



**HAL**  
open science

# Animaux et pouvoir rituel dans les pratiques “ magiques ” du monde romain

Thomas Galoppin

► **To cite this version:**

Thomas Galoppin. Animaux et pouvoir rituel dans les pratiques “ magiques ” du monde romain. Histoire. École pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2015. Français. NNT : 2015EPHE5056 . tel-02099662

**HAL Id: tel-02099662**

**<https://theses.hal.science/tel-02099662>**

Submitted on 15 Apr 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



École Pratique  
des Hautes Études

Mention « Religions et systèmes de pensée »  
École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études  
[AnHiMA / UMR 8210]

# Animaux et pouvoir rituel dans les pratiques « magiques » du monde romain

Thomas GALOPPIN

Thèse de doctorat d'histoire ancienne  
sous la direction de Mme Nicole BELAYCHE, directeur d'études

soutenue le 21 novembre 2015

Devant un jury composé de :

Mme Nicole Belayche, Directeur d'études à l'EPHE

Mme Véronique Dasen, Professeur à l'université de Fribourg (Suisse)

M. Jean-Daniel Dubois, Directeur d'études (émérite) à l'EPHE

M. Christopher A. Faraone, Professeur à l'Université de Chicago (Ill., USA)

M. Youri Volokhine, Maître d'enseignement et de recherche à l'Université de  
Genève (Suisse)

M. Arnaud Zucker, Professeur à l'Université de Nice

















À mes parents

À un ami qui a gravi l'Olympe



## Remerciements

*Ma plus profonde gratitude va à Mme Nicole Belayche, pour m'avoir soutenu, encouragé et guidé patiemment durant ces quatre dernières années, ainsi qu'à Véronique Dasen, Jean-Daniel Dubois, Chris Faraone, Youri Volokhine et Arnaud Zucker pour m'avoir fait l'honneur d'accepter de participer à mon jury. Je suis extrêmement reconnaissant à l'École Pratique des Hautes Études pour m'avoir fait confiance en m'accordant un contrat doctoral et pour m'avoir offert plus encore, ainsi qu'à la Maison Française d'Oxford et à l'École Française de Rome pour m'avoir accueilli au cours de deux séjours de recherches qui furent enrichissants par delà le seul travail. Qu'il me soit permis de remercier également les personnels de la bibliothèque Gernet-Glotz au centre AnHiMA, et des bibliothèques de la Sorbonne, du Collège de France, de l'École Française de Rome, et des Bodleian et Sackler Libraries à Oxford. Je remercie l'Ashmolean Museum et le Pitt Rivers Museum d'Oxford, le Museo Nazionale de Rome (Palazzo Massimo et Museo delle Terme), ainsi que le Museo Archeologico Nazionale de Florence, pour m'avoir ouvert l'accès à leurs collections.*

*Je tiens à remercier toutes les personnes qui, au travers de discussions et relectures, m'ont fait profiter de leurs lumières : Patricia Gaillard-Seux, Stella Georgoudi, Chris Faraone, Attilio Mastrocinque, James Rives, Arnaud Zucker, ainsi que les organisateurs et participants de quatre rencontres scientifiques au cours desquelles j'ai pu mettre à l'épreuve certaines parties de ma recherche. Un grand merci à Vasso pour son coup d'œil, à Irène pour ses nombreux coups de main, et à Andrea pour son coup de cœur.*

*Mon bestiaire est incomplet sans Audrey, dont le philtron est toujours plus efficace, et Puck, l'animal « trickster » de ces dernières nuits d'été.*

# Table des matières

<b>Introduction</b> .....	6
I – Pouvoir rituel en magie .....	8
II – L’animal en magie .....	21
III – Choix et présentation des sources.....	26
Animaux et magie entre mythe et rite : plan d’enquête.....	38
<b>Première partie : Énoncer des savoirs magiques</b> .....	41
Chapitre 1 : Faire l’inventaire .....	43
I – Religions et recettes .....	43
II – Magie et inventaire dans l’ <i>Histoire naturelle</i> .....	59
Chapitre 2 : Mages et savoirs animaliers .....	102
I – Le genre des « mages » : « une espèce particulièrement fallacieuse » .....	103
II – Le pseudo-démocritéanisme .....	124
III – Les formes d’une zoologie merveilleuse .....	144
<b>Deuxième partie : L’animal dans la « cuisine magique »</b> .....	167
Chapitre 3 : Animaux et remèdes rituels.....	169
I – Transférer, découper.....	169
II – Le devenir « magique » d’un lézard .....	214
Chapitre 4 : Sacrifices et animaux dans la fabrique du divin .....	238
Introduction : De la typologie du rituel à l’expression du rite.....	238
I – Des animaux en offrandes : que veut la puissance divine ?.....	246
II – Du sacrifice à l’ingrédient.....	278
Chapitre 5 : La mort rituelle des animaux .....	305
I – Noyer, étouffer dans la fabrique du divin .....	306
II – Souffle divin, souffle animal.....	322
III – Le pouvoir par la mort animale .....	346

<b>Troisième partie : Puissances animales</b> .....	375
Chapitre 6 : Animaux entre hommes et dieux .....	378
I – Animaux sacrés, ingrédients divins : dialogue transculturel.....	384
II – Matière animale et symboles animaux.....	405
Chapitre 7 : Merveilles animales .....	446
I – Puissances paradoxales et antipathies .....	447
II – La fabrique du magicien .....	488
Chapitre 8 : La représentation animale des puissances.....	513
I – Entre bestiaire et lexique : l’écriture du savoir .....	515
II – L’image animale : puissances en acte et pouvoir animal.....	541
<b>Quatrième partie : Magie animale</b> .....	582
Chapitre 9 : Des animaux magiciens .....	583
I – Les agents de la Nature divine .....	584
II – L’animal magicien .....	616
III – Potions paradoxographiques.....	641
<b>Conclusion</b> .....	647
<b>Bibliographie</b> .....	655
<b>Index des sources</b> .....	716
<b>Index rerum, animalium et deorum</b> .....	735
<b>Table des illustrations</b> .....	739
<b>Table des matières</b> .....	740

# Introduction<sup>1</sup>

ἡ δ' ἴρηξ ὧς ἄλτο κατ' Οὐλύμπου νιφόεντος

« Elle, comme un faucon, prend son élan du haut de l'Olympe »<sup>2</sup>.

Dans les *Éthiopiennes* d'Héliodore, un roman grec de l'Antiquité dite « tardive » dans lequel deux amoureux vivent une série d'aventures et subissent bien des épreuves, l'héroïne Chariclée se trouve condamnée au bûcher à cause de la jalousie d'une princesse perse, Arsacée. Mais au moment du supplice, les flammes s'écartent de Chariclée à la grande stupeur de la foule<sup>3</sup> qui reconnaît là l'œuvre des dieux (θεοῖς τὸ ἔργον)<sup>4</sup>. Arsacée cependant crie à la sorcellerie : « ne serait-il pas plus sage de reconnaître là une nouvelle preuve de sa magie (τὴν φαρμακείαν), qui excelle tellement en sorcellerie (τῆς γοητείας) qu'elle peut combattre même la puissance du feu ? »<sup>5</sup>. De retour en détention auprès de son compagnon Théagène, Chariclée comprend qu'elle a été sauvée des flammes par une pierre, une « pantarbe » (παντάρβη) qu'elle porte en bague (δακτύλιον), gravée de « lettres sacrées » (γράμμασι ἱεροῖς) et comme remplie d'une qualité très divine (τελετῆς [...] θειοτέρας

---

<sup>1</sup> Sauf indication contraire, les traductions des sources sont données dans la bibliographie. Les traductions des *PGM* et des *Cyranides* sont toujours miennes.

<sup>2</sup> HOMÈRE, *Iliade*, 18, 616.

<sup>3</sup> HELIODORE, *Éthiopiennes*, 8, 9.13-16.

<sup>4</sup> *Id.*, 17.

<sup>5</sup> *Id.*, 18 : Οὐδὲ ἐννοήσετε σωφρονήσαντες ὡς τοῦτο καὶ μᾶλλον αὐτῆς βεβαιοῖ τὴν φαρμακείαν ἢ τοσοῦτον περίεστι τῆς γοητείας ὡς καὶ πρὸς τὴν πυρὸς δύναμιν ἀπομάχεσθαι ; (tr. J. MAILLON modifiée).

ἀνάμεστος)<sup>6</sup>. Selon les termes mêmes de Chariclée, la pierre possède « une certaine puissance » (δύναμιν τινα), plus précisément une puissance « ignifuge » (πυρὸς φυγαδευτικήν). Théagène le dit un peu différemment en affirmant qu'elle agit selon son « antipathie contre les bûchers » (τὴν πρὸς τὰς πυρκαϊὰς ἀντιπάθειαν)<sup>7</sup>. Le récit est construit comme une énigme : l'événement fantastique pose question et la narration avance par étapes pour révéler l'anneau consacré<sup>8</sup>. On distingue en chemin différents énonciateurs et leurs interprétations, selon que l'on reconnaisse d'abord un miracle (θαυματουργίας), c'est-à-dire un merveilleux activé par une puissance surhumaine (θαυματοποιία δαίμονος)<sup>9</sup>, ou bien comme Arsacée, une pratique « magique ». Ces deux interprétations centrent le phénomène sur la personne de Chariclée, tandis que celle-ci, avec Théagène, évalue l'objet responsable du « miracle » en suscitant deux autres modalités d'énonciation, soit une puissance divine activée par des signes gravés, soit une puissance naturelle du type de l'antipathie.

<i>Humain</i>	<i>Amulette</i>
Thaumaturgie	Sacré – qualité divine
Magie (φαρμακεία, γοητεία)	Antipathie – qualité naturelle

On sait peu de choses de l'auteur Héliodore<sup>10</sup>, mais il n'était ni historien, ni anthropologue, ni journaliste ; il ne rapportait pas des faits et n'analysait pas un comportement social. Le narrateur Héliodore, en revanche, se montre tour à tour ethnographe,

<sup>6</sup> *Id.*, 11.8 (τελετῆς renvoie à la consécration reçue par la pierre).

<sup>7</sup> *Id.*, 11.10.

<sup>8</sup> Retour dramatique de l'objet évoqué en HELIODORE, *Éthiopiennes*, 4, 8.7 : λίθῳ δὲ παντάρβῃ καὶ ἀπορρήτῳ δυνάμει τὴν σφενδόνην καθιερωμένον, « le châton consacré par une pierre de pantarbe et une puissance indicible » (tr. personnelle). La narration énigmatique de l'épisode du bûcher a été montrée par J. R. MORGAN, « The *Aithiopia* of Heliodoros: Narrative as riddle », dans *Id.*, R. STONEMAN (éd.), *Greek Fiction. The Greek Novel in Context*, Londres – New York, 1994, p. 97-113.

<sup>9</sup> HELIODORE, *Éthiopiennes*, 8, 10.

<sup>10</sup> L'auteur est parfois identifié comme Héliodore évêque de Trikkê au IV<sup>e</sup> siècle (d'après SOCRATE, *Histoire ecclésiastique*, 5, 22), mais se présente lui-même dans la signature (*sphragis*) de la fin du roman comme « un Phénicien d'Émèse, de la race d'Hélios, Héliodore, fils de Théodose » (HELIODORE, *Éthiopiennes*, 10, 41.4). Le débat, focalisé sur le christianisme ou le paganisme de l'auteur, qui n'est de toute façon pas antérieur au III<sup>e</sup> siècle ni postérieur au IV<sup>e</sup> (M. FUSILLO, « Heliodoros [8] », *Der Neue Pauly* 5 [1998], col. 289-291 ; P. CHUVIN, « La date des *Éthiopiennes* d'Héliodore », dans *Id.*, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, 2011<sup>3</sup> [1990<sup>1</sup>], p. 321-325 préconise une datation au IV<sup>e</sup> siècle). C. LACOMBRADÉ, « Sur l'auteur et la date des *Éthiopiennes* », *REG* 83 (1970), p. 70-89, argumente en faveur d'une œuvre de jeunesse de l'évêque. L'identification d'Héliodore avec l'évêque thessalien est réaffirmée par I. RAMELLI, « Les vertus de la chasteté et de la piété dans les romans grecs et les vertus des chrétiens. Le cas d'Achille Tatius et d'Héliodore », dans B. POUDERON, C. BOST-POUDERON (éd.), *Passions, vertus et vices dans l'ancien roman*, Lyon, 2009, p. 149-168.



géographe, naturaliste, théologien, moraliste, si bien qu'il peut manier différentes modalités d'explication et de description, et multiplier ici les interprétations<sup>11</sup>.

Alors que la providence divine et la piété de l'héroïne semblent la solution choisie par l'auteur<sup>12</sup>, le choix des énoncés répartis entre les personnages n'en est pas moins frappant. Une puissance d'apparence divine, si elle est manifestée par un être humain, peut faire de lui un faiseur de miracles ou bien un magicien, tandis que, lorsqu'elle est manifestée par un objet naturel autre, elle peut être le résultat soit d'une qualité divine présente dans l'objet, soit d'une qualité naturelle de ce dernier. Chariclée et Théagène semblent se poser les mêmes questions que les historiens des religions antiques face à des objets similaires. Comment, si on souhaite l'expliquer avec des mots d'historien, doit-on présenter cet épisode ? Doit-on parler de « magie », comme le fait Arsacée ? La gemme, qu'aujourd'hui nous appellerions « magique » si nous en rencontrions un modèle dans un musée, fait-elle effectivement de Chariclée une « magicienne » ? Doit-on parler plutôt de la narration romancée d'une représentation religieuse, d'une scène de miracle<sup>13</sup> ? Doit-on dire que l'« antipathie » est un principe de l'action « magique » ?

Mon projet dans cette recherche a été de tenter – de tester ? – une lecture scientifique de cette « magie » à sens multiples et à énonciations multiples. J'ai souhaité le faire à l'intersection de l'homme et de l'objet, c'est-à-dire de la matière qui seule peut être à la fois acteur et matériau des constructions conceptuelles : l'animal.

## I – Pouvoir rituel en magie

Pour partir dans cette enquête avec des idées claires, il faut comprendre dans quelle mesure appliquer la notion de « magie » aux faits que décrivent les sources antiques.

---

<sup>11</sup> J. R. MORGAN, « Heliodoros », dans I. J. F. de JONG, R. NÜNLIST, A. BOWIE (éd.), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative*, vol. I, Leyde – Boston, 2004, p. 523-543 ; L. NUÑEZ, « Les πάθη d'un narrateur : le cas des *Éthiopiennes* », dans B. POUDERON, C. BOST-POUDERON (éd.), *Passions, vertus et vices dans l'ancien roman*, p. 393-416.

<sup>12</sup> I. RAMELLI, « Les vertus de la chasteté et de la piété dans les romans grecs et les vertus des chrétiens. Le cas d'Achille Tatius et d'Héliodore », p. 162.

<sup>13</sup> G. W. BOWERSOCK, *Fiction as History: Nero to Julian*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1994, p. 141 : « The fecundity of hagiographical narrative may even have inspired the latest of the pagan novelists, Heliodoros. At least it should be said that his account of Charicleia on the burning pyre could easily fit into a saint's life ».

## I.1. La notion de « magie » et le concept de *ritual power*

### I.1.a. Magie et religion

La définition de la « magie » ne cesse d'agiter les sciences humaines modernes depuis que cette notion y caractérise des pratiques et représentations conceptuelles en écart supposé par rapport à la « religion » et à la « science ». La notion de « magie » telle que l'ont reçue les savants du début du XX<sup>e</sup> siècle avec le *Rameau d'or* de l'écossais James G. Frazer formait un système de pratiques et de pensées jugé en regard de la science et de la religion dans une perspective primitiviste et évolutionniste des sociétés étudiées par l'anthropologie<sup>14</sup>. Stade le plus « primitif » des trois systèmes, la magie « sympathique » comprend, comme la science, des lois naturelles – loi de similitude et de contagion –, ainsi que l'appel à des puissances surhumaines, comme la religion, mais en prétendant à leur contrôle<sup>15</sup>. La démarche d'une lecture comparatiste des Anciens et des Modernes, au cœur de l'anthropologie de la magie initiée par James G. Frazer, dirige aussi la lecture sociologique du français Marcel Mauss, qui définit le rite magique par un caractère privé, hors institution, et en cela fondamentalement différent des cultes religieux<sup>16</sup>. Mais la distinction entre religion et magie est problématique, notamment pour l'histoire de l'Antiquité<sup>17</sup>, puisque les religions antiques sont dans une altérité de principe et de fait face à laquelle les concepts modernes sont trompeurs<sup>18</sup>. L'histoire de l'Antiquité dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle a fait prendre conscience des vertus et limites du comparatisme entre des sociétés aux structures conceptuelles diverses pour analyser les systèmes de pensée anciens.

Les études de la fin du XX<sup>e</sup> siècle ont conforté l'analyse des pratiques « magiques » en tant que comportements religieux à part entière<sup>19</sup>. Depuis le début des années 1990, on n'ignore plus que la « magie » est un concept d'origine gréco-romaine, devant être analysé

---

<sup>14</sup> J. G. FRAZER, *Le rameau d'or*, Paris, 1981 (tr. de *The Golden Bough*, 1911-1915<sup>3</sup>).

<sup>15</sup> La définition est donnée dans J. G. FRAZER, *Le rameau d'or*, p. 41-42 et p. 140-156.

<sup>16</sup> H. HUBERT, M. MAUSS, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Année sociologique* 7 (1902-1903), p. 1-146 (p. 19 : « Ces divers signes ne font, en réalité, qu'exprimer l'irrégiosité du rite magique ; il est et on veut qu'il soit anti religieux. En tout cas, il ne fait pas partie d'un de ces systèmes organisés que nous appelons cultes ») ; M. CARASTRO, « La fabrique de la notion moderne de magie : pratique du comparatisme chez Frazer, Hubert et Mauss », *Revista de História* n° spécial (2010), p. 231-248. La « magie » de Marcel Mauss et Henri Hubert était sciemment un principe de classification *etic* (P. SANCHEZ, *La rationalité des croyances magiques*, Genève, 2007, p. 40-45).

<sup>17</sup> Voir son application dans l'article d'H. HUBERT, « *Magia* », dans C. DAREMBERG, E. SAGLIO (dir.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol. III, 2, Graz, 1904, p. 1494-1521.

<sup>18</sup> J.-P. VERNANT, « Religion grecque, religions antiques », dans ID., *Religions, histoires, raisons*, Paris, 1979, p. 5-34. C'est à cause de cette altérité que « le cadre interprétatif doit être construit et remanié incessamment au cours même de l'enquête » (p. 7-8).

<sup>19</sup> H. D. BETZ, « Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri », dans *Magika Hiera*, p. 244-259.

d'abord en tant que tel<sup>20</sup>. Or dans l'acception grecque, puis romaine des termes à l'origine de notre notion, se trouve rassemblée une idée de l'altérité des rituels : la « magie » se constitue dans ces sociétés en religion de l'autre ou pour signaler des rites jugés illicites, voire criminels<sup>21</sup>. Fritz Graf, prenant acte de la nécessité de séparer méthodologiquement une conception moderne de la « magie » et celle des sources anciennes<sup>22</sup>, soulignait un changement de paradigme sous l'Empire lorsque la « magie », entre mystères et philosophie, pouvait apparaître comme une relation d'exception avec le divin<sup>23</sup>. Le terme de « magie » conserve toutefois une ambivalence sémantique perturbante, selon qu'il sert d'outil historiographique hérité d'une phénoménologie polythétique, ou bien qu'il est une modalité propre à une société ou une source antique qui lui permet d'exprimer l'altérité rituelle. En tant que tel, il ne pourrait être employé pour un objet historique et une catégorie scientifique mais, en fonction des modalités de son énonciation par les auteurs anciens, pour une notion antique à expliquer chaque fois qu'elle apparaît<sup>24</sup>.

### *I.1.b. Le ritual power*

La diversité de sens que la « magie » recouvre d'une société, voire d'une source, à l'autre la rend difficile à constituer en objet historique, surtout dans une démarche comparatiste, nécessaire pour apprécier le ritualisme de sociétés polythéistes en contacts et évolutions permanents. Cette difficulté a en partie été levée par la proposition faite en 1992 d'utiliser un concept transversal, celui de « pouvoir rituel » (*ritual power*)<sup>25</sup>. Si des choix

<sup>20</sup> F. GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, 1994, p. 27-28 (« le mot même de magie est un mot grec [et latin] : on dispose donc d'une terminologie "emic" »).

<sup>21</sup> T. E. KLUTZ, « Reinterpreting "Magic" in the World of Jewish and Christian Scripture: An Introduction », dans ID. (éd.), *Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, Londres – New York, 2003, p. 1-9.

<sup>22</sup> F. GRAF, « Excluding the Charming: The Development of the Greek Concept of Magic », dans MEYER – MIRECKI 1, p. 29-42.

<sup>23</sup> F. GRAF, « La magie gréco-romaine – idéologie et pratique », *Annuaire EPHE-SR 99 (1990-1991)*, p. 279-284 ; ID., *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*.

<sup>24</sup> J. N. BREMMER, « Appendix: Magic and Religion », dans ID., J. R. VEENSTRA (éd.), *The Metamorphosis of Magic*, p. 267-271 ; *contra* H. S. VERSNEL, « Reflections on the Relationship Magic-Religion », *Numen* 38.2 (1991), p. 177-197.

<sup>25</sup> Cette proposition a émergé d'un colloque sur « Magic in the Ancient World » tenu en août 1992 à l'Université du Kansas et publié en 1995 dans MEYER – MIRECKI 1 (que je cite dans sa réédition de 2001). Bien que l'anglais *power* puisse être traduit tant par « pouvoir » que par « puissance », j'ai choisi de traduire « pouvoir rituel » pour différencier de la « puissance divine » (*divine power*), comme je me suis efforcé de différencier entre une potentialité d'agir (puissance, gr. *δυνάμις*, lat. *uis*) et un mode d'action (pouvoir, gr. *κράτος*, lat. *potestas*) ; N. BARAQUIN *et al.*, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, 2000<sup>2</sup>, p. 242, à l'article « puissance » : « Puissance met l'accent sur la force de fait, tandis que pouvoir renvoie davantage à l'institution ». Si le pouvoir rituel est un mode d'action, la puissance divine est précisément ce qu'il met en acte.

éditoriaux ont continué à recouvrir le *ritual power* sous le terme *magic*<sup>26</sup>, donnant en quelque sorte confirmation à l'avertissement de Henk Versnel selon lequel « magie » ne cesserait d'être – au prix d'une perpétuelle re-définition – l'outil *etic* selon lequel constituer les dossiers documentaires<sup>27</sup>, le concept de *ritual power* a pourtant pourvu les historiens des religions d'un outil applicable à des dossiers documentaires d'origines culturelles et d'époques variées qui évite l'imbroglio des notions antiques et modernes en leur substituant l'analyse de formes rituelles :

A common feature of the texts and traditions under consideration, as highlighted in the essays, is *empowerment*. A quick survey of these essays discloses powers supernal and infernal being summoned, i.e., deities, supernatural assistants, angels, and demons; powers coming to expression in the lives of people for divination, healing, protection, exorcism of evil, and love; powers being employed to marginalize others who are judged to be deviant or even diabolical; powers being retained in a person, and sometimes worn in the form of amulets or phylacteries. The texts and traditions examined here claim to empower people, in ways similar to those commonly assigned to religious texts and traditions, by channeling, summoning, adjuring, realizing powers without and within.

Yet the sort of empowerment discussed in this volume is achieved specifically through *ritual*<sup>28</sup>.

L'expression « *ritual power* » désigne l'ensemble des pratiques rituelles au sein desquelles est mis en œuvre un *empowerment*. Le pouvoir rituel délimite donc une forme rituelle à l'intérieur du champ « religieux », concept lui-même problématique quand on considère l'Antiquité<sup>29</sup>, mais que j'entends comme l'ensemble des comportements et discours en relation avec des acteurs surhumains, puissances divines ou démoniques, bel et bien

---

<sup>26</sup> Si MEYER – MIRECKI 1 s'intitule « *Ancient Magic and Ritual Power* », un second ouvrage collectif envisagé dans sa continuité (MEYER – MIRECKI 2) a été intitulé en 2002 seulement « *Magic and Ritual in the Ancient World* », tandis que Marvin Meyer et Richard Smith, dans leur édition de textes coptes, ont insisté sur leur sous-titre « *Texts of Ritual Power* » choisi au lieu de « *magical texts* » (M. MEYER, R. SMITH, *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton, 1999, p. 1-6). La contrainte éditoriale est mentionnée par S. I. JOHNSTON, « Describing the Undefined: New Books on Magic and Old Problems of Definition », *History of Religions* 43.1 (2003), p. 50-54.

<sup>27</sup> H. S. VERSNEL, « Reflections on the Relationship Magic-Religion ».

<sup>28</sup> M. MEYER, P. MIRECKI, « Introduction », dans MEYER – MIRECKI 1, p. 1-10 (citation p. 3).

<sup>29</sup> Il faut envisager que ce concept a sa propre dynamique historique : P. BORGEAUD, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, 2004, p. 223-261. Le problème qui consiste à évaluer les formes religieuses antiques à l'aune d'une conception moderne (chrétienne pour l'essentiel) de la religion a été plusieurs fois critiqué par John Scheid pour la religion romaine (J. SCHEID, « L'impossible polythéisme. Les raisons d'un vide dans l'histoire de la religion romaine », dans F. SCHMIDT [éd.], *L'Impensable polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, Paris, 1988, p. 425-457 ; ID., *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, 2013, p. 41-49 en particulier contre l'universalisme appliqué du concept de « religiosité »).

envisagés en tant qu'acteurs et quelle que soit leur ontologie<sup>30</sup>. Ayant circonscrit le concept de « magie » dans une catégorie des rites religieux, eux-mêmes définis par leur dépendance envers des puissances ou acteurs surhumains et invisibles, l'étude des pratiques dites « magiques » se fait interrogation portée sur l'action divine à travers le rituel. Ce qu'exprime le concept d'*empowerment* est l'imbrication du mythe et du rite dans cette mise en acte de la puissance surhumaine, une particularité reconnue à partir des *historiolae*, courts morceaux de récits mettant en scène la divinité et dont la narration transpose l'action au présent<sup>31</sup>. Il s'agit d'un procédé connu dans la médecine rituelle égyptienne, où le prêtre-médecin transpose oralement la situation vécue dans le monde des dieux<sup>32</sup>. L'incantation (*epaoidê*) est au cœur de l'exercice du pouvoir rituel dans la pensée grecque, où elle caractérise les théogonies des *magoi* perses<sup>33</sup> mais participe aussi de la guérison<sup>34</sup>, de la protection contre les dangers<sup>35</sup>, de l'envoûtement amoureux<sup>36</sup>, donnant lieu à l'époque hellénistique à des compilations spécialisées<sup>37</sup>. L'imprécation (*ara*)<sup>38</sup> fait appel éventuellement à l'arbitrage d'un tribunal divin et engendre la catégorie des *defixiones* et « *prayers for justice* »<sup>39</sup>, et les formules d'adjurations (« exorcismes ») se développent à l'époque hellénistique à partir de formules du

<sup>30</sup> D'après la définition de M. E. SPIRO, « La religion : problèmes de définition et d'explication », dans R. E. BRADBURY *et al.*, *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, 1972 (tr. de *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, 1966), p. 109-152.

<sup>31</sup> D. FRANKFURTER, « Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells » dans MEYER – MIRECKI 1, p. 457-476.

<sup>32</sup> S. SAUNERON, « Le monde du magicien égyptien », dans *Le monde du sorcier*, Paris, 1966, p. 27-65 (p. 36-42, « recours à l'analogie », « jeu d'intimidation », « jeu de la solidarité forcée », « transposition directe de la légende divine » ou « menaces » constituent le pouvoir des « formules ») ; Y. KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, 1994, p. 57-66.

<sup>33</sup> HERODOTE, 1, 132.

<sup>34</sup> Selon PINDARE, *Pythiques*, 3, 47-53, Asclépios – encore homme mortel – soigne par incantations (*ἐπαοιδαῖς*), potions (*πίνοντας*), amulettes (*περάπτον φάρμακα*) et « découpe » ou chirurgie (*τομαῖς*).

<sup>35</sup> R. KOTANSKY, « The Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets », dans *Magika Hiera*, p. 107-137 ; C. A. FARAONE, « Stopping Evil, Pain, Anger and Blood: The Ancient Greek Tradition of Protective Iambic Incantations », *GRBS* 49 (2009), p. 227-255.

<sup>36</sup> À nouveau selon PINDARE, *Pythiques*, 4, 213-219, Aphrodite enseigne à Jason des incantations (*ἐπαοιδὰς*) pour séduire Médée. C. A. FARAONE, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge – Londres, 1999, distingue les *philtera* et *charitêsia* qui recherchent l'affection (*philia*) de procédures plus violentes qui relèvent de la sphère de l'*erôs* (voir p. 28).

<sup>37</sup> C. A. FARAONE, « Handbooks and Anthologies: The Collection of Greek and Egyptian Incantations in Late Hellenistic Egypt », *ARG* 2.2 (2001), p. 195-214.

<sup>38</sup> J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, 1992<sup>2</sup>, p. 196 : l'imprécation reste un type de prière (*euchê*). De multiples modèles d'imprécations ont été employés pour protéger des tombes en Phrygie, J. H. S. STRUBBE, « "Cursed be he that moves my bones" », dans *Magika Hiera*, p. 33-59.

<sup>39</sup> H. S. VERSNEL, « Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers », dans *Magika Hiera*, p. 60-106. Pour un débat récent autour de cette typologie, cf. M. DREHER, « "Prayers for Justice" and the Categorization of Curse Tablets » et H. S. VERSNEL, « Response to a Critique », dans *Contesti magici*, p. 29-32 et 33-45 respectivement.

serment<sup>40</sup>. À la différence d'un hymne, dont le contenu narratif a principalement pour fonction l'éloge de la divinité et se réfère au passé mythique de façon mémorielle<sup>41</sup>, celui d'une incantation – l'*historiola* – a un principe exécutoire : ce qui est raconté est actif dans l'instant présent. L'exemple grec de l'*historiola* est à lire dans les « hexamètres du Getty Museum » en Californie<sup>42</sup>. Datés de la fin du V<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>43</sup>, ces vers gravés sur plomb à Sélinonte en Sicile se définissent comme une incantation (*epaoidê*) capable de repousser le mal qui menace une communauté<sup>44</sup>. La partie narrative du poème raconte la descente d'une chèvre laitière hors du jardin de Perséphone, conduite par un garçon et vouée, semble-t-il, à allaiter un nourrisson divin. Le mythème est d'interprétation débattue et le lien entre sa symbolique et ses fonctions reste obscure ou, en tout cas, on y voit mal l'analogie<sup>45</sup>. Le point fort de cette poésie performative, à laquelle l'écrit ajoute une dimension temporelle et spatiale, est de citer le divin, d'être parole divine et d'accomplir, par sa propre performance orale puis écrite, un pouvoir rituel. Le paradigme de l'*empowerment* se fonde certes sur le modèle de la performativité des paroles rituelles – un outil anthropologique qui ne se limite pas aux pratiques magiques<sup>46</sup> – mais son action tient surtout à la qualité divine du récit.

« Pouvoir rituel » ne couvre pas tous les champs d'application de la (des) notion(s) antique(s) de « magie », dans la mesure où tout ce qui a été appelé « magie » n'était pas nécessairement rituel, à l'instar du mauvais œil<sup>47</sup>. Mais il reste nécessaire de distinguer une notion traitée par des sources antiques des outils scientifiques avec lesquels interpréter ce traitement. Qu'une analogie rituelle soit implicite ou explicite, elle se fait *empowerment* lorsqu'elle transpose l'action divine sur l'action humaine. D'après le texte que j'ai cité plus

<sup>40</sup> R. KOTANSKY, « Greek Exorcistic Amulets », dans MEYER – MIRECKI 1, p. 243-277.

<sup>41</sup> N. BELAYCHE, « L'évolution des formes rituelles : hymnes et *mystèria* », dans L. BRICAULT, C. BONNET (éd.), *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leyde – Boston, 2013, p. 17-40.

<sup>42</sup> Bien qu'une origine égyptienne ait été défendue par S. I. JOHNSTON, « Myth and the Getty Hexameters », dans C. A. FARAONE, D. OBBINK (éd.), *The Getty Hexameters. Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*, Oxford, 2013, p. 121-156. S. I. JOHNSTON, « Narrating Myths: Story and Belief in Ancient Greece », *Arethusa* 48.2 (2015), p. 173-218, nie qu'il ait existé une pratique grecque de l'*historiola* sans influence extérieure. Cela suppose, me semble-t-il, qu'un « génie » grec de la religion ait soigneusement tenu à l'écart les mythes grecs à l'écart de toute performativité avant la venue des « orientaux ».

<sup>43</sup> J. N. BREMMER, « The Getty Hexameters: Date, Author, and Place of Composition », dans C. A. FARAONE, D. OBBINK (éd.), *The Getty Hexameters*, p. 21-29.

<sup>44</sup> Différentes interprétations de ce texte ont été rassemblées dans C. A. FARAONE, D. OBBINK (éd.), *The Getty Hexameters*, 2013.

<sup>45</sup> *Contra* H. S. VERSNEL, « The Poetics of the Magical Charm: An Essay in the Power of Words », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 105-158 (p. 122) : « one of the great strategies to add efficacy to words is to appeal to exemplary models, [...] if incorporated into the formula impart their power [...]. This is the strategy of analogy, which includes a great number of different techniques, such as comparison, simile, metaphor, *historiolae* ».

<sup>46</sup> J. L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, Paris, 1970 (tr. de *How to do Things with Words*, 1962).

<sup>47</sup> J. J. MEGGITT, « Did Magic Matter? The Saliency of Magic in the Early Roman Empire », *JAH* 1.2 (2013), p. 170-229 (p. 181).

haut, trois applications « magiques » du pouvoir rituel précisent la position des puissances surhumaines, selon qu'elles (1) se font manifestes dans divers aspects de la vie humaine, (2) participent à des stratégies socio-culturelles de marginalisation d'un « autre », ou (3) sont canalisées dans un objet matériel, tel qu'une amulette. Ces lectures du pouvoir rituel couvrent donc (1) l'application fonctionnelle des rites, (2) les impacts sociologiques des conceptions de la puissance et (3) les modalités pratiques de son application matérielle. Chacune de ces trois clés de lecture doit expliquer une finalité plus précise des rites : réaliser l'*empowerment* des personnes, c'est-à-dire inscrire la mise en acte des puissances surhumaines dans l'homme.

### *I.1.c. Un paradoxe humain*

Le concept de « pouvoir rituel » dépasse nécessairement la seule « magie », tandis que cette dernière, prise dans un sens polythétique, rassemble une configuration de pratiques élaborée dans le temps long des transferts culturels et des programmes d'écriture. L'adoption et adaptation en grec du terme *magos* tient à l'élaboration d'une figure culturelle, celle du *magos* perse, un acteur rituel barbare dont la compétence de base est l'incantation qui accompagne les sacrifices, commande aux vents, voire aux puissances infernales<sup>48</sup>. Les théologies médicales et philosophiques du V<sup>e</sup> siècle avant notre ère associent le mage perse à différents acteurs rituels grecs, devins et guérisseurs éventuellement autonomes et jugés impies<sup>49</sup>. Comme le rappelait Fritz Graf, cette « magie » est le produit d'un dialogue en marge de la cité<sup>50</sup>. Pour la majorité, les pratiques épinglées comme « superstition », « charlatanisme » ou « rites barbares » relèvent de la catégorie neutre de *pharmakeia*, ensemble de pratiques rituelles ou non, tenant à la fois du produit d'apothicaire (remède ou poison), de l'incantation du rebouteux et du rite de purification. Le jugement est intrinsèquement négatif lorsque l'on en vient à parler de *goês*, sorcier dont le nom évoque les voix rituelles adressées aux morts<sup>51</sup> : là est une « magie » qui se définit par une relation excessive avec les trépassés et leur univers, où l'on rencontre imprécations déposées dans les tombes et consultations nécromanciennes. Trois dimensions structurelles polarisent ou stratifient une configuration « magique » dont notre imaginaire a hérité : ritualisme adverse – barbare ou non rationnel – pour la pensée organisée, intraduisibles *pharmaka* pour le

---

<sup>48</sup> J. N. BREMMER, « The Birth of the Term “Magic” », dans ID., J. R. VEENSTRA (éd.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Louvain – Paris – Dudley, 2002, p. 1-11 (art. « The birth of the term “Magic” », *ZPE* 126 [1999], p. 1-12 révisé).

<sup>49</sup> M. CARASTRO, *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble, 2006, a montré dans le détail comment le *magos* a été intégré dans une configuration sémantique du « lien » (la « configuration du *thelgein* ») présente dans la poésie grecque et renouvelée dans le langage philosophique ou médical.

<sup>50</sup> F. GRAF, « Excluding the Charming: The Development of the Greek Concept of Magic », dans MEYER – MIRECKI 1, p. 29-42.

<sup>51</sup> D. OGDEN, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton – Oxford, 2001, p. 110-112.

quotidien, et monde des morts pour localiser la puissance. En langue latine, le *pharmakon* et la parole malfaisante rencontrent les termes *ueneficium* et *excantatio* que les lois romaines identifient comme crimes de droit commun, voire atteintes à l'intégrité de l'État<sup>52</sup>. C'est toutefois au I<sup>er</sup> siècle que des auteurs latins investissent le terme récent de *magia* de tout un héritage littéraire construit à l'époque hellénistique qui profile les magiciens et magiciennes dotés de capacités parfois surhumaines à partir des dimensions structurelles précédentes<sup>53</sup> : l'incantateur, femme ou étranger<sup>54</sup>, convoque des puissances infernales et met en œuvre des savoirs naturalistes et la maîtrise des puissances merveilleuses des pierres, plantes et animaux<sup>55</sup>.

La notion gréco-romaine de « magie » est donc une façon d'énoncer une certaine répartition des pouvoirs et contribue à localiser des pratiques et des potentiels dans une altérité paradigmatique<sup>56</sup>. Au cours de l'époque romaine, le traitement du pouvoir rituel, dans la mesure où il devient un enjeu du pouvoir charismatique des figures d'autorité religieuse<sup>57</sup>, requiert une attention particulière à l'énoncé de ses puissances et pratiques pour distinguer la

---

<sup>52</sup> Notamment dans les règlements des Douze Tables (PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 17-18 et 30, 12) et la *Lex Cornelia de sicariis et ueneficiis* de Sylla, en 81 avant notre ère (F. GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, p. 52-54 et 57-61, M. W. DICKIE, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, p. 142-161). La pénalisation de la « magie » tient à son potentiel subversif aux yeux des autorités civiques, J. SCHEID, « Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine », dans *Le délit religieux dans la cité antique (table ronde, Rome, 6-7 avril 1978)*, Rome, 1981, p. 117-171 (p. 160-163). J. B. RIVES, « Magic in Roman Law: Reconstruction of a Crime », *CIAnt* 22.2 (2003), p. 313-339, montre quel changement heuristique a impliqué l'insertion des lois des *Douze Tables* et de *sicariis et ueneficiis* dans la (re)conceptualisation de la « magie » opérée au cours du I<sup>er</sup> siècle avant et du I<sup>er</sup> siècle après notre ère.

<sup>53</sup> R. GORDON, « Magic as a Topos in Augustan Poetry: Discourse, Reality and Distance », *ARG* 11 (2009), p. 209-228.

<sup>54</sup> Ainsi la Thessalie est-elle apparue une terre de « magiciennes » aux Athéniens (O. PHILIPPS, « The Witches' Thessaly », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 378-386) ce qui implique que l'altérité du magicien relève plus de l'étranger que du seul « barbare ».

<sup>55</sup> R. GORDON, « Quaedam Veritatis Umbrae: Hellenistic Magic and Astrology », dans P. BILDE, T. ENGBERG-PEDERSEN, L. HANNESTAD, J. ZAHLE (éd.), *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Aarhus – Oxford, 1997, p. 128-158 ; R. GORDON, « The Coherence of Magical-herbal and Analogous Recipes », *MHNH* 7 (2007), p. 115-146 ; ID., « Magian lessons in natural history: unique animal in Graeco-Roman natural magic », dans J. DIJKSTRA, J. KROESEN, Y. KUIPER (éd.), *Myths, Martyrs and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leyde – Boston 2010, p. 250-269.

<sup>56</sup> En somme, la notion de « magie » fournit paradigme et cartographie à la manière d'un mythe (R. BUXTON, *La Grèce de l'imaginaire. Les contextes de la mythologie*, Paris, 1996 [tr. de *Imaginary Greece*, 1994], p. 188-189 et surtout p. 210-223).

<sup>57</sup> P. BROWN, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, 1983 (tr. de *The Making of Late Antiquity*, 1978), p. 50-63 ; A. H. B. LOGAN, « Magi and Visionaries in Gnosticism », dans J. W. DRIJVERS, J. W. WATT (éd.), *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, Leyde – Boston – Cologne, 1999, p. 27-44 ; D. FRANKFURTER, « Dynamics of Ritual Expertise in Antiquity and Beyond: Towards a New Taxonomy of "Magicians" », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 159-178 ; C. PADILLA, « Hombres divinos y taumaturgos en la Antigüedad. Apolonio de Tiana », dans A. PIÑERO (éd.), *En la frontera de lo imposible: Magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, Cordoue, 2001, p. 141-162.



« magie » des médecines et pratiques religieuses admissibles<sup>58</sup>. Sous l'Empire, à la pénalisation des imprécations et empoisonnements s'ajoute celle des divinations privées progressivement identifiées à des crimes de lèse-majesté et, sous les empereurs chrétiens, la législation assimile lentement les rites « païens » à la « magie »<sup>59</sup>. Le christianisme, dans ses écrits normatifs, modifie la donne conceptuelle dans la mesure où la « magie » devient un équivalent du « paganisme »<sup>60</sup>, mais pour autant, les formes rituelles d'*empowerment* perdurent en s'adaptant<sup>61</sup>, l'enjeu étant dans un premier temps, pour le christianisme, de réfuter le soupçon de « magie » qui pouvait peser sur ses figures de pouvoir<sup>62</sup>.

## I.2. Relocaliser le rituel

### I.2.a. Une pratique « où que ce soit »

À partir des rituels connus grâce à des papyrus d'époque romaine, Jonathan Smith a identifié une particularité des pratiques dites « magiques » en termes locatifs : à la différence du ritualisme localisé dans les sanctuaires, qu'il a appelé la religion du *here* (« ici »), et des rites religieux pratiqués dans les espaces domestiques relevant de la religion du *there* (« là »), la magie partage avec certains cultes la particularité d'être sans ancrage topique et d'être pratiquée *anywhere* (« où que ce soit »)<sup>63</sup>. Pouvant être mise en œuvre dans un sanctuaire ou à domicile, une pratique « magique » est exportable et reproductible indépendamment de tout

---

<sup>58</sup> Le « livre de magie » peut se révéler un indice de subversion au IV<sup>e</sup> siècle (P. ATHANASSIADI, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2010, p. 117). Le récit d'un autodafé dans une affaire de « magie » (dans les années 370) montre que le contenu des ouvrages n'a pas besoin d'être spécifiquement magique (AMMIEN MARCELLIN, 29, 1.41 : *cum essent plerique liberalium disciplinarum indices uariarum et iuris*, « alors que la plupart des titres concernaient les diverses disciplines libérales et le droit »).

<sup>59</sup> F. MARTROYE, « La répression de la magie et le culte des gentils au IV<sup>e</sup> siècle », *Revue Historique du Droit Français et Étranger* 9 (1930), p. 669-701 ; K. W. HARL, « Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium », *Past & Present* 128 (1990), p. 7-27 ; N. BELAYCHE, « *Realia versus leges?* Les sacrifices de la religion d'État au IV<sup>e</sup> siècle », dans S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETRE, F. SCHMIDT (dir.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 2005, p. 343-370.

<sup>60</sup> F. GRAF, « Theories of Magic in Antiquity », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 93-104 ; ID., « Augustine and Magic », dans J. N. BREMMER, J. R. VEENSTRA (éd.), *The Metamorphosis of Magic*, p. 87-103 ; ID., « The Christian Transformation of Magic », dans E. SUAREZ DE LA TORRE, A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelone, 2013, p. 299-310.

<sup>61</sup> I. VELAZQUEZ, « Intersección de realidades culturales en la Antigüedad tardía : el ejemplo de defixiones y filacterias como instrumentos de la cultura popular », *AnTard* 9 (2001), p. 149-162.

<sup>62</sup> M. SMITH, *Jesus the Magician*, Wellingborough, 1985<sup>2</sup> (1978<sup>1</sup>), p. 21-67 pour des éléments de l'accusation de « magie » portée à la figure de Jésus ; J.-M. SPIESER, « Christianisme et magie du III<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle », dans V. DASEN, ID. (éd.), *Les savoirs magiques et leur transmission*, p. 333-351.

<sup>63</sup> J. Z. SMITH, « Here, There, and Anywhere », dans S. NOEGEL, J. WALKER, B. WHEELER (éd.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, University Park, 2003, p. 21-36 (repris dans ID., *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago, 2004, p. 323-339, et tr. fr. dans ID., *Magie de la comparaison, et autres études d'histoire des religions*, Genève, 2014, p. 81-101 [« Ici, là, où que ce soit »]).

espace cultuel préalable. Par là les pratiques « magiques » voisinent à l'époque impériale romaine avec des associations religieuses, des cultes de diaspora et autres cultes installés en « étrangers »<sup>64</sup>, à la différence près que dans ce qui apparaît comme un désengagement topographique, ces derniers n'en établissent pas moins de nouveaux ancrages locatifs – temples, synagogues, espaces communautaires – parfaitement intégrés<sup>65</sup>. Mais depuis les conquêtes d'Alexandre le Grand, ces développements géographiques favorisent des dialogues transculturels entre communautés et identités religieuses<sup>66</sup>.

### *I.2.b. Rites, savoirs et globalisation*

Sans être parfaitement uniformes, ni poussés à une uniformisation par une institutionnalisation qui leur est justement étrangère, les pratiques « magiques » suivent des formes très similaires d'un bout à l'autre de la Méditerranée<sup>67</sup>, dans les gestes mais aussi dans les paroles rituelles en appelant à de mêmes divinités, aux mêmes noms divins d'origines « barbares » diverses bien que principalement égyptiennes et sémitiques<sup>68</sup>, aux mêmes images issues de la confrontation entre mythes et divinités grecs, égyptiens, syro-mésopotamiens et juifs<sup>69</sup>. Les pratiques « magiques » donnent nécessairement à voir des lignes de force entre le pluralisme religieux et l'unicité du divin<sup>70</sup>, de multiples niveaux d'énonciation ou de présentification du divin, et une interaction des influences locales et globales<sup>71</sup>. Multiculturelles dans leurs énoncés religieux, les formes rituelles « magiques » participent d'une certaine *koiné* délocalisée et nécessitent une adaptabilité, observable dans le bricolage

---

<sup>64</sup> Anciens « cultes orientaux », déjà associés comme tels à la « magie » par F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, éd. C. BONNET, F. VAN HAEPEREN, Turin, 2006 (Geuthner, 1929<sup>4</sup>).

<sup>65</sup> W. VAN ANDRINGA, F. VAN HAEPEREN, « Le Romain et l'étranger : formes d'intégration des cultes étrangers dans les cités de l'Empire romain », dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (éd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique*, Bruxelles – Rome, 2009, p. 23-42.

<sup>66</sup> P. BORGEAUD, *Aux origines de l'histoire des religions*; C. BONNET, « Lorsque les “autres” entrent dans la danse... Lectures phéniciennes des identités religieuses en contexte multiculturel », dans P. PAYEN, É. SCHEID-TISSINIER (éd.), *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout, 2012, p. 101-119.

<sup>67</sup> Les traces d'une influence gréco-égyptienne dans la partie occidentale de l'Empire semblent remonter au II<sup>e</sup> siècle de notre ère (R. L. GORDON, F. MARCO SIMON, « Introduction », dans IDD. [éd.], *Magical Practices in the Latin West*, Leyde – Boston, 2010, p. 1-49 [p. 17]).

<sup>68</sup> G. BOHAK, « Hebrew, Hebrew Everywhere », dans S. NOEGEL, J. WALKER, B. WHEELER (éd.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, University Park, 2003, p. 69-82.

<sup>69</sup> A. KARIVIERI, « Magic and Syncretistic Religious Culture in the East », dans D. M. GWYNN, S. BANGERT (éd.), *Religious Diversity in Late Antiquity*, Leyde – Boston, 2010, p. 401-434.

<sup>70</sup> N. BELAYCHE, E. REBILLARD, « “Cultes orientaux” et pluralisme religieux. Introduction thématique », dans C. BONNET, S. RIBICHINI, D. STEUERNAGEL (éd.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza*, Pise – Rome, 2008, p. 137-149.

<sup>71</sup> T. KAIZER, « Identifying the divine in the Roman Near East », dans L. BRICAULT, C. BONNET (éd.), *Pantheé : Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leyde – Boston, 2013, p. 113-128.

rituel et la capacité d'appropriations locales ou ponctuelles. La globalisation de formes rituelles et le dialogue entre différentes formes de discours sur le divin (théologies) ne doivent cependant pas être analysés hors des particularités antiques de systèmes religieux qui, loin d'être des organismes circonscrits dans la vie humaine, font appel à différents plans de la pensée et de l'échange social.

### *I.2.c. Rites, mythes, philosophies*

En effet le divin dans l'Antiquité se pense et s'énonce sur des plans différents mais non exclusifs. Dans les religions grecque et romaine, les discours philosophiques sur le divin (« théologie physique » de Varron) voisinent avec la théologie interne aux rituels et au culte des cités (« théologie civique »), à côté de la mythologie des poètes (« théologie poétique »)<sup>72</sup>, trois modalités d'approche simultanées de divinités plurielles dans une pensée pluridimensionnelle<sup>73</sup>. Il est important d'aborder les différents « programmes de vérité » moins comme des croyances que comme des savoirs<sup>74</sup>. Selon Jan Assmann, en Égypte la divinité est présentifiée en trois « dimensions » qui recourent plus ou moins ces trois théologies varroniennes : à travers le discours (dimension mythique), sa manifestation naturelle (dimension cosmique) et ses images sacrées (dimension culturelle ou locale)<sup>75</sup>. Cependant la « magie » telle qu'on l'a définie semble rendre caduque cette tridimension de la théologie. Un rite magique n'a pas le caractère local d'un culte sanctuarisé, mais en miniaturise au contraire les motifs pour en faciliter l'application « où que ce soit »<sup>76</sup>. Par la mise en pratique d'un *empowerment*, il donne aux mythes une place majeure au sein du rite, tandis qu'au sein du bricolage rituel se lit l'influence de cosmologies et théologies philosophiques qui viennent nourrir la pragmatique rituelle et compliquent souvent l'analyse

---

<sup>72</sup> Cette théologie tripartite dite « varronienne » a été formulée par Varron, citant le pontife Mucius Scaevola, cf. VARRON, *Antiquités divines* = AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, 6, 5.1 : les théologies qu'il appelle *mythicon*, *physicon* et *civile* sont bien celles des poètes (*poetae*), des philosophes (*philosophi*) et des peuples (*populi*). Cette tripartition est d'origine stoïcienne et classe les différentes sources non exclusives de conception du divin, Varron l'ayant formulée avec une arrière-pensée platonicienne pour justifier les traditions religieuses civiques de Rome (P. BOYANCE, « Sur la théologie de Varron », *REA* 57 [1955], p. 57-84).

<sup>73</sup> Cette pensée pluridimensionnelle du divin apparaît aussi dans le traitement iconographique des figures divines (L. BRICAULT, F. PRESCENDI, « Une "théologie en images" ? », dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET [éd.], *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont*, p. 63-70). Galien insistait sur l'impossibilité de donner une définition univoque aux mots, puisque par exemple le terme « chien » (*kuôn*) peut désigner un animal domestique, un animal marin, une constellation et une affection du visage (V. BOUDON-MILLOT, *Galien de Pergame. Un médecin grec à Rome*, Paris, 2012, p. 146). En contexte polythéiste, le nom d'un dieu ne signifie pas une identité.

<sup>74</sup> P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, 1983 ; C. JACOB, « Compte-rendu de Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* », *RHR* 202.2 (1985), p. 161-166.

<sup>75</sup> J. ASSMANN, *The Search for God in Ancient Egypt*, Ithaca – Londres, 2001 (tr. de *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, 1984), p. 7-10.

<sup>76</sup> J. Z. SMITH, « Trading Places », dans MEYER – MIRECKI 1, p. 13-27.

de questions concernant la nature de tel ou tel rituel, dans lesquels on reconnaît hermétisme, gnose, néoplatonisme, voire orphisme ou mithraïsme. Or, en Égypte, la relation entre « magie » (*heka/hk3*) et cosmologie est étroite, puisque la première est un principe cosmogonique réactivé par le ritualisme des temples<sup>77</sup> – ce que n’est pas la « magie » dans l’acception gréco-romaine du terme<sup>78</sup>. Du côté grec en revanche, la « magie » s’oppose en principe à ce que j’appellerai de manière générale la physiologie – c’est-à-dire le savoir construit ou énoncé selon des principes naturalistes – avec laquelle se pense le monde depuis les présocratiques et les hippocratiques<sup>79</sup>. La conception philosophique de la « nature » accompagne une vision particulière du divin qui n’en accepte la version mythique qu’à la condition d’une lecture allégorique. En construisant le concept de « magie » précisément comme adversaire, ce naturalisme la verse toute entière au compte du *muthos*, de la fable prise au sens littéral, à l’opposé du *logos* dont la démarche méthodologique accepte la métaphore au sein d’un raisonnement, mais une métaphore seulement<sup>80</sup>. Toutefois, le glissement du processus rituel au fonctionnement d’une physiologie donnée s’observe au travers de modalités d’énonciations par lesquelles, à diverses époques, des savoirs à la marge ont répondu aux problèmes que leur posaient les représentations conceptuelles dominantes : l’adresse rituelle aux astres par les magiciens médiévaux doit laisser place à la captation mécanique d’un influx astral<sup>81</sup>, la *magick* d’Aleister Crowley s’attribue une méthodologie scientifique avec le vocabulaire afférent<sup>82</sup>, le *New Age* perd ses formes religieuses pour

<sup>77</sup> Y. KOENIG, *Magie et magiciens dans l’Égypte ancienne*, Paris, 1994 ; R. K. RITNER, *The mechanics of ancient Egyptian magical practice*, Chicago, 1993, p. 14-28 ; M. ÉTIENNE, *Heka. Magie et envoûtement dans l’Égypte ancienne*, Paris, 2000, p. 13-15.

<sup>78</sup> Une distinction fondamentale entre le ritualisme égyptien et la notion grecque de « magie » : R. K. RITNER, « The Religious, Social, and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic », dans MEYER – MIRECKI 1, p. 44-60.

<sup>79</sup> Plutôt qu’appliquer à l’Antiquité le concept de « science », qui suppose certains principes méthodologiques, je préfère des expressions comme « histoire naturelle » (« how the Greeks reported things worthy of note – *historiae* – in the natural world », R. FRENCH, *Ancient Natural History. Histories of Nature*, Londres – New York, 1994, p. 1) ou « physiologie » pour l’énoncé de principes naturels. Si ces principes peuvent être fluctuants d’un système à l’autre, ils impliquent néanmoins une idée de nature qui, comme la notion de « magie », est d’origine grecque.

<sup>80</sup> G. E. R. LLOYD, *Pour en finir avec les mentalités*, Paris, 1993 (tr. de *Demystifying Mentalities*, 1990), p. 31-47 et 112.

<sup>81</sup> N. WEILL-PAROT, *Les « Images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIF-XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 2002, p. 84-89 notamment. L’auteur a montré le problème posé au chrétien par le caractère « destinatif » (donc indice d’une démonolâtrie) des pratiques dites « magiques » ou « astrologiques ». Pour en accepter certaines, les textes créent la notion d’« images astrologiques » qui en formule le caractère « naturel ».

<sup>82</sup> E. ASPREM, « Magic Naturalized? Negotiating Science and Occult Experience in Aleister Crowley’s Scientific Illuminism », *Aries* 8 (2008), p. 139-165. La *magick* inventée par Crowley est un ritualisme qui s’énonce en termes scientifiques, à une époque (celle de James G. Frazer) où le scientifique marque l’aboutissement téléologique de l’évolution depuis la « magie » primitiviste.

endosser l'habit de thérapeutiques parallèles<sup>83</sup>. Il n'est pas dans mon intention toutefois de faire de la « magie » le vecteur d'une lutte ou d'une négociation séculaire entre rituel et science, mais de prêter attention aux modalités d'énonciation et à leur apport dans l'évolution des savoirs, plus particulièrement leur influence sur la conception de puissances supra-humaines ou supra-naturelles. Les modalités d'énonciation participent à la mise en discours des informations écrites, en recourant à des choix d'informations explicites ou implicites, la mise à l'écart ou non d'éléments rituels, l'usage de tel ou tel vocabulaire spécifique, qui jouent sur la réception et l'application des pratiques. Quelles stratégies de lecture et d'interprétation sont mises en œuvre dans la communication des savoirs ? L'époque impériale romaine possède des domaines d'écriture que l'on peut interroger en ce sens, comme l'écriture des remèdes *physica*, ou encore du côté de la théurgie. La « société du discours » et de l'*agôn* oral qui a permis l'émergence de la philosophie aussi bien que de la médecine hippocratique dans les cités grecques<sup>84</sup> n'a pas disparu en tant que telle avec les royaumes hellénistiques et la globalisation du monde gréco-romain : les « écoles » philosophiques, bien qu'informelles, vivent en société avec les élites des cités<sup>85</sup>, et la multiplication des écoles médicales entretient en partie des oppositions de raisonnements et la formation de systèmes théoriques<sup>86</sup>.

Dans ce contexte, la recherche gagne à interroger les aspects foncièrement matériels des rituels, une orientation récemment appuyée dans l'histoire des pratiques « magiques » de l'Antiquité<sup>87</sup>. Or, les animaux fournissent matière à des pratiques dites « magiques » sous des formes multiples : consommés sous forme alimentaire ou en boisson dans des remèdes, ils sont aussi sacrifiés, noyés, découpés, leurs matières portées en amulettes ou brûlées en fumigations. Si l'*empowerment* se définit d'après des énoncés rituels, il n'en reste pas moins

---

<sup>83</sup> V. ROCCHI, « Du Nouvel Âge aux réseaux psychomystiques », *Ethnologie française* n.s. 30.4 (2000), p. 583-590. Le *New Age*, en principe un mouvement mystique concerné par l'avènement de l'ère du Verseau, a selon l'auteur évolué vers moins de rituel et plus de médecines parallèles, « psychomystiques » selon l'auteur, que valorisent des énonciations, voire des débats, méthodologiques.

<sup>84</sup> G. E. R. LLOYD, *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1987.

<sup>85</sup> J. M. DILLON, « Philosophy as a Profession in Late Antiquity », dans S. SWAIN, M. EDWARDS (éd.), *Approaching Late Antiquity: The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford – New York, 2004, p. 401-418.

<sup>86</sup> I. HADOT, « Les aspects sociaux et institutionnels des sciences et de la médecine dans l'Antiquité tardive », *AnTard* 6 (1998), p. 233-250.

<sup>87</sup> A. T. WILBURN, *Materia Magica: The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus, Spain*, Ann Arbor, 2012 ; J. N. BREMMER, « Preface: The Materiality of Magic », dans D. BOSCHUNG, ID. (éd.), *The Materiality of Magic*, Paderborn, 2015, p. 7-19. La compréhension et l'identification du matériel pose parfois de délicats problèmes de conceptualisation, cf. pour le matériel divinatoire de Pergame, A. MASTROCINQUE, « The Divinatory Kit from Pergamon and Greek Magic in Late Antiquity », *JRA* 15.1 (2002), p. 173-187 et *contra*, R. GORDON, « Another View of the Pergamon Divination Kit », *Idem*, p. 188-198.

que ces gestes et matières exercent leur fonction au sein des pratiques magiques, illustrant la mise en application de savoirs dont il reste à déterminer la part naturaliste, la construction et la transmission.

## II – L’animal en magie

Si les plantes dans la *materia magica* ont été plus particulièrement analysées, en relation avec les savoirs pharmacologiques<sup>88</sup>, astrologiques<sup>89</sup> ou rituels<sup>90</sup>, les animaux ont quant à eux été quelque peu laissés de côté. Par certains aspects, il est vrai, le sujet répugne, tenant plus sensiblement de ce qu’on appelait autrefois la « superstition »<sup>91</sup>. Par d’autres côtés, la raison d’une utilisation des animaux en magie semble parfois aller de soi, qu’il s’agisse précisément d’y voir une trace d’« irrationnel » caractéristique du genre, ou bien qu’on s’arrête à des principes généraux tels que le « sacrifice animal » ou l’analogie<sup>92</sup>. Or, il me semble que ces présupposés témoignent justement de la persistance d’un certain concept de « magie », et qu’observer la part animale des pratiques devrait permettre de ré-interroger celle-ci.

### II.1. Animal et anthropologie

Il est aujourd’hui possible de proposer une histoire des animaux dans la mesure où les sources historiques témoignent de relations multiples entre les hommes et ces derniers, en parallèle avec les reconstitutions historiques de la faune et des environnements naturels dans lesquels évoluent les sociétés<sup>93</sup>. Celles-ci intègrent les animaux de diverses manières, les transforment par des processus de domestication, organisent un vivre-ensemble ou des mesures de séparation. Un animal peut être source de nourriture ou de matériau, force de

<sup>88</sup> J. SCARBOROUGH, « The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots », dans *Magika Hiera*, p. 138-174.

<sup>89</sup> G. DUCOURTHIAL, *Flore magique et astrologique de l’Antiquité*, Paris, 2003.

<sup>90</sup> A. DELATTE, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Bruxelles, 1961<sup>3</sup>.

<sup>91</sup> La matière animale était signe d’une « magie » au sens primitiviste du terme selon L. C. MACKINNEY, « Animal Substances in Materia Medica. A study in the persistence of the primitive », *JHM* 1 (1946), p. 149-170. Cf. R. GORDON, « From Substances to Texts: Three Materialities of “Magic” in the Roman Imperial Period », dans D. BOSCHUNG, J. BREMMER. (éd.), *The Materiality of Magic*, Paderborn, 2015, p. 133-176 : « This however has already been done, at any rate for herbs, which are today considered respectable enough (“ethnobotany”) to study in this fashion, whereas animal parts are not, and indeed are regularly omitted more or less completely from accounts of rhizotomic practice, since they can hardly be recruited into claims for the empirical thrust of rhizotomic practice » (p. 141).

<sup>92</sup> Hormis, récemment, D. OGDEN, « Animal Magic », dans *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, Oxford, 2014, p. 294-309. Ce chapitre ouvre le champ des *animal studies* à la magie, mais ne l’analyse guère sous l’angle rituel.

<sup>93</sup> R. DELORT, *Les animaux ont une histoire*, Paris, 1984, p. 39-99.

travail ou compagnon de vie. Un animal peut aussi être source de pathologies ou de remèdes. Il peut également être un opérateur symbolique et, dans ce cas, il faut distinguer les animaux en tant que figures ou formes plus ou moins détachées d'une réalité zoologique, et les animaux réels, employés donc selon des processus rituels<sup>94</sup>. Les différentes positions de l'animal ne sont pas exclusives, puisque par exemple le remède peut être aliment ou l'aliment faire l'objet d'un traitement rituel. Mais toutes les relations entre hommes et animaux se lisent d'un point de vue anthropocentrique, qui n'est pas sans construire fondamentalement une classification et une géographie à partir de son environnement animal<sup>95</sup>. Les *animal studies* ou l'anthropozoologie étudient quels rôles les animaux, ceux qui ont laissé une trace historique ou les formes – espèces – pensées par l'homme, jouent dans les dynamiques de constructions et représentations sociales<sup>96</sup>.

## II.2. Définir l'animal

L'animal est par ailleurs une catégorie insaisissable du vivant, produit d'une perception anthropocentrique qui prend en compte ainsi tout être vivant autosensible et autonome<sup>97</sup>. Que l'homme s'inclut lui-même ou non dans la catégorie est une part intégrante des discours sur l'animal qui en maintiennent la définition dans un mouvement dynamique<sup>98</sup>. Entre minéral, végétal et animal, les frontières antiques sont parfois empiriques et il n'est pas possible d'appliquer à l'Antiquité les définitions actuelles des sciences biologiques<sup>99</sup>. Le vocabulaire grec antique distingue de manière relative la catégorie du « vivant » (*zôon*), d'emploi proche de notre terme « animal », mais qui peut englober les hommes, dans certains cas les plantes ou les dieux ; la catégorie du vivant « sans raison » (*alogon*) par opposition aux

---

<sup>94</sup> P. BORGEAUD, « L'animal comme opérateur symbolique », dans *L'animal, l'homme, le dieu dans le Proche-Orient ancien*, Louvain, 1984, p. 13-19 : « Pour devenir pensable, le corps de l'animal exige d'être traité rituellement et symboliquement » (p. 14).

<sup>95</sup> Les connaissances relatives aux animaux « exotiques » sont témoins de l'impact de l'animal et de sa géographie sur les représentations d'une société, cf. L. BODSON, « Les animaux dans l'Antiquité : un gisement fécond pour l'histoire des connaissances naturalistes et des contextes culturels », dans C. CANNUYER *et al.* (éd.), *L'animal dans les civilisations orientales*, Louvain, 2001, p. 1-27.

<sup>96</sup> C. FRANCO, « Animalia », dans M. BETTINI, W. M. SHORT (éd.), *Con i Romani. Un' antropologia della cultura antica*, Bologne, 2015, p. 249-267 (p. 254 : « Concentrare l'attenzione sul tipo di relazione con le altre specie [magari adottando un prospettiva comparativa] può rivelarsi utile per comprendere meglio i processi di trasformazione che caratterizzano certi aspetti della trasmissione culturale »).

<sup>97</sup> J. DERRIDA, *L'Animal que donc je suis*, Paris, 2006.

<sup>98</sup> Pour cette recherche, j'ai choisi de ne pas considérer l'homme parmi « les animaux », pour rester dans une perspective « anthropo-zoologique ».

<sup>99</sup> Par exemple : F. POPLIN, « Le corail : entre animal, végétal, minéral et au cœur de la matière », dans J.-P. MOREL, C. RONDI-COSTANZO, D. UGOLINI (éd.), *Corallo di ieri, corallo di oggi*, Bari, 2000, p. 265-275 ; V. DASEN, « Sexe et sexualité des pierres », dans ID., J.-M. SPIESER (éd.), *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance*, Florence, 2014, p. 195-220.

hommes et aux dieux<sup>100</sup> ; ou encore la catégorie du vivant « animé » (*empsochon*), marquant l'être de chair et de sang capable de mouvement, terme employé en particulier dans le cadre d'interdits sur la viande. Cela impose d'observer les rapports des hommes avec ceux qu'ils considèrent comme des animaux au sein de leurs propres schémas conceptuels, anthropocentriques, du vivant, et des réseaux de relations structurelles qu'ils y établissent, c'est-à-dire, à côté de la faune des animaux réels, le bestiaire des figures animales<sup>101</sup>. Parler de bestiaire, c'est aussi traiter de « savoirs naturalistes » dont les ethnologues ont acquis la conviction que, s'ils sont des systèmes de classification de l'environnement selon les langues et les sociétés<sup>102</sup>, ils ne se limitent pas à cela, et chaque élément animal, végétal, minéral, est son propre écheveau de sens nécessitant, avant de le démêler, un examen exhaustif des occurrences<sup>103</sup>. La pensée de l'animalité par les physiologues grecs s'est organisée autour d'une classification du vivant qui sépare ou bien unifie sous l'appréciation vitaliste (les *zôa*) des modes d'être-au-monde<sup>104</sup>. C'est cette part de classification du vivant qui rend l'animal intéressant lorsque l'on traite de questions religieuses, notamment à partir des sources grecques antiques, dans la mesure où il s'agit d'une pensée qui évolue dans une polarité animaux – homme – dieu(x)<sup>105</sup>. L'animal a sa place dans les systèmes religieux de l'Antiquité, qu'il soit offrande rituelle, forme donnée à une puissance divine ou attribut signifiant dans ses configurations symboliques, ou encore une allégorie du discours philosophique sur la nature du divin et en voie de métaphorisation au sein du christianisme l'époque impériale<sup>106</sup>. Mais ses rapports avec la « magie » entendue comme ensemble de pratiques d'*empowerment* sont généralement mis à part dans les études de ce que l'on pourrait

<sup>100</sup> *Souda*, « ζῷα » [ADLER, I, 2, p. 510].

<sup>101</sup> Pour reprendre les termes de F. POPLIN, « Épilogue », dans D. PARAYRE (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, Lyon, 2000, p. 495-506 : « Ce système culturel est un bestiaire, par rapport au système naturel qu'est la faune » (p. 497). Ainsi un animal peut faire « partie du bestiaire même là où il ne fait pas partie de la faune » (p. 500).

<sup>102</sup> S. J. TAMBIAH, « Animals are Good to Think and Good to Prohibit », *Ethnology* 8.4 (1969), p. 423-459 ; M. DOUGLAS, *Purity and Danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*, Londres, 1966 ; D. SPERBER, « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », *L'Homme* 15.2 (1975), p. 5-34 ; A. ANGELINI, « Méthodes taxinomiques comparées : Dan Sperber et Mary Douglas à propos des animaux hors catégorie », *Yod* 18 (2013) [en ligne : <http://yod.revues.org/1834>, consulté la dernière fois le 15/04/2014].

<sup>103</sup> C. BROMBERGER, « Les savoirs des autres », *Terrain* 6 (1986), p. 3-5.

<sup>104</sup> F. WOLFF, « L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme. Remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal », dans B. CASSIN, J.-L. LABARRIERE (éd.), G. ROMEYER-DHERBEY (dir.), *L'Animal dans l'Antiquité*, Paris, 1997, p. 157-180.

<sup>105</sup> P. VIDAL-NAQUET, « Bêtes, hommes et dieux chez les Grecs », dans L. POLIAKOV (dir.), *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, Paris – La Haye, 1975, p. 129-142. On peut dire la même chose, semble-t-il, des systèmes de pensée israélite et babylonienne : J. BOTTERO, « L'homme et l'autre dans la pensée babylonienne et la pensée israélite », dans *Idem*, p. 103-113.

<sup>106</sup> I. SÆLID GILHUS, *Animals, Gods and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*, Londres, 2006, p. 93-113.



appeler une anthropozoologie des religions<sup>107</sup>. Comment l'animal est-il pensé dans le cadre des pratiques « magiques » ? Quelle est l'évolution de cette pensée ?

### II.3. Une matière entre nature et culture

Étudier la figure d'un animal à partir de la pratique qui en manipule la matière revient à observer l'articulation entre une idée de l'animal et la façon dont celle-ci transparaît dans la chair<sup>108</sup>. Si l'animal en religion prend place dans un discours essentiellement tourné vers le divin, l'animal en médecine est entièrement considéré pour et par rapport à l'homme, qu'il soit l'origine de son mal, de son remède, ou l'instrument analogique d'un savoir à construire ou à énoncer<sup>109</sup>. La magie considérée par l'anthropologie moderne entre religion et médecine ne peut échapper au croisement des données religieuses et médicales, et donc à l'observation d'un animal posé par des rites ou des discours entre hommes et dieux. La question relève donc d'une articulation entre valeur symbolique et propriété physiologique. La conception médicale d'un animal est fonction de ses propriétés supposées dans un système physiologique donné ; le système religieux quant à lui suppose l'élaboration de processus symboliques dans lesquels l'animal prend part à titre d'opérateur symbolique de la relation entre hommes et dieux.

Si on identifie l'action rituelle par son « efficacité symbolique »<sup>110</sup>, il faut préciser ce qu'est le symbole. D'après des schémas linguistiques, le symbole est un signe tiré de sa sémiologie première pour représenter un signifié autre. Entendu en ce sens, l'animal-symbole serait à prendre au sens d'un signifiant intelligible par allégorie, une conception développée justement par les philosophes grecs antiques<sup>111</sup>. Aujourd'hui, les mythes ne peuvent plus être lus de cette seule manière mais, avec les clés de la méthode structurale, comme des récits dont les pragmatiques narratives mettent en œuvre des combinaisons de valeurs sémantiques

---

<sup>107</sup> *Id.*, p. 20-21 : à propos des animaux « *in materia medica and magic* », ne mentionne qu'un système de sympathies et antipathies à partir de Pline, distinguant une cure par les opposés basée sur le système humoral et une « magie sympathique » basée sur le principe de *similia similibus*. Les animaux interviennent pour des raisons médicales sous formes de potions, d'intermédiaires (transferts) et de sacrifices.

<sup>108</sup> F. POPLIN, « Le cochon, perle d'Orient : un tabou né de la domestication laitière », dans B. LION, C. MICHEL (éd.), *De la domestication au tabou : le cas des suidés dans le Proche-Orient ancien*, Paris, 2006, p. 325-331 : « l'anthropozoologie s'intéresse de près à la relation des animaux et de leurs produits. Cette relation est sensible, étant celle de la forme (les animaux sont des formes vivantes) et de la matière » (p. 330).

<sup>109</sup> I. BOEHM, P. LUCCIONI (éd.), *Le médecin initié par l'animal. Animaux et médecine dans l'Antiquité grecque et latine*, Lyon, 2008. Une formule d'anthropologue de la santé est citée dans l'introduction, p. 10 : « l'on prétendait récemment que les trois remèdes les plus utilisés aujourd'hui dans le monde était l'aspirine, la prière... et la poule ». Elle donne matière à réflexion : renvoie-t-elle à la triade « médecine-religion-magie » ?

<sup>110</sup> P. BOURDIEU, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales* 43 (1982), p. 58-63. L'expression citée est en page 59.

<sup>111</sup> J. PEPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1976<sup>2</sup>, p. 85-167 entre autres.

propres aux dimensions sociologiques et culturelles de leur environnement<sup>112</sup>. Si le mythe fournit des paradigmes conceptuels, le phénomène d'*empowerment* transpose la réalité sur le plan mythique par la performativité d'une narration, de l'énoncé des situations concrètes au moyen de tels paradigmes : en somme, pour mettre en œuvre de l'*empowerment* et donc produire un pouvoir rituel en tant que tel, la matérialité du rite doit s'adosser à l'actualisation du récit mythique, en appliquant le même mode de bricolage structurel<sup>113</sup>. Selon Dan Sperber, le rite crée du symbole en extrayant d'un savoir « encyclopédique » – c'est-à-dire de l'ensemble des faits connus dans un système de pensée donné – un élément permettant d'énoncer une représentation conceptuelle<sup>114</sup>. Il ne s'agit pas tant de « décoder » un animal-symbole en cherchant sa signification sur un mode sémiologique que de comprendre sa pertinence dans la pragmatique rituelle et narrative, son pouvoir d'énonciation ou de présentification<sup>115</sup>. La question posée à une *historiola* par exemple n'est pas nécessairement de savoir ce que chaque élément mythique signifie dans le système de sa légende, mais en quoi elle permet au « magicien » d'intervenir sur son présent. C'est la même question que je souhaite poser à l'animal : quel est son pouvoir rituel ? N'est-il sollicité dans les pratiques qu'à titre de symbole ou pour ses propriétés physiologiques, ou bien encore pour sa capacité à faire de la puissance surhumaine en dépit d'un statut naturaliste inférieur à l'homme ?

Par ailleurs, la régularité des actes et la production de symboles rituels constituent un processus de ritualisation, et celui-ci structure dès lors l'environnement de telle sorte que ce dernier paraisse être lui-même la source de ces combinaisons symboliques et par sa cohérence, sa continuité et sa portée, en naturalise la valeur<sup>116</sup>. Pour traiter ces questions, j'ai choisi de rassembler un ensemble de documents textuels reconnus pour leur implication dans l'histoire des pratiques « magiques », mais qui fournissent en même temps différentes

---

<sup>112</sup> D. SPERBER, « Le structuralisme en anthropologie », dans O. DUCROT, T. TODOROV, D. SPERBER, M. SAFOUAN, F. WAHL, *Qu'est-ce que le structuralisme ?*, Paris, 1968, p. 167-238 ; J.-P. VERNANT, « Raisons du mythe », dans ID., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 195-250 (p. 226-243) ; C. CALAME, *Le récit en Grèce ancienne*, Paris, 2000 (éd. revue et corrigée de *Idem*, Paris, 1985).

<sup>113</sup> C. LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, 1962.

<sup>114</sup> D. SPERBER, *Le symbolisme en général*, Paris, 1974.

<sup>115</sup> *Id.*, p. 125 : « Pour reprendre l'image de Lévi-Strauss, le dispositif symbolique est le bricoleur de l'esprit. Il part du principe que les déchets de l'industrie conceptuelle méritent d'être conservés car on pourra toujours en tirer quelque chose. Mais le dispositif symbolique ne cherche pas à décoder les informations qu'il traite. C'est précisément parce que ces informations échappaient en partie au code conceptuel, le plus puissant des codes dont les humains disposent, qu'elles lui ont été, en fin de compte, soumises. Il ne s'agit donc pas de découvrir la signification des représentations symboliques, mais au contraire de leur inventer une pertinence et une place dans la mémoire en dépit de l'échec à cet égard des catégories conceptuelles de la signification. Une représentation est symbolique précisément dans la mesure où elle n'est pas intégralement explicitable, ni signifiable. Les conceptions sémiologiques ne sont donc pas simplement inadéquates : elles masquent d'emblée les propriétés constitutives du symbolisme ».

<sup>116</sup> C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford – New York, 1992, p. 140.

modalités d'énonciation de la matière, dans un temps assez long et sur une aire géographique assez vaste. Les trois sources qui forment la trame de mon analyse sont l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien, les *Cyranides*, et les papyrus de magie grecs, que je vais introduire à présent dans cet ordre.

### III – Choix et présentation des sources

Si quelques documents sont issus directement de la pratique magique elle-même, comme les papyrus de magie, une part importante des sources par lesquelles nous accédons aux pratiques « magiques » est constituée de textes philosophiques ou médicaux qui ont en commun de présenter ces données de façon critique. On trouve ainsi des mentions de pratiques à caractère « magique » dans les traités d'Aristote, de Théophraste ou de Plutarque, dans les corpus hippocratiques, galéniques et différents textes de médecins. Parfois, ils ne font que les mentionner de manière anecdotique, d'autres fois ils s'y réfèrent pour en questionner, selon des critères qui leurs sont propres, le caractère « irrationnel ». Ces données sont donc partielles et nous parviennent nécessairement à travers les filtres interprétatifs de ces auteurs. Ayant conscience de cela, il faut donc tenir compte à chaque instant des modalités critiques ou semicritiques des auteurs, de leurs objectifs, ainsi que de leurs propres sources et des possibles déformations ou filtres qui les en séparent. C'est précisément le problème que pose Pline l'Ancien qui, tout en faisant l'inventaire des usages médicaux et magiques des substances animales, conforme sa matière à un discours idéologique qui lui est propre.

#### III.1. Pline l'Ancien : un projet encyclopédique

L'*Histoire naturelle* est une des sources les plus utilisées pour aborder les pratiques en apparence « magiques » de l'Antiquité gréco-romaine. Les exemples de données matérielles dites « irrationnelles » y abondent et nourrissent les études tant de l'histoire des connaissances naturalistes – médecine incluse – que de l'histoire des pratiques rituelles.

Pline l'Ancien (23-79) était un chevalier romain dont la disparition au cours de l'éruption qui perdit Pompéi et Herculaneum a été, depuis les écrits de son neveu Pline le Jeune, tenue pour preuve d'un dévouement humanitaire et d'une curiosité de savant, bien qu'il faille y voir plus prosaïquement l'impact d'une catastrophe naturelle sur une santé fragile<sup>117</sup>. Néanmoins, l'œuvre de Pline l'Ancien témoigne à elle seule d'une double

---

<sup>117</sup> PLINE LE JEUNE, *Lettres*, 6, 16. J. BEAUJEU, *La vie scientifique à Rome au premier siècle de l'Empire*, Université de Paris, 1957, p. 17 : « corpulent et gêné par une respiration oppressée, il voulut cependant observer de plus près la terrible éruption du Vésuve et secourir ses amis en danger dans le fond de la baie ; il

préoccupation : rendre service à l'humanité et connaître la Nature. C'est par et pour ces principes que Pline l'Ancien a réalisé et publié dans les années 70 de notre ère une œuvre encyclopédique majeure, l'*Histoire naturelle*, figeant au passage une bonne partie du savoir de son époque<sup>118</sup>. Longtemps moquée ou décriée pour l'absence de scientificité de ses informations, l'*Histoire naturelle* de Pline n'est plus aujourd'hui victime de ce regard anachronique<sup>119</sup>. Elle est lue par les savants à la fois comme une œuvre de son temps et de son auteur. La méthode de travail de Pline est connue, ses conceptions idéologiques également. Inlassablement, le chevalier romain, que l'on sait avoir été aussi « historien » au sens antique du terme, a lu et dépouillé avec ses secrétaires des quantités d'ouvrages, extrait et rassemblé des connaissances, parfois à partir d'expériences personnelles, puis reclassé l'ensemble selon ses propres choix épistémologiques, par l'intermédiaire probablement d'un système de « fiches »<sup>120</sup>. L'encyclopédie de Pline doit donc être lue tour à tour comme un inventaire de connaissances, un carottage dans l'ensemble des savoirs antiques du premier siècle de notre ère<sup>121</sup>, et un jugement porté sur ces mêmes savoirs, une pensée structurée par le compilateur romain selon ses propres conceptions moralistes et naturalistes<sup>122</sup>. Pline défend des

---

mourut ainsi victime de sa curiosité scientifique et de sa générosité »). On sait que Pline est vraisemblablement décédé d'une crise cardiaque au cours de l'éruption du Vésuve, d'après l'examen de M. D. GRMEK, « Les circonstances de la mort de Pline : commentaire médical d'une lettre destinée aux historiens », dans J. PIGEAUD, J. OROZ RETA (éd.), *Pline l'Ancien, témoin de son temps*, Salamanque – Nantes, 1987, p. 26-43.

<sup>118</sup> Elle a été publiée en 77 et peut-être un peu remaniée jusqu'après la mort de Pline : E. W. GUDGER, « Pliny's *Historia naturalis*, the most popular natural history ever published », *Isis* 6 (1924), p. 269-281. Le terme « encyclopédie » utilisé communément veut rendre plus précisément la tradition d'*enkuklios paideia* à laquelle Pline se rattache, selon sa propre opinion (PLINE L'ANCIEN, *HN*, pr. 14) et celle des commentateurs modernes – cf. S. SCONOCCHIA, « La structure de la *NH* dans la tradition scientifique et encyclopédique romaine », dans J. PIGEAUD, J. OROZ RETA (éd.), *Pline l'Ancien, témoin de son temps*, Salamanque – Nantes, 1987, p. 623-632.

<sup>119</sup> G. SERBAT, « Pline l'Ancien. État présent des études sur sa vie, son œuvre et son influence », *ANRWII*, 32.4 (1986), p. 2069-2200 (p. 2102-2107). Pour la zoologie dans l'*Histoire naturelle*, cf. les critiques de G. PETIT, J. THEODORIDES, *Histoire de la zoologie. Des origines à Linné*, Paris, 1962, p. 119-132 (chap. 7).

<sup>120</sup> PLINE LE JEUNE, *Lettres*, 3, 5.7-17. Le mode de travail en question, impliquant lecture orale des sources par un premier secrétaire et prise de notes par un *notarius* sur injonction de Pline – parfois à table ou au bain –, puis copie de ces extraits tachygraphes dans un répertoire probablement alphabétique avant la rédaction finale, est en partie responsable des erreurs identifiables dans le texte de l'*Histoire naturelle*, cf. J. ANDRE, « Pline l'Ancien botaniste », *REL* 33 (1955), p. 297-318, et V. NAAS, *Le projet encyclopédique de Pline l'Ancien*, Rome, 2002, p. 107-136.

<sup>121</sup> J'emploie le terme « inventaire » d'après la thèse de Valérie Naas qui articule le projet encyclopédique de Pline l'Ancien autour de la notion d'inventaire définie par Claude Nicolet (V. NAAS, *Le projet encyclopédique de Pline l'Ancien*, Rome, 2002, p. 7-8 ; C. NICOLET, *L'inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'empire romain*, Paris, 1988). Pline prétend avoir rassemblé 20 000 faits, tirés de 2000 *uolumina* (*HN*, pr. 17) ; ces chiffres ont une valeur symbolique – V. NAAS, *Le projet encyclopédique de Pline l'Ancien*, p. 81-82, d'après V. FERRARO, « Il numero delle fonti, dei volumi e dei fatti della *Naturalis Historia* di Plinio », *ASNP* 5 (1975), p. 519-533. cf. E. ROMANO, « Verso l'enciclopedia di Plinio. Il dibattito scientifico fra I a.C. e I d.C. », dans G. SABBAH, P. MUDRY (éd.), *La médecine de Celse. Aspects historiques, scientifiques et littéraires*, Saint-Étienne, 1994, p. 11-27.

<sup>122</sup> Pline appartient à une tradition « diatribique » ou plus exactement « moraliste » analysée par S. CITRONI MARCHETTI, *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Pise, 1991 – compte-rendu d'E. ROMANO

connaissances et un progrès technique au service de l'humanité dans les limites de la dignité humaine et du respect dû à la Nature, essentialisée comme la mère bienfaitrice de toutes choses<sup>123</sup> ; ainsi Pline souligne-t-il, en divers endroits de l'*Histoire naturelle*, les excès des hommes, des crimes et des actes contre nature<sup>124</sup>. Ce moralisme naturaliste est un premier axe majeur de son idéologie. Mais l'encyclopédie est également dédiée à l'empereur Titus, fils de Vespasien dont Pline fut un partisan<sup>125</sup>. Or, le projet d'inventaire de ce dernier ne peut se lire hors du cadre de l'impérialisme romain, car c'est dans ce cadre que sont pensées la science et la technique, et c'est dans ce cadre que Pline voit l'humanité évoluer vers la dignité et l'équilibre avec la Nature<sup>126</sup>.

Quatre livres en particulier (28 à 30 et 32) de cette vaste encyclopédie qui en compte 37, sont spécifiquement consacrés à faire l'inventaire des usages, principalement médicaux, de substances issues des animaux – dont l'homme<sup>127</sup>. L'ensemble est *a priori* une accumulation de données, dont émergent substances répugnantes, amulettes et comportements pour le moins étranges, au pire criminels. Cependant, si le texte de l'encyclopédie donne l'impression d'une accumulation de données, celles-ci n'en suivent pas moins une trame utilitaire et une grille de lecture idéologique ; mais, comme l'a remarqué Trevor Murphy, le risque est alors de chercher un Pline unique, alors que l'*Histoire naturelle* est une construction à plusieurs voix<sup>128</sup>. L'entreprise encyclopédique elle-même se résout en une mise en ordre du

---

dans *Rivista di Filologia e di Istruzione classica* 123.2 (1995), p. 221-226. Sur la pensée naturaliste de Pline, cf. M. BEAGON, *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder*, Oxford, 1992.

<sup>123</sup> J.-M. ANDRE, « Nature et culture chez Pline l'Ancien », dans ID., *Recherches sur les artes à Rome*, Paris, 1978, p. 7-17.

<sup>124</sup> K. SALLMANN, « La responsabilité de l'homme face à la nature », dans J. PIGEAUD, J. OROZ RETA (éd.), *Pline l'Ancien, témoin de son temps*, Salamanque – Nantes, 1987, p. 251-266.

<sup>125</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, Pr. 1-3 ; S. CITRONI MARCHETTI, *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Pise, 1991, p. 15-21.

<sup>126</sup> V. NAAS, *Le projet encyclopédique de Pline l'Ancien* ; T. M. MURPHY, *Pliny the Elder's « Natural History »: The Empire in the Encyclopedia*, Oxford, 2004 ; J. F. HEALY, *Pliny the Elder on Science and Technology*, Oxford, 1999.

<sup>127</sup> Cet inventaire pharmacologique a fait l'objet d'une refonte (peut-être au IV<sup>e</sup> siècle) dans un ouvrage d'un auteur anonyme appelé la *Medicina Plinii*, laquelle servit à Marcellus de Bordeaux dans l'écriture de son *Sur les médicaments*, lui-même refondu dans la *Physica Plinii* – cf. à son sujet K.-D. FISCHER, « Quelques réflexions sur la structure et deux nouveaux témoins de la *Physica Plinii* », dans J. PIGEAUD, J. OROZ RETA (éd.), *Pline l'Ancien, témoin de son temps*, Salamanque – Nantes, 1987, p. 53-66. Sur cette postérité, cf. G. SERBAT, « Pline l'Ancien. État présent des études sur sa vie, son œuvre et son influence », p. 2172-2173. Voir aussi le résumé de la conférence de S. GLANSDORFF, « Du coq à l'âne : pour une première approche de l'utilisation des animaux dans la médecine médiévale », en ligne à l'adresse <http://www.astrolabium.be/spip.php?article234> (dernière consultation : 7/09/2015).

<sup>128</sup> T. M. MURPHY, *Pliny the Elder's « Natural History »: The Empire in the Encyclopedia*, Oxford, 2004, p. 6-11 (p. 11 : « any reading that isolates a single passage from the *Natural History* and says of it “that is what Pliny thought in his heart” risks limiting what is really a many-voiced text »).

savoir qu'imprègne une double idéologie, impérialiste et moraliste, qui marque d'autant plus le traitement de la matière médicale que celle-ci est un enjeu culturel autant que sanitaire.

### III.2. Les *Cyranides* : compilation et bestiaire

Les *Cyranides* doivent également être traitées avec la plus grande prudence, dans la mesure où il s'agit d'une compilation extrêmement stratifiée. L'édition fournie par Dimitri Kaimakis en 1976 propose cinq livres, dont les quatre premiers rassemblent une grande quantité d'usages médicaux ou « magiques » de matières animales<sup>129</sup>. La qualification « magique » du texte ne tient qu'à l'usage conventionnel d'une notion moderne : le texte lui-même n'emploie le terme de *magos* (et lui seul) qu'une fois<sup>130</sup> et propose deux fois des remèdes contre une magie explicite<sup>131</sup> : si *magia* est employée dans un sens négatif, *magos* n'est quant à lui qu'un moyen de désigner le pouvoir paradoxal du praticien tel qu'il apparaîtrait à son entourage. L'ouvrage comporte cependant quantité d'amulettes et, comme l'inventaire de Pline, dilue des pratiques en apparence rituelles au sein d'un vaste corpus pharmacologique qu'André-Jean Festugière classait dans le genre « magique » des *physica* établi par Max Wellmann au début du siècle dernier<sup>132</sup>.

Le premier livre des *Cyranides*, nettement différent des suivants, propose une liste alphabétique de « compositions », formées chacune par une plante, un oiseau, une pierre et un poisson qui ont tous un nom commençant par la même lettre. Parmi les recettes proposées, chaque composition donne lieu à la constitution d'une bague gravée, qui associe systématiquement pierres, plantes et animaux. Ces amulettes ont fait l'objet d'une étude exhaustive de Maryse Waegemann<sup>133</sup>. Les trois livres suivants, quant à eux, répertorient uniquement des animaux par ordre alphabétique, en séparant respectivement les « quadrupèdes terrestres », les « volatiles » et les animaux aquatiques : ces trois livres forment un tout que j'appelle le bestiaire des *Cyranides*<sup>134</sup>. Le bestiaire est probablement à l'origine un

---

<sup>129</sup> D. KAIMAKIS, *Die Kyraniden*, Meisenhem am Glan, 1976.

<sup>130</sup> *Cyr.*, 1, 24.57 : ὅστε δοκεῖν τοὺς παρατυχόντας μάγον σε εἶναι, « de sorte que les présents penseront que tu es un mage ».

<sup>131</sup> *Id.*, 3, 12.12-13 : τοὺς ἐκ φαρμακίας μαγγανείας δεδεμένους ἰᾶται, « il guérit ceux qui ont été liés par un ensorcellement magique » ; 42.11-12 : τὰ δὲ ἐντὸς αὐτοῦ καὶ ἡ κόπρος θυμώμενα πᾶν φαῦλον ἀποδιώκουσι καὶ μαγίαν, « les entrailles et la fiente en fumigation chassent toute vilénie ainsi que la magie ».

<sup>132</sup> A.-J. FESTUGIERE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 2014<sup>3</sup>, p. 217-218 (= t. I, 1950<sup>2</sup>, p. 201) ; M. WELLMANN, *Die Φυσικὰ des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa*, Berlin, 1928.

<sup>133</sup> M. WAEGEMANN, *Amulet and Alphabet. Magical Amulets in the First Book of the Cyranides*, Amsterdam, 1987.

<sup>134</sup> Pour le premier livre du bestiaire (*Cyr.*, 2), par exemple, les mss. W et S portent le titre « (livre) d'Hermès Trismégiste sur la science astrologique et les influx naturels des animaux quadrupèdes adressé pour son enseignement à son fils Asclépios, début de la lettre α : (Ἑρμοῦ τρισημίτου κατὰ μαθηματικῆς ἐπιστήμης καὶ

ouvrage différent de « la » *Cyranide* proprement dite – le premier livre –, mais l’histoire de leur composition reste confuse. Le texte originel des *Cyranides* semble devoir être daté du IV<sup>e</sup> siècle de notre ère<sup>135</sup>. Le plus ancien de ces manuscrits date du XIII<sup>e</sup> siècle et la plupart des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles. On en connaît une adaptation latine, plus ancienne que les manuscrits grecs et composée à Constantinople en 1169<sup>136</sup>. L’ouvrage y était de fait utilisé encore au XIV<sup>e</sup> siècle<sup>137</sup>. Le texte grec a quant à lui fait l’objet d’une traduction en français, malheureusement obsolète, réalisée par Fernand de Mély sur la base d’un texte établi par Charles-Émile Ruelle<sup>138</sup>. L’édition avait été répartie en deux fascicules différents, le premier s’appuyant principalement sur le manuscrit du XIII<sup>e</sup> siècle conservé à la Bibliothèque nationale de France et complété au moyen de l’adaptation latine de 1169, le second fascicule ajoutant les données de deux manuscrits très différents, appelés D et M, ainsi que celles d’un manuscrit de Moscou édité par le cardinal Jean-Baptiste-François Pitra. Si ses défauts ont été tôt reconnus, le texte de Charles-Émile Ruelle est resté l’édition de référence pendant la majeure partie du XX<sup>e</sup> siècle<sup>139</sup>. D’abord publiée pour alimenter l’intérêt des débuts du siècle pour les « pseudo-sciences » antiques dans une perspective frazérienne des savoirs<sup>140</sup>, c’est à

---

φυσικῆς ἀπορροίας τῶν τετραπόδων ζώων ἐκδοθεῖσα πρὸς τὸν μαθητὴν αὐτοῦ Ἀσκληπιὸν ἀρχὴ τοῦ ἀ’ στοιχείου) ».

<sup>135</sup> K. ALPERS, « Untersuchungen zum griechischen Physiologus und den Kyraniden », *Vestigiae Bibliae* 6 (1984), p. 13-87, suivi par D. BAIN, « “Trading Birds”: an unnoticed use of πατέω (*Cyranides*, 1. 10.27, 1.19.9), dans E. M. CRAIK (éd.), *Owls in Athens: essays on Classical Subjects presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford, 1990, p. 295-304.

<sup>136</sup> L. DELATTE, *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides. La traduction latine du XII<sup>e</sup> siècle, le Compendium Aureum, le De XV stellis d’Hermès, le Livre des secrez de nature*, Paris, 1942, p. 5. P. TANNERY, « Les Cyranides », *REG* 17 (1904), p. 335-349 donne la date de 1168.

<sup>137</sup> J. SPIER, « A Revival of Antique Magical Practice in Tenth-Century Constantinople », dans C. BURNETT, W. F. RYAN (éd.), *Magic and the Classical Tradition*, Londres – Turin, 2006, p. 29-36 (p. 33). Cf. ID., « An Antique Magical Book Used for Making Sixth-Century Byzantine Amulets ? », dans V. DASEN, J.-M. SPIESER (éd.), *La transmission des savoirs magiques*, p. 43-66.

<sup>138</sup> Édition du texte dans F. de MELY, *Les lapidaires de l’Antiquité et du Moyen Âge*, t. II : *Les lapidaires grecs*, fasc. 1-2, Paris, 1898-1899, tr. ID., *Les lapidaires de l’Antiquité et du Moyen Âge*, t. III : *Les lapidaires grecs*, Paris, 1902.

<sup>139</sup> A.-J. FESTUGIERE, « Compte-rendu de Delatte (Louis), *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l’Université de Liège, fascicule XCIII). Liège-Paris (E. Droz), 1942 », *REG* 55 (1942), p. 377-379 (p. 377-378 : « le texte qu’on lit actuellement est celui de Ruelle dans les *Lapidaires* de F. de Mély. Cette édition, comme chacun sait, est médiocre, et l’on se réjouit de savoir que le soin de nous donner enfin un bon texte des *Cyranides* a été confié à M. L. Delatte », qui n’a finalement pu livrer, de ce travail, que les textes latins et vieux français).

<sup>140</sup> Voir par exemple J. BIDEZ, F. CUMONT, J. L. HEIBERG, O. LAGERCRANTZ (dir.), *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, t. I : *Les Parisini décrits par Henri Lebègue (en appendice, les manuscrits des Coeranides et tables générales par Marie Delcourt)*, Paris, 1924, p. vii : « Nous avons décidé de joindre aux manuscrits des alchimistes ceux des *Coeranides*, un recueil bizarre qui jouit longtemps d’un grand renom parmi les praticiens de la magie et des sciences occultes. Les trois derniers livres de cette compilation ne sont qu’un bestiaire. Mais le premier, avec son mélange d’invocations religieuses et de recettes médicales, est tout à fait dans le goût des élucubrations d’un Zosime ». L’édition de Charles-Émile Ruelle et Fernand de Mély a été dédiée à Marcellin Berthelot, ministre mais aussi patron de l’histoire de l’alchimie.

partir de cette édition qu'André-Jean Festugière a proposé sa propre interprétation des *Cyranides* dont l'intérêt était d'avoir appartenu à la pseudépigraphie hermétiste<sup>141</sup>.

De fait, le nom d'Hermès Trismégiste est attaché aux *Cyranides*. La forme finale du premier livre se veut une compilation de deux ouvrages précédents, écrits par Kyranos et Harpocraton à partir d'une même source, l'*Archaikê*, dont Hermès serait l'auteur. Le dernier compilateur, anonyme, se distingue des « auteurs » par l'usage de la première personne du pluriel dans de courtes incises ainsi que dans l'intitulé<sup>142</sup> :

Βίβλος αὕτη Κυρανοῦ <καὶ> Ἑρμεία ἐπικλητὴ « τὰ τρία », ἐξ ἀμφοτέρων βίβλος φυσικῶν δυνάμεων συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν, συνταχθεῖσα {ἐκ δύο βιβλῶν}, ἕκ τε τοῦ Κυρανοῦ βασιλέως Περσῶν τῆς πρώτης βίβλου τῶν Κυρανίδων, καὶ ἐκ τοῦ Ἀρποκρατίωνος τοῦ Ἀλεξανδρέως πρὸς τὴν οἰκειᾶν θυγατέραν.

Voici le livre de Kyranos <et> de l'Hermès que l'on surnomme « les Trois », livre des puissances naturelles sympathiques et antipathiques issu de la collation de deux livres ensemble, du premier livre des *Cyranides* par Kyranos roi des Perses, et de celui dédié à sa propre fille par Harpocraton l'Alexandrin<sup>143</sup>.

Œuvre composite, le premier livre des *Cyranides* comprend également des passages versifiés, insérés dans la prose au prix de leur propre métrique, mais que certaines analyses ont pu parfois restituer, voire attribuer à des poètes médecins<sup>144</sup>. Certains de ces courts morceaux de poésie évoquent la chute et l'emprisonnement des âmes dans les corps, un thème certes présent dans la littérature hermétique<sup>145</sup>. D'autres sources concernées quant à elles par l'alchimie connaissent les *Cyranides*, mais à condition de lire le traité *Sur l'art sacré* d'Olympiodore<sup>146</sup> sans les choix éditoriaux de Marcellin Berthelot et Charles-Émile Ruelle que je reproduis ici :

---

<sup>141</sup> Déjà, F. de MELY, *Les lapidaires de l'Antiquité et du Moyen Âge*, t. II, fasc. 1, p. ix : « Il n'est pas douteux pour nous que les quatre livres des *Cyranides* doivent être compris dans cette littérature physico-médicale dont les produits portent le nom d'Hermès Trismégiste ».

<sup>142</sup> P. TANNERY, « Les *Cyranides* », *REG* 17 (1904), p. 335-349.

<sup>143</sup> *Cyr.*, prologue, 2-6.

<sup>144</sup> M. L. WEST, « Magnus and Marcellinus: Unnoticed Acrostics in The *Cyranides* », *CQ* 32.2 (1982), p. 480-482 ; R. FÜHRER, « Noch ein Akrostichon in den *Kyraniden* », *ZPE* 58 (1985), p. 270 ; D. R. JORDAN, « Notes on Verses in *Cyranides*, Book I », *ZPE* 154 (2005), p. 117-124.

<sup>145</sup> P. A. CAROZZI, « Gnose et sotériologie dans la "Korè Kosmou" hermétique », dans J. RIES (dir.), *Gnosticisme et monde hellénistique*, p. 61-78.

<sup>146</sup> Ouvrage alchimique, peut-être pseudonymique, écrit entre le IV<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècles : D. BAIN, « Μελανίτις γῆ in the *Cyranides* and Related Texts: New Evidence for the Origins and Etymology of Alchemy ? », dans T. KLUTZ (éd.), *Magic in the Biblical World*, Londres – New York, 2003, p. 191-218 (voir l'*appendix* : « The Date of the Alchemist Writer Olympiodorus [PLRE 4] », p. 210-211).



Πάλιν ἐν τῇ πυραμίδι ὁ Ἑρμῆς τὸ ὄν ἀνιπτόμενος, κυρίως οὐσίαν καὶ χρυσοκόλλης καὶ σελήνης ἔλεγεν τὸ ὄν.

Hermès, aussi, faisant entendre par énigme l'oeuf dans la pyramide, disait que l'oeuf était à proprement parler la substance de la chrysocolle et de l'argent<sup>147</sup>.

Deux manuscrits comportent, au lieu de πυραμίδι, la lecture κυριανίδη (ms. A) ou κυρανίδι (ms. K)<sup>148</sup>. En tenant compte d'une éventuelle erreur de transcription et en proposant une traduction plus littérale, on pourrait lire « Quant à lui, dans la *Cyranide*, Hermès en jouant sur le sens de l'oeuf a dit que l'oeuf était au sens propre l'essence aussi bien de la chrysocolle que de la lune [= l'argent] »<sup>149</sup>. On ne trouve toutefois pas cette information dans les *Cyranides* que nous possédons. Mais il est vrai aussi qu'Olympiodore recherche une lecture allégorique correspondant à l'idée selon laquelle l'oeuf est un modèle du monde où se lit l'art philosophal<sup>150</sup>. Enfin, au même endroit, il mentionne le *Livre Archaïque* (ἐν τῇ ἀρχαϊκῇ βίβλῳ) également écrit par Hermès et que les *Cyranides* identifient comme leur prototype :

Αὕτη ἡ βίβλος Συριακοῖς ἐγκεχαραγμένη γράμμασιν ἐν στήλῃ σιδηρᾷ ἐν <λίμνῃ τῆς Συρίας κατεχόσθη ὡς προεῖρηται ἐν> {μὲν} τῇ πρὸ αὐτῆς βίβλῳ Ἀρχαϊκῇ ὑπ' ἐμοῦ ἐρμηνευθείση.

Ce livre, inscrit en lettres syriaques sur une stèle de fer, avait été enfoui dans un lac de Syrie, comme il est dit dans le *Livre Archaïque* que j'ai moi-même traduit avant celui-ci<sup>151</sup>.

Kyranos est donc supposé avoir reçu le savoir d'Hermès Trismégiste par l'intermédiaire de ce *Livre Archaïque* et en avoir tiré le premier livre des *Cyranides*, que par la suite Harpocraton redécouvrit sur une stèle monumentale, retranscrivit et recomposa pour le dédier à sa fille, avant que le compilateur anonyme ne fasse sa propre fusion des deux versions. Cet Harpocraton d'Alexandrie est connu par ailleurs comme l'auteur d'un traité sur les propriétés naturelles des plantes, animaux et pierres<sup>152</sup>.

<sup>147</sup> OLYMPIODORE, *Commentaire sur le livre « Sur l'action » de Zosime, et sur les dires d'Hermès et des philosophes*, 52, dans *CAAG*, II, p. 101 et III, p. 110.

<sup>148</sup> *CCAG*, II, p. 101 (apparat critique).

<sup>149</sup> Cette lecture est préférée notamment par P. TANNERY, « Les Cyranides », *REG* 17 (1904), p. 335-349 (« d'autre part, dans la *Cyranide*, Hermès désigne énigmatiquement l'oeuf comme étant proprement la substance de la chrysocolle et de la lune (argent) ») et D. BAIN, « Μελανίτις γῆ in the *Cyranides* and Related Texts », p. 198-199.

<sup>150</sup> R. TURCAN, « L'oeuf orphique et les quatre éléments », *RHR* 160.1 (1961), p. 11-23.

<sup>151</sup> *Cyr.*, prologue, 13-15. Fernand de Mély (*Les lapidaires de l'Antiquité et du Moyen Âge*, t. III) traduisait par « le premier livre, l'*Archaïque* ».

<sup>152</sup> J. SCARBOROUGH « Harpocraton d'Alexandrie », dans P. T. KEYSER, G. L. IRBY-MASSIE (éd.), *Encyclopedia of ancient natural scientists: the Greek tradition and its many heirs*, Londres – New York, 2012, p. 357. Harpocraton d'Alexandrie est daté de 80-160. Il ne faut sans doute pas le confondre avec un autre Harpocraton d'Alexandrie, cité par LIBANIOS, *Lettres*, 15 (368F), lequel est un poète et rhéteur du IV<sup>e</sup> siècle.

Il est difficile de savoir quel fut le lieu, ou du moins l'aire géographique, de production du texte des *Cyranides*. Certains passages pointent vers la « terre noire », une expression qui désigne très vraisemblablement l'Égypte, mais comme un espace éloigné<sup>153</sup>. Le bestiaire dessine une cartographie des migrations merveilleuses de volatiles strictement orientale<sup>154</sup>. Dans le premier livre, les cailles se répandent au sud de l'Asie mineure d'une part, en Assyrie et « le reste de la terre noire » d'autre part<sup>155</sup>. Mais Kyranos est Perse, Harpocraton découvre sa stèle dans une Babylonie autrefois occupée par les Perses, confondue en pensée avec la Syrie d'époque romaine dont les cités étaient de fait le lieu d'une intense activité intellectuelle dans laquelle traditions religieuses anciennes et philosophie grecque se sont parfaitement accordées au sein d'un néoplatonisme qui accepte volontiers des racines orientales – un foyer de théurgies<sup>156</sup>. Le titre même de l'ouvrage d'Harpocraton, cité par le compilateur anonyme, est celui d'un *Livre thérapeutique de Syrie* (Βίβλος ἀπὸ Συρίας θεραπευτική)<sup>157</sup>. L'abrégé latin composé sous le nom de *Compendium aureum*, dû à un certain Flaccus (ou Alexius) Africus, qui n'est pas l'abrégé des *Cyranides*, se déclare être un livre trouvé dans le tombeau du roi *Kyranus* à Troie<sup>158</sup>. Le contexte voulu des *Cyranides*, virtuel à défaut d'être historique, est donc une aire syro-mésopotamienne à demi-mythique, mais appropriée à l'écriture d'un ouvrage qui se revendique à mots couverts du savoir des *magoi* perses<sup>159</sup>. En revanche, à travers les aspects néoplatoniciens reconnus au premier livre, le contexte de transmission – sinon d'écriture – du texte oriente plus précisément vers la Syrie en tant qu'entité

<sup>153</sup> D. BAIN, « Μελανίτις γῆ in the *Cyranides* and Related Texts: New Evidence for the Origins and Etymology of Alchemy ? », dans T. KLUTZ (éd.), *Magic in the Biblical World*, p. 191-218. Le même article a été publié dans D. R. JORDAN, H. MONTGOMERY, E. THOMASSEN (éd.), *The World of Ancient Magic*, p. 205-226.

<sup>154</sup> Par exemple, en *Cyr.*, 3, 36, les cigognes partant en guerre contre les corbeaux, rassemblent leurs troupes dans l'aire comprise entre Lybie, Égypte, Syrie et Lycie. Le perroquet (*Cyr.*, 3, 52), se trouve en Thébaïde d'Égypte et en Inde.

<sup>155</sup> *Cyr.*, 1, 15.12-16 : εἶτα νοτίου ἀνέμου γινομένου ἢ λιβονότου ἀνέμου διαπεραιοῦνται τὴν θάλασσαν καὶ ἔρχονται εἰς τὴν Παμφυλίαν καὶ Κιλικίαν καὶ Καρίαν καὶ Λυκίαν, καὶ πάλιν βορέου φυσήσαντος οὗτοι ἀφίπτανται εἰς τοὺς παραθαλασσίους τόπους τῆς τε Ἀσσυρίων χώρας καὶ τὰς λοιπὰς τῆς μελανίτιδος γῆς, « Lorsque se lève le vent du notos ou le libonotos, elles grossissent, traversent la mer et vont en Pamphylie, Cilicie, Carie et Lycie, puis quand repousse le vent du nord, elles s'envolent vers les régions côtières du pays des Assyriens et le reste de la terre noire ».

<sup>156</sup> P. ATHANASSIADI, « The Chaldean Oracles: Theology and Theurgy », dans ID., M. FREDE (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 149-183 (p. 153-156, « The Apamean Connection »).

<sup>157</sup> *Cyr.*, 1, prologue, 30.

<sup>158</sup> L. DELATTE, *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides. La traduction latine du XI<sup>e</sup> siècle, le Compendium Aureum, le De XV stellis d'Hermès, le Livre des secrez de nature*, Paris, 1942, p. 209-210 et 213, 7-8 (*inueni in ciuitate Troiana in monumento reclusum praesentem libellum cum ossibus primi regis Kyrani qui Compendium aureum intitularur*, « j'ai trouvé dans la cité de Troie, caché dans une tombe avec les os du premier roi Kyranos, le présent livre qui s'intitule *Abrégé d'or* », tr. personnelle).

<sup>159</sup> H. HAUPT, « Zu den Kyraniden des Hermes Trismegistos », *Philologus* 48 (1889), p. 371-374.

géographique large et multiculturelle<sup>160</sup>, et les néoplatoniciens ou Sabéens (*Ṣābi'a*) de Ḥarrān à l'époque musulmane<sup>161</sup>. Le *Picatrix*, traduction médiévale célèbre de la *Ghāyat al-Hakīm* (« *But du sage* ») compilée au X<sup>e</sup> ou XI<sup>e</sup> siècle par un auteur d'Al-Andalus, tient de façon tout à fait hypothétique son titre latin d'une déformation probable d'Harpocraton, passé en arabe comme Buqrātīs<sup>162</sup>. Les *Cyranides* sont un ouvrage composite parmi d'autres dans un ensemble d'écrits interconnectés et transmis depuis les recueils antiques jusqu'aux « grimoires » latins, grecs et arabes du Moyen-Âge<sup>163</sup>.

Les *Cyranides* doivent donc être lues avec de multiples précautions, dans la mesure où elles restent une stratification de pseudépigraphes compilée par un anonyme, d'une datation approximative et dans un ancrage géoculturel plutôt virtuel – tous éléments d'un anti-contexte à faire frémir l'historien<sup>164</sup> ! L'édition de Dimitri Kaimakis n'est en outre toujours pas satisfaisante, notamment parce qu'elle ignore un manuscrit vénitien qui lui apporte quelques corrections<sup>165</sup>. Elle n'en reste pas moins la meilleure (et la seule) à disposition des chercheurs. Enfin, comme je m'attache essentiellement à l'étude des animaux, je risque une lecture partielle du texte ; pourtant, l'ouvrage fournit une quantité importante d'informations et son intérêt réside en partie là où il pêche, puisque sa nature composite éclaire sur les modalités d'écriture de la matière et du bestiaire.

Plin et les *Cyranides* sont deux modes d'inventaire des matières animales, à quatre siècles de distance au moins, avec leurs différences et points communs. Le premier construit la « magie » des pratiques en marquant son altérité ; le second reprend une même matière en la naturalisant plutôt qu'en endossant ce caractère « magique ». Entre les deux se tiennent les papyrus de magie provenant d'Égypte, témoins directs d'une littérature prescriptive à usage du praticien.

<sup>160</sup> G. W. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge *et al.*, 1990, p. 32-33 ; M. SARTRE, « La nature de l'hellénisme syrien dans l'Antiquité tardive », dans ID., *L'historien et ses territoires. Choix d'articles*, Bordeaux – Paris, 2014, p. 491-506 (rééd. de « The Nature of the Syrian Hellenism », dans Y. Z. ELIAV, E. A. FRIEDLAND, S. HERBERT [éd.], *The Sculptural Environment of the Roman Near East, Reflections on Culture, Ideology and Power*, Louvain – Dudley, 2008, p. 25-49).

<sup>161</sup> Sur lesquels je suis renseigné par M. TARDIEU, « Ṣābiens coraniques et “Ṣābiens” de Ḥarrān », *Journal Asiatique* 274 (1986), p. 1-44.

<sup>162</sup> J.-P. BOUDET, A. COIAZZO, N. WEILL-PAROT, « *Picatrix*, au carrefour des savoirs et pratiques magiques », dans ID. (éd.), *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris, 2011, p. 13-24.

<sup>163</sup> D. PINGREE, « Some of the Sources of the *Ghāyat al-hakīm* », *JWCI* 43 (1980), p. 1-15.

<sup>164</sup> M. ZAGO, « *Mixis ed enantiosis*. L'uso metaforico delle sostanze rituali nelle *Ciranidi* e oltre », dans P. SCARPI, ID. (éd.), *Ermetismo ed esoterismi. Mondo antico e riflessi contemporanei*, Padoue, libreriauniversitaria.it, 2013, p. 67-88.

<sup>165</sup> A. MESCHINI PONTANI, « Le *Ciranidi* nel Marc. Gr. 512 », *Atti del Accademia Pontaniana* n.s. 31 (1983), p. 145-177 ; D. BAIN, « Marcianus Graecus 512 (678) and the Text of the *Cyranides*: Some Preliminary Observations », *RFIC* 121 (1993), p. 427-449.

### III.3. Les papyrus de magie grecs : recettes transculturelles

Les papyrus de magie grecs (*PGM*) sont en effet les témoins les plus sollicités dans l'étude des pratiques dites « magiques » au début de notre ère<sup>166</sup>. Le corpus repose sur une édition de Karl Preisendanz<sup>167</sup> et les ajouts rassemblés par Robert Daniel et Franco Maltomini<sup>168</sup>, ensemble dont la traduction anglaise a été publiée sous la direction de Hans Dieter Betz<sup>169</sup>. Cet ensemble de papyrus originaire d'Égypte, dont un groupe important de Thébaïde<sup>170</sup>, conserve en grec – aux côtés de documents en démotique<sup>171</sup> et en copte<sup>172</sup> – des prescriptions rituelles depuis longtemps remarquées pour leur multiculturalisme. Certains sont des rouleaux, d'autres des *codices*, voire des feuilles volantes, comme le *PGM*Va trouvé entre les pages d'alchimie du *P. Holmiensis*<sup>173</sup>. Ils tiennent à la fois du manuel et du carnet de rituels<sup>174</sup>. L'enchaînement des recettes n'obéit pas nécessairement à un ordre défini, mais semble avoir été composé au gré des copies et reprises faites à partir d'autres ouvrages, qu'évoquent les textes eux-mêmes. Écrits durant les quatre ou cinq premiers siècles de notre ère – III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles pour le groupe thébain –, ces manuscrits sont également des « textes vivants », tant dans la production de la forme que dans la composition du fond.

Cette dynamique des textes tient en partie à leurs auteurs<sup>175</sup>. Il est admis aujourd'hui que ces papyrus de magie ont été produits par des prêtres égyptiens, à l'interface entre un

---

<sup>166</sup> Ou, selon J. Z. SMITH, « Trading Places », p. 21 : « one of the largest collections of functioning ritual texts, largely in Greek, produced by ritual specialists that has survived from late antiquity ».

<sup>167</sup> K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyrus*, vol. I-II, Stuttgart, 1973-1974.

<sup>168</sup> R. W. DANIEL, F. MALTOMINI, *Supplementum Magicum*, vol. I-II, Opladen, 1990-1992.

<sup>169</sup> H. D. BETZ (éd.), *The Greek Magical Papyrus in Translation. Including the Demotic Spells*, Chicago – Londres, 1992 (1986<sup>1</sup>).

<sup>170</sup> W. M. BRASHEAR, « The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994) », *ANRW*II, 18.5 (1995), p. 3380-3684 (p. 3401-3405) ; M. ZAGO, *Tebe magica e alchemica. L'idea di biblioteca nell'Egitto romano : la Collezione Anastasi*, Padoue, 2010, p. 31-93. Cf. J. DIELEMAN, *Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*, Leyde – Boston, 2005, p. 11-21, qui avertit tout de même que « any reconstruction of the Theban Magical Library must remain tentative on account of an irreparable lack of information about its archaeological context » (p. 21).

<sup>171</sup> R. K. RITNER, « Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: The Demotic Spells and their Religious Context », *ANRW*II, 18.5 (1995), p. 3333-3379.

<sup>172</sup> M. MEYER, R. SMITH, *Ancient Christian Magic* ; La documentation copte s'est récemment enrichie de l'édition du codex P. Macq. inv. 375 du Museum of Ancient Cultures at Macquarie University (Sydney) par M. CHOAT, I. GARDNER, *A Coptic Handbook of Ritual Power (P. Macq. I 1)*, Turnhout, 2013, lesquels proposent de le dater des VII<sup>e</sup> ou VIII<sup>e</sup> siècles (p. 3).

<sup>173</sup> R. HALLEUX, *Les alchimistes grecs*, t. I : *Papyrus de Leyde, Papyrus de Stockholm, Fragments de recettes*, Paris, 1981, p. 7, n. 2 ; W. M. BRASHEAR, « The Greek Magical Papyri », p. 3403.

<sup>174</sup> J. Z. SMITH, « Trading Places ».

<sup>175</sup> E. SUAREZ DE LA TORRE, « The Library of the Magician », dans *Contesti magici*, p. 299-306.

milieu sacerdotal et une société égyptienne hellénisée et multiculturelle<sup>176</sup>. La « bibliothèque thébaine », et peut-être par extension l'ensemble des *PGM*, tient selon certains d'une réaction à la fois par adaptation et par résistance face à la situation imposée aux institutions rituelles d'Égypte par le pouvoir romain<sup>177</sup>. L'écriture des *PGM* découle en premier lieu de la fonction jouée par l'écriture des rituels et énoncés mythiques dans les sanctuaires égyptiens : la formation des scribes et la conservation de leurs travaux sont centralisées dans les « Maisons de Vie » des temples, tandis que les textes liturgiques accompagnent l'action rituelle des prêtres, en particulier les prêtres-lecteurs. Ces derniers sont précisément les modèles de « magiciens » que fournit l'Égypte à la mémoire collective, des spécialistes des rites et du divin dont le savoir-faire est avant tout un savoir-faire de la parole écrite et orale. La difficulté posée par les *PGM* aux chercheurs a été de comprendre le rapport entre cette littérature sacerdotale de langue égyptienne (hiéroglyphique, hiératique ou démotique) et ces écrits en grec pénétrés du même savoir rituel.

Jacco Dieleman en a tout particulièrement étudié les transferts linguistiques et formels, prouvant par le détail que de nombreux rites des *PGM*, et à plus forte raison des papyrus de magie démotiques (*PDM*), s'inscrivent dans le prolongement de l'activité rituelle et d'écriture de la prêtrise traditionnelle, alors même que les textes grecs sont conformés aux attentes d'utilisateurs ou lecteurs grecs<sup>178</sup>. Cette étude a confirmé l'interprétation de David Frankfurter qui a proposé d'observer ces innovations par rapport au savoir traditionnel comme une « *stereotype appropriation* », un engagement du dominé dans la culture du dominant qui a consisté, dans le cas de ces prêtres, à énoncer pratiques et discours traditionnels dans la langue et les attendus conceptuels de l'hellénisme<sup>179</sup>. De fait, la double activité des prêtres égyptiens, entre transmission et production de savoirs rituels, s'inscrit dans les conditions d'un dialogue culturel engagé dans un monde dominé par Rome et l'hellénisme, sur fond de délitement financier puis religieux des sanctuaires et de leurs fonctionnaires dans la vallée du Nil. Dans le même temps, c'est sans doute l'écriture de données égyptiennes en grec qui a

---

<sup>176</sup> La « bibliothèque thébaine » a pu être la propriété d'un seul praticien de l'avis de W. J. TAIT, « Theban Magic », dans S. P. VLEEMING (éd.), *Hundred-Gated Thebes. Acts of a colloquium on Thebes and the Theban area in the Graeco-Roman Period*, Leyde – New York – Cologne, 1995, p. 169-182.

<sup>177</sup> R. K. RITNER, « Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: The Demotic Spells and their Religious Context » ; M. ZAGO, *Tebe magica e alchemica*, p. 125-133.

<sup>178</sup> J. DIELEMAN, *Priests, Tongues, and Rites*, p. 285-290. R. L. GORDON, « Shaping the Text: Innovation and Authority in Graeco-Egyptian Malign Magic », dans H. F. J. HORSTMANSHOFF *et al.* (éd.), *Kykeon: Studies in Honour of Henk S. Versnel*, Leyde – Boston – Cologne, 2002, p. 69-112.

<sup>179</sup> D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998, p. 224-233.

permis la transmission à plus large échelle de ces savoirs, comme c'est le cas pour les textes hermétiques<sup>180</sup>.

Toutefois, le savoir rituel dont témoigne l'exceptionnelle conservation papyrologique en Égypte a produit des échos jusqu'en *Britannia* à travers une iconographie et un langage rituel communs<sup>181</sup>. Ces livres de rituels en grec prennent donc part à un dialogue interculturel qui propulse les savoirs rituels d'une culture donnée à une échelle plus globale. Avec le glissement de certaines pratiques rituelles d'un culte localisé vers des savoirs rituels de type « magique » sans ancrage territorial se forme un ritualisme capable de diffusion à travers différentes échelles de la société et de l'espace. Le vecteur de ce diffusionnisme est sans doute en premier lieu l'écrit, c'est-à-dire les recueils de recettes, matières et paroles rituelles<sup>182</sup>. Souvent tenus pour exemplaires, ces papyrus ne peuvent toutefois pas être tenus pour *le* modèle du livre de magie antique, mais un mode d'écriture du rituel dans un contexte donné<sup>183</sup>. Les adaptations opérées au fil des copies et innovations rituelles et textuelles révéleront sans doute davantage les orientations prises pour former cette « magie » gréco-égyptienne, en fonction du vocabulaire employé et des choix d'animaux ou de substances opérés. L'intérêt de ces textes, par rapport aux inventaires de Pline et des *Cyranides*, est de nous montrer un autre mode de prescription, avec ses propres choix d'énonciation.

Les trois ensembles de sources ouvrent une fenêtre chronologique de quatre siècles environ, entre le I<sup>er</sup> siècle de Pline et le IV<sup>e</sup> des *Cyranides* et de la « bibliothèque thébaine ». Leur ancrage géographique tout relatif permet également une triangulation approximative des savoirs étudiés, entre la Rome de Pline, Thèbes et sa bibliothèque de papyrus, et, de façon plus ou moins virtuelle, le Proche-Orient des *Cyranides*. La comparaison à partir de cet ensemble documentaire, concentré sur l'animal, permettra de cerner le thème du pouvoir

---

<sup>180</sup> P. DERCHAIN, « L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le "Corpus Hermeticum" », *RHR* 161.2 (1962), p. 175-198 ; mais lorsqu'il dit que « les traités hermétiques étant composés en grec s'adressaient à des lecteurs grecs ou parlant grec, et c'est à l'histoire du monde grec qu'ils appartiennent, puisque c'est là qu'ils ont pu exercer une influence », il minimise sa propre démarche. De fait, dans le monde globalisé qui est le nôtre, un chercheur français peut écrire un article en anglais, ce qui lui accordera une plus large diffusion, cela ne l'empêche pas de faire lui-même usage d'articles anglais pour sa « pratique », et je ne pense pas qu'il en ait été nécessairement autrement des textes de théorie ou de pratique religieuse anciens.

<sup>181</sup> R. S. O. TOMLIN, « Protective Spells in Roman Britain », dans M. CORBIER, J.-P. GUILHEMBET (dir.), *L'écriture dans la maison romaine*, Paris, 2011, p. 137-144.

<sup>182</sup> E. SUÁREZ DE LA TORRE, « The Library of the Magician », dans *Contesti magici*, p. 299-306. J. N. BREMMER, « From Books with Magic to Magical Books in Ancient Greece and Rome ? », dans D. BOSCHUNG, ID. (éd.), *The Materiality of Magic*, Paderborn, 2015, p. 241-270.

<sup>183</sup> C. A. FARAONE, « The Problem of Dense Concentrations of Data for Cartographers (and Chronographers) of Ancient Mediterranean Magic: Some Illustrative Case Studies from the East », dans *Contesti magici*, p. 115-133 (p. 118).

rituel au cours de quatre siècles de dialogue transculturel<sup>184</sup>. Le mot « pluridisciplinaire » avait ses lettres de noblesse en 1975<sup>185</sup>, et aujourd'hui encore il est nécessaire de comparer. Au risque de me perdre dans des horizons disciplinaires dont je ne saurais me dire spécialiste, ne serait-ce que par les barrières linguistiques qui les délimitent de fait, j'ai voulu faire appel à des égyptologues, des hébraïsants, des spécialistes des images, des historiens de la médecine, dans la mesure où leurs recherches de fond fournissent les informations qui éclairent ce domaine par essence pluridisciplinaire<sup>186</sup>.

### **Animaux et magie entre mythe et rite : plan d'enquête**

La « magie » est une notion permettant de traiter tantôt l'altérité des pratiques religieuses ou médicales, tantôt l'exercice paradoxal – voire illégitime – de pouvoirs supra-humains ou supra-naturels par des hommes et des femmes. À l'intérieur de cette notion, des pratiques mettent en œuvre un pouvoir rituel au moyen d'un *empowerment* qui est reprise du mythe sur la réalité. Cette pragmatique de l'énonciation que l'on observe dans les pratiques « magiques » s'inscrit à des degrés divers dans des formes rituelles qui, à l'époque romaine, peuvent être multiculturelles. Aujourd'hui, l'enquête sur les pratiques magiques met l'accent sur l'analyse de deux aspects fondamentaux : la matérialité et la transmission. L'étude des animaux dans les pratiques « magiques » permet d'aborder ces deux aspects, matérialité et transmission, qui fondent la dynamique des rites étudiés. La substance animale pose question dans une dialectique entre matérialité et spiritualité et dans la communication entre un monde soumis au devenir, à la mortalité, et d'immortelles puissances dont l'altérité reste toujours plus manifeste à mesure que les rites les rendent présentes.

La transmission des savoirs quant à elle nécessite une mise au point dans la mesure où, en plus de contextualiser la documentation, elle fournit des éléments pour comprendre les

---

<sup>184</sup> Sur l'intérêt et la méthode du comparatisme pour affiner les outils d'analyse des religions de la période, voir D. FRANKFURTER, « Comparison and the Study of Religions of Late Antiquity », dans C. CALAME, B. LINCOLN (éd.), *Comparer en histoire des religions antiques*, Liège, 2012, p. 83-98.

<sup>185</sup> En témoigne la leçon inaugurale de Jean-Pierre Vernant à la chaire d'études comparées des religions antiques du Collège de France, d'après laquelle le mot était « à la mode » (J.-P. VERNANT, « Religion grecque, religions antiques », p. 15).

<sup>186</sup> L'archéologie fournit des éléments à l'étude de la matérialité des rituels, Y. M. ROWAN, « Beyond Belief: The Archaeology of Religion and Ritual », *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 21.1 (2011), p. 1-10. Mais il reste difficile de « lire » dans le matériel archéologique les traces d'une pratique magique, en dehors de quelques faits rituels bien connus comme les *defixiones*. L'archéozoologie permet de rendre compte de l'environnement faunique des espaces où la pratique rituelle est attestée. Mais les sources examinées ici permettent parfois difficilement de circonscrire les pratiques relevées, dans la mesure où celles-ci ne sont précisément pas topiques.

stratégies opérées entre globalisation et adaptation d'une expertise rituelle soumise à des évolutions, dynamiques et innovations. J'accorderai une attention toute particulière à l'énonciation des savoirs, dans la mesure où la transmission des pratiques par les textes procède sous différentes formes de communication : inventaire et répertoires (bestiaires), recettes et prescriptions, paroles rituelles (incantations) ou ritualisées (oracles). Chaque forme de communication, voire chaque auteur, met en œuvre ses propres stratégies de lecture et d'interprétation au moyen de ses modalités d'énonciation, c'est-à-dire ses choix concernant l'explicitation des informations, le vocabulaire employé et ses spécificités (rituelles, techniques, médicales), ainsi que la structure donnée au texte dans lequel s'organise la communication des pratiques.

Deux questions reviennent régulièrement, chacune à une échelle différente – du global au particulier pourrait-on dire encore. De façon générale, pourquoi utiliser des animaux dans les rites magiques ? Au cas par cas, ou presque, comment se fait le choix des espèces utilisées dans tels contextes rituels ? Ces questions participent d'interrogations relatives à la notion de « magie » : quel est l'écart entre les rites magiques et les rites traditionnels ? Quelle est l'influence de la mythologie et du merveilleux sur la capacité d'*empowerment* des animaux ?

En premier lieu ces questions nécessitent de comprendre comment chaque source traite la matière et dans quelle mesure elle en fait une *materia magica*. Une première attention aux modalités d'énonciation montre comment Plin et, dans une moindre mesure, les *Cyranides* et les *PGM*, traitent la notion de « magie » (chap. 1). Mais ensuite, une analyse plus poussée des sources mêmes, des auteurs que Plin appelle des « mages », permet de retrouver les structures et caractéristiques de bestiaires qui traitent surtout, au travers notamment de figures d'animaux merveilleux et des pouvoirs qu'on en retire, un Orient soumis aux représentations culturelles des Grecs et des Romains (chap. 2). Ces dossiers permettent de prendre en compte la part de représentation culturelle que convoque la notion de « magie » et de lire les rituels en gardant à l'esprit des stratégies d'interprétation diverses. C'est ce que permettent d'observer des énoncés de remèdes « magiques », énoncés qui entre autres font appel à l'idée de « transfert » de la maladie vers un animal mais, par comparaison avec des pratiques dites de « purification », confrontent un mode d'énoncé matérialiste avec un mode rituel (chap. 3). Dans la même perspective, le glissement d'un lézard depuis le rituel qui en tire une amulette vers l'image qui en synthétise la puissance permet de comprendre où se situe la limite entre médecine et pouvoir rituel. Ce dernier est bien mieux représenté dans les *PGM* où il est recherché activement par les praticiens, notamment par l'intermédiaire d'une fabrique du divin. Mise en œuvre par les images et les paroles, celle-ci s'accompagne d'une modalité d'offrande bien connue, à savoir le sacrifice, qu'il est difficile de qualifier



spécifiquement de « magique » mais qui, par un effet de miniaturisation et des jeux symboliques d'aversion, intègre des recettes de fumigations où la substance animale fait véritablement sens (chap. 4). Peu à peu le sacrifice devient un mode d'énoncé, celui d'une mise à mort qui tient, pour l'animal, de la cueillette rituelle pour les plantes et, en tenant toujours compte des stratégies d'énonciation, on observe que toute mise à mort explicite dans les prescriptions rituelles possède une fonction rituelle à part entière, dans laquelle se révèle le propre de l'animal par rapport aux autres matières (chap. 5). En outre, dans la mesure où l'animal peut manifester le divin selon des conceptions proprement égyptiennes, il se révèle un élément de dialogue transculturel fondamental : si les *PGM* attestent de jeux symboliques, de combinaisons ou de superpositions de sens entre animaux-symboles grecs et animaux sacrés égyptiens, la matérialité, surtout animale, du divin fait débat dans les écrits philosophiques où, malgré certaines théories théurgiques plus tardives, les néoplatoniciens excluent cet *empowerment* animal de leur conception du rituel (chap. 6). Se joue alors l'établissement d'énoncés naturalistes parallèles, autour de la sympathie astrologique dans laquelle se dessine un point de naturalisation des pratiques « magiques », puis de l'antipathie qui (chap. 7), fournit un mode d'énoncé des *pharmaka* acceptable à la fin de la période pour exprimer des remèdes « naturels » là où se discernent des paradigmes animaux de l'ensorcellement. En parallèle à cette naturalisation, la « magie » se met en scène à travers des jeux de *materia* capables de produire un merveilleux propre à entretenir la figure de l'homme magicien. Dans un même temps encore, la connaissance de cette *materia* animale se montre étroitement liée à une connaissance de ses modalités d'écriture, ainsi que de la portée du nom animal sur la transmission du savoir (chap. 8). La figure à laquelle est réduit l'animal est également porteuse d'un grand potentiel d'*empowerment*, dans la mesure où elle convient à la représentation, dans la parole ou l'image performative, des modalités d'action de puissances surhumaine, un paradoxe dans un monde où l'animal est censé occuper un étage inférieur dans la hiérarchie du vivant. Or, ce paradoxe permet justement de cibler la « magie », notamment lorsque le christianisme identifie la forme animale comme spécifiquement démonique, mais aussi lorsque la pratique elle-même prend la voix et le mouvement des animaux et que ceci, donnant à l'action rituelle une même dynamique que la puissance surhumaine qu'elle convoque, réalise un *empowerment*. Cette façon de rendre diffus dans la nature des principes de l'action rituelle s'illustre finalement dans le comportement décrit de certains animaux qui, véritables magiciens eux-mêmes, témoignent d'une pensée de la « magie » comme relevant autant de la nature que de l'art.

## Première partie : Énoncer des savoirs magiques

... ils font bouillir crapauds, musaraignes, lézards, belettes,  
grenouilles, hyènes, antilopes, renards.  
Quel métal les mortels n'ont-ils pas essayé ?  
Quel suc n'ont-ils tenté ? quelle larme d'arbre ?  
De tous les animaux, les os, les nerfs, les peaux,  
la graisse, le sang, la moelle, l'urine, les déjections, le lait.  
Certains boivent la cure pendant quatre jours,  
Certains pendant huit, mais la plupart pendant sept jours.  
Un autre est purifié en buvant le remède sacré,  
Un autre encore est joué en se faisant appliquer une incantation,  
Et un Juif saisit tel autre imbécile en chantant,  
Tandis que quelqu'un est allé recevoir des soins auprès de Kyrranê<sup>187</sup>.

L'historien des religions antiques – l'historien de l'Antiquité de façon générale – ne peut pas assister aux pratiques qu'il étudie comme le ferait un anthropologue de terrain ou un ethnographe. Les rites étudiés ici ne le sont pas directement, mais à travers leur mise en discours : prescriptions dans les *PGM* ou les *Cyranides*, données rituelles éparses dans l'inventaire de Pline, les différentes stratégies d'énonciation donnent certes à lire des informations sur les pratiques, mais en révèlent aussi une interprétation, mettent en avant certaines choses, organisent leur matière, structurent un savoir. Les prescriptions formulent un idéal du rituel dans la mesure où elles indiquent ce qui doit être et font des choix qu'il est nécessaire d'interroger. L'inventaire de Pline l'Ancien quant à lui transmet des éléments de prescriptions médicales et « magiques » après sélection et mise en forme, ce qui construit une grille de lecture propre à son encyclopédie. Pour analyser les sources que j'ai proposées

---

<sup>187</sup> LUCIEN, *La tragédie de la Goutte*, 163-174 : ... ἔψουσι φρόνους, μυγαλᾶς, σαύρας, γαλᾶς, | βατράχους, ὑαίνας, τραγελάφους, ἀλώπεκας. | ποῖον μέταλλον οὐ πεπείρασται βροτοῖς; | τίς οὐχὶ χυλός; ποῖον οὐ δένδρου δάκρυ; | ζῳῶν ἀπάντων ὀστά, νεῦρα, δέρματα, | στέαρ, αἷμα, μυελός, οὖρον, ἀπόπατος, γάλα. | πίνουσιν οἱ μὲν τὸ διὰ τεσσάρων ἄκος, | οἱ δὲ τὸ δι' ὀκτώ, τὸ δὲ δι' ἑπτὰ πλείονες. | ἄλλος δὲ πίνων τὴν ἱερὰν καθαίρεται, | ἄλλος ἐπαιδαῖς ἐπιθετῶν ἐμπαίζεται, | Ἰουδαῖος ἕτερον μωρὸν ἐξάδει λαβών. | ὁ δὲ θεραπείαν ἔλαβε παρὰ τῆς Κυρράνης (tr. personnelle). Kyrranê est une divinité des femmes selon HESYCHIUS, « Κυρράνη », 4700 : ὄνομα γυναικείας θεοῦ, « nom d'une divinité des femmes », bien qu'André-Jean Festugière ait reconnu une possible variante du titre *Cyranides* (*La révélation d'Hermès Trismégiste*, p. 222 [vol. I, p. 206]). W. KROLL, « Kyraniden », *RE* 12.1 (1924), col. 127-134 le mentionne mais sans oublier la déesse (col. 128).

d'aborder, il est nécessaire d'observer comment celles-ci énoncent les pratiques rituelles dites « magiques », comment elles construisent une certaine idée de « magie » ? Qu'est-ce qui fait la place de l'animal en « magie » ou comment reconnaître une utilisation « magique » de la matière animale ?

Comme je voudrais le montrer ici, les *PGM* ne se coulent dans le moule gréco-romain de la « magie » que dans la mesure où ils y insèrent des pratiques traditionnelles égyptiennes, tandis que Pline, de son côté, construit une notion de « magie » en regard de la médecine et de la religion. Face à la première, les « mages » ne seraient qu'affabulateurs et, plus que d'irrationnel, la « magie » est un excès de merveilleux. Dans le domaine religieux, en outre, les « mages » enseigneraient des rites barbares, orientaux, voire criminels, mais aussi funèbres et secrets. De la sorte, les animaux fantastiques, exotiques ou de mauvais augure permettent à Pline de pointer du doigt cette médecine mensongère et dangereuse. Il faut cependant revenir sur les « mages », sources de l'inventaire, pour comprendre qui ils étaient et comment ils énonçaient eux-mêmes leur savoir. On verra alors se dessiner l'armature de « bestiaires » aujourd'hui disparus mais dont les *Cyranides* fournissent un prolongement.

# Chapitre 1 : Faire l'inventaire

L'inventaire de Pline l'Ancien, les *PGM* et les *Cyranides* abordent de manière contrastée la notion de « magie ». Le premier construit véritablement cette notion en désignant certaines de ses propres sources comme des « mages ». Cependant, avant d'aborder l'étude de ces derniers dans le chapitre suivant, il faut ici comprendre ce qui fait la « magie » du savoir rituel ou pharmacologique énoncé par les sources. Les *PGM* formulent d'abord des pratiques égyptiennes acclimatées au monde gréco-romain : la « magie » se donne à voir surtout dans les rapports entre le praticien et le divin à l'œuvre dans le monde qui l'entoure, adaptés à un regard gréco-romain (I). Il est important de revenir sur certains aspects de cette relation pour pouvoir traiter, plus tard, des rituels des *PGM*. Pline l'Ancien de son côté projette la « magie » aux marges de Rome, dans un monde de savoirs rituels barbares, orientaux et merveilleux ; toutefois, la lecture de l'inventaire ne rend pas explicite à chaque fois l'appartenance des savoirs à la sphère de la « magie » ; elle construit cependant, me semble-t-il, un inventaire à degrés, les pratiques rituelles étant énoncées à la marge (II). Le point de référence de Pline reste toujours la Nature, dont le merveilleux témoigne de la puissance, mais qui définit la « magie » dès lors comme son contraire. Les *Cyranides*, en revanche, évacuent bien plus tard l'idée de « magie » en s'inscrivant dans une optique naturaliste (III). J'aborderai alors un premier aspect de schématisation du bestiaire, en proposant d'y voir une structure cosmologique.

## I – Religions et recettes

### I.1. Puissance de la magie : l'acculturation du *heka*

J'évoquais en Introduction le concept de *stereotype appropriation* à l'œuvre dans la rédaction des *PGM*, une appropriation de la notion grecque de magie qui passe par une traduction de la religion égyptienne :

Fumigation. Démontrée par Pachratès, prophète d'Héliopolis, au roi Hadrien, quand il a fait la démonstration de la puissance de sa magie divine (τὴν δύναμιν τῆς θείας αὐτοῦ μαγείας) : il a attiré en une heure, soumis en 2 heures, détruit en 7 heures, envoyé des rêves au roi lui-même pour lui montrer l'entière vérité de sa magie ; et émerveillé par le prophète, il a ordonné qu'on lui verse une double pension<sup>188</sup>.

---

<sup>188</sup> *PGMIV*, 2447-2455 : ἐπίθυμα· ἐπεδείξατο | Παχράτης, ὁ προφήτης Ἡλιουπόλεως, | Ἄδριανῶ βασιλεῖ ἐπιδεικνύμενος τὴν | δύναμιν τῆς θείας αὐτοῦ μαγείας. ἤξεν | γὰρ μονόωρον, κατέκλινεν ἐν ὥραις β', ἀνεῖλεν

Ce texte précède une recette de fumigation dont il vise à valoriser l'efficacité en faisant appel à une figure d'autorité apocryphe<sup>189</sup>. La fumigation de Pachratès est un élément important dans l'exercice d'une *agôgê*, attraction rituelle censée contraindre une femme à rejoindre le praticien dans un but érotique, forme d'envoûtement dont on a d'autres témoignages<sup>190</sup>. Que désigne cette expression de « puissance de la magie divine » ?

### I.1.a. « Magie » et pouvoir divin

Bien qu'écrite en grec, l'expression « magie divine » recouvre très certainement un concept égyptien : le *heka*. Il n'y a pas, en effet, de « magie divine » en Grèce. Les dieux exercent certes des pouvoirs mais, bien qu'on ait pu parler de « dieux magiciens » – c'est le cas d'Héphaïstos<sup>191</sup> –, cette formulation est malheureuse car en grec les deux termes sont comme antinomiques. Un dieu n'est éventuellement appelé *goês* que lorsque sa divinité est inconnue, ce qui est le cas de Dionysos dans les *Bacchantes* d'Euripide<sup>192</sup>. En revanche, il est vrai que certaines pratiques dites « magiques » sont attribuées à des divinités, comme les charmes d'amour à Aphrodite<sup>193</sup> ou les incantations guérisseuses à Asclépios<sup>194</sup>, mais ce sont les hommes et les femmes qui se font « magicien(ne)s » dès lors qu'ils en font usage<sup>195</sup>. La « magie » en Grèce ne peut être qu'humaine, même si de cela découle un paradoxe, des pouvoirs surhumains étant exercés par des hommes.

En revanche, le *heka* égyptien désigne une compétence partagée par hommes et dieux comme moteur de la dynamique cosmique et fonctionnant par paroles et images consacrées<sup>196</sup>. C'est une faculté rituelle et cosmologique fondamentale qui participe de l'ontologie du divin et à laquelle ont part les prêtres compétents de la religion égyptienne. Or

---

ἐν ὄραις ζ', ὄνειροπόμπησεν δὲ αὐτὸν | βασιλέα ἐκδο<κ>μ<ά>ζοντος αὐτοῦ τὴν ὅλην | ἀλήθειαν τῆς περὶ αὐτὸν μαγείας· καὶ θαυμάσας τὸν προφήτην διπλᾶ ὀψώνια αὐτῷ | ἐκέλευσεν δίδοσθαι.

<sup>189</sup> C'est un « *mystifying motif* » selon J. DIELEMAN, *Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*, Leyde – Boston, 2005, p. 260-261.

<sup>190</sup> C. A. FARAONE, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge – Londres, 1999.

<sup>191</sup> M. DELCOURT, *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Paris, 1957 ; C. A. FARAONE, « Hephaestus the Magician and Near Eastern Parallels for Alcinous' Watchdogs », *GRBS* 28.3 (1987), p. 257-280.

<sup>192</sup> EURIPIDE, *Les Bacchantes*, 233-234 ; H. FRANGOULIS, « Dionysos dans les *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis », dans A. MOREAU, J.-C. TURPIN (éd.), *La magie*, vol. II : *La magie dans l'Antiquité grecque tardive. Les mythes*, Montpellier, 2000, p. 143-151.

<sup>193</sup> PINDARE, *Pythiques*, 4, 213-219. V. PIRENNE-DELFORGE, « L'Iyngé dans le discours mythique et les procédures magiques », *Kernos* 6 (1993), p. 277-289.

<sup>194</sup> PINDARE, *Pythiques*, 3, 47-53. Cf. Á. N. NAGY, « *Daktylios pharmakites*. Magical Healing Gems and Rings in the Graeco-Roman World », dans I. CSEPREGI, C. BURNETT (éd.), *Ritual Healing. Magic, Ritual and Medical Therapy from Antiquity until the Early Modern Period*, Florence, 2012, p. 71-106 (p. 97).

<sup>195</sup> M. CARASTRO, *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble, 2006, p. 65-99.

<sup>196</sup> Y. KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, 1994 ; R. K. RITNER, *The mechanics of ancient Egyptian magical practice*, Chicago, 1993, p. 14-28 ; M. ÉTIENNE, *Heka. Magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne*, Paris, 2000, p. 13-15.

ici, la « puissance de la magie divine » est effectivement du côté de Pachratès, dit « prophète » d'Héliopolis et modèle du « magicien » qui met sa puissance au service d'un souverain au pouvoir divin implicite<sup>197</sup>. Le terme grec de προφήτης, traduisant le titre égyptien de « serviteur du dieu » (*hm-nt*), est une appellation récurrente des experts désignés dans les *PGM*, les textes hermétiques ou les traités du registre dit « alchimique »<sup>198</sup>. Le « roi » Hadrien hérite en partie de la figure du pharaon, au service duquel opèrent des individus experts en matière de *heka*<sup>199</sup>. La lettre de Nephôtès à Psammétique (*PGMIV*, 154-285) appelle ce dernier « très grand roi et chef des mages »<sup>200</sup>. Une complémentarité est recherchée entre le pouvoir du souverain, supérieur hiérarchique des prêtres égyptiens qui sont les agents du souverain devant les dieux<sup>201</sup>, et le pouvoir (« magie ») de ces derniers qui révèle sa potentialité (*dunamis*) par le biais du rite. Cette dialectique se double d'une démarcation culturelle : le souverain romain est en position de supériorité financière et politique, mais est « émerveillé » (θαυμάσας) par les potentialités rituelles de l'Égyptien<sup>202</sup>. La « magie divine » est donc un pouvoir rituel proprement égyptien, apanage du prêtre savant, fournissant un modèle d'identification au praticien du IV<sup>e</sup> siècle tout en étant lisible dans la culture gréco-romaine<sup>203</sup>. La relation du prêtre au roi est un thème littéraire et un cadre d'expression du

<sup>197</sup> Παχράτης est la variante grecque, recensée 93 fois sur <http://www.trismegistos.org/> (octobre 2014), dans des documents du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère au I<sup>er</sup> siècle de notre ère, de l'égyptien *Pa-hrd* (« celui de l'enfant », attesté avec ses variantes 162 fois, principalement dans la même période). Le Pachratès du *PGMIV* est l'éponyme, au prix d'une déformation phonétique, d'un ou plusieurs Pancratès, soit personnage littéraire – un hiérogamme de Memphis, instruit à la magie (μαγεύειν) par Isis (LUCIEN, *Le philopseudes*, 34, cf. D. OGDEN, *In Search of the Sorcerer's Apprentice: the traditional tales of Lucian's Lover of lies*, Swansea, 2007, p. 231-270) –, soit personnalité historique – l'auteur d'un poème en hommage à Hadrien et Antinoos (ATHENEE, *Deipnosophistes*, 15 [677 d-f] et *P. Oxy.* VIII, 1085 ; cf. A. GARZYA, « Pankrates », *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, vol. II, Naples, 1984, p. 319-325) –, soit les deux ensemble. L'identification permet à M. W. DICKIE, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londres – New York, 2001, p. 212-213, de supposer que Pachratès fut à la fois prêtre, poète et magicien (J. BEAUJEU, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, vol. I : *La politique religieuse des Antonins (96-192)*, Paris, 1955, p. 237, n. 4, et R. TURCAN, *Hadrien, souverain de la romanité*, Dijon, 2008, p. 151-152, se prononcent contre cette identification, tout en acceptant l'« initiation » d'Hadrien à la « magie divine »).

<sup>198</sup> M. MERTENS, « Pourquoi Isis est-elle appelée προφήτης ? », *Chronique d'Égypte* 64 (1989), p. 260-266.

<sup>199</sup> Voir par exemple le cycle de Setné, traduit du démotique par D. AGUT-LABORDERE, M. CHAUVEAU, *Héros, magiciens et sages oubliés de l'Égypte ancienne. Une anthologie de la littérature en égyptien démotique*, Paris, 2011, p. 17-65 ; D. T. M. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998, p. 227-228.

<sup>200</sup> *PGMIV*, 243 : βασιλεῦ μέγιστε καὶ μάγων καθηγέμων.

<sup>201</sup> S. SAUNERON, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, 1998<sup>2</sup> (1957<sup>1</sup>), p. 45.

<sup>202</sup> La lettre adressée par Nephôtès au pharaon Psammétique lui affirme : « tu seras émerveillé par l'extraordinaire de cette opération magique (θαυμάσεις τὸ παράδοξον τῆς οἰκονομίας ταύτης, *PGMIV*, 161-162) ».

<sup>203</sup> On retrouve le concept de « *stereotype appropriation* » de David Frankfurter (cf Introduction, p. 36). En *PGMI*, 127, l'expression « ô bienheureux initié de la magie sacrée (ὦ μα[κάρι]ε μύστα τῆς ἱερᾶς μαγείας) », fait de la « magie » un système rituel « mystérieux » marqué comme égyptien, la recette ayant la forme d'une lettre de Pnouthis, scribe sacré, à un certain Kéryx.

pouvoir et du savoir « magique », selon des modalités égyptiennes reprises en grec aux époques ptolémaïque et romaine<sup>204</sup>.

L'expression du savoir magique prend part aux négociations socio-religieuses en jeu entre le local – le clergé égyptien – et le global – le pouvoir romain – au point que le merveilleux participe d'une rhétorique de défense des rites propres à une culture donnée face à la loi et aux structures imposées par Rome<sup>205</sup>. De même, dans le discours hermétique visant à justifier les cultes polythéistes, l'émerveillement prélude à la contemplation<sup>206</sup>. Alors qu'au IV<sup>e</sup> siècle, « helléniste » peut avoir le sens de « païen »<sup>207</sup>, il semble que « égyptien » ou plutôt « prêtre égyptien/prophète » soit dans certaines circonstances synonyme de « magicien » (*goês* ou *magos*), modèle qui combine les *stereotypes* gréco-romains puis chrétiens en une *appropriation* qui donne lieu à des modes d'énonciation de pratiques magiques et de savoirs « alchimiques »<sup>208</sup>. Le modèle de Pachratès montre ainsi autour d'un exemple royal la relation idéale entre le praticien et son client, qui se construit essentiellement autour d'un savoir d'origine sacerdotale.

### *I.1.b. Le prêtre égyptien en « magicien »*

Certes, le sanctuaire égyptien est connu pour être un milieu clôt par rapport à l'extérieur, un écrin pour la statue de culte, image d'une présence divine sur terre<sup>209</sup>. Cependant, cette fermeture manifestait une certaine porosité déjà au Nouvel Empire, en particulier pour l'écoute divine des prières adressées par les fidèles auprès du temple. Cupules et traces de structures cultuelles témoignent de la qualité divine de certaines images portées par le temple sur sa propre couverture extérieure<sup>210</sup>. La sortie en procession des images divines est également l'occasion de procédures oraculaires, en particulier le rite de *ph-ntr*, « en appeler au dieu », qui consiste à adresser une requête devant la barque du dieu portée par

<sup>204</sup> I. S. MOYER, *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge – New York, 2011, p. 228-248.

<sup>205</sup> R. GORDON, « Reporting the Marvellous: Private Divination in the Greek Magical Papyri », dans P. SCHÄFER, H. G. KIPPENBERG (éd.), *Envisioning Magic*, Leyde – New York – Cologne, 1997, p. 65-92 (75-81).

<sup>206</sup> A. VAN DEN KERCHOVE, *La voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*, Leyde – Boston, 2012, p. 191-192 ; J.-P. MAHE, *Hermès en Haute-Égypte. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, t. I, Québec, 1978, p. 413.

<sup>207</sup> G. W. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge – New York *et al.*, 1990, p. 10-11.

<sup>208</sup> A.-J. FESTUGIERE, « L'arétalogie isiaque de la "Korè Kosmou" », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Charles Picard à l'occasion de son 65<sup>e</sup> anniversaire*, t. I, Paris, 1949, p. 376-381 ; M. MERTENS, « Pourquoi Isis est-elle appelée προφήτις ? ».

<sup>209</sup> J. ASSMANN, « Le temple égyptien et la distinction entre le *dedans* et le *dehors* », dans P. BORGEAUD, F. BRUSCHWEILER, E. NORELLI, A. DE PURY (éd.), *Le temple lieu de conflit*. Actes du colloque de Cartigny 1991, Louvain, 1995, p. 13-34.

<sup>210</sup> Y. VOLOKHINE, « Remarque sur la vénération des reliefs au chevet des temples en Égypte ancienne : visibilité et accessibilité du divin », dans S. ESTIENNE, V. HUET, F. LISSARAGUE, F. PROST (dir.), *Figures de dieux : construire le divin en images*, Rennes, 2014, p. 175-194.

les prêtres, comptant sur le penchant de la barque pour une réponse positive ou une réponse négative. En 199, sous Septime Sévère, le préfet d'Égypte produisit une circulaire contre des « méthodes divinatoires » (μαντείας τρόποις), visant vraisemblablement par là des rites oraculaires égyptiens, comme celui de *ph-ntr*<sup>211</sup>. Certaines demandes faites à l'oracle de Bès à Abydos en Égypte ont été le déclencheur en 359 d'une « chasse aux sorcières » dans l'administration impériale de Constance II<sup>212</sup> :

En effet, celui qui portait au cou des remèdes contre la fièvre quarte ou une autre affection, celui qui était convaincu, par des dénonciations malveillantes, d'être passé le soir le long d'un monument funéraire, était tenu pour un empoisonneur ou pour un homme qui recherchait les horreurs des tombeaux et les vains fantômes des âmes errantes qui sortent de ces mêmes lieux<sup>213</sup>.

De consultations divinatoires jugées pour crime de lèse-majesté<sup>214</sup>, l'investigation en serait ainsi venue à porter attention à des formes de médecine « magique » ; or, le lien entre divination et remèdes passe en partie entre les mains du « magicien »<sup>215</sup>. Une consultation divinatoire de type *ph-ntr* peut par ailleurs compléter, en lui apportant un crédit divin, une pratique « magique » telle que le port d'une amulette<sup>216</sup>. La médecine rituelle est déjà à l'époque pharaonique et toujours à l'époque romaine en Égypte une médecine mobile, entre l'intérieur du temple et l'extérieur, le même spécialiste circulant entre les deux sphères<sup>217</sup>. Du contact avec la divinité en son image et ses fonctions divinatoires découlent les connaissances et capacités du prêtre, puis du « magicien » égyptien. Et de fait, dans les *PGM*, ce contact

---

<sup>211</sup> P. Yale inv. 299 (l. 1, pour la citation), G. M. PARASSOGLU, « Circular from a Prefect: Sileat Omnibus Perpetuo Divinandi Curiositas », dans A. E. HANSON (éd.), *Collectanea Papyrologica. Texts Published in Honor of H. C. Youtie*, part I, n° 1-65, Bonn, 1976, p. 261-274 ; R. K. RITNER, « Egyptian Magical Practice under the Roman Empire », *ANRWII*, 18.5 (1995), p. 3333-3379 (p. 3355-3356).

<sup>212</sup> Sur ce culte oraculaire, cf. F. DUNAND, « La consultation oraculaire en Égypte tardive : l'oracle de Bès à Abydos », dans J.-G. HEINTZ (éd.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*, Paris, 1997, p. 65-84.

<sup>213</sup> AMMIEN MARCELLIN, 19, 12.1-18 (14 pour la citation) : *Nam siqui remedia quartanae uel doloris alterius collo gestaret, siue per monumentum transisse uespere maliolorum argueretur indicis, ut ueneficus sepulchrorumque horrores et errantium indidem animarum ludibria colligens uana...*

<sup>214</sup> F. MARTROYE, « La répression de la magie et le culte des gentils au IV<sup>e</sup> siècle », *Revue Historique du Droit Français et Étranger* 9 (1930), p. 669-701 ; N. BELAYCHE, « *Realia versus leges?* Les sacrifices de la religion d'État au IV<sup>e</sup> siècle », dans S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETRE, F. SCHMIDT (dir.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 2005, p. 343-370.

<sup>215</sup> La promotion de Bès, divinité locale, protectrice et guérisseuse (en particulier dans la pratique domestique) devenue à Abydos une divinité oraculaire attractive même hors d'Égypte, est liée aux innovations rituelles et adaptations du dieu dans la littérature des prêtres (D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt*, p. 169-174).

<sup>216</sup> I. E. S. EDWARDS, « An Egyptian Amuletic Papyrus », *The British Museum Quarterly* 16.4 (1952), p. 101-103.

<sup>217</sup> F. DUNAND, « La guérison dans les temples (Égypte, époque tardive) », *ARG* 8 (2006), p. 4-24 ; Y. KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, 1994, p. 21-38.



sanctuarisé avec la divinité en son image laisse place à de multiples procédures pour rencontrer la divinité, fabriquer son image, connaître son nom<sup>218</sup>.

Ainsi peut-on comprendre que le « prophète » (προφήτης), selon l'« arétalogie isiaque » reprise par l'auteur de la *Korè Kosmou*, c'est-à-dire le prêtre égyptien, pratique à la fois la « philosophie » (φιλοσοφία) et la « magie » (μαγεία) pour respectivement nourrir l'âme et guérir le corps<sup>219</sup>. Fondé en pouvoir par son service auprès du divin, le prêtre peut accomplir la lutte rituelle contre les menaces et maladies. La multiplication des moyens de divination suscite en outre le débat au sein des philosophes, lorsque certaines pratiques « magiques » ou de divination « à l'égyptienne » paraissent en théurgie<sup>220</sup>. Mantique et fabrique du divin sont liées dans les *PGM*, ce qui participe au pouvoir rituel du praticien dans la mesure où la « magie » égyptienne, le *heka*, s'appuie sur une équivalence du signifiant et du signifié, de l'objet et de la puissance divine qu'il manifeste en ce monde<sup>221</sup>. L'*empowerment* des paroles rituelles a pour corollaire celui des gestes et matières. La « magie » des *PGM* est une fabrique du divin par l'image autant que par la parole, le dieu devant être visible pour être<sup>222</sup>. Ce pouvoir des images ne s'applique pas qu'au monde des dieux, mais aussi à celui des dangers qui menacent les hommes et l'ordre des choses : c'est ainsi que l'on figure la menace pour la contrer avec des moyens rituels. Or, cette modalité rituelle est un point de contact entre la « magie » égyptienne et les pouvoirs rituels grecs puisque dans le monde grec aussi le pouvoir analogique de l'image est énoncé *via* les effets concrets de statues divines ou de *kolossoi*, instruments de présentification : ces images « vivent », ce qui signifie qu'elles agissent. En Grèce et en Égypte, comme par ailleurs en Mésopotamie, statues ou figurines sont liées pour ritualiser la lutte contre un ennemi, ce qui est à l'origine de la pratique des « poupées vaudou »<sup>223</sup>.

---

<sup>218</sup> E. SUAREZ DE LA TORRE, « Divination et magie. Remarques sur les papyrus grecs de l'Égypte gréco-romaine », *Kernos* 26 (2013), p. 157-172.

<sup>219</sup> Pour l'identification d'une arétalogie derrière la prière élogieuse du traité hermétique, cf. A.-J. Festugière, « L'arétalogie isiaque de la "Korè Kosmou" », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Charles Picard à l'occasion de son 65<sup>e</sup> anniversaire*, t. I, Paris, 1949, p. 376-381.

<sup>220</sup> P. ATHANASSIADI, « Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus », *JRS* 83 (1993), p. 115-130.

<sup>221</sup> Y. KOENIG, « La magie égyptienne : de l'image à la ressemblance », dans M. TARDIEU, A. VAN DEN KERCHOVE, M. ZAGO (éd.), *Noms barbares*, vol. I : *Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, 2013, p. 177-189.

<sup>222</sup> D. MEEKS, « Zoomorphie et image des dieux dans l'Égypte ancienne », dans C. MALAMOUD, J.-P. VERNANT (dir.), *Le corps des dieux*, Paris, 1986, p. 171-191 ; D. VAN DER PLAS, « "Voir" dieu. Quelques observations au sujet de la fonction des sens dans le culte et la dévotion de l'Égypte ancienne », *BSFE* 115 (1989), p. 4-35 ; Y. VOLOKHINE, « Une désignation de la "face divine" *h3wt, h3wty* », *BIFAO* 101 (2001), p. 369-391.

<sup>223</sup> C. A. FARAONE, « Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of "Voodoo Dolls" in Ancient Greece », *AC* 10.2 (1991), p. 165-205.

Si la « magie » s’offre comme le pouvoir rituel sorti des sanctuaires égyptiens, elle le fait dans la mesure où ce pouvoir est fondé par le contact avec l’image divine, la manifestation sensible sur terre de la puissance supra-naturelle qu’invoque le prêtre-magicien. L’utilisation de l’animal, en ce sens, devrait donc être celle qui participe à la fabrication du divin, à sa présentification, qui ressort de l’image ou du verbe plus que de la simple pharmacopée. C’est avec cela à l’esprit qu’il faudra aborder l’analyse des rites, car c’est là du moins que se trouve le pouvoir rituel. La connaissance des remèdes, animaux comme les autres, est cependant un autre élément du pouvoir charismatique des hommes de religions, prêtres, puis moines, au niveau local<sup>224</sup>.

Ainsi au II<sup>e</sup> siècle, Lucien cite-t-il avec humour dans la *Tragédie de la Goutte* les incantations, certaines étrangères, après les potions répugnantes<sup>225</sup>. Dans le *Philopseudes*, l’épicurien intervient aussi pour tourner en ridicule une sorte de « science » des amulettes : autour du malade Eucratès, Tychiadès entend spéculer sur le remède approprié<sup>226</sup>. Cléodémos recommande que l’on attache autour de la jambe la dent, ramassée à terre, d’une musaraigne tuée d’une certaine manière, dans la peau d’un lion fraîchement écorché. À cela Deinomachos répond qu’il lui a été conseillé, au lieu d’une peau de lion, celle d’une biche vierge, non saillie (παρθένου καὶ ἀβάτου) : la logique en est que l’animal est rapide, agile de ses pattes. « Certes », ajoute-t-il, « le lion est brave, sa graisse, sa patte droite et les poils rigides de sa barbe ont un pouvoir souverain quand on sait s’en servir avec l’incantation qui convient à chaque élément (μετὰ τῆς οἰκείας ἐπωδῆς ἐκάστω) ». Et Cléodémos se réfère en retour aux dires d’un Libyen, « expert en la matière » (σοφὸς τὰ τοιαυτά), à savoir que les lions sont plus rapides que les biches, donc meilleurs. Les avis divergent dans l’étiologie du remède, mais pas dans ce qui en fait la « magie » : la matière animale, son prélèvement – à terre après mise à mort particulière –, la bonne incantation, la sagesse barbare. Tychiadès critique en doutant de l’efficacité de l’amulette alors que le mal est interne, de celle des paroles et de « quelque sorcellerie (γοητείας τινός) », « même si on attachait à la peau du lion de Némée seize musaraignes entières », convenant que « Asclépios lui-même et ses fils soignaient les malades “en leur administrant des drogues bienfaisantes”, non en les enveloppant de lions et de musaraignes »<sup>227</sup>. La critique médicale ne signifie pas opposition aux références religieuses, même si je remarque que Lucien n’évoque pas la pratique des incantations par le héros

<sup>224</sup> Ainsi, au milieu du V<sup>e</sup> siècle, des moines pouvaient prescrire des griffes de renard en amulettes, cf. D. FRANKFURTER, « Ritual Expertise in Roman Egypt and the Problem of the Category “Magician” » dans P. SCHÄFER, H. G. KIPPENBERG (éd.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leyde – New York – Cologne, 1997, p. 115-135 (p. 127).

<sup>225</sup> LUCIEN, *La tragédie de la Goutte*, 163-174 (cité en exergue, p. 41).

<sup>226</sup> *Id.*, 7-9.

<sup>227</sup> *Id.*, 10 (citant les « ἥπια φάρμακα » d’HOMÈRE, *Iliade*, 4, 218 et 11, 830).

médecin<sup>228</sup>. N'étant que la question de la matière, est-ce l'utilisation même de substances animales ou, du moins, de certains animaux qui fait le caractère douteux du remède et quelque effet de *goêteia*<sup>229</sup> ?

Lucien est un cas limite, épicurien et satirique, tandis que l'*Histoire naturelle* de Pline est dans une certaine mesure une œuvre globale, en tout cas de grande influence. Du point de vue romain, les choses sont complexes et il me faut observer comment Pline construit son utilisation « magique » de l'animal. La pensée structurant l'inventaire transparaît de façon tantôt explicite, disant clairement ce qu'est la « magie » selon l'auteur, tantôt implicite, selon des modalités d'énonciation qui construisent discrètement des échelles de valeur dans le défilé des remèdes. Je vais commencer par reprendre la définition explicite de la « magie » selon Pline, qui me paraît clair sur un point : la magie est un art étranger et fallacieux (I.2). Puis, il me faudra observer par quelles modalités d'énonciation le compilateur, dont l'inventaire n'explicite pas à chaque instant la validité ou l'origine des remèdes évoqués, révèle une pensée plus graduelle de l'utilisation des animaux (II).

## I.2. Qu'entend Pline par « magie » ?

Pline explicite largement son point de vue sur la « magie » à travers différentes digressions dans le cours de son inventaire. La définition qui en ressort est liée aux objectifs mêmes de l'inventaire et apparaît comme un art mensonger, lié à des considérations sur la Nature et sur la religion.

### I.2.a. La « magie » et les objectifs de l'inventaire

Lorsqu'une donnée de l'encyclopédie est étudiée, ce doit être en tenant compte du fait qu'elle a été tirée d'une source antérieure, fichée et jugée au cours du travail de Pline et de ses assistants, avant d'avoir été incorporée dans le réseau d'analogies et d'antithèses qui reconstitue la *Natura*, c'est-à-dire le monde connu, en l'organisant. Quant au filtre rhétorique, les clés en sont fournies, comme l'a écrit Trevor Murphy, dans certains passages : des digressions au cours du texte, la préface de l'ensemble de l'encyclopédie et la préface de chaque livre.

Ceci vaut pour l'inventaire des matières animales :

---

<sup>228</sup> Ainsi Galien peut-il nier l'existence des centaures et faire remonter la pratique de son art à Chiron, exemple de « balkanisation des esprits » selon P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, 1983, p. 66-67.

<sup>229</sup> Selon M. CASTER, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, 1937, la critique de Tychiadès ne repose pas sur un raisonnement « scientifique », mais « Lucien estime qu'à partir d'un certain degré d'étrangeté le traitement ne mérite plus le nom de médical » (p. 327).

Nous en aurions terminé avec les propriétés de tout ce qui naît entre le ciel et la terre, et il ne resterait plus à parler que des produits extraits du sous-sol lui-même, si l'étude des propriétés médicinales des herbes et des arbrisseaux ne venait à la traverse nous détourner vers les remèdes qu'on tire des animaux eux-mêmes, trouvant là une médecine plus puissante (*maiore medicina*). Quoi donc ? Aurions-nous décrit les plantes, l'aspect des fleurs et tant d'herbes rares et difficiles à trouver, pour passer sous silence ce qui dans l'homme même est utile à l'homme et les autres sortes de remèdes vivant parmi nous (*ceteraque genera remedium inter nos uiuentia*), alors que la vie, si elle n'est exempte de douleurs et de maladies, n'est en somme qu'un tourment ? Que non pas, et nous mettrons en ceci tout notre soin, au risque de provoquer l'ennui (*licet fastidii periculum urgeat*), ayant décidé de considérer moins l'agrément que l'utilité pour notre vie (*utilitatum uitae*). Bien plus, nous dépisterons aussi les usages étrangers et même les méthodes des Barbares (*Quin immo externa quoque et barbaros etiam ritus indagabimus*). Nous ne les rapporterons que sur la foi des auteurs (*Fides tantum auctores appellet*), bien que nous nous soyons appliqués à ne choisir que les faits établis par la concordance des témoignages, préférant l'exactitude à l'abondance<sup>230</sup>.

C'est avec cette introduction que Pline ouvre ce qui aurait pu paraître une longue parenthèse dans son encyclopédie. Pline se défend d'une incohérence dans son plan, puisque déjà le livre 7 parlait de l'homme et les livres 8 à 11 des animaux, après quoi il avait enchaîné sur les plantes (livres 12 à 19) et par elles avait été conduit à leur utilisation médicale (livres 20 et 22 à 27), celle-ci paraissant plus immédiate. Mais cette digression vers l'utilisation médicale l'oblige à présent à revenir sur les matières humaines et animales. Là est une pratique médicale plus grande encore (*maiore medicina*), assertion qui annonce que Pline ne jugera en rien cette utilisation de la matière animale comme problématique en tant que telle. Pour lui, dont le système de pensée est tout à fait anthropocentré, l'animal se définit à la fois en tant qu'être vivant ayant une physiologie qui comporte des analogies avec l'homme, mais également par les produits et les services qu'il procure à ce dernier, à condition que cet utilitarisme tienne compte de la raison (*ratio*) qui est le propre de l'homme<sup>231</sup>. Cette limite éthique est peut-être une des clés de compréhension de ce qui fait une utilisation « magique » de l'animal. Mais avant d'entrevoir les limites, notons qu'en général, rien ne permet de mettre en cause l'intégration de la matière animale à la pharmacopée. L'importance que Pline accorde à l'utilitarisme médical, comparé quantitativement à d'autres secteurs d'activité

---

<sup>230</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 1-2 (tr. A. ERNOUT légèrement modifiée).

<sup>231</sup> L. BODSON, « Le témoignage de Pline l'Ancien sur la conception romaine de l'animal », dans B. CASSIN, J.-L. LABARRIERE (éd.) et G. ROMÉYER DHERBY (dir.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, 1997, p. 325-354. Selon elle, la définition de l'animal selon Pline pourrait être (p. 348) : « être doté du principe vital (*anima*) qui s'incarne dans une multitude d'organismes complexes et remarquables (*mira*) 1) par leurs caractères physiques et comportementaux, lesquels présentent des analogies avec ceux de l'homme, et 2) par les produits et services qu'ils procurent à celui-ci. En conséquence de la relation (*societas*) qu'instaurent et les affinités biologiques, et les fonctions tant psychologiques que matérielles remplies par les animaux (sauvages, apprivoisés ou domestiques) auprès de l'homme, ils doivent être traités par lui d'une manière digne de la raison (*ratio*) qui fait la spécificité humaine ».

(notamment l'agriculture, livre 18), dépend de la fragilité de la vie humaine et de la nécessité conséquente du combat contre les maladies mais aussi, en parallèle, du sentiment qu'il existe un risque grave de falsification et d'erreur dans ce domaine. Pline est tout entier dans son projet de *iuuare mortalem*, aider les mortels, à savoir produire une somme de connaissances pour le bien des hommes. La lecture n'est pas prévue pour être agréable (*licet fastidii periculum urgeat*) et Pline aura à émailler son texte de justifications à propos des caractères les plus criticables de son inventaire.

Ce dernier a deux objectifs clairement distincts : être utile à la vie (*utilitatium uitae*) – c'est-à-dire que certains remèdes sont effectivement considérés comme utiles ou potentiellement efficaces –, et la prévention contre les faux remèdes. Ce point vise en particulier, même si le mot n'est pas encore employé, la « magie » : « nous dépisterons (*indagabimus*) aussi les usages venus d'ailleurs (*immo externa*) et même les méthodes des barbares (*barbaros ritus*) »<sup>232</sup>. Pline fait ici une entorse au principe, considéré comme général dans son encyclopédie, d'*indicare, non indagare*, « de décrire, non de dépister »<sup>233</sup>. L'utilité consiste à la fois à prescrire ce qui est bon et à prévenir contre ce qui est inutile voire néfaste. Il faut dès lors considérer la notion de « magie » selon Pline comme le lieu d'un dialogue entre un naturalisme gréco-romain doté de sa rationalité propre et un ritualisme jugé « barbare »<sup>234</sup>.

### *I.2.b. Un art fallacieux*

Le terme *magia* n'apparaît pas dans l'*Histoire naturelle*. Pline emploie alternativement un nom collectif pour désigner certaines personnes – *magi* (les « mages ») –, un qualificatif – *magicus* (« magique ») – et le terme *magice* qui, translittérant le grec μαγικὴ (τεχνή), signifie « (art) magique » et peut être traduit par « magie »<sup>235</sup>. Cette terminologie renvoie à une *ars* pratiquée par un certain type de personnes. Par *ars*, il faut entendre un système de compétences (savoirs théoriques et savoir-faire pratiques), que la pensée de Pline, stoïcienne dans ses grandes lignes, n'oppose pas à la Nature<sup>236</sup>. Pline évoque, au début du livre 30, un ensemble hétéroclite de savoirs pratiques qui font de ce « fait magique » une *ars* de grande

---

<sup>232</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 2 (tr. A. ERNOUT modifiée).

<sup>233</sup> *Id.*, 9, 8 ; V. NAAS, « Pline l'Ancien a-t-il cru à ses mythes ? », *Pallas* 78 (2008), p. 133-151 et *Id.*, *Le projet encyclopédique de Pline l'Ancien*, Rome, 2002, p. 78.

<sup>234</sup> Je reprend cette expression à P. BORGEAUD, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, 2004, qui a montré les implications idéologiques dans la formulation et la transmission des modes de représentation des systèmes religieux, en particulier les religions grecques et romaines, égyptiennes, et juives.

<sup>235</sup> J. B. RIVES, « *Magus* and its cognates in Classical Latin », dans R. GORDON, F. MARCO SIMÓN (éd.), *Magical Practice in the Latin West*, Leyde – Boston, 2010, p. 53-77.

<sup>236</sup> J.-M. ANDRE, « Nature et culture chez Pline l'Ancien », dans *Recherches sur les artes à Rome*, Paris, 1978, p. 7-17.

influence sur les esprits. L'art magique, selon cette définition, agrège des éléments de compétences relevant de la médecine, de la religion et de l'astrologie<sup>237</sup>. Pline inscrit cela dans une dimension historiographique, enseignant que la magie est un art d'origine orientale qui s'est répandu dans le monde<sup>238</sup>. Le savoir que Pline lit en grec est présenté comme investi par l'*ars magice* dès lors que les sages Pythagore et Démocrite sont considérés comme les dépositaires de l'enseignement des mages de Perse, eux-mêmes héritiers de Zoroastre. Une telle présentation des faits n'est pas, comme l'ont considéré Joseph Bidez et Franz Cumont en leur temps, le reflet de véritables transferts de savoirs entre l'Orient des mages zoroastriens et l'ensemble des cultures hellénisées, mais une construction idéologique qui oriente la géographie culturelle de l'inventaire<sup>239</sup>. Cette histoire des « mages » élargit le concept ethnographique qui est à l'origine du terme<sup>240</sup> – c'est-à-dire les praticiens de la religion perse supposée fondée par Zoroastre – à une catégorie de personnes – les *magi*, donc – ayant en partage un type de connaissances d'ordre naturaliste et les pratiques qui en découlent<sup>241</sup>. Pline l'Ancien organise son inventaire avec en arrière-plan la représentation culturelle des « mages » perses dans une vision d'un Orient chargé de vices<sup>242</sup>. En parallèle à l'encyclopédie, l'idée d'une transmission de la Perse à la Grèce a nourri un autre mode de

---

<sup>237</sup> PLINIE L'ANCIEN, *HN*, 30, 1 : *nam primum e medicina nemo dubitabit ac specie salutari inrepsisse uelut altiore sanctioreque medicinam, ita blandissimis desideratissimisque promissis addidisse uires religionis, ad quas maxime etiam nunc caligat humanum genus, atque, ut hoc quoque suggesserit, miscuisse artes mathematicas, nullo non auido futura de sese sciendi atque ea e caelo uerissime peti credente*, « Personne ne doute qu'elle [la magie] est d'abord née de la médecine et que, sous l'apparence de concourir à notre salut, elle s'est insinuée comme une médecine supérieure et plus sainte ; ainsi, aux promesses les plus flatteuses et les plus souhaitées, elle a joint la puissance de la religion, sur quoi, aujourd'hui encore, le genre humain reste le plus aveugle ; puis, pour s'adjoindre aussi cette autre force, elle s'est agrégée l'astrologie, chacun étant avide de connaître son avenir et croyant que c'est du ciel qu'il faut l'attendre avec le plus de certitude ».

<sup>238</sup> « L'histoire de la magie chez Pline l'Ancien » est analysée par F. GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, 1994, p. 61-68. Il rappelle que Pline met l'accent sur les fonctions de guérison et de divination, au détriment des pratiques imprécatoires. Mais Pline évoque la magie à cause de ses implications médicales, et donc n'a pas eu à développer la question des envoûtements, ce qui ne l'empêche pas de les compter dans la sphère des *ueneficia*.

<sup>239</sup> R. GAROSI, « Indagine sulla formazione del concetto di magia nelle cultura romana », dans *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Rome, 1976, p. 13-93 (p. 20-26 et 30-31).

<sup>240</sup> J. N. BREMMER, « The Birth of the Term "Magic" », dans ID., J. R. VEENSTRA (éd.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Louvain – Paris – Dudley, 2002, p. 1-11.

<sup>241</sup> W. H. S. JONES, « The Magi in Pliny », *PCPhS* 181, n. s. 1 (1950-1951), p. 7-8 ; M. W. DICKIE, « The learned magician and the collection and transmission of magical lore », dans D. R. JORDAN, H. MONTGOMERY, E. THOMASSEN (éd.), *The World of Ancient Magic*, Bergen, 1999, p. 163-193 ; ID., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, p. 117-141 ; J. B. RIVES, « *Magus* and its cognates in Classical Latin ».

pensée, celui des « sagesse orientales »<sup>243</sup>, qui considère au contraire les mages perses d'un point de vue positif, y compris pour l'enseignement de savoirs rituels<sup>244</sup>. Pythagore, modèle de néoplatonisme, aurait ainsi reçu ses règles de pureté et ses connaissances naturalistes de Zoroastre lui-même<sup>245</sup>.

Pline inscrit donc la « magie » dans une vision des marges de l'Empire, c'est-à-dire une façon de traiter l'altérité, une modalité de représentation culturelle parmi d'autres. L'ordre romain paraît à Pline, en revanche, à même de libérer l'humanité de l'emprise de la magie<sup>246</sup> : ainsi Rome s'est-elle libérée elle-même de la pratique du sacrifice humain et a-t-elle légiféré contre les effets nocifs de pratiques d'*empowerment* comme les incantations malfaisantes (*malum carmen incantare, fruges excantare*) ou les *ueneficia* (notion ambiguë désignant à la fois les poisons et des méthodes d'envoûtement, notamment amoureux)<sup>247</sup>. En évoquant les astrologues ou *mathematici*, Pline devait nécessairement penser au délit d'abus de confiance qui caractérise l'affaire aux yeux du droit commun et aux expulsions des astrologues hors de Rome<sup>248</sup>. Pline ajoute, en quelque sorte, une condamnation d'ordre primitiviste et progressiste, la magie constituant à ses yeux une insulte à la raison humaine. Pline participe à cette lutte en dénonçant les *uanitates*, tromperies, illusions, des « mages » dans son encyclopédie.

---

<sup>242</sup> N. BELAYCHE, « L'Oronte et le Tibre : l'«Orient» des cultes «orientaux» de l'Empire romain », dans M. A. AMIR-MOEZZI, J. SCHEID (éd.), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout, 2000, p. 1-35.

<sup>243</sup> A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge – Londres – New York – Melbourne, 1975.

<sup>244</sup> PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, 6 : « encore à propos de sa formation : pour la plupart, c'est des Égyptiens, des Chaldéens et des Phéniciens qu'il apprit les sciences appelées mathématiques ; car de toute antiquité la géométrie avait intéressé les Égyptiens ; la science des nombres et des calculs, les Phéniciens ; l'étude du ciel, les Chaldéens ; *quant au rituel des dieux* et au reste des préceptes sur la conduite quotidienne, c'est des Mages, dit-on, qu'il les entendit et les reçut » (je souligne).

<sup>245</sup> *Id.*, 12 : « à Babylone, il [Pythagore] rencontra les Chaldéens et en particulier alla trouver Zoroastre, qui le purifia des souillures de sa vie antérieure et lui enseigna de quoi les gens de bien doivent s'abstenir pour rester purs ; il entendit aussi la théorie de la nature (τὸν περὶ φύσεως λόγον) et quels sont les principes de l'univers (αἱ τῶν ὅλων ἀρχαί) ».

<sup>246</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 13 : *adeo ista toto mundo consensere, quamquam discordi et sibi ignoto, nec satis aestimari potest quantum Romanis debeatur qui sustulere monstra in quibus hominem occidere religiosissimum erat, mandī uero etiam saluberrimum*, « ainsi, par tout le monde, bien qu'en discorde et s'ignorant entre eux, <les peuples> se sont accordés sur cette doctrine, et l'on ne saurait suffisamment estimer notre dette envers les Romains pour avoir aboli ces monstruosité dans lesquelles tuer un homme était un acte très religieux, et le manger, une pratique aussi très salutaire ».

<sup>247</sup> Cf. Introduction générale, p. 15, n. 52.

<sup>248</sup> Récemment, en 70, un édit de Vespasien avait ordonné l'expulsion des astrologues, cf. F. H. CRAMER, *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphie, 1954, p. 244-245.

### I.2.c. Puissances de la religio

Ce que Pline présente comme l'art des mages est supposé comprendre une part des *uires religionis*, des « puissances de la *religio* » :

*... ita blandissimis desideratissimisque promissis addidisse uires religionis, ad quas maxime etiam nunc caligat humanum genus...*

... ainsi, aux promesses les plus flatteuses et les plus souhaitées, elle [la magie] a joint les puissances de la religio, sur quoi, aujourd'hui encore, le genre humain reste le plus aveugle<sup>249</sup>.

Le sens de *religio* dans la pensée romaine, tel que le définit Cicéron, forme l'un des pôles des activités humaines en rapport avec le divin divisées entre un aspect négatif – la superstition – et un aspect positif – la religion<sup>250</sup>. La *religio* est le culte des dieux (*cultus deorum*) équivalant à « l'observance traditionnelle et coutumière des rites par lesquels on “cultive” les dieux », partagée éventuellement entre actes divinatoires et *sacra*<sup>251</sup>. Pour Pline cependant, les « puissances de la *religio* » sont ici métaphoriquement assombries. Dans l'expression « *ad quas maxime etiam nunc caligat humanum genus* », *ad quas* renvoie non à la *religio* dans son ensemble, mais aux *uires* de celle-ci, qui peuvent être comprises comme des puissances ou forces de la *religio*. Ensuite, c'est l'*humanum genus*, sujet de *caligat*, qui est responsable de l'obscurcissement de ces puissances<sup>252</sup>. Selon Pline en effet 1. les hommes, en tant que *genus* (« espèce », « famille », « genre »), 2. *etiam nunc* « encore aujourd'hui »<sup>253</sup>, 3. manipulent, véhiculent, discourent sur des puissances de la *religio* qu'ils obscurcissent, rendent opaques et dont ils brouillent la réalité. Je traduirais donc : « [la magie] a ajouté [à la médecine] des puissances de la *religio*, sur lesquelles surtout encore maintenant, l'espèce

<sup>249</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 2 (tr. A. ERNOUT modifiée).

<sup>250</sup> CICERON, *De la nature des dieux*, 2, 28.72 : « ... ceux qui, pendant des journées entières, faisaient des prières et des sacrifices pour que leurs enfants leur survivent (*superstitēs*), ont été appelés superstitieux (*superstitiosi*) et le mot a pris ensuite une signification plus large. Mais ceux qui examinaient avec soin tout ce qui se rapporte au culte des dieux et, pour ainsi dire, le passaient en revue (*relegere*) ont été appelés religieux (*religiosi*), du verbe *relegere*, tout comme élégants vient du verbe choisir (*eligere*), diligents du verbe *diligere* (prendre soin), intelligent de *intellegere* (comprendre). On retrouve dans tous ces mots le même sens de *legere* (choisir) que dans religieux. C'est ainsi que les termes « superstitieux » et « religieux » sont devenus, l'un, péjoratif, l'autre laudatif ».

<sup>251</sup> R. SCHILLING, « L'originalité du vocabulaire religieux latin », dans ID., *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris, 1979, p. 30-53 (p. 40-43) ; J. SCHEID, *La religion des Romains*, Paris, 1998, p. 23 ; P. BORGEAUD, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, 2004, p. 251.

<sup>252</sup> Alfred Ernout (PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle, Livre XXX*, Paris, 1963, n. 1 au § 2, p. 79) renvoyait à l'emploi du même verbe en *HN*, 11, 146 : *sic in morbo comitiali animo caligante aperti nihil cernunt*, « et que dans la crise d'épilepsie, les yeux ouverts ne voient rien, l'âme étant couverte d'un brouillard ». L'aveuglement est dû à l'obscurcissement de l'âme ; les *uires religionis* sont obscurcies par les hommes, qui ne sont pas tant aveuglés qu'aveuglant.

<sup>253</sup> L'adverbe *maxime*, « surtout », porte peut-être sur cet « aujourd'hui » autant que sur les *uires religionis*.



humaine jette le trouble ». Ce n'est pas la réalité des puissances qui est en cause, mais les écrits des hommes qui se méprennent sur des principes divins et rituels, une idée qui, chez d'autres auteurs, construit le concept de « superstition ». Les puissances rituelles en question sont brouillées, cachées, rendues incompréhensibles, et on peut se demander si Pline ne vise pas là un excès de réflexions théologiques alimenté par des données étrangères.

Pline est en effet un traditionaliste et la *religio* qui vaut est celle du « faire, c'est croire » traditionnel des Romains inscrit dans la divinisation universelle de la Nature<sup>254</sup>. Selon lui, en effet, la divinité est à la fois une qualité et une puissance. Elle est une qualité de la Nature (*divina Natura*) et celle qui consiste, pour les mortels, à améliorer la vie d'autres mortels (*deus est mortali iuuare mortalem*<sup>255</sup>). Est « dieu » ce qui produit, sauvegarde et améliore la vie, finalité de toute la Nature. C'est aussi, et en étroite relation avec cette finalité, une puissance, la puissance d'action de la Nature : « la puissance de la Nature est ce que nous appelons "dieu" (*naturae potentia ... est quod deum uocemus*) »<sup>256</sup> ; « une puissance divine diffuse dans toute la Nature (*diffusae ... per omne naturae ... numen*) »<sup>257</sup>. En somme, la divinité s'identifie avec la Nature et certains phénomènes naturels sont par conséquent logiquement hors de portée de la compréhension humaine, les merveilles ou *mirabilia* étant le fruit de cette puissance divine. L'homme se doit, en matière de religion, de vivre en harmonie avec la *ratio Naturae*<sup>258</sup>. C'est une théologie naturaliste amenée à maturation dans la philosophie grecque depuis les « présocratiques » qui oriente toute la pensée de Pline en matière de religion<sup>259</sup>. Si la chance (*casus*) est un principe naturel<sup>260</sup>, le concept personnifié de la *Fortuna* que les hommes ont interposé entre le panthéisme naturel et la multiplicité des dieux du polythéisme, mais plus encore le fatalisme de l'astrologie (l'*heimarmenê*), sont incohérents avec le divin tel que Pline le conçoit. Il admet que les rites traditionnels de la Rome républicaine furent et doivent rester un facteur de cohésion sous le principat des Flaviens ; dans l'optique impérialiste et moralisatrice de l'encyclopédie, Pline se prononce nettement contre l'introduction du fatalisme astrologique et des rites venus d'ailleurs (*externa*

---

<sup>254</sup> J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005, pour l'expression. Lamoignon de Malesherbes, qui a édité l'*Histoire naturelle* en 1782, avait qualifié la religion de Pline comme un « cosmothéisme » (cité par J. ASSMANN, *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris, 2001 [éd. or. *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, 1997, tr. fr. de *Moses der Ägypter, Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München – Vienne, 1998], p. 243-244).

<sup>255</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 2, 18.

<sup>256</sup> *Id.*, 27 (tr. personnelle).

<sup>257</sup> *Id.*, 208 (tr. personnelle). Cf. M. BEAGON, *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder*, Oxford, 1992, p. 100-101.

<sup>258</sup> M. BEAGON, *Roman Nature*, p. 92.

<sup>259</sup> O. GIGON, « Plinio », dans *Plinio il Vecchio sotto il profilo storico e letterario*, Côme, 1982, p. 41-52. Selon l'auteur, Pline n'est pas influencé par une pensée spécifiquement stoïcienne, mais en partie aristotélicienne.

<sup>260</sup> M. BEAGON, *Roman Nature*, p. 63-64.

*sacra*), parmi lesquels on compte le port de figures divines au doigt (gemmes gravées) et l'usage d'imprécations envers les dieux eux-mêmes<sup>261</sup>. Ces *externa sacra* participent à un asservissement de l'homme à (ce qu'il croit être) la divinité, aboutissement de la superstition telle que Théophraste et Plutarque ont pu la définir<sup>262</sup>.

Lorsque Pline dénonce la collusion de Néron avec des pratiques « magiques », c'est-à-dire le ritualisme barbare, perse et criminel, il emploie une expression forte : *imperare dis*, « commander aux dieux »<sup>263</sup>. L'empereur se serait rendu coupable à ses yeux de vouloir étendre son *imperium* jusqu'au commandement des puissances supérieures, ce qui indique que, selon Pline, les pratiques magiques recherchent un effet de contrainte sur les divinités. Le soupçon d'une inversion des rapports de pouvoir entre hommes et dieux a certes participé à la conceptualisation de la « magie » par les Grecs et les Romains, du moins dans le cadre de ce paradoxe quasi-littéraire qui constitue l'attribution de pouvoirs supra-naturels à un mortel<sup>264</sup>. L'auteur du traité hippocratique sur *La maladie sacrée*, souvent pris à témoin d'une forme de rationalisation de la pensée médicale et religieuse aux V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles avant notre ère<sup>265</sup>, ironisait déjà à propos d'une forme de pensée dont il jugeait que, en prétendant « faire descendre la lune, faire disparaître le soleil, produire orage et beau temps, pluies et sécheresses, infécondité de la mer et de la terre, et tout autre prodige du même genre » par la magie et les sacrifices (μαγεύων τε καὶ θύων) impliquait selon lui la soumission (κρατεῖται καὶ δεδούλωται) de la puissance du divin (τοῦ θείου ἢ δύναμις) par des moyens humains (ἀνθρώπου γνώμης)<sup>266</sup>.

Dans ce cadre là, l'utilisation des animaux se précise comme moyen rituel : il s'agit essentiellement de sacrifice, marqué par quelques contingences particulières, comme une

---

<sup>261</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 2, 21. R. VEYMIERS, *Ἰλεως τῷ φοροῦντι. Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques*, Bruxelles, 2009, p. 18.

<sup>262</sup> THEOPHRASTE, *Le Superstitieux* et PLUTARQUE, *De la superstition*, fournissent certaines clés pour comprendre où la « magie » et la « superstition » se recourent dans la pensée gréco-romaine. M. BEAGON, *Roman Nature*, p. 94-96 et p. 97, l'auteure tire de Pline l'idée que la magie, populaire à l'origine, s'est constituée en *ars* à la fin de la République sous l'effet des idées et savoirs venues d'Orient (« Magic had, of course, long been embedded in popular religion, but its elevation to an *ars* gave it a new and, to Pliny, spurious respectability »). Il me semble cependant que Pline ne veut pas qu'il y ait un lien entre les traditions locales des Romains, en médecine comme en religion, et les *artes* correspondants venus d'ailleurs. La magie est précisément ce qui vient de l'étranger et ne saurait prolonger les coutumes anciennes italo-romaines.

<sup>263</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 14.

<sup>264</sup> Cf. Introduction générale, p. 14-15.

<sup>265</sup> P. J. VAN DER EIJK, « The "theology" of the Hippocratic treatise *On the Sacred Disease* », dans ID., *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge, 2005, p. 45-73 ; J. JOUANNA, *Hippocrate*, Paris, 1992, p. 273-276.

<sup>266</sup> HIPPOCRATE, *La maladie sacrée*, 1, 9.

victime animale noire<sup>267</sup>. La couleur noire d'une victime sacrificielle, dans le système de pensée romain, est attachée particulièrement aux *numina inferi*, les puissances infernales<sup>268</sup>. À Rome, la couleur et le sexe des victimes d'un sacrifice renvoient à ses destinataires : pelage clair pour les divinités d'en haut, robes noires pour les dieux des ténèbres et du monde infernal, tandis qu'au dieu du feu Vulcain reviennent les victimes rousses ; les femelles sont pour les déesses, les mâles pour les dieux<sup>269</sup>. Toutefois, dans une configuration grecque ou romaine un animal sombre ne classe pas le sacrifice comme « magique » mais signale une correspondance avec le monde infernal, les « *umbrarum inferorumque colloquia* » dont parle Pline<sup>270</sup>. Ce n'est pas le propre de la « magie » que de sacrifier aux divinités infernales<sup>271</sup> mais, à partir du moment où cette communication devient une activité privilégiée des *magi*, ceux-ci sont supposés tout naturellement employer des animaux noirs. Ils les inscrivent dans un des pôles d'une pensée qui oppose pur et impur, jour et nuit, clair-lumineux et sombre-noir, dieux d'en-haut et dieux d'en-bas, une catégorie de « notions polaires et ambivalentes » comme celles qui structuraient la pensée mythique grecque selon Jean-Pierre Vernant<sup>272</sup>.

Lorsque Silius Italicus, poète romain contemporain de Pline<sup>273</sup>, décrit une scène de nécromancie, il met aux mains de la prêtresse barbare (carthaginoise) une victime noire, en sacrifice à Hécate<sup>274</sup>. Lorsqu'au livre 10 Pline affirme que « dans la religion [les poules] sont considérées impures à cause du jaune de leur bec et de leurs pattes, dans les rites cachés [elles sont] noires (*ad rem diuinam luteo rostro pedibusque purae non uidentur, ad opertanea sacra*

<sup>267</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 16 : « Il lui [= Néron] était, d'autre part, loisible de choisir les jours convenables, facile de se procurer des brebis entièrement noires (*pecudes uero, quibus non nisi ater colos esset, facile*), et même très agréable d'immoler des hommes ».

<sup>268</sup> ARNOBE, 7, 19.4-5 : « ... quelle signification y a-t-il dans le choix des couleurs, pour que l'on ait raison d'immoler aux uns des victimes blanches, aux autres des victimes sombres et toutes noires ? C'est parce que les dieux du ciel et ceux qui envoient des présages favorables ont accepté comme couleur gaie et heureuse le blanc à cause de son aspect plaisant ; en revanche, les dieux qui envoient des présages défavorables et ceux qui vivent dans les enfers trouvent plus agréable une couleur sombre et empreinte de teintes lugubres (*diis laeuis sedesque habitantibus inferas color furuus est gravior et tristibus suffectus e fucis*) ».

<sup>269</sup> F. PRESCENDI, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Stuttgart, 2007, p. 32.

<sup>270</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 14.

<sup>271</sup> Cf. les Jeux séculaires romains, J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005, p. 97-110.

<sup>272</sup> J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, 1998<sup>3</sup>, p. 11-12 pour la citation.

<sup>273</sup> Il aurait commencé l'écriture des *Punica* en 80 (Pierre Miniconi et Georges Devallet dans SILIUS ITALICUS, *La guerre punique*, t. I : *Livres I-IV*, Paris, 1979, p. x).

<sup>274</sup> SILIUS ITALICUS, *La guerre punique*, 1, 119-120 : *Tum nigra triformi | hostia mactatur diuae*, « Alors à la triple déesse on immole une victime noire ».

*nigrae*) »<sup>275</sup>, il me semble suivre les lignes d'une théorisation des affaires religieuses, telle qu'à la fin de la République et au début de l'Empire l'ont tenté intellectuels et poètes romains<sup>276</sup>. Il suffit de constater que poules et poulets étaient sacrifiés, notamment dans la religion domestique, comme l'a attesté l'archéozoologie à Pompéi, pour savoir que la réalité est moins schématique que ne la présente Pline<sup>277</sup>. Ainsi la couleur noire de l'animal est-elle un thème de représentation culturelle.

Si les *PGM* formulent la « magie » dans un contexte d'appropriation culturelle, Pline construit quant à lui le phénomène pour les besoins de son inventaire en fonction de schémas de représentation culturelle propres à démarquer l'altérité. Toutefois, au moment d'énoncer des remèdes, Pline ne procède pas à un découpage clair de ce qui serait accepté et de ce qui serait « magique ». Il faut donc analyser ses modalités d'énonciation.

## II – Magie et inventaire dans l'*Histoire naturelle*

L'*Histoire naturelle* est une œuvre à la fois de compilation de données et de construction conceptuelle : l'inventaire possède une grille de lecture. Pline ne nous offre pas seulement un inventaire de pratiques et de remèdes : il nous donne également à voir la pratique même de l'inventaire et par là, les implications de certaines modalités d'énonciation sur la perception et la transmission des pratiques et savoirs dits « magiques ». Je commencerai donc ici par une analyse des modalités d'énonciation en essayant d'en retirer la leçon de ce qui, selon Pline, caractérise l'usage « magique » d'un animal ou d'une matière animale. Les modes concrets, lexicaux, de valorisation des données dans l'encyclopédie ont été analysés par Guy Serbat dans un article qui fait désormais autorité<sup>278</sup>. Dans certains cas, l'opinion de Pline est claire, soit qu'il transmette un témoignage personnel (usage du verbe *uidere*), soit

---

<sup>275</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 10, 156 (tr. personnelle). Étienne de Saint-Denis traduit : « Pour les offices religieux, les poules à bec et pattes jaunes ne sont pas considérées comme pures ; pour les mystères, on prend des noires ».

<sup>276</sup> F. PRESCENDI, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Stuttgart, 2007. Ces pratiques de systématisation ou de rationalisation « des affaires religieuses s'observent à la marge du ritualisme romain, cf. J. RÜPKE, « Between Rationalism and Ritualism: On the origins of religious discourse in the late Roman Republic », *ARG* 11 (2011), p. 123-144.

<sup>277</sup> M.-O. LAFORGE, *La religion privée à Pompéi*, Naples, 2009, p. 139 : les os d'un demi poulet découverts sur un autel compital (I, xi, 1) laissent envisager le partage de la volaille entre les participants d'un rituel et les dieux Lares. Des os de poulet ont également été retrouvés, vraisemblablement en contexte sacrificiel, dans la maison IX, ix, 11.

<sup>278</sup> G. SERBAT, « La référence comme indice de distance dans l'énoncé de Pline l'Ancien », *RPh* 47.1 (1973), p. 38-49.

qu'il assume une adhésion réfléchie ou discutée (lexique de la *demonstratio*, souvent pour des explications reçues de vive voix, ou de l'expression « *adfirmare possumus* »)<sup>279</sup> ou bien exprime sa confiance en un auteur (Aristote, par exemple<sup>280</sup>), ou au contraire dénigre systématiquement un auteur ou un groupe d'auteurs : c'est le cas des *magi*. Comme le soulignait Guy Serbat, l'*ars magice* est qualifiée de *fraudentissima, instabilis, inrita, inanis, portentosa, uana falsaque*, la *uanitas* des mages étant régulièrement épinglée<sup>281</sup>. Toutefois, Guy Serbat a aussi montré comment Pline marquait une distanciation par rapport aux faits en usant soit de la référence épisodique à un auteur, soit de la référence indéfinie (*tradunt*, « on dit que », *narratur*, « on raconte que », *alii dicunt*, « d'autres disent que », *ut creditum est*, « comme on le croit »). Parfois, la référence isolée a une valeur globale : une même série d'informations est attribuable à l'auteur que Pline cite plus loin ou a cité plus haut dans le même passage<sup>282</sup>. Mais, toujours selon le même article, Pline reste souvent imprécis sur ses opinions et consigne sans prendre de distance ni fournir de critère de validation ou d'invalidation<sup>283</sup>.

Après avoir justifié ses objectifs dans l'introduction du livre 28, l'encyclopédiste clarifie sa méthode<sup>284</sup> : à l'en croire, rien dans l'inventaire n'est issu de son imagination ni de sa propre expérience, mais tout a été collecté chez des *auctores*, dans les écrits d'auteurs précédents<sup>285</sup>. En s'appuyant autant sur l'argument d'autorité pour fonder son propos, Pline

<sup>279</sup> S. CITRONI MARCHETTI, « L'auteur en tant que personnage : Pline l'Ancien dans la *Naturalis Historia* », dans D. VAN MAL-MAEDER, A. BURNIER, L. NUÑEZ (éd.), *Jeux de voix. Énonciation, intertextualité et intentionnalité dans la littérature antique*, Berne – Berlin – Bruxelles *et al.*, 2009, p. 175-199, montre combien la personne de l'« auteur », important éventuellement sa socialisation externe, implante les merveilles dans le monde vécu.

<sup>280</sup> P. LI CAUSI, « Portrait du philosophe en Pline l'Ancien. Les fonctions du nom d'Aristote chez Plin. *HN* 8-11 », dans Y. LEHMANN (dir.), *Aristoteles Romanus. La réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain*, Turnhout, 2013, p. 107-120.

<sup>281</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 22, 20 ; 26, 18 ; 27, 57 ; 28, 37, 81, 89, 94, 100 (?), 118 ; 30, 1 ; 37, 54 et 124 ; J. B. RIVES, « *Magus* and its cognates in Classical Latin », n. 30, p. 63.

<sup>282</sup> Françoise Gaide a montré au moins une exception, si ce n'est une contradiction, à ces règles : F. GAIDE, « Le cerf contre les serpents (Plin. *nat.* 28, 149-151) : deux lectures », dans A. DEBRU, N. PALMIERI (dir.), « *Docente natura* ». *Mélanges de médecine ancienne et médiévale offerts à Guy Sabbah*, Saint-Étienne, 2001, p. 105-111.

<sup>283</sup> Selon F. GAIDE, « Quelques réflexions à propos des modalités épistémiques, appréciatives et injonctives dans les textes médicaux latins », dans M. FRUYT, C. MOUSSY (éd.), *Les modalités en latin*, Paris, 2002, p. 67-75, la référence à un auteur, notamment la référence indéfinie, exprime « d'une manière syntaxiquement extra-prédicative ou intra-prédicative » son incertitude, tandis que si Pline ne dit rien, c'est parce qu'il adhère implicitement.

<sup>284</sup> Extrait cité *supra*, p. 51. PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 2 : « Nous ne les rapporterons que sur la foi des auteurs... (*Fides tantum auctores appellet*) ».

<sup>285</sup> Vittorio Ferraro a compté, sur l'ensemble des *indices* de l'*Histoire naturelle*, 146 auteurs latins et 327 auteurs étrangers, pour un total de 473 : V. FERRARO, « Il numero delle fonti, dei volumi e dei fatti della *Naturalis Historia* di Plinio », *ASNP* 5 (1975), p. 519-533. L'existence même des *index* montre le poids de l'argument d'autorité dans l'entreprise encyclopédique.

avait besoin de sources clairement identifiables par un lecteur susceptible d'y avoir accès à son tour<sup>286</sup>. C'est aussi ce qui explique, je pense, ses arrêts sur l'histoire de la médecine et de la magie, qui ne servent pas seulement à remettre les données médicales et magiques dans leur contexte, mais aussi à situer dans un système de pensée les *auctores* en question, en donnant une grille de lecture. En ajoutant qu'il a sélectionné essentiellement des données présentes chez plusieurs auteurs, Pline donne à penser que ce qu'on lira dans l'inventaire est du domaine de la connaissance partagée. Et de fait, il transmet assez souvent plusieurs versions d'un même remède ou souligne des divergences. Les *auctores* s'expriment souvent au pluriel (*tradunt...* ou les « *medici* », ou bien sûr, les « *magi* ») et Pline ne renvoie qu'occasionnellement à un auteur individuellement, ce qui finit par mettre en avant de façon plus ou moins subjective, en bien ou en mal, l'*auctor* qui reçoit ce statut particulier.

### II.1. Le choix d'une espèce : puissances médicales et symbolisme

Deux systèmes d'organisation s'offrent à qui veut traiter de pharmacologie : un ordre par espèces et un ordre par maladies, le premier étant caractéristique d'un « bestiaire » – c'est sous cette forme qu'est classée la matière animale dans la *Matière médicale* de Dioscoride et dans les livres II à IV des *Cyranides*. Le classement par espèces animales paraît plus agréable et plus propre à l'émerveillement parce qu'il permet de relever véritablement les particularités de chaque espèce comme autant d'illustrations de la puissance de la Nature : c'est justement ce que Pline fait temporairement au début du livre 32. Mais en raison des objectifs utilitaires exposés dans l'introduction du livre 28, il préfère classer la matière en fonction des maux qu'elle permet de combattre et, dès lors, la trame principale de l'inventaire pharmacologique est celle qui suit ce classement *in morbos*<sup>287</sup>. Un tel fonctionnalisme n'est pas une originalité. C'est celui qui dirige les *parabilia* (gr. εὐπόριστα), c'est-à-dire des recueils de remèdes à l'usage d'une *familia* : en cela, Pline a eu ses prédécesseurs et ses successeurs, en particulier Marcellus de Bordeaux<sup>288</sup>. L'idée étant de fournir à l'usage du maître de la *familia* une liste de remèdes, le recueil doit permettre à celui-ci de trouver facilement la médication qui convient à la situation à laquelle il est confronté. Dans l'*Histoire naturelle*, le recueil a pris des proportions énormes, à la mesure du projet d'inventaire qui a conduit Pline à recenser le plus

---

<sup>286</sup> P. SINCLAIR, « Rhetoric of Writing and Reading in the Preface to Pliny's *Naturalis Historia* », dans A. J. BOYLE, W. J. DOMINIK (éd.), *Flavian Rome: Culture, Image, Text*, Leyde – Boston, 2003, p. 278-299, montre que Pline propose ses sources et son œuvre selon une idéologie de la production écrite.

<sup>287</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 28, 149 : *digeremus enim in mala singula usus*, « Nous les répartirons donc suivant leur emploi par maladies... »

<sup>288</sup> C. OPSOMER, R. HALLEUX, « Marcellus ou le mythe empirique », dans P. MUDRY, J. PIGEAUD (éd.), *Les écoles médicales à Rome*, Genève, 1991, p. 159-178. Le plus ancien exemplaire du genre devait être les *Euporista* d'Apollonios Mus, à la fin du I<sup>er</sup> siècle avant notre ère.

possible de matière dans la documentation à sa disposition. Si Pline s'autorise quelques exposés ayant pour thème une espèce animale, ce sont des exceptions au sein une trame générale, qui se décompose en réalité en trois listes de maladies et remèdes : (1) le livre 28, (2) les livres 29 et 30 ensemble et (3) le livre 32<sup>289</sup>. Dans chaque liste, le plan par maladies (*in morbos*), ou plus exactement par types de problèmes (*in mala singula*) est reproduit en suivant relativement le même ordre *a capite ad calcem* (« de la tête aux pieds »). En fait, Pline commence régulièrement par les venins et empoisonnements (toxicologie), puis détaille les maladies de la tête aux pieds (chevelure, visage, yeux, oreilles, dents, bouche, gorge, cou, les organes du haut du tronc, les organes du ventre, les côtés et le dos, les organes du bas-ventre, les jambes et les pieds), puis des maladies qui peuvent concerner l'ensemble du corps – notamment certaines grandes maladies comme le « mal comitial » (épilepsie), le « mal royal » (jaunisse), le « feu sacré » (érysipèle) – puis des problèmes spécifiquement féminins (gynécologie et obstétrique), suivis de traitements propres aux enfants (pédiatrie), et enfin, très rapidement, quelques données touchant au sommeil, à la sexualité, à l'ivresse et au traitement des animaux eux-mêmes. Comment, lorsque l'auteur évoque une affection, juge-t-il les différentes substances animales que lui propose la littérature pharmacologique ?

### II.2.a. Le choix d'une espèce. Pourquoi du hibou ?

La chair de cerf, comme nous l'avons dit, chasse les fièvres ; pour celles qui reviennent à jour fixe, on les guérit, si l'on en croit les Mages, en portant sur soi l'œil d'un loup conservé dans le sel. Il est un genre de fièvre appelé *amphemerinos* ; on s'en délivre, dit-on, en buvant dans deux hémines d'eau, trois gouttes de sang prises dans une veine de l'oreille d'un âne. Pour la fièvre quarte, les Mages ordonnent de porter en amulette de la fiente de chat avec un doigt de hibou (*excrementa felis cum digito bubonis adalligari*) et de ne les enlever, pour éviter les rechutes, qu'après la fin du septième accès. Qui a bien pu, je le demande, inventer cela ? Qu'est-ce que ce mélange ? Pourquoi a-t-on choisi de préférence un doigt de hibou (*Cur digitus potissimum bubonis electus est*) ? De plus modestes ont dit qu'il faut prendre dans du vin, avant les accès de fièvre quarte, le foie, conservé dans le sel, d'un chat tué pendant le décours de la lune. Ces mêmes Mages enduisent les doigts des pieds et des mains avec de la cendre de bouse de bœuf arrosée d'urine d'enfant. Ils

---

<sup>289</sup> Soit, précisément : *HN*, 28, 149 à 267 ; 29, 59 à 30, 149 ; 32, 42 à 140. Le texte exprime le début de chaque section : « Nous les répartirons [les espèces] donc suivant leur emploi par maladie, et nous parlerons d'abord de leur usage contre les serpents » (28, 149) ; « Reprenons maintenant l'ordre que nous avons adopté » (29, 58) ; « A partir d'ici nous allons ranger les bêtes aquatiques par maladies... » (32, 42). P. GAILLARD-SEUX, « À propos des livres XXVIII-XXIX-XXX de l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien », *Latomus* 57.3 (1998), p. 625-633, a montré que, bien que le livre 30 commence par un long exposé d'histoire de la magie, il n'est pas proprement consacré à la « magie » et est parfaitement solidaire du livre 29. Ce dernier finit de la sorte : « dans le livre suivant nous parlerons du traitement des autres genres de maladies par ces mêmes animaux ou par ceux de même espèce » (29, 143). Le livre 29 finit en effet sur les problèmes des oreilles et, après l'histoire de la magie, on reprendra à partir des maux de dents, dans la logique de l'inventaire.

font porter en amulette un cœur de lièvre et boire la présure <de l'animal> avant les accès. On donne aussi (*datur et*), avec du miel, du fromage de chèvre frais dont on a soigneusement exprimé le petit-lait<sup>290</sup>.

Pline rassemble ici différents remèdes proposés pour soigner les fièvres. Celles-ci sont des entités nosologiques très répandues dans la littérature médicale de l'Antiquité gréco-romaine, même si elles restent difficiles à contenir dans une terminologie moderne<sup>291</sup>. Pline accorde probablement du crédit à la viande du cerf, animal dont il disait au livre 8, qu'il « n'est pas sensible aux fièvres, et même il les guérit (*febrium morbos non sentit ... quin et medetur huic timori*) », et que « nous savons que certaines dames de rang princier avaient coutume naguère de manger un peu de viande de cerf chaque matin, et que durant leur longue vie elles échappèrent aux fièvres. Mais on estime que ce remède ne vaut que si l'animal est mort d'une seule blessure »<sup>292</sup>, anecdote contradictoire avec le savoir diététique<sup>293</sup>. Le savoir des « mages » cités ici prend une tournure nettement préventive. En suivant les principes énoncés par Guy Serbat, on peut voir dans cette référence réitérée et insistante aux *magi*, une valeur globale pour tout le paragraphe. J'en distingue toutefois la dernière médication au fromage de chèvre, isolée : comme la chair de cerf, elle peut n'être qu'une donnée diététique. Aux « mages » sont donc attribués clairement six traitements différents. L'un d'eux suscite une critique sous forme de questions rhétoriques : « Pourquoi a-t-on choisi de préférence un doigt de hibou ? » Pline ironise en mettant l'accent non sur le fait de porter une amulette ou même sur la posologie – dont le chiffre sept a probablement une valeur symbolique – mais sur la nature des substances, et plus précisément sur le choix des espèces et de leur combinaison.

L'interrogation porte ici plus spécialement sur un animal qui n'est pas à sa place, le hibou. Nous sommes ici dans la première des trois grandes listes que j'ai signalées, celle du livre 28. Or, les animaux concernés par ce livre sont essentiellement des animaux « de notre

---

<sup>290</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 228 : *Febres arcet ceruorum caro, ut diximus ; eas quidem quae certo dierum numero redeunt, oculis lupi dexter salsus adalligantusque, si credimus Magis. Est genus febrium quod amphemerinon uocant ; hoc liberari tradunt, si quis e uena auris asini tres guttas sanguinis in duabus heminis aquae hauserit. Quartanis Magi excrementa felis cum digito bubonis adalligari iubent et, ne recidant, non remoueri septeno circumitu. Quis hoc, quaeso, inuenire potuit ? Quae est ista mixtura ? Cur digitus potissimum bubonis electus est ? Modestiores iocur felis decrescente luna occisae inueteratum ale ex uino bibendum ante accessiones quartanae dixere. Idem Magi fimi bubuli cinere consperso puerorum urina inlinunt digitos pedum manuumque. Leporis cor adalligant, coagulum ante accessiones propinant. Datur et caseus caprinus recens cum melle diligenter sero expresso.*

<sup>291</sup> Peut-être le paludisme et la pneumonie : M. D. GRMEK, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale. Recherches sur la réalité pathologique dans le monde grec préhistorique, archaïque et classique*, Paris, 1983, p. 399.

<sup>292</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 8, 119 : *Quasdam modo principes feminas scimus omnibus diebus matutinis carnem eam degustare solitas et longo aeuo caruisse febribus, quod ita demum existimant ratum, si uulnere uno interierit.*

<sup>293</sup> HIPPOCRATE, *Du régime*, 2, 46.4 : Ἐλάφου δὲ ξηραίνει μὲν, ἥσσον δὲ διαχωρεῖ, οὐρεῖται δὲ μᾶλλον, « [la viande] du cerf dessèche, est moins laxative et plus diurétique [que celle du sanglier] ».



monde » (*nostrum orbem*)<sup>294</sup>. Ce sont exclusivement des quadrupèdes terrestres « du terroir », animaux domestiques avec leurs équivalents sauvages, censés être plus forts<sup>295</sup> (bovidés, équidés, capridés, suidés), auxquels s'ajoutent des animaux sauvages emblématiques (cervidés, ours, loup, renard, lièvre, chat<sup>296</sup>, blaireau), sans aucune ambiguïté : soit l'animal est sauvage, soit il est domestique<sup>297</sup>. Mais le véritable dénominateur commun est constitué par les substances détaillées au début de la liste : ces animaux produisent des graisses, des os, du sang et de la bile, on en tire des produits laitiers ; ce sont là des « animaux vrais », ceux qui, morphologiquement, occupent le cercle le plus proche de l'homme dans la pensée de l'animalité<sup>298</sup>. Du point de vue de l'homme romain propriétaire terrien, ce sont les mammifères de la ferme et de ses environs, que l'on élève pour leur chair ou leur lait, ou bien que l'on chasse. On peut faire figurer d'un côté les mammifères de pacage (bovins, chèvres, chevaux, ânes, porcs)<sup>299</sup> avec leurs équivalents sauvages, les prédateurs ou « fauves » locaux (comme le loup et le renard, mais aussi le chat et l'ours), et autres animaux que l'on chasse (comme le lièvre et le cerf). C'est donc le chat (*félis*) qui a son entrée ici, mais c'est sur le hibou que Pline insiste.

### II.1.b. Un mauvais signe

Ce rapace, comme l'ensemble des rapaces nocturnes, est un oiseau de mauvais augure dans la tradition romaine. Dans la littérature latine, comme dans la littérature grecque, hiboux

<sup>294</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 28, 123.

<sup>295</sup> Propriétés plus actives de l'onagre par rapport à l'âne (28, 158), du cheval sauvage (*equifer*) par rapport au cheval sur simple déduction de la part de Pline, de même que l'auroch et le bison par rapport aux autres bovins (28, 159).

<sup>296</sup> Le latin *félis* pourrait désigner plus largement tout petit mammifère carnivore sauvage, dont le chat sauvage : L. BOBIS, *Une histoire du chat, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 2000, p. 30-31. Il traduit sans doute ici le grec *ἄλουργος*, « chat », lequel peut également avoir désigné un mustélidé (K. F. KITCHELL Jr., « Ailouros », dans ID., *Animals in the Ancient World from A to Z*, p. 2, et « Cat », p. 24-25). mais l'animal ne figure pas ici en tant qu'animal de compagnie, ce qu'il n'est guère en Italie à l'époque de Pline. Dans l'iconographie pompéienne le chat est un chasseur d'oiseaux, image exotique et érotique pour les riches habitants de la ville, cf. R. ROBERT, « Le chat, d'Aristote à la maison du Faune », dans M. LOUBET, D. PRALON (dir.), *Poikiloī karpoi. Exégèses païennes, juives et chrétiennes. Études réunies en hommage à Gilles Dorival*, Aix-en-Provence, 2015, p. 273-282.

<sup>297</sup> Selon une véritable polarité de l'animal dans la pensée romaine : L. BODSON, « Points de vue romains sur l'animal domestique et la domestication », dans *Homme et animal dans l'Antiquité romaine*, Tours, 1995, p. 7-49.

<sup>298</sup> F. POPLIN, « Matière, animal, homme, esprit. Introduction à l'animal dans les pratiques religieuses », dans P. MENIEL (éd.), *Animal et pratiques religieuses : les manifestations matérielles*, Paris, 1989, p. 13-21.

<sup>299</sup> Sans tenir compte d'une distinction comme COLUMELLE, *De l'agriculture*, 6, pr. 6 : *igitur cum sint duo genera quadrupedum quorum alterum paramus in consortium operum, sicut bouem mulam equum asinum, alterum uoluptatis ac reditus et custodiae causa, ut ouem capellam suem canem*, « Ainsi, comme il y a deux espèces de quadrupèdes, les uns que nous nous procurons pour partager avec nous nos travaux, comme le bœuf, la mule, le cheval et l'âne, et les autres que nous nourrissons soit pour notre agrément, soit pour en tirer du revenu, ou pour l'employer à la garde des autres bestiaux, comme la brebis, la chèvre, le porc et le chien ».

et chouettes conjuguent les traits négatifs du rapace, violeur ou assassin, et le soupçon de malfaisance qui pèse sur l'oiseau de nuit<sup>300</sup>. L'inventaire distingue l'axion (*asio*), traduction du grec σκῶψ, du hibou, *bubo*, lequel traduit peut-être alors le grec νυκτικόραξ, tandis que *noctua*, la chouette, correspond au grec γλαύξ<sup>301</sup>. Le *nuktikorax*, ou « corbeau-de-nuit », est un animal difficile à identifier dans les textes grecs, où il peut à la fois être un rapace nocturne et un bihoreau gris (*Nycticorax nycticorax* L.), de la famille du héron (Ardéidés)<sup>302</sup>. Le *nuktikorax* est un « messenger de malheur » (κακάγγελον), Horapollon maintient que son cri signifie la mort et selon Artémidore d'Éphèse tous les oiseaux de nuit sont de mauvais présages – en dehors de la chauve-souris pour les femmes enceintes<sup>303</sup>. Élien confirme par une anecdote le caractère funeste de la chouette : l'oiseau se tenait sur la lance de Pyrrhos d'Épire, avant sa mort à Argos<sup>304</sup>. Outre la pratique ci-dessus, l'inventaire signale le hibou (*bubo*) en remède contre le venin de serpent, pour le soin des cheveux, le bien de la rate, pour guérir la phrénitis, des douleurs des nerfs, des plaies ou la gale<sup>305</sup>. Ses yeux éclaircissent la vue et son sang fait friser les cheveux<sup>306</sup>. Son cœur en amulette donne du courage dans les combats et posé sur le sein d'une femme endormie lui fait révéler ses secrets<sup>307</sup>. Outre ses excréments et ses serres, on emploie donc son cœur, ses oeufs, son sang, ses yeux, sa tête et sa cervelle. La chouette (*noctua*) guérit la pépie des volailles, protège des abeilles, guêpes, frelons et sangsues, soigne les maux de tête, réduit les oreillons, dégoûte de la boisson, et remédie aux angines<sup>308</sup>. On emploie selon les cas sa cervelle, sa bile, son foie, ses oeufs. Les *Cyranides* signalent un oiseau *bouphon*, identique au latin *bubo*, dont les griffes promettent succès et protection face aux sycophantes, aux menteurs et ceux que mène l'appât du gain – les « rapaces » de la vie courante<sup>309</sup>. La chouette (*glaux*) identifiée au *nuktikorax*, guérit les

<sup>300</sup> H. NORMAND, « Rapaces et prédation dans la littérature latine », dans J.-P. BRUGAL, A. GARDEISEN, A. ZUCKER (dir.), *Prédateurs dans tous leurs états. Évolution, Biodiversité, Interactions, Mythes, Symboles*, Antibes, 2011, p. 421-431.

<sup>301</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 29, 117 : *aut felle recenti axionis ; noctuarum est id genus, quibus pluma aurium modo micat*, « Ils [les mages] les [*glaucomata*] soignent aussi avec le fiel frais de l'axion, variété de chouette dont le plumage <de la tête> s'agite comme des oreilles ». Si l'*asio* = σκῶψ est une espèce de *noctua* = γλαύξ, on comprend qu'une « homéopathie verbale » l'associe aux *glaucomata* = γλαυκόματα, affection oculaire grave.

<sup>302</sup> D'A. W. THOMPSON, *A Glossary of Greek Birds*, Hildesheim, 1936<sup>2</sup>, p. 207-209 ; W. G. ARNOTT, *Birds in the Ancient World from A to Z*, Londres – New York, 2007, p. 152-153.

<sup>303</sup> ANTONINUS LIBERALIS, 15 ; HORAPOLLON, 2, 25 ; ARTEMIDORE, *La clé des songes*, 3, 65.

<sup>304</sup> ÉLIEN, *PA*, 10, 37.

<sup>305</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 29, 81 ; 29, 82 ; 30, 52 ; 30, 95 ; 30, 110 ; 30, 118 ; 30, 121.

<sup>306</sup> *Id.*, 29, 127 et 82.

<sup>307</sup> *Id.*, 29, 81.

<sup>308</sup> *Id.*, 10, 157 ; 29, 92 ; 29, 113 ; 29, 143 ; 30, 145 ; 30, 33.

<sup>309</sup> *Cyr.*, 3, 8.2-6 : Βοῦφον λέγουσιν τινες ὄρνεον φιλάγρυπνον. Ἡμέρας μὲν μὴ φαινόμενον, νυκτὸς δὲ πέμπει φωνὰς μεγάλας καὶ βοάς. Τοῦτου ὁ ὄνυξ εὐστοχός ἐστι καὶ φυλακτικός, περιαφθεῖς ἀνθρώποις ἐν πάσαις συκοφαντίαις καὶ πρὸς τοὺς προερχομένους εἰς λάφυρα καὶ τοὺς ψευδομένους νικῶσιν, « Certains disent que le *bouphon* est un oiseau qui aime veiller. Il n'apparaît jamais le jour, mais lance de grands sons et cris la nuit.

maux d'oreilles, les maux de tête et vertiges, ou tire le lait ; un oeuf « mâle » peut teindre les cheveux en blanc et l'animal entier, bouilli à la fin d'un mois lunaire et mangé, traite positivement la maladie sacrée (épilepsie)<sup>310</sup>. Les *Cyranides* ne présentent pas particulièrement ces rapaces comme mauvais, mais signalent seulement leur caractère nocturne, leurs sons et un insigne royal (*basileion*) porté par la chouette<sup>311</sup>. Toutefois Pline ne peut pas ne pas considérer cet animal d'un point de vue négatif<sup>312</sup>. C'est véritablement à ses yeux un mauvais signe, déjà funeste dans la mesure où l'oiseau de nuit est maudit par la mythologie<sup>313</sup>. La question rhétorique qu'il pose (pourquoi le hibou ?) prend une dimension symbolique qui ne concerne pas tant l'usage qui est fait de l'animal par les « *magi* » que le système de valeurs de Pline lui-même. Par la suite, le rapace nocturne est emblématique de la pratique magique : lorsqu'une sorcière du roman d'Apulée doit se métamorphoser pour aller « chasser » un nouvel amant, elle choisit le hibou<sup>314</sup>. On observe ainsi l'ébauche du bestiaire de la sorcière, où les rapaces nocturnes occupent le devant de la scène au côté du chat noir, dans la mesure où une symbolique négative les associe étroitement à l'exercice de la magie noire<sup>315</sup>.

### II.1.c. Une question de puissance

Toutefois, la critique contre tel animal peut contenir aussi une critique physiologique, impliquant la nature de l'espèce employée et la réalité des puissances qui la composent. Quelle que soit la méthode employée et le degré de contact entre le remède et le patient, la

---

Sa griffe procure le succès et, attachée aux hommes en amulette, protège dans toutes les affaires de sycophantes, contre ceux qui marchent au butin et ceux qui l'emportent par des mensonges ». Une scholie du manuscrit O signale : « il parle du *bubo* (τὸν βούβωνα λέγει) ».

<sup>310</sup> *Id.*, 3, 10.4-12.

<sup>311</sup> *Id.*, 3, 10.2-3 : Γλαυξ ὄρνειόν ἐστι πτηνόν, ὃν καὶ νυκτοκόρακα καλοῦσιν, ὃς ἔχει δισκοειδὲς βασίλειον, ἥτοι στέφανον, ἐπὶ τοῦ προσώπου, « L'oiseau chouette est le volatile que l'on appelle aussi *nuktikorax*, qui a un insigne royal en forme de disque, ou de couronne, sur la face ». Les Strigiformes ont effectivement un disque facial caractéristique.

<sup>312</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 10, 34 : *Bubo, funebris et maxime abominatus publicis praecipue auspiciis, deserta incolit nec tantum desolata, sed dira etiam et inaccessa, noctis monstrum, nec cantu aliquo uocalis, sed gemitu. Itaque in urbibus aut omnino in luce uisus dirum ostentum est*, « Le grand-duc, oiseau funèbre et plus que tous abhorré surtout dans les auspices publics, habite les lieux déserts et les solitudes, et même les endroits sinistres et inaccessibles, monstre de la nuit, qui n'émet aucun chant mais un gémissement. Aussi, qu'il se montre dans les villes ou en plein jour, c'est un funeste présage ».

<sup>313</sup> Notamment le récit de la métamorphose d'Ascalaphus en hibou (éponyme en grec) par Proserpine pour avoir révélé qu'elle avait consommé aux enfers des grains de grenade – OVIDE, *Les métamorphoses*, 5, 533-550 (v. 549-550 : *foedaque fit uolucris, uenturi nuntia luctus*, | *Ignauus bubo, dirum mortalibus omen*, « il devient un vilain oiseau, messenger des malheurs qui approchent, un lourd hibou, présage funeste pour les mortels »).

<sup>314</sup> APULÉE, *Les métamorphoses*, 3, 21 : *Fit bubo Pamphile*.

<sup>315</sup> L. CHERUBINI, « Stregoneria », dans M. BETTINI, W M. SHORT (éd.), *Con i Romani. Un' antropologia della cultura antica*, Bologne, 2015, p. 127-142 ; C. MECHIN, « Hiboux et chouettes dans la pensée traditionnelle des provinces françaises », dans L. BODSON (éd.), *Regards croisés de l'histoire et des sciences naturelles sur le loup, la chouette, le crapaud dans la tradition occidentale*, Liège, 2003, p. 43-61.

nature, la puissance – *uis, dunamis* – de ses composants doivent être questionnées. En posant ses questions rhétoriques, Pline sous-entend aussi que le hibou et son mélange avec de la fiente de chat n'ont pas une puissance particulière capable de traiter les fièvres. La question en elle-même crée le concept de « magie », tandis que la réponse permet d'entrevoir des négociations entre physiologie et symbolisme.

Il apparaît souvent dans l'inventaire qu'un type de substance se voit attribuer des propriétés physiologiques non symboliques : le lait est apaisant<sup>316</sup>, les graisses cicatrisantes et réparatrices<sup>317</sup>, de même que les moelles<sup>318</sup>, la bile a des qualités pénétrantes<sup>319</sup>, les excréments et urines sont cicatrisants ou antiseptiques<sup>320</sup>, la laine nettoie<sup>321</sup>, les oeufs ont des propriétés rafraîchissantes et adoucissantes<sup>322</sup>. Le sang n'est pas voulu comme un symbole vitaliste, mais comme possédant des propriétés physiologiques diverses<sup>323</sup>. Un organe animal paraît propre à soigner son équivalent humain. Un foie d'âne écrasé avec du persil, des noix et du miel sera un mets favorable au foie de son consommateur<sup>324</sup>. Les transformations de matière ne sont pas anodines et ont vraisemblablement des raisons physiologiques, par

---

<sup>316</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 134 : *Natura eius adstringere, mollire, replere, purgare*, « [le beurre] a des propriétés astringentes, émoullientes, incarnantes, purgatives ».

<sup>317</sup> *Id.*, 137 : *multo uero praestantior in apris esse dicitur usu axungiae ad emollienda, excalfacienda, discutienda purgandaque*, « toutefois l'emploi du lard de sanglier est réputé plus puissant pour amollir, échauffer, résoudre et déterger » ; 142 : *Conuenit salsam magis mollire, excalfacere, discutere, utilioremqe esse uino lotam*, « On s'accorde à reconnaître que, salée, [la graisse des rognons] est plus émoulliente, réchauffante, résolutive, et qu'elle est plus utile encore, lavée dans du vin ».

<sup>318</sup> *Id.*, 145 : *Communis et medullarum est. Omnes molliunt, explent, siccant, excalfaciunt*, « Les moelles ont des propriétés analogues. Toutes sont émoullientes, incarnantes, desséchantes, échauffantes ».

<sup>319</sup> *Id.*, 146 : *Inter omnia autem communia animalium uel praestantissimum effectu fel est. Uis eius excalfacere, mordere, scindere, extrahere, discutere*, « De tous les remèdes communs fournis par les animaux, c'est le fiel qui l'emporte par son efficacité. Sa vertu est d'échauffer, de mordre, de diviser, d'attirer, de résoudre ». Celui des petits animaux est plus pénétrant donc bon pour les yeux ; le plus puissant est celui du taureau, qui peut dorer les bronzes ; celui du cheval est un poison (*inter uenena*).

<sup>320</sup> *Id.*, 30, 75 : *Discussoriam uim habet fimum columbarum per sese uel cum farina hordeacia aut auenacia inlitum*, « La fiente de pigeon appliquée seule ou additionnée de farine d'orge ou d'avoine, a une vertu résolutive ».

<sup>321</sup> *Id.*, 29, 34 : *Uis eius smectica est efficacissimeque genas purgat*, « [la laine] a des propriétés détersives et nettoie très efficacement les paupières ».

<sup>322</sup> V. BONET, « Les animaux occidentaux dans la pharmacopée de Pline », dans *Homme et animal dans l'Antiquité romaine*, Tours, 1995, p. 163-172.

<sup>323</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 147 : *Quin et sanguis eorum septicam uim habet, item equarum, praeterquam uirginum ; erodit, emarginat ulcera*, « Le sang de cheval a, lui aussi un pouvoir septique, de même que celui de la jument, sauf si elle est vierge ; il ronge et détruit les bords des ulcères ». Le sang de taureau compte au nombre des toxiques (*inter uenena*, 28, 148).

<sup>324</sup> *Id.*, 197 : *iocineris dolores lupi iocur aridum ex mulso, asini iocur aridum cum petroselini partibus duabus ac nucibus tribus ex melle tritum et in cibo sumptum*, « Pour les douleurs du foie on donne du foie de loup sec dans du vin miellé, du foie d'âne sec avec deux parties de persil et trois noix broyé dans du miel et pris comme aliment ».

exemple la réduction en cendre, très courante<sup>325</sup>. Une propriété physiologique peut être propre à la matière d'une espèce<sup>326</sup>, ou présente dans plusieurs déclinaisons<sup>327</sup>.

En premier lieu, la médecine hippocratique emploie une conception humorale des pathologies, c'est-à-dire qu'une maladie est un trouble physiologique dû à un déséquilibre des humeurs fondamentales ou du rapport entre les qualités fondamentales que sont le chaud, le froid, le sec et l'humide<sup>328</sup>. Cette notion est conservée dans l'aristotélisme<sup>329</sup>. Or, à partir du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, la pharmacologie grecque s'est dotée d'une assise théorique assez stable en usant du concept aristotélicien de *dunamis*, appliqué depuis Dioclès de Caryste (IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère) en pharmacologie. Le terme est certes présent dans la littérature médicale dès les textes d'Hippocrate, où il désigne entre autres la capacité d'un objet à produire certaines actions, par exemple la propriété d'un aliment<sup>330</sup>. Le principe aristotélicien de puissance et son corollaire *energeia*, l'« activité »<sup>331</sup>, ont pénétré le système hippocratique des humeurs par l'intermédiaire de la théorie des poisons qui fut élaborée par Dioclès de Caryste et a fait encore autorité pour Galien<sup>332</sup>. Le besoin d'expliquer le pouvoir énorme qu'un petit animal, le *therion* venimeux, peut posséder sur le corps humain a été satisfait par l'idée qu'une substance animale ou végétale possède une *dunamis* déterminée par les qualités

---

<sup>325</sup> *Id.*, 30, 29 : *Omnium quidem coclearum cinis spissat, calfacit smectica ui et ideo causticis miscetur, psorisque et lepris et lentigini inlinitur*, « En réalité, la cendre de tous les limaçons, douée de propriétés détersives, resserre et échauffe et c'est pour cela qu'on l'introduit dans les caustiques et qu'on l'applique contre la gale, les desquamations et les taches de rousseur » ; 32, 24 : *Sanguinem reicientibus excrementibus medetur cinis eorum ; miscetur oculorum medicamentis, spissat enim ac refrigerat, ulcerem caua explet, cicatrices extenuat*, « La cendre de corail soulage ceux qui rejettent ou qui crachent du sang ; on la mêle aux préparations ophtalmiques ; elle est en effet astringente et réfrigérante ; elle fait remonter les chairs ulcérées ; elle efface les cicatrices » ; 98 : *Mituli quoque ut muricis cineres causticam uim habent et ad lepras, lentigines, maculas*, « La moule, comme le murex, a, réduite en cendres, une vertu caustique et bonne pour les lèpres, les taches de rousseur, les taches de la peau ».

<sup>326</sup> *Id.*, 30, 30 : *Haec cum hircino sebo inlita lichenas ex facie tollit sceptica ui, ut supra dictum est*, « Appliqué avec du suif de bouc, le bupreste guérit le lichen de la face, grâce, comme on vient de le dire, à son pouvoir sceptique » ; 32, 87 : *Uis eorum ut exulcerent, purgent*, « Ces espèces [d'alcyoneum] ont la propriété d'excorier et de déterger ».

<sup>327</sup> *Id.*, 28, 242 : *Sanguis equi adrodit carnes sceptica ui, item fimi equini inueterati fauilla*, « Le sang de cheval, par son pouvoir sceptique, corrode les chairs, ce que fait aussi la braise du crottin de cheval desséché ».

<sup>328</sup> M. D. GRMEK, « Le concept de maladie », dans ID. (dir.), *Histoire de la pensée médicale en Occident*, t. 1 : *Antiquité et Moyen Âge*, Paris, 1995, p. 211-226.

<sup>329</sup> ARISTOTE, *Problèmes*, 1, 42 [864b 7-11] (milieu du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère) : assimilation des aliments par le corps/assimilation des *pharmaka* dans le sang et trouble par l'excès de chaud ou de froid.

<sup>330</sup> M.-P. DUMINIL, « Les emplois de *dynamis* dans le Corpus hippocratique », dans M. CRUELLELIER, A. JAULIN, D. LEFEVRE, P.-M. MOREL (éd.), *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote*, Louvain-la-Neuve – Paris – Dudley, 2008, p. 15-25 ; D. GOUREVITCH, « L'alimentation animale de la femme enceinte, de la nourrice et du petit enfant sevré (à propos des livres I et II des *Gynaika* de Soranos d'Éphèse) », dans *Homme et animal dans l'Antiquité romaine*, Tours, 1995, p. 283-293.

<sup>331</sup> Avec la notion de *phusis* ce qui s'apparente le plus à une « loi scientifique » selon A. GOTTHELF, *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*, Oxford, 2012, p. 8-10.

<sup>332</sup> Les poisons ne *sont* pas des puissances, mais *ont* des puissances, cf. A. TOUWAIDE, « Galien et la toxicologie », *ANRWII*, 37.2 (1994), p. 1887-1986 (p. 1963-1979).

qui la composent – le sec, l’humide, le chaud, le froid, c’est-à-dire sa « nature » ; cette *dunamis* ou potentialité peut se déployer jusqu’à produire des effets plus grands que ce que suppose sa taille de départ<sup>333</sup>. L’ensemble de la pharmacologie se fonde en général sur ce principe physiologique<sup>334</sup>. Lorsque Pline parle du *uis* d’une substance animale, il ne fait que traduire le grec *dunamis*. Du côté de l’interprétation physiologique, on rangera donc l’expression de qualités – chaud, froid, humide, sec –, le concept de *dunamis* et ce qui suppose leur action par contact, c’est-à-dire par l’ingestion, le passage par l’épiderme, l’action par les odeurs – c’est-à-dire les fumigations –<sup>335</sup>, et toutes les formes de traitement dites « galéniques » sont peu susceptibles par elles-mêmes d’être « magiques ». Il faut ainsi prendre bien soin de distinguer la « cuisine magique » de la « cuisine médicale », dont le représentant animal pourrait être la vipère, à la fois employée en « sel de vipère » et en thériaque<sup>336</sup>.

Pline emploie donc un vocabulaire médical, c’est-à-dire un lexique qui vient de la médecine grecque afin d’expliquer les remèdes. Il peut énoncer une propriété physiologique générale en l’accompagnant d’une remarque à caractère religieux. Ainsi, lorsqu’il évoque les propriétés générales des différents laits, il note que celui de la chèvre est le plus nourrissant après celui de l’homme, et que « de là peut-être est née la fable que Jupiter en fut nourri »<sup>337</sup>, alors qu’un peu après il propose une explication physiologique au fait qu’il soit le plus digeste<sup>338</sup>. La causalité part de la physiologie vers l’étiologie mythique, non l’inverse. Mais les deux renforcent l’assertion et valorisent le produit animal. Ainsi, les propriétés de certaines graisses et de la laine prennent à témoin la tradition religieuse<sup>339</sup>. La bile de cheval est quant à elle interdite, comptant au nombre des poisons, et tout ce que Pline peut en dire c’est qu’il est interdit au *flamen sacrorum* de toucher un cheval « et pourtant, à Rome, on en

---

<sup>333</sup> A. TOUWAIDE, « Stratégies thérapeutiques : les médicaments », dans M. D. GRMEK (dir.), *Histoire de la pensée médicale en occident*, t. I : *Antiquité et Moyen Âge*, Paris, 1995, p. 227-237.

<sup>334</sup> S. VOGT, « Drugs and pharmacology », dans R. J. HANKINSON (éd.), *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge, 2008, p. 304-322.

<sup>335</sup> S. BYL, « L’odeur végétale dans la thérapeutique gynécologique », dans ID., *De la médecine magique et religieuse à la médecine rationnelle. Hippocrate*, Paris, 2011, p. 149-165.

<sup>336</sup> M. STEIN, « La thériaque chez Galien : sa préparation et son usage thérapeutique », dans A. DEBRU (éd.), *Galen on Pharmacology. Philosophy, History and Medicine*, Leyde – New York – Cologne, 1997, p. 199-209. La chair de vipère entre dans la composition de la thériaque parce qu’elle échauffe, assèche et épure le corps à travers la peau, idée sans doute venue de l’observation de l’animal qui, en effet, se dépouille de sa vieille peau pour se « purifier ».

<sup>337</sup> PLINE L’ANCIEN, *HN*, 28, 123 : *unde fortassis fabulae louem ita nutritum dixere*. Il fait allusion bien sûr à la légende d’Amalthée.

<sup>338</sup> *Id.*, 124 : *Stomacho adcommodatissimum caprinum, quoniam fronde magis quam herba uescuntur*, « Celui qui convient le mieux à l’estomac est le lait de la chèvre, parce qu’elle se nourrit davantage de feuilles que d’herbe ».

<sup>339</sup> *Id.*, 142 et 29, 30.

immole un dans les sacrifices »<sup>340</sup>. Comme la Nature est à la fois la *phusis* des Grecs et la puissance divine suprême de Pline, les données religieuses grecques et romaines doivent concorder avec celles de la physiologie. En conséquence, il peut exister une médecine ritualiste qui ne soit pas « magique » mais « traditionnelle », du fait de sa naturalisation – dans les deux sens du terme. Le ritualisme se trouve alors partagé dans l’*Histoire naturelle* entre des rites désignés comme « magiques » et des rites naturalisés par Pline.

### II.1.d. Puissances en cuisine : diététique et pharmacologie

De nombreuses prescriptions de l’inventaire de Pline appartiennent plus à la cuisine qu’au cabinet médical. L’un des domaines de l’art médical est le « régime » ou « diète » (*diaita*), c’est-à-dire l’entretien du corps par les exercices, les bains et tout particulièrement par l’alimentation<sup>341</sup>. Le souci de maîtriser l’impact de l’alimentation sur la santé du corps – l’équilibre des humeurs –, a donné lieu à la constitution de théories portant sur les propriétés (*dunameis*) des aliments<sup>342</sup>. Pline est en outre favorable à une médication qui viendrait de la cuisine de la ferme italienne tandis qu’à ses yeux la médecine grecque se caractérise aussi en ce qu’elle prescrit de consommer des médicaments ou aliments raffinés, chers ou exotiques<sup>343</sup>. De nombreux remèdes de l’inventaire sont pris en boisson (*potus*) ou bien en aliment (*in cibo sumptum*).

Conseillée par Caton l’Ancien, une recette traditionnelle qui n’a rien de spécifiquement magique permet de soigner le ventre :

Si vous voulez bien vous débarrasser, prenez une marmite, mettez-y six setiers d’eau, et mettez dedans un pied de porc ; si vous n’avez pas de pied, mettez un morceau de jambon d’une demi-livre, le moins gras possible : quand il commencera à être cuit, ajoutez deux tigelles de chou, deux tigelles de bette avec leur racine, un rejet de fougère, un peu de mercuriale, deux livres de moules, un poisson chabot, un scorpion, six escargots et une poignée de lentilles. Faites cuire le tout jusqu’à réduction à trois setiers de bouillon ; n’ajoutez pas d’huile ; prenez un setier tiède de ce bouillon, ajoutez un cyathe de vin de Cos, buvez, reposez-vous entre temps, ensuite, recommencez de la même façon une seconde fois, puis une troisième : vous vous purgerez bien [...] De tous ces ingrédients mentionnés, un seul, n’importe lequel, peut débarrasser le ventre...<sup>344</sup>

<sup>340</sup> *Id.*, 28, 146.

<sup>341</sup> CELSE, *De la médecine*, prf. 9 : *Isdemque temporibus in tres partes medicina diducta est, ut una esset quae uictu, altera quae medicamentis, tertia quae manu mederetur. Primam διαιτητικήν secundam φαρμακευτικήν tertiam χειρουργίαν Graeci nominarunt*, « À la même époque la médecine fut divisée en trois branches : l’une traitant par le régime, la seconde par les médicaments, la troisième par l’action de la main. Les Grecs ont appelé la première “diététique”, la deuxième “pharmaceutique”, la troisième “chirurgie” ».

<sup>342</sup> H. W. MILLER, « *Dynamis and Physis in On Ancient Medicine* », *TAPA* 83 (1952), p. 184-197.

<sup>343</sup> PLINE L’ANCIEN, *HN*, 29, 23-24.

<sup>344</sup> CATON, *De l’agriculture*, 158.

L'accumulation de tous ces ingrédients est censée rendre le remède des plus efficaces. Le chou est connu comme le remède favori de Caton<sup>345</sup>. C'est aussi l'aliment du pauvre, image de simplicité campagnarde, de même que les bettes<sup>346</sup>. Les lentilles sont également un aliment courant, mais peut-être un peu plus cher<sup>347</sup>. Les fougères et mercuriales ne figurent pas au titre des aliments ordinaires, uniquement des simples. En ce qui concerne les animaux, Caton réserve la meilleure place au jambon (*perna*), un aliment des plus courants dans toutes les couches de la société paysanne traditionnelle<sup>348</sup>. L'alliance du chou et du morceau de porc fumé ou salé se retrouve à la table de Philémon et Baucis chez Ovide, un exemple de simplicité paysanne italienne<sup>349</sup>. La liste des ingrédients suivants rassemble des animaux essentiellement aquatiques : un coquillage (les moules<sup>350</sup>), un poisson d'eau douce (chevesne ou chabot<sup>351</sup>), un poisson marin (rascasse ou « scorpion »<sup>352</sup>), des escargots (peut-être de mer). Ces derniers sont dotés aussi dans l'Antiquité d'une image campagnarde, voire primitiviste, même si leur consommation semble attestée à Rome seulement depuis Varron<sup>353</sup>. Pline en parle longuement dans le cours de son inventaire, où ils sont présentés comme le meilleur remède pour l'estomac : « mais le meilleur remède pour l'estomac est de manger des escargots (*praecipue uero coclearum cibus stomacho*) »<sup>354</sup>. On préfère les escargots provenant de l'*Africa*, que l'on fait bouillir dans l'eau légèrement avant de les griller sur la braise et de les avaler avec du vin et du *garum*. Pline atteste l'efficacité de ce traitement, « récemment reconnue chez plusieurs malades ». Seul ennui, leur *uirus* (bave ou mauvaise odeur) donne mauvaise haleine. Pline note également que l'on conseille de prendre ces escargots en nombre impair, contrairement à Caton qui les conseille au nombre de six. Pline détaille les différentes espèces d'escargots, d'abord par région (*Africa*, Astypalée, Étna, Baléares, Caprée), dans une

<sup>345</sup> En fait la « médecine du chou » est d'origine grecque et a fait l'objet d'un traité de Chryssippe de Cnide, cf. P. MUDRY, « Le chou de Pythagore : présence des modèles grecs dans le *De agricultura* de Caton », dans ID., *Medicina, soror philosophiae. Regards sur la littérature et les textes médicaux antiques (1975-2005) réunis et édités par Brigitte Maire*, Lausanne, 2006, p. 51-65 ; V. DASEN, H. KING (éd.), *La médecine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Lausanne, 2008, p. 43.

<sup>346</sup> J. ANDRE, *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris, 1961, p. 28-29 (chou), 18 et 30-31 (bettes).

<sup>347</sup> *Id.*, p. 38.

<sup>348</sup> *Id.*, p. 142.

<sup>349</sup> OVIDE, *Métamorphoses*, 8, 645-650 : un des thèmes de cette histoire est l'idéal traditionnel des paysans romains (*paupertas, simplicitas, frugalitas, pietas, fides* conjugale), cf. J. FABRE-SERRIS, « Constructing a Narrative of *mira deum*. The Story of Philemon and Baucis (Ovid, *Metamorphoses* 8) », dans P. HARDIE (éd.), *Paradox and the Marvellous in Augustan Literature and Culture*, Oxford, 2009, p. 231-247.

<sup>350</sup> Selon PLINE L'ANCIEN, *HN*, 32, 111, le jus des moules donne de l'embompoint.

<sup>351</sup> L'inventaire pharmacologique de Pline ne comporte pas de poisson *capito*.

<sup>352</sup> Je ne suis pas la traduction de Raoul Goujard sur ce point, qui traduit *scorpio* par « scorpion ». Le terme désigne un poisson sans toujours que lui soit accolé l'épithète *marinus*. Pline note qu'en court-bouillon, la chair de *scorpio* est un laxatif et un diurétique (PLINE L'ANCIEN, *HN*, 32, 94).

<sup>353</sup> J. ANDRE, *L'alimentation et la cuisine à Rome*, p. 125-126.

<sup>354</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 44.



optique nettement gastronomique, soulignant que les derniers ne font « jamais un mets agréable » (*nullae ... cibis gratae*) – sur un mode graduel, le plus mauvais vient à la fin. Ensuite, toujours dans une sorte de guide nutritionnel, Pline détaille les escargots par milieu de vie<sup>355</sup>. Pour des raisons diététiques ou pharmacologiques, les escargots de mer sont recommandés tandis que d'autres, escargots de rivière ou escargots blancs, sont rejetés, de même que les escargots des bois et les petites espèces<sup>356</sup>. Pour certains, les escargots blancs ou de rivière, la cause en est leur *uirus*.

Du court-bouillon de poisson, dont Caton vantait les mérites, Pline parle également lorsqu'il évoque les remèdes aquatiques pour le ventre. Là aussi, la frontière entre la gastronomie et la pharmacologie est ténue. Pline accorde son intérêt au *uirus* autant qu'au *uis* de l'animal ingéré :

Le jus de silure et la torpille prise comme aliment relâchent le ventre ; si le chou marin, qui ressemble au chou cultivé, est mauvais pour l'estomac, il purge très facilement ; mais à cause de son âcreté on le fait cuire avec de la viande grasse ; le court-bouillon de tous les poissons est aussi laxatif ; il est également diurétique, surtout avec du vin ; le meilleur se fait avec le *scorpio*, l'iulis et les poissons saxatiles, lorsqu'ils n'ont pas mauvais goût (*nec uirus resipientibus*) et qu'ils ne sont pas gras ; on doit les faire cuire avec de l'aneth, de l'ache, de la coriandre, du poireau, additionnés d'huile et de sel. Les vieux morceaux de thon salé sont aussi purgatifs et en particulier débarrassent des indigestions, des humeurs pituitaires, de la bile<sup>357</sup>.

Ce texte ressemble à bien des égards à celui de Caton, non seulement parce que les mêmes ingrédients (poissons et particulièrement la rascasse-*scorpio*) ont la même fonction, mais aussi parce qu'il évoque le chou en ouverture, bouilli avec de la graisse animale – même s'il s'agit à présent de chou marin. Tous les ingrédients purgent le système digestif et sont cuisinés soit pour en atténuer le mauvais goût, soit pour en consommer un produit dérivé, un bouillon qui rappelle singulièrement la bouillabaisse<sup>358</sup>.

La médication animale relève ainsi très souvent de la simple cuisine, où on ne fait pas nécessairement la distinction entre le remède et l'aliment, mais où on prête attention au goût

---

<sup>355</sup> *Id.*, 30, 45 : *Fluuiatilis et albae uirus habent, nec siluestres stomacho utiles, aluom soluont, item omnes minutae. Contra marinae stomacho utiliores, efficacissimae tamen in dolore stomachi ; e laudatis traduntur quaecumque uiuae cum aceto deuoratae*, « Les escargots de rivière et les escargots blancs ont une odeur fétide, ceux des bois irritent l'estomac et relâchent l'intestin, comme tous ceux de petite espèce. Au contraire les escargots de mer sont très bons pour l'estomac ; toutefois, c'est dans les douleurs de cet organe qu'ils sont le plus efficaces ; le mieux, dit-on (*traduntur*), est de les avaler vivants avec du vinaigre, de quelque espèce soient-ils ».

<sup>356</sup> Pline avait également signalé, en fin de section (*HN*, 30, 46), l'existence d'une espèce sans corne dont il parlerait ailleurs ; mais on ne les retrouve pas et il est donc impossible de savoir à quoi ils étaient bons.

<sup>357</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 32, 94-95 (tr. É. DE SAINT-DENIS modifiée).

<sup>358</sup> La recette a été repérée par J. ANDRE, *L'alimentation et la cuisine à Rome*, p. 102, qui note également deux recettes de rascasse cuisinée par Apicius (10, 3, 10, exc. 7).

et à l'effet, en particulier lorsqu'il s'agit de soigner le système digestif<sup>359</sup>. Le traitement du corps par l'alimentation est fondamental et convient bien à cette simplicité qui caractérise un idéal moraliste. En diététique, le discours utilise des propriétés physiologiques : telle viande est resserrante, telle autre laxative, l'une est diurétique, l'autre asséchante. Les matières animales, ici comme en pharmacologie, ont une *dunamis*, un *uis*, avec des effets positifs ou négatifs.

## II.2. Une gradation des pratiques

Dans le texte satyrique de Lucien cité à l'ouverture de cette première partie, la Goutte personnifiée énumère les remèdes inutiles que les mortels essaient en vain contre elle : matières animales puis incantations sont citées en fin de parcours, après les sanctuaires et divinités guérisseuses suivies par la pharmacopée des plantes et des pierres. Y aurait-il, de manière plus ou moins consciente, une gradation dans l'énonciation, du plus respectable au moins digne, dans laquelle animaux et pratiques magiques apparaîtraient plus ou moins ensemble comme les plus stupides des remèdes ? Dans la *Tragédie de la Goutte*, cette gradation ne peut que participer à l'effet comique, mais qu'en est-il dans l'énoncé des savoirs ? Sans nécessairement formuler le concept de « magie », les philosophes et physiologues grecs ont en effet employé ce mode d'énonciation pour distinguer parmi les pratiques thérapeutiques celles dont la raison logique les laissent dubitatifs. En matière d'utilisation des plantes, Théophraste évoque parfois des pratiques courantes en rejetant clairement certaines : les amulettes (περίαιπτα) et substances qui repoussent les mauvais sorts (ἀλεξιφάρμακα) des corps ou des maisons lui semblent infondées<sup>360</sup>. Ainsi faut-il déterrer de nuit, en dressant une tente, la plante nommée *tripolion*, car elle favoriserait les affaires<sup>361</sup>. Cette pratique est mise sous l'autorité d'Hésiode et Musée, autrement dit des poètes<sup>362</sup>. Au même endroit, Théophraste rejette les méthodes visant à procurer la gloire ou le renom<sup>363</sup>. Ces fonctions ne coïncideraient donc pas avec des propriétés naturelles réelles et seraient des impostures pures et simples. Or, parfois, Théophraste parle de façon graduelle : en ce qui concerne la racine de cyclamen, par exemple, il dit qu'on l'utilise (1) comme suppuratif, (2) en pessaire pour les femmes, (3) dans du miel pour les plaies, (4) qu'elle dégage la tête ou (5)

---

<sup>359</sup> L'alimentation peut aussi être un vecteur privilégié d'empoisonnement : JULIUS AFRICANUS, *Cestes*, 7, fr. 12, 2.53-92 [WALLRAFF *et al.*, p. 46-51].

<sup>360</sup> G. E. R. LLOYD, *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge, 1983, p. 125-126.

<sup>361</sup> THEOPHRASTE, *Recherches sur les plantes*, 9, 19.2.

<sup>362</sup> On ne connaît pas les textes par ailleurs : HESIODE, fr. 349 [MERKELBACH – WEST] et MUSEE, fr. 2 B 19 [DIELS – KRANZ]. Théophraste est suivi par PLINE L'ANCIEN, *HN*, 21, 44 et 145, et 25, 12.

<sup>363</sup> THEOPHRASTE, *Recherches sur les plantes*, 9, 19.3.

peut provoquer l'ivresse ; (6) la racine peut encore servir d'amulette pour les accouchements (ὠκυτόκιον περίαπτον) ou (7) composer des charmes érotiques (εἰς φίλτρα), sous forme de pastilles dont il donne la méthode de fabrication<sup>364</sup>. Autrement dit, de 1 à 5, il donne les emplois physiologiques de la plante et en 6 et 7 des modalités d'utilisation dont la raison physiologique est plus douteuse – amulettes et *philtrā*<sup>365</sup>.

### II.2.a. Une alouette, du médicament au sacrifice

On lit ainsi une fiche agencée selon un ordre particulier, allant du plus vers le moins, du plus compréhensible au moins admissible. Or, il arrive que l'on observe un agencement similaire dans l'encyclopédie de Pline. On y apprend ainsi que l'alouette a la propriété de guérir le colon, mais selon différentes modalités que Pline présente de la sorte :

*Coli uitium efficacissimue sanatur aue galerita assa in cibo sumpta. Quidam in uase nouo cum plumis exuri iubent conterique in cinerem, bibi ex aqua coclearibus ternis per quadriduom, quidam cor eius adalligari femini ; alii recens tepensque adhuc deuorari. Consularis Asprenatum domus est in qua alter e fratribus colo liberatus est aue hac in cibo sumpta et corde eius armilla aurea incluso, alter sacrificio quodam facto crudis laterculis ad formam camini atque, ut sacrum peractum est, obstructo sacellum.*

La maladie du colon se guérit parfaitement en mangeant une alouette rôtie. Certains prescrivent de la brûler avec ses plumes dans un récipient neuf, de la réduire en poudre et de prendre cette cendre dans de l'eau, à la dose de trois cuillerées pendant quatre jours ; d'autres veulent qu'on s'attache à la cuisse le cœur d'une alouette qu'on doit, selon d'autres, avaler frais et encore chaud. Il existe une famille consulaire du nom d'Asprénas comprenant deux frères dont l'un fut guéri du *colum* en mangeant cet oiseau et en portant le cœur enfermé dans un bracelet d'or ; l'autre en fut délivré par un certain sacrifice (*sacrificio*) accompli dans un *sacellum* de briques crues construit en forme de cheminée et obstrué lorsque le rite (*sacrum*) fut achevé<sup>366</sup>.

On a ici une fiche concernant une espèce animale et une maladie à traiter avec elle. En déployant ce texte selon les différentes modalités pratiques, on obtient l'ordre suivant :

1. aliment : l'animal est mangé (*in cibo sumpta*) rôti.
2. boisson : l'animal est incinéré et bu (*bibi*) dans de l'eau selon une posologie précise.
3. amulette : le cœur seul de l'animal est porté attaché (*adalligari*) contre la cuisse.
4. ingestion du cœur : le cœur est avalé (*deuorari*) à peine extrait de l'animal.
5. anecdote : (a) aliment (*in cibo sumpta*) + amulette (en bracelet) ; (b) sacrifice (*sacrificio*).

---

<sup>364</sup> *Id.*, 9.3.

<sup>365</sup> On peut faire la même remarque à propos de la mandragore, cf. THEOPHRASTE, *Recherches sur les plantes*, 9, 9.1.

<sup>366</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 62-63 (tr. A. ERNOUT modifiée).

La consommation d'un animal en aliment ou de sa cendre en boisson peut être légitimée par ses vertus physiologiques, tant sur le plan de la diététique que de la pharmacologie. La position suivante de l'amulette est plus problématique. L'amulette vient bien après les différents modes de contact dans la fiche de Théophraste. La quatrième position pose deux questions : d'une part elle reprend un mode de consommation (l'ingestion) et une substance (le cœur). Mais suivant mon hypothèse, sa position après l'amulette la signale comme encore moins favorisée. Le terme employé, *deurare*, implique que le cœur n'est pas mangé comme un plat mais englouti d'un coup – ce qui n'est sans doute pas quelque chose d'agréable. L'ingestion d'un cœur d'animal n'est pas exceptionnelle d'après l'inventaire de Pline. Quelques fois le cœur est ingéré *in cibo* ou *in potu*, particulièrement s'il est de grande taille<sup>367</sup> ; et encore les exemples sont-ils rares et avec des éléments qui évoquent la « magie » (références aux mages, couleur noire). De manière générale, le cœur sert d'amulette, et quelques cas témoignent de son ingestion en une gorgée pour de petits gabaris : « on prescrit d'avalier (*deurari*) le cœur d'un plongeon de mer extrait sans instrument de fer, séché, pilé, puis absorbé (*bibi*) dans de l'eau chaude ; des cœurs d'hirondelles avec du miel »<sup>368</sup>. Le cœur de l'hirondelle est aussi avalé à peine extrait de l'animal (*recens deuratam*) dans le cadre d'un traitement contre l'épilepsie, à la suite de ce qu'ont préconisé « les mages »<sup>369</sup>. Le seul autre cas concerne le cœur de la taupe qui est avalé pour conférer des pouvoirs divinatoires aux « mages » – explicitement<sup>370</sup>. Je me limite ici à des exemples tirés de l'inventaire de Pline, mais on en rencontrera d'autres dans la documentation à caractère « magique ». On observe que le cœur d'un petit animal est généralement avalé cru, parfois à peine extrait de l'animal abattu (*recens palpitansque*), avec peut-être des excipients comme de l'eau chaude ou du miel pour en faciliter l'ingestion ; le verbe d'action usuel est *deurare*. Le contexte, toutefois, implique souvent les « mages », des animaux exotiques, ou des éléments

---

<sup>367</sup> *Id.*, 28, 90 : *Cor in cibo sumptum quartanis medetur*, « Le cœur [du lion], en aliment, guérit la fièvre quarte » ; 97 : *tremulis, spasticis, exilientibus et quibus cor palpitet aliquid ex corde coctum mandendum, ita ut reliquae partis cinis cum cerebro hyaenae inlinatur*, « Contre les tremblements, les spasmes, les tressaillements <musculaires> et les palpitations cardiaques, on doit manger un morceau du cœur de la hyène cuit, incinérer ce qui en reste et appliquer cette cendre avec la cervelle de l'animal » ; 102 : *Nam cor in cibo potuue sumptum omnibus doloribus corporum auxiliari*, « Le cœur [de la hyène], pris en aliment ou en boisson soulage toutes les douleurs du corps » ; 225 : *Sunt qui e mare nigroque cor edendum cum pane sub diu prima aut secunda luna praecipiant*, « Certains prescrivent de manger le cœur d'un âne mâle et noir, en plein air, avec du pain, pendant la première ou la seconde phase de la lune ».

<sup>368</sup> *Id.*, 30, 102 : *deurari autem iubent cor mergi marini sine ferro exemptum, inueteratumque conteri et in calida aqua bibi, corda hirundinum cum melle*.

<sup>369</sup> *Id.*, 91.

<sup>370</sup> *Id.*, 19 : *si quis cor eius recens palpitansque deuoret, diuinationes et rerum efficiendarum euentus promittant*, « à celui qui avalera un cœur de taupe frais et palpitant, ils [les mages] promettent de connaître par divination, le déroulement des événements futurs ».

symboliques (couleur noire de l'animal, instrument de fer). On comprend mieux, dès lors, que la pratique reçoive une place plus distante dans la fiche sur l'alouette de Pline.

On pourra appuyer cette gradation par la comparaison entre différents textes. Ainsi, la modalité la plus acceptée, l'aliment, est présente chez Dioscoride et relève donc du savoir médical pour ainsi dire canonique<sup>371</sup>. Alexandre de Tralles donne également une recette de potion à l'alouette, similaire à celle que nous transmet Pline<sup>372</sup>. En revanche, on trouve l'utilisation de l'amulette plus détaillée chez Alexandre de Tralles : « Les Thraces arrachent le cœur de l'alouette encore vivante et font une amulette en l'attachant autour de la cuisse gauche »<sup>373</sup>. La pratique est d'origine « barbare » et on retrouve l'extraction du cœur à l'animal vivant, prélude à la pratique suivante, son ingestion « *recens tepensque* ». Cela confirme que Pline a bien structuré son énoncé des pratiques du plus acceptable au moins tolérable.

De ce fait, on peut lire l'anecdote concernant les deux frères Asprenas, dans le texte cité plus haut, comme un exemple de distanciation. Le premier frère suit une pratique tolérable (*in cibo sumpta*) mais y adjoint le port du cœur en amulette, qui plus est une amulette luxueuse (un bracelet d'or) qui ne saurait être de bon goût au regard du *mos maiorum*. Le second, quant à lui, procède à un véritable rituel, un sacrifice. Or, ce dernier n'a pas lieu sur l'autel d'un temple ni sur un laraire domestique, mais dans un *sacellum* – terme assez vague désignant un petit espace de culte, privé ou public, mais souvent privé à l'époque républicaine<sup>374</sup>. Autrement dit, le rite relève de ce que Jonathan Smith a appelé la religion du *anywhere*, pratiquée dans un espace éphémère créé pour les seuls besoins ponctuels du rite<sup>375</sup>. En outre la réputation des Asprenas n'est probablement pas exempte de « magie ». Comme Alfred Ernout l'indique, il y a deux Asprenas connus<sup>376</sup>. L'un, Lucius Asprenas qui a combattu les Germains avec Verus, peut difficilement avoir été antérieur à Pline. En

<sup>371</sup> DIOSCORIDE, 2, 54 : κορυδαλλὸς ὀρνυφίον ἐστὶ μικρόν, ἔχον κατὰ τῆς κορυφῆς ὑπεροχὴν ὥσπερ ταῶνος. οὗτος βρωθεὶς ὀπτὸς κολικοὺς ὀνίησιν, « L'alouette [*korydallos*] est un petit oiselet qui a de la prestance par sa crête [*koryphē*] comme le paon. Celui-là, mangé rôti, est bon pour les affections du colon » (tr. personnelle). Cf. J. POLLARD, *Birds in Greek Life and Myth*, Londres, 1977, p. 133.

<sup>372</sup> ALEXANDRE DE TRALLES, 8, 2 [PUSCHMANN, II, p. 377] : Κορυδαλὸς καιόμενος καὶ λειούμενος καὶ διδόμενος, ὅσον κοχλιάρια β' ἢ γ', προποτιζόμενος ἐφ' ἡμέρας γ' ἢ δ' ποιεῖ πάνυ πρὸς κωλικὰς διαθέσεις, « une alouette brûlée, réduite en poudre et donnée à la dose de 2 ou 3 cuillerées, à boire pendant 3 ou 4 jours, fait beaucoup pour la bonne disposition de ceux qui souffrent du colon » (tr. personnelle).

<sup>373</sup> *Id.*, 8, 2 [PUSCHMANN, II, 375] : οἱ δὲ Θράκες ἔτι ζῶντος τοῦ κορυδαλοῦ ἐξαιροῦνται τὴν καρδίαν, περιάπτων ποιοῦσιν ἐν τῷ μηρῷ τῆ ἀριστερῶ περιθέντες αὐτό (tr. personnelle).

<sup>374</sup> A. DUBOURDIEU, J. SCHEID, « Lieux de culte, lieux sacrés : les usages de la langue. L'Italie romaine », dans A. VAUCHEZ (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, 2000, p. 59-80.

<sup>375</sup> J. Z. SMITH, « Trading Places », dans MEYER – MIRECKI 1, p. 13-27 (repris dans *Id.*, *Relating Religion. Essays on the Study of Religion*, Chicago – Londres, 2004, p. 215-229).

<sup>376</sup> PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, livre XXX, éd. et tr. A. ERNOUT, Paris, 1963, n. 1 du § 63, p. 91.

revanche, sous Auguste est connu un Nonius Asprenas. Suétone rapporte que celui-ci a combattu lors des jeux troyens et, handicapé (*debilitatum*) par une chute, a reçu de l'empereur un collier d'or et le surnom héréditaire de *Torquatus*<sup>377</sup>. Mais plus loin, Suétone nous apprend aussi que cet *amicus* de l'empereur dut se défendre d'une accusation de sorcellerie<sup>378</sup>. Si un Asprenas était déjà connu pour avoir fait l'objet d'un procès – selon la loi *De sicariis et ueneficis*, probablement<sup>379</sup> – on peut être tenté de penser que Pline fait référence à cet acte magique avec moins de gêne que s'il s'était agi d'un Romain de bonne réputation. Ou plus exactement, l'acte est magique parce que Asprenas était suspect de magie.

Il n'est guère possible d'en savoir plus sur ce sacrifice – quel mode de mise à mort, victime entière brûlée ou consommation de la viande, quelle divinité invoquée ? Toutefois, il apparaît bien que cette modalité rituelle soit dévalorisée, placée à la toute fin de la fiche sur l'alouette parmi, on peut le dire, les pratiques considérées comme « magiques ».

### *II.2.b. Sacrifice et représentation culturelle*

Au cours de son inventaire, Pline mentionne quelques fois des sacrifices opérés par les « mages », des thérapeutes ou des malades. Dans l'anecdote des frères Asprenas, le vocabulaire romain employé – *sacrum, sacrificium* – implique que selon Pline et ses sources, l'alouette a été « rendue *sacer* » ou comprise comme telle d'après une conception romaine du sacrifice. *Sacellum* est un terme qui désigne un petit espace de culte, public ou privé, souvent privé à l'époque républicaine<sup>380</sup>. En fait, il peut désigner ne serait-ce qu'une niche dans un mur de brique, comme certains laraires pompéiens<sup>381</sup>. Toutefois, ce *sacellum* a une forme et un matériau spécifiques et doit en outre être définitivement refermé. L'usage d'une brique crue pour construire ce fourneau sacrificiel évoque un trait de quelques rituels des *PGM*. Il peut arriver que, pour invoquer Apollon à des fins divinatoires, le praticien ait besoin d'un autel de terre crue (βωμόν ὀμόν)<sup>382</sup>. La construction d'un autel pour un Éros *paredros* implique deux briques crues disposées en une structure à quatre cornes<sup>383</sup>. En quatre autres occurrences, les *PGM* spécifient d'employer de l'argile crue (ὀμός) sous forme de tessons de poterie<sup>384</sup>, d'une pâte<sup>385</sup> ou d'une brique<sup>386</sup>. Dans trois cas, dont un hypothétique, elle sert de

<sup>377</sup> SUETONE, *Auguste*, 43.

<sup>378</sup> *Id.*, 56 (Henri Aillout a traduit « empoisonnement », mais je préfère donner un sens plus général à *ueneficii*).

<sup>379</sup> Sur laquelle voir J. B. RIVES, « Magic in Roman Law: Reconstruction of a Crime », *ClAnt* 22.2 (2003), p. 313-339.

<sup>380</sup> A. DUBOURDIEU, J. SCHEID, « Lieux de culte, lieux sacrés : les usages de la langue. L'Italie romaine ».

<sup>381</sup> M.-O. LAFORGE, *La religion privée à Pompéi*, Naples, 2009, p. 19-47.

<sup>382</sup> *PGMI*, 283.

<sup>383</sup> *PGMXII*, 29.

<sup>384</sup> *PGMXXXVI*, 189 et *XLVI*, 5.

<sup>385</sup> *PGMIV*, 2941.

support d'écriture<sup>387</sup>. La pâte non cuite sert aussi à fabriquer une représentation en trois dimensions d'un chien, si bien que seuls deux autels d'argile crue sont attestés dans ce corpus, mais rien n'empêche que le frère Asprenas ait pu suivre des prescriptions de ce type, peut-être en grec. L'obstruction du *sacellum* après le sacrifice est pour Pline un indice de secret, donc un rite suspect.

L'âtre ou le four, espace où l'on cuit les aliments, évoque avec ambiguïté une cuisine rituelle dont les traits saillants sont similaires à ceux des rites nocturnes (*nocturna sacra*) qu'Apulée fut accusé d'avoir opérés chez un certain Junius Crassus<sup>388</sup>. Ce dernier avait témoigné au nom de, ou sur les dires d'un de ses esclaves puisqu'il était absent au moment des faits. En son absence, Appius Quintianus était chez lui en locataire (*qui ibi mercede deuersabatur*) et c'est ce dernier qui avait introduit Apulée dans la demeure de Junius Crassus, en qualité d'ami (*amico meo*). Mon propos n'est pas de résoudre l'affaire, mais de comprendre ce qui peut servir d'indice à une pratique magique dans une procédure judiciaire romaine. Le témoignage de Junius Crassus ne peut toutefois qu'être déduit de la satire qu'en fait Apulée dans sa défense et, de la scène du crime que Junius Crassus avait exposée dans un témoignage écrit (*scripsit*), ne restent que des quantités de plumes d'oiseaux (*multas auium pinnas*) dans un vestibule et des murs maculés de suie (*parietes fuligine deformatos*). On évoque également la fumée de torches (*taedae fumo*)<sup>389</sup>. Ces torches, si elles ont bien figuré dans le témoignage, auront été la cause de la suie sur les murs, tandis que les plumes sont la preuve que des oiseaux ont été abattus, prétendument pour des raisons magiques (*magiae causa interemisset*). Du témoignage de l'esclave de Junius Crassus (*seruo suo*), ne restent finalement que les mots « *nocturnis sacris* » – les « rites nocturnes »<sup>390</sup>. La présence supposée de torches a pu susciter l'idée que ces *sacra* aient eu lieu la nuit, même si les torches peuvent signifier simplement un contexte rituel. Apulée ne livre donc que peu de choses, sinon l'idée de rites exercés la nuit dans une maison et impliquant des oiseaux. Comme dans l'anecdote du frère Asprenas, l'affaire d'Apulée révèle une certaine idée de pratiques magiques focalisée sur l'accomplissement de sacrifices de volatiles plus ou moins cachés<sup>391</sup>. Ce ne sont cependant là

---

<sup>386</sup> *Id.*, 900 et 3255.

<sup>387</sup> *Id.*, 3255 ; XXXVI, 189 et, peut-être, XLVI, 5.

<sup>388</sup> APULÉE, *Apologie*, 57-60.

<sup>389</sup> A. ZOGRAFOU, « Magic Lamps, Luminous Dreams: Lamps in *PGM* Recipes », dans M. CHRISTOPOULOS, E. D. KARAKANTZA, O. LEVANIUK (éd.), *Light and Darkness in the Ancient Greek Myth and Religion*, Plymouth, 2010, p. 276-294.

<sup>390</sup> APULÉE, *Apologies. Florides*, éd. et tr. de P. VALLETTE, Paris, 1960<sup>2</sup> : « sacrifices nocturnes » traduit *nocturna sacra*, p. 69 et *nocturnis sacris*, p. 71.

<sup>391</sup> F. GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, p. 96 ; J. SCHEID, « Sacrifices for Gods and Ancestors », dans J. RÜPKE (éd.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 2011, p. 263-271 (p. 263, « for sacrifices of divination and *defixiones*, which were intended to be secret, more isolated, unfrequented surroundings were

que les signes d'un sacrifice suspect, qui ne tomberait sous le coup de la loi qu'en ayant intégré la sphère des envoûtements ou de l'haruspicine privée<sup>392</sup>. La législation impériale condamnera précisément sous les premiers empereurs chrétiens l'exercice de sacrifices nocturnes, compris comme actes de *superstitio*, de « magie »<sup>393</sup>. L'espèce animale n'est pas en soi le signe d'une activité magique, bien moins que l'aspect clandestin des rituels<sup>394</sup>.

### *II.1.c. Jusqu'au plus répugnant*

Pour comprendre comment Pline classe les modalités d'usage des animaux dans les pratiques médicales, il faut également tenir compte d'un facteur psychologique : la répugnance. Or, dans le principe ce n'est pas une espèce animale qui interdit, en ce qu'elle serait répugnante, une utilisation médicale :

Je ne doute pas en effet du mépris que montreront quelques-uns pour ce que je dirai bientôt des animaux ; pourtant Virgile n'a pas dédaigné de nommer sans nécessité les fourmis, les charançons et « les blattes, ennemies de la lumière, qui font leurs nids dans les ruches », ni Homère de décrire, au milieu des combats des dieux, l'acharnement d'une mouche ; ni la nature de créer ces animaux, elle qui a créé l'homme. Ainsi, sont-ce les causes et les effets (*causas quisque et effectus*) qu'il faut considérer, non les choses elles-mêmes<sup>395</sup>.

Pline répète l'argument aristotélicien selon lequel même le plus répugnant des animaux témoigne de l'œuvre de la Nature et a droit, à ce titre, à l'attention du savant<sup>396</sup>. De la sorte, il justifie que, même si son inventaire de remèdes est souvent répugnant, ce dernier participe d'une entreprise savante et mérite donc le respect, à la fois pour l'utilité de certains

---

sought, either a remote area or a burial site » et « sacrifices considered “magic” were celebrated at night, far from all civic participation »).

<sup>392</sup> D. BRIQUEL, « Haruspices et magie : l'évolution de la discipline étrusque dans l'Antiquité tardive », dans A. MOREAU, J.-C. TURPIN (éd.), *La magie*, t. I, Montpellier, 2000, p. 177-196.

<sup>393</sup> F. MARTROYE, « La répression de la magie et le culte des gentils au IV<sup>e</sup> siècle », *Revue Historique du Droit Français et Étranger* 9 (1930), p. 669-701 ; K. W. HARL, « Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium », *Past & Present* 128 (1990), p. 7-27 ; N. BELAYCHE, « *Realia versus leges?* Les sacrifices de la religion d'État au IV<sup>e</sup> siècle », dans S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETRE, F. SCHMIDT (dir.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 2005, p. 343-370 ; M. V. ESCRIBANO PAÑO, « The legislation De maleficis et mathematicis et ceteris similibus in the Codex Theodosianus XVI. Text and context of Constantinian laws regarding haruspices », dans *Contesti magici*, p. 89-96.

<sup>394</sup> H. G. KIPPENBERG, « Magic in Roman Civil Discourse: Why Rituals Could Be Illegal », dans P. SCHÄFER, ID. (éd.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leyde – New York – Cologne, 1997, p. 137-163.

<sup>395</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 29, 28.

<sup>396</sup> ARISTOTE, *PA*, 1, 5 [645 a] : « Aussi ne faut-il pas se laisser aller à une répugnance puérile pour l'étude des animaux moins nobles. Car dans toutes les œuvres de la nature réside quelque merveille... Car dans les œuvres de la nature ce n'est pas le hasard qui règne, mais c'est au plus haut degré la finalité ».



remèdes et pour la prévention contre certains autres. Car, si Pline se fait plutôt aristotélien en matière zoologique, son objectif est avant tout de fournir une somme utile à ses lecteurs et, particulièrement en matière de guérison, se doit d'être exhaustif.

Au cours de la partie iologique du livre 29, Pline déploie une fiche un peu détaillée sur les punaises :

Il est certains remèdes répugnants à décrire (*pudenda dictu*), mais recommandés par les auteurs avec une telle insistance qu'il n'est pas permis de les passer sous silence ; les remèdes ne sont-ils pas faits de la concorde ou de la répulsion entre les choses (*siquidem illa concordia rerum aut repugnantia medicinae gignuntur*) ? Ainsi, les punaises (*cimicum*), animaux des plus infects et qu'il répugne même de nommer (*foedissimi et dictu quoque fastidiendi*), sont bonnes (*natura contra...*), dit-on, pour les morsures de serpents, principalement pour celles de l'aspic<sup>397</sup>.

Suivent une série de prescriptions à base de punaises, dont des amulettes et des fumigations. Le remède est écœurant mais il est bon de le connaître d'une part parce qu'il est récurrent dans la documentation (celle que Pline avait entre les mains) et d'autre part à cause d'un principe d'association et de répulsion entre les choses (*concordia aut repugnantia*) qui le fonde en nature. Le crédit accordé à tel ou tel ingrédient de la guérison dépend ainsi de deux types d'arguments : l'argument d'autorité et l'argument physiologique.

L'argument d'autorité peut être, comme ici, la fréquence avec laquelle l'ingrédient est préconisé : plus les auteurs y font appel, moins l'information est sujette à caution, et ce d'autant que l'expérience peut être invoquée :

*... argumento quod dicant gallinas quo die ederint non interfici ab aspide, carnesque earum percussis plurimum prodesse.*

... on invoque comme preuve que les poules ne succombent pas aux morsures de l'aspic le jour où elles ont mangé des punaises, et que leur chair est bonne pour ceux qui ont été piqués par un aspic<sup>398</sup>.

Pline maintient peut-être une distance (*dicatur*, « dit-on ») vis-à-vis de l'information qu'il transmet mais n'en fournit pas moins les clés de validation, d'autant que l'expérience est souvent chez lui un vecteur de connaissance plutôt sûr<sup>399</sup>. Pour vaincre sa répugnance et la distance qu'elle induirait il faut une autorité d'un autre poids, comme on peut en lire une plus loin à propos d'un autre remède contre le venin d'aspic : « J'hésiterais à rapporter le remède

---

<sup>397</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 29, 61 (tr. modifiée).

<sup>398</sup> *Ibid.*

<sup>399</sup> M. D. GRMEK, *Le chaudron de Médée. L'expérimentation sur le vivant dans l'Antiquité*, Le Plessis-Robinson, 1997, p. 101-102.

que je vais dire, si M. Varron, à l'âge de quatre-vingt-trois ans<sup>400</sup>, n'avait publié que le traitement le plus efficace des morsures d'aspics est que les blessés boivent leur propre urine »<sup>401</sup>. Pline peut être critique, il choisit néanmoins de se fier à un auteur qu'il estime déjà beaucoup par avance<sup>402</sup>. Ainsi, sans que cela n'empêche d'y voir une distanciation prudente de la part de Pline, la référence aux sources semble bien fournir des arguments de validation du savoir :

1. par la récurrence de l'information, qui le légitimise en tant que savoir partagé ;
2. par l'expérience, qui a témoigné en sa faveur dans de possibles controverses ;
3. par l'autorité d'un auteur (romain) qui fait figure à la fois de source et d'exemple.

Le second élément décisif est l'intégration de l'information au modèle général des lois naturelles, qui permettent à Pline d'insérer le remède dans le système des convergences et oppositions qui forment l'armature de la Nature et donc de le fonder en nature. Cette rhétorique s'inscrit dans une raison naturelle : « Tant il est vrai que la nature, cette mère de toutes choses, n'a rien engendré sans de puissantes raisons (*Adeo nihil parens illa rerum omnium sine ingentibus causis genuit*) ! »<sup>403</sup>.

La répulsion que suscitent les punaises est présente, Pline la ressent comme tout un chacun. Or, si les arguments précédents permettent de la dépasser pour accepter que l'animal ait des vertus médicales et pour en transmettre les effets, il est toutefois des moments où la limite ne peut être franchie et une lecture attentive de la fiche complète sur les punaises permet de voir nettement les points de rupture. Sur quelques dix procédés impliquant les sangsues, finalement un seul est catégoriquement rejeté ; à propos de l'ingestion de punaises dans un oeuf, de la cire ou une fève contre les vomissements, fièvres quartes et autres maladies, Pline affirme : « je les regarde comme mensongères et indignes d'être rapportées (*falsa nec referenda arbitror*) »<sup>404</sup>. La distanciation marquée par la première personne du pluriel, renvoyant à une documentation impersonnelle, est bien maintenue mais reste relative, comme le montre au contraire l'affirmation ponctuelle d'une opinion personnelle qui, elle, vient marquer plus qu'une distance : une rupture. Toutefois, Pline a jugé au moins une de ces

---

<sup>400</sup> Comme dans le cas de Caton l'Ancien (mort à 85 ans, *HN*, 29, 15), la longévité d'un Romain du passé est signe que sa médecine est bonne, comme on parle aujourd'hui du « régime crétois ».

<sup>401</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 29, 65.

<sup>402</sup> R. SCHILLING, « La place de Pline l'Ancien dans la littérature technique », *RPh* 52 (1978), p. 272-283, citait ce même exemple p. 279.

<sup>403</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 29, 64 : il est toujours question des punaises. L'adverbe *adeo* introduit bien une explication et la phrase ne me paraît pas pouvoir être lue de manière ironique. *Ingentibus* traduit ici par « puissantes » peut avoir le sens de « remarquables, étonnantes ».

<sup>404</sup> *Ibid.*

méthodes comme « la plus humaine » (*humanissimum*)<sup>405</sup>, ce qui nous renseigne également sur deux choses : d'une part le jugement de Pline est graduel, d'autre part, confronté à un animal répugnant, le critère retenu est celui de la dignité humaine, l'*humanitas*. Or, si on suit cet effet de gradation entre les différentes méthodes, en partant donc du plus vers le moins, on observe que l'application externe est la plus tolérable, suivie par la fumigation. Soigner des animaux en leur faisant avaler des punaises n'a rien d'inhumain<sup>406</sup>. On note tout de même qu'en ce qui concerne les hommes, le remède passe petit à petit de l'extérieur à l'intérieur du corps humain. On enduit les yeux, les oreilles, puis on instille dans ces dernières et enfin, on les ingère en aliment, en boisson, on les insère dans le canal de l'urètre et seulement après on revient à l'extérieur avec des amulettes. Or la rupture est consommée au moment où il faut les ingérer. En abordant le domaine du répugnant, Pline organise de manière graduelle les remèdes en fonction d'une certaine dignité humaine et cette gradation va de l'extérieur à l'intérieur du corps humain.

Dans les études sur la pharmacopée de Pline, du moins celles qui parlent des plantes, on classe comme « magiques » des pratiques dotées de caractères reconnaissables : l'emploi sous forme d'amulettes et les rites accompagnant la cueillette des plantes sont des indicateurs sûrs<sup>407</sup>. Ces études suivent le même mode de gradation que Pline. Lorsque l'auteur de l'inventaire prend pour point de départ une espèce animale et en décline les différents usages, il tend à classer les modalités de façon à émarger les plus répugnantes et les moins « rationnelles ». On en retient alors que si l'animal est bien accepté comme produit efficace, certains modes d'ingestions paraissent plus répugnants et certains emplois, comme les amulettes ou les sacrifices, figurent à la marge là où se dessine le concept de « magie ».

### II.3. Savoirs explicites et implicites

#### *II.3.a. Savoirs populaires et traditions ancestrales ?*

L'expérience directe est un gage de qualité pour le savoir pharmacologique dont Pline signale la connaissance par les « paysans illettrés » (*agrestes, letterarumque ignari*)<sup>408</sup>. On

---

<sup>405</sup> *Id.*, 62.

<sup>406</sup> De même que la consommation de viande de poule ayant consommé des punaises n'est qu'une ingestion très indirecte de ces dernières. C'est aussi un moyen reconnu de transmission des puissances médicales : S. AMIGUES, « Remèdes et poisons végétaux transmis à l'homme par l'animal », dans I. BOEHM, P. LUCCIONI (éd.), *Le médecin initié par l'animal. Animaux et médecine dans l'Antiquité grecque et latine*, Lyon, 2008, p. 97-107.

<sup>407</sup> V. BONET, *La pharmacopée végétale d'Occident dans l'œuvre de Pline l'Ancien*, Bruxelles, 2014, p. 315-318.

<sup>408</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 25, 16 : *Sed quare non plures noscantur causa est quod eas agrestes litterarumque ignari experientur, ut qui soli inter illas uiuant*, « Mais, si on ne connaît pas un plus grand nombre de plantes, c'est que ce sont des paysans illettrés, les seuls à vivre parmi elles, qui en font l'expérience »,

pourrait étendre cette idée à différents domaines d'expertise en matière animale, et Aristote lui-même avait ses sources parmi des éleveurs, des pêcheurs et des chasseurs<sup>409</sup>. À cet égard, je vais m'attarder sur quelques cas de pratiques « magiques » liées à des croyances « zoologiques » que Pline situe chez le *uulgus*, les « gens du peuple » en quelque sorte<sup>410</sup>.

Pline attache d'abord plus de poids à des pratiques qui lui apparaissent comme anciennes et locales, romaines. Ainsi la puissance efficace de la laine est-elle attestée au livre 29 par le fait que « les anciens Romains attachaient à la laine un pouvoir même religieux, enjoignant aux nouvelles mariées d'en toucher les portes de leurs maisons »<sup>411</sup>. Au livre précédent c'était de la graisse de loup que les jeunes mariées devaient apposer aux portes<sup>412</sup>. Pline convoque une source écrite, Masurius, mais c'est surtout le caractère antique de l'information qui frappe<sup>413</sup> : la pratique était en usage chez les *antiqui*, les Anciens, comme juste avant au même paragraphe, Pline renvoyait à une préparation en usage chez les *medici antiqui* (« les anciens guérisseurs/médecins »). Il me semble que les deux pratiques vont ensemble : la graisse de loup et/ou la laine de mouton, dotées soit d'un caractère rituel (*religiosa*), soit d'une puissance contre les mauvais *pharmaka* (*mala medicamenta*), relèvent d'une coutume ancienne. Il arrive cependant que des croyances généralisées soient confrontées à d'autres sources :

Caton pensait (*arbitrabatur*) que le lièvre pris comme aliment provoque le sommeil et les gens en général (*uulgus*) qu'il confère au corps de la beauté pour neuf jours, et cela sans doute par simple jeu de mots, mais cette croyance est si répandue qu'elle doit avoir quelque fondement (*causa*). Les mages prétendent (*dicunt*)

---

cf. G. E. R. LLOYD, *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge – Londres – New York *et al.*, 1983, p. 147-148.

<sup>409</sup> Aristote mentionne par exemple les apiculteurs (μελιττουργοί), les éleveurs d'anguilles (έγγελυτρόφοι), les « apothicaires » (φαρμακοπόλαι), qui élèvent des serpents et des araignées, les porchers (ύβοσκοί) ou « engraisseurs » (πιαίνοντες), les bergers (ποιμένες), mais aussi le cornac (έλεφαντιστής) et le chamelier (καμηλίτης), cf. P. PELLEGRIN, *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Paris, 1982, p. 65, n. 53.

<sup>410</sup> Pour une première occurrence du « *uulgus* », cf. PLINE L'ANCIEN, *HN*, pr. 6 : *humili uulgo scripta sunt, agricolarum opificum turbae*, « elles sont écrites pour les humbles gens du peuple, la tourbe des cultivateurs et des artisans », qui formule une opposition rhétorique entre le *uulgus* composé des paysans et des travailleurs manuels, et l'empereur dédicataire de l'encyclopédie.

<sup>411</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 29, 30 : *Lanis auctoritatem ueteres Romani etiam religiosam habuere, postes a nubentibus attingi iubentes*.

<sup>412</sup> *Id.*, 28, 142 : *Masurius palmam lupino adipi dedisse antiquos tradidit, ideo nouas nuptas illo perunguere postes solitas, ne quid mali medicamenti inferretur*, « Masurius rapporte que les anciens donnaient la palme à la graisse du loup ; aussi les nouvelles mariées avaient-elles coutume d'en graisser les jambages des portes pour empêcher d'y introduire tout maléfice ».

<sup>413</sup> Masurius (ou Massurius) Sabinus était chevalier et jurisconsulte sous Auguste et Tibère, A. STEINWENTER, « Sabinus (29) », *REI A*, 2 (1970), col. 1600-1601.

que le fiel de chèvre, mais seulement d'une chèvre sacrifiée, en onction sur les yeux ou placé sous l'oreiller, provoque le sommeil<sup>414</sup>.

On observe trois données d'opinion, (1) celle d'un auteur précis, d'ordinaire valorisé – Caton –, (2) l'opinion générale d'une foule indéterminée – le *uolgu*/*uulgu* –, et (3) les mensonges rédigés par les *magi*. Le *uulgu*, la masse du peuple par opposition à quelques individus différenciés, contient en soi une dévalorisation, non pas tant par mépris de classe que par un effet de dissolution de la source dans un tout anonyme. Par rapport à Caton, le *uulgu* se distingue parce qu'il n'est pas une source, mais la généralisation de la croyance suppose qu'il doit bien y avoir une « cause » (*causa*) à celle-ci.

À propos du loup, Pline a inséré dans l'exposé zoologique du livre 8 la note suivante :

... bien mieux, les gens croient (*creditur uulgo*) que dans un petit poil situé dans la queue du loup se trouve une substance d'amour ; que le loup détache et jette ce poil quand il est pris, et qu'il n'a de vertu que s'il est arraché à l'animal vivant<sup>415</sup>.

Le verbe *credere*, la substance érotique (*amatorium uirus*<sup>416</sup>) du poil de loup, voire l'improbabilité de l'accès à cet ingrédient sur laquelle on semble insister, permettent de sentir la désapprobation pour une croyance généralisée et dépersonnalisée (*uulgo*<sup>417</sup>) d'autant plus que Pline ne peut (ou ne veut) pas lui attribuer une source précise.

L'histoire de la médecine regroupe parfois les remèdes traditionnels et pratiques supposées « magiques » au sein d'une « médecine populaire »<sup>418</sup>. Jerry Stannard, qui reconnaît derrière l'expression *ars herbaria* de Pline la médecine traditionnelle romaine, définit celle-ci comme l'usage de *simplicia* (« simples », principalement mais non

---

<sup>414</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 260 : *Somnos fieri lepore sumpto in cibis Cato arbitrabatur, uolgu et gratiam corpori in VIII dies, friuolo quidem ioco, cui tamen aliqua debeat subesse causa in tanta persuasione. Magi felle caprae, sacrificatae dumtaxat, inlito oculis uel sub puluino posito somnum allici dicunt* (tr. A. ERNOUT modifiée : il traduisait « le vulgaire, lui, croit que... », mais c'est le même verbe *arbitrabatur* qui vaut pour *Cato* et pour *uolgu* ; j'ai également modifié le sens donné à *uolgu*, « le vulgaire »). Le jeu de mots opère entre *lepus*, *leporis*, « le lièvre », et *lepos*, *leporis*, « grâce, charme, agrément, beauté esthétique » (ce qui supposerait une pratique typiquement latine), cf. E. S. MCCARTNEY, « Verbal Homeopathy and the Etymological Story », *AJPh* 48.1 (1927), p. 326-343.

<sup>415</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 8, 83 : *Quin et caudae huius animalis creditur uulgo inesse amatorium uirus exiguo in uillo eumque, cum capiatur, abici nec idem pollere nisi uiuenti dereptum* (tr. A. ERNOUT modifiée). Cf. SOLIN, *Collection des faits mémorables*, 2, 35-36, une notice concernant le poil *amatorium* du loup vraisemblablement prise à l'*Histoire naturelle* et qui semble situer ce savoir plus particulièrement en Italie.

<sup>416</sup> L'expression correspond peut-être au grec *erôtikon pharmakon*.

<sup>417</sup> Alfred Ernout a traduit à cet endroit (*HN*, 8, 83) « on croit dans le peuple », suivi par Stéphane Schmitt (Harris Rackham : « it is popularly believed »). Ils donnent à *uulgo* le sens du nom *uulgu*, *i*, mais le sens de l'adverbe *uulgo* est plutôt « communément » – *Oxford Latin Dictionary*, « *uulgō, uulgō* », p. 2121, n° 2 : « As a usual circumstance, commonly, according to the general rule. *b.* (w. generalizing 3rd pers. pl. vb.) ». Peut-être faut-il relativiser la perspective « populaire » donnée au texte par les traductions ?

<sup>418</sup> J. SCARBOROUGH, « Roman Medicine to Galen », *ANRW* II, 37.1 (1993), p. 3-48 (p. 20).

exclusivement des plantes) dont les propriétés médicales sont soumises à des traitements rituels variés<sup>419</sup>. Il classifie également les substances employées par cet « herbalisme » en six groupes : 1. les *simplicia* de nature végétale, 2. les *simplicia* de nature animale, 3. les *simplicia* de nature minérale, 4. les *praeparata* (*simplicia* qui subissent un traitement artificiel supplémentaire comme le vinaigre ou la farine), 5. les *composita* (composés de plusieurs *simplicia* et/ou *praeparata*), et enfin 6. les substances « magiques », « fabuleuses » ou « imaginaires », qu'il désigne comme *res magicae*. Parmi les substances animales touchées par l'*ars herbaria*, dans la mesure où celle-ci correspond à la médecine traditionnelle romaine, certaines trouveraient encore leur place dans la médecine des herboristes (*herbal medicine*) : graisse d'oie, oeufs de poule, lait de chèvre, laine de mouton non traitée, par exemple. L'attention portée à la distinction entre magie et médecine traditionnelle satisfait sans doute à la réalité vécue par Pline. Toutefois, la catégorisation des substances elles-mêmes pose problème. Il peut paraître évident que la graisse d'oie, en tant que « produit de la ferme », fasse partie d'une médecine de campagnards, mais la question est de savoir ce qu'il en est dans l'esprit de Pline et du Romain traditionaliste qu'il représente. La graisse d'oie est mentionnée comme ingrédient 46 fois dans l'encyclopédie (dont une avec la cervelle du même animal), ce qui en fait un ingrédient particulièrement apprécié même s'il l'est surtout à titre d'additif, corps gras utilisé comme excipient pour d'autres ingrédients. L'oie donne ainsi lieu à un excursus sur la préparation appelée « commagène » qui se range parmi les remèdes complexes de la médecine savante et orientale. Pline n'a pas caché sa désapprobation pour un tel médicament<sup>420</sup>, qui tombe sous le coup de la critique des remèdes de la médecine étrangère ou *dusporista*<sup>421</sup>. En outre, il s'étonne (*quod miror*) qu'on fasse autant de remèdes avec la graisse de l'oie, comme de la chèvre et du corbeau, dans la mesure où ces animaux seraient malades pendant la moitié de l'année<sup>422</sup>. De façon générale, l'oie est un animal très estimé dans la culture gréco-romaine, pour ses multiples usages alimentaires et médicaux, mais aussi ses services en tant que gardienne ou animal de compagnie<sup>423</sup> ; toutefois l'oie a aussi servi à

<sup>419</sup> PLINIE L'ANCIEN, *HN*, 7, 196 ; J. STANNARD, 1987, « Herbal medicine and herbal magic in Pliny's time », dans J. PIGEAUD, J. OROZ RETA (éd.), *Plinie l'ancien, témoin de son temps*, Salamanque – Nantes, 1987, p. 95-106.

<sup>420</sup> PLINIE L'ANCIEN, *HN*, 10, 55.

<sup>421</sup> Comme le castoréum : S. BARBARA, « Castoréum et basilic, deux substances animales de la pharmacopée anciennes », dans I. BOEHM, P. LUCCIONI (éd.), *Le médecin initié par l'animal. Animaux et médecine dans l'Antiquité grecque et latine*, Lyon, 2008, p. 121-148.

<sup>422</sup> PLINIE L'ANCIEN, *HN*, 29, 56 : *Multa praeterea remedia sunt ex ansere, quod miror, aequae quam in capris, namque anser coruosque ab aestate in autumnum morbo conflictari dicuntur*, « on tire encore beaucoup de remèdes de l'oie, et je m'en étonne, tout autant que de la chèvre, car on prétend que l'oie et le corbeau sont malades depuis la fin de l'été jusqu'à l'automne ».

<sup>423</sup> On pense évidemment aux oies du Capitole.

de nombreux produits de luxe (foie gras, commagène, duvet pour la matelasserie) qui, vers la fin de l'Antiquité, ont probablement contribué à éteindre cette excellente réputation<sup>424</sup>. Les remèdes comme le commagène relèvent justement du luxe – en même tant que de la cosmétique – et sont d'origine orientale. Ils appartiennent à une médecine riche et licencieuse que Pline critique dans son histoire du début du livre 29.

Cet exemple montre d'une part qu'une substance animale donnée n'est pas nécessairement significative en tant que telle d'une médecine traditionnelle positive, *herbal*. D'autre part, Pline peut avoir confiance en un type de substance – la graisse animale – et questionner le choix de l'espèce, ce qui signifie qu'il existe deux catégories d'objets indépendants par essence : la substance ou organe d'un côté, l'espèce animale de l'autre. L'autre problème que pose la définition de Jerry Stannard, me semble-t-il, est qu'il intègre à la pratique médicale en question deux phénomènes que, précisément, Pline en exclut plus ou moins vivement. D'un côté, les *composita* ou remèdes savamment composés, sont plutôt chez lui un signe de la médecine spéculative, caractérisée par une excessive complexité et une recherche du produit lointain ou luxueux. De l'autre côté, les *res magicae*, assez judicieusement comprises comme des produits « fabuleux » ou « imaginaires », ne peuvent figurer dans cette liste que dans la mesure où l'*herbal medicine* est un concept moderne, Pline étant très clair sur ce point : dès lors qu'un remède est « magique » ou « fabuleux », il est exclu. Le caractère foncièrement fabuleux de la « magie » se fait sentir dans les digressions, que par exemple l'auteur de cet inventaire s'autorise à propos du phénix ou de l'oeuf de serpent. Ce dernier fait l'objet d'une digression à partir des oeufs en général<sup>425</sup>. Il s'agit de l'histoire d'un « oeuf » qui, dans les Gaules, serait produit par des serpents entrelacés. Cette fiche est toute entière versée au dossier de la magie : ce sont les druides ou les « mages » qui en sont la source<sup>426</sup> ; l'oeuf doit être prélevé selon des règles particulières et un pouvoir merveilleux (*mire*) lui est attribué, selon une imposture (*uanitatis*) qui a même conduit à condamner à mort le chevalier romain qui en aurait fait usage. Cet enrobage de mystification n'empêche pas que l'objet existe puisque Pline l'a vu (*uidi*), mais il éprouve la nécessité de prévenir le lecteur contre les mensonges racontés autour de cet « oeuf », mensonges qui ouvrent la porte à des pratiques magiques. À propos du phénix, Pline avertit son lecteur :

---

<sup>424</sup> L. BODSON, « Élevage et utilisation de l'oie dans l'Antiquité », dans *Les palmipèdes sauvages et domestiques*, 1987, p. 1-10 ; ID., D. MARCOLUNGO, « Aspects de l'histoire ancienne de l'oie domestique (*Anser anser* F. domestica) », dans *L'oie de bon aloi*, Visé, 1994, p. 41-59.

<sup>425</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 29, 52-54 = titre XII dans l'*index : De serpentium ouis*, « Des oeufs de serpent ».

<sup>426</sup> Les druides étant considérés comme une sorte de « mages », cf. P. BRUNAU, *Les druides, des philosophes chez les Barbares*, Paris, 2006.

Ne présente-t-on pas, en effet, parmi les premiers remèdes, ceux que fournissent la cendre et le nid du phénix, comme si c'était là une réalité et non pas une fable ? C'est se moquer de la vie que d'indiquer des secours qui ne reviennent que tous les mille ans<sup>427</sup>.

Ainsi Pline doit-il, de temps en temps, sortir du cadre de ce qui est solide, « digne de foi » (*quam fidem operis*), pour mieux critiquer et avertir le lecteur. En ce qui concerne la « magie » le message est clair : il s'agit d'énoncer l'impossible. Est magique ce qui n'est pas réel ou ne fonctionne pas réellement<sup>428</sup>. C'est là le trait le plus explicite de la « magie », ce qui la distingue de deux autres médecines, une complexe mais savante, l'autre simple et traditionnelle. Dans le système de naturalisation élaboré dans l'*Histoire naturelle*, la « magie » n'est justement pas naturelle : elle est contre-nature dans ses pratiques et fabuleuse dans ses matières.

J'ai montré que les modes d'énonciation de la matière par Pline construisaient un signalement « magique » de certains remèdes, soit que le choix d'espèces animales dévalorisées par la culture romaine illustre le caractère « magique » de leur prestation, soit que leur ritualisme les marginalise dans la liste des pratiques, soit que leur caractère répugnant, indigne, les exclut. Toutes ces modalités d'énonciations permettent à Pline d'expliciter ce caractère magique, dont la finalité est d'englober ce qui est faux, du domaine de l'affabulation, tout particulièrement dangereuse en médecine. De la sorte, le pouvoir rituel, catégorie *etic* permettant de dépasser le concept plinien de « magie », n'est pas distinct, il reste quant à lui implicite. Reprendre les axes de la pensée de Pline et ses méthodes d'énonciation pour mieux les dépasser entraîne une confusion dans les dimensions anthropologiques de l'*emic* et de l'*etic*, qui possèdent plusieurs niveaux<sup>429</sup>. Porter attention à la mise en discours des savoirs permet ainsi de distinguer ces différents niveaux à l'intérieur d'une notion comme la « magie ». On peut ainsi espérer faire la part des choses entre ce qu'une source choisit de dire à propos d'une pratique ou d'un animal et ce qu'elle passe sous silence afin de voir en quoi cela influence la réception des informations. Richard Gordon a

---

<sup>427</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 29, 29 : *quippe inter prima proditis etiam ex cinere phoenicis nidoque medicinis, ceu uero id certum esset atque non fabulosum. Inridere est uitam remedia post millensimum annum reditura monstrare.*

<sup>428</sup> Selon PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 17, Tiridate, roi d'Arménie présenté comme un *magus*, aurait promis à Néron de lui enseigner un art qui, selon Pline, « est une chose détestable, inefficace, vaine, ayant cependant quelque apparence de réalité, mais seulement dans l'art des empoisonnements, non dans celui de la magie (*intestabilem, inritam, inanem esse, habentem tamen quasdam ueritatis umbras, sed in his ueneficas artes pollere, non magicas*) ». C'est donc bien que les *artes magicae* ne sont fondamentalement pas opérantes.

<sup>429</sup> J.-P. OLIVIER DE SARDAN, « Émique », *L'Homme* 38.147 (1998), p. 151-166 (p. 158-159).



justement employé une bipartition entre « implicite » et « explicite » pour définir les deux types de théories qui sous-tendraient l'utilisation magique des matières animales<sup>430</sup>.

### *II.3.b. Théories implicites et explicites*

La première catégorie regroupe donc des théories « implicites », que les « mages » n'expriment pas eux-mêmes. Il s'agit des règles de prélèvement (1), qui fonctionneraient, comme pour la cueillette des plantes, sur le mode des « rites de passage » avec le transfert de l'animal d'une existence « non marquée » à une existence « marquée ». La même interprétation pourrait être appliquée aux règles de préparation (2). Parmi les théories implicites se trouvent aussi les règles tacites qui président au choix de l'animal ou de sa substance (3) : infraction aux règles alimentaires (3.a) et d'hygiène corporelle (3.b). Enfin, il y a des théories implicites qui expliquent les règles de consommation de la matière par le patient (4). Penser l'animal rend nécessaire l'appréciation des règles explicites ou implicites qui en régissent la consommation<sup>431</sup>. Selon Richard Gordon, la répulsion du consommateur antique vis-à-vis des matières animales qu'on lui prescrit serait un élément déterminant pour faire de la « magie » et on a vu comment l'énonciation graduelle de certains remèdes permettait de situer cette répulsion. La transgression passe par des facteurs psychologiques (« plus le remède est répugnant, meilleur il est »), structurels (une infraction sociale délibérée serait efficace contre une infraction aux lois de la nature comme la maladie), conceptuel (le client s'attend précisément à ce que la « magie » ressemble à cela).

La seconde catégorie de Richard Gordon regroupe des notions savantes comme celle de providence ou d'*heimarmenê*, l'idée de sympathie et d'antipathie, l'idée de *dunamis*. Richard Gordon estime que les « mages » ont dû construire leurs données à partir de sources orales ou écrites en les systématisant, avec des moyens que leurs fournissaient l'histoire naturelle grecque et les savoirs orientaux – astrologie mésopotamienne et savoirs sacerdotaux égyptiens notamment. En quelque sorte, il suit l'avis de Pline : les mages combinent des théories connues issues de la médecine – en fait plus largement de la physiologie – des savoirs religieux – mythes ou rituels, donc symboliques – et de l'astrologie dont, par rapport à ce qu'en laisse voir l'inventaire de Pline, il surestime peut-être l'importance originelle. Le trait saillant de cette structuration effectuée par les mages serait la constitution d'un bestiaire où chaque espèce animale fait sens par sa singularité : chaque espèce possède une caractéristique

---

<sup>430</sup> R. L. GORDON, « Magian lessons in natural history: unique animal in Graeco-Roman natural magic », dans J. DIJKSTRA, J. KROESEN, Y. KUIPER (éd.), *Myths, Martyrs and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leyde – Boston, 2010, p. 250-269. Cet article est à lire avec R. L. GORDON, « The Coherence of Magical-herbal and Analogous Recipes », *MHNH* 7 (2007), p. 115-146.

<sup>431</sup> S. J. TAMBIAH, « Animals are Good to Think and Good to Prohibit », *Ethnology* 8.4 (1969), p. 423-459.

propre qui, dans le système classificatoire des mages, détermine sa nature et ses propriétés « magiques ».

Le problème est que cette image du « mage » en naturaliste théoricien et classificateur n'est pas intemporelle, elle apparaît justement dans l'*Histoire naturelle*<sup>432</sup>. Si les informations relatives à l'usage médical de matières animales sont issues de textes antérieurs, ce n'en est pas moins Pline qui les désigne comme « magiques » en appelant leurs auteurs des *magi*<sup>433</sup>. Or les théories explicites signalées par Richard Gordon, hormis l'*heimarmenê* qui est un concept propre à l'astrologie, ne sont explicites chez Pline que pour expliquer des pratiques qu'il tient lui-même pour naturelles et non pour définir ce qu'il considère comme « magique ».

Pline opère un tri dans un savoir globalisé par son écriture en grec et s'inscrit dans un dialogue interculturel au sein du multiculturalisme de la période. La « magie » selon lui relève d'un excès de merveilleux qui ne saurait être naturel et vient d'un Orient barbare et trompeur. Les catégories implicites que révèlent ses modalités d'énonciation montrent une « magie » qui est essentiellement une représentation culturelle incluant toutefois certains indices d'une ritualisation propre aux cueilleurs de plantes et guérisseurs traditionnels.

## II.4. *Cyranides* et naturalisme

### II.4.a. *Les dons de la Nature*

Les *Cyranides* offrent un autre exemple de mise en dialogue des référents culturels pour contextualiser leur propre savoir. Le bestiaire (livres 2 à 4) s'est vu attribué à Hermès Trismégiste dans certains manuscrits<sup>434</sup>. Le premier livre quant à lui est introduit par un véritable mythe de transmission du savoir, le faisant remonter à la période des géants :

---

<sup>432</sup> J. B. RIVES, « *Magus* and its Cognates in Classical Latin », p. 62-65.

<sup>433</sup> R. L. GORDON, « *Quaedam Veritatis Umbrae: Hellenistic Magic and Astrology* », dans P. BILDE, T. ENGBERG-PEDERSEN, L. HANNESTAD, J. ZAHLE (éd.), *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Aarhus – Oxford, 1997, p. 128-158 ; M. W. DICKIE, « The learned magician and the collection and transmission of magical lore », dans D. R. JORDAN, H. MONTGOMERY, E. THOMASSEN (éd.), *The World of Ancient Magic*, Bergen, 1999, p. 163-193 ; M. W. DICKIE, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londres – New York, 2001.

<sup>434</sup> Selon Charles-Émile Ruelle (F. de MELY, *Les lapidaires de l'Antiquité et du Moyen Âge*, t. II, fasc. 1, Paris, 1898, p. ix), « les quatre livres des *Cyranides* doivent être compris dans cette littérature physico-médicale dont les produits portent le nom d'Hermès Trismégiste ».

Βίβλος ἀπὸ Συρίας θεραπευτική, τῇ οἰκείᾳ θυγατρὶ Ἄρποκρατίων γέγραφε τάδε: ὁδοιπορίας μοί τινος γενομένης περὶ τὴν Βαβυλωνίαν χώραν, πόλις ἐστὶν τις ἐκεῖσε Σελεύκεια καλουμένη, ἣν πᾶσαν ἱστορήσας ἐκεῖθεν ἀπῆρον. [...] ταῦτα μὲν ὧ τέκνον ἱστορήσας, συνέντευχον τρίτον ἐπὶ ξένης γέροντι πεπαιδευμένῳ λίαν καὶ ἐν τοῖς Ἑλλήνων γράμμασι· ἔλεγε δὲ αὐτὸν Σύρον μὲν εἶναι τῷ γένει, αἰχμάλωτον δὲ γενόμενον ἐκεῖ διατρίβειν· οὗτος οὖν πᾶσαν τὴν πόλιν σὺν ἐμοὶ περιερχόμενος ἐπεδείκνυεν ἕκαστα. ἔλθων δὲ ἐπὶ τινος τόπου ἀπέχοντος τῆς πόλεως ὥσει μίλια δ', στήλην ἐκεῖσε ἐθεασάμην μετὰ πύργων μεγίστην, ἣν οἱ ἐπιχώριοι ἀπὸ Συρίας ἔλεγον κεκομίσθαι καὶ ἀνατεθεῖσθαι πρὸς θεραπείαν τῶν ἐνοικούντων ἀνδρῶν τῇ πόλει. ἀτενίσας οὖν γράμμασι παροίκους ἐγκεχαραγμένην εὗρον. εὐθέως οὖν τοῦ πρεσβύτου δεηθεὶς εὐπειθῆ πρὸς τὴν ἐπίδειξιν ἔσχον. ἤκουον δὲ αὐτοῦ διηγουμένου τὰ περὶ τὴν στήλην, καὶ ἐρμηνεύοντος ἀφθόνως Ἑλλάδι φωνῇ τὰ τῶν βαρβάρων γράμματα, “ὄρᾱς γε” ἔφασκεν, “ὧ τέκνον, πάντας τοὺς κειμένους πύργους τρεῖς, ὧν ὁ μὲν ἐπὶ μίλια ε' ἐκτέταται, ὁ δὲ ἐπὶ δύο ἡμισυ, ὁ δὲ ἐπὶ δ'”. τούτους ὀκοδομηθῆσθαι παρὰ γιγάντων ἔλεγεν, ἐθελόντων εἰς οὐρανοὺς ἀνελθεῖν. ἐκ δὲ τῆς ἀσεβοῦς ταύτης μανίας τῶν μὲν κεραυνοβοληθέντων, τῶν δὲ ἑαυτοὺς ἠγνοηκότων εἰς τὸν λοιπὸν χρόνον τῇ τοῦ θεοῦ βουλήσει, καὶ τῶν λοιπῶν ἀπάντων ἐφ' ὅλην τὴν Κρητικὴν νῆσον πεπτωκότων, εἰς ἣν ὑπέβαλεν αὐτοὺς ὁ θεὸς χολοῦμενος αὐτοῖς.

Harpocraton, pour sa propre fille, a écrit ceci : « Comme il m'arrivait de cheminer une fois autour de la région de Babylonie, il y avait là une certaine cité appelée Séleucie que je quittais après avoir enquêté sur l'endroit. [...] Après avoir enquêté sur cela, mon enfant, j'ai rencontré pour la troisième fois en terre étrangère un vieillard, très instruit dans les lettres grecques. Il a dit qu'il était Syrien de naissance et qu'il lui est arrivé de vivre en captivité dans ce lieu. Cet homme donc, en faisant le tour de la cité avec moi, m'a expliqué chaque chose. Alors que nous nous étions rendus dans un certain endroit éloigné d'environ 4 milles de la cité, nous avons examiné là une très grande stèle avec des tours, que les habitants disaient avoir apportée de Syrie et érigée pour soigner les hommes demeurant dans la cité. Après l'avoir regardée de près, j'ai en effet trouvé une inscription en lettres étrangères. L'ancien m'offrit aussitôt son service, dont j'avais besoin pour l'explication. Je l'écoutais raconter ce qui se rapportait à la stèle et traduire en langue grecque les mots des barbares sans faire de secret : “Vois, mon enfant”, disait-il, “toutes les trois tours érigées, dont l'une est étendue sur 5 milles, l'autre sur deux demi, l'autre encore sur 4”. Il dit que celles-ci ont été construites par des géants, qui souhaitaient monter au ciel. Ils ont été foudroyés par suite de cette folie impie et ne se connurent plus eux-mêmes le reste de leur vie, selon la volonté de Dieu, et tous les survivants sont tombés sur l'île de Crète entière, sur laquelle Dieu les a jetés, en colère contre eux »<sup>435</sup>.

La réception d'un savoir antédiluvien est un canon de l'écriture savante assyrienne<sup>436</sup>, tandis que le voyage en Orient est un thème de la formation des sages grecs<sup>437</sup>. Le mythe des

<sup>435</sup> *Cyr.*, 1, prologue, 30-56 (tr. personnelle). Le même récit figure dans la version latine : L. DELATTE, *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*, Paris, 1942, p. 14.14-17.14 ; IULIUS AFRICANUS, *Cesti: The Extant Fragments*, éd. M. WALLRAFF *et al.*, tr. W. ADLER, Berlin – Boston, 2012, p. xix-xx et T9, p. 22-25 [= MICHEL PSELLOS, Ἑρμηνεία περὶ τῶν εἰκοσιτεσσάρων στοιχείων, 86, 4-32]. J. LINDSAY, *Les origines de l'alchimie dans l'Égypte gréco-romaine*, Monaco – Paris, 1986 (tr. de *The Origins of Alchemy in graeco-roman Egypt*, 1970), p. 52, a signalé une expression arabe (« sans dérobaie ni jalousie ») derrière l'adverbe ἀφθόνως.

<sup>436</sup> P. TALON, « La transmission du savoir en Mésopotamie ancienne », *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines* 52.1 (2004), p. 25-33.

<sup>437</sup> PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, 12 : « Car c'est dans ses voyages chez ces peuples que Pythagore emmagasina le meilleur de sa sagesse ».

géants a été un thème transculturel grec, juif et chrétien<sup>438</sup>, devenu dans la lignée de la tradition énochienne un mythe originel du savoir, en particulier des connaissances relatives à la « magie », ainsi qu’une étiologie du mal<sup>439</sup>. En outre, le mythe possède un ancrage particulier dans la géographie de l’Orient, dans la mesure où les anges déchus, pères des géants, seraient descendus sur les montagnes du Liban<sup>440</sup>, et où la construction de Babel fut attribuée aux géants, à travers la figure de Nemrod lui-même identifié comme le premier souverain perse et le premier « mage »<sup>441</sup>.

Aux erreurs des géants s’opposent toutefois les morceaux de vers mêlés à la prose du livre 1 qui rappellent des théories hermétiques sur l’âme et la connaissance<sup>442</sup>. S’adressant à l’âme retenue prisonnière des liens de la Nécessité, et faisant l’éloge de Dieu « mère de toutes choses », ces vers me paraissent formuler en quelque sorte la prière qui, dans d’autres ouvrages de « magie », peut être placée au début pour rappeler la piété qui entoure un contenu éventuellement douteux<sup>443</sup>. Il s’agit en outre dans les *Cyranides* d’une forme de « prière didactique », c’est-à-dire un texte qui affecte les formes d’une prière ou d’une poésie

<sup>438</sup> F. VIAN, « Le syncrétisme et l’évolution de la Gigantomachie », dans *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Paris, 1973, p. 25-41 ; J. L. LIGHTFOOT, « Giants and Titans in *Oracula Sibyllina* 1-2 », dans D. ACCORINTI, P. CHUVIN (éd.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Alessandria, 2003, p. 393-401 ; C. LEMARDELE, « Une gigantomachie dans la Genèse ? Géants et héros dans les textes bibliques compilés », *RHR* 227.2 (2010), p. 155-174.

<sup>439</sup> M. DELCOR, « Le mythe de la chute des anges et de l’origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l’apocalyptique juive : Histoire des traditions », *RHR* 190.1 (1976), p. 3-53 ; G. A. G. STROUMSA, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Leyde, 1984 ; M. MERTENS, « Sur la trace des anges rebelles dans les traditions ésotériques du début de notre ère jusqu’au XVII<sup>e</sup> siècle », dans J. RIES (éd.), *Anges et démons*, Louvain-la-Neuve, 1989, p. 383-398 ; A. Y. REED, « Gendering Heavenly Secrets? Women, Angels, and the Problem of Misogyny and “Magic” », dans K. B. STRATTON, D. S. KALLERES (éd.), *Daughters of Hecate. Women and Magic in the Ancient World*, Oxford – New York, 2014, p. 108-151 ;

<sup>440</sup> J. ALIQUOT, *La vie religieuse au Liban sous l’Empire romain*, Beyrouth, 2009, p. 23-28 ; M. DELCOR, « Le mythe de la chute des anges et de l’origine des géants », p. 25-29.

<sup>441</sup> PS.-CLEMENT, *Homélies*, 9, 4-5.

<sup>442</sup> *Cyr.*, 1, prologue, 77-88 (KAIMAKIS, p. 19 [reconstitution]) : « Ô âme immortelle, porteuse d’un corps mortel, tu as été descendue de l’air au moyen des liens mauvais de la nécessité (δεσμοῖσι κακοῖς ὑπ’ ἀνάγκης), car Dieu lui-même a déclaré que tu dois gouverner les corps mortels et aimer les pécheurs, filée par les Moires et la Nécessité. Car, comme un homme emprisonné et attaché, toi aussi tu es retenue par les liens puissants de la nécessité (δεσμοῖς κρατεροῖς ὑπ’ ἀνάγκης). Mais lorsque tu t’échapperas du corps mortel qui t’opprime, tu verras celui qui règne dans l’air et les nuages, lui qui dirige sur la terre le tonnerre, les éclairs et la foudre, lui qui secoue le tréfonds de la terre et les vagues de la mer. Tels sont les œuvres éternels de Dieu, mère de toutes choses (θεοῦ παμμήτορος) » (tr. personnelle avec G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton, 1993 [1986<sup>1</sup>], p. 88).

<sup>443</sup> Par exemple : « Nous demandons au Seigneur Dieu qui peut délivrer nos âmes de nous le rendre trente fois, soixante fois, cent fois dans le Royaume des Cieux, par l’intercession et les requêtes de la Vierge Marie, des Anges et des Chefs des Anges, des Pères, des Prophètes, des Martyrs, des Saints et de l’ensemble de ceux qui ont satisfait le Seigneur par l’excellence de leurs actions », cité et traduit d’un livre familial arabe chrétien d’Akhmîm par N. H. HENEIN, T. BIANQUIS, *La magie par les psaumes. Édition et traduction d’un manuscrit arabe chrétien d’Égypte*, Le Caire, 1975, p. x.

religieuse dans le but premier de transmettre un savoir théorique<sup>444</sup>. D'autres inclusions dans le texte sont des enseignements sous forme de dialogues de type maître à élève, courants dans l'écriture hermétique<sup>445</sup>. Elle donne ici la marque d'un contact du rédacteur avec des savoirs philosophiques pourtant sans rapport direct avec l'intérêt pratique de l'ouvrage. Or, précisément, si la tradition religieuse à laquelle on se réfère ici affirme la chute de l'âme et son emprisonnement dans le corps en des termes néoplatoniciens, elle ne se soucie pas de la remontée de l'âme mais propose de libérer l'âme de ses souffrances par la guérison du corps auquel elle est soumise par la Nécessité. On retrouve en quelque sorte l'un des aspects du *prophetês* hermétique, d'une part « philosophe » pour le soin de l'âme et d'autre part « mage » pour le soin du corps. Prisonnière d'un corps mortel, l'âme est en effet soumise à la maladie et, mettant à part la recherche de connaissance pure, doit se préoccuper de trouver dans le monde les produits que la Terre a engendrés à son intention<sup>446</sup>. Comme chez Pline l'Ancien, les remèdes sont fournis par une Nature nourricière, poursuivant le thème de la terre mère nourricière et providentielle, thème plinien mais remontant aux débuts de la poésie religieuse grecque<sup>447</sup>, qui connaîtra d'autres adaptations avec celui, chrétien, de la chute<sup>448</sup>. Les *Cyranides* défendent le souci du matériel et du corporel, à l'opposé de certains penseurs

---

<sup>444</sup> M. E. GORDLEY, *Teaching through Song in Antiquity. Didactic Hymnody among Greeks, Romans, Jews, and Christians*, Tübingen, 2011, p. 4-5.

<sup>445</sup> *Cyr.*, 1, 7.76-85 : « Une question à l'expert (τὸν τεχνίτην) : “Dis-moi tout d'abord : l'âme est-elle immortelle ou mortelle ?” Et il dit : “Mon enfant, écoute. Beaucoup de gens inexpérimentés se trompent sur le caractère intellectuel (τὸ νοερόν) de l'âme immortelle. Mais l'âme est son propre maître ; car, lorsque le corps est au repos sur son lit, l'âme se dresse en son lieu propre (c'est-à-dire dans l'air), d'où nous l'avons reçue, et elle contemple ce qui se passe dans les autres régions. Et souvent, ressentant de l'affection pour le corps dans lequel elle demeure pour un temps, elle prédit les bonnes ou les mauvaises années dans ce que l'on appelle un rêve. Ensuite elle retourne vers sa propre demeure et, la réveillant, elle donne l'explication de son propre rêve. Cela doit clairement manifester à tes yeux que l'âme est immortelle et indestructible” » (tr. personnelle, avec G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes*, p. 88). Pour cette forme de dialogue dans l'hermétisme, cf. A. VAN DEN KERCHOVE, « Le mode de révélation dans les *Oracles Chaldaïques* et dans les traités hermétiques », dans H. SENG, M. TARDIEU (dir.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg, 2010, p. 145-162.

<sup>446</sup> *Cyr.*, 1, 7.32-44 (KAIMAKIS, p. 51 [reconstruction]).

<sup>447</sup> Notamment à Hésiode.

<sup>448</sup> V. GIACOMOTTO-CHARRA, « La clémence de la terre. Histoire d'un *topos* plinien à la Renaissance », dans C. BONNET, F. BOUCHET (éd.), *Translatio : traduire et adapter les Anciens*, Paris, 2013, p. 213-238. C'est aussi la Terre qui, dans la tradition hermétique, se fait l'interlocuteur de Dieu pour accuser le crime de sang des hommes ou des géants, cf. *CH fr.* 28 (*Korê Kosmou*), 60-61 : « pourtant, actuellement, je suis déshonorée : alors qu'il est rempli de toutes choses, ton monde terrestre ne possède pas Dieu. Car, comme il n'y a rien que les hommes aient à craindre, ils commettent toutes sortes de crimes et sur mes épaules, Seigneur, ils sont abattus par un art pervers : me voici toute corrompue, inondée du pus des cadavres. Désormais, Seigneur, c'est aussi ceux qui n'en sont pas dignes que je suis forcée de contenir. Je veux contenir, avec tout ce que je porte, Dieu aussi. Accorde à la Terre, sinon ta personne même – car Toi, je n'ai pas l'audace de te contenir –, du moins quelque émanation sacrée de toi-même. Change mon sort, rends la Terre plus glorieuse que les autres Éléments : car, seule des choses qui viennent de toi, il lui convient de s'enorgueillir, puisqu'elle est la pourvoyeuse universelle ».

qui, dans l'Antiquité tardive, rejettent la médecine de toute préoccupation philosophique censée préparer l'âme à son retour au divin<sup>449</sup>. Le bestiaire, quant à lui, sera présenté comme un don de la Nature : « Cela aussi la Nature divine l'a donné pour aider les hommes, au moyen de tous les animaux aériens, les souterrains et ceux qui vivent dans l'eau... (καὶ ταῦτα μὲν ἡ θεία φύσις ἐπ' ὠφελεία τῶν ἀνθρώπων ἐδώρησατο πᾶσιν ἀερίοις τε καταχθονίοις καὶ ἐνύδροις ζῴοις) »<sup>450</sup>. Une même conception naturaliste anthropocentrée est partagée par Pline et les *Cyranides* : l'usage des animaux est justifié par la providence naturelle qui les a mis à disposition de l'homme. Cette justification naturaliste vient contrebalancer la difficulté du savoir, que le premier livre des *Cyranides* développe en une herméneutique des langues et de la transmission depuis les temps mythiques. Si le savoir est un don d'Hermès, qui nécessite une transmission délicate, la matière est un don de la Nature. Le savoir comporte un danger d'excès, contenu dans la leçon des géants, mais la matière animale est là pour le bien des corps.

#### II.4.b. Structure cosmologique d'un bestiaire

Le bestiaire possède une structure susceptible de faire sens et, pour mieux introduire les *Cyranides*, je vais en dire quelques mots. Plus tard, j'aurai à revenir sur les modalités d'écriture d'un bestiaire comme celui-ci et ces remarques préliminaires seront utiles.

Au premier millénaire avant notre ère apparaissaient en Mésopotamie des herbolaires et des bestiaires appelés *šumma x šikinšu*, dont ne subsistent que des fragments concernant des plantes, des pierres, et des serpents<sup>451</sup>. Ces listes « *šikinšu* » (« nature de [la pierre/plante/serpent] ») utilisent des déterminatifs sémantiques en cunéiforme qui regroupent les différentes « espèces » en catégories lexicales. Dans le bestiaire des *Cyranides*, les fiches consacrées à chaque espèce animale sont répertoriées suivant trois lieux de vie, correspondant à chacun des trois livres : air, terre, eau. Dans l'édition de Kaimakis, le premier livre du bestiaire concerne les « quadrupèdes terrestres » (περὶ ζῴων τετραπόδων), le deuxième les oiseaux (περὶ ὀρνέων) et le dernier les « poissons » (περὶ ἰχθύων). Certains manuscrits arrangeaient les différents lieux dans un autre ordre, plaçant les oiseaux (*Cyr.* 3) avant les quadrupèdes terrestres (*Cyr.* 2), ce qui donne un ordre logique du haut vers le bas de la

<sup>449</sup> I. HADOT, « Les aspects sociaux et institutionnels des sciences et de la médecine dans l'Antiquité tardive », *AnTard* 6 (1998), p. 233-250 (p. 248). Cf. J. PEPIN, « “Que l'homme n'est rien d'autre que son âme” : la tradition du *I<sup>er</sup> Alcibiade* », dans ID., *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971, p. 53-203 (texte repris et développé de ID., « Que l'homme n'est rien d'autre que son âme. Observations sur la tradition du Premier *Alcibiade* », *REG* 82 [1979], p. 59-70).

<sup>450</sup> *Cyr.*, 4, 78.6-7.

<sup>451</sup> J.-J. GLASSNER, « Signes d'écriture et classification : l'exemple des ovi-caprinés », dans D. PARAYRE (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, Paris, 2000, p. 467-475.

cosmologie. Dans le contenu de chaque livre, certains éléments peuvent paraître surprenants. Ce n'est pas tant le fait que les catégories zoologiques ainsi découpées ne correspondent à aucune taxinomie moderne que certains décalages entre le contenu du bestiaire et les noms génériques employés par ces intitulés. Ainsi, certaines espèces animales figurent tantôt ici, tantôt là : le phoque dispose d'une notice dans le livre sur les quadrupèdes terrestres mais également dans celui sur les poissons<sup>452</sup>. Les vers de terre (*Cyr.* 2, 8), la vipère (*Cyr.* 2, 12), l'araignée (*Cyr.* 2, 16), la fourmi (*Cyr.* 2, 25), le serpent (*Cyr.* 2, 30) et les puces de mer (*Cyr.* 2, 45), ne sont pas à proprement parler des « quadrupèdes », mais sont répertoriés dans cette catégorie<sup>453</sup>.

La classification fondamentale en trois ordres d'animaux selon une topographie ciel-terre-eau est donc le mode d'organisation de base du bestiaire. Le critère spatial est un élément fondamental de la différenciation zoologique dès les premiers textes grecs traitant de la question<sup>454</sup>. Le biotope, c'est-à-dire l'espace propre à un mode de vie, ne se distingue pas de l'élément physique (*stoicheion, elementum*) qui le constitue : air, terre ou eau signifient à la fois les principes matériels élémentaires et les espaces concrets dont ils sont composés. Les animaux, composés des mêmes principes élémentaires que sont l'air, la terre, le feu et l'eau, dans des proportions variables, vivent nécessairement en symbiose avec l'espace constitué des proportions équivalentes de ces éléments<sup>455</sup>. La distinction des biotopes se fonde sur (1) le mode de respiration, (2) la température adaptée à la constitution (*krasis*) du corps de l'animal, (3) l'éthologie de l'animal. La constitution (*krasis*) du corps de l'animal dépend des qualités élémentaires, notamment le chaud et le froid, qui doivent correspondre à son milieu de vie.

---

<sup>452</sup> *Cyr.* 2, 41 et 4, 67.

<sup>453</sup> Que dire des cloportes, « animalcules à multiples pattes » « qui vivent sous les eaux » (οἱ ὑπὸ τὰς ὑδρίας, ζώφια εἰσι πολύποδα, *Cyr.*, 2, 32.2), sinon que seul le nom qui leur est donné, « ânes » (ὄνοι) évoque un quadrupède terrestre ? cette rubrique, très courte, n'est transmise que par deux manuscrits, I et O. On peut donc supposer qu'elle est un ajout tardif, par quelqu'un qui, sans aucune conscience de la structure topographique du bestiaire originel, a simplement fait suivre la notice sur l'âne d'une notice sur les « ânes » en fonction d'une logique lexicographique.

<sup>454</sup> A. ZUCKER, « Le critère spatial dans la classification des animaux en Grèce ancienne », dans L. CHAIX, C. OLIVE, L. de ROGUIN, H. SIDI MAAMAR, J. STUDER (éd.), *Actes du 5<sup>ème</sup> colloque international de « HASRI »*, Paris, 1995, p. 79-86.

<sup>455</sup> ARISTOTE, *HA*, 8, 2 [589 a] : « Les animaux se divisent suivant les lieux (κατὰ τοὺς τόπους) qu'ils habitent. En effet, les uns sont terrestres (πεζῶ), les autres aquatiques (ἑνυδρῶ). Cette distinction peut s'entendre de deux façons : les animaux sont appelés les uns terrestres, les autres aquatiques, parce que les premiers absorbent l'air et les seconds l'eau. Il y en a d'ailleurs d'autres qui n'absorbent ni l'un ni l'autre, mais dont la complexion est adaptée à la température réfrigérante de chacun de ces éléments, ce qui leur suffit : on dit que les uns sont terrestres, les autres aquatiques, bien qu'ils ne respirent pas et n'absorbent pas d'eau. D'autres animaux sont appelés terrestres ou aquatiques parce qu'ils se nourrissent et passent leur vie dans l'un ou l'autre de ces éléments ».

Cela justifie aussi le lieu de reproduction<sup>456</sup>, de même que l'alimentation et, de fait, le mode de vie. Cette division selon les fonctions organiques entraîne une bipartition de l'espace de vie. Or, Arnaud Zucker a écrit que « si la division naturelle de l'espace en trois aires est corroborée par la tripartition du règne animal en trois formes de vie principales : fauves (*thères, théria*), poissons (*ichthus*), oiseaux (*oiônoi, ornithes*), la littérature zoologique adopte le plus souvent un schéma à deux termes, opposant les aquatiques (*enudra*) et les terrestres (*chersaia/peza*) »<sup>457</sup>. Le bestiaire des *Cyranides* a fait le choix du système tripartite, plus exceptionnel.

Dans le *Timée* de Platon, œuvre physiologique fondamentale des néoplatoniciens, les êtres animés ou « *zôia* » se répartissent en quatre espèces (*eidoi* ou *genoi*) dont chacune correspond très clairement à un élément fondamental de la matière. Les dieux vivent dans le ciel où prédomine l'élément igné, les volatiles vivent là où domine l'air, les aquatiques dans l'eau et les « quadrupèdes terrestres » essentiellement sur terre<sup>458</sup> :

<i>Zôia</i>	Eléments ( <i>stoicheia</i> )
Dieux célestes (οὐράνιον θεῶν γένος)	Feu
Les volatiles aériens (πτηνὸν ... ἀεροπόρον)	Air
Les animaux aquatiques (ἔνυδρον εἶδος)	Eau
Les quadrupèdes terrestres (πεζὸν ... χερσαῖον τέταρτον)	Terre

La physiologie démocritéenne nourrissait de son côté une réflexion sur la formation des êtres vivants à partir des qualités fondamentales que sont le chaud et le froid :

Quant aux animaux, ainsi qu'il a déjà été dit plus haut, ils n'ont pas été formés d'un mélange corporel exactement semblable. D'un côté, toutes les créatures qui participaient essentiellement de la nature terrestre, à savoir les plantes et les arbres, ont été enracinées dans la terre, la tête en bas, et ayant cette différence avec les autres animaux dépourvus de sang et de pieds, qu'eux sont mus et passent la tête hors de la terre ; d'un autre côté, tous les êtres qui participaient de l'humide se félicitèrent de leur séjour aquatique (leurs dispositions étant presque les mêmes que pour les précédents). Quant à ceux qui participent davantage du terreux et du chaud, c'est sur terre qu'ils purent élire domicile, et tous ceux qui participaient davantage à l'air et au chaud

<sup>456</sup> A noter que dans les *Cyranides*, il y a une notice sur les oeufs d'oiseaux à la fin du livre II consacré aux animaux quadrupèdes terrestres. Or, en toute logique, bien que les « quadrupèdes » ne soient pas ovipares (voir les notices sur la chauve-souris), les oeufs, eux, ne sont surtout pas « aériens ». Ils ne se développent pas en suspension dans l'air mais posés à terre. La difficulté ne vient pas de ce que les oiseaux soient aériens et les oeufs terrestres, mais de ce qu'on trouve ces derniers tant dans le livre II que dans le livre III.

<sup>457</sup> A. ZUCKER, « Le critère spatial dans la classification des animaux en Grèce ancienne », p. 82.

<sup>458</sup> PLATON, *Timée*, 39e-40a.



étaient à même de voler, les uns de tout leur corps, les autres en dressant simplement la tête au-dessus du corps, selon la proportion des éléments entrant dans leur mélange corporel<sup>459</sup>.

Démocrite d'Abdère est ici cité par Hermippe, or tous deux apparaissent dans la lignée des Grecs « disciples des mages »<sup>460</sup> ; le même récit des origines des animaux est résumé par Diodore de Sicile<sup>461</sup>. Cette cosmogonie, dont on lit encore une version dans les *Métamorphoses* d'Ovide, semble être un produit du I<sup>er</sup> siècle de notre ère, lié à un *revival* platonicien<sup>462</sup>. Avec ou sans l'action d'un démiurge, d'abord se séparent la terre, le ciel et l'eau, puis, en fonction de la chaleur, se distinguent : les plantes, les animaux aquatiques, les animaux terrestres, les volatiles, et enfin les humains. Ces textes sont proches du système des *Cyranides*, et suivent le même ordre que certains des manuscrits : volatiles-terrestres-aquatiques. C'est encore la tradition adoptée par le traité pseudo-aristotélien *Sur le monde*<sup>463</sup>. En outre, les compilateurs des *Cyranides* avaient certainement connaissance du récit de création de la *Genèse*<sup>464</sup>, que Philon d'Alexandrie avait déjà articulé à la philosophie platonicienne<sup>465</sup>. La création des animaux est groupée dans le cinquième jour. Une première mais double catégorie regroupe les animaux « nageurs » (νηκτά), dont d'une part les animaux aquatiques (τῶν καθ' ὕδατος), regroupant les poissons (ἰχθύων) et les cétacés (κητῶν) de la Septante<sup>466</sup>, mais aussi d'autre part les volatiles (τὰ γένη τῶν πτηνῶν) ou animaux aériens (τῶν ἀεροπόρων) qui « nagent » dans les eaux supérieures du ciel. La seconde catégorie est celle des animaux terrestres (ζῴων τὰ χερσαῖα), rassemblant les bestiaux, fauves et reptiles

---

<sup>459</sup> DÉMOCRITE, fr. V 2 [DIELS – KRANZ].

<sup>460</sup> M. W. DICKIE, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, p. 117-122.

<sup>461</sup> DÉMOCRITE, fr. V 1 [DIELS – KRANZ] = DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, 1, 7 : « Les étendues liquides se trouvent ainsi vivifiées à cause de la chaleur, de la manière que nous avons dite, et les (germes) se nourrissent pendant la nuit de la vapeur qui (se condense) et tombe de l'enveloppe, alors que pendant le jour la chaleur brûlante les solidifie. À la fin, quand les embryons ont atteint leur pleine croissance et que leurs enveloppes recuites se fendent, toutes sortes d'espèces d'animaux (παντοδαπούς τύπους ζῴων) viennent à éclosion. Ceux d'entre eux qui participent de la plus grande chaleur sont dotés d'ailes et s'élèvent vers les régions supérieures (τούτων δὲ τὰ μὲν πλείστης θερμασίας κεκοινωνηκότα πρὸς τοὺς μετεώρους τόπους ἀπελθεῖν γενόμενα πτηνά) ; ceux dont le mélange est terreux se rangent dans la classe des reptiles et autres animaux terrestres (τὰ δὲ γεώδους ἀντεχόμενα συγκρίσεως ἐν τῇ τῶν ἔρπετῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐπιγείων τάξει καταριθμηθῆναι) ; et ceux qui participent le plus de la substance humide se rassemblent dans la région conforme à leur nature et reçoivent le nom d'(animaux) aquatiques (τὰ δὲ φύσεως ὑγρᾶς μάλιστα μετεληφότα πρὸς τὸν ὁμογενῆ τόπον συνδραμεῖν, ὀνομαθέντα πλωτά) ».

<sup>462</sup> A. BURTON, *Diodorus Siculus. Book I. A Commentary*, Leyde, 1972, p. 44-47. Cf. OVIDE, *Métamorphoses*, 1, 72-75.

<sup>463</sup> PS.-ARISTOTE, *Sur le monde*, 6.

<sup>464</sup> *Genèse*, 1, 20-31.

<sup>465</sup> PHILON D'ALEXANDRIE, *Sur la création du monde selon Moïse*, 62-68.

<sup>466</sup> Il est possible que Philon comprenne ici, tout imprégné de zoologie aristotélienne, les mammifères aquatiques, c'est-à-dire les animaux aquatiques qui respirent hors de l'eau. Le texte biblique originel, quant à lui, avait sans doute en tête l'idée de « monstre marin », comme le Léviathan ou la baleine de Jonas.

(κτῆνη καὶ θηρία καὶ ἔρπετὰ) du texte biblique. Philon parvient donc à reformer les trois groupes d'animaux aquatiques, aériens et terrestres, interprétant l'ordre de cette création comme une *scala naturale*, une gradation des âmes et essences dont sont pourvues les espèces animales. Ainsi, l'homme est le seul à avoir une âme rationnelle, capable de *logos*, tandis que les poissons, eux, ne sont présentés par Philon que comme de semi-animaux, guère plus que des plantes capables de se mouvoir : ils ont l'âme végétative, mais pas l'âme sensitive ; s'ils bougent, ils ne sentent rien. Alors que le texte de la Septante place les oiseaux dans le ciel (οὐρανοῦ), Philon reprend très exactement le terme employé par le *Timée* (ἀεροπόρων). Or, dans ce dernier texte, la distinction entre le ciel et l'air a un sens, puisque les êtres vivant dans le ciel sont les astres, d'une nature ignée, et les êtres vivant dans l'air les volatiles, d'une nature aérienne. Plus loin, Philon, justifiant l'anthropocentrisme de cette zoologie, reprend la tripartition en ces termes :

... le Père ayant créé l'homme animal souverain par nature, non seulement en fait, mais par une désignation verbale, l'établissait roi du monde sublunaire tout entier, des animaux terrestres, aquatiques et aériens (χερσαίων καὶ ἐνδρῶν καὶ ἀεροπόρων). Car tout ce qu'il y a d'êtres mortels (θητὰ) dans les trois éléments, terre, eau et air (ἐν τοῖς τρισὶ στοιχείοις γῆ ὕδατι ἀέρι), il le plaçait sous son empire, ne faisant d'exception que pour les corps célestes (τὰ κατ' οὐρανὸν), parce qu'ils ont reçu en partage un destin plus divin (θειοτέρας μοίρας)<sup>467</sup>.

Ce passage est presque entièrement fondé sur la zoogonie du *Timée*. La variation significative réside dans le fait que les corps célestes ne sont plus des dieux comme dans le *Timée*, mais des « parts plus divines » que les autres, seulement des « images divines » (ἀγάλματα θεῶν)<sup>468</sup>, images de l'idée de lumière intelligible projetées dans la part la plus pure du monde matériel (c'est-à-dire la moins matérielle), à l'instar des statues de cultes placées dans les sanctuaires.

André-Jean Festugière était d'avis que l'ordre original des livres du bestiaire des *Cyranides* était bien « oiseaux-animaux terrestres-poissons » : « Tel est bien en effet l'ordre hermétique, qui correspond à la hiérarchie des éléments : feu-air-terre-eau »<sup>469</sup>. Selon la *Korê Kosmou* (CH23), les âmes créées par le démiurge se séparèrent en plusieurs degrés successifs, correspondant, chez les animaux : 1) aux oiseaux (τὸ τῶν ὀρνέων γένος), au niveau supérieur, 2) aux quadrupèdes (τὸ τῶν τετραπόδων γένος), 3) aux poissons (τὸ τῶν ἰχθύων) et

<sup>467</sup> PHILON D'ALEXANDRIE, *Sur la création du monde selon Moïse*, 84.

<sup>468</sup> *Id.*, 55.

<sup>469</sup> A.-J. FESTUGIERE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 2014<sup>3</sup>, p. 224 (= vol. I, Paris, 1950<sup>2</sup>, p. 208).

enfin, plus vile, 4) aux reptiles (τὴν τῶν ἑρπετῶν φύσιν)<sup>470</sup>. L'influence platonicienne est bien présente dans les écrits hermétiques sans que leur classification des animaux permette véritablement d'établir un lien avec le bestiaire des *Cyranides*. En revanche, l'ordre terre-air-eau (ou air-terre-eau) place la compilation dans la prolongation d'idées néoplatoniciennes<sup>471</sup>.

#### II.4.c. Manipulation du texte : la double vie d'une chauve-souris

Fernand de Mély le signalait déjà : les *Cyranides* comportent des « déformations incroyables », amphibologies, jeux de mots, termes à double sens, parfois invention de noms nouveaux, sans oublier les erreurs de copies (par exemple μύρμηκες ἀνδροκέφαλοι pour μύρμηκες ἀδροκέφαλοι)<sup>472</sup>. Il est connu toutefois que les recueils de remèdes sont des « textes vivants », aisément remaniés par les copistes<sup>473</sup>. La logique anatomique rattrape alors parfois la logique topographique, et certaines exceptions fournissent de bons exemples de la façon dont les modalités d'énonciation manipulent les textes de *materia magica*. C'est le cas pour la chauve-souris. Parfois les sources antiques la considèrent comme un « oiseau » parce qu'elle vole, mais elle constitue souvent une catégorie à part puisqu'en même temps elle allaite et engendre comme les quadrupèdes, ce qui constitue sa singularité<sup>474</sup> : « La chauve-souris est un animal quadrupède ailé connu de tous. Elle se déplace comme l'hirondelle, engendre comme un quadrupède et allaite (Νυκτερις ζῷον ἐστὶν τετράπουν περωτὸν πᾶσι γνωστόν. ἵπταται ὡς χελιδόν, τίκτει δὲ ὡς τετράπουν καὶ θηλάζει) »<sup>475</sup>. Ce descriptif suit une logique biologique qui place la chauve-souris parmi les quadrupèdes. Il faut toutefois noter que cette notice n'est présente que dans trois manuscrits ; en revanche, cinq autres manuscrits la répertorient parmi les volatiles. Voici les deux textes :

---

<sup>470</sup> *Koré Kosmou* = CH23, 23.

<sup>471</sup> Il faut également mentionner que la même tripartition est présente dans la pensée égyptienne, cf. VERNUS – YOYOTTE, p. 15.

<sup>472</sup> F. de MELY, *Les lapidaires de l'Antiquité et du Moyen Âge*, t. III, p. xi-xii et lxii.

<sup>473</sup> R. HALLEUX, J. SCHAMP, *Les lapidaires grecs*, Paris, 1985, p. 193 : « À la différence des textes littéraires ou philosophiques, les lapidaires, comme les herbiers, les bestiaires, les réceptaires et les antidotaires, sont des textes vivants, que le copiste se donne toute liberté de remanier par addition de matériel nouveau, suppression, fusion d'articles, bouleversement de l'ordre, etc ».

<sup>474</sup> W. G. ARNOTT, « Nykteris », dans ID., *Birds in the Ancient World from A to Z*, Londres – New York, 2007, p. 150-152.

<sup>475</sup> *Cyr.*, 2, 28, 2-3.

Cyr., 2, 28 (mss. R, I et O) :

Περὶ νυκτερίδος : Νυκτερὶς ζῷον ἐστὶν τετράπουν πτερωτὸν πᾶσι γνωστόν. ἵπταται ὡς χελιδῶν, τίκτει δὲ ὡς τετράπουν καὶ θηλάζει.

Ταύτης τὸ αἷμα ἐὰν ἐπιχρίσης προεκτίλας τὰς τῶν βλεφάρων τρίχας, οὐκέτι ἄλλαι φυήσονται. ἐὰν δὲ τὴν κεφαλὴν αὐτῆς ἐνθήσῃ εἰς σκυτίδα μέλαιναν καὶ περιάψῃ ἀριστερῶ βραχίονι, οὐ νυστάξῃ οὐδὲ κοιμᾶται ἕως οὗ φορεῖ αὐτό. Ἀλλὰ καὶ ἡ καρδία αὐτοῦ φορουμένη μεγίστην ἀγρυπνίαν ποιεῖ. ἐὰν δὲ τις τὸ αἷμα αὐτῆς κροκύδι δεξάμενος ἀποθῆται πρὸς κεφαλὴν γυναικὸς ἀγνοούσης καὶ συγγένηται αὐτῇ, εὐθέως συλλήψεται.

Ἔχει δὲ καὶ ἄλλας πράξεις, ἃς σιωπήσω, οὐ γὰρ δεῖ ἐκλαλεῖν αὐτὰς ἢ δημοσιεύεσθαι.

La chauve-souris : la chauve-souris est un animal quadrupède ailé connu de tous. Elle se déplace comme l'hirondelle, engendre comme un quadrupède et allaite.

Si tu enduis de son sang les cils quand tu les arraches, il n'en poussera plus jamais d'autres. Si tu places sa tête dans un petit cuir noir et te l'attaches en amulette au bras gauche, tu ne t'assoupis pas, ni ne dors tant que tu ne l'enlèves pas. Mais aussi, son cœur porté en amulette produit un long état de veille. Si quelqu'un recueille le sang de ce cœur avec un duvet de laine et le dépose sur la tête d'une femme stérile et à laquelle il s'unit, aussitôt elle concevra.

Elle a aussi d'autres applications pratiques, que je tairai, car il ne faut pas en parler à la légère ni les rendre publiques.

Cyr., 3, 33 (mss. D, N, W, K et S) :

Περὶ τῆς ὀφέας : Ὀφέα πτηνὸν ἐστὶν ἢ λεγομένη νυκτερίς. τοῦτο πτερωτὸν μὲν ἐστὶ, πλὴν καὶ τετράπουν. ἵπταται μὲν ὡς χελιδῶν, τίκτει δὲ καὶ θηλάζει ὡς τετράπουν.

ταύτης τὸ αἷμα ἐὰν ἐπιχρίσης τόπω ᾧ προέκτιλας τὰς εὐρίσκομένας τρίχας, οὐκέτι αὐθις ἕτεραι φυήσονται. ἐὰν δὲ τὴν κεφαλὴν περιάψῃς τινὶ πάσχοντι τριταίῳ καὶ τεταρταίῳ καὶ ληθάργω καὶ καταφορᾷ, ἰάσεις. ὡσαύτως ὁ τὴν κεφαλὴν αὐτῆς ἢ τὴν καρδίαν φορῶν ἀγρυπνεῖ μεγάλως.

Εἰ δὲ θηρεύσης τρεῖς καὶ κρεμάσης ἐν ὑψηλοῖς τόποις τοῦ χωρίου διωχθήσεται ἐξ αὐτοῦ νέφος ἀκρίδων ἐπερχόμενον. ὁμοίως ἐὰν κρεμάσης αὐτὰς ἐν ὑψηλοῖς δένδροις καὶ ἐκτείνῃς αὐτάς, συναχθήσονται ἐν αὐτοῖς πᾶσαι αἱ ἀκρίδες. τὸ αὐτὸ καὶ ἐν τῇ Συρίᾳ χρῶνται. Ἐὰν δὲ τις γυνὴ τὸ αἷμα αὐτῆς δέξῃται ἐν κροκύδι καὶ ἐν πεσσῶ προσθῇ σὺν σατυρίῳ βοτάνῃ περὶ τὴν μήτραν, συλλήψεται, εἰ καὶ τὰ μάλιστα ἀσύλληπτος ᾖ.

L'ophea : L'ophea est un volatile qu'on appelle « chauve-souris ». Celle-là est un animal volant, et aussi l'unique quadrupède de ce genre. Elle se déplace comme l'hirondelle, mais se reproduit et allaite comme un quadrupède.

Si quelqu'un enduit de son sang l'endroit où des poils arrachés se trouvent, ils ne repousseront plus. Si tu attaches la tête en amulette à quelqu'un qui souffre de la fièvre tierce ou quarte, de léthargie ou d'un profond sommeil, tu le guériras. De la même façon, celui qui porte sa tête ou son cœur en amulette produit une très grande insomnie.

Si tu en captures trois et les brûles à des endroits élevés de la campagne, les nuages de criquets qui s'approchent en seront chassés. De la même façon, si tu les brûles dans des arbres hauts et les répands, tous les criquets y seront attirés. On se sert de cela en Syrie. Si une femme reçoit son sang dans un morceau de laine et l'applique en pessaire avec de l'herbe satyrium autour de la matrice, elle concevra, et cela surtout si elle était stérile.

Dans une version, la chauve-souris est appelée *nukteris* et est considérée comme un mammifère, dans l'autre, elle porte le nom d'*ophea* et est considérée comme un « oiseau » ou plus exactement un « volatile » (*pténon*). Qu'elle allaite n'y change rien, cela marque seulement son caractère exceptionnel d'animal ambivalent. Par ailleurs, les deux notices sont à peu de choses près semblables (les passages similaires sont soulignés). Les emplois de l'animal sont similaires, pour ne pas dire qu'il s'agit des mêmes pratiques à quelques variantes près. Le plus notable est que la rubrique 3, 33 est plus fournie, plus détaillée, au point que la rubrique 2, 28 me paraît en être la version simplifiée. Fait intéressant, la remarque de 2, 28 selon laquelle la chauve-souris « a aussi d'autres applications pratiques, que je tairai, car il ne faut pas en parler à la légère ni les rendre publiques » semble pouvoir être explicitée à la lumière de 3, 33 : les pratiques à ne pas révéler seraient des méthodes (as)syriennes pour repousser ou provoquer des invasions de criquets, un mal aussi exceptionnel que redouté, une manifestation de la colère divine<sup>476</sup>. On voit ici la portée des modalités d'énonciation du savoir « magique » : l'une des deux versions de la rubrique est simplifiée (par exemple, dans une même phrase, 3, 33 utilise un balancement *μév... δέ* que 2, 28 supprime), en partie censurée et en quelque sorte rationalisée dans la mesure où l'on fait prévaloir la logique anatomique sur l'ordre topographique de même qu'au lieu de prendre un nom étrange, inconnu par ailleurs (*ophea*), l'animal prend son nom d'usage courant (*nukteris*).

Les *Cyranides*, malgré leur complexité, témoignent à leur tour d'une façon d'énoncer la matière animale dans un cadre naturaliste. S'appuyant sans doute sur une pensée néoplatonicienne, elles ne définissent pas une notion de « magie » comme le faisait Pline mais insèrent en revanche la matière qu'elles valorisent dans une finalité naturelle. Cependant, les traces qu'ont laissé certaines manipulations du texte témoignent de l'ambiguïté inhérente à la matière et ce sont ces stratégies d'énonciation qui nous permettent d'identifier les traits d'une *materia magica*.

### Conclusion

Je me demandais ce qui pouvait caractériser l'emploi « magique » d'une matière animale. Parmi différentes stratégies d'énonciation disponibles pour transmettre la matière, l'inventaire de Pline a donné des exemples intéressants. Certaines formules explicites marquent la distance prise par rapport à une matière et des pratiques jugées « magiques » parce que trop merveilleuses ou barbares. Mais certaines modalités énoncent de façon

---

<sup>476</sup> L. BODSON, « Les invasions d'insectes dévastateurs dans l'antiquité gréco-romaine », dans ID. (éd.), *Contributions à l'histoire des connaissances zoologiques*, Liège, 1991, p. 55-69.

implicite la liminalité ou la marginalité de certaines méthodes : c'est ainsi que se lit le mode graduel avec lequel sont « fichés » certaines matières animales.

En observant ces modalités d'énonciation, certaines caractéristiques tracent des contours plus ou moins précis d'une notion de « magie ». L'excès de merveilleux par rapport à une norme naturaliste – qui pourtant accepte une part de merveilleux – est un premier indice, tandis que l'attribution du savoir à une source « barbare » en est un autre. Certains noms d'animaux peu connus, comme celui de l'*ophea* que je viens de mentionner, semblent avoir été douteux, et certains modes de prélèvement de la matière animale, s'ils sont ritualisés, ont vraisemblablement été sentis comme « magiques ». Enfin, comme les incantations, les amulettes dans lesquelles sont employées les matières animales semblent pouvoir être pensées en « magie » mais l'énoncé graduel leur confère plutôt une place liminale, toujours ambiguë, qu'il faudra interroger. En revanche, on a vu se former une limite conventionnelle à partir de la répulsion que peut provoquer une matière animale, limite qui marque le seuil d'une « magie » indigne. De la même manière, certaines espèces comme le hibou de mauvais augure sont marquées au sceau d'une représentation culturelle qui les dévalorise et les inscrit dans la configuration de la « magie », de même que certains rites sacrificiels qu'une même représentation culturelle tend à marginaliser dans le discours.

Finalement, les différentes modalités d'énonciation permettent de comprendre la formation d'une représentation culturelle de l'altérité, appelée « magie », ou au contraire de son effacement au profit d'un traitement en apparence naturaliste de la même matière. Il faut cependant creuser un peu plus en profondeur sous la surface de cette représentation et tenter de lire la matière « magique » dans ses sources mêmes, c'est-à-dire interroger les « mages ».

## Chapitre 2 : Mages et savoirs animaliers

Pline cite ses sources occasionnellement dans le texte, mais il a surtout fourni une liste d'*auctores* avec chacun des livres de son encyclopédie. Les sources de Pline ont depuis longtemps attiré l'attention des philologues, en particulier pour la quantité d'ouvrages aujourd'hui disparus que l'*Histoire naturelle* permet de connaître. Les index permettent de constater la consultation par Pline de différents types d'auteurs : de nombreux médecins, dont des sages-femmes (Olympias de Thèbes, Salpê), des philosophes, plutôt « physiologues » ici (Aristote, Théophraste, Démocrite, Chrysippe), des poètes (Homère, Hésiode, Orphée), des savants romains (Cicéron, Nigidius, Varron, Celse), des rois étrangers (Attale, Juba). Les seuls auteurs qui aient été utilisés pour chacun des quatre livres de l'inventaire sont Démocrite, Aristote, Sextius Niger et Licinius Macer, mais ce sont des médecins qui forment la majorité des sources identifiées. Les poètes Homère, Orphée, Nicandre, et les encyclopédistes latins Varron et Celse sont présents dans trois livres successifs, ce qui traduit la valeur d'autorité de ces deux grands prédécesseurs de Pline et des œuvres poétiques et religieuses les plus sacrées de Grèce. Nicandre, à la fois poète et médecin, est un maître incontesté de la iologie<sup>477</sup>. Toutefois, c'est sans doute à Xénocrate d'Aphrodise, auteur d'un *Peri tês apo tou anthrôpou kai tôn zôôn ôpheleias* (« Sur les choses utiles que l'on tire de l'homme et des animaux ») de mauvaise réputation, que Pline doit de nombreux remèdes de caractère douteux<sup>478</sup>. Mais Pline ne nomme pas l'auteur dans le cours de l'inventaire, seulement dans l'index, et encore uniquement pour les livres 29 et 30 – c'est-à-dire sa deuxième partie de l'inventaire des remèdes animaux. On peut être surpris que Pline ne l'ait pas utilisé pour les remèdes tirés de l'homme qui figurent au premier plan du livre 28. Or, c'est ici que Pline cite tout particulièrement Osthânès, le mage par excellence, dont le nom ne figure pas dans les index, partagés entre auteurs latins et auteurs étrangers (essentiellement grecs). Si Osthânès ne figure pas dans les index, c'est peut-être parce qu'il est lu indirectement, probablement à travers Démocrite, que Pline dit être son disciple.

La compilation de données textuelles opérée sous le contrôle de Pline révèle une sorte de bibliothèque sur les rayons de laquelle ont notamment figuré des ouvrages dont Pline

---

<sup>477</sup> J.-M. JACQUES, « Nicandre de Colophon, poète et médecin », *Ktêma* 5 (1979), p. 133-149, et A. TOUWAIDE, « Nicandre : de la science à la poésie. Contribution à l'exégèse de la poésie médicale grecque », *Aevum* 55 (1991), p. 65-101.

<sup>478</sup> Actif au I<sup>er</sup> siècle de notre ère, J. SCARBOROUGH, « Pharmacy in Pliny's *Natural History*: some observations on substances and sources », R. FRENCH, F. GREENAWAY (éd.), *Science in the Early Roman Empire: Pliny the Elder, his Sources and Influence*, Londres – New York, 1986, p. 59-85, en particulier p. 67-69 ; A. TOUWAIDE, « Xenokrates von Aphrodisias », *Der Neue Pauly* 12.2 (2002), p. 624. Cf. GALIEN, *Les médicaments simples* [KÜHN, 12, p. 248-249].

qualifie les auteurs de « *magi* ». L'emploi du terme générique, « les mages » – parallèle à l'emploi plus rare de *medici*, « les médecins » – regroupe un collectif qui démultiplie certaines figures citées ponctuellement, comme Osthànès ou Démocrite. L'emploi de ce terme, propre à Pline, tient en toute logique à la formation du concept de « magie » comme pratique barbare, essentiellement d'origine orientale, et merveilleuse. La question que je me pose alors est de savoir si ces *magi* sont véritablement des magiciens, auteurs de prescriptions rituelles, et dans quelle mesure le merveilleux chez ces auteurs peut autoriser à les traiter comme tels. Je vais rappeler quelques points d'historiographie sur cette question et mener ensuite l'analyse sur quelques auteurs en particulier. La procédure est la suivante : essayer de voir si, indépendamment de l'appellation « mage », ces auteurs peuvent être lus autrement que comme des sources de « magie ». Le nom d'Apion, égyptien, permet de relever que toutes les sources critiquées ne sont pas « perses » et, par la comparaison avec Pamphyle, un auteur de pharmacopée que par ailleurs Galien classe dans les sources de « magie », montrer comment une même structure du savoir inscrit ces auteurs aussi bien dans des démarches de paradoxographes. Enfin, en me concentrant sur le Pseudo-Démocrite tant cité par Pline, j'analyserai son bestiaire avec la même idée en tête, afin d'observer la démarche de « bestiarisation » au sein de l'écriture d'une pharmacopée du merveilleux.

## I – Le genre des « mages » : « une espèce particulièrement fallacieuse »<sup>479</sup>

### I.1. Une littérature « magique » ?

#### I.1.a. Historiographie

Dans le scénario historiographique des « religions orientales », Franz Cumont attribuait un rôle particulier au judaïsme et au mazdéisme, influençant le cœur des « mystères » et des pratiques orientales<sup>480</sup>. La « magie » constitue un chapitre à part entière des *Religions orientales*<sup>481</sup>. Selon ce paradigme, une fusion aurait été opérée au Moyen-Orient entre la religion zoroastrienne et les savoirs des Chaldéens, c'est-à-dire les Babyloniens ; le résultat se serait ensuite exporté, le contenu naturaliste d'abord par l'intermédiaire de Grecs comme Démocrite, puis les aspects plus occultes par l'intermédiaire de la diaspora juive, et

---

<sup>479</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 85 : *magorum artes, generis uanissimi*, « les arts des mages, une espèce particulièrement fallacieuse » (tr. personnelle).

<sup>480</sup> C. BONNET, « Introduction historiographique », dans F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, éd. C. BONNET, F. VAN HAEPEREN, Turin, 2006 (Paris, 1929<sup>4</sup>), p. xviii et xix.

<sup>481</sup> F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, chapitre VII.



enfin, dans le monde romain, sous l'influence de Perses encore fidèles à leurs traditions en Asie mineure, appelés « maguséens ». Avec Joseph Bidez, Franz Cumont a précisé cette histoire en avançant que des mages d'une sorte de diaspora perse installée tout spécialement en Asie mineure et au Levant auraient fait progresser le corps de savoirs théoriques et pratiques appelé « magie » d'est en ouest en s'imprégnant d'abord des savoirs mésopotamiens, puis des savoirs grecs et notamment stoïciens – d'où l'expression de « mages hellénisés » choisie pour titre<sup>482</sup>. Ce schéma a fait son temps, même si la documentation rassemblée par Joseph Bidez et Franz Cumont est toujours extrêmement utile et passionnante<sup>483</sup>. L'orientation historiographique et le traitement des sources doit beaucoup cependant à l'encyclopédie de Pline l'Ancien, tout en perpétuant ses propres concepts. De fait, le modèle concorde avec la trame de l'histoire de la magie exposée au début du livre 30. Selon Pline, les mages ne sont autres que des héritiers de la doctrine – ce corps de savoirs médicaux/naturalistes et de principes ritualistes – issue de Zoroastre et Osthane. Le passage de Xerxès en Grèce lors des Guerres médiques se serait ainsi accompagné d'un transfert de connaissances à certains Grecs, en particulier ce physiologue par ailleurs très renommé qu'était Démocrite, que Pline installe en poste avancé de la magie en hellénisme au moment même où Hippocrate fonde la médecine grecque spéculative. L'idée sous-jacente est que les *uanitates* des mages étrangers se sont frayé un chemin jusque dans la culture commune de « l'empire gréco-romain », pour aboutir à une influence directe du « mage » arménien Tiridate sur Néron, empereur nécromancien<sup>484</sup>. La « magie » est ainsi l'image d'un péril subversif au sein de la population lettrée de l'empire, dangereux sur le plan « civilisationnel » dans la mesure où elle est issue d'un Orient ennemi – l'adversaire parthe – et contrevient à la raison, solidaire de la Nature.

La perspective évolutionniste des *Mages hellénisés* n'est pas tout à fait identique, dans la mesure où Joseph Bidez et Franz Cumont ont eu d'autres préoccupations – que Pline ne pouvait avoir –, comme celle d'expliquer la christianisation. Il a pourtant fallu dépasser l'idée d'une influence directe des mages perses pour comprendre que la littérature pseudépigraphique que Pline rassemble sous le nom de *magi* est un ensemble hétéroclite

---

<sup>482</sup> J. BIDEZ, F. CUMONT, *Les mages hellénisés*, 2 vol., Paris, 1938.

<sup>483</sup> En particulier le second volume de J. BIDEZ, F. CUMONT, *Les mages hellénisés*.

<sup>484</sup> B. ROCHETTE, « Néron et la magie », *Latomus* 62.4 (2003), p. 835-843 ne doute pas que Néron ait pratiqué ou fait pratiquer la nécromancie. Mais il faut pourtant distinguer les possibles consultations oraculaires des défunts à la cour impériale et les relations diplomatiques entretenues avec un souverain étranger, qui n'a pu avoir de « magique » qu'un cérémoniel protocolaire orientalisant (J. GAGE, « *Basiléia* ». *Les Césars, les rois d'Orient et les « mages* », Paris, 1968, p. 96-107).

quant à l'identité de ses auteurs<sup>485</sup>. S'il existe un point commun dans cette littérature, c'est le rôle important joué par le merveilleux et l'orientalisme. Aujourd'hui, le traitement des textes à caractère magique présente deux versants : un aspect rituel qu'illustrent tout particulièrement les papyrus de magie, et un ensemble d'affirmations relatives à une science naturelle proprement « magique » dont Pline demeure le point de départ. C'est dans ce second domaine que sont prises en considération les antipathies et sympathies, par exemple. Cette partition remonte en partie à Joseph Bidez et Franz Cumont, selon qui la « magie » aurait eu deux volets, l'un religieux – la « science des choses divines » et le « pouvoir [de] se faire exaucer des dieux » –, l'autre naturaliste, un raisonnement sur « l'origine et les lois de l'univers, sur les propriétés de la nature et la constitution de l'homme »<sup>486</sup>. Les mages de Pline étaient ainsi consacrés prêtres et physiologues. La première fonction apportait des rites nouveaux, en particulier les éléments pour construire un culte de Mithra dans le monde romain<sup>487</sup> ; la seconde, influençant la pensée philosophique et corrompant le « génie » grec d'un point de vue scientifique, ménageait la pensée cosmologique et théologique pour une religion du salut à venir. De fait, le père André-Jean Festugière avait suivi la théorie des deux savants belges et adapté son exégèse de l'hermétisme à leur paradigme. La « magie » fait fonctionner ensemble des pseudo-sciences et des conceptions religieuses venues d'Orient<sup>488</sup>. C'est cette partie qui a été ensuite plus ou moins identifiée comme un versant « technique » de l'hermétisme égyptien, celui de la pratique, auquel sont intégrées les *Cyranides*, entre autres<sup>489</sup>. La magie, avec ses principes de sympathie et d'antipathie qui concurrençaient la physiologie aristotélicienne, constituait l'un des pôles des « sciences occultes » et de l'ésotérisme d'époque impériale, avec l'astrologie et l'alchimie. C'est peut-être dans la *Naturphilosophie* du XIX<sup>e</sup> siècle que l'on reconnaît le plus aisément le praticien qu'André-Jean Festugière a décrit en ces termes : « à la fois astrologue, alchimiste, médecin et mage ; il connaît tous les secrets de la nature, il sait le moyen de les faire agir : c'est un émule du

<sup>485</sup> A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge, 1975, p. 7-8 (« No Greek read the Upanishads, the Gathas and the Egyptian wisdom books »). Opinion suivie par M. W. DICKIE, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londres – New York, 2001, p. 118.

<sup>486</sup> J. BIDEZ, F. CUMONT, *Les mages hellénisés*, vol. I, Paris, 1938, p. vii.

<sup>487</sup> L'idée sous-jacente est que ces « mages » seraient liés au développement du culte de Mithra, à partir de l'Anatolie (Mithridate Evergète) : A. MASTROCINQUE, *Des Mystères de Mithra aux Mystères de Jésus*, Stuttgart, 2009 ; ID., *Studi sul Mittraismo. II Mittraismo e la magia*, Rome, 1998, plus affirmatif alors sur ce point. La venue à Rome du souverain mazdéen Tiridate a au moins été l'occasion de faire dialoguer des cultures dans un cérémoniel symbolique, juste avant que ne fleurisse le mithraïsme sous les Flaviens en tant que culte de création romaine (J. GAGE, « *Basiléia* », p. 111-115).

<sup>488</sup> A. MASTROCINQUE, « Culti orientali e magia : alcune riflessioni », dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (éd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont*, p. 81-87, proposait de lire les mentions de « magie » dans les *PGM* comme chez Pline dans le sens de la tradition des mages hellénisés du Proche-Orient.

<sup>489</sup> G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, 1993 (1986<sup>1</sup>), p. 87-91.

Dr. Faust »<sup>490</sup>. Cette « science » s’occupe des trois règnes de la nature : animaux, végétaux, minéraux, mais avec une méthode d’enquête (d’*historia*) originale, une problématique différente de celle d’Aristote, à savoir un intérêt privilégié pour le merveilleux structuré en sympathies et antipathies qui unissent ou opposent les êtres, conçues comme « vertus » (*dunameis*) de ceux-ci. Au lieu de chercher les principes universels, cette pseudo-science cherche les principes particuliers (ἰδιότητες) des choses et les rassemble dès l’époque hellénistique dans des collections de *mirabilia*.

Ce souci du particulier, on l’a vu, a été récemment réaffirmé par Richard Gordon. Toutefois, ce dernier a pris acte de la nouvelle approche concernant l’identité de ces « mages », dont les ouvrages généralement pseudépigraphes relèvent d’une compilation de textes mésopotamiens, sélectionnés et traduits en grec à l’époque hellénistique. Le concept de « *learned magician* » a été exprimé par Matthew Dickie et fait autorité dès lors que l’on se penche sur les textes qui associent « magie » et utilisation de propriétés naturelles<sup>491</sup>. Il s’agit d’auteurs appelés « mages » qui véhiculent un savoir pratique à caractère « naturaliste », de type magique dans la mesure où il serait fondé sur des lois naturelles comme les sympathies ou les antipathies. Certains de ces *learned magicians* se trouvent être, comme P. Nigidius Figulus à Rome, des néopythagoriciens péjorativement qualifiés de « mages »<sup>492</sup>. Toutefois, les *learned magicians*, qui ne sont pas nécessairement praticiens eux-mêmes, ne sont qu’une partie du monde des « magiciens », une poignée d’auteurs ou de copistes perdus dans la masse des praticiens anonymes, proportion inverse à celle qu’a prise leur littérature dans l’établissement d’un « savoir magique ». En fait, il semble que ce soit l’*Histoire naturelle* qui conduise à appeler ces auteurs des « mages », sur la seule foi d’une construction historiographique qui a voulu assez tôt tracer une continuité entre mages zoroastriens et successeurs grecs semi-légendaires, comme Pythagore et Démocrite. Des différents auteurs concernés, cachés ou non sous les pseudonymes, on ne sait pratiquement rien, et toute lecture en est guidée par Pline.

---

<sup>490</sup> A.-J. FESTUGIERE, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, p. 205 (vol. I, p. 189). Il parle bien, entre autres, des auteurs des *PGM*.

<sup>491</sup> Matthew Dickie ne cite jamais Franz Cumont ou André-Jean Festugière dans M. W. DICKIE, *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*.

<sup>492</sup> *Id.*, p. 169-172 ; M. MAYER I OLIVE, « Publius Nigidius Figulus pythagoricus et magus », dans *Contesti magici*, p. 237-245 a montré que P. Nigidius Figulus doit d’avoir été qualifié de *magus* non tant à cause de ses écrits que pour orienter sa réputation.

### I.1.b. Le « genre des mages »

C'est pourquoi l'article de James Rives dans lequel il retrace l'histoire du terme *magus* en latin est intéressant<sup>493</sup>. Il montre bien que le terme, hérité du grec comme on le sait, véhicule d'abord la notion de ritualiste zoroastrien. Avant les écrits d'Apulée, on ne connaît en latin que le nom *magus* et l'adjectif *magicus, a, um*. *Magia* apparaît chez Apulée<sup>494</sup>. James Rives a en revanche comptabilisé 19 emplois de l'adjectif *magicus* et 79 du nom *magus* dans l'*Histoire Naturelle* où, comme je l'ai dit, Pline traite d'un art relevant d'un type de personnes, les « mages ». Chez les poètes, Virgile en tête, l'expression *artes magicæ* recouvrait un ensemble de « *stereotyped wonders* », d'actions sur-humaines perpétrées au moyen d'incantations ou de *ueneficial/pharmaka*. Pline utilise donc le sens ethnographique en lui adjoignant les développements poétiques du stéréotype. C'est avec lui que la notion intègre l'idée de philosophes grecs élèves des mages, véhiculant des connaissances particulières sur les plantes, substances animales et pierres. Par la suite, les auteurs latins en prose appliquent le vocabulaire non plus seulement aux mages perses, mais à deux domaines associés : divination et nécromancie. Au sein de l'inventaire de Pline, il convient de distinguer l'*ars magice*, composée de médecine, de rituel et d'astrologie (les *externa sacra*), du genre littéraire des *magi*, dont la principale caractéristique est d'affabuler. Quelle est la part d'orientalisme ou de culture « barbare » dans le traitement littéraire et rituel des animaux employés en magie ? La religion des papyrus de magie intègre-t-elle les éléments du bestiaire des « mages » ? D'où le « genre des mages » tire-t-il son bestiaire et que construit ce dernier ?

### I.2. Apion, « grammairien » et Égyptien

En un endroit de son inventaire, Pline fait référence à l'étiologie religieuse en évoquant la place d'un animal en particulier dans la pratique, le scarabée<sup>495</sup>. Or, c'est à une religion barbare que cette étiologie appartient, celle des Égyptiens qui considèrent le scarabée comme une divinité solaire. Pline se réfère au grammairien Apion, dont il a déjà parlé au début du livre 30, où il disait ceci :

---

<sup>493</sup> J. B. RIVES, « *Magus and its cognates in Classical Latin* », dans R. GORDON, F. MARCO SIMÓN (éd.), *Magical Practice in the Latin West*, Leyde – Boston, 2010, p. 53-77.

<sup>494</sup> APULÉE, *Apologie*, 25, 9.

<sup>495</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 99.

*Quaerat aliquis quae sint mentiti ueteres Magi, cum adolescentibus nobis uisus Apion grammaticae artis prodiderit cynocephalian herbam, quae in Aegypto uocaretur osiritis, diuinam et contra omnia ueneficia, sed si tota erueretur, statim eum qui eruisset mori, seque euocasse umbras ad percunctandum Homerum quam patria quibusque parentibus genitus esset, non tamen ausus profiteri quid sibi respondisse diceret.*

Qu'on imagine ce que furent les mensonges des anciens mages, quand le grammairien Apion, que nous avons vu lors de notre jeunesse, a écrit que la plante cynocéphalie, appelée en Égypte *osiritis*, est propre à la divination et combat tous les maléfices, mais que si quelqu'un l'arrache toute entière, celui-ci meurt sur le champ ; que lui-même ayant évoqué les ombres pour interroger Homère sur sa patrie et ses parents, dit ne pas oser déclarer ce qui lui fut répondu<sup>496</sup>.

Étant donné qu'ici Pline nous confie explicitement un modèle de « mensonge » des mages, Apion mérite qu'on lui accorde une attention en tant que tel. Pline montre que les « mages » s'identifient surtout à leur mode d'écriture. Derrière l'appellation de *magi* peuvent se trouver des auteurs qui ne sont pas nécessairement perses, et encore moins des « mages » de métier puisqu'ils peuvent être *grammairiens*. C'est le contenu du propos d'Apion qui fait exemple et, si Apion ne fait pas dans l'*ars magicae*, mais dans l'*ars grammaticae*, certaines caractéristiques de ses écrits relèvent d'un même genre des « mages ». Qu'est-ce qui dans les écrits de l'*ars grammaticae* peut être représentatif de l'*ars magicae*? La réponse tient à l'excès de merveilleux, mais celui-ci est construit selon deux axes. Le premier que je vais détailler est l'application du terme « grammairien », dont Galien fournit un exemple similaire à propos de Pamphile (a) : s'il est dépréciatif par rapport au travail attendu d'un pharmacologue, il renvoie aussi à la place du mythe dans l'écriture des savoirs. Le second axe est celui de l'orientalisme (b), qui permet également à Pline de construire l'*ars magicae* dans la mesure où il en conforte le caractère barbare en même temps qu'irrationnel. Appuyé sur des fables orientales, ce savoir n'est « magique » qu'aux yeux de Pline et ces mêmes fables orientales, passées chez Apion à travers des *Aegyptiaca*, appartiennent à un autre mode d'écriture des savoirs, la paradoxographie (I.3).

### *I.2.a. « Grammairiens »*

Lorsque Galien définit comme étrangers à l'art médical des ouvrages d'astrobotanique, il signale leur format « grammatical » en même temps que leur contenu magique, mythographique et astrologique :

Et si l'on a alors besoin aussi d'un livre, quel homme étant assez malheureux pour laisser de côté les ouvrages de Dioscoride, de Niger, d'Héraclide, de Crateuas et de mille autres qui ont vieilli dans l'art,

---

<sup>496</sup> *Id.*, 30, 18.

pourrait supporter de lire, chez un homme qui écrit des livres de grammaire, des incantations, des métamorphoses et des plantes sacrées des décans et des démons<sup>497</sup> ?

Galien exclut ainsi des auteurs médicaux le grammairien Pamphile<sup>498</sup> et sa source, « l'un des livres attribués à Hermès l'égyptien contenant les trente-six plantes sacrées des horoscopes (= décans) qui manifestement sont toutes du bavardage et des fictions de l'auteur »<sup>499</sup>. En dissociant ainsi Pamphile du reste des auteurs de pharmacopée, Galien délimite explicitement l'art médical en tant que tel, comme une *ars* ou une *technê* à part entière, tandis que Pamphile, lui, n'est *que* grammairien. Les ressources proche-orientales de la magie sont soulignées et sa distinction par rapport à la médecine se traduit essentiellement par un tri parmi les auteurs utiles à la médecine ou non. Sur tout cela, Pline et Galien font preuve d'un même esprit, même si Galien a moins le souci de définir la magie comme une *technê* que de rationaliser la médecine. Mais tous deux éprouvent le besoin d'une part d'étiqueter des auteurs et, d'autre part, de souligner les marqueurs par lesquels se reconnaît la magie. Or, chez Pline, les marqueurs sont plus flous : la magie est un dérivé de la médecine, elle s'en démarque graduellement par le franchissement de certaines limites. Pour Galien, la distinction est plus nette, c'est une différence de méthode, à deux niveaux, celui du maniement du savoir et celui de la pratique guérisseuse. Concernant le savoir, Galien, dont l'œuvre a une large portée pédagogique, stigmatise ceux qui composent des ouvrages de pharmacopée sans expérience, seulement d'après lecture. Le bon médecin est celui qui a vu les plantes et a pratiqué les remèdes. Les plantes que décrit Pamphile, par exemple, n'ont pour Galien qu'une existence imaginaire. Le discours médical doit être strictement formé par l'expérience (*empeiria*) et la démonstration (*logos*). Les correspondances astrologiques et les légendes de métamorphoses d'hommes en plantes ne sont pas du domaine de la science, et n'ont donc aucune valeur explicative. Artémidore d'Éphèse épingle de même les faussaires ou inventeurs de fausses médecines<sup>500</sup>.

---

<sup>497</sup> GALIEN, *Les médicaments simples, Préambule* du livre 6 [KÜHN, 11, p. 797] : εἰ δὲ ἄρα καὶ δεοῖτο τοῦ βιβλίου, τίς οὕτως ἄθλιος ὡς παρελθεῖν τὰ Διοσκουρδίου καὶ Νίγρου καὶ Ἡρακλείδου καὶ Κρατεῦα καὶ ἄλλων μυρίων ἐν τῇ τέχνῃ καταγηρασάντων, βιβλία γραμματικὰ γράφοντος ἐπὶ φάδος καὶ μεταμορφώσεις καὶ δεκανῶν καὶ δαιμόνων ἱερὰς βοτάνας ἀάσχοιτ' ἄν ; (tr. J. JOUANNA, « Médecine rationnelle et magie : le statut des amulettes et des incantations chez Galien », *REG* 124.1 [2011], p. 47-77 [p. 73]).

<sup>498</sup> Alexandrin dont le *floruit* est daté du règne de Caligula (« Pamphilos » n° 25, *RE* 18, 3 [1983], col. 336-349). J. BIDEZ, F. CUMONT, *Les mages hellénisés*, vol. 1, p. 116.

<sup>499</sup> GALIEN, *Les médicaments simples, Préambule* du livre 6 [KÜHN, 11, p. 798] : τινι τῶν εἰς Ἑρμῆν τὸν Αἰγύπτιον ἀναφερομένων βιβλίων [...] περιέχοντι τὰς λστ' τῶν ὄροσκοπῶν ἱερὰς βοτάνας, αἱ εὐδηλον ὅτι πᾶσαι λήρως εἰσι καὶ πλάσματα τοῦ συνθέντος (tr. J. JOUANNA, « Médecine rationnelle et magie : le statut des amulettes et des incantations chez Galien » [p. 73]).

<sup>500</sup> ARTEMIDORE, *La clé des songes*, 4, 22 : « Beaucoup d'ailleurs, d'après les écrits aussi d'Aristote sur les animaux et ceux d'Archélaos et de Xénocrate d'Aphrodise, pour avoir mal compris le remède par lequel

Dans ce processus d'exclusion, la magie apparaît comme un contenu prescriptif avec un intérêt pour les noms, les récits mythiques (métamorphoses étiologiques), les rituels (incantations, libations et fumigations pour la cueillette des plantes) :

C'est ainsi que Pamphile traita aussi la matière relative aux plantes. Mais cet homme-là s'est tourné vers des contes de vieilles femmes (μύθους γραῶν) et des sorcelleries égyptiennes bavardes (γοητείας Αἰγυπτίας ληρώδεις) avec des incantations (ἐπωδαῖς) que l'on prononce en arrachant les plantes ; et aussi il en use pour des amulettes (περίαιπτα) et autres procédés magiques (μαγγανείας) non seulement superflus et extérieurs à l'art, mais aussi tous mensongers. [...] Lui donc a recopié des livres, ajoutant inutilement une masse de noms pour chaque plante, puis exposant à la suite éventuellement les métamorphoses dont elles proviennent à partir d'un être humain, ensuite ajoutant des incantations (ἐπωδαῖς) et libations (σπονδαῖς), ainsi que des parfums brûlés (θυμιάματα) lors de leur arrachage de la terre, et autres sorcelleries (γοητείας) bavardes du même genre<sup>501</sup>.

Ces composants du savoir à caractère magique, que Galien a lu chez Pamphile, peuvent être retrouvés à peu de choses près dans le modèle de « mensonge des mages » que fournissait Apion dans l'*Histoire naturelle* :

Pamphile <i>apud</i> Galien	Apion <i>apud</i> Pline
βιβλία γραμματικὰ γράφοντος, « qui écrit des livres de grammaire »	<i>grammaticae artis</i> , « grammairien »
Collection de noms de plantes	« la plante cynocéphalie, appelée en Égypte <i>osiritis</i> »
Récits mythiques (métamorphoses)	(non renseigné)
Incantations, libations, fumigations lors de l'arrachage	« si quelqu'un l'arrache toute entière, celui-ci meurt sur le champ »
Amulettes et autres « procédés magiques »	« propre à la divination et combat tous les maléfices »

Éventuellement, l'auteur lui-même aura été praticien, à l'instar d'Apion dont Pline ne manque pas de remarquer qu'il prétendait avoir contacté Homère par nécromancie, comme si Apion avait justifié par là les pouvoirs de la plante. Mais l'auteur est ici surtout désigné comme un grammairien (*grammaticae artis*). Apion figure dans l'*Histoire naturelle* comme l'antithèse du bon écrivain, notamment par son égocentrisme ; il fut également décrié par Sénèque, et Julius Africanus le qualifiait de « plus pointilleux » ou « plus superflu des

---

chaque bête est guérie et ce qu'elle fuit et ce à quoi elle se plaît le plus, ont inventé des forgeries en forme de prescriptions et de cures ».

<sup>501</sup> GALIEN, *Les médicaments simples, Préambule* du livre 6 [KÜHN, 11, p. 792-794] (tr. J. JOUANA, « Médecine rationnelle et magie : le statut des amulettes et des incantations chez Galien » [p. 72]).

grammairiens » (περιεργότατος γραμματικῶν)<sup>502</sup>. Constatant que Pline et Galien insistent tous deux sur cette fonction de grammairien, je remarque également la similarité entre les deux contenus qu'ils dévoilent. Si Pline donne un exemple précis, Galien dévoile une structure générale, mais les deux concordent. On commence à voir la structure d'une fiche de *materia magica* : d'abord pour chaque plante est donné un (ou des) nom(s), étrangers (*osiritis*) ou descriptifs (*cynocephalia*) ; ensuite le prélèvement de cette matière est soumis à des prescriptions rituelles ou merveilleuses (lorsque Apion évoque l'arrache mortel de la *cynocephalia*, il s'inscrit dans un modèle plus célèbre dans l'Antiquité, celui de la pivoine<sup>503</sup>) ; des récits de métamorphoses étiologiques (Pline n'en retient pas chez Apion et il ne faut pas écarter d'autres formes d'étiologie). Enfin, une telle fiche dévoile nécessairement les pouvoirs merveilleux appliqués au moyen de la substance : ici la plante permet d'exercer la nécromancie, en relation avec son nom barbare, évoquant Osiris, dieu des morts, comme avec son nom programme, « tête-de-chien », si le chien est bien ici l'animal d'Anubis ou l'animal que les Grecs lient souvent aux puissances infernales. Elle combat aussi les *ueneficia*.

Les textes de Pline et de Galien, comparés l'un à l'autre, ne mettent donc pas seulement en avant des caractéristiques « magiques » d'un type de savoir, ils révèlent aussi la structure au moyen de laquelle celui-ci est écrit. Je reviendrai à plusieurs reprises au cours de ma recherche sur les différentes caractéristiques de ce savoir « magique ». Je voudrais ici insister sur le rappel, symétrique chez Galien et Pline, du travail de grammairien des deux auteurs incriminés. Pour Galien et Pline, eux-mêmes philologues, le grammairien (gr. *grammatikos*, lat. *grammaticus*) est avant tout un technicien des mots, travaillant la langue, la morphologie et l'étymologie des mots<sup>504</sup>. Mais être grammairien sous l'Empire romain est aussi être professeur et dispenser son enseignement contre salaire dans quelque centre urbain<sup>505</sup>. Pour Galien et Pline, ce « métier » de grammairien marque pour Pamphile et Apion, avec un accent dépréciatif, leur incompétence en matière de médecine<sup>506</sup>. Ces auteurs

<sup>502</sup> C. DAMON, « “The mind of an ass and the impudence of a dog”: a scholar gone bad », dans I. SLUITER, R. M. ROSEN (éd.), KAKOS, *Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*, Leyde – Boston, 2008, p. 335-364, et ID., « Pliny on Apion », dans R. K. GIBSON, R. MORELLO (éd.), *Pliny the Elder: Themes and Contexts*, Leyde – Boston, 2011, p. 131-145 (p. 134) ; SÉNÈQUE, *Lettre*, 88, 41 (*Apio grammaticus*) et JULIUS AFRICANUS, *Chronographies*, 3 = EUSÈBE, *Préparation évangélique* 10, 10.16.

<sup>503</sup> A. DELATTE, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Bruxelles, 1961<sup>3</sup>.

<sup>504</sup> H. G. SNYDER, *Teachers and Texts in the Ancient World: Philosophers, Jews and Christians*, Londres – New York, 2000, p. 33.

<sup>505</sup> H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, t. II : *Le monde romain*, Paris, 1948, p. 100-105.

<sup>506</sup> GALIEN, *Les médicaments simples, Préambule* du livre 6 [KÜHN, 11, p. 793-794] : ὁ δὲ γε Πάμφιλος ὁ τὰ περὶ τῶν βοτανῶν συνθεὶς εὐδηλὸς ἐστὶν καὶ αὐτῶν ὧν γράφει γραμματικὸς ὧν καὶ μὴθ' ἐωράκως τὰς βοτάνας ὑπὲρ ὧν διηγῆται μῆτε τῆς δυνάμεως αὐτῶν πεπειραμένος, ἀλλὰ τοῖς πρὸ αὐτοῦ γεγραφοῖσιν ἅπασιν ἄνευ



ne manipulent pas une pharmacopée : ils ne manient que des mots. Y a-t-il donc une association paradigmatique entre le « grammairien » et le « magicien » ?

Il est intéressant de remarquer que l'on peut suivre Apion dans l'entourage d'un homme qui, dans la littérature chrétienne, a été l'archétype du magicien et le père de toutes les hérésies : Simon le Mage<sup>507</sup>. Selon le Pseudo-Clément (IV<sup>e</sup> siècle), Apion, « grammairien de métier » (γραμματικὸν τὴν ἐπιστήμην)<sup>508</sup>, compte en effet au nombre des disciples de Simon avec l'astrologue Anubion de Thèbes et l'épicurien Athénodore d'Athènes. À eux trois les associés de Simon rassemblent quatre traits dépréciatifs pour l'auteur chrétien des *Homélies* : origine égyptienne, profession de grammairien, astrologie et épicurisme, dont les trois premiers sont liés à la conceptualisation de la « magie » et le dernier à l'*intelligentsia* païenne ennemie du christianisme. Le personnage de Clément commence d'ailleurs son discours contre le « paganisme » par une classification : chez les Grecs, les uns racontent des fables, les autres établissent des horoscopes, et enfin les plus dangereux professent une cosmologie athée<sup>509</sup>. Cette dernière correspond aux enseignements épicuriens, l'établissement des horoscopes revenant évidemment aux astrologues. Il semble que le discours de Clément soit construit en miroir par rapport aux trois acolytes de Simon, posés par les *Homélies* comme trois ambassadeurs du paganisme. Dès lors, la principale activité d'Apion « grammairien » s'identifie en fait avec une activité de mythographe. Comme Galien reprochait à Pamphile de n'être que « grammairien » parce qu'il accordait une place aux légendes de métamorphose, Apion est resté célèbre – chez ses opposants du moins – pour être un fabuliste.

Si la « grammaire » est un art auxiliaire de l'*ars magicae*, elle l'est dans la mesure où les « mensonges des mages » s'appuient sur les jeux de langue et des mythes. Toutefois, Apion n'était ni mage ni simple grammairien. Le savoir qu'il transmettait ne visait probablement pas à la « magie » mais s'inscrivait dans un dialogue interculturel entre l'Égypte et le monde gréco-romain : l'association entre « grammaire » et « magie » marque la distanciation de Pline vis-à-vis de ce dialogue. Une zoologie religieuse se trouve au cœur de ce dialogue et l'exemple d'Apion me permet maintenant de relever des éléments qu'il faudra redéployer après l'analyse des rites.

---

βασάνου πιστευκός, « quant à Pamphile, l'auteur de l'ouvrage sur les plantes, il est clair d'après ses ouvrages qu'il est grammairien, qu'il n'a pas vu les plantes dont il traite et qu'il n'a pas fait l'épreuve de leur propriété, mais qu'il a accordé sa confiance à tous ceux qui ont écrit avant lui sans vérification » (tr. J. JOUANNA, « Médecine rationnelle et magie : le statut des amulettes et des incantations chez Galien » [p. 72]).

<sup>507</sup> A. TUZLAK, « The Magician and the Heretic: the Case of Simon Magus », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 416-426 : le statut de *magos* tient à l'altérité qu'il crée, et surtout à la distinction qu'il permet d'opérer entre Simon et les (« vrais ») chrétiens dans la manifestation de pouvoirs miraculeux.

<sup>508</sup> PS.-CLÉMENT, *Homélies*, 4, 6.

<sup>509</sup> *Id.*, 12-13.

### I.2.b. Égypte et mirabilia

D'abord il faut noter que ce dialogue a lieu au plus haut niveau des élites intellectuelles, à l'échelle de l'empire. L'Égyptien Apion était un homme important en son temps ; il était hellénisé et avait, comme beaucoup d'hommes de lettres, pour préoccupation de savoir d'où venait Homère et qui il était, si ce que Pline nous dit de sa pratique nécromantique a un fond de vérité. La passion d'Homère est loin d'être incompatible avec la pratique de la magie, les *Homeromanteia* des PGM en témoignent, et Apion a pu écrire un volume intitulé, selon l'interprétation des manuscrits de la Souda, le *Peri magou Homeros*<sup>510</sup>. Loin d'être un modeste vulgarisateur, Apion a été directeur de la Bibliothèque d'Alexandrie et a enseigné un temps à Rome, où Tibère et Pline furent ses auditeurs (Tibère le surnomma « cymbale du monde »<sup>511</sup>). Auteur d'un ouvrage *Sur la langue d'Homère*, Apion n'est pas seulement « grammairien » mais aussi polyhistorien<sup>512</sup>. Auteur d'*Aegyptiaca*, c'est-à-dire une œuvre à caractère ethnographique sur l'Égypte<sup>513</sup>, il est l'adversaire du *Contre Apion* écrit plus tard par Flavius Josèphe<sup>514</sup>, et Clément d'Alexandrie affirme qu'il s'attaquait au judaïsme dans un *Contre les Juifs*<sup>515</sup>. Comme l'a souligné Cynthia Damon, Apion n'a pourtant pas informé Pline seulement pour des faits égyptiens, mais de façon générale pour des faits merveilleux, des *mirabilia*<sup>516</sup>. D'après un passage plus complexe des *Homélies*, Apion spéculait sur la symbolique de l'oeuf et de l'oiseau à partir de textes dits « orphiques »<sup>517</sup>.

<sup>510</sup> J. B. RIVES, « Apion Περὶ μάγου and the Meaning of the Word Μάγος », *MHNH9* (2009), p. 121-134.

<sup>511</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, pr. 25.

<sup>512</sup> L. COHN, « Apion (3) », *REI*, 2 (1894), col. 2803-2806.

<sup>513</sup> L' *Histoire naturelle* cite encore Apion en ce qui concerne les pyramides (36, 79) et une statue de Sérapis dans un labyrinthe égyptien (37, 75). AULU GELLE, *Nuits Attiques*, 10, 10, attribue aux *Aegyptiaca* d'Apion l'histoire de l'habitude de porter un anneau à l'annulaire de la main gauche : elle remonterait à l'Égypte où on aurait découvert, par dissection des corps, un nerf reliant ce doigt au cœur. Apion aurait en outre identifié les champs élyséens évoqués dans l'*Odyssée* avec la vallée du Nil ; l'identification de l'Égypte avec l'Éden-Paradis a laissé des traces dans certains textes « gnostiques », cf. M. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris, 1974, p. 269-274. L'Égypte en tant que terre divine est également une des idées qui sous-tend l'hermétisme, G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes*.

<sup>514</sup> FLAVIUS JOSEPHE, *Contre Apion*. Il n'est pas inutile de rappeler que Flavius Josèphe est un contemporain de Pline et que l'œuvre apologétique de l'un et l'œuvre encyclopédique de l'autre sont écrites par deux fidèles des Flaviens.

<sup>515</sup> CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, 1, 21. L'anti-judaïsme d'Apion semble parallèle à son apologie de l'Égypte. L'accusation portée contre les Juifs comprend un versant historiographique et un versant ethnographique, ce dernier comportant une attaque des pratiques du judaïsme (notamment l'argument selon lequel les Juifs honorent une tête d'âne dans le Temple).

<sup>516</sup> C. DAMON, « Pliny on Apion », p. 138. Cet article propose de restituer le titre complet de l'ouvrage d'Apion comme *Ἱστορία ἀληθῆς τῶν Αἰγυπτιακῶν*.

<sup>517</sup> PS.-CLEMENT, *Homélies*, 6, 5. R. TURCAN, « L'oeuf orphique et les quatre éléments », *RHR* 160.1 (1961), p. 11-23 (p. 18-19). Le paon fournit l'image de la bigarrure sortant de l'unicité de l'oeuf (p. 21).

Mais il s'agit plus vraisemblablement d'une interprétation allégorique dans la mouvance du stoïcisme<sup>518</sup>. Pline mentionne en tout cas ses interprétations symboliques du scarabée d'après la tradition sacerdotale égyptienne :

C'est à cause de ce dernier [le scarabée bousier, qui est compté comme remède à la fièvre quarte] que, dans la plus grande partie de l'Égypte, les scarabées sont mis au nombre des divinités et cela selon la curieuse explication d'Apion qui, pour justifier les rites de sa nation, dit que cet insecte imite les travaux du soleil<sup>519</sup>.

Cette information peut avoir été tirée des enseignements que Pline a entendus dans sa jeunesse ou de l'ouvrage d'Apion sur l'Égypte. Or, c'est un fait que le scarabée (en égyptien *kheperer*) représente, figure, et écrit certain(s) aspect(s) de la divinité solaire. Son nom est de même racine que le verbe *kheper*, signifiant fondamentalement « prendre forme », c'est-à-dire aussi « se transformer », « se métamorphoser ». Comme l'a écrit Apion, le rapprochement du scarabée et du soleil est dû à une analogie entre le comportement de l'animal et le mouvement apparent du soleil. Le scarabée bousier, dont il s'agit plus particulièrement, a en effet pour caractéristique de former des boulettes de bouse qu'il déplace en les faisant rouler avec ses pattes arrières et qui évoquent, par leur forme, le soleil ; ces boulettes excrémentielles lui servent de réserves de nourriture, mais c'est aussi à l'intérieur qu'il pond ses oeufs. La sortie d'un scarabée de ces boulettes enterrées a semblé analogue au lever du soleil matinal, c'est-à-dire, en termes de théologie égyptienne, au démiurge qui prit forme de lui-même au commencement. Cet aspect du soleil matinal est le dieu Khépri, que l'on représente soit comme un scarabée, soit anthropomorphe avec un scarabée entier à la place du visage<sup>520</sup>. Apion a donc voulu expliquer aux hellénophones de l'Empire que, si le scarabée avait une place dans les rites égyptiens, c'était à cause de son éthologie qui symbolise le mouvement – le lever – du dieu solaire. Les rites en question peuvent renvoyer en fait à des représentations plastiques du scarabée, en pierres précieuses ou en métal, que l'on employait en amulettes (par exemple les scarabées de cœur placés sur les momies). Ce peuvent être aussi les scarabées momifiés que l'on a retrouvés, déposés en offrande à la divinité<sup>521</sup>. En outre, dans le

---

<sup>518</sup> L'article de Robert Turcan précité montre qu'il est question des quatre éléments, identifiés à Hadès (terre), Poséidon (eau), Zeus (feu) et Héra (air). Mais cette symbolique de l'oeuf cosmique est également attachée au personnage de Phanès, orphique.

<sup>519</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 99 : *Propter hunc Aegypti magna pars scarabaeos inter numina colit, curiosa Apionis interpretatione, qua colligat Solis operum similitudinem huic animali esse, ad excusandos gentis suae ritus.*

<sup>520</sup> VERNUS – YOYOTTE, p. 441-448.

<sup>521</sup> W. CLARYSSE, H. WILLEMS (dir.), *Les Empereurs du Nil*, Louvain, 2000, n° 209, p. 277. La notice de Peter Dils indique que de telles momies de scarabées sont rares, mais que l'animal (figuré ?) était une amulette populaire.

papyrus médical Ebers, d'époque pharaonique, le scarabée figure dans une recette contre les envoûtements<sup>522</sup>. On trouve encore une recette tout à fait identique dans le papyrus Hearst<sup>523</sup>, qui inclut également les ailes et la carcasse d'un scarabée dans un produit pour soigner un conduit *met*<sup>524</sup>. Le scarabée a donc une place, plutôt importante, dans la « magie » égyptienne, c'est-à-dire le pouvoir rituel mettant en pratique le savoir des scribes égyptiens.

Apion s'inscrit dans la lignée des auteurs d'époque hellénistique qui ont, depuis la conquête macédonienne de l'Égypte, cherché à rendre intelligible aux Grecs, puis aux Romains, les particularismes égyptiens. C'est le cas de Manéthon et surtout de Chaeremon<sup>525</sup>. Ce dernier est contemporain de Pline : alexandrin membre du Musée au I<sup>er</sup> siècle, il aurait été précepteur de Néron avant 49<sup>526</sup>. Il aurait, comme Apion, été membre de l'ambassade des Alexandrins auprès de l'empereur Claude en 40<sup>527</sup>. Son activité d'écrivain se situe entre 30 et 65 de notre ère. Il est l'auteur d'une *Aiguptiakê historia*, de *Hierogluphika* et d'un *Peri komêtôn*, autrement dit un ouvrage ethnographique sur l'Égypte, un livre sur les écritures sacrées du même pays et un ouvrage d'astronomie, tous perdus aujourd'hui. Les auteurs anciens le qualifient de « philosophe » (stoïcien selon Origène et Porphyre) et de « hiérogammate » (scribe sacré). De fait, il paraît être parti du principe que les Égyptiens énonçaient dans leurs hiéroglyphes un « discours naturel sur les dieux » (φυσικὸς λόγος περὶ θεῶν), c'est-à-dire une théologie naturaliste. Son ouvrage sur les hiéroglyphes a eu beaucoup d'influence, en partie sur Clément d'Alexandrie et Horapollon, ce dernier étant lui aussi l'auteur de *Hierogluphika*. La part ethnographique de ce travail repose sur l'idée, qui sera féconde chez les néoplatoniciens, selon laquelle les prêtres égyptiens, comme les mages

<sup>522</sup> P. Ebers 88, 13-16 (tr. T. BARDINET, n° Eb. 733, p. 353) : « Remède pour chasser les (conséquences des) envoûtements : grand scarabée – dont la tête et les deux ailes ont été coupées – flambé et mis dans de l'huile. (Ce) sera appliqué à cela. (Puis) après que tu auras (mentalement) désiré que cela soit chassé, tu devras faire bouillir la tête et les deux ailes. (Ce) sera placé dans de la graisse de salamandre d'eau et flambé. Fais en sorte que l'homme boive cela ».

<sup>523</sup> P. Hearst 11, 1-3 (BARDINET n° H. 159, p. 395).

<sup>524</sup> P. Hearst 8, 14-15 (BARDINET n° H. 115, p. 390). Le sens de *met* est expliqué dans l'introduction de T. BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris, 1995, p. 63-68 : il s'agit d'un terme propre à la physiologie égyptienne qui désigne, pour le dire vite, une sorte de voie interne par laquelle passe le courant qui donne au corps son mouvement.

<sup>525</sup> G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes*, p. 52-57. Manéthon, prêtre égyptien hellénisé, aurait vraisemblablement écrit des *Aegyptiaca*, un *Livre sacré*, différents volumes sur la religion égyptienne et un traité naturaliste (τῶν φυσικῶν ἐπιτομή).

<sup>526</sup> Ce qui suit figure dans l'introduction des fragments publiés par P. W. VAN DER HORST, *Chaeremon: Egyptian Priest and Stoic Philosopher. The fragments collected and presented with explanatory notes*, Leyde – New York – Copenhagen – Cologne, 1987, p. x-xi.

<sup>527</sup> L'anti-judaïsme qui semble avoir associé Apion et Chaeremon est vraisemblablement lié à leur défense de la culture gréco-égyptienne, et notamment avec l'idée que Moïse aurait emporté le savoir égyptien au cours de l'Exode.

perses, appartiennent à une même catégorie de sages parmi les barbares<sup>528</sup>. La connaissance du divin qu'on leur attribue va de pair avec celle des faits naturels. Dans la « grammaire égyptienne » de Chaeremon, il semble que le scarabée ait signifié la « naissance », la « naissance par soi-même », les « mâles » (ἀντὶ γενέσεως καὶ αὐτοφυῶν καὶ ἀρρένων κάρθαρον)<sup>529</sup>.

D'après Élien, il semble qu'Apion s'appuyait sur le témoignage de prêtres hermopolitains pour affirmer que l'ibis était immortel<sup>530</sup>. L'ibis en question est indéniablement l'animal d'Hermès-Thot. On sait qu'à Hermopolis étaient momifiées quantités d'ibis en offrande au dieu<sup>531</sup>. L'accès d'Apion aux archives de sanctuaires est vraisemblable, ce qui a pu lui fournir des éléments à caractère merveilleux capables d'alimenter la curiosité et l'imaginaire des Grecs et des Romains<sup>532</sup>. Le caractère merveilleux de cette « zoologie religieuse gréco-égyptienne » culmine avec le phénix chez Pline :

Ne présente-t-on pas, en effet, parmi les premiers remèdes, ceux que fournissent la cendre et le nid du phénix, comme si c'était là une réalité et non pas une fable ? C'est se moquer de la vie que d'indiquer des secours qui ne reviennent que tous les mille ans<sup>533</sup>.

La source de cette allégation est peut-être Apion, de nouveau. Selon Chaeremon, le phénix mourait tous les 7006 ans<sup>534</sup>. Pline cite le cas du phénix à titre d'exemple de remèdes fabuleux, abusivement merveilleux. À l'étiologie par la métamorphose originelle, dont les livres de botanique « magique » faisaient vraisemblablement grand cas, il faut donc ajouter une étiologie religieuse de type gréco-égyptien, qui formule en termes de « grammaire

---

<sup>528</sup> Il est la source de PORPHYRE, *De l'abstinence*, 4, 6-8. Il ne s'agit pas tant d'une description de la prêtrise égyptienne que d'une représentation de celle-ci en tant qu'idéal conforme au néopythagorisme (G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes*, p. 87-91, p. 56).

<sup>529</sup> CHAEREMON, fr. 12 [VAN DER HORST] = TZETZES, *Exégèse de l'Iliade*, 1, 97.

<sup>530</sup> ÉLIEN, *PA*, 10, 24.

<sup>531</sup> Au moins depuis l'époque saïte, A. CHARRON, *Les animaux et le sacré dans l'Égypte tardive. Fonctions et significations*, 2 vol., Thèse de doctorat de l'EPHE, IV<sup>e</sup> section, 1996, p. 95 et 223. Le fait était connu par HERODOTE, 2, 67.

<sup>532</sup> ÉLIEN, *PA*, 11, 40 : « Apion raconte – pour autant que ce ne soient pas des fables – que les cerfs dans certaines régions ont quatre reins. Le même auteur dit que du temps d'Atothis, le fils de Mènis, une grue à deux têtes apparut, et que l'Égypte connut la prospérité ; il ajoute que sous un autre roi apparut un oiseau à quatre têtes, et que le Nil connut une crue comme il n'y en avait jamais eu, qu'il y eut une pléthore de fruits et que les champs donnèrent une moisson extraordinairement abondante ».

<sup>533</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 29, 29 : ... *quippe inter prima proditis etiam ex cinere phoenicis nidoque medicinis, ceu uero id certum esset atque non fabulosum. Inridere est uitam remedia post millensimum annum reditura monstrare.*

<sup>534</sup> CHAEREMON, fr. 13 [VAN DER HORST] = TZÉTZÈS, *Chiliades*, 5, 395-398. La plupart des mythographes considèrent que la durée de vie d'un phénix est de 500 ans. Les mille ans, symbole d'éternité, ont été retenus par Pline, mais aussi, entre autres, LUCIEN, *Le navire*, 44 ; NONNOS, *Les Dionysiaques*, 40, 395.

étrangère » (par l'étude des hiéroglyphes) ou de témoignages du personnel religieux égyptien une interprétation physiologique du divin, aboutissant à une sorte de zoologie sacrée qui souligne des particularités animales en relation avec une théologie : l'ibis (animal de Thot) est immortel, le scarabée bousier (Khépry) imite la course du soleil.

Les « mensonges des mages », si on se fie à l'exemple d'Apion que Pline nous donne lui-même, se révèlent être donc des constructions du langage et des phénomènes merveilleux relevés dans les traditions religieuses d'un pays oriental, dont Pline voit d'un mauvais œil l'importance qu'elles peuvent prendre dans le corps des savoirs globalisés de l'empire.

### I.3. Le « goût du merveilleux »<sup>535</sup>

L'écriture d'une pharmacopée « magique » tient donc en partie d'une écriture du merveilleux qui participe par ailleurs d'une modalité de transmission des savoirs, identifiée à travers un genre littéraire, la paradoxographie. C'est pourquoi je voudrais revenir sur celle-ci pour comprendre comment le merveilleux qu'elle véhicule transforme des savoirs zoologiques en données « magiques ».

#### I.3.a. La paradoxographie comme vecteur de savoirs

La *Collection des merveilles de toute la terre habitée, classées par lieux* mise par écrit par Callimaque avait inauguré le genre littéraire que l'on appelle « paradoxographie »<sup>536</sup>. Callimaque, directeur de la Bibliothèque d'Alexandrie qui, au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, a organisé l'ensemble des savoirs écrits de son temps, avait rassemblé dans cet ouvrage une matière déjà présente chez des auteurs du IV<sup>e</sup> siècle<sup>537</sup>. Seule l'autorité de la source faisait foi, tandis que sur le fond, les données de la paradoxographie avaient en commun d'être inexplicables et inexplicables, et de mettre en valeur des faits naturels extraordinaires. Ce sont là les faits que l'on appelle *thaumata* (gr.) ou *mirabilia* (lat.), faits merveilleux ou extraordinaires constituant la matière du genre paradoxographique<sup>538</sup>. La collection de

---

<sup>535</sup> Cette expression est déjà le titre d'un chapitre dans M. CASTER, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, chap. IX, 1, p. 307.

<sup>536</sup> A. GIANNINI, *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*, Milan, 1965, p. 15-20.

<sup>537</sup> Eudoxe, Théopompe, Théophraste, Mégasthène et Lycos : C. JACOB, « Callimaque : un poète dans le labyrinthe », dans ID., F. de POLIGNAC (dir.), *Alexandrie, III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, 1992, p. 100-112 (p. 104). Selon A. GIANNINI, « Studi sulla paradossografia greca, II : Da Callimaco all'eta' imperiale : la letteratura paradossografica », *Acme* 17.1 (1964), p. 99-140 (p. 105), un *περὶ τῶν ἀπορομένων ζῴων* de Straton de Lampsaque (mort vers 270 avant notre ère) forme le premier maillon entre la zoologie péripatéticienne et les *thaumata* zoologiques.

<sup>538</sup> Pausanias parle de « ceux qui écrivent au sujet des merveilles » ou « ceux qui sont versés dans les curiosités » (οἱ ἐπὶ τοῖς θαύμασιν, 8, 46.5 – la deuxième traduction est de Madeleine Jost). La définition d'un genre « paradoxographique » est anachronique et relève surtout de la philologie moderne : K. ZIEGLER, « Paradoxographoi », *RE* 18.3 (1949), p. 1137-1166 ; A. GIANNINI, « Studi sulla paradossografia greca, II ».

merveilles dans des recueils paradoxographiques a pu avoir un double objectif : transmettre un savoir, mais aussi transmettre un plaisir.

### *I.3.b. Un énoncé transformant*

La méthode employée dans la compilation des « merveilles » est en elle-même responsable de leur formation, ce que Christian Jacob a démontré<sup>539</sup> : en schématisant ou résumant des données naturalistes, en faisant disparaître toute modalisation et tout contexte argumentatif, ou encore en appuyant sur la singularité de tel ou tel fait, le compilateur livre une donnée facile à assimiler et la rend extraordinaire même lorsque sa source tient un discours plus nuancé. Par exemple, des énoncés aristotéliens peuvent ainsi se transformer de manière subtile en anecdotes merveilleuses. La transmission des *mirabilia* est conditionnée par le cachet de crédibilité que leur confère l'existence d'une source valable, et par le gommage des contours explicatifs ou rationalistes<sup>540</sup>. La compilation paradoxographique, en extrayant (ἐκλογή) et en réarrangeant (συναγωγή) les connaissances sur la nature et le monde, a créé des *mirabilia*, et les modalités de transmission de certaines données d'histoire naturelle ont parfois modifié en profondeur la teneur de ces savoirs. Si on tire les conséquences de ces modalités formelles de l'écriture paradoxographique, le merveilleux se démarque de la norme naturelle au moins dans la façon dont on le présente : il est singulier ou unique, inexplicable – et donc inexplicable pour durer en tant que tel –, tenu à l'écart de tout examen rationnel et, du fait même de sa schématisation, s'apprend et se transmet plus facilement<sup>541</sup>.

### *I.3.c. Le merveilleux dans les inventaires du monde*

Callimaque a classé ses *mirabilia* selon une logique géographique. Il semble que l'écriture paradoxographique emboîte le pas à la géographie et ethnographie pratiquée au

---

B. P. REARDON, *Courants littéraires grecs des I<sup>er</sup> et III<sup>e</sup> siècles après J.-C.*, Paris, 1971, p. 237-274 (une « pseudo-science devenue petite littérature », p. 237) ; M. M. SASSI, « *Mirabilia* », dans G. CAMBIANO, L. CANFORA, D. LANZA (dir.), *Lo Spazio letterario della Grecia antica*, vol. I : *La produzione e la circolazione del testo*, t. 2 : *L'ellenismo*, Rome, 1993, p. 449-468 ; O. WENSKUS, « Paradoxographoi (I) », *Der Neue Pauly* 9 (2000), col. 309-312.

<sup>539</sup> C. JACOB, « De l'art de compiler à la fabrication du merveilleux. Sur la paradoxographie grecque », dans *LALIES. Actes des sessions de linguistique et de littérature* 2 (1983), p. 121-140.

<sup>540</sup> G. SCHEPENS, K. DELCROIX, « Ancient Paradoxography: Origin, Evolution, Production and Reception », dans O. PECERE, A. STRAMAGLIA (éd.), *La letteratura di consumo nel mondo Greco-Latino*, Cassino, 1996, p. 382-394.

<sup>541</sup> J'emploie les termes de « merveilles » et « merveilleux » respectivement comme traduction de *mirabilia / thaumata* et au sens où l'a entendu T. TODOROV, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, 1970, p. 46-62 : le merveilleux, surnaturel que l'on accepte même s'il est « irrationnel », forme une polarité structurelle avec l'étrange pur, c'est-à-dire ce à quoi on a trouvé une raison. Il faudra bien voir que dans certains cas, le merveilleux antique reçoit des tentatives de rationalisation qui considèrent certains phénomènes comme extraordinaires mais pas plus « surnaturels » que d'autres. Que la merveille relève de l'extraordinaire ou du merveilleux est donc affaire de perception.

V<sup>e</sup> siècle avant notre ère sur le modèle des *Enquêtes* d'Hérodote<sup>542</sup>. À l'inverse du *thauma* homérique, expression d'étonnement ou d'émerveillement devant une manifestation visible de la puissance divine<sup>543</sup>, le merveilleux chez Hérodote avait perdu son caractère divin pour devenir un critère de classement : le *thôma* de l'ethnographe ionien se distingue par son caractère hors du commun et constitue une rubrique à part entière de la description des espaces de la terre habitée<sup>544</sup>. Ctésias, médecin grec à la cour de Perse, avait à son tour écrit sur l'Inde et la Perse une composition structurée, cohérente sur le plan littéraire, d'une surenchère de faits extraordinaires<sup>545</sup>. Répondant à un goût littéraire, le merveilleux intègre la structure même du savoir constitué sur les hommes et leurs environnements – notamment animaliers. Son usage demande aujourd'hui d'identifier certains modes de validation des savoirs, des critères employés pour rendre vraisemblable ou pour réfuter une information à caractère merveilleux<sup>546</sup>. On distingue ainsi dans le vocabulaire différentes approches du merveilleux : il peut être question de légendes (*fabulae*)<sup>547</sup> ou fausses merveilles, ou au contraire de prodiges, de miracles, c'est-à-dire de faits merveilleux ou extraordinaires ayant été validés par une autorité ou au moyen d'une expertise (théologique)<sup>548</sup>. Pline l'Ancien recourt à différents termes : la famille lexicale de *mirum*, *mirabilia*, *miracula* indique un *thauma*, un fait remarquable, extraordinaire, sans jugement de valeur, tandis que *prodigium* ou

<sup>542</sup> C. JACOB, « Récit de voyage et description », *LALIES. Actes des sessions de linguistique et de littérature* 1 (1980), p. 131-141. A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge – Londres – New York – Melbourne, 1975, p. 25 : Polybe « is the prototype of the historian who never marvels, just as Herodotus is the prototype of the historian who always marvels. »

<sup>543</sup> R. K. FISHER, « The Concept of Miracle in Homer », *Antichthon* 29 (1995), p. 1-14.

<sup>544</sup> F. HARTOG, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, 1991 (1980<sup>1</sup>), p. 244-248. L'auteur indique (p. 243) que les *logoi* ethnographiques s'organisent comme tel : 1. ouverture sur la nature du pays, 2. passage en revue des *nomoi*, 3. mention des *thômasia*, 4. histoire politique.

<sup>545</sup> J. AUBERGER, « L'Inde de Ctésias », dans J.-C. CARRIERE, É. GENY, M.-M. MACTOUX, F. PAUL-LEVY (éd.), *Inde, Grèce ancienne : regards croisés en anthropologie de l'espace*, Paris, 1995, p. 39-59.

<sup>546</sup> Selon F. GAIDE, « Quelques réflexions à propos des modalités épistémiques, appréciatives et injonctives dans les textes médicaux latins », dans M. FRUYT, C. MOUSSY (éd.), *Les modalités en latin*, Paris, 2002, p. 67-75, en particulier p. 72, le pseudo-Apulée promet à la fois la guérison et l'émerveillement, notamment en multipliant les propositions comme *miraberis*, *miraberis effectum*, *miraberis uirtutem*, *rem unicam experieris*, *summam medicinam experieris*, ou les adverbes comme *mirifrice*, *mire*, *incredibiliter*, *facillime*, *summe*, *optime*, *fortiter* et bien d'autres.

<sup>547</sup> M. BETTINI, « *Mythos/Fabula*: Authoritative and Discredited Speech », *History of Religions* 45.3 (2006), p. 195-212. Certaines définitions distinguent la *fabula* (= gr. *muthos*, discours de l'in vraisemblable) de l'*historia* (= gr. *historia*, discours des faits) et de l'*argumentum* (discours du vraisemblable). Or, la littérature paradoxographique publie ses informations comme des *historiai* et non des *muthoi*.

<sup>548</sup> Ainsi les termes latins *prodigium*, *portentum*, *ostentum* et *monstrum* désignent-ils en religion des phénomènes extraordinaires auxquels le Sénat reconnaît le statut de signes envoyés par les dieux. Certains animaux, par leur comportement en particulier, ont une propension particulière à être des prodiges : les loups, les abeilles, les vaches, les hiboux, les serpents (B. CUNY-LE CALLET, *Rome et ses monstres. Naissance d'un concept philosophique et rhétorique*, vol. I, Grenoble, 2005, p. 58 ; l'auteur a rassemblé de nombreux exemples de prodiges et de « monstres » dans ses annexes 1 à 4, p. 237-288).



*portentum*, *ostentum* ou *monstrum*, peuvent avoir une connotation inquiétante<sup>549</sup>. Les assertions qu'il attribue aux mages relèvent des *portenta*, c'est-à-dire des fables invraisemblables. Néanmoins, le goût de Pline pour les anecdotes merveilleuses est tel que l'*Histoire naturelle* constitue un véritable « inventaire merveilleux », pleinement intégré à l'entreprise impérialiste<sup>550</sup>. Même si l'esprit critique de Pline exige des lecteurs et commentateurs modernes de tenir compte de ses modalités de validation ou de réfutation, il faut garder à l'esprit cette phrase de l'encyclopédiste : « Pour moi la contemplation de la nature m'a toujours persuadé de ne rien considérer d'elle comme incroyable » (*Nam mihi contuenti semper suasit rerum natura nihil incredibile existimare de ea*)<sup>551</sup>. Le merveilleux n'est pas la fiction mais, comme au sein du *muthos*, une figure de style, un mode d'énonciation d'une certaine vérité<sup>552</sup>. Savoir si les « prodiges » sont des phénomènes naturels ou supra-naturel est l'objet d'un débat ancien, mais chez Pline, *miracula* et *prodigia* sont parfois des jeux de la Nature, témoignant de sa puissance, seule à même de transgresser ses propres lois<sup>553</sup>. La « magie » selon Pline relève donc non seulement du merveilleux, mais du merveilleux invraisemblable, en quelque sorte d'un abus de merveilleux qui, par conséquent, ne saurait être « naturel » : Tiridate, roi d'Arménie présenté comme un *magus*, aurait promis à Néron de lui enseigner un art qui, selon Pline, « est une chose détestable, inefficace, vaine, ayant cependant quelque apparence de réalité, mais seulement dans l'art des empoisonnements, non dans celui de la magie »<sup>554</sup>. Les *ueneficia* peuvent être efficaces, bien que criminels, et c'est bien ce qui les distingue de la « magie », qui n'est qu'affabulation.

### I.3.d. Une culture du merveilleux chez les *pepaideumenoï*

Dans une certaine mesure, les « merveilles », recueillies ou forgées puis inventoriées depuis l'époque hellénistique par des « paradoxographes » de divers horizons – en particulier

<sup>549</sup> B. CUNY-LE CALLET, *Rome et ses monstres*; J. F. HEALY, *Pliny the Elder on Science and Technology*, Oxford, 1999, p. 63-70.

<sup>550</sup> V. NAAS, *Le projet encyclopédique de Pline l'Ancien*, Rome, 2002, p. 237-292 (l'auteur se concentre plus spécialement sur les « merveilles » relatives à l'Homme et à Rome) et V. NAAS, « Imperialism, *Mirabilia* and Knowledge: Some Paradoxes in the *Naturalis Historia* », dans R. K. GIBSON, R. MORELLO (éd.), *Pliny the Elder: Themes and Contexts*, Leyde – Boston, 2011, p. 57-70 ; M. BEAGON, « Situating Nature's Wonders in Pliny's *Natural History* », dans E. BISHAM, G. ROWE (éd.), *Vita Vigilia Est: Essays in Honor of Barbara Levick*, Londres, 2007, p. 19-40.

<sup>551</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 11, 6.

<sup>552</sup> J. SOLER, « Strabon et les voyageurs : l'émergence d'une analyse pragmatique de la fiction en prose », dans D. AUGER, C. DELATTRE, *Mythe et fiction*, Paris, 2010, p. 97-114.

<sup>553</sup> F. GUILLAUMONT, « La nature et les prodiges dans la religion et la philosophie romaines », dans C. LEVY (éd.), *Le concept de nature à Rome. La physique*, Paris, 1996, p. 43-64.

<sup>554</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 17 : *instabilem, inritam, inanem esse, habentem tamen quasdam ueritatis umbras, sed in his ueneficas artes pollere, non magicas.*

des poètes de cour<sup>555</sup> – rejoignent des histoires d'ἀρεταλόγοι, conteurs professionnels qui, dans l'Empire, racontaient des récits mettant en scène des faits divins ou « surnaturels »<sup>556</sup>. Lucien témoigne de l'importante pénétration de ces histoires au sein des cercles de convives et de lettrés, formant une sorte de culture du merveilleux, notamment dans le *Philopseudes*, *Le navire*, ou *Les histoires vraies*. Cette dernière peut avoir été un creuset où s'opère la transmutation de certaines de ces données merveilleuses et hétéroclites en autant d'ingrédients pour composer les stéréotypes et règles de genre qui enrichissent le concept de « magie ». En dehors de toute application magique, les ouvrages de paradoxographie constituent des bases de données pour différents auteurs, notamment les poètes et les romanciers<sup>557</sup>. En outre, les *mirabilia* sont une monnaie d'échange dans le dialogue social de l'aristocratie romaine, un phénomène auquel Pline lui-même participe en dédiant son *Histoire naturelle* à Titus<sup>558</sup>. Mais au-delà des stéréotypes, nombreuses sont les merveilles qui, considérées comme des phénomènes autant naturels qu'inexplicables, donnent à cette « magie » un ancrage savant, un fond documentaire qui peut avoir nourri le travail des auteurs de recettes, les modélisations d'amulettes ou le *marketing* des praticiens.

Nombreuses sont ces merveilles qui concernent des espèces animales et l'œuvre de Pline en est pleine. Déjà les ouvrages de zoologie aristotéliens (à commencer par les livres 8 et 9 de l'*Histoire des animaux*) et les textes de Théophraste sont porteurs de données que l'on pourrait classer comme « merveilleuses », touchant aussi bien à l'ethologie (le comportement des animaux) qu'à la morphologie animale. Dans les recueils de paradoxographie se déploie une faune merveilleuse, souvent liée à des espaces et des temps lointains<sup>559</sup>. Après Pline, les textes de Plutarque et d'Élien de Préneste ont très largement puisé dans cette paradoxographie au regard des comportements animaliers<sup>560</sup>.

Je disais que les écrits d'Apion et de Pamphile produisaient ou véhiculaient des *mirabilia* qui ont conservé jusqu'à un certain point une dimension religieuse. Les ibis et scarabées d'Apion étaient évoqués en relation avec des cultes. Mais dans le même temps, Apion

<sup>555</sup> G. SCHEPENS, K. DELCROIX, « Ancient Paradoxography: Origin, Evolution, Production and Reception », p. 400-401.

<sup>556</sup> D. OGDEN, *In Search of the Sorcerer's Apprentice. The traditional Tales of Lucian's Lover of Lies*, Swansea, 2007, p. 5. On appelle aussi « arétalogie » une louange des pouvoirs miraculeux (*aretai*) d'une divinité, après l'époque hellénistique, qui se présente notamment sous la forme d'une liste de ses *dunameis*, H. VERSNEL, *Coping with the gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leyde – Boston, 2011, p. 283-284.

<sup>557</sup> G. SCHEPENS, K. DELCROIX, « Ancient Paradoxography: Origin, Evolution, Production and Reception », p. 432-433.

<sup>558</sup> T. MURPHY, « Pliny's *Naturalis Historia*: the Prodigal Text », dans A. J. BOYLE, W. J. DOMINIK (éd.), *Flavian Rome: Culture, Image, Text*, Leyde – Boston, 2003, p. 301-322.

<sup>559</sup> M. BEAGON, « Situating Nature's Wonders in Pliny's *Natural History* », p. 19-40.

<sup>560</sup> PLUTARQUE, *Propos de table*, l'*Intelligence des animaux* ou encore le *Gryllus* ; ÉLIEN, *PA*.

présentait la faune égyptienne dans ce qu'elle possédait de singulier et de merveilleux, sur un mode qui rappelle en partie la paradoxographie. Celle-ci fournit aux travaux d'inventaire comme celui de Pline un savoir déjà simplifié et fait pour la transmission encyclopédique.

### *I.3.e. Transmission et transformation des savoirs*

J'évoquais dans le chapitre précédent le caractère commun de certaines informations à travers l'emploi du terme *uulgus*, qui donnait l'impression d'une médecine « populaire ». L'information que je vais traiter maintenant témoigne du passage, par le filtre de la paradoxographie, d'une connaissance traitée d'abord par des physiologues grecs dans leurs écrits à un savoir présenté par Pline comme tenant d'une tradition partagée dans la masse du *uulgus*. Ce dernier, nous dit-il, pense que les corbeaux se reproduisent par le bec et qu'à cause de cela un oeuf de corbeau peut corrompre le mode de parturition de la femme :

*Corui pariunt, cum plurimum, quinos. Ore eos parere aut coire uulgus arbitratur ideoque grauidas, si ederint coruinum ouum, per os partum reddere atque in totum difficulter parere, si tecto inferantur. Aristoteles negat : non Hercule magis quam in Aegypto ibim, sed illam exosculationem, quae saepe cernitur, qualem in columbis esse.*

Les corbeaux ont tout au plus cinq petits. Les gens pensent qu'ils pondent ou qu'ils s'accouplent par le bec, et que, pour cette raison, les femmes enceintes, si elles mangent un oeuf de corbeau, rendent par la bouche le fruit de leurs entrailles, et qu'elles accouchent en général péniblement, si des oeufs de corbeau sont apportés dans la maison. Aristote dit que cela n'est pas plus vrai que pour l'ibis d'Égypte, mais que les baisers, qu'on les voit souvent se donner, sont comme ceux des pigeons<sup>561</sup>.

L'information zoologique est explicitement liée à une utilisation « magique ». Toutefois, Pline mentionne l'opposition d'Aristote, mis face à ce qui paraît une opinion commune<sup>562</sup>. Or on sait que l'argumentation d'Aristote provient en première instance de son traité sur la *Génération des animaux*, et le philosophe s'opposait plus précisément à Anaxagore, le physiologue présocratique<sup>563</sup>. Ce qui est présenté chez le compilateur romain

---

<sup>561</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 10, 32 (tr. modifiée pour *uulgus arbitratur*). Cf. *HN*, 30, 130 : *Ouom corui cauendum grauidis constat, quoniam transgressis abortum per os faciat*, « Il est établi que les femmes enceintes doivent se garder de l'oeuf de corbeau, car si elles passent par dessus, il les fait avorter par la bouche » (tr. A. ERNOUT modifiée).

<sup>562</sup> De manière tout à fait similaire, on retrouve cette construction en *HN*, 10, 187 : *Quadripedum oua gignentium lacertas ore parere, ut creditur uulgo, Aristoteles negat*, « Parmi les quadrupèdes ovipares les lézards, croit-on communément, pondent par la bouche ; Aristote le nie ». Or, on ne trouve pas trace de cela dans les textes d'Aristote et il n'est pas exclu que Pline ait fait une confusion (M. BETTINI, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Turin, 1998, p. 163). Sur l'usage autoritaire du nom d'Aristote, voir P. LI CAUSI, « Portrait du philosophe en Pline l'Ancien. Les fonctions du nom d'Aristote chez Plin. *HN* 8-11 », p. 107-120.

<sup>563</sup> ARISTOTE, *GA*, 3, 6 [756 b] : « Certains disent que c'est par la bouche que s'unissent les corbeaux et les ibis, et que, parmi les quadrupèdes, la belette met bas par la bouche. C'est l'opinion d'Anaxagore et de quelques

comme une opinion commune a en réalité été, longtemps avant, l'objet d'un débat dans les écrits de différents naturalistes grecs dont le texte d'Aristote est un survivant<sup>564</sup>. Dans la mesure où ce n'est plus Anaxagore qui informe, mais une masse sans nom, on peut penser que Pline n'a pas puisé son information directement chez Aristote, mais dans un résumé. L'absence de toute l'argumentation physiologique aristotélicienne – qui reposait sur l'impossibilité d'une circulation du sperme entre un orifice buccal et un utérus – peut faire penser à une source intermédiaire, simplifiant le savoir à la façon des paradoxographes<sup>565</sup>. Par ailleurs, la notice transmise par Pline prolonge l'information zoologique en y ajoutant un effet sur l'homme, dont l'oeuf de corbeau corromprait la reproduction, ce dont le texte d'Aristote est tout à fait ignorant<sup>566</sup>. Il est difficile de dire à quel moment de l'histoire cette pratique a pu être associée au savoir zoologique ainsi transmis ; néanmoins il semble que cela concorde avec le passage d'une donnée naturaliste du débat érudit par le filtre de la paradoxographie.

Les « mensonges des mages » relèvent de modalités d'écriture des savoirs que Pline a identifié comme participant à l'*ars magicae*. Des auteurs sans compétence médicale construisent une pharmacopée fabuleuse à partir de leur maîtrise du langage et des mots. Le fabuleux tient à l'étiologie mythique que ces auteurs donnent à leurs remèdes fallacieux, mais plus encore cette mythographie est susceptible d'accompagner l'importation de traditions religieuses barbares, voire des traditions égyptiennes où l'animal joue un rôle important. Cette analyse ne correspond pas au modèle du mage en philosophe naturaliste composant des recueils de puissances naturelles structurées par le principe des sympathies et antipathies. Or, dans la mesure où nous suivons Pline pour identifier ces « mages » et où le principe de sympathies et antipathies est précisément celui que Pline, le premier, considère comme la structure même des pouvoirs de la Nature, il me semble que c'est ce modèle qui demande à être nuancé. Pour trouver la nuance nécessaire, le mieux est de consulter à présent le *learned magician* par excellence, le pseudo-Démocrite. Comme c'est ce nom que l'on rencontre le

---

autres naturalistes : elle est par trop simpliste et irréfléchie (ἀπλῶς καὶ ἀσκέπτως λέγοντες). Ils tirent, à propos des oiseaux, une conclusion fautive (συλλογισμοῦ διαψευδόμενοι) du fait qu'on voit rarement les corbeaux s'accoupler et qu'au contraire on les aperçoit souvent se becqueter l'un l'autre, comme font tous les oiseaux de cette espèce : on l'observe chez les geais apprivoisés. C'est d'ailleurs ce que fait aussi le genre des pigeons. Mais comme on les voit nettement s'accoupler, les pigeons n'ont pas droit à cette réputation ! »

<sup>564</sup> F. CAPPONI, « Cultura scientifico-naturalistica di Plinio », dans J. PIGEAUD, J. OROZ RETA (éd.), *Pline l'Ancien, témoin de son temps*, Salamanque – Nantes, 1987, p. 131-146 (p. 139-140).

<sup>565</sup> C. JACOB, « De l'art de compiler à la fabrication du merveilleux. Sur la paradoxographie grecque ».

<sup>566</sup> Pour Maurizio Bettini, il existe un rapport symbolique entre l'accouchement par la bouche et l'avortement, dû à une certaine représentation du corps féminin faisant correspondre deux « bouches » (M. BETTINI, *Nascere*, p. 162-165). C'est ce qui expliquerait les développements sur certaines espèces animales se reproduisant par voie orale. L'effet analogique sur le corps humain signifierait un avortement ou un accouchement contrarié.

plus fréquemment et qui, après un détour, nous apportera des éclaircissements sur la zoologie merveilleuse, il m'a paru nécessaire de revenir sur l'histoire du « mage ».

## II – Le pseudo-démocritéanisme

De fait, le *magus* le plus cité nommément par Pline est Démocrite, une des sources principales de la pharmacopée « magique ». Bien évidemment, il s'agit ici de Démocrite en tant que pseudonyme, et donc plutôt une littérature *pseudo-démocritéenne*, à distinguer du physiologue grec historique Démocrite d'Abdère auquel le mouvement pseudépigraphique tend à s'assimiler. Cette littérature est un sujet complexe et il est nécessaire de faire quelques détours par les travaux de philologues pour comprendre de quel type d'écriture il est question véritablement. Je tenterai d'isoler dans un premier temps un auteur identifié sous le pseudonyme, Bolos de Mendès, et d'étudier le contenu le plus certain de son œuvre pour en comprendre la dimension « magique » : il s'agit d'abord de reconnaître l'œuvre d'inventaire orientaliste des *Cheirokmêta*, le premier titre qui soit attribué à Bolos de Mendès, puis d'interroger les autres titres qui associent, sous le nom du pseudo-Démocrite, les notions de sympathie et d'antipathie. Ce détour mènera d'abord parmi les plantes et les pierres, et je ne reviendrai aux animaux qu'après avoir pu déterminer les constituants de cette « magie », dans la mesure où ce sont les écrits de Bolos sur les plantes qui fournissent les structures et les clés de lecture de la matière animale pseudo-démocritéenne. Ces clés de lecture sont essentielles puisque grâce à elles il sera possible de reconnaître plusieurs fois des modalités d'écriture identiques dans les inventaires de *materia magica*.

### II.1. Une pseudépigraphie entre Orient et monde gréco-romain

#### II.1.a. Entre philologie antique et philologie moderne

La première difficulté que les philologues ont dû lever est que Pline a acté cette assimilation et ne distingue absolument pas entre Démocrite et le(s) pseudo-Démocrite<sup>567</sup>. Beaucoup a déjà été écrit sur l'identité du pseudo-Démocrite, mais il faut avoir une idée claire

---

<sup>567</sup> Pour des raisons de clarté, je préfère utiliser un singulier, mais n'y a-t-il eu qu'un seul auteur dans toute l'Antiquité pour oser utiliser le même pseudonyme ? Si Bolos de Mendès le « démocritéen » est reconnu comme une personnalité historique, rien ne permet de lui attribuer avec certitude tous les fragments du pseudo-Démocrite. Ceci étant dit, la documentation antique n'identifie qu'un Démocrite, tout comme il n'y a qu'un Pythagore ou un Orphée. L'historiographie et la philologie ont longtemps pâti d'une certaine simplification qui ne distingue pas entre un ou plusieurs Démocrite et un auteur connu pour avoir été publié sous ce pseudonyme, cf. J. ANDRE, « Deux notes sur les sources de Virgile », *RPh* 44.1, 3<sup>e</sup> série (1970), p. 12, n. 5 : « Il serait souhaitable qu'un chercheur recueille systématiquement tous les textes (directs ou indirects) attribués à Démocrite, au Pseudo-Démocrite et à Bolos, et rende aux auteurs et aux ouvrages leur dû ».

du dossier pour évaluer tant la portée que la nature d'une telle littérature. Il convient de partir du véritable Démocrite et plus précisément de la notice qui lui a été consacrée dans les *Vies des philosophes illustres* de Diogène Laërce, au III<sup>e</sup> siècle de notre ère<sup>568</sup> :

Certains rangent séparément les extraits suivants de ses *Aides-mémoire* : *Sur les écritures sacrées de Babylone*. – *Sur ce qu'on trouve à Méroé*. – *Voyage autour de l'Océan*. – *Sur l'histoire*. – *Discours chaldaïque*. – *Discours phrygien*. – *Sur la fièvre et sur les toux pathologiques*. – *Causes concernant les lois et coutumes*<sup>569</sup>. – Les *Cheirocmêta* [ou les] *Problêmata*. Pour ce qui est des autres ouvrages que certains lui attribuent, les uns ont été compilés à partir des siens, et les autres, de l'avis général, sont sans rapport avec lui<sup>570</sup>.

Ce passage figure à la toute fin de la liste des œuvres connues sous le nom de Démocrite. Le classement des œuvres retenu par Diogène Laërce est celui de Thrasyllus de Mendès, astrologue de Tibère mort en 36 de notre ère<sup>571</sup>. Il s'agit donc des titres connus dans la première moitié du I<sup>er</sup> siècle, un état de fait presque contemporain de Pline. Ces ouvrages sont des ὑπομνημάτα, c'est-à-dire des « notes » ou des « mémoires » plutôt que des traités. Cependant, le titre qui a le plus attiré l'attention, et qui nous intéressera particulièrement ici, est une conjecture des éditeurs modernes : Χειρόκμητα est une restitution proposée à partir d'autres textes : un texte de Pline et deux mentions faites par Columelle et Vitruve. Si Pline donne le titre de l'ouvrage et tout un extrait, sans accepter la thèse déjà connue d'un auteur apocryphe, Vitruve et Columelle ont quant à eux été plus concis. Le premier a écrit, dans un passage sur les savoirs en général :

<sup>568</sup> D. T. RUNIA, « Diogenes, 17 : Laertios », *Der Neue Pauly* 3 (1997), col. 601-603.

<sup>569</sup> Peut-être lire λοιμικά au lieu de νομικά : « *Causes concernant les pestilences* ».

<sup>570</sup> DIOGENE LAËRCE, 9, 49 : Τάττουσι δέ τινες κατ' ἰδίαν ἐκ τῶν Ὑπομνημάτων καὶ ταῦτα· Περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων. – Περὶ τῶν ἐν Μερῶν. – Ὠκεανοῦ περίπλους. – Περὶ ἱστορίας. – Χαλδαϊκὸς λόγος. – Φρύγιος λόγος. – Περὶ πυρετοῦ καὶ τῶν ἀπὸ νόσου βησόντων. – Νομικὰ αἴτια. – Χειρόκμητα [ἢ] προβλήματα. Τὰ δ' ἄλλα ὅσα τινὲς ἀναφέρουσιν εἰς αὐτὸν τὰ μὲν ἐκ τῶν αὐτοῦ διεσκεύασται, τὰ δ' ὁμολογουμένως ἐστὶν ἀλλότρια (j'ai modifié la traduction du dernier titre, Jacques Brunshwig l'ayant traduit par « *Problèmes concernant les opérations faites à la main* » dans DIOGENE LAERCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, 1999, p. 1086) ; χειρόκμητα est une correction fondée sur PLINE L'ANCIEN, *HN*, 24, 160 et VITRUVÉ, 9, pr. 14. Les manuscrits donnent la leçon χέρνιβα ou χερνικά dont le sens n'est pas clair ; ils donnent aussi un ἢ avant προβλήματα que j'ai choisi de faire figurer dans la traduction. R. D. Hicks, dans DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, vol. II, Londres – Cambridge, 1925, p. 461, traduit « Problems wrought by Hands ». La suppression du ἢ entraîne la lecture des deux mots comme un seul titre.

<sup>571</sup> Thrasyllus de Mendès a également classé les ouvrages de Platon sur un mode qui a eu une longue postérité. Son intérêt pour Démocrite, physiologue renommé, allait vraisemblablement de pair avec ses orientations « pythagoriciennes » : J. MEJER, « The Platonic Corpus in Antiquity », *Proceedings of the Danish Institute at Athens* 4 (2004), p. 27-47. Thrasyllus est l'auteur d'un ouvrage *Sur les Sept cordes*, c'est-à-dire les harmoniques célestes de la "lyre d'Orphée" assimilées aux sept cercles planétaires et aux sept voyelles : I. D. REPATH, « The naming of Thrasyllus in Apuleius' *Metamorphosis* », *CQ* 50 (2000), p. 627-630.

... j'admire aussi les ouvrages de Démocrite sur la nature, et son mémoire intitulé χειροκμήτων, dans lequel il avait même recours à un anneau pour faire une marque dans la cire molle quand il avait lui-même effectué l'expérience<sup>572</sup>.

Columelle, dans son traité d'agriculture, fait la première mention d'un auteur pseudépigraphe :

Bolos de Mendès, fameux auteur égyptien qui publia ses ouvrages (*commenta*) intitulés en grec Χειρόκημητα en les faisant circuler faussement sous le nom de Démocrite, pense qu'à cause de ce fléau, il faut examiner fréquemment et soigneusement le dos des moutons. Si par hasard quelque trace de la maladie vient à être découverte, on creuse un trou au seuil de la bergerie, on y couche vivante la bête qui présente des pustules et, après l'avoir enfouie, on fait passer dessus l'ensemble du troupeau pour qu'ainsi la maladie se trouve chassée<sup>573</sup>.

Il existe donc à Rome dès le début du I<sup>er</sup> siècle de notre ère un ouvrage en grec attribué à Démocrite dont le titre, *Cheirokmêta*, a peut-être été intégré au catalogue des ouvrages démocritéens par Thrasyllle, qui aurait eu pour intention de faire de Démocrite un continuateur de Pythagore<sup>574</sup>. Un papyrus de magie conserve une « requête de rêve de Pythagore et de Démocrite, oniromancien et astrologue »<sup>575</sup>. Ces *Cheirokmêta* se présentent comme un ensemble de notes ou de commentaires – si on peut envisager que le grec *hupomnêmata* et le latin *commenta* partagent la même signification dans ce cas. Celles-ci portent au moins sur

---

<sup>572</sup> VITRUVÉ, 9, pr. 14 : ... *admiror etiam Democriti de rerum natura uolumina et eius commentarium quod inscribitur χειροκμήτων, in quo etiam utebatur anulo <quo> signaret cera molli siqua esset expertus* (tr. J. SOUBIRAN modifiée).

<sup>573</sup> COLUMELLE, *De l'agriculture*, 7, 5.17 : *Sed Aegyptiae gentis auctor memorabilis Bolus Mendesius, cuius commenta, quae appellantur Graece Χειρόκημητα, sub nomine Democriti falso produntur, censet propter hanc pestem saepius ac diligenter ouium terga perspicere, ut si forte sit in aliqua tale uitium deprehensum, confestim scrobem defodiamus in limine stabuli et uiuam pecudem, quae fuerit pusulosa, resupinam obruamus patiamurque super obrutam meare totum gregem, quod eo facto morbus propulsetur*. La traduction est de J. LETROUIT, « Bolos de Mendès », dans R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophies antiques*, vol. II, Paris, 1994, qui signale également que le texte porte *Dolus* ; « Bolus » est une correction de Thomas Reinesius ; la maladie en question est nommée au § 16 *sacer ignis*, le « feu sacré », c'est-à-dire la variole du mouton ou clavelée, une épizootie qui pouvait être catastrophique pour un cheptel, cf. D. GROUT-GERLETTI, « Les animaux malades au III<sup>e</sup> siècle en Afrique », dans *Homme et animal dans l'Antiquité romaine*, Tours, 1995, p. 173-204 (p. 194). Le rite décrit a pu être envisagé comme un rite de passage (J. LINDSAY, *Les origines de l'alchimie dans l'Égypte gréco-romaine*, Monaco – Paris, 1986 [tr. de *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, 1970], p. 41).

<sup>574</sup> W. LESZEL, « Democritus' Works: From their Titles to their Contents », dans A. BRANCACCI, P.-M. MOREL (éd.), *Democritus: Science, the Arts, and the Care of the Soul*, Leyde – Boston, 2007, p. 11-76 (p. 14-15 et p. 21).

<sup>575</sup> *PGMVII*, 795-845 : Ὀνειρατητὸν Πυθαγόρου κ[αὶ] Δημοκρίτου ὄνειρόμαντις μαθηματικός, l. 795-796 ; J. P. Hershbell a traduit, dans *PGMtr*, p. 140 : « Pythagoras' request for a dream oracle and Demokritos' dream divination » – il y manque le terme *mathêmatikos*, qui désigne le savant, l'astrologue, mais aussi, dans d'autres textes, une catégorie de pythagoriciens).

l'élevage des moutons et sur les plantes, et il est fait mention d'expériences annotées avec un sceau<sup>576</sup>. Seul Columelle soutient que l'œuvre est pseudépigraphe et l'attribue à Bolos de Mendès<sup>577</sup>. Il cite une autre fois cet auteur, et donc très probablement le même ouvrage, de nouveau sur une question d'ordre agricole :

J'ai lu, chez l'auteur égyptien Bolos de Mendès, qu'on peut atteindre le même résultat plus facilement. Il conseille de planter, dans un endroit du jardin exposé au soleil et bien fumé, fêrues et ronces en rangs alternés, puis, après l'équinoxe, de les couper légèrement au-dessous du niveau du sol et d'introduire du fumier dans les tiges avec un stylet de bois, pour y mettre ensuite des graines de concombre. En s'accroissant, elles s'incorporeront aux fêrues et aux ronces, tirant leur nourriture non de leurs propres racines mais, pour ainsi dire, de celles de leur mère. Ces plantes ainsi greffées donnent des concombres même pendant le froid<sup>578</sup>.

Voici tout ce que l'on peut, me semble-t-il, assurer de certain sur l'œuvre de Bolos de Mendès telle qu'elle circulait au I<sup>er</sup> siècle de notre ère sous le nom de Démocrite. On possède des informations sur le pseudépigraphe dans d'autres documents, mais ce « noyau dur » de l'œuvre pseudo-démocritéenne possède déjà des caractéristiques intéressantes. Son « apocryphité » s'inscrit également dans une démarche de systématisation, de catégorisation d'un corps de doctrines en quête d'autorité, assurée au moins en partie par Thrasyllé<sup>579</sup>.

---

<sup>576</sup> L'œuvre de Bolos touchait aussi l'apiculture, d'après THEOPHYLACTE SIMOCATA, *Questions naturelles*, 19. J. ANDRE, « Deux notes sur les sources de Virgile », *RPh* 44.1, 3<sup>e</sup> série (1970), p. 17, distingue les ouvrages d'agronomie de Bolos des ouvrages de magie (botanique et médecine) du pseudo-Démocrite. À cause de l'extrait des *Cheirocméta* donné par Pline, je ne suis pas sûr qu'on puisse si bien séparer. PSEUDO-DEMOCRITO, *Scritti alchemici, con il commentario di Sinesio*, éd. et tr. M. MARTELLI, Paris – Milan, 2011, p. 112 : « È certo verosimile che i χειρόκμητα di Bolo trattassero anche della composizione di sostanze artificiali ; tuttavia, gli àmbiti tecnici ai quale ascrivere tali preparati non sono chiariti dai pochi frammenti sopravvissuti, che insistono – si deve ribadirlo – soprattutto su questioni medico-magiche ».

<sup>577</sup> Il n'est pas possible d'aller jusqu'à identifier Bolos de Mendès avec les auteurs des ouvrages d'alchimie pseudo-démocritéens, comme l'ont fait M. BERTHELOT, *Les Origines de l'alchimie*, Paris, 1885, p. 99, J. BIDEZ, F. CUMONT, *Les Mages hellénisés*, Paris, 1938, t. II, p. 324, A.-J. FESTUGIERE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I, Paris, 1981<sup>3</sup>, p. 197-200, J. LINDSAY, *Les Origines de l'Alchimie dans l'Égypte gréco-romaine*, p. 114-146. Cf. J. LETROUIT, « Bolos de Mendès », notice 53, p. 133-134 (qui nomme également Garth Fowden parmi ceux qui considèrent Bolos comme auteur alchimiste, mais je n'ai rien lu de tel dans la seconde édition de *The Egyptian Hermes*, Princeton, (1986) 1993<sup>2</sup>). La thèse avait été contestée par Kroll.

<sup>578</sup> COLUMELLE, *De l'agriculture*, 11, 3, 53 : *Hac ratione fere toto anno Tiberio Caesari cucumis praebebatur. Nos autem leuiore opera istud fieri apud Aegyptiae gentis Bolum Mendesium legimus, qui paecipit aprico et stercoroso loco alternis ordinibus ferulas, alternis rubos in hortis consitas habere ; deinde eas confecto aequinoctio paululo infra terram secare et ligneo stilo laxatis uel rubi ferulae medullis stercus immittere atque ita semina cucumeris inserere, quae scilicet incremento suo coeant rubis et ferulis (namque non sua, sed quasi materna radice aluntur) ; sic insitam stirpem frigoribus quoque cucumeris praebere fructum. Satio secunda eius seminis fere Quinquatribus obseruatur* (tr. J. LETROUIT, « Bolos de Mendès »).

<sup>579</sup> Pour un modèle mieux étudié, voir le cas du (pseudo-)pythagorisme : C. MACRIS, « Jamblique et la littérature pseudo-pythagoricienne », dans S. C. MIMOUNI (dir.), *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du livre. En hommage à Pierre Geoltrain*, Turnhout, 2002, p. 76-129.



### II.1.b. Bolos de Mendès le démocritéen

De la vie de Bolos il ne reste rien sinon un toponyme d'origine, Mendès, un nome du delta du Nil. La ville de Mendès a été rasée par les Perses au IV<sup>e</sup> siècle, mais est encore connue à l'époque romaine pour son vin et pour le culte très ancien d'un dieu-bélier (ou bouc)<sup>580</sup>. De Mendès sont originaires deux auteurs d'histoires de l'Égypte (*Aegyptiaca*), Ptolémée et Thrasyllé. Du premier on sait peu de choses, mais il a peut-être vécu dans la première moitié du I<sup>er</sup> siècle<sup>581</sup>. Du second, on soupçonne qu'il s'agit précisément du même Thrasyllé qui, à la même époque, édita Platon et Démocrite. Se revendiquant pythagoricien, il est connu comme l'auteur d'un ouvrage *Sur les pierres*<sup>582</sup>. L'existence d'un sanctuaire renommé à Mendès, et sans doute d'une « Maison de Vie » attenante, pourrait expliquer une certaine dynamique intellectuelle, dont Bolos serait un représentant. L'écriture de textes grecs circulant sous le pseudonyme de Démocrite démontre un fort degré d'hellénisation en lien avec la proche Alexandrie d'Égypte.

Il revient au philologue allemand Max Wellmann d'avoir rassemblé 82 fragments pseudo-démocritéens et, les attribuant dans leur ensemble à Bolos de Mendès, d'avoir soutenu que ce dernier était en quelque sorte le père fondateur ou l'introducteur de la théorie des sympathies et antipathies<sup>583</sup>. Celle-ci, en se diffusant dans la « science » grecque, conduisit au développement des *physica*, ou remèdes « magiques » assumés dans la pharmacologie d'époque romaine. L'hypothèse a été défendue dans le contexte d'une perspective évolutionniste de l'histoire des sciences, celle-là même qu'ont suivie Joseph Bidez, Franz Cumont et André-Jean Festugière, dans ses doubles versants que sont la magie/médecine (ou « sciences » du vivant) et l'alchimie. La meilleure position est toutefois celle qui a été soutenue par Patricia Gaillard-Seux dans un article paru en 2009 où, après une analyse fine du dossier philologique, elle montre bien que de Bolos de Mendès il reste trop peu de certitudes<sup>584</sup>. Datant son activité entre 260 et 110 avant notre ère<sup>585</sup>, elle établit qu'il a probablement publié sous son nom un livre de θαυμάσια et d'autres œuvres sous le nom de

---

<sup>580</sup> D. B. REDFORD, « Mendes », dans ID. (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Oxford, 2001, p. 376-377.

<sup>581</sup> A. DIHLE, « Ptolémée », *RE* 23.2 (1959), col. 1861.

<sup>582</sup> D. O'BRIEN, « Démocrite d'Abdère », R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, Paris, CNRS, 1994, p. 712-713.

<sup>583</sup> M. WELLMANN, *Die Φυσικά des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa*, Berlin, 1928.

<sup>584</sup> P. GAILLARD-SEUX, « Un pseudo-Démocrite énigmatique : Bolos de Mendès », dans F. LEBLAY (dir.), *Transmettre les savoirs dans les mondes hellénistique et romain*, Rennes, 2009, p. 223-243.

<sup>585</sup> *Contra* A. GIANNINI, « Studi sulla paradossografia greca, II », p. 109 par exemple, qui en fait un contemporain de Callimaque. P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, vol. I, Oxford, 1972, p. 440 datait son activité entre 145-116 avant notre ère, sous le règne de Ptolémée Évergète II.

Démocrite (volontairement ou non<sup>586</sup>) : les *Cheirokmêta* et un livre sur les « sympathies et antipathies » par ordre alphabétique, avec un fragment de provenance indéterminée (COLUMELLE, 11, 3.53), un fragment chez Étienne de Byzance restant suspect et un autre chez Apollonios inutilisable. Si Bolos de Mendès a joué un rôle important dans la littérature des *physica*, rien n'autorise cependant à en faire l'inventeur<sup>587</sup>. Je vais étudier plus loin les *Cheirokmêta* (II.2) et les fragments évoquant sympathies et antipathies (II.3) pour comprendre en quoi ces ouvrages ont pu paraître relever de la « magie » selon Pline et quel rôle les notions de sympathie et d'antipathie y jouaient.

Bolos est, comme Apion, égyptien et hellénisé : son œuvre a pu suivre un trajet similaire, c'est-à-dire transmettre en grec, avec les moyens de l'énonciation paradoxographique, des informations sur un monde oriental intégré au monde gréco-romain. Cette position à l'interface est tout ce qui reste de sa vie, mais c'est déjà beaucoup, étant donné que Pline traite justement le dialogue transculturel qui se joue sur cette interface au moyen de la notion de « magie ». On en sait certes trop peu sur Bolos et la prudence invite à restreindre les textes que l'on peut lui attribuer à bien peu de choses. Il reste cependant des fragments pouvant lui être attribués avec certitude et il est donc possible d'interroger ces quelques pièces : en quoi sont-elles « magiques » ? quelle forme de savoir zoologique offrent-elles ?

## II.2. Le contenu « magique » des *Cheirokmêta*

### II.2.a. Une recherche naturaliste ?

Un premier point est le rôle de l'expérimentation et le marquage à la cire. Le texte de Vitruve est difficile mais permet de supposer que l'auteur des *Cheirokmêta* d'une part, faisait ou prétendait faire des expériences, d'autre part marquait ses propres constatations en imprimant un sceau dans cet ouvrage. Ce que nous dit Vitruve est que Démocrite avait écrit sur la nature, faisant sans doute référence aux traités de physiologie de l'Abdéritain, et il semblerait que les *Cheirokmêta* – ou plutôt le *Des* (ou *Sur les*) *cheirokmêta*, puisque Vitruve semble donner un titre au génitif<sup>588</sup> – en soient un appendice. Littéralement, le sens du titre peut être : « les choses faites à la main »<sup>589</sup>. On a également proposé « tours de main »<sup>590</sup>,

<sup>586</sup> Bolos est considéré comme un faussaire par R. GORDON, « *Quaedam veritatis umbrae*: Hellenistic Magic and Astrology », dans P. BILDE, T. ENGBERG-PEDERSEN, L. HANNESTAD, J. ZAHLE (éd.), *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Aarhus – Oxford, 1997, p. 128-158 (p. 134 notamment).

<sup>587</sup> W. KROLL, « Sympathie und Antipathie in der antiken Literatur », *F&F* 9 (1934), p. 111-112.

<sup>588</sup> Mais ce titre est lui-même une correction d'éditeur fondée sur Columelle et Pline l'Ancien, les manuscrits étant très corrompus sur ce passage.

<sup>589</sup> Pour le sens de -κητα, voir HESYCHIUS, « κητά », 3080 (« πεποιημένα, πεπονημένα »).

« opérations » ou « ouvrages faits à la main »<sup>591</sup>. Jean Soubiran a parlé de « trucs »<sup>592</sup>. Toutefois le texte de Vitruve étant corrompu, il n'éclaire guère le projet du pseudo-Démocrite. Ce qu'il révèle plus sûrement est l'admiration de Vitruve pour une recherche naturaliste menée avec un renfort d'expériences, idée que l'on connaît par ailleurs pour le véritable Démocrite<sup>593</sup>.

Seul Pline est en mesure de fournir plus d'informations quant au contenu et à la forme des *Cheirokmêta*, puisqu'il en paraphrase des extraits. Cette paraphrase constitue en particulier un long inventaire de plantes fabuleuses, dont j'ai recopié le texte à la fin de ce chapitre (voir texte 1, p. 162-163)<sup>594</sup>. Or si les *Cheirokmêta* ont aussi eu un contenu pratique et agronomique, ce petit catalogue de plantes aux noms et aux propriétés étranges rappelle le travail de « grammairien » qui permet à Pline et Galien de reconnaître la magie. Jouant sur les mots, les dénominations de ces plantes sont des énoncés significatifs, manifestant en grec un peu de la nature de la plante. En outre, les propriétés des plantes sont pour le moins extraordinaires et relèvent de façon exemplaire des assertions que Pline qualifie de « *portentosiora* », « prodigieuses ». Trois caractéristiques contribuent donc à faire des *Cheirokmêta* un inventaire d'une pharmacopée « magique » : le jeu « grammatical » sur les noms des ingrédients, leur pouvoir merveilleux et leur origine orientale.

### II.2.b. Une grammaire fabuleuse

La liste des *Cheirokmêta* comprend essentiellement des initiales A- ou Th-, voire He-, soit en grec A-, Θ- et 'E/H, ce qui laisse supposer que Pline les a sélectionnées dans une liste

---

<sup>590</sup> M. MERTENS, *Les alchimistes grecs*, t. IV, 1<sup>re</sup> partie, *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, Paris, 1995, p. lxxxviii.

<sup>591</sup> J.-P. Dumont, dans *Les Présocratiques*, Paris, 1988, p. 919.

<sup>592</sup> VITRUVÉ, *De l'architecture*, livre IX, éd. et tr. J. SOUBIRAN, Paris, 1969, p. 64-65, n. 42 : « Ce qu'étaient au juste les Χειρόκμητα est malaisé à préciser. Pline l'Ancien les cite à propos d'herbes magiques, Columelle de pratiques vétérinaires. Le titre lui-même est peu clair : il semble signifier "choses faites à la main", et recouvre peut-être un recueil de procédés, de "trucs" utiles dans les circonstances les plus variées (maladies surtout). L'anecdote qui, dans le texte de Vitruve, suit la mention de cette œuvre, insiste sur ce caractère empirique ».

<sup>593</sup> PETRONE, *Le satiricon*, 88, 2 : « Démocrite exprima les sucs de toutes les plantes et, pour que ne demeure pas cachée la vertu des pierres et des plantes, consacra sa vie entière à les expérimenter ». Les points de convergence sont les suivants : Démocrite, tel que la tradition – dont les ouvrages de Bolos, finalement, font partie – le présente, a expérimenté les propriétés des plantes qu'il a présentées dans ses écrits. On peut douter de la réalité de l'expérience, mais la tradition en elle-même est intéressante et me fait penser que Bolos y a participé directement. L'affirmation d'un effet constaté est récurrent dans les ouvrages de *materia magica*. Sinon, peut-on interpréter l'indication de Vitruve sur les marques faites à la cire en fonction de la théorie démocritéenne de la connaissance, qui fait du sens de la vue un facteur fondamental, et dont Démocrite comparait le fonctionnement à l'empreinte d'un sceau sur la cire molle (cf. *Les Présocratiques*, tr. J.-P. DUMONT, Paris, 1988, p. 809-810 et J. SALEM, *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris, 1996, p. 120) ?

<sup>594</sup> PLINÉ L'ANCIEN, *HN*, 24, 160.

alphabétique<sup>595</sup>. On distingue plusieurs sortes de phytonymes : 1. ceux qui véhiculent une information sur l'origine de la plante (*Merois, Aethiopsis, Potamaugis...*); 2. ceux qui décrivent la plante (*Marmaritis, Aglaophotis*); 3. ceux qui font sens quant à une propriété de la plante. Le phytonyme signale donc la nature de la plante, nature qui est constituée par trois facteurs : l'origine géographique, les caractéristiques morphologiques et les propriétés de la plante. La part accordée à ces dernières dans le discours qui la concerne est généralement majoritaire, l'origine géographique étant toujours spécifiée mais sans plus de détails. Les caractéristiques morphologiques insistent surtout sur la couleur, voire le parfum, ainsi que la forme de la feuille. D'autres informations apparaissent, comme son milieu de vie, comprenant ou non d'autres plantes. Et on peut ajouter la solidité de la plante, exceptionnelle dans le cas de l'*Adamantis* qui renvoie à l'*adamantis* minéral – l'indestructible diamant.

### II.2.c. Des pouvoirs merveilleux

Ces plantes favorisent la communication avec le divin (1, 10), permettent de créer des illusions (2, 5, 8, 9, 11), perfectionner un individu, en particulier un roi (3, 12, 13 et *Hermesias*), agir sur les bêtes sauvages ou venimeuses (4, 6), et – Pline n'en cite qu'un exemple – guérir (7). L'exposé de ces différentes fonctions ressemble assez à celui qui figure dans l'introduction du *Lapidaire* « orphique » (voir texte 2, p. 164). On y lit en effet ce que la connaissance des pierres permettra à l'homme pour lesquels « les peuples forgeront le nom de mage (ἐπωνυμίην λαοὶ τεύξωσι μάγοιο) »<sup>596</sup> : ce dernier serait protégé de la maladie et de différentes menaces, serait victorieux dans les concours sportifs et favorisé à la cour des rois comme auprès des dieux, grand séducteur et devin excellent<sup>597</sup>. Le lapidaire pseudo-orphique et l'herbier pseudo-démocriteen offrent ainsi les contours d'une figure du « mage » au moyen d'une panoplie de compétences extraordinaires. Toutefois, l'appellation de « mage » dans le lapidaire est le terme péjoratif par lequel sera identifié l'homme merveilleux, tandis que les « mages » dans les *Cheirokmêta* de Bolos sont clairement les prêtres perses. De fait, l'inventaire des plantes paraît re-construire un Orient sous domination perse, à la fois en usant d'une matière exotique et en établissant de fait une cartographie orientaliste.

### II.2.d. La carte de l'Orient

La liste de plantes des *Cheirokmêta* mentionnait aussi l'*Hermesias*, une préparation capable de faire procréer de beaux et bons enfants contenant une plante merveilleuse, le *théombrotion* (« nourriture des dieux »), du lait, ainsi que des expédients que l'on rencontre

<sup>595</sup> J. BIDEZ, F. CUMONT, *Les mages hellénisés*, t. I, Paris, 1938, p. 117-119.

<sup>596</sup> *Lapidaire* « orphique », 72.

<sup>597</sup> *Id.*, 17-53.

ailleurs dans la liste : pignons de pin, miel, myrrhe, safran, vin de palmier. Ces ingrédients sont parfois les antidotes aux tourments ou aux excès qu'engendrent d'autres plantes. Ils sont représentatifs de l'Orient heureux, des épices proches de la perfection divine<sup>598</sup>. La *théombrotion* porte en elle des vertus royales, justice, fermeté d'âme, et convient pour donner aux rois des héritiers dignes de ce nom. À plusieurs reprises, les *Cheirokmêta* mentionnaient des pouvoirs utiles aux mages ou employés à la cour des rois perses, plantant un décor de monarchie orientale.

En outre, toutes ces plantes sont enracinées dans une géographie qui se superpose plus ou moins à celle de l'ancien monde achéménide, en particulier ses centres et ses périphéries. La carte va de l'Éthiopie (au sud d'Éléphantine) à l'Inde et de la Scythie (le Dniepr) au Golfe persique. L'Inde et l'Anatolie sont particulièrement à l'honneur, mais il est aussi question des centres babylonien et perse. On note l'absence de la Grèce continentale, tout juste une mention de la Crète. On peut encore constater que les pierres de l'*Histoire naturelle* explicitement connues par l'intermédiaire d'un pseudo-Démocrite proviennent de Mésopotamie, Perse, Médie, Arabie (voir textes 3, p. 165).

Dans une conférence à laquelle j'ai assisté alors que je faisais cette recherche, Bruce Lincoln a commenté la liste des plantes tirée des *Cheirokmêta* en la rapprochant de l'idéologie impériale des Achéménides<sup>599</sup>. Les rois des rois, soucieux de reconstruire l'unité du cosmos, seule garante du bonheur, au sein de l'empire, manifestaient cette préoccupation en faisant entretenir des « paradis », jardins ou parcs, et en faisant converger vers le centre de l'empire de multiples espèces animales ou végétales qui en constituaient les « merveilles » (*fraša*)<sup>600</sup>. Il est possible que cette idéologie ait laissé une matière écrite que les Grecs, après la chute des Achéménides, ont pu reprendre à leur façon. Cependant la matière que comprennent les *Cheirokmêta* et plus encore le *Lapidaire* « orphique » est fortement hellénisée et, au lieu de construire un cosmos unifié sous le contrôle d'un roi des rois assisté de ses mages, construit à tout le moins un Orient magique et fabuleux, il me semble une préfiguration des *Mille et une nuits*.

---

<sup>598</sup> M. DETIENNE, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, 1972, p. 17-57.

<sup>599</sup> Cette conférence a été donnée à Paris le 25 septembre 2012, dans le cadre des rencontres annuelles de l'atelier Chicago-Paris sur les religions de l'Antiquité. Cf. B. LINCOLN, « From Ritual Practice to Esoteric Knowledge: The Problem of the Magi », dans F. GELLER (éd.), *Knowledge to Die For: Transmission of Prohibited and Esoteric Knowledge in Time and Space*, Leyde, à paraître.

<sup>600</sup> B. LINCOLN, « The One and the Many in Iranian Creation Myths: Rethinking "Nostalgia for Paradise" », dans C. FARAONE, B. LINCOLN (éd.), *Imagined Beginnings: Cosmogonic Discourse in the Ancient World = ARG 10* (2012), p. 15-30 ; ID., « Il faut cultiver notre jardin : de l'horticulture et de l'impérialisme achéménide », dans D. BARBU, P. BORGEAUD, M. LOZAT, Y. VOLOKHINE (éd.), *Mondes clos : cultures et jardins*, Genève, 2013, p. 87-103.

Ce qui a frappé Pline à la lecture des *Cheirokmêta* était exemplaire des « arts des mages ». Comme Apion pour l'Égypte, le Démocrite que lisait l'encyclopédiste déployait la Nature merveilleuse des pays orientaux, d'autant plus « magique » qu'elle était perse. Mais ce merveilleux outrepassait les limites du concevable :

Où donc étaient ces plantes lorsque les Cimbres et les Teutons, poussaient leurs terribles cris de guerre, ou que Lucullus, avec quelques légions abattait tant de rois qui gouvernaient les Mages ? Pourquoi donc les généraux romains se sont-ils toujours, au cours des guerres, préoccupés d'abord du ravitaillement ? Pourquoi les soldats de César souffrirent-ils de la famine à Pharsale, si l'abondance en tout dépendait de la bienfaisante vertu d'une seule herbe ? N'eût-il pas mieux valu que Scipion Emilien ouvrît les portes de Carthage à l'aide d'une plante, plutôt que d'en battre les murailles avec des machines pendant tant d'années ? Que l'on assèche donc aujourd'hui les marais Pontins avec la *Méroïs*, et qu'on restitue tout ce terrain à la campagne italienne ! Quant à la formule qu'on trouve dans Démocrite d'un médicament pour engendrer de beaux, bons et heureux enfants, à quel roi de Perse en a-t-elle jamais donné de tels ?<sup>601</sup>.

### *II.2.e. Les mirabilia de l'Orient perse*

Si Pline qualifie la matière pseudo-démocritéenne de « plantes magiques (*de magicis*) », c'est précisément en tant qu'extrême de la catégorie des *mirabilia* : « En est-il en effet de plus merveilleuses ? » (*Quae enim mirabiliores ?*)<sup>602</sup>. Il faut se souvenir que les « mages » sont à la fois des affabulateurs orientaux et leurs disciples grecs : or c'est dans l'expression en grec de ces merveilles orientales que se forme la notion de « magie ». Ainsi Pythagore, dont Pline nous dit que selon certains le nom servait de pseudonyme au médecin Cléomporus, parlait de plantes qui gèlent les eaux ou prennent feu à distance<sup>603</sup>. L'identification de Pythagore et Démocrite comme des « disciples des mages » participe de ce merveilleux puisque la biographie légendaire des deux philosophes, déjà ancienne à l'époque de Pline, implique des voyages en Égypte et en Orient<sup>604</sup>. Pline cite Hermippe, auteur d'un

---

<sup>601</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 26, 18-20.

<sup>602</sup> *Id.*, 27, 156. P. MUDRY, « “Mirabilia” et “magica”. Essai de définition dans l’“Histoire naturelle” de Pline l’Ancien », dans O. BIANCHI, O. THEVENAZ (éd.), P. MUDRY (dir.), *Conceptions et représentations de l’extraordinaire dans le monde antique*, Bern – Berlin – Bruxelles *et al.*, 2004, p. 239-252 [= 2006, *Medicina, soror philosophiae. Regards sur la littérature et les textes médicaux antiques (1975-2005)*, Lausanne, p. 31-41].

<sup>603</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 27, 156-159.

<sup>604</sup> Démocrite a longtemps été considéré comme un disciple des mages, soit qu'il ait voyagé jusqu'en Orient, soit que les mages l'aient rencontré chez lui, en Grèce continentale. La première version, que connaît Pline, semble appartenir à la légende : c'est le même *topos* qui touche la légende de Pythagore. La seconde, en revanche, peut avoir eu un fond historique. Abdère, dont Démocrite est originaire, a un temps fait partie de l'empire achéménide. Diogène Laërce raconte que le père du philosophe aurait offert l'hospitalité à Xerxès lors de son passage en Grèce continentale, en 480 avant notre ère (DIOGENE LAËRCE, 9, 34 ; HERODOTE, 8, 120 affirme aussi que Xerxès « se lia avec les Abdéritains par un lien d'hospitalité [*xenia*] »). L'expédition de Xerxès en Grèce est parfois considérée comme un marqueur temporel dans la transmission de l'Orient à la Grèce, lorsqu'on reconnaît celle-ci dans la comparaison des savoirs mazdéens et grecs (P. KINGSLEY, « Meetings with

traité *Sur les mages* : celui-ci y reprenait l'ouvrage d'Aristote *Sur la Philosophie* qui, au premier livre, évoquait le dualisme enseigné par les mages mazdéens, entre Zeus (Ahura Mazdā) et Hadès (Ahriman). Hermippe de Smyrne était membre du Musée d'Alexandrie, de la génération de Callimaque (première moitié du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère). L'ouvrage *Sur les mages* a pu être une partie d'un plus vaste travail comportant notamment des commentaires sur l'œuvre de Zoroastre<sup>605</sup>. Or cette œuvre de Zoroastre, supposée longue de deux millions de lignes, est certainement un apocryphe forgé par un Grec, voire Hermippe lui-même<sup>606</sup> ; en effet, on doute de la capacité des érudits hellénophones à comprendre et traduire le vieux perse<sup>607</sup>. Bolos de Mendès semble avoir eu une démarche proche de la paradoxographie en produisant un recueil de traditions *sur* la Perse plutôt que de connaissances issues de Perse, d'autant qu'il n'existait pas en Perse de tradition « historiographique » comme il en a existé en Grèce<sup>608</sup>. La forme et le contenu des *Cheirokmêta* sont grecs, même s'ils montrent un certain Orient, bien que le modèle du « *learned magician* » suppose une retranscription de savoirs directement issus du monde perse. Si l'on se rappelle que la bibliographie de Thrasylle plaçait les *Cheirokmêta* à la suite d'une collection de voyages ou discours sur des régions étrangères à la Grèce, l'impression d'un inventaire de *mirabilia* à caractère géographique se renforce au détriment d'une science ordonnée des pratiques magiques. En outre, Bolos a repris certaines méthodes de la paradoxographie<sup>609</sup>.

Il semble même qu'il ait cité Théophraste :

---

the Magi: Iranian Themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy », *JRAS* 3<sup>e</sup> s. 5.2 [1995], p. 173-209). Pour Diogène Laërce et ses sources, c'est à ce moment que le père de Démocrite aurait confié l'éducation de son fils à des mages. Néanmoins, la date de naissance de Démocrite pose problème : selon Diogène Laërce – qui reprend là aussi une information de Thrasylle voulant que Démocrite soit d'un an l'aîné de Socrate – l'atomiste serait donc né vers 470-469 avant notre ère. C'est cette version que Jean Salem a jugée la plus plausible, parce qu'elle remonterait à Aristote (*Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris, 1996, p. 26). Quelle que soit la réalité de cette histoire, il est vraisemblable que Démocrite ait vécu dans une atmosphère politique et culturelle favorable à l'écoute du mazdéisme, au moins dans ses aspects cosmologiques et politiques.

<sup>605</sup> J. BIDEZ, F. CUMONT, *Les mages hellénisés*, vol. 1, p. 86-87.

<sup>606</sup> M. W. DICKIE, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, p. 118-119 (« Their is also the very real possibility that the two million lines attributed to Zoroaster are a fiction concocted by Hermippus himself »).

<sup>607</sup> A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge, 1975, p. 7-8 (« No Greek read the Upanishads, the Gathas and the Egyptian wisdom books »). Opinion suivie par M. W. DICKIE, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, p. 118.

<sup>608</sup> A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom*, p. 126 : « What we call the tradition on Persia is to a very great extent the tradition of subjects or enemies of Persia ».

<sup>609</sup> A. GIANNINI, « Studi sulla paradossografia greca, II : Da Callimaco all'eta' imperiale : la letteratura paradossografica », *Acme* 17.1 (1964), p. 99-140 l'avait pressenti, même si « più che di paradossografia diremmo che si possa parlare di sovranaturale » (p. 109) et donc de magie.

Ἄψυνθος, πόλις Θράκης. Ἄψυνθίς δὲ ἡ χώρα. τὸ ἔθνικόν Ἀψύνθιος καὶ Ἀψυνθιάς. ἔστι καὶ εἶδος φυτοῦ, περὶ οὗ Βῶλος ὁ Δημοκρίτειος. ὅτι Θεόφραστος ἐν τῷ περὶ φυτῶν ἐνάτῳ, τὰ πρόβατα τὰ ἐν τῷ Πόντῳ τὸ ἀψύνθιον νεμόμενα οὐκ ἔχει χολήν.

Apsynthos, cité de Thrace. Apsynthis, la région. L'ethnique Apsynthios et Apsynthias. C'est aussi une espèce de plante, au sujet de laquelle (voir) Bolos le Démocritéen. De même, Théophraste, dans son neuvième livre sur les plantes, (dit) que les moutons du Pont, ayant brouté de l'absinthe, n'ont pas de bile<sup>610</sup>.

Ce texte est daté du V<sup>e</sup> siècle de notre ère, mais il renvoie très clairement à un écrit de Bolos de Mendès. Selon la ponctuation, absente des manuscrits, que l'on choisit de restituer entre Δημοκρίτειος et ὅτι, le sens est totalement différent<sup>611</sup>. L'éditeur, August Meineke a choisi de mettre un point final après Δημοκρίτειος<sup>612</sup>, et le texte doit donc être lu comme affirmant simplement que Bolos a écrit sur l'absinthe. Mais on peut envisager que, sans séparer les deux auteurs, Bolos le Démocritéen, *comme* Théophraste en son livre 9 des *Recherches sur les plantes*, évoquait les moutons du Pont<sup>613</sup>. L'information qu'il transmet conserve les caractéristiques des *Cheirokmêta* énoncées plus haut : élément d'histoire naturelle, implication agricole et recherche de l'extraordinaire. Je remarque que le Pont, en Anatolie, fait partie de l'ancienne domination achéménide et pouvait intéresser Bolos à ce titre. Que la notice d'Étienne de Byzance cite Théophraste d'après Bolos de Mendès ou non, prive de toute façon le lecteur de l'argumentation physiologique associée à l'origine aux moutons du Pont. Théophraste a en effet émis l'idée, en ce qui concerne les drogues et poisons (φάρμακα), qu'il pouvait exister plusieurs *dunameis* pour un même effet, et qu'entraient également en compte tant la nature ou constitution (φύσις) du sujet qui consomme la plante que son éventuelle accoutumance (ἔθος). C'est à ce propos qu'il citait l'exemple des moutons du Pont, qui n'ont pas de bile, c'est-à-dire pas d'affection humorale, pour avoir l'habitude de consommer de l'absinthe. Tel qu'il est cité, Bolos de Mendès semble avoir littéralement recopié Théophraste, mais en réalité il a procédé comme un

<sup>610</sup> ÉTIENNE DE BYZANCE, *Ethnikôn* [MEINEKE, p. 153].

<sup>611</sup> Cette question de la ponctuation a été notée par P. GAILLARD-SEUX, « Un pseudo-Démocrite énigmatique : Bolos de Mendès », p. 237-239, qui semble préférer un changement de ponctuation et comprendre que Bolos citait Théophraste.

<sup>612</sup> STEPHAN VON BYZANZ, *Ethnika*, éd. de A. MEINEKE, Berlin, 1849 (impr. 1958), p. 153, app. cr. : « *Inter ὅτι et Δημοκρίτειος (Δημοκρήτειος libri) distinxi. Bolus teste Theophrasto uti non potuit* ».

<sup>613</sup> THEOPHRASTE, *Recherches sur les plantes*, 9, 17.4 : « Ὅτι δὲ καὶ τὸ ἔθος ἰσχυρὸν φανερὸν ἐκ πολλῶν ἐπεὶ καὶ τὸ ἀψίνθιον τὰ μὲν ἐνταῦθα πρόβατα οὗ φασί τινες νέμεσθαι, τὰ δ' ἐν τῷ Πόντῳ νέμεται καὶ γίνεται πιότερα καὶ καλλίω καί, ὡς δὴ τινες λέγουσιν, οὐκ ἔχοντα χολήν. Ἀλλὰ γὰρ ταῦτα μὲν ἐτέρας ἂν τινοσ εἶη θεωρίας, « Quant à la force de l'habitude, elle ressort de nombreux faits. Prenons l'exemple de l'absinthe : on dit parfois que les moutons d'ici ne la broutent pas, mais ceux du Pont la broutent et deviennent plus gras, plus beaux et, selon certains rapports, dépourvus de fiel. Mais restons-en là car ce serait le sujet d'une autre étude ». Cf. P. GAILLARD-SEUX, « Un pseudo-Démocrite énigmatique : Bolos de Mendès », p. 225.



paradoxographe d'époque hellénistique, en notant une information extraordinaire sans l'argumentation originelle<sup>614</sup>, s'appuyant entièrement sur la seule autorité du philosophe pour donner du poids à l'information transmise<sup>615</sup>.

Bolos de Mendès, principale figure pseudo-démocritéenne, est donc – si on fait abstraction des considérations de Pline l'Ancien relatives à la « magie » – plus proche de l'écriture paradoxographique que du *learned magician*. Rien ne permet de voir dans la source pseudo-démocritéenne de Pline un « mage » pétri d'un naturalisme oriental. Au contraire, on observe un compilateur de données, certes naturalistes et orientalistes, mais qui n'a de « magique » que sa propre construction d'un univers fabuleux où les « mages » orientaux réalisent des prouesses sur-humaines grâce à des substances merveilleuses. Plus tard, les *Cestes* de Julius Africanus qui comportent une *poikilia* de données considérées aujourd'hui comme « magiques » n'emploient jamais une terminologie correspondante (μαγεία, γοητεία) mais parlent d'« art de la Nature » (τέχνη φύσεως) ou d'« enquête ineffable » (ἱστορία ἀπόρρητος)<sup>616</sup>.

Avec l'indexation des œuvres de Démocrite et de Platon par Thrasyllé, au motif de construire une bibliographie voulue comme pythagoricienne, les ouvrages pseudo-démocritéens entrent véritablement dans la série des sages. Plus tard, théurges, hermétistes et

---

<sup>614</sup> THEOPHRASTE, *Recherches sur les plantes*, 9, 17 et 19. Cf. G. E. R. LLOYD, *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge, 1983, p. 125.

<sup>615</sup> Le texte d'Étienne de Byzance a un parallèle chez Apollonios, paradoxographe du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Or les *Historia mirabiles*, dont le titre est pourtant plus que séduisant, ont l'avantage de porter la même différence par rapport au texte actuel de Théophraste que la notice d'Étienne de Byzance, sans qu'on puisse pour autant affirmer qu'Apollonios recopiait Bolos. Le texte d'Apollonios n'est connu que par un seul manuscrit, le *Palatinus* 398 d'Heidelberg, où on lit : <.....> Βόλου. Ἐπιμενίδης ὁ Κρήης λέγεται ὑπὸ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἀδελφῶν τοῦ πατρὸς ἀποσταλεῖς εἰς ἀγρὸν πρόβατον ἀγαγεῖν εἰς τὴν πόλιν καταλαβούσης αὐτὸν νυκτὸς παραλλάξει τῆς τρίβου καὶ κατακοιμηθῆναι ἔτη ἑπτὰ καὶ πενήκοντα, καθάπερ ἄλλοι τε πολλοὶ εἰρήκασιν, ἔτι <δὲ> καὶ Θεόπομπος ἐν ταῖς ἱστορίαις ἐπιτρέχων τὰ κατὰ τόπους θαυμάσια, « Bolos a dit qu'Épiménide de Crète fut envoyé par son père et ses oncles au champ pour conduire un mouton à la cité ; surpris par la nuit, il a dévié du sentier et avait dormi pendant cinquante-sept ans, comme d'autres l'ont dit, ainsi que Théopompe l'a résumé dans ses enquêtes sur les merveilles selon les lieux ». Sur le manuscrit, dont le fac-simile est disponible sur le site de l'Université d'Heidelberg (<http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpgraec398> [dernière consultation le 2/09/2015]), le nom Βόλου figure en incipit, débordant un peu dans la marge à gauche et précédé seulement d'un Ἄ. Les avis divergent quant à savoir si Bolos, ici au génitif (*Bólou*) est la fin d'une préface mutilée dans l'archétype du texte ou s'il indique bien la source d'Apollonios à propos d'Épiménide de Crète, cf. P. GAILLARD-SEUX, « Un pseudo-Démocrite énigmatique : Bolos de Mendès », p. 238-239. Puisque Bolos est un auteur de *mirabilia*, la deuxième possibilité ne me paraît pas exclue, mais demeure hypothétique.

<sup>616</sup> IULIUS AFRICANUS, *Cesti: The Extant Fragments*, éd. M. WALLRAFF, C. SCARDINO, L. MECELLA, C. GUIGNARD, tr. W. ADLER, Berlin – Boston, 2012, p. xxviii-xxix ; cf. F12, Pr. 3-4 : θεραπείαν παθῶν ἢ ἱστορίαν ἀπόρρητον ἢ λόγου κάλλος (« soin des maux, histoire secrète, beauté de la parole », tr. personnelle).

« alchimistes » s'inscriront dans une lignée de maîtres « communs », souvent ouverte par Hermès-Thot, en tant que *logos* et incarnation de la transmission d'un savoir divin<sup>617</sup>.

### II.3. Pseudo-Démocrite, « sympathies et antipathies »

Il reste que Bolos de Mendès a reçu la paternité d'une théorie des « sympathies et antipathies ». On le doit en partie à certains intitulés :

Bolos le Démocritéen, dans le *Des sympathies et antipathies*, dit que les Perses, ayant chez eux une plante mortelle, la plantèrent en Égypte dans la pensée qu'elle tuerait beaucoup de gens, mais elle était bonne, et elle se changea en son contraire, la plante produisant des fruits très sucrés<sup>618</sup>.

Selon Jean-Marie Jacques le texte des scholies de Nicandre pourrait remonter au II<sup>e</sup> siècle de notre ère et circulait sous les noms des trois plus anciens commentateurs de Nicandre : Démétrios, Théon et Plutarque<sup>619</sup>. Des textes de Bolos de Mendès étaient donc connus des grammairiens du II<sup>e</sup> siècle sous le titre *Des sympathies et antipathies* (*Περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν*). Le résumé (épitomé) d'époque tardive qui nous en est parvenu est composite : il contient en fait des listes de comportements animaux (§ 1-7), de bizarreries (*ἀνατιολόγητα*, dit le texte, § 11-21), des traits de sagesse animale (*ἡ πρόνοια τῆς οὔσης ἐν τοῖς ἀλόγοις ζώοις*, § 41-51) et finalement de véritables antipathies (*τὸν τῆς ἀντιπαθείας ἐρευνήσωμεν λόγον*, « nous avons trouvé la science des antipathies », § 8-10 et 22-40) dont je donne les exemples animaux en annexe (textes 4, p. 166). Sous le titre de *Sympathies et antipathies* se cache donc un programme plus large de *physica* ou de *mirabilia*.

L'exemple retenu dans la scholie à Nicandre est celui d'une plante mortelle en Perse mais qui devient l'image même de l'abondance et de la vitalité dès lors qu'elle s'est acclimatée en Égypte<sup>620</sup>. Premièrement, il confirme l'intérêt de Bolos de Mendès pour un monde achéménide, puisqu'il fait référence à la domination perse en Égypte. Si Ctésias

<sup>617</sup> M. BROZE, C. VAN LIEFFERINGE, « L'*Hermès commun* du prophète Abamon. Philosophie grecque et théologie égyptienne dans le prologue du *De Mysteriis* de Jamblique », dans F. LABRIQUE (éd.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité*, Le Caire, 2002, p. 35-44.

<sup>618</sup> SCOL. NICANDR., *Thériaques*, 764a [CRUGNOLA, p. 276] : Βῶλος δὲ ὁ | Δημοκρίτειος ἐν τῷ περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν | Πέρσας φησὶν ἔχοντας παρ' ἑαυτοῖς θανάσιμον φυτὸν | φυτεῦσαι ἐν Αἰγύπτῳ, ὡς πολλῶν μελλόντων ἀναιρηθῆσθαι, | τὴν δὲ ἀγαθὴν οὔσαν, εἰς τοῦναντίον μεταβαλεῖν ποιῆσαι τε | τὸ φυτὸν καρπὸν γλυκύτερον (tr. personnelle).

<sup>619</sup> J.-M. JACQUES dans NICANDRE, *Œuvres*, t. II : *Les Thériaques, Fragments iologiques antérieurs à Nicandre*, Paris, 2002, p. cxxxiii.

<sup>620</sup> Elle est aussi connue de Galien : V. BOUDON-MILLOT, *Galien de Pergame. Un médecin grec à Rome*, Paris, 2012, p. 79.

décrivait la Perse pour avoir été médecin et otage à la cours achéménide<sup>621</sup>, Attilio Mastrocinque attribue à Bolos quant à lui une forme de syncrétisme perso-égyptien, à cause du maître perse que Démocrite aurait eu à Memphis, Ostanès<sup>622</sup>. Mais l'image des Perses donnée dans les *Sympathies et antipathies* est celle d'envahisseurs tandis que l'Égypte est mise en valeur – une structure qui rappelle encore Hérodote et l'idéologie anti-perse nourrie par les Égyptiens eux-mêmes. On ne s'en étonnera pas si on juge que Bolos était à la fois égyptien et hellénisé. Mendès a semble-t-il été une ville assez réfractaire à la domination perse pour que les restes archéologiques témoignent d'une destruction féroce sans doute liée à la reprise de l'Égypte par les Perses en 343 avant notre ère<sup>623</sup>. Derrière l'expression d'antipathie ou de sympathie, le fait ici énoncé est essentiellement une dichotomie entre deux espaces, un jeu de miroir hérodotéen entre Perse et Égypte.

### *II.3.a. Sympathies et antipathies dans une dimension géographique*

Le mythe égyptien de l'Œil du Soleil célèbre le fait que toute chose naturelle ait sa place attitrée dans le monde<sup>624</sup>. La dimension géographique des antipathies mérite plus d'attention, peut-être plus encore que leur fonction naturaliste. Bolos a situé son propos dans cette dimension géo-historique qui a pu contenir un message idéologique. Pour montrer que ce concept s'inscrit dans une lecture de l'espace, je voudrais commenter un passage de Pline l'Ancien relatif à la « sympathie » du sang de taureau. Pline, qui considère sympathie et antipathie comme deux pôles du pouvoir merveilleux et souverain de la Nature – non de la « magie » –, a ainsi relevé un exemple de « sympathie » due à l'influence à la fois d'un lieu et d'un contexte rituel :

Le sang de taureau frais est regardé comme un poison, excepté à Aegire où la prêtresse de la Terre, quand elle doit rendre un oracle, en boit avant de descendre dans la caverne. Telle est, en effet, la puissance de cette sympathie dont nous avons <souvent> parlé qu'elle se produit parfois sous l'influence de la religion ou du pays<sup>625</sup>.

---

<sup>621</sup> J. AUBERGER, « L'Inde de Ctésias », dans J.-C. CARRIERE, É. GENY, M.-M. MACTOUX, F. PAUL-LEVY (éd.), *Inde, Grèce ancienne : regards croisés en anthropologie de l'espace*, Paris, 1995, p. 39-59.

<sup>622</sup> A. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo (il Mitraismo e la Magia)*, Rome, 1998, p. 92.

<sup>623</sup> D. B. REDFORD, « Mendès ».

<sup>624</sup> F. de CENIVAL, *Le Mythe de l'Œil du Soleil*, Sommerhausen, 1988, p. 14-17.

<sup>625</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 147 : *Taurinus quidem recens inter uenena est excepta Aegira : ibi enim sacerdos Terrae uaticinatura sanguinem tauri bibit prius quam in specus descendat. Tantum potest sympathia illa de qua loquimur ut aliquando religione aut loco fiat.*

Le taureau était parfois sacrifié par les Grecs, bien que les bovins mâles des sacrifices aient pu être généralement des bœufs<sup>626</sup> tandis qu'il était plus rarement sacrifié à Rome<sup>627</sup>. Mais le sang de taureau tient à la fois du sang sacrificiel et du poison, et il a donné lieu à un véritable « roman physiologique »<sup>628</sup>. Aux yeux des médecins, le sang de taureau était indubitablement un toxique<sup>629</sup>. Selon Alain Touwaide, l'expression « sang de taureau », qui a pu désigner le marrube à l'occasion<sup>630</sup>, désigne bien ici le sang de l'animal, considéré depuis Sophocle au moins comme un agent toxique mortel célèbre<sup>631</sup>. Il apparaît que les Anciens ont cru que le sang de taureau, à cause d'une coagulation très rapide selon Aristote<sup>632</sup>, entraînerait la mort en obstruant toutes les voies respiratoires, digestives et sanguines d'un individu. Le phénomène a ses victimes célèbres, au premier rang desquelles Thémistocle, dont la mort par empoisonnement au sang de taureau a déjà un aspect rituel. Connue par Aristophane, elle participe de la légende du grand stratège<sup>633</sup> : à l'époque de l'invasion de la Grèce par Xerxès, le roi aurait cherché l'appui de Thémistocle pour sa conquête et juré ne l'entreprendre qu'avec lui. Thémistocle se serait prêté au jeu et, sacrifiant un taureau pour prêter serment selon l'usage, serait mort en ayant bu son sang, scellant rituellement le sort de l'expédition<sup>634</sup>. Il est ainsi possible que la puissance du sang de taureau soit mise en corrélation avec les fonctions rituelles de l'animal. Élien a eu connaissance d'une exception rituelle à la toxicité du sang de taureau : « Au cours du règne de Néron ce même dieu [Sérapis] guérit Chrysermos qui crachait du sang et qui était déjà en voie de consommation en lui faisant boire du sang de

<sup>626</sup> S. GEORGOUDI, *Des chevaux et des bœufs dans le monde grec. Réalités et représentations animalières à partir des livres XVI et XVII des Géoponiques*, Paris – Athènes, 1990, p. 280-281.

<sup>627</sup> À Rome, on sacrifiait des animaux mâles castrés aux dieux mâles, à l'exception de Mars, Neptune, Janus et le *Genius* (J. SCHEID, « Sacrifices for Gods and Ancestors », dans J. RÜPKE (éd.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 2011, p. 263-271) et malgré ARNOBE, 7, 21.5 : *quid adplicitum Iuppiter ad tauri habeat sanguinem, ut ei debeat immolari, non debeat Mercurio, Libero*, « le sang du taureau est voué à Jupiter, tandis que cet animal ne doit pas être sacrifié à Mercure et Liber ».

<sup>628</sup> D. ARNOUD, « “Boire le sang de taureau” : la mort de Thémistocle », *RPh* 67.2 (1993), p. 229-235 (p. 229 pour la citation).

<sup>629</sup> NICANDRE, *Alexipharmakes*, 312-334.

<sup>630</sup> DIOSCORIDE, 3, 105 [WELLMANN (selon deux manuscrits)] : προφήται αίμα ταύρου, « les prophètes [= les auteurs à caractère « magique »] [appellent le marrube] “sang de taureau” ».

<sup>631</sup> A. TOUWAIDE, « Le sang de taureau », *AC* 48.1 (1979), p. 5-14. Cf. Jean-Marie Jacques dans NICANDRE, *Œuvres*, t. III : *Alexipharmakes*, Paris, 2007, n. 29 à 31, p. 153-159.

<sup>632</sup> ARISTOTE, *HA*, 3, 19 [520 b] : τάχιστα δὲ πήγνυται τὸ τοῦ ταύρου αίμα πάντων, « Le sang de taureau est, entre tous, celui qui se coagule le plus vite. » et plus loin, παχύτατον δὲ καὶ μελάντατον τῶν ζωοτόκων ταῦρος καὶ ὄνος, « et c'est, parmi les vivipares, le taureau et l'âne qui ont le sang le plus épais et le plus noir ». Aristote donne les raisons de cette rapide coagulation dans *PA*, 2, 4 [651a] : leur sang contient des fibres épaisses, lesquelles produisent par ailleurs de la chaleur, coagulation du sang et nature colérique étant donc liées chez le taureau.

<sup>633</sup> ARISTOPHANE, *Les cavaliers*, 80-84.

<sup>634</sup> DIODORE DE SICILE, 11, 58.2-3.

taureau »<sup>635</sup>. L'exception divine, l'intervention de Sérapis qui transforme le poison en remède, tient ici du miracle et Élien cherche à montrer que la puissance divine peut se manifester dans la matière animale. Pline inscrit l'exception naturelle dans un lieu et un temps rituels, dans la mesure où cette « sympathie » qu'il évoque est un principe d'action et de manifestation du pouvoir divin de la Nature. Une telle expression rituelle ou théologique d'un phénomène naturel n'est pas présente dans ce que l'on nous transmet de Bolos de Mendès : les faits sont de l'ordre du *thauma* naturel, sans doute, mais strictement physiologique, ce que l'énoncé « sympathie – antipathie » vient structurer.

En effet, à partir du I<sup>er</sup> siècle au moins on voit apparaître un type d'ouvrage sous les noms de Bolos de Mendès ou de Démocrite relatif aux antipathies ou aux « sympathies et antipathies ». Columelle connaît déjà un ouvrage d'un pseudo-Démocrite – qui n'est pas nécessairement Bolos, auteur des *Cheirokmêta* – intitulé *Sur les antipathies* :

*Sed Democritus in eo libro, qui Graece inscribitur Περὶ ἀντιπαθῶν, affirmat has ipsas bestiolas enecari, si mulier quae in menstruis est solutis crinibus et nudo pede unamquamque aream ter circumeat : post hic enim decidere omnes uermiculos et ita emori.*

Mais Démocrite, dans son livre qui s'intitule en Grec *Sur les antipathies*, affirme que ces petites bêtes sont exterminées si une femme ayant ses règles fait par trois fois le tour de chaque parterre, pieds nus et les cheveux relâchés. Car après cela, toutes les larves tombent et meurent<sup>636</sup>.

Columelle évoque ici l'antipathie entre les menstrues des femmes et les chenilles des choux, que l'on peut lire en divers endroits de la littérature agronomique<sup>637</sup>. Métrodore de Scepsis aurait évoqué une pratique semblable en la localisant en Cappadoce<sup>638</sup>. On peut ainsi

<sup>635</sup> ÉLIEN, *PA*, 11, 35 ; Élien poursuit : « Ce que je tiens à dire, c'est que les animaux sont à ce point chéris des dieux que non seulement ils sont sauvés par eux mais qu'ils peuvent, avec l'accord des dieux, sauver d'autres personnes ».

<sup>636</sup> COLUMELLE, *De l'agriculture*, 11, 3.64 (tr. personnelle).

<sup>637</sup> Par exemple : PLIN L'ANCIEN, *HN*, 27, 266 : ... *priuatim autem contra urucas ambiri arbores singulas a muliere incitati mensis, nudis pedibus, recincta*, « Contre les chenilles tout particulièrement, on fait faire le tour de chaque arbre à une femme ayant ses règles, pieds nus et les vêtements retroussés » ; PALLADIUS, *Traité d'agriculture*, 1, 35.3 : *Aliqui mulierem menstruantem, nusquam cinctam, solutis capillis, nudis pedibus, contra erucas et cetera hortum faciunt circumire*, « D'autres, pour préserver le jardin des chenilles et autres insectes, en font faire le tour par une femme ayant ses règles, sans ceinture, cheveux dénoués et pieds nus ». Plus haut dans son ouvrage, Columelle attribuait à Démocrite une information concernant l'utilisation des sucres des plantes pour chasser les insectes des champs. Columelle se réfère pourtant sans doute au *Περὶ γεωργίας* de Démocrite d'Abdère, dans *De l'agriculture*, 11, 3.2 (l'authenticité a cependant été mise en doute à cause du caractère « irrationnel » de la pratique). On ne peut donc pas se prononcer avec certitude pour attribuer le fragment COLUMELLE, *De l'agriculture*, 11, 3.61 à Bolos de Mendès.

<sup>638</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 28, 78 : *Quocumque autem alio menstruo si nudatae segetem ambient, urucas et uermiculos scarabaeosque ac noxia alia decidere Metrodorus Scepsius in Cappadocia inuentum prodit ob multitudinem cantharidam ; ire ergo per media arua relectis super clunes uestibus. Alibi seruat ut nudis pedibus eant capillo cinctoque dissoluto Cauendum ne id oriente sole faciant, sementia enim arescere, item*

déterminer que cette pratique agricole « antipathique » est un classique de la littérature agronomique mais ne quitte pas un terrain géographique oriental, qui lui donne sa couleur « magique ». Le pseudo-Démocrite – ou Bolos – ne fait pas nécessairement dans l’originalité pour le fond de ses informations, mais le regroupement possède une cohérence interne.

### *II.3.b. Antipathies démocritéennes ou pratiques merveilleuses*

Columelle connaît et distingue un ouvrage de Démocrite *alias* Bolos intitulé *Cheirokmêta* et un ouvrage de Démocrite intitulé *Sur les antipathies*. Il est impossible d’affirmer que le *Sur les antipathies* est identique aux *Cheirokmêta* ou n’en est qu’une partie. En outre, ce n’est qu’au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, si telle est la date de la scholie à Nicandre, qu’est attesté un ouvrage *Sur les sympathies et antipathies* attribué à Bolos le démocritéen, qui témoigne de l’identification de Bolos au Pseudo-Démocrite et de la notion de sympathie avec celle d’antipathie. L’importance accordée au principe des *sympathies et antipathies* dans l’œuvre de Bolos atteint enfin sa maturité dans deux notices de la Souda, dont le caractère tardif invite encore à la prudence :

Βώλος, Μενδήσιος, Πυθαγόρειος. Περὶ τῶν ἐκ τῆς ἀναγνώσεως τῶν ἱστοριῶν εἰς ἐπίστασιν ἡμᾶς ἀγόντων, Περὶ θαυμασίων, Φυσικὰ δυναμερά· ἔχει δὲ περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν λίθων κατὰ στοιχεῖον· Περὶ σημείων τῶν ἐξ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄρκτου καὶ λύχνου καὶ ἵριδος.

Bolos : Mendésien, Pythagoricien. Sur ce qu’on a tiré de la lecture des enquêtes (*Enquêtes* ?) et qui nous a conduit à la connaissance, *Sur les merveilles* ; *Les choses naturelles puissantes* (ou *Les puissances naturelles*) – il contient le *Sur les sympathies et antipathies des pierres* par ordre alphabétique ; *Sur les signes tirés du soleil, de la lune, de l’Ourse, de la lampe et de l’arc-en-ciel*<sup>639</sup>.

La distinction de différents intitulés dans cette notice est une question complexe, mais on reconnaît de manière générale la recherche des faits merveilleux, peut-être à travers les *historiai*, qui peut être un titre d’ouvrages paradoxographiques, tout comme *Περὶ θαυμασίων*

---

*nouella tactu in perpetuum laedi, rutam et ederam, res medicatissimas, ilico mori*, « Si, à toute époque, des femmes ayant leurs règles font, s’étant mises nues, le tour d’un champ de céréales, on voit tomber les chenilles, les vers, les scarabées et autres insectes nuisibles ; du moins au dire de Métrodore de Scepsis qui rapporte que ce moyen fut découvert en Cappadoce à propos d’une invasion de cantharides ; et que c’est pour cette raison que les femmes y parcourent les champs, la robe retroussée par-dessus les fesses. Ailleurs, l’usage veut qu’elles aillent pieds nus, la chevelure flottante et la ceinture dénouée. Mais elles doivent se garder de le faire au lever du soleil, ce qui dessécherait les semences, tout ainsi que leur contact <en cet état> gêne pour toujours les jeunes plants de vigne et fait mourir à l’instant la rue et le lierre, ces plantes aux si puissantes vertus ».

<sup>639</sup> *Souda*, 482 (« Βώλος ») [ADLER, 1, p. 489-490]. Est-il possible que le pronom à la première personne du pluriel, un « nous » de majesté plus caractéristique des écrits byzantins, ne soit pas à attribuer à Bolos, mais à l’auteur de la notice ?

est un titre caractéristique de cette littérature<sup>640</sup>. Il évoque bien les *mirabilia* que comportent les extraits connus des *Cheirokmêta*. Le troisième titre, les « choses naturelles puissantes », est explicité dans la notice comme contenant une liste alphabétique de pierres mettant en valeur leurs sympathies et antipathies. Certains ont pensé que le texte mentionnait à l'origine les plantes et les animaux. Enfin le dernier titre est à rattacher non à l'astrologie mais à des modalités « traditionnelles » de prédiction météorologique<sup>641</sup>, un sujet qui figure jusque dans la légende de Démocrite<sup>642</sup>. On retrouve ici l'intérêt agronomique de Bolos de Mendès. On ne peut que rapprocher ces derniers titres avec les écrits que, environ à la même époque, les *Géoponiques* attribuent à Démocrite.

Le lexique byzantin distingue deux Bolos, celui de Mendès, dont on vient de lire la bibliographie, et un second identifié à Démocrite :

Βῶλος, Δημόκριτος<sup>643</sup>, φιλόσοφος. Ἱστορίαν καὶ Τέχνην ἰατρικὴν. ἔχει δὲ ἰάσεις φυσικὰς ἀπὸ τινῶν βοηθημάτων τῆς φύσεως.

Bolos : Démocrite, philosophe. *Enquête et Art médical*. Il contient des guérisons naturelles à partir de certains remèdes de la nature<sup>644</sup>.

On peut imaginer que subsistait là une liste de plantes comme celle des *Cheirokmêta*, en tout cas une assimilation de la littérature paradoxographique et orientaliste de Bolos à une littérature de remèdes naturels.

---

<sup>640</sup> On connaît les titres *Ἱστοριῶν παραδόξων συναγωγή* d'Antigone de Caryste, vers 240 avant notre ère, *Ἱστορικά παράδοξα* de Mirsile de Métimne, vers 240 avant notre ère, *Ἱστορίαι θαυμάσιαι* d'Apollonios, II<sup>e</sup> siècle avant notre ère, et les *Περὶ θαυμασίων* de Philon d'Héraclée, fin du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, Polémon d'Ilion, vers 250-180 avant notre ère, et P. Aelius Phlégon, II<sup>e</sup> siècle de notre ère (A. GIANNINI, « Studi sulla paradossografia greca, II : Da Callimaco all'eta' imperiale : la letteratura paradossografica », p. 139-140).

<sup>641</sup> APULEE, *Les métamorphoses*, 2, 11 : « Ce fut enfin le soir. Regardant la lampe allumée, Pamphilè annonça : Très grosse pluie pour demain, et, à son mari qui lui demandait qui le lui avait appris, elle répondit que la lampe le lui prédisait, à quoi Milon, pouffant de rire, rétorqua : Nous engraissons une fameuse Sibylle dans cette lampe ! Perchée sur son candélabre elle voit tous les mouvements du ciel et du soleil comme d'un observatoire ! » ; VIRGILE, *Les Géorgiques*, 1, 390-392 : « Même la nuit, en étirant la laine qu'elles ont à filer, les jeunes filles n'ont pas ignoré l'approche du mauvais temps, quand elles voyaient dans l'argile de la lampe allumée l'huile scintiller et la mèche charbonner en se couvrant de champignons ». Dans les *Géorgiques*, 1, 424-465, Virgile compose sur l'observation du soleil et de la lune, et sur l'arc-en-ciel en 1, 380-381 (*et bibit ingens arcus*).

<sup>642</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 18, 341 : « On raconte que ce même Démocrite <dont nous avons déjà parlé>, comme son frère Damasus moissonnait par une chaleur ardente, le pria de laisser le reste de la récolte et de rentrer à la hâte ce qui était déjà coupé : quelques heures plus tard une terrible averse justifia sa prédiction. »

<sup>643</sup> Ou Δημόκριτ[ει]ος (P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, vol. II, Oxford, 1972, n. 524, p. 637).

<sup>644</sup> *Souda*, 481 (« Βῶλος ») [ADLER, 1, p. 489].

Il est plus sûr de dire que Bolos de Mendès et de façon plus générale les textes pseudo-démocritéens appartiennent avant tout à la littérature paradoxographique, du moins d'après les attestations du I<sup>er</sup> siècle de notre ère. On sait que les *Cheirokmêta*, circulant à cette époque sous le nom de Démocrite mais connue par Columelle pour avoir été l'œuvre de Bolos, font l'inventaire de données merveilleuses intéressant pour certaines l'agriculture et construisant un monde fabuleux de mages achéménides. Certains de leurs traits font rentrer les *Cheirokmêta* dans la catégorie de la « magie » selon la grille de lecture de Pline l'Ancien. Les écrits de Bolos de Mendès se fondent dans la pseudépigraphie démocritéenne qui a pu être entérinée à l'époque de Tibère lorsque le pythagoricien et astrologue mendésien Thrasyllle a constitué le catalogue des œuvres platoniciennes et démocritéennes<sup>645</sup>. En parallèle, Columelle connaît un autre texte pseudo-démocritéen *Sur les antipathies* et, quelques décennies après, Pline structure son naturalisme au moyen d'une paire de puissances sympathiques et antipathiques qui, en tant que telles, ne correspondent pas pour lui à la « magie ». Au II<sup>e</sup> siècle, les grammairiens commentant l'œuvre poétique et pharmacologique de Nicandre connaissent un ouvrage de « Bolos le démocritéen » qui est désigné par la même paire, *Sympathies et antipathies*.

Rien dans les fragments correspondants n'a pour objet la mise en pratique d'un pouvoir rituel et encore moins l'*empowerment* de la puissance divine. Alors que pour Pline les *Cheirokmêta* sont une affabulation de mages dans la mesure où elles décrivent des merveilles orientales qui outre-passent le domaine du croyable, l'œuvre pseudo-démocritéenne prend, à mesure que l'on suit le fil chronologique d'une « philologie » antique, des formes naturalistes plus visibles en étant désignée par les termes de *physica*, de *sumpatheia kai antipatheia*. Il faut rester prudent quant à l'application de concepts exprimés par des sources extérieures et postérieures aux ouvrages dont on suppose qu'ils sont les initiateurs. Or, parce qu'à cause de Pline on a cherché des « mages » défendant l'idée de « sympathies et antipathies », on a trouvé Bolos. À l'inverse, si on part des « mages », c'est-à-dire de ces figures ethnographiques et donc de l'imaginaire grec à partir d'Hérodote, en tenant compte de la transmission des données savantes par le biais des paradoxographies de l'époque hellénistique, on ne reconnaît que l'énoncé d'une nature merveilleuse sous la forme d'un inventaire du monde des mages perses duquel émerge des pouvoirs naturels propre à nourrir la littérature des *physica*.

---

<sup>645</sup> Columelle, qui témoigne de discussions sur l'identité Bolos et du pseudo-Démocrite, est de cette même époque. Thrasyllle était un proche de Tibère et on a supposé que'un astrologue et préfet d'Égypte de Néron fut son fils (mais la thèse est démentie par J. GAGE, « *Basiléia* », p. 75-124).



### III – Les formes d’une zoologie merveilleuse

Ce long détour a permis de voir ce qui faisait véritablement la littérature des « mages », à savoir les *mirabilia* d’un Orient barbare peu du goût de Pline, de même qu’elle sera trop rituelle, ou trop merveilleuse, pour Galien. On s’attend donc à rencontrer dans la « magie » des animaux plutôt exotiques, des jeux sur les noms et un usage rituel de l’animal qui trouve sa justification dans le mythe. La pharmacopée merveilleuse des « mages », ou en tout cas de la littérature des *mirabilia* pseudo-démocritéenne, proposait-elle sur le modèle des « grammairiens » Apion et Pamphile des bestiaires structurés comme celui que l’on peut lire dans les *Cyranides* ? Quelle place fait-elle aux pratiques rituelles ? Un cas est particulièrement offert à l’étude, celui du caméléon, dans la mesure où Pline restitue la forme tout en résumant le contenu du *uolumen* que lui consacrait un pseudo-Démocrite. Après ce cas, je propose de questionner la taupe, dont Pline affirme qu’elle était particulièrement favorisée par les « mages » pour des pratiques divinatoires.

#### III.1. Une syntaxe animalière

La notice consacrée par Pline au caméléon ne suit pas les modalités d’énonciation qui, dans l’inventaire, formulent parfois de manière graduelle les utilisations d’un même animal<sup>646</sup>. Tout ici vient, nous dit Pline, d’un *uolumen* écrit par Démocrite, peut-être un rouleau de papyrus au sein d’un ouvrage plus vaste. Il est cependant impossible de déterminer de quel ouvrage il peut être question et le mieux est de s’en tenir à l’idée selon laquelle le caméléon a fait l’objet d’un traitement assez long au sein de la littérature pseudo-démocritéenne, à partir de quoi Pline a pu constituer la fiche qu’il nous livre sur l’animal au sein de l’inventaire :

*Iungemus illis simillima et peregrina aeque animalia, priusque chamaeleonem, peculiari uolumine dignum existimatum Democrito ac per singula membra desecratum, non sine magna uoluptate nostra cognitio proditisque mendaciis Graecae uanitatis.*

Aux crocodiles nous joindrons des animaux très semblables et également exotiques, et d’abord le caméléon, jugé digne par Démocrite d’un ouvrage particulier où il consacre une étude à chaque membre <de l’animal>, ce qui nous a permis de connaître et de dévoiler, non sans un grand plaisir, les mensonges de l’imposture grecque<sup>647</sup>.

Il nous dit d’abord que l’auteur pseudo-démocritéen avait organisé son chapitre ou ouvrage « en fonction de chaque membre » (*per singula membra*), en consacrant (*desecratum*)

---

<sup>646</sup> Cf. chapitre 1, II.2, p. 73-82.

<sup>647</sup> PLINE L’ANCIEN, *HN*, 28, 112.

l'animal sur le mode de la découpe<sup>648</sup>. La fiche de Pline reproduit la structure du texte pseudo-démocritéen<sup>649</sup>. Elle donne d'abord quelques éléments de description de l'animal :

*Similis et magnitudine est supra dicto crocodilo, spinae tantum acutiore curvatura et caudae amplitudine distans. Nullum animal pauidius existimatur et ideo uersicoloris esse mutationis. Uis eius maxima contra accipitrum genus : detrahare enim superuolantem ad se traditur et uoluntarium praebere lacerandum ceteris animalibus...*

Le caméléon est semblable pour la taille au crocodile qu'on vient de décrire, il n'en diffère que par la courbure plus anguleuse de son dos et la largeur de sa queue. Aucun animal n'est, dit-on, plus peureux ; c'est pourquoi il présente des changements variés de coloration. Il est doué d'un très grand pouvoir sur l'espèce des éperviers : on prétend qu'il attire à lui ceux qui le survolent, et les livre de leur plein gré aux autres animaux pour être mis en pièces<sup>650</sup>.

Cette première partie purement descriptive fournit de rapides éléments de morphologie et d'éthologie. Le caméléon autant que le scinque se voient attribuer des ressemblances physiologiques avec le « crocodile terrestre » dont Pline a parlé juste avant, c'est-à-dire un varan (*Varanus niloticus*)<sup>651</sup>. Pline nous dit également que le caméléon selon le pseudo-Démocrite est le plus peureux des animaux, ce dont découlent ses changements de coloration. En outre, le caméléon attire à lui les éperviers et les livre de leur plein gré aux autres animaux qui les mettent en pièces, ce que Max Wellmann avait considéré comme un exemple d'antipathie<sup>652</sup>. Plus loin, on apprendra en passant que l'animal vit sans manger<sup>653</sup>. On comprend que ce caméléon a un aspect merveilleux, et que c'est ce dernier qui intéresse : taille prodigieuse, capacité d'envoûtement sur un rapace et capacité à vivre sans manger ne sont guère des données réelles de la biologie du caméléon. En revanche, le camouflage par métachromatisme, bien réel, est une forte singularité.

L'exposé des propriétés de ses organes ne peut que renforcer cette impression de merveilleux puisque dans certaines fumigations il peut provoquer un orage ; préparé en

---

<sup>648</sup> Le verbe latin *desacrare* ou *desequare* a un sens fortement religieux. Plus loin j'évoquerai le « sacrifice » d'un aigle, dont le corps fait l'objet d'un partage minutieux en vue d'un usage pharmacologique (chapitre 4, p. 296).

<sup>649</sup> Elle est reprise par AULU-GELLE, *Nuits Attiques*, 10, 12.1-5, qui évoque peut-être le titre de l'ouvrage du Pseudo-Démocrite : *De ui et natura chamaeleonti*, « Sur la puissance et la nature du caméléon », d'après K. F. KITCHELL Jr., *Animals in the Ancient World from A to Z*, p. 27-28.

<sup>650</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 112.

<sup>651</sup> PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle. Livre XXVIII*, éd. et tr. fr. A. ERNOUT, Paris, 1962, n. 2 au § 112, p. 146. Cf. L. BODSON, « Naming the Exotic Animal in Ancient Greek and Latin », dans A. MINELLI, G. ORTALLI, G. SANGA (éd.), *Animal Names*, Venise, 2005, p. 453-480 (p. 461).

<sup>652</sup> M. WELLMANN, *Die Φουσικα des Bolos Demokritos*, p. 21, n° 12, « Chamäleon und Habicht ».

<sup>653</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 117 : *intestina et fartum eorum, cum animal id nullo cibo uiuat, simiarum urina <una> nlita inimicorum ianuae odium omnium hominum his conciliare*, « L'intestin et son contenu, bien que cet animal vive sans manger, appliqué avec de l'urine de singe sur la porte de nos ennemis, leur attire la haine de tous ».

pastilles il peut rendre invisible, tandis que sa queue peut séparer ou arrêter les eaux<sup>654</sup>. La suite de la fiche formule ainsi les différentes et stupéfiantes utilisations de la matière issue de ce caméléon, en suivant relativement bien une progression de la tête à la queue<sup>655</sup>. Les organes sont soigneusement distingués, ce qui peut entraîner des redites dans les effets attendus (notamment en ophtalmologie). Ce pseudo-Démocrite a choisi un plan « anatomique » plutôt qu'un plan par maladies ou effets désirés. La structure de la fiche pseudo-démocritéenne est comparable à celles qui concernent les plantes et les pierres dans le corpus pseudo-démocritéen. La différence la plus remarquable est l'absence d'origine géographique, mais Pline a classé le caméléon parmi ses animaux étrangers<sup>656</sup>. En Égypte, le caméléon fait partie des venimeux et la littérature ophiologique le traite comme une manifestation d'Anubis<sup>657</sup>.

---

<sup>654</sup> *Id.*, 113 : *Caput eius et guttur, si roboreis lignis accendantur, imbrium et tonitruum concursus facere Democritus narrat, item iocur in tegulis ustum*, « Sa tête et son gosier brûlés sur du bois de chêne provoquent, au dire de Démocrite, le déchaînement simultanée de la pluie et du tonnerre ; ce que fait aussi la combustion de son foie sur une tuile » ; 115 : *sinistrum uero pedem torrerit in furno cum herba quae aequae chamaeleon uocetur, additoque unguento pastillos eos in ligneum uas conditos praestare, si credimus, ne cernatur ab aliis qui id habeat*, « On brûle la patte gauche dans un four avec la plante appelée également *chamaeleon*, et on y ajoute de l'onguent ; les pastilles <ainsi obtenues> enfermées dans un vase de bois, confèrent – si nous en croyons Démocrite – à celui qui les possède, le pouvoir de se rendre invisible » ; 118 : *cauda flumina et aquarum impetus sisti, serpentes soporari ; eadem medicata cedro et murra inligataque gemino ramo palmarum percussam aquam discuti, ut quae intus sint omnia appareant ; utinamque eo ramo contactus esset Democritus, quoniam ita loquacitates inmodicas promisit inhiberi*, « La queue arrête le cours des fleuves et des torrents, elle endort les serpents ; traitée avec du cèdre et de la myrrhe et nouée à un rameau double de palmier, elle sépare les eaux dont on la frappe, de sorte que tout ce qu'elles contiennent apparaît à la vue ; et plutôt aux dieux que Démocrite eut été touché de ce rameau, lui qui assurait qu'on réfrénait de cette même manière les bavardages immodérés ! »

<sup>655</sup> On peut tenter de la synthétiser ainsi : tête, estomac, foie : phénomènes atmosphériques / œil droit : ophtalmologie / langue ou caméléon entier : obstétrique / langue : judiciaire / cœur : fébrifuge / patte antérieure droite : contre les brigands et les terreurs nocturnes / mamelle droite : contre les frayeurs et paniques / patte gauche : invisibilité / épaule droite : victoire / épaule gauche : oniropompe / patte droite : dissipe les songes ; provoque léthargie / patte gauche : soigne la léthargie / flanc : soin des maux de tête / cuisse ou patte gauche : soin de la goutte / bile : ophtalmologie ; repousse les serpents ; rassemble les belettes ; dépilatoire / foie : idem ; antidote aux philtres / peau : soin de la mélancolie / intestin et son contenu : produit la haine / queue : arrête le cours des eaux ; endort les serpents ; ouvre les eaux ; réfrène les bavardages immodérés.

<sup>656</sup> Le caméléon est un animal africain. On trouve cependant aujourd'hui une espèce vivant dans le sud de l'Europe et au Proche-Orient (*Chamaeleo chamaeleon*) : F. JUNIUS-BOURDAIN, *Caméléons : biologie, élevage et principales affections*, thèse pour le doctorat vétérinaire de l'Université de Créteil, École Nationale Vétérinaire d'Alfort, 2006, p. 18-19.

<sup>657</sup> S. SAUNERON, *Un traité égyptien d'ophiologie : papyrus du Brooklyn Museum n° 47.218.48 et .85*, Le Caire, 1989, p. 35 (§38) : « Quant au caméléon (*karo*), c'est (un animal) vert en entier ; son ventre est blanc ; il a deux pattes sous lui ; l'arrière de sa tête porte trois divisions, deux tournées vers l'avant, l'autre vers l'arrière. S'il se pose sur quelque chose, il prend la couleur de cette chose. On peut sauver de lui jusqu'au septième jour. C'est une manifestation d'Anubis. On peut l'exorciser avec des formules d'apaisement » ; S. SAUNERON, « Une description égyptienne du caméléon », *RdE* 24 (1972), p. 160-164, commente l'identification morphologique de l'animal.

Il est absent des papyrus de magie, ce qui ne permet pas pour autant de l'exclure de la magie gréco-égyptienne<sup>658</sup>.

Son nom χαμαιλέον-*chamaeleon* (gr.) / *chamaeleo* (lat.), signifie étymologiquement « lion nain »<sup>659</sup>. Aristote le classe parmi les ovipares terrestres et en donne une description détaillée et plutôt fidèle qui le rapproche des lézards et crocodiles quant à l'anatomie<sup>660</sup>. En revanche, dans le texte de Pline transcrivant le pseudo-Démocrite, le caméléon tient à la fois du saurien et du mammifère puisqu'on fait usage de ses « mamelles » – organes que ne possède aucun reptile. Le texte des *Cyranides* concernant le caméléon est encore plus confondant :

Le caméléon est un animal qui ressemble au crocodile. A chaque heure du jour il change de couleur. Il a la face d'un lion, les pieds et la queue d'un crocodile, la couleur variable.

De sa tête à sa queue est tendu un nerf, robuste à tel point que, arraché au nom du patient et attaché en amulette autour du cou, il soigne l'*opisthotonos*. Sa bile, édulcorée, embellit le jour même. Tous ses autres organes ont des fonctions analogues chez le phoque et la hyène. Avec une racine d'herbe de caméléon et de la langue-de-bœuf, sa langue, portée ou détenue, est un très grand sort de muselage contre les ennemis<sup>661</sup>.

L'animal est un hybride de lion et de crocodile. L'information morphologique tente de se mettre en accord avec l'étymologie du nom, et on peut se demander si déjà le pseudo-Démocrite n'avait pas présenté un caméléon fantastique. Il faut bien relativiser, puisque c'est une modalité descriptive courante que d'évoquer un animal par ses ressemblances avec un autre. Mais on est tout de même très loin de l'anatomie décrite par Aristote. L'harmonisation du nom et de l'information biologique montre à quel point le premier est perçu comme un élément à part entière de la nature de l'animal<sup>662</sup>. Que le nom et le procédé de nomination

---

<sup>658</sup> C. CANNUYER, « Singe savant ou caméléon », *RdE* 35 (1989), p. 189-191.

<sup>659</sup> G. DUCOURTHIAL, *Flore magique et astrologique de l'Antiquité*, Paris, 2003, p. 285. On identifie deux herbes de ce nom : le caméléon blanc (*Atractylis gummifera* L.) et le caméléon noir (*Cardopatum corymbosum* L. Pers.). D'après Pline et Dioscoride, son nom viendrait de l'apparence variée de ses feuilles : il change de couleur en fonction du terrain.

<sup>660</sup> ARISTOTE, *HA*, 2, 11 [503 a-b].

<sup>661</sup> *Cyt.*, 2, 43 : Χαμαιλέον ἐστὶ ζῶον ἑοικὸς κροκοδείλου· ἐκάστης ὥρας τῆς ἡμέρας χροιάν ἀλλάσσει. ἔχει δὲ τὸ πρόσωπον λέοντος, τοὺς δὲ πόδας καὶ τὴν οὐρὰν κροκοδείλου, χροιάν δὲ ποικίλην.

τούτου ἀπὸ τῆς κεφαλῆς ἕως τῆς οὐρᾶς τέταται ἐν νεῦρον στερεόν, ὅπερ ἀναιρεθὲν εἰς ὄνομα τοῦ πάσχοντος καὶ περιαφθὲν τραχήλω ὀπισθότονον θεραπεύει. Ἡ δὲ χολή αὐτοῦ γλυκανθεῖσα κοσμεῖ αὐθημερόν. τὰ δὲ ἄλλα πάντα μέλη ἐξ ἴσου δρωσιν, ὅσα ἢ φύκη καὶ ὕαινα. σὺν δὲ ῥίζῃ χαμαιλέοντος χόρτου φορουμένη ἢ κρατουμένη ἢ γλωσσοῦ αὐτοῦ καὶ βουγλώσσου, φμοκάτοχόν ἐστιν μέγιστον πρὸς ἐχθρούς.

<sup>662</sup> La dernière utilisation du caméléon donnée par la notice des *Cyranides* est d'ailleurs très révélatrice à cet égard : la langue de caméléon est combinée avec une plante « langue(-de-bœuf) » et une plante « caméléon », comme si l'ingrédient principal était décomposé en deux équivalents végétaux, équivalents sur le plan lexical, d'autant plus justifiés qu'il s'agit de provoquer l'impuissance verbale d'adversaires éventuels (on comprend bien sûr que le caméléon est un animal antipathique).

soient des faits naturels est admis depuis le *Cratyle* de Platon : « les noms appartiennent naturellement aux choses, et ... il n'est pas donné à tout le monde d'être un artisan de noms, mais à celui-là seulement qui, les yeux fixés sur le nom naturel de chaque objet, est capable d'en imposer la forme aux lettres et aux syllabes »<sup>663</sup>. Selon ce principe, le nom d'un animal risque d'être l'animal plus que sa réalité zoologique.

La plus grande caractéristique du caméléon est cependant d'ordre morphologique, à savoir le fait qu'il ait une couleur (*chroia*) changeante (*poikilê*). Les *Cyranides* ajouteront que cette couleur variable est coordonnée avec le temps, qu'elle change à chaque heure. Dans l'histoire du vocabulaire de la couleur en grec, les termes de la famille de *chrôs*, *chroia* (« surface, peau, couleur ») et *poikilia* (« variation, bigarrure », le contraire de l'uniformité) et l'adjectif correspondant *poikilê*, occupent une place centrale, ou plutôt polarisent la perception grecque des couleurs. La couleur ne se comprend pas en grec sans son support, sans le matériau auquel elle s'identifie<sup>664</sup>. La notion de *chrôs/chrôma*, couleur ou coloration, est à l'origine liée à l'épiderme humain. Cette couleur est par essence changeante, c'est un processus dynamique. Mais les couleurs sont exprimées de deux façons dans deux domaines : la peinture et la poésie. Dans cette dernière, la couleur est plutôt ressentie, elle a une valeur affective. Il n'y a pas d'adjectif de couleur, les termes sont polysémiques, comme *χλωρος*, « vert, jaune, pâle, tendre pousse végétale ». Tout dépend de la lumière, du mouvement, de la texture. En peinture, l'artisan de la couleur recherche au contraire une couleur « vraie », stable, libérée des changements inhérents au *chrôs/chrôma*. Les couleurs délimitent alors une identité : la peau blanche de la femme, la peau noire et brûlée par le soleil de l'étranger, la pourpre et l'or de l'idéal aristocratique. Pline l'Ancien, en cataloguant les pierres et leurs usages, souvent « magiques », choisit de les classer par couleurs. On observe ainsi une palette de couleurs qui font sens. Il manque une histoire de ces codes de couleurs dans la magie, rouge de Typhon, vert du lézard, vache noire, par exemple. Dans les papyrus de magie grecs, les praticiens manipulent des pigments, sélectionnent parmi les sept couleurs (de l'arc-en-ciel), choisissent ici de porter du blanc, là de mettre un bandeau noir.

Dans le paysage chromatique du « mage », la bigarrure du caméléon est un fait d'autant plus singulier que le *poikilon* est non seulement une couleur changeante, encore moins une couleur vraie, mais une multiple couleur, la bigarrure, la chatoyance. À partir de

---

<sup>663</sup> PLATON, *Cratyle*, 390 d-e.

<sup>664</sup> A. GRAND-CLEMENT, « L'«inventaire des différences» en couleurs : à la recherche du paysage sensible des Grecs à l'époque archaïque », *Anabases* 5 (2007), p. 249-256 ; A. GRAND-CLEMENT, *La fabrique des couleurs : histoire du paysage sensible des Grecs, VIII<sup>e</sup>-début du V<sup>e</sup> s. av. n. è.*, Paris, 2011.

l'époque classique, la bigarrure est une marque du barbare, de l'oriental<sup>665</sup>. Depuis Platon, le terme a pris une connotation péjorative, celle d'une instabilité dangereuse, tandis que chez Aristote, le changement (*metabolê*) est très mal vu<sup>666</sup>. En métaphore, le caméléon peut donc avoir la mauvaise part : « Il est clair en effet que si nous suivons pas à pas les caprices de la fortune, nous allons souvent dire que le même individu est heureux et malheureux tour à tour, donnant de l'homme heureux l'image d'une sorte de caméléon et d'édifice branlant »<sup>667</sup>. Démocrite d'Abdère était connu pour avoir écrit un traité sur la physiologie des couleurs et peut-être été le premier à établir quatre couleurs primaires<sup>668</sup>. Aristote a donné deux explications physiologiques successives et différentes. D'abord il affirmait, dans un texte qui donne le sentiment que l'auteur a lui-même eu l'occasion de disséquer un caméléon, que le changement de couleur était dû à un gonflement :

Le changement de sa couleur se produit quand il se gonfle d'air. Sa couleur est noire, assez proche de celle du crocodile, et aussi jaune, comme les lézards, avec des mouchetures noires comme les léopards. Le changement en question affecte toute la surface de son corps, car même les yeux changent de couleur en même temps que le reste du corps, ainsi que la queue<sup>669</sup>.

Mais ensuite Aristote a considéré que c'était un mouvement de l'âme, *psuchê*, plus exactement la peur, qui était la cause du changement de couleur, puisqu'elle se matérialise par un refroidissement et donc un changement dans la qualité du sang :

Le caméléon est le plus maigre de tous les ovipares terrestres. C'est, en effet, celui qui a le moins de sang. Et ce sont les caractères psychiques de cet animal qui en sont la cause. En effet, la peur le fait prendre des couleurs variées. Or, la peur est un refroidissement dû à la pauvreté du sang et au manque de chaleur<sup>670</sup>.

<sup>665</sup> A. GRAND-CLEMENT, « *Poikilia*. Pour une anthropologie de la bigarrure », dans P. PAYEN, É. SCHEID-TISSINIER (éd.), *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout, 2012, p. 239-262.

<sup>666</sup> S. BYL, *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote : sources écrites et préjugés*, Bruxelles, 1980, p. 332-339.

<sup>667</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1, 10.8 [1100 b].

<sup>668</sup> DEMOCRITE, fr. 68 A 135 [DIELS – KRANZ] = THEOPHRASTE, *Sur la perception sensorielle* 79 ; DIOGENE LAËRCE, 9, 46.

<sup>669</sup> ARISTOTE, *HA*, 2, 11 [503 b] : Τῆς δὲ χροιάς ἡ μεταβολὴ ἐμφυσωμένῳ αὐτῷ γίνεται ἔχει δὲ καὶ μέλαιναν ταύτην, οὐ πόρρω τῆς τῶν κροκοδείλων, καὶ ὠχρὰν καθάπερ οἱ σαῦροι, μέλανι ὥσπερ τὰ παρδάλια διαπεποικιλμένην. Γίνεται δὲ καθ' ἅπαν τὸ σῶμα αὐτοῦ ἢ τοιαύτη μεταβολή· καὶ γὰρ οἱ ὀφθαλμοὶ συμμεταβάλλουσιν ὁμοίως τῷ λοιπῷ σώματι καὶ ἡ κέρκος.

<sup>670</sup> ARISTOTE, *PA*, 4, 11 [692 a 20] : Ἰσχνότατος δ' ὁ χαμαιλέον τῶν ὀφιοκόων καὶ πεζῶν ἐστὶ πάντων· ὀλιγαίμοτος γὰρ ἐστίν. Αἴτιον δὲ τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος ἐστὶν αὐτοῦ· διὰ γὰρ τὸν φόβον γίνεται πολύμορφος. Κατάψυξις γὰρ ὁ φόβος δι' ὀλιγαίμιαν καὶ δι' ἔνδειαν ἐστὶ θερμότητος.

Théophraste a écrit un ouvrage sur trois espèces animales capables de changer de couleur, le caméléon, le poulpe et le *tarandos* (renne, *Rangifer tarandus* L.), autre animal exotique<sup>671</sup>. D'après un résumé de Photius, il semble avoir repris la première formulation d'Aristote, un mécanisme de défense accompagné de gonflement<sup>672</sup>. Il est possible que Théophraste ait introduit la notion de *pneuma*, de souffle, pour expliquer ce gonflement<sup>673</sup>. Cette triade méta-chromatique appartient dès lors au savoir littéraire général, comme en témoigne Philon d'Alexandrie pour le caméléon et le renne<sup>674</sup>. La paradoxographie l'incorpore et en digère les informations, par l'intermédiaire notamment d'Antigone de Caryste<sup>675</sup>. Le pseudo-Démocrite suit parfaitement l'étiologie péripatéticienne, tandis que le caméléon seul l'intéresse, dans un but utilitaire qui lui est propre. Dans les *Cyranides*, le renne (*talantos*) n'est pas présent ; quant au poulpe, s'il a une réelle fonctionnalité dans le corpus magique, comme dans le corpus médical, le bestiaire passe sous silence sa capacité à changer de couleur et à se fondre dans le décor rocheux ; il n'accorde par ailleurs que peu de place à cet animal. De la tradition paradoxographique, le corpus magique n'a retenu qu'un élément et, dans ce cas précis, le caméléon a peut-être été « canonisé » par le pseudo-Démocrite. Toutefois il synthétise l'information physiologique, reprenant les termes aristotéliens – la

<sup>671</sup> Le Περὶ τῶν τὰς χροῶς μεταβαλλόντων α' selon DIOGENE LAËRCE, 5, 44 ou Περὶ τῶν μεταβαλλόντων τὰς χροῶς selon ATHENEË, *Deipnosophistes*, 7, 95 [314 b]. Cf. S. AMIGUES, « Le *tarandos* de Théophraste, un animal réel à l'origine d'une créature de fantaisie », *Journal des Savants* (janv.-juin 2015), p. 3-24.

<sup>672</sup> THEOPHRASTE, *Animalia colorem mutantia*, 365A [FORTENBAUGH *et al.*] = PHOTIUS, *Bibliothèque*, 278 [525 a 30-b 21] : ὁ δὲ χαμαιλέον δοκεῖ τῷ πνεύματι ποιεῖν τὰς μεταβολὰς πνευματικὸν γὰρ φύσει. « Le caméléon semble faire ce changement par le souffle, car sa nature est pneumatique » (tr. personnelle).

<sup>673</sup> Il est cité par PLUTARQUE, *L'intelligence des animaux*, 27 [978 e-f] : « On notera que les transformations du caméléon se font sans la moindre préméditation et sans nulle recherche de dissimulation : c'est sous l'effet de la crainte qu'il change sans but précis, parce qu'il est d'un naturel peureux et sans courage. D'ailleurs, le phénomène s'accompagne d'une hypertrophie respiratoire, comme le pensait Théophraste. De fait, à peu de choses près, le corps de l'animal est entièrement occupé par les poumons, d'où sans doute sa nature pneumatique et, partant, son aptitude à se transformer. Au contraire, chez le poulpe la transformation est agie et non subie ». Cf. R. W. SHARPLES, *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence, Commentary*, vol. 5 : *Sources on Biology (Human Physiology, Living Creatures, Botany: Texts 328-435)*, Leyde – New York – Cologne, 1995, p. 93-98.

<sup>674</sup> PHILON D'ALEXANDRIE, *De l'ivresse*, 121-175 : « Mais laisse les sujets qui jugent, et voyons quelques-uns des objets qui sont jugés, comme le caméléon et le poulpe. Le premier, dit-on, change de couleur et devient semblable aux sols sur lesquels il rampe habituellement ; le second devient semblable aux rochers de la mer auxquels il s'accroche, et c'est vraisemblablement la nature bienfaisante qui leur donne cette aptitude à prendre des couleurs nombreuses, comme une protection qui écarte les risques de capture. D'autre part, n'as-tu pas remarqué le cou de la colombe passant, dans les rayons du soleil, par toutes sortes de couleurs ? N'est-il pas écarlate, bleu sombre, rouge feu, charbon enflammé, puis à nouveau jaune pâle et rouge-sang, et de toutes les autres couleurs dont il serait difficile de donner les noms ? On dit aussi que chez les Scythes, qu'on appelle des Gélons, naît – rarement peut-être, mais réellement cependant – une bête extraordinaire appelée renne, qui atteint presque la taille d'un bœuf, mais qui par la forme de sa tête fait tout à fait penser à un cerf. On prétend que cet animal change toujours la couleur de ses poils et prend celle des lieux, des arbres, de tous les objets près desquels il se trouve, au point d'échapper, grâce à la multitude des couleurs, à ceux qui passent près de lui ; et à cause de cela plus qu'à cause de la vigueur de son corps, il est difficile de le chasser ».

<sup>675</sup> ANTIGONE DE CARYSTE, *Recueil d'histoires extraordinaires*, 25 b [GIANNINI].

peur, la *metabolé* – mais aucun élément proprement explicatif, à la manière d'un paradoxographe. Les données « zoologiques » sont réduites à l'essentiel : le plus merveilleux. En revanche, les *Cyranides*, en prétendant que le caméléon change de couleur à chaque heure (ἐκάστης ὥρας τῆς ἡμέρας χροιάν ἀλλάσσει), donnent l'impression que l'animal est devenu une horloge chromatique vivante. En fait, je pense que l'on doit supposer qu'un lien a été fait entre le changement de couleur et le soleil. C'est en effet le soleil qui règle les heures, et c'est aussi le feu, la chaleur ou la lumière qui sont responsables de la perception ou de l'émission des couleurs par les corps<sup>676</sup>. De la merveille on est passé au fantastique, d'un animal singulier à un être quasiment mythologique, si l'on se donne la possibilité d'interpréter son métachromatisme comme une image du temps. Le pseudo-Démocrite, de ce point de vue, semble être positionné à un moment charnière entre une vision rationnelle de l'animal et la vision merveilleuse, voire fabuleuse, d'un caméléon qui n'en est plus un dans les *Cyranides*. Ce moment est celui de la paradoxographie. Les propriétés « magiques » du caméléon semblent toutefois n'avoir que peu de rapports avec sa maîtrise des couleurs. En revanche, l'animal ainsi découpé, décomposé, *per membra singula*, devient aux yeux du lecteur une trame ou un tableur dont les composantes agissent (interagissent lorsque des éléments sont associés) sur tout un panel d'activités possibles. L'exposé des pouvoirs que les puissances organiques du caméléon permettent de mettre en œuvre suit une liste presque exemplaire de compétences qu'un « mage » peut prétendre acquérir, comme on en retrouve dans les lapidaires ou dans les papyrus de magie grecs. La table des parts est analysable en termes structurels grecs, où l'association avec le chêne, arbre de Zeus, paraît cohérente pour provoquer un orage pluvieux, où l'association avec « l'herbe d'Hélène » pour lutter contre la mélancolie renvoie à l'*Odyssée* autant qu'à une image homérique de l'Égypte, terre des *pharmaka*. Associé à la hyène, aux singes, traité avec du cèdre, de la myrrhe, du palmier, le caméléon est entretenu dans son exotisme propre. Sans compter que Pline ne reprend sans doute qu'une partie des informations données par le pseudo-Démocrite, on a l'impression que « tout est bon dans le caméléon », bon « à penser » comme bon à donner du pouvoir. On ne saurait donc limiter le pseudo-démocritéisme à de la médecine ou à de l'agriculture. Son animal est un réservoir de puissances déployables dans tous les domaines, même les plus incroyables. Les *Cyranides* ont condensé l'exposé, renvoyant à la hyène et au phoque comme à des membres équivalents au sein du bestiaire<sup>677</sup>. Toutefois, le caméléon, au lieu d'être simplifié, apparaît du même coup plus précis, doté d'une spécificité supplémentaire par

<sup>676</sup> K. IERODIAKONOU, « Basic and mixed colours in Empedocles and in Plato », dans M. CARASTRO (éd.), *L'Antiquité en couleurs. Catégories, pratiques, représentations*, Grenoble, 2009, p. 121-130. C'est à la fois l'image du prisme et du cadran solaire qu'évoque ce caméléon.

<sup>677</sup> *Cyr.*, 2, 43, texte cité *supra*, p. 147.



rapport à ces deux animaux : il reste, *en plus*, l'animal dont la langue rend muets les adversaires et permet de prendre le dessus en parole<sup>678</sup>, dont le corps comporte le symbolisme même d'un maintien robuste<sup>679</sup>, dont la bile embellit le corps<sup>680</sup>. Une parole triomphante, un corps droit, robuste et beau : voilà, si on schématise à grands traits, ce que promet plus particulièrement le caméléon des *Cyranides*. L'animal qui change de couleur avec les heures, c'est-à-dire qui suit le cycle du soleil par la couleur que précisément la lumière ou le feu révèlent, transmet un peu de perfection au corps humain. Mais tout cela est extrait d'un ensemble plus vaste qui pourrait faire de n'importe quel homme possédant un ou deux caméléons un véritable sur-homme, un thaumaturge ou un mage, à l'instar de ce que promet le *Lapidaire* « orphique »<sup>681</sup>. Il ne faut pas oublier que, selon Pline l'Ancien, c'est par excès de providence que pêche « Démocrite »<sup>682</sup>.

Le glissement opéré d'un texte à l'autre entre un caméléon réel, singularisé par la polychromie naturelle de sa peau, vers un animal fabuleux dont le *chrôs* change au rythme des heures, est une œuvre de « bestiarisation »<sup>683</sup> : un besoin de fantastique conduit une figure fixe, déterminée par un élément singulier de sa nature, qui l'essentialise en quelque sorte, à être enrichie de propriétés merveilleuses. Le caméléon apporte ainsi au « bestiaire » sa

<sup>678</sup> Les *Cyranides* jouent sur les énoncés physiques (plantes et animaux aux noms similaires, cf. *supra*, n. 662, p. 147) pour frapper de silence les ennemis ; Pline rapporte que la langue de caméléon peut faire triompher dans un procès. On comprend aisément qu'il s'agit de l'emporter dans la joute verbale que constitue un procès.

<sup>679</sup> Selon le texte des *Cyranides*, un nerf parcourt tout le dos du caméléon, si robuste qu'il permet de soigner l'*opisthomonos*, une affection très redoutée mais que l'on explique mal aujourd'hui (elle semble affecter la colonne vertébrale), que le nerf contredit par sa rectitude. Selon le pseudo-Démocrite, les nerfs de son épaule droite, piétinés à terre, permettent de triompher de ses adversaires, par un processus à nouveau *similia similibus* où le maintien et la robustesse des ennemis seraient anéantis par avance.

<sup>680</sup> La beauté acquise selon les *Cyranides* par la bile de caméléon peut se justifier sans doute par les propriétés clarifiantes souvent reconnues à cette substance, tandis que le caméléon en une journée est capable de passer par tout un spectre de couleurs et peut donc transformer une apparence en moins de vingt-quatre heures. Cependant, le pseudo-Démocrite affirmait que la bile de caméléon 1. en onction soignait des affections de la vue, 2. versée sur un feu repoussait les serpents et versée sur de l'eau attirait les belettes, 3. est dépilatoire, de même que le foie (associé au poumon de crapaud) qui contrarie aussi les *philtres* (ces substances ont majoritairement une puissance antipathique en ce qu'elles contrent les maux des yeux, les serpents, les poils et l'amour).

<sup>681</sup> Chez les Bwaba du Bwamu (Afrique saharienne), le caméléon a été utilisé pour des remèdes – notamment pour l'épilepsie et des maladies de peau : S. DUGAST, « Du noir des forgerons aux couleurs des caméléons. Une théorie de la genèse des couleurs chez les Bwaba du Burkina Faso », dans M. CARASTRO (éd.), *L'Antiquité en couleurs. Catégories, pratiques, représentations*, Grenoble, 2009, p. 245-276). De façon général les talents de métamorphose du caméléon signalent son aptitude à prendre les couleurs, à transformer, à créer. Son corps sert à attirer la pluie : il n'y est pas brûlé sur une tuile mais déposé, desséché, sur le bord d'un gouttière du toit. Le caméléon est avant tout un être mythologique, capable de résurrection, présent à l'origine du monde – voire son créateur.

<sup>682</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 118 : *Palamque est uirum, alias sagacem et uitae utilissimum, nimio iuuandi mortales studio prolapsum*, « Il est bien évident que cet homme, d'ailleurs sagace et qui a beaucoup servi l'humanité, fut égaré par un trop grand désir de secourir les mortels », sachant que par ailleurs, *deus est iuuare mortalem* !

<sup>683</sup> Pour traduire le terme de « bestiarizzazione » : M. BETTINI, *Nascere*, p. 222-223.

monstruosité, c'est-à-dire la singularité qui le positionne en animal hors du commun et nourrit un potentiel d'utilisations tout aussi merveilleuses et donc « magiques ». C'est pourquoi cet animal en vient à nous paraître fantastique, parce que l'écriture de sa nature est motivée par l'inventaire ancien d'un monde étranger de « mages » orientaux et de leurs savoirs.

La littérature des *magi* est donc, dans ses aspects formels, différente de celle des naturalistes encyclopédiques, mais identique à celle des pharmacologues.

### III.2. Mythologie et métamorphose à l'origine du bestiaire magique ?

#### III.2.a. Un bestiaire alphabétique ?

C'est dans cette forme d'écriture que sont en effet exprimées certaines pratiques rituelles, reprises de manière éparse dans l'inventaire de Pline. De la religion des *magi*, celui-ci nous apprend ainsi que la taupe était un animal sacrificiel privilégié<sup>684</sup> :

Voici une preuve particulière des mensonges des mages : de tous les animaux c'est la taupe qu'ils admirent le plus, elle qui est à tant d'égards condamnée par la nature des choses à une cécité perpétuelle (*a rerum natura damnatas, caecitate perpetua*), enfouie de plus dans d'autres ténèbres où elle est comme enterrée. Il n'est pas de fressure (*extis*) à laquelle ils accordent plus de confiance, il n'est pas d'animal qu'ils regardent comme plus propre aux rites religieux (*religionum*), au point qu'à celui qui avalera un cœur de taupe frais et palpitant, ils promettent de connaître par divination le déroulement des événements futurs (*diuinationes et rerum efficiendarum euentus promittant*)<sup>685</sup>.

Sa présentation rapide de la taupe a une première caractéristique : en commençant par le nom de l'animal, suivi de sa morphologie et son éthologie, avant de passer à ses utilisations, Pline donne l'impression de suivre un bestiaire constitué selon les mêmes principes que le volume sur le caméléon. Cette fiche signalétique de la taupe ressemble à ces documents de type « bestiaire » dont les livres 2 à 4 des *Cyranides* nous donnent un modèle. À Antinoopolis, une cité grecque d'Égypte où la diffusion du savoir commun de langue

---

<sup>684</sup> On peut l'identifier à la fois à la Taupe aveugle (*Talpa caeca*, Savi 1822) et à la Taupe européenne (*Talpa europaea*, Linné 1758), deux espèces présentes en Grèce continentale, la première également présente en Turquie. *T. romana* et *T. stankovici* étaient sans doute bien connues, respectivement en Italie et en Grèce (K. F. KITCHELL Jr., « Mole », dans ID., *Animals in the Ancient World from A to Z*, p. 117-118).

<sup>685</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 19 : *Peculiare uanitatis sit argumentum quod animalium cunctorum talpas maxime mirantur tot modis a rerum natura damnatas, caecitate perpetua, tenebris etiamnum aliis defossas sepultisque similes. Nullis aequae credunt extis, nullum religionum capacius iudicant animal, ut, si quis cor eius recens palpitansque deuoret, diuinationes et rerum efficiendarum euentus promittant* (tr. A. ERNOUT modifiée).

grecque, notamment médical, est bien attestée<sup>686</sup>, un fragment de papyrus daté des V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles de notre ère permet d'entrevoir un début de bestiaire :

περὶ ἀσπ[άλακος] ἃ ἀσπάλαξ ζῶον [ ] τῆς ἱερᾶς λυσι[ ] τὴν νεομηνί[αν] βωμ[ . . . ] . . . [ ] πων[...]  
Sur la taupe : la taupe (est) un animal ... de la (?) sacrée ... la nouvelle lune ...<sup>687</sup>

Il s'agit de la deuxième colonne du recto d'un fragment de texte médical. Le texte ne paraît pas avoir été identique à celui des *Cyranides*, mais un  $\bar{a}$  noté à la gauche de la première ligne semble indiquer qu'un ordre alphabétique débutait à cet endroit<sup>688</sup>. Bien que le contenu puisse différer, ce fragment témoigne d'une certaine systématisation de la forme « bestiaire » : classement alphabétique et fiches structurées par 1. le nom de l'animal, 2. une description zoologique, 3. le détail des usages thérapeutiques ou magiques, classés selon un plan anatomique. Ces textes ne sont pas des réceptaires et n'ont pas la forme d'écriture que l'on observe sur d'autres papyrus ou ostraca pharmacologiques<sup>689</sup>. Cette forme d'écriture du bestiaire existe très vraisemblablement déjà dans les textes pseudo-démocritéens.

Dans le bestiaire des *Cyranides* figurent deux notices consacrées à la taupe. La première, sous le nom de la taupe (ἀσπάλαξ), est complète, la seconde, sous celui de *psammodyte*, ne fait que renvoyer à la précédente en disant :

Ψαμμοδύτης ἐστὶν ὁ ἀσπάλαξ, ὡς καὶ ἐν τῷ πρώτῳ στοιχείῳ εἴρηται, ὅτι ὅσα μέλη ἔχει, καὶ δυνάμεις τοσαύτας ἔχει εἰς ὠφέλειαν, ὥστε καὶ ἐπιληψίας καὶ ἀλφουὺς καὶ πόδας καὶ ἐλεφαντιάσεις καὶ ὀφιάσεις θεραπεύει καὶ ὅτι πολύχρηστον καὶ χρηματικόν ἐστὶν τὸ ζῶον καὶ πάνυ προσφιλές.

Le *psammodyte* est la taupe, dont on a parlé à la première lettre, puisqu'elle a les mêmes membres et qu'elle a les mêmes pouvoirs à utiliser, de sorte qu'elle soigne aussi les épilepsies, les dartres, les pieds, l'éléphantiasis et les ophiases, et puisqu'elle est un animal avec de nombreux usages et enrichissant, et tout à fait appréciable<sup>690</sup>.

<sup>686</sup> P. CAUDERLIER, « Sciences pures et sciences appliquées dans l'Égypte romaine. Essai d'inventaire antinoïte », dans *Recherches sur les artes à Rome*, Paris, 1978, p. 47-75. Cette dynamique médicale est surtout attestée pour l'époque byzantine, cf. M.-H. MARGANNE, « La "collection médicale" d'Antinoopolis », *ZPE* 56 (1984), p. 117-121.

<sup>687</sup> *P. Ant.* III, 140, r<sup>o</sup>, col. ii = *Suppl. Mag.*, 99, r<sup>o</sup>, col. ii (pl. XIII) = M.-H. MARGANNE, *Inventaire analytique des papyrus grecs de médecine*, Genève, 1981, n<sup>o</sup> 62. Tr. angl. de R. KOTANSKY dans *PGMtr.* XCV.

<sup>688</sup> *Suppl. Mag.*, II, p. 271. La colonne précédente du même fragment évoque l'utilisation d'une peau de souris (δέρμα μύος, r<sup>o</sup>, col. i, l. 4).

<sup>689</sup> M.-H. MARGANNE, *Le livre médical dans le monde gréco-romain*, Liège, 2004, p. 78 ; M. DE HARO SANCHEZ, « Between Magic and Medicine: The Iatromagical Formularies and Medical Receptaries on Papyri Compared », *ZPE* 195 (2015), p. 179-189.

<sup>690</sup> *Cyr.*, 2, 46 (tr. personnelle).

Il est rare de trouver un nom d'animal « barbare », mais *psammodyte* (ψαμμοδύτης, ου) est un *hapax*. La première partie du mot en *psamm-* évoque un nom égyptien, comme celui du Pharaon Psammétique, mais le Liddle-Scott indique qu'il peut s'agir d'un mot composé signifiant, en grec, « qui creuse le sable », nom tout à fait justifié pour un animal fouisseur par excellence comme la taupe<sup>691</sup>.

### III.2.b. Une nature damnée

Pline lit ensuite ce document sans rejeter le discours physiologique qu'il propose, et au contraire admet le lien indéfectible de la taupe avec la terre. Ainsi, il pense que l'indication des mages selon laquelle la taupe combat la morsure de la musaraigne est « vraisemblable » (*probabilius*) puisque, par ailleurs, il sait que la terre prise dans les ornières guérit aussi cette morsure ; or l'analogie de nature entre la taupe et la terre prise aux ornières est un argument valable. Mais selon Pline, si la taupe a une telle place dans le bestiaire des mages, c'est précisément parce qu'elle est maudite par nature (*a rerum natura damnata*). Elle ne fait que confirmer, par sa nature quasi-infernale et le crédit divinatoire que les mages lui portent, l'orientation macabre et nécromantique de ces derniers.

Pour Artémidore d'Éphèse, rêver d'une taupe n'a en effet rien de positif<sup>692</sup>. Pourtant, elle a été employée en thérapie, et ce jusqu'à – au moins – une période récente de l'histoire. Le Pitt Rivers Museum, musée d'anthropologie d'Oxford, conserve une taupe et des amulettes faites des pattes de cet animal que l'on utilisait dans certaines zones rurales de Grande Bretagne encore dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle (fig. 1). La patte de taupe – la « main taupée » – a longtemps été chargée, en France notamment, d'un pouvoir particulier. Une telle valorisation physiologique de l'organisme d'un animal si dévalorisé sur le plan symbolique remonte très probablement aux textes de l'Antiquité grecque et romaine.

Fig. 1 : deux pattes avant de taupe pour soigner les maux de dents, Sussex, Royaume-Uni (début du XX<sup>e</sup> siècle). Pitt Rivers Museum, Oxford, inv. 1911.75.16 (Photo personnelle).

<sup>691</sup> *LSJ*, « ψαμμοδύτης, ου ». Cf., à partir de l'ophionyme *ammodutês* (« immergeur-du-sable »), L. BODSON, « Introduction au système de nomination des serpents en grec ancien : l'ophionyme *dipsas* et ses synonymes », *Anthropozoologica* 47-1 (2012), p. 104 (« tout animal, invertébré ou vertébré, qui s'enfonce dans le sable, peut être décrit par ce terme ») et n. 172, p. 104.

<sup>692</sup> ARTEMIDORE, *La clé des songes*, 3, 41.64 : Une *taupe*, à cause de la cécité dont elle est frappée, indique un aveugle et, à cause de la peine inutile que se donne cette bête, un travail vain. Elle indique aussi que celui qui veut rester caché se met lui-même à découvert : car la taupe se laisse prendre, mise à découvert qu'elle est par ses propres œuvres.

Sur le plan mythique la taupe est l'ennemi du soleil. Les *Cyranides* le disent :

La taupe est un animal aveugle qui fait sa maison sous la terre, dans laquelle elle se tapit et se déplace. S'il arrive qu'elle sorte de la terre, si c'est la nuit elle y retourne et y parvient par le trou d'où elle est sortie, elle va à ses occupations ou bien elle va en creusant un autre trou. Mais si c'est le jour, dès lors qu'elle reçoit la chaleur du soleil, la terre ne la reprend plus mais elle meurt<sup>693</sup>.

La taupe a deux caractéristiques : une morphologique (elle est aveugle), une éthologique (elle creuse la terre)<sup>694</sup>. Pline et les *Cyranides* signalent les deux. La cécité de la taupe, si elle est partiellement inexacte du point de vue scientifique, est une donnée absolue de la zoologie antique, Aristote en fait foi<sup>695</sup>. Le naturaliste a donné de tels détails qu'il semble avoir procédé à un examen anatomique de l'animal<sup>696</sup>. La taupe est donc bien connue et sa cécité constitue sa véritable singularité puisqu'elle est la seule de ces « sanguins vivipares » que nous appelons « mammifères » à ne pas avoir le sens de la vue, ne partageant cette aporie qu'avec les testacées (ὄστρακοδέρμων) et les « animaux qui peuvent être imparfaits » (εἶ τι ἄλλο ἀτελής). C'est donc que cette cécité est à considérer comme une imperfection, le signe d'un animal non accompli, non fini (*a-teles*). De là, le petit mammifère aveugle vit dans le monde des aveugles et des infirmes. Mais l'aveugle peut être un inspiré, comme Homère ou

---

<sup>693</sup> *Cyr.*, 2, 3.2-7 : Ἀσφάλαις ζῷον ἐστὶν τυφλόν, ὑποκάτω τῆς γῆς τὴν οἴκησιν ποιούμενον, ἐν ἧ καὶ φωλεύει καὶ βαδίσει. εἰ δὲ συμβῆ τῆς γῆς ἐξελεῖν, εἰ μὲν ἐστὶ νύξ, πάλιν εἰ ἐντόχη τῆ ὀπῆ δι' ἧς ἐξῆλθεν, εἰσέρχεται εἰς τὰς διατριβὰς αὐτοῦ ἢ ὀρύττων ἄλλην εἰσέρχεται. εἰ δὲ ἐστὶν ἡμέρα, ἅμα τὸ προσβάλλειν αὐτῷ τὴν τοῦ ἡλίου θερμὴν, οὐκέτι δέχεται αὐτὸν ἡ γῆ, ἀλλὰ τελευτᾷ.

<sup>694</sup> ARISTOTE, *HA*, 1, 1 [488 a] : la taupe fait partie des animaux οἰκητικά (qui ont une maison), τρογλοδυτικά (laquelle maison est dans la terre), par opposition aux ἄοικα (sans maison) et ceux dont la maison est ὑπέργεια (sur le sol).

<sup>695</sup> *Id.*, 1, 9 [491 b 28-34] : « Tous les genres d'animaux, à l'exception des testacés et des animaux qui peuvent être imparfaits, possèdent des yeux. Tous les vivipares en ont sauf la taupe. On pourrait certes admettre qu'elle en a d'une certaine façon, mais absolument parlant elle n'en a pas. Car, absolument parlant, elle ne voit pas, et elle n'a pas d'yeux visibles extérieurement, mais quand la peau est enlevée, on s'aperçoit qu'elle a l'emplacement des yeux, ainsi que la partie noire des yeux à la place prévue, et l'endroit où se trouvent naturellement les yeux à l'extérieur, ce qui indique que ces parties se sont arrêtées dans leur développement et que la peau les a recouvertes ».

<sup>696</sup> *Id.*, 4, 8 [533 a 2-15] : « Pour ce qui est de l'homme et des vivipares terrestres, ainsi que des sanguins ovipares, ils ont tous manifestement l'ensemble de ces sens, sauf si un genre donné présente une mutilation, comme celui des taupes. En effet, ce genre ne possède pas la vue. Car il n'a pas d'yeux apparents, mais si l'on enlève la peau de la tête, qui est épaisse, à l'endroit où devraient être les organes externes de la vision, on trouve intérieurement les yeux atrophiés qui possèdent absolument les mêmes parties que les yeux véritables. Ils ont l'iris, la partie qui est à l'intérieur de l'iris et qu'on appelle la pupille, enfin le gras qui les entoure, seulement toutes ces parties sont plus petites que dans les yeux qui sont à découvert. Mais aucune ne se remarque extérieurement à cause de l'épaisseur de la peau, comme si au moment de la formation de l'animal sa nature avait été arrêtée dans son développement. Car il existe bien, venant du cerveau, de son point de jonction avec la moelle, deux forts conduits tendineux qui longent les orbites des yeux, mais qui aboutissent aux dents saillantes supérieures ».

Tirésias. Il n'y a donc pas de paradoxe à ce que la taupe ait une puissance divinatoire<sup>697</sup>. Or le *mantis* Tirésias est structurellement une préfiguration des *magoi*<sup>698</sup>. Toutefois, l'animal devin tient en même temps du *paria*. Ainsi, Aristote notait-il déjà qu'en certains endroits il lui était *naturellement* impossible de s'installer sous peine de mort :

Et en Béotie les taupes foisonnent autour d'Orchomène, tandis qu'il n'y en a pas à Lébadie qui est tout près, et si on en apporte, elles ne veulent même pas creuser le sol<sup>699</sup>.

Élien en a pris note :

Les taupes se promènent où elles veulent en Béotie, mais cet animal ne fait pas de trous dans la région de Lébadée, et si elles viennent d'une manière ou d'une autre à y être introduites de l'extérieur, elles meurent, alors qu'elles sont très nombreuses du côté d'Orchomène<sup>700</sup>.

Ce type d'information relève à nouveau de la paradoxographie<sup>701</sup>. Le principe *naturel* qui est à l'œuvre est, semble-t-il, celui de l'antipathie entre un animal et un lieu, qui rappelle un même jeu à l'œuvre pour l'arbre perse en Égypte, ou encore le sang de taureau dans tel contexte rituel<sup>702</sup>. De la même manière, les chouettes ne peuvent vivre en Crète<sup>703</sup> et les animaux venimeux sont interdits de séjour autour de Claros<sup>704</sup>, tandis que ce sont les

---

<sup>697</sup> Ce que conclut bien l'analyse structurale : L. BRISSON, *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Leyde, 1976. ARNOBE, 7, 21.5 : « Alléguerez-vous l'antiquité et la coutume ? Mais vous me citez des décrets pris par des hommes et les inventions d'une créature aveugle (*caeci animalis inuenta*) ». Fait-il référence aux qualités mantiques de la taupe ou à la figure mythique de Tirésias, voire aux deux à la fois ?

<sup>698</sup> M. CARASTRO, « Quand Tirésias devint un *magos*. Divination et magie en Grèce ancienne (V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> s. av. n. è.) », *RHR* 224-2 (2007), p. 211-230.

<sup>699</sup> ARISTOTE, *HA*, 8, 28 [605 b 31].

<sup>700</sup> ÉLIEN, *PA*, 17, 10.

<sup>701</sup> P. BONNECHERE, *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leyde – Boston, 2003, n'évoque pas ce point.

<sup>702</sup> Cf. *supra*, p. 137-140.

<sup>703</sup> ÉLIEN, *PA*, 5, 2 : « Il paraît qu'il n'y a absolument aucune chouette en Crète, et que, si l'on en importe une de l'étranger, elle meurt. Il semble, à ce propos, qu'Euripide ait manqué d'esprit critique quand il a mis en scène Polyéidos apercevant cet oiseau et interprétant sa présence comme le signe qu'il trouverait le cadavre du fils de Minos. De mon côté je me suis laissé dire que des récits crétois racontent en vers et en prose l'histoire suivante, qui confirme les remarques précédentes : la terre de Crète aurait reçu de Zeus comme récompense, pour avoir été sa nourrice et fourni la fameuse cachette qui lui permit de rester dissimulé, d'être libre de tout animal nuisible et conçu pour faire du mal, c'est-à-dire de n'engendrer elle-même aucun animal de ce genre et de ne pas laisser vivre ceux qu'on importe de l'étranger. Et cette terre prouve que ce don est bien réel, car elle ne donne pas naissance aux animaux évoqués ».

<sup>704</sup> ÉLIEN, *PA*, 10, 49 : « à Claros aussi le fils de Zeus et de Létéo est l'objet d'un culte particulier que lui rendent les Clariens et toute la communauté grecque. Aussi, non seulement ce territoire n'est-il pas fréquenté par les bêtes venimeuses, mais il leur est radicalement hostile. Cela est dû à la volonté du dieu, mais c'est aussi qu'en règle générale les bêtes sauvages ont terriblement peur de lui, vu qu'il sait personnellement guérir et qu'il est

corneilles qui (du fait de leur antipathie avec les rapaces d'Athéna ?), ne peuvent franchir les limites de l'Acropole d'Athènes<sup>705</sup>. La paradoxographie conserve sans doute du mythe, et l'antipathie entre Lébadée et la taupe pourrait avoir des raisons mythologiques locales. Par ailleurs, ces animaux souffrant d'interdits de séjour, ont en commun d'être connotés négativement : ce sont des bêtes venimeuses ou des oiseaux de mauvais augure. La taupe interdite à Lébadée, quelle qu'en soit la raison mythique ou paradoxographique, a tout lieu d'être aussi un animal négatif.

Pline le dit bien, la taupe est *a rerum natura damnata*. Son aveuglement est une malédiction. Luc Brisson, reprenant au compte de son interprétation du mythe de Tirésias l'assimilation de la taupe comme animal sacré d'Asclépios par Henri Grégoire, a tenu pour une pièce importante des rapports entre la taupe et le devin aveugle le mythe de Phineus, déjà esquissé par son prédécesseur<sup>706</sup>. Le document qui autorise à rattacher ce mythe à la zoologie est le poème sur la chasse d'Oppien d'Apamée :

Les aèdes ne voudront sans doute pas chanter la race, née de la terre, des taupes aveugles et mangeuses de gazon, même si une rumeur fautive a circulé chez les hommes, voulant que les taupes puissent se vanter d'être du sang de Phinée, qu'une célèbre colline de Thrace a nourri. Jadis en effet, le Titan Phaéon était en colère contre Phinée, il était irrité à cause de la victoire du devin d'Apollon. Il le priva donc de la vue et lui envoya l'immonde race des Harpyes, une espèce ailée, pour une amère cohabitation. Mais donc lorsque, pour aider Jason, les fils glorieux de Borée, Zétès et Calais, voyagèrent vers le prix en or, sur le navire Argo, ils eurent pitié du vieillard et tuèrent cette race, puis ils donnèrent de la nourriture à ses pauvres lèvres. Mais, même alors, le ressentiment du Titan ne se calma pas, car aussitôt il le transforma en taupe, une espèce qui, auparavant, n'existait pas. Ainsi donc, à ce jour, les taupes demeurent aveugles et avides de nourriture<sup>707</sup>.

Une tradition antique certaine faisait donc de Phineus la première taupe. La métamorphose étiologique de l'homme en animal est d'autant plus intéressante ici que ces mythes de métamorphoses devaient, à en croire Galien, nourrir les livres de matière médicale « magique ». On peut donc supposer que le mythe de Phineus ait servi d'étiologie même à l'utilisation « magique » de l'animal. Ce mythe justifie essentiellement la cécité du petit mammifère, clairement vue comme une malédiction. Plus intéressant encore, cette cécité est due au soleil. Or, cette tradition perdure dans les écrits d'auteurs « alchimistes » de la fin de l'Antiquité :

---

en outre le père d'Asclépios, le dieu qui guérit et combat les maladies ». Le culte est solidaire de son écosystème.

<sup>705</sup> ÉLIEN, *PA*, 5, 8 et 48.

<sup>706</sup> H. GREGOIRE, *Asklépios, Apollon Smintheus et Rudra. Études sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde*, Bruxelles, 1950, p. 79.

<sup>707</sup> OPIEN D'APAMEE, *Cynégétiques*, 2, 612-628.

Ne pouvons-nous pas aussi délayer l'homme et en faire des projections ? dit le philosophe, s'adressant à Zosime. Or celui-ci dit : « Nous avons prouvé que cet oeuf (philosophique) est la reproduction de l'univers ». Hermès, aussi, faisant entendre par énigme l'oeuf dans la pyramide, disait que l'oeuf était à proprement parler la substance de la chrysocolle et de l'argent. L'oeuf est appelé le monde à la chevelure d'or ; et Hermès désigne le coq comme étant un homme maudit par le soleil. Voilà ce qu'il dit dans le livre antique. C'est là qu'il fait mention de la taupe, disant que cet animal avait aussi été un homme ; il avait été maudit de Dieu pour avoir révélé les mystères du soleil et (Dieu) l'avait rendu aveugle. Et de fait, si la taupe monte à la face du soleil, la terre ne l'accueille plus jusqu'au soir. Il dit que cela est arrivé parce que cet homme avait connu la forme (mystérieuse) du soleil. (Dieu) le relégua dans la terre noire, comme ayant transgressé la loi, et révélé le mystère aux hommes<sup>708</sup>.

L'interprétation est prise dans l'exposé « alchimique », c'est-à-dire qu'elle doit avoir une, voire plusieurs, clé(s) de lecture dont le sens littéral n'est pas la plus importante<sup>709</sup>. Le mythe paraît avoir pris place dans une tradition hermétique, c'est-à-dire dans un ouvrage attribué à Hermès Trismégiste. L'ouvrage en question est le « livre antique », ou « originel », l'*Archaion*. Il évoque l'*Archaikê biblos* cité comme source originale du document dont *Cyranides* 1 se réclame<sup>710</sup>. Et si on consulte de nouveau la notice concernant la taupe dans le bestiaire des *Cyranides*, il apparaît que l'on a à faire strictement au même thème mythique : la taupe était à l'origine un homme (Phineus ?), aveuglé à cause du Soleil, et confiné dans l'espace souterrain. Ici comme dans les *Cyranides*, toute sortie au jour entraîne des conséquences pour la taupe. En somme, l'animal est interdit de séjour, non pas seulement à Lébadée, mais à la lumière du Soleil. Luc Brisson a exprimé à juste titre la concordance entre le pouvoir divinatoire de Phineus, sa métamorphose en taupe et une incompatibilité avec le soleil comme châtement pour cette faculté<sup>711</sup>. Mais le mythe me semble avoir une particularité, celle de partager avec son sujet son caractère négatif. La taupe est maudite, son étiologie honteuse. Elle a donc, loin de la vénérabilité du personnage de Tirésias<sup>712</sup>, un caractère éminemment *intouchable*. Son appartenance au monde souterrain enfonce sa malédiction<sup>713</sup>.

---

<sup>708</sup> OLYMPIODORE, *Commentaire sur le livre « Sur l'action » de Zosime, et sur les dires d'Hermès et des philosophes*, 52 (tr. BERTHELOT – RUELLE).

<sup>709</sup> PLATON, *Second Alcibiade*, 147b : ἔστι τε γὰρ φύσει ποιητικὴ ἢ σύμπασα αἰνιγματώδης, « Par nature, toute poésie est, en effet, énigmatique ».

<sup>710</sup> Cf. Introduction générale, p. 31-32.

<sup>711</sup> L. BRISSON, *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Leyde, 1976, p. 102-103.

<sup>712</sup> Selon L. BRISSON, *Le mythe de Tirésias*, p. 102, « la cause et la nature du châtement [de Tirésias et Phineus] sont identiques ». Cela est vrai, sauf à partir du moment où Phineus est métamorphosé et condamné au monde souterrain. Sa condamnation est triple.

<sup>713</sup> Je reviendrai sur cet aspect au chapitre suivant (voir p. 201-204).



S'ajoutent ensuite à cela des usages médicaux de la taupe où les modalités et finalités ne laissent rien paraître de proprement « religieux »<sup>714</sup>.

### Conclusion

Une forme de « bestiaire » ayant des caractéristiques propres s'est formé, sans doute au cours de la période hellénistique et au début de notre ère. Chez Bolos de Mendès, Apion ou Pamphyle, on note une démarche de géographe et de naturaliste portant un intérêt au merveilleux, sur un mode qui est déjà, à l'époque achéménide, celui de Ctésias. De même que cet auteur est souvent discrédité pour ses « fables », Apion, Pamphyle ou Bolos devinrent, à différents degrés, des « mages » dans l'acception plinienne du terme, c'est-à-dire des *learned magicians*, compilateurs de données orientales et à usage « magique ». Mais il est plus prudent de les considérer sous l'angle de la paradoxographie. Ces médiateurs du savoir « magique » sont avant tout des collecteurs de faits merveilleux, dans un contexte d'élaboration littéraire typiquement alexandrin.

Cette collection prend place dans les formes d'une écriture de « grammairien » : classement alphabétique, jeu sur les noms des plantes et des pierres, voire des animaux, mais également une attention soutenue à l'étiologie mythologique. Galien accusait Pamphyle de justifier les propriétés des plantes par des récits de métamorphoses. L'exemple de la taupe, un des grands favoris des mages de Pline, montre que la métamorphose d'hommes en animaux reste un thème cher jusque dans les écrits « hermétiques » de la fin de l'Antiquité. Cet intérêt pour le récit mythologique peut s'accorder avec les prétentions religieuses de cette « magie » proche des dieux, mais il inscrit surtout ses origines dans le même mouvement d'écriture que celui de Nicandre de Colophon.

Donc si nous cessons méthodiquement de considérer les *magi* comme des « mages » authentiques pour privilégier une approche purement littéraire, il apparaît que le bestiaire, dont l'usage pratique n'est pas en cause, s'est construit essentiellement comme un savoir écrit, un jeu de l'écrit qui n'a rien eu de scientifique ou de véritablement naturaliste mais glissait sur la vague du merveilleux et offrait aux lecteurs grecs, puis romains, une représentation d'un Orient et d'un passé extraordinaire. Les animaux que véhiculèrent ces textes n'avaient que peu de chance d'être de véritables animaux : ce sont des figures

---

<sup>714</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 20 : *Dente talpae uiuae exempto sanari dentium dolores adalligato adfirmant. Cetera ex eo animali placita eorum suis reddemus locis, nec quicquam probabilius inuenietur quam muris aranei morsibus aduersari eas, quoniam et terra orbitis, ut diximus, depressa aduersatur*, « Ils affirment qu'on guérit les maux de dents en attachant sur soi une dent arrachée à une taupe vivante. Quant à leurs autres allégations touchant cet animal, nous en parlerons en leur place ; ce qu'on y rencontrera de plus vraisemblable, c'est que les taupes combattent les morsures de musaraignes puisque, comme nous l'avons dit, la terre prise au fond des ornières les combat également ».

animales<sup>715</sup>. Il faut cesser d'y voir une pseudo-science, mais plutôt un jeu d'écriture et de description de pouvoirs surhumains *via* des figures animales symboliques.

---

<sup>715</sup> A. ZUCKER, « Morale du Physiologos : le symbolisme animal dans le christianisme ancien (II<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s.) », *Rursus 2* (2007), p. 2-3, § 3 : « user de l'expression "figures animales" permet d'éviter de les stigmatiser instantanément comme symboles, noyés dans un signe qui les décale vers un sens second, allusif [...], où s'épuiserait leur essence, même si elle ne peut suffir à enrayer cette lecture courante ».

## Annexe 1 : Plantes, pierres et pouvoirs en inventaire

TEXTE 1 : BOLOS DE MENDES, *Les Cheirométa* = DEMOCRITE, fr. 300.6 [DIELS-KRANZ]  
= PLINE L'ANCIEN, *HN*, 24, 160.

*Democriti certe Chirocmeta esse constat. At in his ille post Pythagoram Magorum studiosissimus quanto portentosiora tradit! aglaophotim herbam, quae admiratione hominum propter eximium colorem acceperit nomen, in marmoribus Arabiae nascentem Persico latere, qua de causa et marmaritim uocari; hac Magos uti, cum uelint deos euocare.*

*Achaemonida, colore electri, sine folio nasci in Taradastilis Indiae, qua pota in uino noxii per cruciatus confiteantur omnia per uarias numinum imaginationes; eandem hippophobada appellat, quoniam equae praecipue caueant eam.*

*Theombrotion XXX schoenis a Choaspe nasci, paounum picturis similem, odore eximio; hanc a regibus Persarum bibi contra omnia corporum incommoda, stabilitatem mentis et iustitiam <dantem>, eandem semnion a potentiae maiestate appellari.*

*Aliam deinde adamantida, Armeniae Cappadociaeque alumnam; hac admota leones resupinari cum hiatu lasso. Nominis causam esse quod conteri nequeat.*

*Arianida in Arianis gigni, igneam colore; colligi cum sol in leone sit; huius tactu peruncta oleo ligna accendi.*

*Theronarca in Cappadocia et Mysia nascente omnes feras torpescere nec nisi hyaenae urina adspersa recreari.*

*Aethiopida in Meroe nasci, ob id et Meroida appellari, folio lactucae, hydropicis utilissimam e mulso potam.*

*Ophiusam in Elephantine eiusdem Aethiopiae, liuidam difficilemque aspectu, qua pota terrorem minasque serpentium obuersari ita ut mortem sibi eo metu consciscant; ob id cogi sacrilegos illam bibere. Aduersari ei palmeum uinum.*

*Thalassaeglen circa Indum amnem inueniri, quae ob id nomine alio potamaugis appellatur; hac pota lymphari homines obuersantibus miraculis.*

Quant à Démocrite, il est certain que les *Chirocmeta* sont de lui. Et pourtant, dans cet ouvrage, lui qui après Pythagore a le plus étudié les Mages, combien de choses plus prodigieuses il rapporte ! Ainsi l'herbe *aglaophotis*, qui a reçu son nom de l'admiration des hommes pour la beauté de sa couleur, et qui pousse dans les marbres de l'Arabie du côté de la Perse, ce qui l'a fait appeler aussi *marmaritis*; les Mages s'en servent quand ils veulent évoquer les dieux.

L'*achaeménis*, couleur d'ambre, sans feuilles, viendrait chez les Taradistiles de l'Inde : les criminels qui la boivent dans du vin confessent toutes leurs fautes au milieu des tourments, hantés par des visions diverses de divinités ; il la nomme aussi *hippophobas*, parce que les juments la craignent particulièrement.

Le *théombrotion* pousse à trente schènes du Choaspès ; ses couleurs ressemblent à celles du paon et il a une odeur remarquable. Les rois de Perse le prennent en boisson contre toutes les incommodités physiques ; <il donne> la fermeté d'âme et l'esprit de la justice ; on l'appelle aussi *semmios* d'après la majesté du pouvoir souverain.

L'Arménie et la Cappadoce nourrissent une autre plante, l'*adamantis* ; approchée des lions, elle les fait tomber à la renverse avec un bâillement de fatigue. Son nom vient de ce qu'on ne peut la broyer.

L'*arianis* qui vient dans l'Ariane, est couleur de feu ; on la cueille quand le soleil est dans le Lion ; les bois frottés d'huile s'enflamment à son contact.

La *théronarca*, qui croît en Cappadoce et en Mysie, engourdit toutes les bêtes sauvages qui ne sont ranimées que par l'aspersion d'urine d'hyène.

L'*aethiopis* vient dans le pays de Méroé ; aussi l'appelle-t-on aussi *méroïs* ; elle a la feuille de la laitue ; bue dans du vin miellé, elle est excellente pour l'hydropisie.

L'*ophiusa*, qui pousse à Éléphantine, également en Éthiopie, est livide et hideuse à voir ; prise en boisson, elle provoque de si terrifiantes visions de serpents menaçants que cette crainte conduit au suicide ; c'est pourquoi on contraint les sacrilèges à la boire. Le vin de palmier en est l'antidote.

La *thalassaeglé* se trouve sur les bords du fleuve Indus ; c'est pourquoi on l'appelle aussi *potamaugis* ; en boisson, elle cause le délire et fait

*Theangelida in Libano Syriae, Dictae Cretae montibus et Babylone et Susis Persidis nasci, quae pota Magi diuinent.*

*Gelotophyllida in Bactris et circa Borysthenen; haec si bibatur cum murra et uino, uarias obuersari species ridendique finem non fieri nisi potis nucleis pineae nucis cum pipere et melle in uino palmeo.*

*Hestiatérida a conuictu nominari in Perside, quoniam hilarentur illa, eandem protomédiā, quae primatum apud reges obtineant, casigneten, quoniam secum ipsa nascatur nec cum aliis ullis herbis, eandem dionysonymphadem, quoniam uino mire conueniat.*

*Helianthes uocat in Themiscyrena regione et Ciliciae montibus maritimis, folio myrti; hac cum adipe leonino decocta, addito croco et palmeo uino, perungui Magos et Persarum reges, ut fiat corpus aspectu iucundum; ideo eandem heliocallida nominari.*

*Hermésias ab eodem uocatur ad liberos generandos pulchros bonosque non herba, sed compositio e nucleis pineae nucis tritis cum melle, murra, croco, uino palmeo, postea admixto théombrotio et lacte. Bibere generaturos iubet et a conceptu, puerperas partum nutriendas; ita fieri excellentes animi et formae bonis. Atque harum omnium magica quoque uocabula ponit.*

voir des choses extraordinaires.

La *théangelis* vient dans les monts du Liban de Syrie, sur la chaîne du Dicté en Crète, à Babylone et dans la Susiane, en Perse; en boisson, elle donne aux Mages la faculté divinatoire.

La *gélotophyllis* vient en Bactriane et sur les bords du Borysthène. Si on la boit avec de la myrrhe et du vin, on a toutes sortes de visions et on ne cesse pas de rire avant d'avoir pris des pignons de pin avec du poivre et du miel dans du vin de palmier.

L'*hestiatéris*, en Perse, tient son nom des festins, parce qu'elle y répand la gaieté; on l'appelle aussi *protomédiā* parce qu'elle donne le premier rang à la cour royale, *casignéti* parce qu'elle ne pousse qu'en compagnie d'elle-même sans se mêler à une autre plante, et encore *dionysonymphas* parce qu'elle va très bien avec le vin.

Il appelle *hélianthes* une plante à feuille de myrte de la région de Thémiscyra et des montagnes côtières de Cilicie. Bouillie avec de la graisse de lion, additionnée de safran et de vin de palmier, les Mages et les rois de Perse s'en frictionnent pour donner belle apparence à leur corps; aussi la nomme-t-on aussi *héliocallis*.

Ce même auteur appelle *hermésias* non pas une herbe, mais une composition pour procréer de bons et beaux enfants; faite de pignons de pin broyés avec du miel, de la myrrhe, du safran et du vin de palmier, puis additionnée de *théombrotion* et de lait. Il prescrit d'en boire avant de procréer, après la conception, ainsi qu'aux mères qui allaitent. On obtient ainsi des enfants remarquables par les dons de l'esprit et de la beauté. Démocrite donne aussi les noms magiques de toutes ces plantes.

TEXTE 2 : *Lapidaire « orphique »*, 17-53.

Ὅν δέ κεν ἀνθρώπων πεπνυμένον ἦτορ ἀνώγη  
ἐς πολυήρατον ἄντρον ἐσελθέμεν Ἑρμείαιο,  
ἔνθ' ὅ γε παντοίων ἀγαθῶν κατέθηκεν ὄμιλον,  
αἰψά κεν ἀμφοτέρησιν ὄνειάτα πολλὰ κομίζων  
οἴκαδ' ἀποστείχει προφυγῶν πολύδακρυν οἴζυν·  
οὐδέ ἐ νοῦσος ἄκιυκος ἐνὶ μεγάροισι δαμάσσει,  
οὐδ' ὅ γε δυσμενέων ποθ' ὑποτρέσσας μένος αἰνὸν  
ἄψ ἀναχωρήσει προλιπὼν ἐριγηθέα νίκην·  
οὐδέ οἱ ἀθλητήρι κονισσαμένῳ ἐν ἀγῶνι  
ἀντιβίην τινα θυμὸς ἐφορμήσει μενεαίνειν,  
οὐδ' εἰ χάλκεα γυῖα καὶ ἄγναμπτον σθένος ἀνήρ  
ἄντικρυ στεφάνοιο πόθῳ κομίσας ἐριδαίνοι.  
Ναί μιν καὶ θήρεσσιν ὄρεσκόοισι λέοντα  
δεινὸν καὶ λαοῖσιν εὐκότα δαίμονι τεύξω,  
καὶ οἱ καὶ βασιλεῦσι διοτρεφέεσσιν ὀπάσσω  
ῥεῖα καὶ ἄλλοδαποῖσι μετ' ἀνθρώποισι τίεσθαι.  
Τὸν δὲ καὶ ἦϊθεοι τερενόχροες ἱμερτῆσιν  
αἰὲν ἐφορμήσουσι περιπτύσσειν παλάμησι,  
καὶ μαλακῇ χρύσειον ἐπὶ λέχος αἰὲν ἐρύσσει  
ἄλληκτον κούρη ἐπιέμενη φιλότητος·  
εὐχομένου τε πρὸς οὔατ' ἀφίξεται αἰὲν ἐόντων  
εὐχή, καὶ πόντοιο κυκωμένου οὐκ ἀλεγίζων  
βήσεται ἐπὶ τραφερὴν χθὸν' ἀκυμάντοισι πόδεσσι.  
Τὸν καὶ ληϊστήρες ἀνάρσιοι οἶον ἐόντα  
φεύζονται, καὶ δμῶδες οἴόμενοι πατέρ' εἶναι  
τίσουσιν καὶ οἶκον ἐοῦ στέρεζουσιν ἄνακτος.  
Ἰδμεναι αἶ κ' ἐθέλησι, δαήσεται, ὅσσα τε φῶτες  
κρυπτάδια σφετέρησιν ἐνὶ φρεσὶ μηχανόωνται,  
ὅσσα τε κεκλήγασι μετὰ σφίσιν ἠεροφοῖται  
ἀνθρώποις ἄφραστον ἰακχάζοντες αἰοδῆν,  
οἰωνοί, μέγαλοιο Διὸς κραιπνοὶ ὑποφήται.  
Ῥοῖζόν τε στήσαι χαμαὶ ἐρχομένοιο δράκοντος  
εἴσεται ἠδ' ὄφεων ἰὸν σβέσαι ἐρπυστήρων.  
Δάσω οἱ καὶ φῶτα χόλω πίπτοντα σελήνης  
ῥύσασθαι καὶ νοῦσον ἀταρτηρὴν ἐλέφαντος,  
καὶ ψυχὴν ἐλάσαι τεθνηότος, αἶ κεν ἐρεμνοῦ  
ἐξ Ἄϊδος προμολῶσα ποτιχρίμπτοιο ἐκάστω.

Celui d'entre les hommes que la sagesse de son cœur ferait pénétrer dans l'autre aimable d'Hermès où sont entassés les biens de toute espèce, aurait bientôt fait, les bras pleins de présents pour retourner chez lui, d'échapper à la misère qui fait couler tant de larmes. La maladie maligne ne le terrassera point dans sa demeure, et il n'aura plus d'un ennemi à redouter la terrible puissance ni à faire retraite en lui abandonnant les joies de la victoire. S'il descend comme athlète dans la poussière d'un concours, il n'aura point de rival au cœur assez hardi pour lui tenir tête, même si se présente, pour lui lancer un défi, un homme aux membres de bronze, à la vigueur inflexible, tout brûlant de remporter la couronne. Oui, pour les fauves habitant les montagnes, je ferai de lui un lion effroyable et aux yeux des peuples, à un dieu je le rendrai pareil. A la cour des rois, les nourrissons de Zeus, je lui accorderai aisément les honneurs, ainsi qu'au milieu des peuples divers. Et les adolescents à la peau délicate auront toujours envie de le serrer au creux de leurs bras adorables et la fille languide, sur sa couche dorée, l'entraînera sans trêve, tant elle aspire à l'amour. Faisant ses dévotions, il touchera aussi l'oreille des éternels et sera exaucé ; ne se souciant pas même d'une tempête marine, il posera le pied, sans même toucher les vagues, sur la terre ferme. Seul pour faire face aux pirates intraitables, il les mettra en fuite et ses esclaves, le tenant pour leur père, le vénéreront et chériront la maison de leur maître. Si tel est son vouloir, il saura percer à jour les menées que les hommes ourdissent dans le secret de leur cœur et tous les cris aigus, mystérieux pour les hommes, qu'échangent en appels stridents les hôtes des airs, les oiseaux qui sont du grand Zeus les rapides interprètes. Le sifflement du reptile courant sur le sol, il saura l'arrêter et calmer la brûlure du venin des serpents. Autre faveur qu'il me devra : soustraire au danger tout mortel succombant à la colère de la lune ou à la maladie funeste de l'éléphant ; il chassera aussi l'âme des défunts sortie des ténèbres d'Hadès, quand elle vient s'accrocher à l'esprit de quiconque.

TEXTES 3 : Pseudo-Démocrite et pierres d'après PLINE L'ANCIEN, *HN* :

<p>37, 69 :  <i>Ab his Aethiopici laudantur ab Copto dierum itinere, ut auctor est Iuba, XXV, acriter uirides, sed non facile puri aut concolores. Democritus in hoc genere ponit Thermiaeos et Persicos, illos intumescentes pinguit, Persicos uero non tralucidos, sed iucundi tenoris uisum inplere, quem non admittant, felium pantherarumque oculis similes; namque et illos radiare nec perspici, eosdem in sole hebetari, in umbra refulgere et longius quam ceteros nitere.</i></p>	<p>Après ces émeraudes, celles dont on fait cas sont les éthiopiennes, qui se trouvent, suivant Juba, à vingt-cinq journées de marche de Coptos ; elles sont d'un vert vif, mais rarement pur ou uniforme, Démocrite range dans cette variété celles de Thermé et celles de Perse ; les premières épaisses et rebondies ; celles de Perse sans transparence, d'une agréable uniformité de couleur qui satisfait la vue, sans la laisser pénétrer ; elles ressemblent aux yeux des chats et des panthères ; comme eux, en effet, elles brillent sans être transparentes ; au soleil elles pâlisent ; dans l'ombre elles luisent et irradient leur éclat plus loin que les autres.</p>
<p>37, 146 :  <i>Aspisatim Democritus in Arabia nasci tradit, ignei coloris, et oportere cum cameli fimo splenicis adalligari, inueniri utique in nido Arabicarum alitum ; et aliam eodem nomine ibi in Leucopetra nasci, argentei coloris, radiantem, contra lymphatum habentem uim.</i></p>	<p>D'après Démocrite, l'<i>aspisatis</i> se forme en Arabie ; elle a la couleur du feu, et les malades de la rate doivent la porter en amulette avec du crottin de chameau ; on la trouve en tout cas dans le nid d'oiseaux d'Arabie ; une autre pierre du même nom se forme en Arabie, à Leucopétra ; elle a la couleur de l'argent ; elle est rayonnante ; elle est efficace contre l'aliénation mentale</p>
<p>37, 149 :  <i>Beli oculus albicans pupillam cingit nigram e medio aureo colore fulgentem et propter speciem sacratissimo Assyriorum deo dicatam. Belum autem aliam, quam sic uocant, in Arbelis nasci Democritus tradit nucis iuglandis magnitudine, uitrea specie.</i></p>	<p>L'œil de Bélus est blanchâtre, encerclant une prunelle noire, qui, de son centre, émet un éclat doré, et qui, à cause de sa beauté, est consacré au dieu des Assyriens le plus auguste. Un autre <i>bélus</i> (c'est ainsi qu'on l'appelle) vient à Arbèles, d'après Démocrite ; il a la grosseur d'une noix, l'apparence du verre.</p>
<p>37, 160 :  <i>Erotylos siue amphiomos siue hieromnemon Democrito laudatur in argumentis diuinationum.</i></p>	<p>L'<i>érotolos</i>, ou <i>amphiomos</i>, ou <i>hiéromnémon</i>, est vantée par Démocrite comme moyen de divination.</p>
<p>37, 185 :  <i>Zathenen in Media nasci Democritus tradit electri colore et, si quis terat in uino palmeo et croco, cerae modo lentescere odore magnae suauitatis.</i></p>	<p>La <i>zathène</i> vient en Médie, d'après Démocrite ; elle a la couleur de l'ambre, et, pilée dans du vin de dattes avec du safran, elle s'amollit comme de la cire et sent très bon.</p>

8. Λέβητα σβέννυσι φρύνη.	Le crapaud éteint les chaudrons.
9. Ὁ δὲ λίθος ὁ ἐπὶ κεραυνοῖσι γενόμενος σβέννυσι τὸ πῦρ, ἐγκρυβεῖς τγωνία.	La pierre qui se forme là où est tombée la foudre éteint le feu, cachée dans un coin.
10. Σκορπίω ράφανος ἐπιρρίφεισα ἀπέκτεινεν αὐτόν. [...]	L'aiguillon du scorpion, arraché, le condamne à mort.
22. Κραναίας ἀκρεμὸν πάρδαλιν ἐς φυγὴν τρέπει.	Une branche de cornouiller conduit une panthère à la fuite.
23. Σκόροδον μετὰ πιμελῆς λέοντος εἰ χρίσαιτό τις τὸ ἑαυτοῦ σῶμα, οὐδὲν αὐτῷ προσελεύσεται θηρίον.	Si quelqu'un s'enduit le corps avec de l'ail dans de la graisse de lion, les bestioles ne le maltraiteront pas.
24. Στρύχον βοτάνην ὕαινα οὐχ ὑπερβαίνει οὐδὲ λύκου δέρμα πρόβατον.	La hyène ne passe pas le datura (?) ni le mouton la peau de loup.
25. Λυκοβρώτου προβάτου ἔριον ὕφανθὲν χιτώνιον, τὸν φορέοντα πολλὴν κνησιμονὴν ἔχειν ποιεῖ.	Une petite tunique faite de la laine d'un mouton dévoré par un loup fait que celui qui la porte a beaucoup de démangeaisons.
26. Δόρκου καρδία πυρὶ φλεγόμενη στήμονας ρήσσειν τοὺς ὄντας ἐν τῷ δώματι ποιεῖ.	Un cœur de chevreuil brûlé au feu fait que celui qui a des chaînes dans la maison les brise.
27. Δρῦς θαλασσία ἀντιπάσχει πάσης μανίας ἀγωγίην.	Le chêne-liège détourne l'envoi de toutes les folies.
28. Τὸ αὐτὸ ποιεῖ καὶ ἀστὴρ θαλάσσιος ὑπὸ τὴν στέγην τοῦ οἴκου κρεμάμενος.	Le fait aussi l'étoile de mer, accrochée sous le toit de la maison.
29. Κάμπα δὲ ἐν κήπῳ τελευτῶσιν, ἐὰν ἐξ ἑτέρου κήπου κάμπας εἰς ὕδωρ ἐψήσας ράνης τὸν κήπον.	Les chenilles meurent dans un jardin si tu asperges le jardin avec une chenille d'un autre jardin bouillie dans l'eau.
30. Ταῦρος ἀλίσκεται σκοτώματι ῥοδίῳ τοὺς μυκτῆρας ἐπιχρισθεῖς.	On capture un taureau en lui donnant le vertige en frottant son muffle avec de la rose.
31. Ἄγριος δὲ ταῦρος ἐν ἔρινῳ σχοινίῳ δεθεῖς ἡμερος γίνεται, ἔπεται δὲ χειροπληθεῖ σχοινίῳ τὸν πόδα δεθεῖς, θνήσκει δὲ παρ' αὐτὰ ὕδραργύρου εἰς τὸ οὖς αὐτοῦ ἐμφυσηθέντος.	On rend un taureau sauvage apprivoisé en l'attachant avec une corde à un figuier, on l'appelle en attachant une corde de la grosseur de la main à son pied, et on le tue en coulant à côté de lui du mercure dans son oreille.
32. Κισσοῦ θυμιωμένου νυκτερίδες ἀποθνήσκουσιν.	Les chauve-souris meurent quand du lierre est brûlé en fumigation.
33. Ὅφεις οὐ προσέρχονται ῥαντισθέντος δρακοντίου χυλοῦ.	Les serpents ne passent pas quand on aspergé du jus de serpenteaire.
34. Γαγάτης λίθος θυμιώμενος πᾶν ἔρπετὸν φυγαδεύει.	Lorsque de la lignite est brûlée en fumigation tous les serpents s'enfuient.
35. Ἴβευς πτερὰ πᾶν ἔρπετὸν φυγαδεύει.	Tous les serpents fuient les plumes d'ibis.
36. Μύρμηκες δὲ ἐκ τοῦ φωλεοῦ οὐκ ἐξέρχονται, νυκτερίδος ἐπὶ τοῦ φωλεοῦ αὐτῶν κειμένης.	Les fourmis ne sortent pas de leurs trous lorsqu'une chauve-souris est couchée sur leur trou.
37. Μύες φυγαδεύονται, χαλκάνθου συνεχῶς θυμιωμένου.	Les souris s'enfuient aussitôt qu'est brûlé du sulfate de cuivre en fumigation.
38. Κόρεις θνήσκουσι, βδελλῶν θυμιωμένων.	Les punaises meurent lorsque des sangsues sont brûlées en fumigation.
39. Φθειρες προβάτων θνήσκουσιν, εἰ χάλκανθον μεθ' ὕδατος λειήνας ράνης τὴν γῆν, ἔνθα κοιμῶνται.	Les puces des moutons meurent si du sulfate de cuivre dissous dans de l'eau est aspergé sur la terre où ils se couchent.
40. Γυνὴ ἔγκυος ὄφιν οἰονδηποτοῦν ὑπερβάσα ἐκτιτρώσκει· ὠδινούσῃ δὲ ὠκυτόκιον γυναικί. Ἐλμινθας ἀνθρώπου εἰ κατακαύσει καὶ λειοτριβήσει καὶ στιμμίσει αὐτῆς τὰ βλέφαρα καὶ τὰς ὀφρῦς καὶ παραθεῖσα ἔσποπτρον ἐμβλέψει εἰς αὐτό, παραχρήμα ἀκινδύνως ἐκτιτρώσκει.	Si jamais une femme enceinte passe par-dessus un serpent, elle fait une fausse-couche, mais ça facilite l'accouchement pour une femme en travail. Si on incinère, pulvérise et lui applique en fard sur les paupières et les sourcils les vers parasites de l'homme, et qu'elle court se regarder dans un miroir, elle avortera aussitôt et sans danger.

## Deuxième partie :

### L'animal dans la « cuisine magique »

« Heads or tails ? » – « Let it be your choice »,  
said her guest. « Head, then, for you,  
with the luscious eyes and brains,  
and the crispy-crunchy ears of him.  
And I'll have the rump, with nothing but  
dull meat to nibble ». She lifted the spit off,  
the fire as she spoke, and, using both knives  
so fast they seemed little more than a glitter of blades,  
she parted the carcass and sliced the meat from the bones,  
and dealt it out, fairly equitably, into each bowl<sup>716</sup>.

Selon l'inventaire de Pline l'Ancien, les arts des mages se caractérisent essentiellement par des aspects rituels et merveilleux attribués à un savoir oriental. L'énoncé du rituel laisse rarement voir chez les « mages » ou dans les *Cyranides* une véritable théologie. L'action rituelle est mêlée dans l'ensemble des recettes à des principes physiologiques. La pratique de l'*empowerment* s'emploie quant à elle à faire passer la puissance surhumaine dans la sphère humaine, en brisant une hypothétique frontière entre puissance divine ou démonique et puissance humaine. Plus exactement, elle donne à l'homme la puissance. C'est ce qui ressort des déclarations de Pachratès ou de celui pour lequel « les peuples forgeront le nom de mage » selon le *Lapidaire* « orphique ». Mais avec l'inventaire de Pline, le praticien s'efface derrière la seule efficacité de certaines pratiques et matières. C'est donc dans l'acte rituel que réside cette appropriation de la puissance par l'homme, appropriation qui n'est que l'exercice d'un savoir technique avant d'être ou non considéré comme un crime de lèse-divinité. Comment des animaux passent-ils de la matière médicale à la matière rituelle ? Quels rapports entretiennent ces matières animales avec une puissance divine ? Quels traitements rituels considérés comme « magiques » nécessitent l'animal, et pourquoi ?

Les rites guérisseurs sont ceux qui s'affranchissent le mieux de l'étiquette de « magie » qui pourrait leur être accolée, dans la mesure où leur énonciation peut gommer

---

<sup>716</sup> N. GAIMAN, *Stardust*, 1999.



certaines modalités rituelles et adopter une expression physiologique. L'ethnographie a appris à reconnaître la magie d'une pratique guérisseuse d'abord dans l'étiologie du mal : c'est dans la mesure où le mal est imputé à une force coercitive – un ensorcellement – que la guérison entre dans la sphère « magique »<sup>717</sup>. C'est face à une certaine crise et à son interprétation que se formule une action « magique », c'est-à-dire lorsque la crise en question est elle-même un *empowerment*, une manifestation de puissance surhumaine, traitée ensuite dans l'espace que Jonathan Smith a identifié comme la religion du *anywhere*. Face à une telle crise ou maladie, les communautés antiques possédaient différents modes rituels de réparation, qu'il est possible d'identifier par comparatisme depuis la Mésopotamie jusqu'à Rome : substitution, mise à mort, élimination, évocation, transfert, prophylaxie<sup>718</sup>. Cette taxonomie du rituel permet de franchir la limite frazérienne entre religion et magie, et de prendre en considération des modes rituels de gestion d'une crise comme la maladie. Le premier chapitre de cette partie envisage ainsi les contours du pouvoir rituel et de la médecine dans des méthodes de guérison qui nécessitent un animal.

En outre, à la lecture des *PGM* le pouvoir rituel se donne à voir comme l'héritage d'une théologie, un discours sur le divin et sur les rites, que l'on reconnaît comme égyptienne, avec toutefois la mise en dialogues de savoirs issus de multiples horizons religieux. L'animal dans le rituel semble d'abord participer à une relation normale, du point de vue des ritualismes antiques, avec les dieux : le sacrifice ne devrait pas mériter le qualificatif de « magique » ici plus qu'ailleurs. Néanmoins, des variations sur la matière et son utilisation, du fait de la miniaturisation des rituels mais aussi des mutations qu'apportent le dialogue entre les cultures, permet de comprendre les jeux de symbolisme et d'*empowerment* à l'œuvre dans une « magie » gréco-égyptienne qui cherche à fabriquer de la puissance par l'intermédiaire du vivant, vecteur de l'action divine dans le monde.

---

<sup>717</sup> J. FAVRET-SAADA, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, 1977.

<sup>718</sup> I. HUBER, *Rituale der Seuchen- und Schadensabwehr im Vorderen Orient und Griechenland. Formen kollektiver Krisenbewältigung in der Antike*, Stuttgart, 2005, p. 19.

## Chapitre 3 : Animaux et remèdes rituels

La guérison rituelle passe, selon Richard Gordon, par une relation d'autorité entre le guérisseur et l'objet employé en présence du patient<sup>719</sup>. Il s'agit de voir, lorsque l'« objet » est un animal ou une matière animale, quelle est la relation d'autorité entre le praticien et l'animal mise en œuvre pour résoudre la crise à laquelle est confronté le patient. En tenant compte des modalités d'énonciation des pratiques rituelles envisagées, je m'attacherai dans ce chapitre à examiner des rites dits de « transfert » prévus pour assurer une guérison. Le point commun de ces pratiques est la relation qu'elle établit entre le patient et l'objet guérisseur sans solution de continuité physiologique, c'est-à-dire sans que la circulation matérielle dans un milieu soit clairement établie et ne pose problème même à la physiologie antique. En attachant un certain prix aux modalités d'énonciation, je voudrais mettre en lumière également les différences de lecture des pratiques, tout en interrogeant la fonction de l'animal dans le rite – est-elle essentielle, dépend-elle de l'espèce et si oui, pourquoi ? L'ambiguïté des amulettes, entre remède de contact et objet « magique », conduit l'interrogation dans une seconde partie sur le terrain des images : l'animal figuré ne serait-il pas le substitut véritablement « magique » de l'animal réel, dans la mesure où il transpose, par un effet d'*empowerment*, le merveilleux de l'animal dans la seule sphère d'un pouvoir rituel, comme l'anneau merveilleux de Chariclée ?

### I – Transférer, découper

#### I.1. La notion de transfert entre rituel et physiologie

Il est parfois possible, si on en croit les textes, de guérir une maladie en la transférant à un animal, vecteur du mal qui l'emporte avec lui, voire en meurt. Ces pratiques de « transfert » procèdent parfois sans contact, par la parole ou par la vue, si bien qu'elles ont tout pour apparaître merveilleuses, voire « magiques ».

---

<sup>719</sup> R. GORDON, « The healing event in Graeco-Roman folk-medicine », dans P. VAN DER EIJK, H. E. J. HORSTMANSHOFF, P. H. SCHRIJVERS (éd.), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*, vol. II, Amsterdam – Atlanta, 1995, p. 363-373.

Bien plus encore, on prétend que si quelqu'un dit à l'oreille d'un âne qu'il a été piqué par un scorpion, le mal passe aussitôt à l'âne, et qu'on chasse toutes les bêtes venimeuses en faisant brûler le poumon de cet animal<sup>720</sup>.

Selon les *Géoponiques*, ce remède est prescrit par Démocrite<sup>721</sup>. Pline emploie le verbe *transire*, indice d'un « transfert ». Il semble bien que sa source ait indiqué que le mal passe de l'homme à l'animal par l'intermédiaire de la parole, animal choisi vraisemblablement pour ses vertus d'*alexipharmakos*. Rien ne permet de dire que ce soit une « impureté » propre à l'âne qui fasse de celui-ci le remède. La pratique est extraordinaire en ce que le contact indispensable à l'établissement d'une explication « rationnelle » des choses est remplacé par la parole. Elle est également connue du bestiaire des *Cyranides* :

Si quelqu'un est piqué par un scorpion et dit ceci à l'oreille de l'âne : « Un scorpion m'a piqué », la piqûre est guérie et la douleur est transférée à l'âne<sup>722</sup>.

La notion de « transfert » est ici encore exprimée, par l'emploi du verbe μεταπίπτω, « migrer, être transféré ». Un seul manuscrit des *Cyranides* remplace l'explicitation du transfert (εἰς δὲ τὸν ὄνον ἢ ὀδύνη μεταπεσεῖται) par ὁ δὲ ὄνος ἀποθανεῖται, « et l'âne meurt »<sup>723</sup>.

Dans un fragment aristotélicien, une formule d'exécration associe des animaux dans le geste et la parole : les Béotiens confrontés à une épidémie attrapèrent les corbeaux qui affluaient, les purifièrent et les relâchèrent en disant « fuis aux corbeaux ! » (φεῦγ' εἰς κόρακας)<sup>724</sup>. La maladie est comme transférée sur les oiseaux, de sorte qu'elle soit emportée par leur envol. L'animal est ici le vecteur, non l'image de la maladie, et c'est le rituel qui en fait le *pharmakon*. Dans le monde grec, une parole rituelle peut ainsi expulser une maladie par l'intermédiaire d'animaux qui emportent avec eux le mal. Mais ce transfert n'est pas indiqué comme tel, c'est un fait dû à la performativité de la parole. Qu'il se solde par la mort de l'animal ou non reste souvent ambigu, comme dans le cas du *charadrios*, qui emporte la maladie transférée, non par la parole, mais cette fois par le regard :

---

<sup>720</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 155 : *Quin etiam si quis asino in aurem percussus a scorpione se dicat, transire malum protinus tradunt, uenenataque omnia accenso pulmone eius fugere.*

<sup>721</sup> *Géop.*, 13, 9.6 : « Démocrite dit que celui qui a été blessé par un scorpion et qui dit aussitôt | à l'âne "Un scorpion m'a blessé ! (σκορπίος με ἔπληξεν)" », ne souffrira pas, la douleur passant à l'âne ».

<sup>722</sup> *Cyr.*, 2, 32.27-29 : Εἰ δὲ τις ὑπὸ σκορπίου πληγῆ καὶ εἴτη εἰς τὸ οὖς τοῦ ὄνου ὅτι « σκορπίος με ἔπληξεν », ὁ μὲν πληγεὶς ἰαθήσεται, εἰς δὲ τὸν ὄνον ἢ ὀδύνη μεταπεσεῖται.

<sup>723</sup> Selon l'apparat critique de Dimitri Kaimakis dans *Cyr.*, p. 164.

<sup>724</sup> ARISTOTE, fr. 496 [ROSE] = PHOTIUS, *Lexikon*, « ἐς κόρακας ».

*Auis icterus uocatur a colore ; quae si spectetur, sanari id malum tradunt et auem mori. Hanc puto Latine uocari galgulum.*

Il existe un oiseau appelé *icterus* en raison de sa couleur ; on dit que si un malade <atteint de la jaunisse> le regarde, il est aussitôt guéri et que l'oiseau meurt. Je pense que c'est celui qu'en latin on appelle *galgulus*<sup>725</sup>.

C'est un exemple presque canonique de la « magie sympathique » ou de l'homéopathie, selon laquelle le semblable attire ou soigne le semblable. Le loriot (lat. *galgulus*) est ainsi bien connu pour soigner la jaunisse à cause de sa couleur jaune qui attirerait la maladie jaune dès lors que le malade regarde l'oiseau. Toutefois, chez Pline, la couleur n'explique pas le remède, elle en explique seulement le nom. Cet *ikteros* (ἰκτερος) porte en effet un nom problématique. Selon Pierre Chantraine, le radical pourrait avoir un rapport avec la couleur jaune, mais il est plus sûr que le suffixe en -ερο- est propre aux verbes de maladies<sup>726</sup> ; le sens fondamental du nom serait donc celui de la maladie et l'*ikteros* était lui-même appelé « maladie jaune ». Or la médecine grecque accorde une importance fondamentale aux couleurs, principes physiologiques, au point d'être très inventive en matière de désignations<sup>727</sup> : les maladies ont ou sont des couleurs, de même que les *pharmaka* s'identifient par leur couleur<sup>728</sup>. Mieux, une couleur est en soit un *pharmakon*<sup>729</sup>. Ainsi peut être naturalisé le principe de *similia similibus*, selon lequel « la poule, si ses pattes jaunes ont été préalablement lavées à l'eau, puis imbibées avec le vin que l'on va boire (*gallina, si sit luteis pedibus prius aqua purificatis, dein collutis uino quod bibatur*) », soigne le « mal royal » ou jaunisse dont le symptôme principal est un jaunissement de la peau<sup>730</sup>. L'énoncé contient l'explicitation discrète de la raison pour laquelle on emploie la poule, le jaune de ses pattes, de même nature que la maladie jaune.

L'identification proposée par Pline a toutefois été discutée<sup>731</sup> : le *galgulus* ou *galbula* (du lat. *galbus*, « jaune ») est le loriot (*Oriolus galbula* L.), un oiseau noir et jaune vif. Or cet oiseau est plutôt connu en grec pour être le χλωρίων, que Pline lui-même connaît sous ce

<sup>725</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 94.

<sup>726</sup> CHANTRAINE, « ἰκτερος », p. 461.

<sup>727</sup> L. VILLARD, « Couleurs et maladies dans la *Collection hippocratique* : les faits et les mots », dans ID. (dir.), *Couleurs et vision dans l'Antiquité classique*, Rouen, 2002, p. 45-64.

<sup>728</sup> E. BARRA, « Des humeurs, des couleurs et des remèdes dans le *Corpus Hippocraticum* », dans M. CARASTRO (éd.), *L'Antiquité en couleurs. Catégories, pratiques, représentations*, Grenoble, 2009, p. 153-162.

<sup>729</sup> P. SKARSOULI, « S'interroger sur la relation entre couleurs et mots. Le terme *phármakon* chez Empédocle », dans M. CARASTRO (éd.), *L'Antiquité en couleurs. Catégories, pratiques, représentations*, Grenoble, 2009, p. 165-177.

<sup>730</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 93 (tr. personnelle).

<sup>731</sup> W. G. ARNOTT, « Ikteros », dans ID., *Birds in the Ancient World from A to Z*, Londres – New York, 2007, p. 76.

nom<sup>732</sup>. De toute évidence, la discussion était déjà ouverte dans l'Antiquité sur l'identification de l'*ikteros*. Pline a fait, ou suivi, une hypothèse selon laquelle le nom de l'oiseau-jaunisse lui venait de sa couleur et l'a identifié avec l'oiseau jaune par excellence qu'était le *galgulus-χλωρίων* sans toutefois respecter la traduction du second nom par le premier<sup>733</sup>. Or, si l'*ikteros* a bien une identité sémantique avec la jaunisse, hors de l'*Histoire naturelle*, c'est au *charadrios* ou oedicnème criard (*Burhinus oedicephalus*)<sup>734</sup> qu'il revenait de guérir cette maladie, sous forme de bouillon pour Hippocrate<sup>735</sup>, sinon par l'intermédiaire du regard<sup>736</sup>.

Oecnidème criard		Loriot	
ἰκτερος (jaunisse)	=	<i>Galgulus</i>	(Identification selon Pline)
=		=	
χαραδρίων	≠	χλωρίων (jaune vert)	(Identification commune)

L'effet a ainsi pris le pas sur la réalité zoologique : la couleur est sémantiquement et « pharmacologiquement » plus importante que l'espèce avec laquelle elle se confond.

Peut-être le remède était-il assez ancien, puisque la cuisine médicale d'Hippocrate en recommande une version. Le *charadrios* avait alors été appelé *ikteros* parce que, se chargeant d'un mal, il prenait le jaune dans l'œil, si on peut dire. Le remède est étrange et a animé à l'époque romaine les discussions savantes autour de la table de Plutarque<sup>737</sup>. Si on considère

<sup>732</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 10, 87 : *Chlorion quoque, qui totus est luteus, hieme non uisus, circa solstitia procedit, « De même le loriot, qui est entièrement jaune, invisible en hiver, se montre vers le solstice (d'été) ».*

<sup>733</sup> Au livre 10, il ne traduit pas χλωρίων. Pour Pline, χλωρίων et *galgulus* sont deux oiseaux différents.

<sup>734</sup> ARISTOTE, *HA*, 8, 3 [593b] et 9, 11 [614b-615a] : « Les uns font leurs demeures dans le voisinage des précipices, des cavernes et des rochers, par exemple celui qu'on nomme *charadrios*. Le *charadrios* est laid de couleur et sa voix est vilaine ; il se montre la nuit, mais fuit dans la journée » (tr. P. LOUIS légèrement modifiée).

<sup>735</sup> HIPPOCRATE, *Maladies internes*, 37.

<sup>736</sup> ÉLIEN, *PA*, 17, 13 : « Le gravelot a, semble-t-il, reçu le don suivant qu'il n'y a franchement pas lieu de mépriser. En effet, si quelqu'un dont le corps est atteint de jaunisse regarde fixement cet oiseau dans les yeux et que le gravelot affronte son regard et le fixe de manière très insistante, comme s'il voulait lui faire baisser les yeux, le regard qu'il lui renvoie guérit l'homme de l'affection en question ». Cf. à l'inverse, *Id.*, 17, 12 : « si quelqu'un aperçoit le crapaud et le regarde en le fixant dans les yeux, tandis que l'animal, de son côté, fidèle à sa nature, affronte son regard d'un œil décidé, tout en exhalant son haleine naturelle qui est nocive pour le teint de l'homme, le crapaud rend le teint de l'homme jaune pâle, au point de faire dire à une personne qui ne l'a jamais vu et le rencontre pour la première fois qu'il a vu un homme malade. Cette teinte jaune persiste quelques jours avant de disparaître ».

<sup>737</sup> PLUTARQUE, *Propos de table*, 5, 7 [680b-682b] ; P. VEYNE, « Les problèmes religieux d'un païen intelligent, Plutarque », dans ID., *L'Empire gréco-romain*, Paris, 2005, p. 769-770 ; M. DICKIE, « Talos Bewitched. Magic, Atomic Theory and Paradoxography in Apollonius *Argonautica* 4.1638-88 », *Papers for the Leeds International Latin Seminar* 6 (1990), p. 267-296 ; R. BUXTON, « Les yeux de Médée : le regard et la magie dans les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes », dans A. MOREAU, J.-C. TURPIN (éd.), *La Magie*, t. II, p. 265-275 ; M. GARCIA TEIJEIRO, M<sup>a</sup> T. MOLINOS TEJADA, « *Medea y Talo* », dans E. SUAREZ DE LA TORRE,

le « rationalisme » comme ce qui se plie à la règle aristotélicienne selon laquelle il n'y a pas d'agir ou de subir sans un contact, il y a bien eu une tentative de rationaliser la capacité d'un regard à véhiculer des maux, à la fois depuis l'œil vers l'extérieur (le fameux « mauvais œil »), que d'un corps malade à l'œil. La théorie atomiste démocratéenne selon laquelle la vue est due à un mouvement de particules (*eidola*) entre l'œil et l'objet perçu fournit des éléments de réponse, de même que la théorie stoïcienne d'une émission de *pneuma* par l'œil inclut d'autres effets que la vue et par conséquent fournit une explication plausible à l'œil qui maudit comme à celui qui guérit<sup>738</sup>. L'action à distance étant impossible, ce qui paraît merveilleux (*thaumaston*) n'est que ce dont on ignore la cause ou le mode de contact, et c'est au Moyen Âge que des systèmes théoriques se mettent en place pour résoudre le paradoxe physiologique de l'action à distance en naturalisant la « magie »<sup>739</sup>. L'explication rationnelle, cohérente, qui établit que tout est en contact, fait rentrer le mauvais œil et le *charadrios* dans l'ordre des choses. Une autre explication qui assumerait au contraire l'action à distance serait suspecte de magie<sup>740</sup>.

Les *Cyranides* connaissent aussi un *charadrios* éminent, royal et doté de prescience. Il ne se contente pas de soigner la maladie en la téléchargeant, il sait par avance si le malade doit ou non guérir.

Le *charadrios* est un oiseau royal capable de prescience (ὄρνεον βασιλικὸν προγνωστικόν) : si quelqu'un est malade, qu'on l'introduit devant cet oiseau et qu'il détourne sa face du malade, il mourra. S'il fixe des yeux le malade, il enlève toute la maladie (αἶρει ἅπασαν τὴν νόσον), s'envole vers le soleil et rejette la maladie, et sont sauvés tant le malade que l'oiseau. Son cœur et sa tête portés en amulette font que le porteur ne subit aucune maladie, nul dommage dû à aucune affection le reste de sa vie<sup>741</sup>.

Nulle couleur ni maladie ne sont spécifiées. Le *charadrios* prend la maladie et la rejette « vers le soleil » sans en mourir. La maladie n'étant pas spécifiée et l'amulette faite de son

---

A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia*, p. 55-66 ; A. ALVAR NUÑO, « Ocular Pathologies and the Evil Eye in the Early Roman Principate », *Numen* 59.4 (2012), p. 298-321.

<sup>738</sup> L'explication de LUCRECE, 4, 710-717, quant à la peur qu'éprouve le lion à la vue du coq, constitue de même une alternative à ce qui est connu par ailleurs comme une « antipathie » : « Sans doute la nature du coq renferme-t-elle certains éléments qui, lorsqu'ils atteignent les yeux du lion, en crèvent les pupilles et y provoquent une douleur si aiguë que, malgré toute sa fierté, l'animal n'y peut tenir ».

<sup>739</sup> N. WEILL-PARROT, « Pouvoirs lointains de l'âme et des corps : éléments de réflexion sur l'action à distance entre philosophie et magie, entre Moyen Âge et Renaissance », *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia* 10 (2012), p. 85-98.

<sup>740</sup> P. VEYNE, « Les problèmes religieux d'un païen intelligent, Plutarque », p. 769-770.

<sup>741</sup> *Cyr.*, 3, 49.2-8 : Χαραδριὸς ὄρνεον βασιλικὸν προγνωστικόν. ἐὰν γὰρ τις ἀρρωστῆ καὶ εἰσάξουν ἔμπροσθεν αὐτοῦ τὸ ὄρνεον καὶ ἀποστρέψῃ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ νοσοῦντος, ἀποθνήσκει. εἰ δὲ ἀτενίσῃ τῷ νοσοῦντι, αἶρει ἅπασαν τὴν νόσον καὶ ἀνίπταται εἰς τὸν ἥλιον καὶ ἀπορρίπτει τὴν νόσον, καὶ σώζεται καὶ ὁ ἀσθενῶν καὶ τὸ πτηνόν. τούτου ἡ καρδία καὶ ἡ κεφαλὴ φορουμένη, ἄνοσον καὶ ἀβλαβὴ ἀπὸ παντὸς πάθους ποιεῖ τὸν φοροῦντα ἐπὶ παντὸς βίου αὐτοῦ.

cœur et de sa tête étant une véritable panacée, l’oiseau paraît devenu un remède absolu. L’ascension vers le soleil pourrait être un développement chrétien<sup>742</sup>. L’histoire du *charadrios* fait de toute façon l’objet d’un emploi allégorique dans la littérature chrétienne :

Il existe un oiseau appelé « charadrios », comme il est écrit dans le *Deutéronome*. Le Physiologue a dit que le charadrios est un oiseau intégralement blanc, ne présentant absolument aucune noirceur, que les excréments qu’il rejette guérissent les yeux qui ne voient plus clair, et qu’on le trouve dans les cours des rois. Lorsqu’un homme est malade on peut savoir, grâce au charadrios, s’il vivra ou s’il mourra : si la maladie de l’homme doit déboucher sur la mort, le charadrios détourne sa face du malade et tous savent alors qu’il va mourir ; mais si la maladie de l’homme doit déboucher sur la vie, le charadrios fixe le malade dans les yeux, et le malade le regarde de son côté fixement, et le charadrios boit la maladie du malade et s’envole vers l’éther du soleil où il brûle la maladie du malade. Et le charadrios et l’homme malade sont guéris simultanément<sup>743</sup>.

Ici, le *charadrios* « boit » la maladie par le regard pour aller la rejeter dans l’éther. L’oiseau purificateur, magnifié dans ce texte chrétien, figure le Sauveur. Dès lors, l’histoire de l’oiseau *charadrios* est plus celle d’une figure fantastique, d’intérêt allégorique, que d’un remède médical.

L’interprétation que donnent les textes varie ainsi dans plusieurs directions. Pline veut transmettre la donnée médicale en rendant explicite ses principes de causalité symbolique : le critère de la couleur est ainsi mis au jour, au prix d’une confusion entre les espèces. Plutarque, en revanche, tente une rationalisation à l’extrême du transfert au *charadrios* qui vise à annuler tout manquement à la règle de la continuité physiologique. Mais l’oiseau ne fait que gagner en merveilleux, à l’exclusion de toute explication argumentée, simplification et exagération des traits les plus extraordinaires, dans les *Cyranides* et le *Physiologos*, si bien que ce dernier peut en faire un usage purement allégorique et doctrinal. Sans nécessaire solution de continuité entre elles, ces interprétations (symboliste, matérialiste, fantastique et allégorique – seule la deuxième excluant le merveilleux) ont une source commune, une pratique vraisemblablement attestée déjà dans la Grèce classique, si bien qu’on peut parler d’une évolution de traditions dont la transmission intertextuelle conduit à des transformations. Se dessinent ainsi quatre modes de « lecture » du transfert :

Symbolisme	La couleur, le nom, signifient l’identité de nature entre l’animal et l’effet.
Matérialisme	Transmission d’ <i>eidolâ</i> ou de <i>pneuma</i> à travers un milieu.
Fantastique	L’animal, fantastique, est acteur : il prend la maladie et l’emporte.
Allégorie chrétienne	Le transfert est l’image du sacrifice christique.

<sup>742</sup> A. ZUCKER, *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires*, Grenoble, 2008, p. 67.

<sup>743</sup> *Physiologos*, 3.

Chacune de ces lectures est précisément une interprétation de la pratique, qui tend à en naturaliser le fonctionnement – la chose n’est pas énoncée comme un rite – mais en lui apportant des modifications, comme le montre en particulier l’exemple de Pline. L’animal change parce que les principes d’action sont interprétés. Où se trouve alors le rite ?

Je voudrais montrer deux choses au cours de cette section. La première part d’un principe de méthode, celui qui consiste à distinguer dans l’énoncé d’un remède son interprétation explicite de son fonctionnement implicite. Le fait d’énoncer un transfert d’une maladie à un animal ouvre sur une interprétation physiologique de la thérapie. Elle en gomme en quelque sorte les ressorts rituels. Or, en analysant la pratique de transfert à un chien, on remarque que celle-ci s’inscrit tout aussi bien dans un ensemble de pratiques rituelles de type « purificateur », connues dans le monde grec depuis des périodes anciennes et relevant d’analogies performatives ou du propre d’un animal qui agit en « opérateur symbolique ». C’est pourquoi il sera nécessaire d’analyser le rite du *periskulakismos*, purification par application d’un petit chien.

## I.2. Transfert d’une maladie à un chien

Au moment de traiter les maladies du système digestif, au livre 30 de l’*Histoire naturelle*, Pline l’Ancien a tenu compte d’une pratique qui consiste en un transfert de maladie dans le corps d’un chien. Plus exactement, Pline a transmis différentes variantes de cette pratique, en deux endroits du texte. La première est la suivante :

*Praecordia uocamus uno nomine exta in homine. Quorum in dolore cuiuscumque partis si catulus lactans admoueat adprimaturque his partibus, transire in eum dicitur morbus, idque exinterato perfusoque uino deprehendi uitiato uiscere illo quod doluerit homini, sed obrui talis religio est. Ii quoque quos Melitaeos uocamus stomachi dolorem sedant adplicati saepius; transire morbos aegritudine eorum intellegitur, plerumque et morte.*

Nous appelons d’un seul mot, *praecordia*, les viscères de l’homme. S’ils souffrent en quelqu’une de leurs parties et qu’un chiot non sevré est approché et pressé contre cette partie, on dit que le mal passe en lui – ce que l’on découvre quand on l’a éviscéré et arrosé de vin ses entrailles : on voit alors, altéré, l’organe dont souffrait l’homme – mais au point qu’il est religieux de le recouvrir. Ceux que nous appelons chiens de Mélita, appliqués plus fréquemment sur l’estomac, en apaisent les douleurs : on comprend à leur malaise que le mal a passé en eux et, le plus souvent, à leur mort<sup>744</sup>.

L’intérêt de ce passage est d’énoncer explicitement une prescription rituelle (*religio est*). Le problème auquel fait face le praticien est une affection indéterminée touchant la zone

---

<sup>744</sup> PLINE L’ANCIEN, *HN*, 30, 42-43 (tr. A. ERNOUT modifiée).



interne de l'abdomen, désignée par un terme à connotation rituelle, les *exta*. Un chiot non sevré est appliqué à l'extérieur de cette zone puis on peut observer dans les viscères de l'animal quel organe précis était atteint chez l'homme. L'exigence rituelle consiste à l'enterrer. La seconde partie du texte apporte en outre une précision zoologique, en affirmant que l'on applique plus fréquemment des chiens de Méliata, plus précisément sur l'estomac. Une interprétation explicite est fournie, transmise (*dicitur*, « on dit que ») ou déduite (*intellegitur*, « on comprend que ») : le mal est transféré de l'homme à l'animal, qui peut aller jusqu'à en mourir. La notion de transfert est apportée par l'emploi du verbe *transire*, « passer d'un point à un autre ». Les gestes rituels n'impliquent pas d'action à distance mais, dans tous les cas, un contact appuyé de l'animal avec la partie malade. Cette explicitation du processus de guérison est-elle cependant une interprétation de Pline ou de ses sources ? Quel est son rapport avec le souci religieux qui accompagne l'inhumation du chien ?

Je vais essayer de comprendre le sens de ces transferts canins en analysant les points saillants de l'énoncé : (a) le mal à guérir, (b) le contact entre homme et animal, (c) l'inhumation de ce dernier, et enfin (d) le choix de l'espèce. En articulant ces points autour de la pratique déjà connue du *periskulakismos* en terrain grec – qui nécessite cependant un examen détaillé –, je voudrais montrer que l'animal centralise de fait l'essence d'une pratique dont l'explication théorique (« transfert ») apparaît secondaire.

### *1.2.a. Expliciter le transfert*

De fait, dans une autre occurrence d'une pratique de ce type dans le même livre de l'*Histoire naturelle*, Pline précise qu'il faut maintenir le contact pendant trois jours et nourrir les chiots avec du lait, de la bouche même du malade :

*Sunt occulti interaneorum morbi, de quibus mirum proditur : si catuli, priusquam uideant, adplicentur triduo stomacho maxime ac pectori et ex ore aegri suctum lactis accipiant, transire uim morbi, postremo exanimari dissectisque palam fieri aegri causas ; [mori] humari debere eos obrutos terra.*

Il y a des maladies secrètes des organes internes à propos desquelles on raconte des faits merveilleux : que si des chiots, avant qu'ils y voient, sont appliqués trois jours sur l'estomac, et surtout sur la poitrine, et s'ils reçoivent de la bouche du malade des tétées de lait, la puissance de la maladie est transférée ; qu'après cela ils expirent et qu'en les ouvrant on découvre le problème du malade ; que, < une fois morts >, ils doivent être inhumés recouverts de terre<sup>745</sup>.

Suivent d'autres prescriptions, attribuées aux *magi*, qui indiquent qu'en se touchant le ventre avec du sang de chauve-souris on s'immunise contre ces *occulti morbi* pour une année

<sup>745</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 64 (tr. A. ERNOUT modifiée). *Mori* peut être une glose d'*exanimari* ou bien il faut lire *moris est et humari debere* (PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle. Livre XXX*, éd. et tr. A. ERNOUT, n. 1, § 64, p. 91).

pleine ou, si l'on est déjà atteint, on s'en guérit en buvant trois fois l'eau de ses propres bains de pieds. Serenus Sammonius et Marcellus héritèrent du texte de Pline : le premier, en vers, emploie le verbe *transcurrere*<sup>746</sup> ; le second, en prose, utilise comme Pline *transire*, mais aussi *transfere*<sup>747</sup> et *translatus*<sup>748</sup>. *Transcurrere* implique un passage rapide qui traduit, de manière poétique, l'efficacité immédiate du remède. Avec *transfere*, *-latus*, Marcellus emploie un vocabulaire rituel romain qui évoque notamment le transport des corps d'une tombe à une autre, procédure critique et nécessairement exceptionnelle<sup>749</sup>. Plus que *transire*, *transfere* permet à Marcellus de réintroduire une connotation religieuse. Mais l'emploi plus courant du premier verbe n'indique rien de particulièrement religieux dans ce qui n'est qu'un phénomène autonome.

Un autre animal subit un transfert de ce type dans l'*Histoire naturelle* : le canard. Pour soigner les tranchées, il est lui aussi appliqué sur le ventre et meurt après que le mal a passé (*transire*)<sup>750</sup>. Similaire dans les termes, mais moins développée, cette variante n'apporte pas plus d'information<sup>751</sup>. Chez Pline, le transfert explicite par contact concerne essentiellement de petits chiens, un ou plusieurs chiot(s) non sevrés, voire encore aveugles – ce qui signifie à la naissance – ou bien souvent des chiens de Méliata. On retrouve ainsi la pratique dans le bestiaire des *Cyranides*, lorsque l'on consulte la fiche dédiée au petit chien :

<sup>746</sup> SERENUS SAMMONIUS, 24, v. 439-443 : *Quin etiam catulum lactentem apponere membris / Conuenit : omne malum transcurrere fertur in illum : / Cui tamen extincto munus debetur humani. / Humanos quoque contractus mala tanta sequuntur, / Et iunctus uitium ducit de coniuge coniux*, « On dit que si l'on applique sur le ventre du malade un petit chien qui tète encore, le mal passe du corps de l'homme dans celui de l'animal. Il faut toutefois tuer ensuite le chien et l'enterrer. Cette transmission de maladies a lieu aussi entre les hommes ; et l'on voit souvent un des époux communiquer à l'autre le mal dont il est atteint ».

<sup>747</sup> MARCELLUS, 21, 1 : *Praecordiorum dolorem catuli lactantes admoti uisceribus humanis transfere in se adseruntur idque exinteratis perfusisque uino deprehenditur uitiatas eorum uisceribus*, « On soutient que si des petits chiens encore au lait sont approchés, la douleur des *praecordia* est transportée en eux depuis les entrailles de l'homme, et que si on les ouvre et les arrose de vin, on découvre le mal dans leurs entrailles » (tr. personnelle).

<sup>748</sup> MARCELLUS, 27, 132.

<sup>749</sup> O. ESTIEZ, « La *translatio cadaveris*. Le transport des corps dans l'Antiquité romaine », dans F. HINARD (éd.), *La mort au quotidien dans le monde romain*, Paris, 1995, p. 101-108. L'époque de Marcellus ne connaît que peu de discontinuités en ce qui concerne les coutumes funéraires anciennes, N. BELAYCHE, « Ἐπὶ τὸν τάφον συμπαραπέμψαι τοῖς ἄγουσι ("Accompagner le cortège jusqu'au tombeau", Grég. Naz.). Les funérailles impériales au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère », dans O. DUMOULIN, F. THELAMON (éd.), *Autour des morts. Mémoire et identité*, Rouen, 2001, p. 141-153.

<sup>750</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 61 : *Quod praeterea traditur in torminibus mirum est ; anate adposita uentri transire morbum anatemque emori*, « ce qu'on rapporte en outre pour les tranchées tient du merveilleux : que si l'on applique un canard sur le ventre, du malade le mal passe sur le canard, et celui-ci meurt » ; cf. MARCELLUS, 27, 33.

<sup>751</sup> Je me suis demandé si il n'y avait pas eu là une erreur de lecture de la part de Pline, en supposant que dans un des textes grecs qu'il a compilés, il (ou un de ses assistants) a lu ΝΗΤΤΑ (νήττα, canard) au lieu de ΝΗΠΙΑ (νήπια, « petit d'un animal », *LSJ*, « νήπιος », emploi peu fréquent, homérique), dans la mesure où ce genre d'erreur n'est pas inconnue pour l'*Histoire Naturelle*.

Περὶ κυνὸς μικροῦ.

Κύων ἐστὶ ὃ παρ' ἡμῖν κυνάριον λέγεται, μικρός, νεογέννητος, ἔτι θηλάζων.

ἐὰν συνευνᾶται ἀρρώστῳ διηλεκῶς, πολὺν χρόνον ἔχοντι ἐν τῇ ἀρρωστίᾳ, καὶ συνκοιτάζη αὐτῷ ἐπὶ τὸ στήθος (ἢ γυναικός, ἢ ἀνδρός, ἢ παιδίου) καὶ διόλου συνανάκειται αὐτῷ ἐν τῇ κλίνῃ, ὁ μὲν κύων ἀποθνήσκει, ὁ δὲ ἄρρωστος τῆς χρονίας νόσου ἀπαλλάσσεται.

Le petit chien.

C'est un chien que l'on appelle chez nous le « chiot », petit, nouveau-né, encore allaité.

Si on le fait coucher auprès de quelqu'un qui souffre en continu, qui est dans la souffrance depuis longtemps, si on le fait coucher sur la poitrine (d'une femme, d'un homme ou d'un enfant) et le laisse s'allonger dans le lit, d'une part le chien meurt, de l'autre le malade est débarrassé de la maladie chronique<sup>752</sup>.

Cette fois il s'agit plus généralement de soigner une maladie incurable, une souffrance de longue durée. Le chiot est simplement couché avec le patient, quel qu'il soit, soit sur la poitrine, soit dans le même lit. De la sorte, il meurt et emporte avec lui la maladie de l'homme. Le transfert est seulement implicite, si bien que si on n'avait pas lu Pline, l'acte décrit ici serait sans explication : l'homme est malade, se couche avec un chiot. L'animal meurt et l'homme est délivré. Seule la conjonction μέν... δέ relie les deux résultats, qui forme l'inversion de la situation préliminaire : l'homme est mourant tandis que l'animal commence à vivre, puis les deux voisinent dans une même position et celui qui devait vivre meurt tandis que l'autre survit. Il n'y a pas d'équivalence d'âge ou de sexe entre le malade ou l'animal. Le fonctionnement du remède est entièrement implicite.

Cependant, il semble que dans certains écrits mésopotamiens, le transfert ait déjà été explicite (akk. *nasāhu*)<sup>753</sup>. On connaît des rituels où un animal est employé comme « substitut » (*pūhu*) d'un individu malade (*ein Tier zum Ersatz*)<sup>754</sup>. Dans un exemple donné, une chevrette couche à côté du malade puis au matin l'exorciste (*āšipu*) effectue une série de rites qui – en résumant – consistent à mettre à mort la chevrette et à l'inhumer comme un être humain, de sorte que le compte soit bon aux yeux de la déesse des morts Éreshkigal<sup>755</sup>. Plutôt

---

<sup>752</sup> *Cyr.*, 2, 20.1-7.

<sup>753</sup> J. SCURLOCK, « Translating Transfers in Ancient Mesopotamia », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 209-223.

<sup>754</sup> E. EBELING, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier I, Texte*, Berlin – Leipzig, 1931, p. 65.

<sup>755</sup> KAR 245, duplicata LKA 79 et 80 : « (Rituel) pour (donner) un substitut à Erechkiḡal : Dès le soir, le malade fera coucher dans son lit à ses côtés une chevrette vierge. Avant la pointe du jour, il se lèvera et toi (l'exorciste) tu feras une révérence... le malade prendra la chevrette sur ses genoux. Tu entres dans un maison où le sol a été creusé, tu couches le malade et la chevrette sur le sol, tu touches la gorge du malade avec un couteau en bois de tamaris, tu coupes la gorge de la chevrette avec un couteau de bronze, tu ouvres ses entrailles, tu la laves, la frottes d'huile, tu remplis son ventre d'aromates. Tu l'habilles de vêtements, tu la chausses de sandales, tu maquilles ses yeux avec du kohl, tu verses sur sa tête de l'huile aromatisée, tu enlèves le turban du malade et le noue sur la tête (de la chevrette). Tu lui rends tous les soins que l'on rend à un mort. Le malade se lèvera et sortira par la grande porte. L'exorciste récitera trois fois l'incantation [...], le malade ..., enlève ses vêtements,

que d'un transfert, le rite part de l'idée que la déesse exige un mort, mais que le rite peut remplacer l'individu, tromper ou détourner le sort selon le principe des *namburbū*, rituels mésopotamiens visant à contrer l'avenir prévu par la divination<sup>756</sup>. Pourtant, on arrive bien dans les faits aux mêmes gestes : un jeune animal couche dans le lit du malade, à ses côtés, puis meurt et est inhumé. Les différences entre les rites détaillés dans les textes cunéiformes et les rites transmis par Pline sont conséquentes et rien n'autorise à dresser une généalogie. Mais la comparaison nous apprend que l'on peut expliciter en termes de « transfert » certains rites, d'autres en termes de « substitution » alors que de mêmes gestes sont impliqués. De la même manière, selon Pline, le chiot prend la maladie, tandis que les *Cyranides*, implicitement, nous montrent surtout qu'il meurt à la place de l'homme. Dans un exemple hittite encore semblable, un transfert est explicité par la parole rituelle, mais prend part à un rite plus général de substitution : un homme doit cracher dans la bouche d'un mouton, puis une « vieille femme » chargée de la parole performative annonce « Vous avez craché (ainsi) les mauvaises malédictions »<sup>757</sup>. Puis l'animal est sacrifié dans une fosse où il est enterré. À nouveau, on peut comparer deux armatures rituelles similaires. L'intérêt est de montrer que l'énoncé du rituel joue sur son interprétation. Malgré tout, la comparaison a ses limites et je vais revenir à l'analyse des éléments de la pratique décrite par Pline, pour en montrer l'arrière-plan proprement rituel et grec.

### *I.2.b. Une maladie entre viscères et esprit*

Le mot *praecordia* est ici, nous dit Pline, étendu à l'ensemble des organes internes de l'homme, ou plutôt de ses *exta*, terme qui a une connotation religieuse. Au livre 11, nourri par le traité sur les *Parties des animaux* d'Aristote, Pline attribuait le nom *praecordia* au seul diaphragme, c'est-à-dire comme équivalent du grec φρένες, et désignant donc la membrane qui sépare dans l'abdomen les viscères du haut – poumons, cœur – des viscères du bas – foie,

---

les donne à l'exorciste, et sort. L'exorciste pousse de grands cris sur Untel, le malade ; il s'écrie : « Il est mort » et pousse des lamentations. Tu présentes des offrandes funéraires à Erechkigal trois fois, tu poses une terrine de soupe chaude, tu fais les honneurs (à Erechkigal ?). Tu fais une libation avec de l'eau, de la bière, de la graine rôtie, du lait, du miel, du beurre, de l'huile, tu fais une offrande funéraire aux esprits de ta famille, tu fais une offrande funéraire à la chevrette. Tu récites à Erechkigal l'incantation "Frère aîné", tu prends grand soin de la chevrette comme si elle était vivante, tu l'enterres. [Le malade] fait une libation d'orge à Erechkigal (et) aux esprits de sa famille... » (tr. fr. E. REINER, « La magie babylonienne », dans *Le monde du sorcier*, Paris, 1966, p. 90-91 ; cf tr. all. E. EBELING, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, vol. I, p. 67-69).

<sup>756</sup> BOTTERO J., *Mythes et rites de Babylone*, Genève – Paris, 1985, p. 29-64.

<sup>757</sup> M. VIEYRA, « Le sorcier hittite », dans *Le monde du sorcier*, Paris, 1966, p. 111. L'auteur souligne, p. 113, que dans le monde hittite comme à Babylone, le substitut ou remplaçant de l'homme, dans les rituels « magiques », est par excellence l'agneau ou le mouton. Mais p. 118, la liste des substituts animaux se donne ainsi : « mouton, chien, porcelet, etc. ».

reins et rate – et responsable du rire, comme le disait déjà Aristote<sup>758</sup>. Mais *phrenes* peut aussi avoir désigné l'abdomen en général, de manière plutôt poétique, de sorte que l'on peut considérer qu'ici *praecordia* désigne toutes les viscères internes à l'abdomen<sup>759</sup>. Le médecin hippocratique du traité sur la *Maladie sacrée* se prononce contre l'opinion (homérique) qui voulait que les *phrenes* soient le siège de la pensée (*phronein*)<sup>760</sup>. Si le remède avait à l'origine une forme rituelle, celle-ci visait peut-être à soigner un désordre des *phrenes* compris comme l'esprit du malade, c'est-à-dire une affection qui a pu être perçue comme une possession. En revanche, lue selon un vocabulaire d'anatomiste, la pratique ne vise plus qu'à guérir des viscères, c'est-à-dire les *splagchna*.

Mettant à part le transfert (qui pose la question de ce que l'on transfère, de ce qu'est le *uis* ou la *dunamis* d'une maladie), notons que la mort des animaux, qui se fait « naturellement » à cause de la maladie, est suivie d'une action qui rappelle l'observation des viscères (*exta*) au cours d'un sacrifice romain, laquelle indique si la divinité agréé le sacrifice (*litatio*)<sup>761</sup>. L'altération d'un viscère peut aller, à l'extrême, jusqu'à traduire la colère divine, voire la subversion du sacrifice par les *inferi*<sup>762</sup>. Le lecteur de Pline pense donc à un sacrifice et, point important, s'il y a vraisemblablement mise à mort des petits chiens après leur application sur le malade, celle-ci doit nécessairement avoir été *implicite*, c'est-à-dire que l'énoncé de la pratique l'a passée sous silence en permettant de penser la mort de l'animal comme une conséquence naturelle du transfert de la maladie. Dans le passage cité plus haut, Serenus Sammonius évoque au contraire cette mise à mort et je pense qu'elle est effectivement partie intégrante du rituel même si elle est masquée par l'énoncé<sup>763</sup>. De fait, l'idée d'un sacrifice est maintenue par l'observation des *exta* de l'animal pour identifier le viscère malade, à la suite de quoi l'animal doit être enterré. Les séquences d'un rituel sont ainsi perceptibles malgré leur réinterprétation physiologique : un petit chien ou un chiot (*skulakion*) est appliqué sur un malade, puis mis à mort. Ses viscères (*splagchna*) font l'objet

<sup>758</sup> ARISTOTE, *PA*, 3, 10 [672 a-673 a].

<sup>759</sup> HOMERE, *Illiade*, 4, 104, par exemple, et E. ROHDE, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris, 1952 (tr. fr. de *Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 1921), p. 36-39.

<sup>760</sup> HIPPOCRATE, *La maladie sacrée*, 17, 2. Une autre opinion, que démonte la médecine hippocratique, place la pensée au niveau du cœur. La *Maladie sacrée* est un traité qui situe la pensée, parmi bien d'autres choses, dans le cerveau. C. BECHEC, *La vie surnaturelle dans le monde gréco-romain*, Rennes, 2013, p. 40-41, affirme que dans les *Mémoires pythagoriques* (sans référence précise), l'âme est triple : *psyché* dans le cœur, *noûs* dans le cerveau et *phrenes*... dans le cerveau également. Mais cela surprend. Dans la physiologie galénique, la tripartition concerne le cerveau, le cœur et les poumons.

<sup>761</sup> Ces viscères ou « fressure » sont le poumon, le x , la vésicule biliaire, le péritoine et le cœur, cf. J. SCHEID, *La religion des Romains*, Paris, 1998, p. 75.

<sup>762</sup> LUCAIN, *La Pharsale*, 1, 609-638 : *nec enim tibi, summe, litai, Iuppiter, hoc sacrum, caesique in pectora tauri inferni uenere dei*, « car ce n'est pas à toi, très grand Jupiter, que j'ai fait ce sacrifice, et les dieux infernaux sont entrés dans les viscères du taureau égorgé ».

<sup>763</sup> Cf. *supra*, n. 746, p. 177.

d'une observation traditionnelle pour constater l'efficacité du rite avant que les restes de l'animal ne soient recouverts par la terre. Mon hypothèse est que ce rite relève de la catégorie grecque des *katharmoi*, « purifications », ce qui fait du chiot un *katharsion*, une matière purificatrice. En l'absence de toute divinité à laquelle l'animal serait offert, je n'ose pas passer de la « mise à mort » au « sacrifice ». Mais la ritualisation du propos s'opère en passant de la « guérison » à la « purification », l'inverse étant évidemment tout aussi vrai en opérant une « dé-ritualisation » ou une naturalisation par l'intermédiaire de la notion de transfert.

### *I.2.c. Première étape opératoire : l'application du remède*

Se posant la question d'interpréter le sacrifice d'un chien lors des Lupercales, à Rome, le Grec-Romain Plutarque se tourne vers des conceptions grecques, en vertu de l'*interpretatio* qui veut que les Lupercales soient un rite latin antérieur à la fondation de Rome et d'origine arcadienne, voué au dieu des chevriers Pan/Faunus :

Pourquoi les luperques sacrifient-ils un chien ? Les luperques sont ceux qui, aux Lupercales, courent partout dévêtus, en pagne, et frappent ceux qu'ils rencontrent avec une lanière de cuir.

Est-ce parce que ce rituel est une purification de la cité ? Car ils appellent le mois *Februarius* et notamment ce jour-là, *febratus* ainsi que *febrari* le fait d'être frappé avec une lanière. Le terme signifie « purifier ». Quant au chien (κυνί), presque tous les Grecs, pour ainsi dire, l'utilisaient, et quelques uns l'emploient encore de nos jours, égorgé pour les purifications (σφαγίω πρὸς τοὺς καθαρμούς). À Hécate ils portent des chiots (σκυλάκια) avec les autres objets purificateurs (καθαρσίων), et ils frottent (περιμάπτουσι) ceux qui ont besoin d'une purification (τοὺς ἀγνισμοῦ δεομένους) avec des chiots (σκυλακίους), en appelant ce genre de purification (γένος τοῦ καθαρμοῦ) *periskylakismos*. Ou bien le terme *lupus* signifie-t-il « loup » et les Lupercales sont-ils la fête des Loups (*Lukaia*) ? Or le chien est l'ennemi du loup et c'est pour cela qu'il est sacrifié lors des *Lukaia*. Ou bien est-ce parce que les chiens aboient contre les luperques et les incommodent quand ils courent dans la Ville ? Ou bien est-ce que le sacrifice est offert à Pan, et est-ce que le chien est une chose chère à Pan à cause de ses troupeaux de chèvres ?<sup>764</sup>

Cet essai d'interprétation des sacrifices de chiens grecs se fait dans un contexte particulier, celui d'une interprétation d'un sacrifice romain. Plutarque y fait référence en un autre de ses écrits, également en relation avec les Lupercales<sup>765</sup>. Ces deux textes ont l'intérêt,

<sup>764</sup> PLUTARQUE, *Questions romaines*, 68, 280 b-c (tr. J. SCHEID légèrement modifiée).

<sup>765</sup> PLUTARQUE, *Vie de Romulus*, 21, 10 : « Quant au chien (κύνια) [du sacrifice des Luperques], on pourrait dire que, si le sacrifice est une purification (ἡ θυσία καθαρμός), on l'immole en vue de se purifier. Les Grecs aussi, en effet, dans les cérémonies de purification (ἐν τε τοῖς καθαρσίοις), apportent des petits chiens (σκύλακας) et pratiquent en maint endroit ce qu'on appelle *périskylakisme* (sacrifice de jeunes chiens). Mais s'il s'agit d'un sacrifice de reconnaissance (χαριστήρια) envers la louve, pour avoir nourri et sauvé Romulus, ce n'est pas sans raison qu'on égorge le chien, puisqu'il est l'ennemi des loups, à moins que, ma foi, l'on ne punisse cet animal parce qu'il gêne les Luperques dans leurs courses ».

plus que de décrire des réalités romaines, de donner un exemple d'interprétation, d'essai d'explicitation de rites dont les raisons réelles sont en fait inconnues, en puisant dans les savoirs génériques relatifs au ritualisme grec. La question porte précisément sur le choix d'une espèce mise à mort rituellement. Il montre au passage quels types d'interprétations explicites un membre de l'élite intellectuelle du monde gréco-romain pouvait proposer, sans faire appel au concept de « magie ». Les premières explications semblent être des bricolages à partir du rituel lui-même, en fonction de la divinité (attribut divin ou élément de la légende du dieu, ici Faunus interprété comme Pan), en fonction de l'étiologie courante de la fête, liée au loup (d'où une opposition chien et loup) ou en fonction du comportement de l'animal dans le cours de la fête, qui légitimerait sa mise à mort. Le comparatisme de Plutarque l'oriente vers la mise à mort de chiens dans les purifications (le *genos* des *katharmoi*) que pratiquent certains Grecs.

Dans ce cadre là, il faut distinguer deux choses : Plutarque présente deux genres de *katharmoi* utilisant la même espèce animale, ceux qui consistent en sacrifices (*sphagia*) de chiens et les *periskulakismoi*, un type de *katharmos* dans lequel des chiots sont frottés contre des personnes que l'on veut purifier<sup>766</sup>. Il indique en outre que l'on porte à Hécate les chiens de la même manière que d'autres *katharsia*, objets liés aux purifications, expression qui ne manque pas de rappeler les « dîners d'Hécate ». Le sacrifice du chien reste peu circonstancié, même s'il est attesté par la littérature grecque<sup>767</sup> ; on sait que des chiots (*skulakias*) étaient laissés à la déesse dans ses « dîners » de la nouvelle lune<sup>768</sup>. D'autres animaux peuvent servir de *katharsia* – dans des *katharmoi* –, en particulier un porcelet, en lien notamment avec Zeus, divinité purificatrice entre toutes<sup>769</sup>. Mais le chien, ou plus exactement le chiot, est parfois à ce point essentiel qu'il donne son nom à une pratique de purification : le rite du *periskulakismos* – que Jacques Boulogne a traduit par « immolation de chien »<sup>770</sup> – est moins connu, mais son nom a une portée descriptive, à savoir un chiot ou un petit chien (*skulakion*) qui serait mené, « frotté » précise Plutarque, autour (*peri-*) de quelqu'un. Or, selon

<sup>766</sup> Sur la catégorie des sacrifices de « purification », S. GEORGOUDI, « Reflections on sacrifice and purification in the Greek world », dans S. HITCH NIXON, I. RUTHERFORD (éd.), *Sacrifice in the Ancient Greek World*, Cambridge (à paraître).

<sup>767</sup> SOPHRON, *Mime*, fr. 8 [KAIBEL].

<sup>768</sup> A. ZOGRAFOU, *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Liège, 2010, p. 267-275 (et pour les rapports entre les chiens et Hécate, p. 249-283).

<sup>769</sup> S. GEORGOUDI, « Pratiques sacrificielles grecques : divinités et victimes animales (suite) », *Annuaire EPHE-SR* 96 (1987-1988), p. 266-268 ; ID., « Sacrificing to the gods: ancient evidence and modern interpretations », dans J. N. BREMMER, A. ERSKINE (éd.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Édinburgh, 2010, p. 92-105.

<sup>770</sup> Jacques Boulogne dans PLUTARQUE, *Œuvres morales*, t. IV : *Conduites méritoires de femmes – Étiologies romaines – Étiologies grecques – Parallèles mineurs*, Paris, 2002, p. 148.

Théophraste, l'archétype du superstitieux aurait eu pour réflexe de se faire *purifier autour* au moyen de chiots ou d'oignons marins (scilles), pour laver une souillure due à certaines personnes liées aux carrefours, là où précisément sont déposés les « dîners d'Hécate », souillure qui est le principal souci du superstitieux<sup>771</sup> :

Aperçoit-il quelqu'un de ces hommes porteurs d'une couronne d'ail qu'on rencontre dans les carrefours, il rentre chez lui, s'inonde de la tête aux pieds, fait venir les prêtresses et leur demande de le purifier autour (περικαθῆραι) avec un oignon marin ou un petit chien<sup>772</sup>.

À Athènes, on faisait circuler autour de l'agora les restes d'un jeune porcelet<sup>773</sup>. L'action relèverait de l'idée de séparation inhérente à la notion de *katharmos*. Ici, le préfixe *peri-* ajouté à l'acte de purifier, *perikathairein*, convoque l'image d'une circularité même s'il n'y a pas lieu d'en déduire une nécessaire circumambulation<sup>774</sup>. Le même préfixe compose deux verbes désignant l'action principale du rite : *perimassein* (Plutarque) et *perikathairein* (Théophraste). Le premier comporte trois degrés de sens : essuyer tout autour, ôter en essuyant, purifier par magie<sup>775</sup> ; le second terme a également un sens propre (nettoyer complètement, de tous côtés) et un sens métaphorique (purifier)<sup>776</sup>. Ils partagent tous deux le

---

<sup>771</sup> R. PARKER, *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford, 1983, p. 1. Robert Parker (p. 307) présente le superstitieux de Théophraste comme un héritier de l'« Hesiodic “divine man” » soucieux d'éviter toutes les souillures. Le rite dont il est question ici est interprété comme un rituel sanglant (« a priestess must be summoned to perform a blood purification »). L'idée de Robert Parker est aussi d'un rapprochement entre ces préoccupations de pureté et la formation de l'homme divin pythagorien.

<sup>772</sup> THEOPHRASTE, *Le Superstitieux*, 16, 13 : κἄν ποτε ἐπίδη σκορόδῳ ἐστεμμένον <τινὰ> τῶν ἐπὶ ταῖς τριόδοις, ἀπελθὼν κατὰ κεφαλῆς λούσασθαι, καὶ ἱερείας καλέσας σκύλλη ἢ σκύλακι κελεῦσαι αὐτὸν περικαθῆραι (tr. O. NAVARRE modifiée : « leur demande de le purifier avec un oignon marin ou avec le cadavre d'un jeune chien, portés en cercle autour de lui » me paraît surinterpréter le texte).

<sup>773</sup> ISTROS, fr. 12 [JACOBY, *FGrH* 334.12 = PHOTIUS, « περιστίαρχος »]. R. PARKER, *Miasma*, p. 21 ; L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris, 1952, p. 100-101. Chez ARISTOPHANE, *L'assemblée des femmes*, 128, c'est une belette que le *peristiarchos* emploie, selon un ressort comique compréhensible précisément parce que la belette (*galê*) fait partie du bestiaire des purifications et d'Hécate, entre le porc et le chien. DEMOSTHÈNE, *Contre Conon*, 39, met sur le même pied l'impureté des « dîners d'Hécate » et celle des restes du sacrifice de porc qui accompagne l'entrée en charge des magistrats : « Ils avaient pris le nom de Triballes ; ils dévoraient les offrandes à Hécate, ils faisaient la rafle des testicules des porcs (τοὺς ὄρχεις τοὺς ἐκ τῶν χοίρων) qui servent à la purification au moment de l'entrée en charge des magistrats, et ils s'en régalaient entre eux : jurer et se parjurer leur coûtait aussi peu que rien ».

<sup>774</sup> Les verbes comme *perikathairô* sont employés même lorsqu'il n'y a pas d'« encerclement » : R. PARKER, *Miasma*, p. 225-226. F. PFISTER, « Katharsis », *RE Suppl.* 6 (1935), col. 146-162 (col. 149-151 pour le vocabulaire purificateur en *peri-*).

<sup>775</sup> *LSJ*, « περιμάσσω », p. 1379.

<sup>776</sup> *LSJ*, « περικαθαίρω », p. 1375. Les deux sens sont employés par THEOPHRASTE, *Recherches sur les plantes*, 4, 13.5 et *Le Superstitieux*, 16, 13. Dans le passage que j'ai cité, il fait suite à l'action de *lousasthai*, « se laver », *peri-* formant une perpendiculaire avec *kata*, ce qui donne un nettoyage vertical (« de la tête aux pieds ») et un nettoyage horizontal (« autour »), comme si l'humour de Théophraste était aussi construit sur cette formulation grammaticale qui stigmatise le besoin du superstitieux de se purifier partout et par tous les moyens.



sens d'un nettoyage ou d'une purification, dont le préfixe *peri-* souligne la complétude selon l'idée que le sujet nettoyé/purifié l'a été sur toutes ses surfaces. Le *periskulakismos* sert quant à lui à rétablir l'*hagneia*, la pureté, d'un individu, et contrairement à plusieurs traductions, rien n'indique la mise à mort du petit chien, pas plus que son « sacrifice ». Avec le verbe *perimassein*, on indique un contact appuyé entre l'animal et la personne à purifier. Il est donc certain qu'il a existé en Grèce, du moins à Athènes, un type de rite de purification (*katharmos*) qui consistait à appliquer des chiots ou des petits chiens contre le corps d'une personne jugée impure.

Or, même réduit à sa plus stricte définition, le *periskulakismos* ressemble à la pratique décrite par Pline. On peut tout à fait imaginer qu'il ait utilisé le mot *catulus* en traduction du grec *skulakion* et peut-être le verbe *adprimare* pour *perimassein* ou du moins pour signifier une idée similaire. Peut-on émettre l'hypothèse selon laquelle Pline aurait tiré ses notes d'ouvrages grecs décrivant des pratiques elles-mêmes héritières du, ou formatées par, le *periskulakismos*? La notion de « transfert » a-t-elle été formulée par certains dans le but d'expliquer un *periskulakismos* qui dans la pratique se passe de commentaire<sup>777</sup>? L'application de l'élément purificateur (parfois appelé lui-même *katharmos*) contre le corps semble être évoquée dans un contexte vraisemblablement similaire par Ménandre, bien qu'avec quelques touches humoristiques. L'esclave Syros recommande à son maître Phidias, mélancolique, d'aller se faire purifier si cela peut le soulager :

περιμαζάτωσάν σ' αἱ γυναῖκες ἐν κύκλῳ | καὶ περιθεωσάτωσαν. ἀπὸ κρουνοῶν τριῶν | ὕδατι περίρραν' ἐμβαλὼν ἄλας, φακούς.

Que les femmes en cercle te massent complètement et t'enfument de partout. Arrose-toi de tout côté avec de l'eau de trois sources en ajoutant du sel et des lentilles<sup>778</sup>.

Comme dans le cas du *Superstitieux*, ce sont des femmes qui opèrent et on retrouve le verbe *perimassein*, mais rien n'indique un *periskulakismos*. Plutarque, encore, dans son traité sur la superstition, indique que celui qui veut chasser les mauvaises influences d'Hécate

<sup>777</sup> Sans se référer à Pline, Carla Mainoldi y a elle-même fait appel pour interpréter le *periskulakismos* (*L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris, 1984, p. 55 : « le chien est ici employé contre les puissances du mal qui agissent sur les individus : sa fonction est celle d'absorber, par ce frottement, leurs influences mauvaises en jouant ainsi le rôle d'une sorte de *pharmakos* animal »). Elle considère que Plutarque met en relation le *periskulakismos* avec les sacrifices à Hécate, ce dont je ne suis pas certain.

<sup>778</sup> MENANDRE, *L'apparition*, 29-31 = CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, 7, 27 (tr. personnelle ; tr. Alain Le Boulluec dans CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates. Stromate VII*, Paris, 1997, p. 103 : « Que les femmes en cercle te frictionnent et fassent autour de toi des fumigations ; asperge-toi ensuite d'une eau prise à trois fontaines en jetant du sel et des lentilles »). La répétition de *per(i)-* en début de chaque vers a quelque chose de rythmique et d'insistant qui n'exclut pas une idée de circularité mais serait alors redondante avec *en kuklōi*.

« appelle la vieille magicienne avec ses onguents » (τὴν περιμάκτριαν κάλει γραῦν)<sup>779</sup>. Plus en détail, « dans le meilleur des cas et si sa superstition est douce », le superstitieux atteint d'un mal « reste assis à la maison pendant qu'on sacrifie autour (περιθυόμενος) et qu'on le frictionne (περιμαπτόμενος) de part et d'autre, tandis que les vieilles femmes “apportent tout ce qui leur tombe sous la main et comme à une patère, dit Bion, le lui attachent et le lui suspendent en amulette (περιάπτουσι ... καὶ περιαρτῶσι)”<sup>780</sup>. À nouveau les termes techniques s'enchaînent en *peri-*, tant dans la citation de Bion que dans le texte de Plutarque où elle s'insère. Parmi les différents remèdes ou *pharmaka* décrits, on distingue les amulettes ou objets que doit porter le malade, et le duo sacrifices-applications, auquel on peut ajouter les fumigations et les ablutions des textes précédents. Le *periskulakismos* s'insère dans cet ensemble de pratiques aussi bien guérisseuses que purificatrices, mais s'en distingue par l'objet rituel avec lequel, précisément, on *perimassei*, c'est-à-dire le chiot qui lui est propre.

Selon l'*Histoire naturelle*, d'autres « mages » prescrivent de soigner la rate en faisant ingérer au malade, à son insu et dans du vinaigre de scille, la rate d'un chiot âgé de deux jours, ce qui peut être perçu comme une variante du remède que Pline cite juste avant, qui consiste en l'application ou absorption d'une rate de chien adulte prélevée sur l'animal vivant<sup>781</sup>. Les deux s'insèrent parmi les remèdes des mages aux maux de la rate, le choix de l'organe relevant du principe de l'analogie. Néanmoins, l'association entre le chiot et la scille est frappante et s'ancre sans doute dans la pensée des « purifications » grecques<sup>782</sup>.

L'association de la scille et du petit chien dans le texte de Théophraste correspond peut-être au partage entre fumigation et applications dans celui de Ménandre. On emploie les scilles pour fouetter, à Éphèse, le *pharmakos* que l'on considère comme maudit ; ce dernier est un homme nourri de figes sèches, de pain d'orge et de fromage, fouetté avec des branches de figuier et des oignons marins, puis laissé mourir de faim de manière à purifier la ville<sup>783</sup>. Selon Louis Moulinier, le *pharmakos* n'est pas exactement un bouc-émissaire sur

<sup>779</sup> PLUTARQUE, *De la superstition*, 166 a.

<sup>780</sup> *Id.*, 168 d (tr. J. DEFRADES, J. HANI et R. KLAERR modifiée).

<sup>781</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 51-52 : *Caninus si uiuenti eximatur et in cibo sumatur, liberat eo uitio. Quidam recentem superinligant. Alii duom dierum catuli ex aceto scillite dant ignorantibus uel irenacei lienem...*, « Une rate de chien extirpée sur l'animal vivant et absorbée en aliment délivre des affections de ce viscère. Certains l'attachent fraîche <sur la partie malade>. D'autres donnent à l'insu du malade la rate d'un petit chien de deux jours dans du vinaigre scillitique, ou celle d'un hérisson ».

<sup>782</sup> Le chiot est encore un remède à l'épilepsie, s'il est pris non sevré, qu'on lui coupe la tête et les pattes et qu'on l'ingère avec du vin et de la myrrhe (PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 88). Il faut faire attention à ne pas s'arrêter trop vite au caractère potentiellement répugnant d'une telle pratique. Les chiots sont un met parfois savoureux de la table romaine traditionnelle. Toutefois, la relation entre ce « met » et l'épilepsie renvoie aussi à une tradition plus inquiétante. Cette prescription doit être lue dans l'ensemble de la liste de remèdes à l'épilepsie qui semble ici encore suivre une gradation vers le pire.

<sup>783</sup> L. MOULINIER, *Le pur et l'impur*, p. 95.

lequel on transfère le mal de la cité, mais il incarne le mal lui-même que l'on tente de purifier<sup>784</sup>. La scille est un élément ambigu des purifications, comme l'est le chien. Selon Clément d'Alexandrie : « Les mêmes personnes, qui révèrent “tout objet de bois et toute pierre brillante”, comme on dit, redoutent des bouts de laine rouge, des grains de sel, des torches, la scille et le soufre, pris aux sortilèges des sorciers et de leurs purifications impures (πρὸς τῶν γοήτων καταγοητευθέντες κατὰ τινὰς ἀκαθάρτους καθαρμούς) »<sup>785</sup>. Les mêmes éléments, récurrents et caractéristiques, servent à la fois aux maléfices et aux purifications, c'est-à-dire, conformément à l'ambiguïté du mot *pharmakon*, à nuire ou à contrer. Ils paraissent en outre d'une grande banalité, comme le sont les chiots ou les pourceaux privilégiés dans les « sacrifices purificateurs ». Contrairement à ce que formule la rhétorique chrétienne de Clément, ce sont des éléments communs du ritualisme grec, plutôt accessibles, parmi lesquels puisent ceux qui souhaitent constituer tel rite répondant à leurs besoins. Néanmoins, ce lot de matières rituelles prend une valeur « magique » dans la mesure où elles sont prioritairement et traditionnellement orientées vers les purifications, envoûtements et tout ce qui est intégré à la catégorie « superstition », puis « magie ». Ces *pharmaka* ne semblent pas avoir de rapport avec une puissance divine extérieure ou supérieure, mais possèdent leur puissance propre et validée par la continuité de la tradition rituelle.

De fait, il faut constater que déjà dans le *periskulakismos*, rien n'autorise à affirmer que le chiot ou le petit chien soit conçu comme un *hiereion*, un animal consacré, mais d'après Plutarque un « égorgé » (*sphagion*)<sup>786</sup>. Ce n'est pas la même chose que le chien sacrifié à Hécate ou déposé dans les carrefours sous sa garde inquiétante. Le petit chien n'a ici de rapport éventuel à la déesse que dans la mesure où il est un *katharmos* parmi les autres, à ceci près que la déesse a un goût particulier pour l'espèce animale à laquelle il appartient. Si on accepte la ressemblance entre les pratiques décrites dans l'*Histoire naturelle* et le *periskulakismos* auquel Plutarque fait référence, le petit chien compris comme remède ou *katharmos* n'est donc pas victime d'un sacrifice, l'effet attendu ne dépend pas, à travers lui, d'une puissance divine, mais seulement de sa propre puissance.

#### *I.2.d. Deuxième étape : enterrer le remède*

S'il avait été question d'un rite de substitution, l'enterrement du chien se substituerait à l'inhumation de l'homme. Mais puisque, comme je le pense, on doit voir dans le rite prescrit

<sup>784</sup> *Id.*, p. 98-99.

<sup>785</sup> CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, 7, 26.

<sup>786</sup> P. BRULE, R. TOUZE, « Le *hiereion* : *phusis* et *psuchè* d'un *medium* », dans V. MEHL, P. BRULE (dir.), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes, 2008, p. 111-138.

par Pline un héritage des rites de purification du type *periskulakismos*, quel sens peut avoir l'inhumation de l'animal ?

Dans la tradition des *katharmoi*, plusieurs modalités d'élimination étaient possibles :

Quant aux objets purificateurs (καθαρω̄ων), tantôt ils [= les mages, purificateurs, prêtres mendiants et charlatans] les cachent dans la terre, tantôt ils les jettent dans la mer, tantôt ils les portent à l'écart dans les montagnes, là où personne ne pourra les toucher ni les fouler<sup>787</sup>.

Si le terme *katharmos* désigne en général un type de rites, il renvoie ici à l'objet central de celui-ci, le *katharsion* qui, pense-t-on, se charge de l'impureté et doit ensuite être éliminé. On peut ajouter à la liste de *La maladie sacrée* le dépôt de ces restes auprès d'Hécate<sup>788</sup>. Si le petit chien est, comme la convergence des indices tend à le montrer, ni plus ni moins qu'un *katharmos*, un moyen de purification, son enterrement est au moins aussi important que son application au corps du malade. Cela n'empêche pas de voir dans cet enterrement un rite à caractère funéraire – le terme *religiose* peut comporter une connotation funèbre<sup>789</sup>, tout comme *transfère* chez Marcellus fait du passage de la maladie une transposition funéraire. Le rite funéraire le plus simple, celui de l'enterrement, est aussi en soi un geste nécessaire à l'élimination d'une souillure<sup>790</sup>.

#### I.2.d. Chiots ou petits chiens

Dans le monde grec, le sacrifice d'animaux jeunes, chevreaux, agneaux ou porcelets, est chose courante bien que dépendant de facteurs structurels<sup>791</sup>. On sacrifie parfois des agneaux et le porcelet est connu comme une petite victime facile à acquérir<sup>792</sup>. Ces exemples

---

<sup>787</sup> HIPPOCRATE, *La maladie sacrée*, 1, 12.

<sup>788</sup> L'interprétation du mobilier archéozoologique s'appuie parfois sur cette notion de *katharmos*, mais elle n'en est pas pour autant aisée : dans un puits de l'agora athénienne, daté du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère et fouillé en 1938, les restes de 100 chiens ont été trouvés avec ceux de 175 nourrissons, deux autres humains et d'autres animaux domestiques et objets, auprès d'un *hermes* féminin ; E. B. HARRISON, *The Athenian Agora. Results of Excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens*, vol. XI : *Archaic and Archaistic Sculpture*, Princeton, 1965, p. 139 et 167-169, n° 218 (suivie par J.-M. LUCE, « Quelques jalons pour une histoire du chien en Grèce antique », *Pallas* 76 [2008], p. 261-293 [p. 285-286]), considère que les chiens ont été inhumés à la suite de rites purificateurs.

<sup>789</sup> J. SCHEID, *La religion des Romains*, Paris, 1998, p. 25 : *religiosus* « désigne les objets ou lieux marqués par la mort : les lieux foudroyés ou les tombes ».

<sup>790</sup> SOPHOCLE, *Antigone*, 255-256 : « Le corps ne se voyait plus ; non qu'il fût enterré (τυμβήρης), non ; mais une poussière (κόνις) légère était répandue sur lui : il semblait qu'on eût voulu éviter une souillure (ἄγος). » Sans aller nécessairement jusqu'à la tombe, le rite de l'enterrement est, dans sa forme la plus simple (et ici la plus émouvante), un peu de terre répandue sur le cadavre.

<sup>791</sup> S. GEORGOUDI, « Pratiques sacrificielles grecques : divinités et victimes animales », *Annuaire EPHE-SR* 95 (1986-1987), p. 288-289.

<sup>792</sup> PLATON, *La République*, [378 a] (porcelets) ; EURIPIDE, *Iphigénie en Tauride*, 1223-4 (agneaux).

ont fait dire à Louis Moulinier qu'« il semble donc que [dans les sacrifices de purification] l'on emploie des animaux jeunes, d'un prix assez bas et que le pourceau est particulièrement indiqué. De cela personne ne doute »<sup>793</sup>. Les sacrifices de petits d'animaux, dans un but de purification ou non, sont des offrandes plus économiques que celles d'animaux adultes, mais cela compte surtout pour le bétail<sup>794</sup>. L'utilisation du chiot tient peut-être à un facteur analogue, la grande fécondité de la chienne qui met au monde des portées de nombreux chiots, mais cette considération ne suffit pas à expliquer le choix de l'animal et les modalités pratiques, étroitement dépendants<sup>795</sup>. Je distinguerai deux dimensions symboliques majeures du chien, celle d'un animal gardien et protecteur d'un côté, celle d'un animal venimeux de l'autre, vecteur de la rage, mais pour mieux comprendre qu'entre les deux le chien est couramment lié aux puissances guérisseuses, notamment dans les sanctuaires dont, loin d'être un animal impur, il est un agent de la divinité.

Les animaux concernés par la pratique du « transfert » sont des chiots en très bas âge, pris non sevrés, voire encore aveugles. Si dans les textes grecs relatifs aux sacrifices le terme *γαλαθηνά* (littéralement, les petits « qui têtent du lait ») peut désigner au sens large des bêtes qui ont un peu dépassé le temps du sevrage, les sources de Pline l'Ancien étaient assez précises sur ce point<sup>796</sup>. Selon Aristote, les petits du chien de Laconie sont aveugles pendant douze à dix-sept jours selon le temps de gestation de leur mère<sup>797</sup>. Pline affirme que « les petits naissent aveugles, et plus le lait de la mère est abondant, plus ils commencent tard à voir clair, sans jamais pourtant dépasser le vingt et unième jour, ni devancer le septième »<sup>798</sup>. Cette donnée zoologique caractéristique et parfaitement admise dans l'Antiquité peut également expliquer l'usage de la cervelle d'un chiot âgé de sept jours, donc non sevré, que les mages prescrivent dans le soin du glaucome<sup>799</sup> – c'est-à-dire une perte complète de la vue

<sup>793</sup> L. MOULINIER, *Le pur et l'impur*, p. 88.

<sup>794</sup> S. GEORGOUDI, « Γαλαθηνά : sacrifice et consommation de jeunes animaux en Grèce ancienne », dans L. BODSON (éd.), *L'animal dans l'alimentation humaine : les critères de choix*, Paris, 1988, p. 75-82.

<sup>795</sup> Selon ARISTOTE, *HA*, 6, 20 [574 b], une chienne met bas douze chiots au maximum, mais d'ordinaire cinq ou six, huit pour les chiennes de Laconie. Le chien est donc, comme le porc, un animal *polutokon*, élément qui explique en partie le sacrifice de porcelets, cf. S. GEORGOUDI, « Pratiques sacrificielles grecques : divinités et victimes animales (suite) », *AnnEPHE-SR* 96 (1987-1988), p. 267.

<sup>796</sup> S. GEORGOUDI, « Γαλαθηνά : sacrifice et consommation de jeunes animaux en Grèce ancienne », p. 78.

<sup>797</sup> ARISTOTE, *HA*, 6, 20 [574 a].

<sup>798</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 8, 151.

<sup>799</sup> *Id.*, 29, 117 : *Glaucomata dicunt Magi cerebro catuli septem dierum emendari specillo demisso in dexteram partem, si dexter oculus curetur, in sinistram, si sinister...*, « Les Mages prétendent qu'on guérit les glaucomes avec la cervelle d'un petit chien de sept jours, en faisant pénétrer la sonde dans l'hémisphère droit si c'est l'œil droit que l'on traite, dans l'hémisphère gauche s'il s'agit de l'œil gauche » (le terme « glaucome » est impropre, cf note suivante).

avec opacification de la pupille<sup>800</sup>. L'aveuglement du chiot et son allaitement apparaissent comme étroitement solidaires et définissent le nouveau-né. Or Pline affirme sans difficulté que les Anciens, c'est-à-dire la « tradition » romaine, « considéraient les petits chiens à la mamelle (*catulos lactantes*) comme un aliment si pur qu'ils les offraient même comme victimes pour apaiser les puissances divines (*placandis numinibus hostiarum*) »<sup>801</sup>. On offre les chiots à Genita Mana et on en mange dans les repas en l'honneur des dieux ou à l'inauguration d'une magistrature, si bien que rien n'autorise à penser le chiot comme impur, au contraire comme un met d'exception. Genita ou Geneta Mana, déesse italique, semble avoir été connue comme une divinité de la naissance et de la mort<sup>802</sup>. Plutarque propose de l'interpréter comme une puissance de la génération et met en relation le sacrifice d'un chien (et non un chiot) à Genita Mana avec ceux que l'on offrait en Grèce à Hécate, ou avec la chienne sacrifiée par les Argiens à Eilioneia, interprétée comme le symbole d'accouchements sans difficulté<sup>803</sup>.

Toutefois, dans une des versions connues de Pline, la pratique ne fait pas appel à un chiot d'une espèce indéterminée, mais au « chien de Mélita ». Appelé (*catulus*) *Melitaei*, il ne se distingue guère des chiots (*catuli*) précédemment cités. Cette espèce est connue en grec, Μελιταῖον κυνίδιον ou κυνάριον, et le livre 9 de l'*Histoire des animaux* confirme qu'il s'agit d'une espèce de très petite taille, de même taille à vrai dire qu'un mustélidé<sup>804</sup>. Quelle que soit son origine ou le morphotype auquel on l'identifie, un chien de Mélita désigne avant tout un petit chien de compagnie, animal voué au plaisir et à l'affection, avec peut-être un certain *standing* social<sup>805</sup>. Une amphore de Vulci porte la représentation – la plus ancienne – d'un de ces petits chiens, à poil long, pattes courtes et petite queue remontée en boucle vers l'avant, qui arrive à hauteur du genou de l'homme qui l'accompagne ; il est écrit au-dessus « *MEAITAIE (sic)* », que l'on peut comprendre comme « de Mélita »<sup>806</sup>. Élien rapporte

<sup>800</sup> M.-H. MARGANNE, « Glaucome ou cataracte ? Sur l'emploi des dérivés de γλαυκός en ophtalmologie antique », dans *History and philosophy of the life sciences*, I, 2, 1979, p. 199-214 ; P. GAILLARD-SEUX, « Les maladies des yeux et le lézard vert », dans A. DEBRU, G. SABBAN (éd.), *Nommer la maladie : Recherches sur le lexique gréco-latin de la pathologie*, Saint-Étienne, 1998, p. 93-105.

<sup>801</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 29, 58 (tr. A. ERNOUT modifiée).

<sup>802</sup> E. SAMTER, « Genita Mana », *RE* 7, 1 (1910), col. 1154-1155.

<sup>803</sup> PLUTARQUE, *Questions romaines*, 52 [277a-c].

<sup>804</sup> ARISTOTE, *HA*, 9, 6 [612b] : ἡ δ' ἴκτις ἐστὶ μὲν τὸ μέγεθος ἡλίκων Μελιταῖον κυνίδιον τῶν μικρῶν, « la martre est aussi grande qu'un petit chien de Mélita, parmi les plus petits » (tr. personnelle).

<sup>805</sup> J. BUSUTTIL, « The Maltese Dog », *G&R* 16.2 (1969), p. 205-208. J.-M. LUCE, « Quelques jalons pour une histoire du chien en Grèce antique », p. 271-273.

<sup>806</sup> O. KELLER, *Die Antike Tierwelt*, vol. I, Leipzig, 1963<sup>2</sup> (1909-1913<sup>1</sup>), p. 93 (texte et fig. 34). L'amphore, athénienne, paraît datée des alentours de 500 avant notre ère. La figure 35, même page, représente un homme adulte appuyé sur un bâton – le citoyen accompli – et un garçon sur l'épaule duquel il appuie sa main ; chacun d'entre eux tient en laisse un chien de Mélita. L'interprétation qui est donnée renvoie à un « combat de chiens ».

l'histoire d'un chien « de Méléda » qui se fit volontairement inhumer avec son maître défunt : « Alors que ses parents couchaient Théodore, un brillant harpiste, dans son cercueil, son petit chien de Méléda se jeta dans la bière du mort et se fit enterrer avec lui »<sup>807</sup>. Cette historiette se lit comme un *exemplum* parmi d'autres de la fidélité affectueuse des chiens envers leurs maîtres, mais en même temps elle renvoie à un modèle de jeune homme grec de bonne éducation, promis à un avenir de *kalos k'agathos* par sa maîtrise de l'art musical autant que, probablement, par les faveurs d'une relation pédérastique. En effet, l'iconographie attique déploie à l'époque classique différents signes de la relation pédérastique où certains animaux comme lièvres et oiseaux (notamment le coq) figurent parmi les cadeaux que reçoit un garçon ou un jeune homme. Les petits chiens apparaissent dans ce bestiaire signifiant sur le plan socio-culturel<sup>808</sup>. Le fait que le petit chien accompagne son maître dans la tombe suit chez Élien des récits de chiens qui se jettent sur les bûchers funéraires de leurs maîtres, ce qui ne peut manquer d'évoquer chez ses lecteurs les chiens de Patrocle égorgés sur son bûcher<sup>809</sup>. Tout cela relève de ce que l'anthropologie appelle des « morts d'accompagnement »<sup>810</sup>. Couché et enterré, non pas à la place de, mais avec l'homme, le chien joue son rôle de compagnon proche, et ce d'autant plus dans le récit d'Élien qu'il y a un rapport signifiant entre le jeune homme et son petit chien – « tel maître, tel chien ». Avoir couché contre soi puis enterré un petit chien peut-il véritablement dépendre de cette relation de proximité homme-animal ? Si on accepte de mettre entre parenthèses la notion de transfert, qui ne vise qu'à l'interprétation de la pratique, en quoi l'inhumation de chiens, dont des stèles funéraires témoignent dans un cadre plutôt familial et affectueux, serait-elle liée à une impureté ?

Je vais insister un peu sur cette idée de proximité. Le fait de nourrir de lait souligne peut-être la proximité entre l'homme et l'animal non sevré, dans une sorte de domestication par le lait<sup>811</sup>. Cette pratique n'est sans doute pas aussi étrange qu'elle y paraît de prime abord,

<sup>807</sup> ÉLIEN, *PA*, 7, 40 (et non, comme l'indique la note 13 de l'article de J. BUTTSIL, dans *Histoires variées* ; par ailleurs, à la note 12, la référence au chien de Mélita d'Épaminondas figure en *Histoires variées*, 12, mais paragraphe 42 et non 41).

<sup>808</sup> K. F. KITCHELL Jr., « Dog », dans ID., *Animals in the Ancient World from A to Z*, p. 47-53 mentionne le fait p. 49. Selon ARISTOPHANE, *Ploutos*, 157, l'amant offre des chevaux et des chiens de chasse.

<sup>809</sup> HOMÈRE, *Illiade*, 23, 173-174 ; F. POPLIN, « L'homme et l'animal dans le bûcher de Patrocle (Illiade, XXIII) », *Anthropozoologica* 21 (1995), p. 253-265. À ce propos, on lit dans l'article de J.-M. LUCE, « Quelques jalons pour une histoire du chien en Grèce antique », p. 265 : « Chez les Grecs, les chevaux et les chiens sont, d'une certaine façon, les doubles des hommes ». L'auteur signale que la formule est de François Poplin (n. 12), mais ne la justifie que pour le cheval.

<sup>810</sup> A. TESTART, *La servitude volontaire*, vol. I, *Les morts d'accompagnement*, Paris, 2004.

<sup>811</sup> F. POPLIN, « Conclusion anthropozoologique. Le cochon, perle d'Orient : un tabou né de la domestication laitière », dans B. LION, C. MICHEL (dir.), *De la domestication au tabou. Le cas des suidés au Proche-Orient ancien*, Paris, 2006, p. 325-331 (p. 330-331).

si on en trouve bien des représentations dans l'Égypte pharaonique<sup>812</sup>. En tout cas, pour défendre l'idée selon laquelle le chiot est un remède – ou un *katharmos* – approprié, voire exemplaire, il faut se défaire d'une certaine *doxa* selon laquelle le chien en général, animal ambivalent, fut purificateur parce que lui-même impur. Stella Georgoudi a amorcé une telle déconstruction et je la suis dans cette direction<sup>813</sup>. Comme elle l'indique, c'est précisément un passage des *Questions romaines* de Plutarque qui sert souvent à introduire cette idée d'impureté rituelle du chien<sup>814</sup>. Glosant sur l'interdiction faite au *flamen Dialis*, prêtre de Jupiter, de tout contact avec les chiens et les chèvres, Plutarque explique ce fait par l'impureté que les Grecs auraient associée au chien<sup>815</sup>. La présence de chiens dans des espaces rituels est parfois interdite, mais ce n'est pas une règle générale : il s'agit bien plutôt d'éviter certains comportements de l'animal dans l'enceinte de tel sanctuaire, parfois à tel moment donné, mais pas d'écarter du sacré un animal qui serait considéré comme foncièrement impur<sup>816</sup>. L'idée selon laquelle le comportement d'un animal conditionne une certaine impureté n'est pas pour autant incongrue, dans la mesure où certaines proximités avec la mort, les excréments ou certains comportements sexuels hors normes entraîneraient certaines souillures (*miasmata*) n'est pas incohérente avec la pensée ritualiste des Grecs ; mais il s'agit

---

<sup>812</sup> Mastaba de Kagemeni, mur nord, scène III (VI<sup>e</sup> dynastie), cf. S. IKRAM, *Choice cuts: meat production in Ancient Egypt*, Louvain, 1995, p. 30 ; Y. VOLOKHINE, *Le porc en Égypte ancienne. Mythes et histoire à l'origine des interdits alimentaires*, Liège, 2014, p. 83.

<sup>813</sup> S. GEORGOUDI, « À propos de l'image du chien "carnassier" en Grèce et de la théorie de l'animal "impur" », dans *Donum natalicium digitaliter confectum Gregorio Nagy septuagenario a discipulis collegis familiaribus oblatum (A virtual birthday gift presented to Gregory Nagy on turning seventy by his students, colleagues, and friends)*, Center for the Hellenistic Studies, Harvard, (pas de date de mise en ligne) : uniquement en ligne à l'adresse <http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/4824#n.34> (consulté pour la dernière fois le 17/09/2015).

<sup>814</sup> PLUTARQUE, *Questions romaines*, 111 [290a-d] : « Chez le chien on trouve peut-être moins de lascivité et de puanteur. Malgré tout, certains prétendent que le chien n'est pas admis sur l'acropole d'Athènes, ni sur l'île de Délos, parce qu'il s'accouple en public, comme si les bovins, porcins et équidés le faisaient dans une chambre et non publiquement et sans retenue. Ils ignorent en fait la véritable raison. L'agressivité du chien fait qu'ils le chassent de tous les lieux inviolables et sacrés, afin d'offrir aux suppliants un refuge sûr. Il va par conséquent sans dire que le prêtre de Zeus qui est comme une statue animée et consacrée, doit être un lieu de refuge accessible à ceux qui le prient et le supplient, sans que personne ne les éloigne ni ne leur fasse peur. [...] Les Anciens ne pensaient pas non plus que l'animal était entièrement pur. Car d'un côté, il n'est offert à aucun des dieux olympiens, et quand on le jette d'autre part aux carrefours comme repas à Hécate la chthonienne, il constitue une part des offrandes expiatoires (ἀποτροπαίων) et purificatrices (καθαροσίον) ». L'idée d'impureté évoquée est attribuée aux « anciens », les *palαιοi*, et encore il s'agit d'une impureté relative (*kathareuein... pantapasin*).

<sup>815</sup> Cet interdit relève de l'impossibilité de « lier » Jupiter que le flamine incarne, chèvre et chien étant donc porteurs d'un *ritual power* que le flamine de Jupiter doit absolument éviter, en même que cet homme, sorte d'*empusuchon kai hieron agalma* du dieu (expression de Plutarque), se préserve de tout contact avec l'impureté morbide que représentent ces animaux : J. SCHEID, « Le flamine de Jupiter, les Vestales et le général triomphant. Variations romaines sur le thème de la figuration des dieux », dans C. MALAMOUD, J.-P. VERNANT (dir.), *Le corps des dieux*, Paris, 1986 (*Le temps de la réflexion* 7), p. 219-220.

<sup>816</sup> Selon le même passage de Plutarque, le chien est exclu en fait pour éviter son comportement belliqueux, pour qu'il n'agresse pas les suppliants.



précisément de distinguer la souillure, l'impureté localisée dans l'*ethos*, d'une impureté généralisée à toute une *phusis*. D'autre part, cela ne saurait être propre au chien, mais est susceptible d'être partagé par tous, y compris des êtres humains, voire même des divinités, et il faut impérativement retenir l'idée de Jean-Pierre Vernant selon laquelle la puissance divine elle-même ne saurait être totalement « pure », mais est ambivalente. Dans cette mesure, il est impossible d'entériner l'idée qu'il y ait eu, dans la pensée grecque, des animaux impurs, ce que Robert Parker excluait également<sup>817</sup>.

À Rome, l'association des chiens avec les Lares *praestites* aurait été glosée par une fonction punitive qui conduit Plutarque à les comparer aux Érinyes<sup>818</sup>. Cette association relève sans doute plutôt de la position similaire qu'occupent les chiens et les Lares au sein des *familiae* romaines<sup>819</sup>. Il propose aussi de considérer leur fonction de gardiennage. Dans l'inventaire de Pline, cette donnée pourrait expliquer le pouvoir que les « mages » attribuent à la bile de chien :

La bile d'un chien noir mâle est, disent les mages, un phylactère pour toute la maison si l'on y fait, avec lui, des fumigations et des purifications contre tous les maléfices ; ils conseillent, de même, le sang de chien en aspersion sur les murs<sup>820</sup>, et la verge<sup>821</sup> de cet animal, enfouie sous le seuil de la porte<sup>822</sup>.

Dans l'idée que Pline reprend des textes grecs, on peut lire φυλακτήριον derrière *amuletum*, c'est-à-dire une pratique protectrice. Contre les *mala medicamenta* (= *kaka pharmaka* ?) on fait donc usage d'un « phylactère » composé de *suffita* (= *thumiamata* ?) et de *purificatae* (= *katharmoi* ?) avec de la bile de chien noir mâle. La couleur évoque le monde infernal et inscrit bien la pratique dans la notion de « magie ». Le chien entre en contact avec le sous-sol et avec les passages, puisqu'on enterre ses parties génitales sous le seuil. On ne peut que penser à Hécate, déesse des passages, et, si à travers la figure de Cerbère il atteint les Enfers, il ne faut pas oublier que Cerbère est avant tout le *gardien* du monde souterrain. Si certaines puissances ont donc un aspect canin, c'est surtout parce qu'elles agissent à l'*image*

---

<sup>817</sup> R. PARKER, *Miasma*, p. 357-358 : le chien ne serait donc qu'un « symbole de comportement honteux » (*a symbol of shameless behaviour*) dans le cadre rituel.

<sup>818</sup> PLUTARQUE, *Questions romaines*, 51 [276f-277a].

<sup>819</sup> M. BETTINI, « Entre “émique” et “étique” : un exercice sur le *Lar familiaris* », dans P. PAYEN, É. SCHEID-TISSINIER (éd.), *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout, 2012, p. 173-198.

<sup>820</sup> Le sang de chien soigne aussi la gale (PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 121) et c'est lui qui est le meilleur remède au poison des flèches.

<sup>821</sup> Si tant est que les *genitalia* soient toujours prélevés sur le chien mâle dont il a été question ?

<sup>822</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 82 : *Fel canis nigri masculi amuletum esse dicunt Magi domus totius suffitae eo purificatae contra omnia mala medicamenta, item sanguinem canis respersis parietibus genitaleque eius sub limine ianuae defossum.*

*du chien*. Le chien n'a pas une nature infernale, il représente un mode d'action, celui du surveillant des lieux de passage et de protecteur, éventuellement agressif. Ainsi s'explique, à mon avis, l'une des valeurs du chien dans la tératologie mythique des Enfers et de la mort, en même tant que le recours à cet animal pour mettre en œuvre des contre-pouvoirs rituels.

Pour les mêmes raisons, si le chien est interdit dans certains sanctuaires panhelléniques, il faut noter que d'autres possèdent au contraire des chiens de garde<sup>823</sup>. Dans les sanctuaires qu'ils gardent, les chiens sont parfois capables de sentir l'impureté des hommes pour mieux les repousser ; c'est le cas toutefois à Étna, selon Élien :

Aux abords du temple et du bois [d'Héphaïstos] se trouvent des chiens sacrés (κύνες ἱεροί) ; si les gens qui se rendent dans le temple ou dans le bois sont des personnes respectables et qui se conforment aux convenances et à leur devoir, les chiens leur font fête et les accueillent avec joie comme s'ils éprouvaient de la sympathie pour eux et les reconnaissent. Mais s'il s'agit d'un homme qui a du sang sur les mains, ils le mordent et le griffent ; quant à ceux qui se présentent alors qu'ils viennent d'avoir des relations sexuelles, ils se contentent de les chasser<sup>824</sup>.

Les chiens sacrés perçoivent l'impureté grâce à une sorte de sixième sens, dirions-nous aujourd'hui. Nous avons affaire ici à une notice paradoxographique reprennant une légende attachée à la renommée d'un sanctuaire, le merveilleux rendant manifeste la puissance qui y réside. Mais cet extrême merveilleux rend compte également du lien perçu entre la fonction de gardien qu'occupe le chien dans la vie réelle, y compris religieuse, et l'idée de purification. Le chien est aussi un animal « attribut » du dieu Asclépios, et des chiens résidaient dans certains de ses sanctuaires<sup>825</sup>. À Épidaure, deux inscriptions expriment sa participation aux guérisons miraculeuses que le dieu opérait : deux enfants ont été soignés par un chien, le second plus précisément en étant léché par l'animal<sup>826</sup>. Carla Mainoldi a mis en relation ces chiens et leur divinité avec un domaine « chthonien », mais il semble plus juste

---

<sup>823</sup> Cf. C. MAINOLDI, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris, 1984, p. 69, pour cet exemple et d'autres ; à noter que ces exemples sont principalement tirés de la *Personnalité des animaux* d'Élien (voir l'exemple suivant). En revanche, à Rome, la vigilance des chiens de garde du Capitole a été de mauvaise réputation, cf. PLUTARQUE, *Questions romaines*, 98.

<sup>824</sup> ÉLIEN, *PA*, 11, 3.

<sup>825</sup> F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969, p. 50-52, n° 21 : loi sacrée de l'*Asklepieion* du Pirée, IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

<sup>826</sup> L. LiDONNICI, *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Texts, Translation and Commentary*, Atlanta, 1995, A 20 p. 98-99 (stèle A, lignes 125-126 : Λύσον Ἑρμιονεὺς παῖς ἀϊδής. οὗ[τος] ὕπαρ ὑπὸ κυνός τῶν | κατὰ τὸ ἱερὸν θε[ραπ]ευόμενος τοὺς ὀπίλλους ὑγ[ι]ῆς ἀπῆλθε, « Lyson d'Hermionè, un garçon aveugle. Lui, à l'état de veille, a été soigné aux yeux par un l'un des chiens du sanctuaire, et il est reparti en bonne santé ») et B 6, p. 104-105 (stèle B, lignes 35-38 : κύων ἰάσατο παῖδα Ἀι[γιν]άταν. οὗτος φῶμα ἐν τῶ[ι] τρα[χάλω] εἶχε· ἀφικόμενο[v] | δ' αὐτὸν ποῖ τ[ὸν] θε[δ]ν κύων τῶν ἱερῶν ὕ[παρ] τ[ῆ]ι γλώσσαι ἐθεράπευσε | καὶ ὑγιῆ ἐπόη[σ]ε, « Un chien a soigné un garçon d'Égine. Celui-là avait une grosseur à la gorge et, comme il est venu au dieu, un chien du sanctuaire l'a soigné de la langue alors qu'il était éveillé et lui a donné la santé »).

de s'en tenir à de véritables animaux gardés dans les sanctuaires et considérés surtout pour leurs propriétés guérisseuses<sup>827</sup>. À partir de ces textes, la puissance guérisseuse du chien a bien été admise, mais elle n'a pour l'instant été acceptée que dans la mesure où elle serait attachée à une nature « chthonienne », infernale ou impure de l'animal<sup>828</sup>. Pourtant, une telle « cohérence » n'est pas nécessaire, sinon pour que l'analyse anthropozoologique puisse satisfaire un certain paradigme de la « magie » : sur ce point, les études ne s'expriment pas autrement que Plin lui-même. Si on parvient à se défaire de ces paradigmes, il faut alors éviter des explications par la seule « inversion »<sup>829</sup>. Il faut revenir sur l'idée, dont le paradoxe est séduisant mais déformant, selon laquelle le chien purifie par sa propre impureté<sup>830</sup>. La proposition inverse est que le chien s'est vu attribuer, outre ses compétences qui lui valent d'être l'image des puissances surhumaines gardiennes et répressives, une puissance guérisseuse naturelle. Élien, encore une fois, se fait l'écho de cette puissance animale merveilleuse :

Quand il a l'estomac chargé d'un excès de nourriture, le chien connaît une herbe qui pousse dans les murets et qui, une fois mangée, lui fait vomir tout ce qui l'incommode, en même temps que du flegme et de la bile, provoque en lui d'abondantes évacuations d'excréments et le tire d'affaire, sans qu'il ait le moins du monde recours à une assistance médicale. Il rend une grande quantité de bile noire qui, lorsqu'elle reste [à l'intérieur], engendre chez les chiens une terrible maladie : la rage. Quand ils sont infestés de vers, Aristote dit qu'ils mangent la barbe des épis de blé. Quand ils sont blessés, ils trouvent le

<sup>827</sup> C. MAINOLDI, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne*, p. 58 parle de la « puissance salutaire de sa [= le chien] salive », puis conclut que « l'intervention du chien n'a pas une fonction spécifiquement purificatoire, mais plutôt de magie thérapeutique animale ». D. GOUREVITCH, « Le chien, de la thérapeutique populaire aux cultes sanitaires », *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 80 (1968), p. 247-281 (p. 272-273 : « ce n'est pas le chien chthonien, c'est un chien bien peu différent de celui [...] fournisseur de la pharmacopée magique, le héros d'histoires populaires exprimant l'éternelle croyance du peuple en la vertu des coups de langue canins »). Elle note, à juste titre, que les guérisons par l'animal ont eu lieu à l'état de veille (ύπαιρ). J.-M. LUCE, « Quelques jalons pour une histoire du chien en Grèce antique », p. 284-285. Ces différentes explications modernes cumulent des difficultés de langage : « chthonien », « pharmacopée magique », « magie thérapeutique animale », « croyance du peuple », « vertu » ou « puissance » de la salive.

<sup>828</sup> Cf. E. R. DODDS, *The Greek and the Irrational*, Berkeley – Los Angeles, 1966 (1951<sup>1</sup>), p. 114 ; J. M. C. TOYNBEE, *Animals in Roman Life and Art*, Londres, 1973, p. 123 (au sein d'un sous-chapitre intitulé « Dogs of Death and Healing », p. 122-124).

<sup>829</sup> Comme celle que formule, en ce qui concerne l'usage curatif du chien, l'article de J.-M. LUCE, « Quelques jalons pour une histoire du chien en Grèce antique », p. 286 : « Le rôle du chien tient plutôt à ce double facteur de l'inversion transgressive. Le dégoûtant devient thérapeutique exactement comme le chien impur est instrument de purification, ou encore que l'animal familier, qui peut faire l'objet d'une adoration, devient le remède par excellence. Toute cette médication est en quelque sorte la version plus ou moins laïcisée d'une conception magique ».

<sup>830</sup> Idée exprimée par J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, 1992, p. 166, et C. MAINOLDI, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne*, p. 58, reprise *verbatim* par J.-M. LUCE, « Quelques jalons pour une histoire du chien en Grèce antique », p. 288 et contestée par S. GEORGOUDI, « À propos de l'image du chien "carnassier" en Grèce et de la théorie de l'animal "impur" ».

remède dans leur langue avec laquelle ils se pourlèchent la partie blessée et lui redonnent la santé, en se moquant éperdument des bandages, des compresses et des préparations pharmaceutiques<sup>831</sup>.

Le chien compte ainsi au nombre des animaux *pharmaceutai*, qui ont une connaissance des plantes qui leur sont utiles<sup>832</sup>. Lui-même donne son nom à une herbe, encore appelée en français « chiendent ». Sa salive guérit, de même que, selon Pline, sa langue comporterait un petit ver capable de remédier à la rage :

Les chiens ont à la langue un petit ver que les Grecs appellent *lytta* ; si on l'ôte aux tout jeunes chiens, ceux-ci sont prémunis contre la rage et ne perdent jamais l'appétit. On donne ce ver, porté trois fois autour du feu, à ceux qui ont été mordus par un chien enragé, pour les préserver de la maladie<sup>833</sup>.

Si il y a bien une ambivalence remarquable du chien dans la pensée grecque – puis romaine –, elle ne tient pas tant à sa relation mythique avec les morts ou les enfers, sa violence carnassière ou sa lascivité, qu'à la maladie qu'il véhicule : la rage. Celle-ci lui donne place dans un bestiaire bien particulier, constitué dans la poésie médicale, celui des animaux venimeux, dans la mesure où la rage est perçue comme un venin véhiculé par morsure. Or, la rage est aussi une forme de « folie », plus exactement la *lussa*, cette folie violente que certaines représentations iconographiques montrent à visage féminin coiffé d'une tête de chien. Cette *lussa*, qui donne son nom au petit ver fantaisiste supposé loger sous sa langue dès le plus jeune âge, est caractéristique de l'espèce, elle participe de sa nature, que l'animal développe ou non la maladie. De ce mal il est le véhicule et le remède, là est sa nature ambivalente<sup>834</sup>. Au chien impur ou « chthonien » opposé à un idéal de pureté olympienne, je préfère opposer une ambivalence plus concrète, bien plus susceptible d'avoir été expérimentée, entre puissance venimeuse et puissance guérissante, ambivalence que les langues grecques et romaines n'expriment que de manière implicite mais contiennent dans les mots mêmes de *pharmakon* et de *uenenum*.

---

<sup>831</sup> ÉLIEN, *PA*, 8, 9.

<sup>832</sup> A. ZUCKER, « "C'est la nature qui est magicienne" (Élien, *P.A.*, 2, 14). Élien et la magie naturelle des animaux », dans A. MOREAU, J.-C. TURPIN (éd.), *La Magie*, t. II, Montpellier, 2000, p. 79-94 ; ID., « Homme et animal : pathologies communes et thérapies partagées ? », dans I. BOEHM, P. LUCCIONI (éd.), *Le médecin initié par l'animal. Animaux et médecine dans l'Antiquité grecque et latine*, Lyon, 2008, p. 63-78.

<sup>833</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 29, 100 : *Est uermiculus in lingua canum, qui uocatur a Graecis lytta, quo exempto infantibus catulis nec rabidi fiunt nec fastidium sentiunt. Idem ter igni circumlatus datur morsis a rabioso, ne rabidi fiant.*

<sup>834</sup> Il suffit de reprendre tout le texte de PLINE L'ANCIEN, *HN*, 29, 98-102, qui liste une série de remèdes contre la rage où le chien lui-même est l'ingrédient majoritaire. Ce même passage s'inscrit dans le fil de l'inventaire iologique qui précède l'inventaire dans l'ordre des maladies.

L'animal qui donne la rage ou soigne des affections en léchant, ou apaise en se tenant contre le corps, est aussi un animal familier, lié à une expérience affective. Je ne suis pas sûr que l'on puisse restituer la réalité des relations sentimentales entre hommes et animaux dans des sociétés aussi anciennes, mais il ne faut pas non plus nier les discours sur ces relations<sup>835</sup>. Or, les petits chiens sont images de joie, d'enfance ou de jeunesse en général. Dans le même temps, cela n'empêche pas une consommation alimentaire de la chair canine dans les mêmes sociétés<sup>836</sup>. Cela fut le cas en Grèce à certains moments, ou en certains endroits ; les médecins en avaient connaissance et Dioclès de Caryste aurait même recommandé la viande de chiot comme remède<sup>837</sup>. À l'inverse, des prescriptions diététiques l'excluent et, dans le cas de la *Maladie sacrée*, ce sont les « mages » ou « purificateurs » qui prescrivent abstinence de chair de chèvre, cerf, porcelet ou chien – pour des raisons digestives<sup>838</sup> ! Enfin, le chiot aurait une puissance utile pour remédier à la stérilité féminine : il a en tout cas fait partie d'une cure de fumigations dans ce but :

Pour dernière fumigation, quand on va terminer la cure, on prend un très jeune chien, on le fend, on ôte les intestins, on remplit la cavité d'aromates de toute espèce, très odorants et très secs, qu'on a concassés et dont on bourre autant qu'on peut le ventre de l'animal ; on dispose du petit bois, on met le chien dans le vase, on verse du vin très odorant, et on administre la fumigation à l'aide du tuyau. Si ses forces le lui permettent, la femme restera toute la journée sur cette fumigation. Pendant l'opération, on lui demande si l'odeur des aromates paraît se faire sentir par la bouche ; car c'est, chez la femme en traitement, un signe non petit d'espérance de conception<sup>839</sup>.

L'utilisation de chiots est donc tout à fait avérée et ne devrait pas en soi paraître choquante, ni opposée à l'affection qui peut être ressentie pour l'animal par ailleurs. Lorsque dans la pratique du « transfert » on tue implicitement le petit chien, tout en disant explicitement que c'est le mal qu'il a absorbé qui est responsable de sa mort, ne fait-on pas appel au même détournement d'attention symbolique que celui auquel procède le mime de Sperber<sup>840</sup> ? Implicitement, le petit chien nettoie une affection (maladie ou souillure), mais

<sup>835</sup> Dès HOMÈRE, *Odyssée*, 17, 290-327, le chien d'Ulysse, Argos, est le témoin émouvant de l'affection entre l'homme et son compagnon animal.

<sup>836</sup> Pour la Grèce, cf. J.-M. LUCE, « Quelques jalons pour une histoire du chien en Grèce antique ».

<sup>837</sup> Des textes hippocratiques l'attestent et Carla Mainoldi les a relevés dans son ouvrage, p. 171-175. SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, 3, 24 [225] : « Nous estimons que goûter à la chair de chien est impie, alors qu'on rapporte que certains Thraces mangent du chien ; sans doute cela était-il aussi coutumier chez les Grecs, et c'est pourquoi Dioclès, en partant des préceptes d'Asclépiade, recommande de donner à certains malades de la chair de chiot (σκυλάκεα ... κρέα). ».

<sup>838</sup> HIPPOCRATE, *La maladie sacrée*, 1, 4 ; on notera que le chien intègre ici un bestiaire déjà lié à des puissances purificatrices comme le porcelet, ou encore artémisiaques comme la chèvre et le cerf, ce qu'il est lui aussi.

<sup>839</sup> HIPPOCRATE, *Des femmes stériles*, 3, 230.3-7.

<sup>840</sup> D. SPERBER, *Le symbolisme en général*, Paris, 1974, p. 123.

c'est précisément le caractère implicite de sa mise à mort qui révèle, non pas sa propre impureté, mais son caractère positivement guérisseur. Danièle Gourevitch elle-même a bien montré que de nombreux objets cultuels représentaient ce contact homme-animal dans un contexte guérisseur<sup>841</sup>. Or, la puissance de guérison du chien est un phénomène connu aussi dans les sanctuaires guérisseurs du monde mésopotamien, où le chien, animal de la déesse Gula, soigne également ceux qui viennent aux sanctuaires et le fait, semble-t-il, volontiers<sup>842</sup>. À Isin, au XIX<sup>e</sup> siècle avant notre ère, des chiens occupaient déjà le sanctuaire de la déesse Ninisina, identifiée à Gula<sup>843</sup>. L'ambiguïté structurelle du chien, tantôt gardien, tantôt immonde, est en quelque sorte un invariant que l'on retrouve dans des cultures voisines à celles du monde grec, mais son impact est probablement plus fort dans la métaphore et le langage des lettrés que dans les systèmes rituels dont témoignent les images<sup>844</sup>. Dans le monde syro-mésopotamien de façon générale, chiens et porcs partagent une même valeur symbolique et véhiculent des sémantiques divinatoires similaires ; réels ou sous forme de figurines, ils participent aux exorcismes et sont représentés tétant le lait de la déesse *Lamaštu*, comme pour en prendre le mal, ce qui n'est pas sans intérêt ici<sup>845</sup>. Le chiot est un animal central des rites de protection ou de guérison hittites, dans la lignée des savoirs mésopotamiens, et les textes hittites accordent une vertu bénéfique à son contact et au léchage<sup>846</sup>. Plusieurs rituels relèvent de la catégorie du « transfert » ou du « substitut », dont j'ai évoqué un modèle plus haut.

Les traits caractéristiques du *periskulakismos* croisent bien ceux de la pratique décrite par Pline. Il s'agit d'un type de *katharmos*. Appliqué contre l'homme à purifier ou guérir, le petit chien – chiot ou chien de petite taille – s'explique mal par les habitudes romaines mais, dans le monde grec, on reconnaît l'importance de sa jeunesse, qui relève à la fois d'usages

<sup>841</sup> D. GOUREVITCH, « Le chien, de la thérapeutique populaire aux cultes sanitaires ». J. M. C. TOYNBEE, *Animals in Roman Life and Art*, p. 122-124 y faisait déjà référence, mais pour illustrer un lien universel entre le chien et les déesses-mères.

<sup>842</sup> B. GRONEBERG, « Tiere als Symbole von Göttern in den frühen geschichtlichen Epochen Mesopotamiens : von der altsumerischen Zeit bis zum Ende der altbabylonischen Zeit », dans D. PARAYRE (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, Paris, 2000, p. 283-320 (p. 297-304).

<sup>843</sup> A. SCHAFFER, « Enlilbani and the "Dog House" in Isin », *JCS* 40.4 (1974), p. 251-255 ; A. LIVINGSTONE, « The Isin "Dog House" Revisited », *JCS* 40.1 (1988), p. 54-60.

<sup>844</sup> P. VILLARD, « Le chien dans la documentation néo-assyrienne », dans D. PARAYRE (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, p. 235-249.

<sup>845</sup> D. PARAYRE, « Les suidés dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques », dans ID. (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, p. 141-206 (voir en particulier p. 172-173). Voir les représentations figurées de « Labartu » dans F. THUREAU-DANGIN, « Rituels et amulettes contre Labartu », *RA* 18.4 (1921), p. 161-198.

<sup>846</sup> B. J. COLLINS, « The Puppy in Hittite Ritual », *JCS* 42.2 (1990), p. 211-226 (p. 216, l'auteur évoque Pline l'Ancien ; plus bas, il cite un rituel qui inclut deux images de canards).

purificateurs, de la proximité entre l'homme et son animal, mais aussi, sans doute, de la grande fécondité de la chienne et du peu de prix des chiots. L'animal est ainsi devenu un *katharsion*, un animal purificateur, suffisamment emblématique pour donner son nom à toute une forme de *katharmos*.

### *I.2.e. Variations autour d'une taupe*

Même si l'on pouvait réduire le rapport anthropozoologique d'un animal dans une société donnée à une unique dimension, ce que je ne crois pas, le chien est pour les anciens Grecs et Romains tout sauf foncièrement impur. S'il chasse ou emporte une maladie ou une impureté, c'est sans doute au contraire parce qu'il est, dans ses rapports aux hommes comme aux dieux, naturellement capable de surveiller, de pourchasser et de guérir ce qui les menace et, s'il possède une ambivalence, celle-ci se trouve entre ses rôles et affections auprès des hommes d'un côté et son appartenance aux animaux venimeux de l'autre, à cause de la rage qu'il peut véhiculer. C'est sans doute pour cela que certains rites lui donnent une place prépondérante à des fins médicales, rites qui eux-mêmes appartiennent à une longue tradition où la matière de l'animale est assimilable à un *pharmakon*.

Dans cette analyse des rites de « transfert » au chien, que je considère donc comme une variation sur le mode du *katharmos*, il faut tenir compte d'un autre animal qui, dans une prescription des *Cyranides*, est sujet à une même forme rituelle :

Si quelqu'un atteint des écrouelles, des oreillons ou de toute sorte d'abcès prend la taupe vivante et la pétrit (μαλάσσει αὐτόν), à savoir le malade de ses propres mains, jusqu'à ce qu'elle meurt dans ses mains qui la pétrissent (ἕως οὗ ἀποθάνῃ εἰς τὰς χεῖρας αὐτοῦ μαλασσόμενος), il sera entièrement soigné de toutes ces sortes d'affections. Et il ne sera plus éprouvé par la maladie, ni ne souffrira de tumeur à la lnette, ni n'aura jamais d'inflammation des glandes de la langue, de bubons, d'écrouelles ou toutes sortes d'abcès. Sa graisse bouillie guérit excellemment les maux d'oreilles. Inhume donc la taupe dans la terre (τὸν οὖν ἀσφάλακα θάπτε ἐν τῇ γῆ)<sup>847</sup>.

Plusieurs indices concourent à mon sens à faire ce rapprochement. L'animal est vivant, manipulé par le malade lui-même, puis meurt tandis que la maladie disparaît, et doit faire l'objet d'une mise en terre. Aucune prescription n'est superflue et cette mise en terre est un impératif rituel. La mise à mort n'est pas implicite mais participe de l'action rituelle. Les *Cyranides* ne font pas appel à la notion de transfert, qu'elles connaissent cependant dans le cas du *charadrios*.

---

<sup>847</sup> *Cyr.*, 2, 3.30-37.

Contrairement aux petits chiens, la taupe ne couche pas aux côtés ou sur l'homme, mais est manipulé entre ses mains, vraisemblablement étouffé ou étranglé. Le verbe *malassein* est important. Il peut avoir un sens concret, amollir une matière, et un sens abstrait, soigner une maladie, et ce depuis une époque ancienne : chez Sophocle, le mal de Philoctète doit pouvoir être guéri (*malassein*) par les Asclépiades<sup>848</sup>. Le sens concret ici présent évoque un massage, en tout cas une application de l'animal au corps malade. L'opération consiste à tuer de ses mains tout en s'appliquant à soi-même un petit animal pour mettre fin à la maladie, avant d'enterrer ce corps. La terminologie du sacrifice n'est toujours pas présente. En revanche, la procédure rappelle ces *katharmoi* dans lesquels des substances sont appliquées contre ou autour (*perimassein*)<sup>849</sup>, avant d'être nécessairement inhumées. Dans ce sens, la recette des *Cyranides* reprendrait les modalités d'un *katharmos* et la taupe aurait été plus tôt un *katharsion*. Elle est par ailleurs employée sur d'autres modes de guérison rituelle, en particulier contre l'épilepsie<sup>850</sup>, ou pour délivrer d'une forme de possession :

Les mages enseignent en outre que les délirants retrouvent la raison quand on les asperge de sang de taupe, et que ceux que tourmentent les divinités nocturnes et les Faunes sont délivrés <de leurs cauchemars> par des frictions pratiquées matin et soir avec la langue, les yeux, le fiel et les entrailles, du <serpent> dragon, bouillis dans du vin et de l'huile, puis refroidis en plein air, pendant la nuit<sup>851</sup>.

J'ai été intrigué par le fait que la taupe soit employée dans des rituels de sanctuaires qui ont été interprétés de nos jours sur le mode du « transfert ». Les quelques attestations proviennent de sources du nord-est de la Lydie, en aval du Hermos, entre la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle et la première partie du III<sup>e</sup> siècle. Les inscriptions m'intéressent dans la mesure où la taupe intervient au sein d'une triade d'animaux qui reproduit la partition entre terrestres, aériens et aquatiques que l'on a vue structurer le bestiaire des *Cyranides*<sup>852</sup>. Ainsi sur une stèle de marbre dédiée à des divinités locales, Zeus Oreitês et Mên Axiottênos, le dédicant Pôliôn est dit avoir opéré le *triphônnon* d'une taupe, d'un petit oiseau ou moineau, et d'un thon :

<sup>848</sup> SOPHOCLE, *Philoctète*, 1333-1334 : καὶ τῶν παρ' ἡμῖν ἐντυχῶν Ἀσκληπιδῶν | νόσου μαλαχθῆς τῆσδε, « et [que], rencontrant chez nous les fils d'Asclépios, tu sois soulagé de cette maladie » (tr. personnelle).

<sup>849</sup> PLUTARQUE, *Questions romaines*, 68, 280 b-c, cité *supra*, p. 181.

<sup>850</sup> *Cyr.*, 2, 3.8-9 (son cœur en amulette dans de la peau de cerf guérit les lunatiques, c'est-à-dire les épileptiques).

<sup>851</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 84 : *Rursus Magi tradunt lymphatos sanguinis talpae adpersu resipiscere, eos uero qui a nocturnis diis Faunis que agitentur, draconis lingua et oculis et felle intestinis que in uino et oleo decoctis ac sub diu nocte refrigeratis, perunctionibus matutinis uespertinis que liberari.*

<sup>852</sup> Cf. chapitre 1, II.4.b., p. 93-98.



...τριφώνω ἀπῆρεν, | ἀσφάλακι κὲ στρουθῶ κὲ θινίῳ, κὲ τὴν θυμολυσίαν, τὴν (= ἦν) | εἶχαν οἱ θεοὶ ἐν ἔθι ἀναστα|νομένης τῆς στήλης...

... il [Pôliôn] a enlevé au moyen du *triphônon* d'une taupe, d'un moineau et d'un thon, et [il a enlevé] la colère qu'avaient les dieux habituellement lorsque fut dressée la stèle<sup>853</sup>.

L'inscription fait partie d'une série de documents comparables, évoquant des *triphona*, « abattages de trois (animaux) », voire des *enneaphona* lorsque neuf animaux sont cités<sup>854</sup>. L'érection de cette stèle a été l'aboutissement d'une procédure enclenchée par l'offense faite aux dieux par le dédicant, suite à laquelle « les dieux l'ont puni » (ἐκο|λάσαντο αὐτὸν | οἱ θεοί, l. 8-10). La procédure en question relève d'une justice des sanctuaires qui aboutit dans l'écriture de la stèle à une pratique d'exaltation de la puissance divine<sup>855</sup>. Angelos Chaniotis, d'après Ender Varinglioglu qui cite des exemples proche-orientaux, identifie ce *triphonon* comme un rite de purification par le transfert du mal (du péché, « *sin* ») à des animaux, sur le modèle du « bouc-émissaire », considérant qu'il s'agit d'une survivance de rites hittites<sup>856</sup>. La taupe réapparaît sur une stèle datée de 235/6, parmi d'autres animaux terrestres, aériens et aquatiques qui forment un *enneaphônôn*<sup>857</sup>. Ce dernier terme n'est toutefois pas employé par la stèle elle-même, qui ne fait que lister les animaux ayant été réclamés – sans doute par l'intermédiaire des prêtres – pour apaiser les dieux ; c'est toutefois l'inscription de la stèle,

<sup>853</sup> SEG 39, 1279, l. 11-15 ; G. PETZL, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, dans EA 22 (1994), n° 6, p. 11 ; E. VARINLIOGLU, « Eine Gruppe von Sühneinschriften aus dem Museum von Uşak », EA 13 (1989), n° 5, p. 47 (tr. personnelle).

<sup>854</sup> Outre l'inscription précédente, on trouve mention d'un *triphônôn* (sans animal spécifié) dans SEG 39, 1278 = G. PETZL, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, n° 55, p. 66-67, 10-11 (ἦρε | τριφώνων, « a effectué le *triphônôn* »). Neuf animaux sont listés dans SEG 38, 1237 = G. PETZL, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, n° 5, p. 7-11.

<sup>855</sup> N. BELAYCHE, « “Au(x) dieu(x) qui règne(nt) sur ...”. *Basileia* divine et fonctionnement du polythéisme dans l'Anatolie impériale », dans A. VIGOURT, X. LORiot, A. BERANGER-BADEL (éd.), *Pouvoir et religion dans le monde romain*, Paris, 2005, p. 257-269 ; ID., « Les stèles dites de confession : une religiosité originale dans l'Anatolie impériale ? », dans L. de BLOIS, P. FUNKE, J. HAHN (éd.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire*, Leyde – Boston, 2006, p. 66-81.

<sup>856</sup> E. VARINLIOGLU, « Eine Gruppe von Sühneinschriften aus dem Museum von Uşak », EA 13 (1989), n° 5, p. 48 ; A. CHANIOTIS, « Ritual performances of divine justice: the epigraphy of confession, atonement and exaltation in Roman Asia Minor », dans H. M. COTTON, R. G. HOYLAND, J. J. PRICE, D. J. WASSERSTEIN (éd.), *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge, 2009, p. 137-138 : « The ritual transmission of the sin to animals recalls scapegoat rituals, but also finds parallels in Hittite rituals. Such rituals included the release of animals (birds, fish, mice) to remove evils and sins, followed by incantations. Survival of such traditional rituals through the centuries in the local sanctuaries, rather than an artificial revival, seems the most likely explanation ». Cf. ID., « Illness and Cures in the Greek propitiatory inscriptions and dedications of Lydia and Phrygia », dans P. VAN DER EIJK, H. E. J. HORSTMANSHOFF, P. H. SCHRIJVERS (éd.), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*, vol. II, Amsterdam – Atlanta, 1995, p. 329-344.

<sup>857</sup> SEG 38, 1237 = G. PETZL, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, n° 5, p. 7. La liste d'animaux, divisés en trois groupes de trois, comprend mouton (*probaton*), perdrix (*perdix*), taupe (*asphalax*), porcelet (*choiros*), thon (*thunnos*), poisson (*ichthus*), volaille (*ornithos*), petit passereau (*strouthos*) et pigeon (*peristera*).

payée par le dédicant, qui a mis fin à la colère divine<sup>858</sup>. La manipulation rituelle des animaux n'a donc pas servi à « transférer » la faute mentionnée dans le texte, et on ne peut pas non plus parler d'un « sacrifice », qui supposerait une offrande à une divinité, dans la mesure où les textes n'évoquent qu'une mise à mort, sans destinataire divin<sup>859</sup>. On ne connaît pas les gestes rituels des *triphôna* et on ne peut que constater que des groupes de trois animaux étaient mis à mort, et rien n'autorise en fait à parler de « transfert » d'une souillure qui n'est pas évoquée par les textes. En revanche, il est remarquable d'observer que la taupe ait pu faire l'objet de prescriptions rituelles dans le cadre de sanctuaires locaux, qui témoignent donc d'un savoir rituel peut-être organisé sur le mode du « bestiaire » partagé par les prêtres d'une même région. La place de la taupe au sein d'un *triphonon* qui partage animaux terrestre, aérien et aquatique, montre surtout son lien étroit avec la terre.

Cette appartenance à un savoir rituel qui concerne des pratiques purificatoires ou expiatoires était peut-être due aux dimensions mythiques de la taupe, c'est-à-dire ses relations avec le divin. Celles-ci, comme je l'ai évoqué dans le chapitre précédent, sont en effet essentielles au savoir relatif à cet animal dans les bestiaires, dont témoignent les *Cyranides* et sans doute avant, l'*Archaion* d'Hermès<sup>860</sup>. Cette malédiction de la taupe traduit en termes mythologiques sa nature d'animal « aveugle » et « souterrain ». Dans une optique totémiste aujourd'hui dépassée, le nom de la taupe avait été rapproché de celui du dieu Asclépios. Henri Grégoire et Robert Goossens avaient ainsi défendu l'idée qu'Asclépios fut, dans des origines thessaliennes, un dieu-taupe, essentiellement chthonien, et les fonctions thérapeutiques de la taupe ne pouvaient que coïncider avec les fonctions guérisseuses de la divinité<sup>861</sup>. Plus encore, l'étymologie du nom de la taupe permettait d'inventorier un ensemble d'animaux participant d'une même sémantique, une démarche ou un vol incertain, en fait, « à l'aveuglette »<sup>862</sup> : la taupe (σκάλωψ, ἀσπάλαξ ou σπάλαξ), sa taupinière (σκαλοπιά), le gecko (ἀσκάλαβος, ἀσκαλαβώτης), le hibou ou « oiseau de nuit » (ἀσκάλαφος), la sauterelle volante (ἀπτέλαβος et ἀπτάλαβος) et même un nom hébreu de la chauve-souris. Le bestiaire ainsi délimité par des considérations linguistiques entrainait en résonance avec la mythologie, par le biais des figures divines et de leurs épiclèses (*Loxias* en rapport avec la démarche, *Smintheus* en rapport avec

<sup>858</sup> N. BELAYCHE, « Religions de Rome et du monde romain, I. Études de religiosités dans l'Asie mineure impériale : les stèles de "confession" (suite) », *Annuaire EPHE-SR* 112 (2003-2004), p. 235-239.

<sup>859</sup> La traduction de *triphonon* par « à trois voix » a été, sans doute avec raison, écartée.

<sup>860</sup> Cf. chapitre 2, p. 156-159.

<sup>861</sup> H. GREGOIRE, *Asklēpios, Apollon Smintheus et Rudra. Études sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde*, Bruxelles, 1950, p. 6, le philologue expliquait que le nom d'Asclépios, *Askalapios* selon une forme, était de même origine que celui de la taupe, ἀσπάλαξ ou σπάλαξ à Athènes, et non \*ἀσκάλαψ, σκάλωψ, sans ἀ initial, en Béotie et σκαλοπιά chez Théophraste.

<sup>862</sup> H. GREGOIRE, *Asklēpios, Apollon Smintheus et Rudra*, p. 48-51.

le rat, permettent d'introduire Apollon dans la sphère des animaux-totems à démarche pataude, de petite taille et de nature « chthonienne »). De la sorte, les animaux en question, tous relativement compris dans l'idée, il faut bien le dire, que l'on pouvait – et peut encore – se faire d'une panoplie de rebouteux et d'une compagnie de sorcière, ont fini par devenir un « bestiaire de la divination »<sup>863</sup>. Cependant, l'adjectif « chthonien » est à éviter, même s'il convient d'interroger les recoupements entre différents animaux « nés de la terre » (*gêgenes*) et ceux qui ont une fréquentation relative de ce qui est « sous terre ».

Cela aussi participe du merveilleux qui intéresse les supposés « mages ». Mais ce n'est pas ce qui est retenu ici, du fait de l'impact des représentations mythologiques. La malédiction de la taupe ne l'empêche cependant pas d'avoir une puissance divine puisque selon les *Cyranides* « la puissance de cet animal est divine et efficace (ἡ γὰρ δύναμις τοῦ ζώου τούτου θεία καὶ ἐνεργής) »<sup>864</sup>. Dans certaines pratiques magiques, le contact avec la terre est un fait significatif. Pour s'en tenir à Pline l'Ancien, plusieurs prescriptions rituelles incluent l'interdit de toucher terre. Dans certains cas, le patient ou celui qui applique le remède ne doivent pas toucher terre avec leurs pieds nus<sup>865</sup>. Dans d'autres, c'est surtout le *pharmakon* qui ne doit pas avoir eu de contact avec la terre<sup>866</sup>. Mais il y a aussi des animaux dont le rapport avec la terre est étroit, au point que parfois on prélève et applique celle-ci avec

<sup>863</sup> L. BRISSON, *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Leyde, 1976, a étendu le principe : p. 105 notamment, « Il faut se rendre à l'évidence, il existe un bestiaire caractéristique de la divination, qui comprend d'abord le serpent, puis la souris, le lézard, la taupe et le blaireau ».

<sup>864</sup> *Cyr.*, 2, 3.13.

<sup>865</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 29, 131 : « La toile de l'araignée attrape-mouches et principalement le repaire où elle se tient, appliqués sur le front, d'une tempe à l'autre, dans une compresse quelconque, passent pour guérir merveilleusement les inflammations oculaires, à condition qu'elle soit prise et appliquée par un garçon impubère, que celui-ci ne se montre pas de trois jours au patient et que ni l'un ni l'autre, pendant ce temps, ne touche la terre de ses pieds nus ».

<sup>866</sup> *Id.*, 11, 203 : « on trouve aussi dans le second estomac des génisses un tuf noirâtre, arrondi en petites boules, ne pesant presque rien et qu'on croit être un remède spécifique dans les accouchements difficiles, à condition qu'il n'ait pas touché la terre » ; 28, 175 : « on se sert encore [...] contre les douleurs [des oreilles], de sperme de verrat recueilli sur la truie avant qu'il ne tombe à terre » ; 226 : « on leur [= les épileptiques] donne encore [...] une décoction de suif de chèvre avec un poids égal de fiel de taureau, enveloppée dans la vésicule biliaire, qui ne doit pas avoir touché la terre » ; 211 : « les os que nous avons dit se trouver dans les excréments du loup, attachés au bras, guérissent le *colum* s'ils n'ont pas touché la terre » ; 215 : « inversement, une vessie de porc n'ayant pas touché la terre, appliquée sur le pubis, facilite la miction » ; 258 : « les premières dents qui tombent aux <jeunes> chevaux, attachées sur les enfants, leur facilitent la dentition, surtout si elles n'ont pas touché la terre » ; 29, 52 : « les druides disent que cette façon d'oeuf [= l'oeuf né de la bave des serpents] est projetée en l'air par le sifflement des serpents, et qu'il faut la rattraper dans un manteau sans lui laisser toucher la terre » ; 30, 22 : « On scarifie les gencives avec les os du front d'un lézard extraits pendant la pleine lune et sans qu'ils aient touché la terre » ; 108 : « On guérit, dit-on, les furoncles, en y appliquant [...] une musaraigne tuée par pendaison et qui ensuite ne doit pas toucher terre, promenée trois fois autour du furoncle tandis que médecin et malade crachent autant de fois » ; 124 : « le placenta de chienne mis en contact avec les reins de la parturiente sans qu'il ait touché la terre, provoque l'expulsion » ; 125 : « on trouve aussi dans le gazon de petits vers qui, attachés au cou, maintiennent l'enfant <dans l'utérus> ; mais il faut les enlever au moment de l'accouchement et prendre garde de ne pas les poser à terre, autrement ils arrêteraient le travail ».

l'animal. C'est le cas notamment du grillon : « On conseille encore des onctions avec un grillon qu'on a extrait avec la terre qui lui est attachée (*et gryllum inlinere cum sua terra effossum suadent*) »<sup>867</sup>, ou encore :

L'érysipèle se soigne avec [...] un grillon écrasé avec les mains, moyen qui a pour effet d'immuniser pour toute l'année celui qui l'emploie avant le début du mal ; mais il importe de se servir d'un instrument de fer pour sortir le grillon de son trou avec de la terre<sup>868</sup>.

On remarque que, d'une certaine façon, l'insecte subit un traitement similaire à celui de la taupe dans la procédure que décrivent les *Cyranides*, en ce qu'il est écrasé, *contritus*, entre les mains de la même façon que la taupe est pétrie (*μαλασσόμενος*) entre les mains du malade. En revanche, alors qu'on renvoie la taupe à la terre après utilisation, on prélève le grillon avec elle. Cependant les deux animaux font en quelque sorte corps avec le milieu dans lequel ils vivent. La première référence au grillon est suivie d'une série de remèdes où la taupe et sa terre sont employées, pour la même affection (des scrofules) :

... de la cendre de taupe dans du miel. D'autres appliquent un foie de taupe écrasé dans les mains et ne lavent la région qu'après trois jours. On affirme aussi qu'une patte droite de la taupe est un remède pour les scrofules. D'autres coupent la tête de l'animal, la broient avec la terre qu'il soulève, puis en composent des pastilles <qu'ils gardent> dans une boîte d'étain et dont ils se servent pour toutes les tuméfactions, pour celles qu'on appelle apostèmes comme pour les maux qui siègent au cou ; ils interdisent alors de manger du porc<sup>869</sup>.

L'interdit du porc ne nécessite peut-être pas de faire appel à des origines égyptiennes ou juives, dans la mesure où une parétymologie romaine entre *scrofa* et *scrofula* lie elle-même le porc à la maladie de peau. Néanmoins, le rapport est bien connu aussi en Égypte<sup>870</sup>. La taupe, ou du moins son foie, doit encore être écrasée entre les mains (*contritum inter manus*). Mais surtout, il faut employer sa tête *avec la terre qu'elle soulève*, c'est-à-dire une terre qui fait corps avec l'animal. Ensuite, Pline poursuit :

---

<sup>867</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 38.

<sup>868</sup> *Id.*, 106 : *Igni sacro medetur [...] gryllus contritus in manibus, quo genere praestat ut qui id fecerit, antequam incipiat vitium, toto ei anno <non> accidat – oportet autem eum ferro cum terra cauernae suae tolli.*

<sup>869</sup> *Id.*, 38.

<sup>870</sup> Y. VOLOKHINE, *Le porc en Égypte ancienne. Mythes et histoire à l'origine des interdits alimentaires*, Liège, 2014.

On appelle « taureaux » des scarabées de terre qui ressemblent à des tiques : ils doivent ce nom à leurs petites cornes ; d'autres les nomment « poux de terre » ; on applique la terre qu'ils ont fouillée sur les scrofules et autres maux semblables, on s'en sert aussi pour la goutte, on ne nettoie pas la région avant trois jours. Cette médication vaut pour un an et on leur attribue toutes les propriétés que nous avons rapportées à propos du grillon. Certains emploient de la même façon la terre fouillée par les fourmis ; d'autres attachent autant de vers de terre qu'il y a de scrofules, et celles-ci se dessèchent en même temps que les vers<sup>871</sup>.

Dans tout ce passage, taupes, grillons, scarabées, fourmis et vers de terre accompagnent d'autres animaux très terre-à-terre comme les mille-pattes et les serpents, même si leur rapport à la terre est plus implicite – encore que les couleuvres doivent avoir été tuées « entre deux ornières » (*inter duas orbitas*)<sup>872</sup>. Dans ces exemples cependant, il apparaît plus évident qu'une interdépendance est sentie entre la terre et l'animal qui l'habite<sup>873</sup>. De fait, on constate que ces prescriptions relatives à la terre ne touchent jamais des animaux ou produits d'animaux aériens ou aquatiques, uniquement des espèces strictement terriennes, pas mêmes amphibiés<sup>874</sup>. Si l'on a des oreilles qui suppurent, on les traitera à l'aide « d'un grillon extrait de son trou avec sa terre en liniment »<sup>875</sup>. Pline ajoute que :

Nigidius attribue un grand pouvoir à cet animal, et les Mages un plus grand encore, parce qu'il marche à reculons, perfore la terre, et crisse pendant la nuit. On le capture à l'aide d'une fourmi attachée par un cheveu et qu'on projette dans un trou après avoir soufflé sur la poussière pour qu'elle ne s'y cache pas : on retire le grillon cramponné à la fourmi.

L'explicitation fournie rappelle la taupe : animal nocturne, creusant la terre, le grillon est un animal qui marche à reculons. Les animaux les plus liés à la terre ne sont plus « chthoniens » que dans la mesure où la terre possède une grande puissance à laquelle eux-mêmes participent, sans que celle-ci ne les asservisse pour autant au monde des morts. Par contre, la terre que l'on ne doit pas toucher est une terre qui enlèverait à la substance guérisseuse toute performativité. Cette terre est une contre-puissance éventuelle.

---

<sup>871</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 30, 39.

<sup>872</sup> *Id.*, 37.

<sup>873</sup> Voir aussi PLIN L'ANCIEN, *HN*, 30, 112 : « [contre les saignements de nez] on emploie aussi [...] la terre qui adhère aux escargots et les escargots eux-mêmes extraits de leur coquille » ; 116 : « on utilise de la même façon [que des vers de terre contre des ulcères] la terre qui adhère aux escargots ; ceux-ci retirés tout entiers de leur coquille, puis écrasés, réunissent les plaies récentes sur lesquelles on les applique ; ils arrêtent aussi l'extension des ulcères rongeurs ».

<sup>874</sup> La seule exception chez Pline est peut-être que l'on doive prélever la terre qui se trouve sous son pied au moment où on entend le coucou chanter pour la première fois dans l'année, cf. PLIN L'ANCIEN, *HN*, 30, 85 (« autre merveille pour le coucou : si, dans l'endroit où l'on entend cet oiseau pour la première fois, on trace une ligne autour du pied droit et qu'on enlève la terre de son empreinte, il ne viendra pas de puces partout où l'on répandra cette terre »).

<sup>875</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 29, 138.

Dès lors la taupe retrouve du sens par rapport aux configurations rituelles des *katharmoi*. Marqué comme *religiosus* dans la langue de Pline, le *katharmos* devenu remède doit être inhumé car il appartient à une dimension funèbre. La taupe se prêtait à cette dimension du fait d'une malédiction qui, d'abord mythique et voulue par le Soleil, est devenue une damnation naturelle chez Pline, mais n'a cessé d'être répétée par les bestiaires.

### I.3. Transfert, analogie et pouvoir rituel : trois modalités

De la confrontation entre les remèdes de type « transfert » proposés par Pline l'Ancien avec les *katharmoi* et notamment le *periskulakismos* ressort que les premières peuvent s'inscrire dans un ensemble de modalités rituelles bien connues dans le monde grec. Mais le ritualisme tend à s'effacer chez Pline l'Ancien et le rite est naturalisé au moyen de la notion de « transfert », explication proposée pour une pratique qui, par ailleurs, s'exprime en fonction de ses seuls gestes et matières. Dans l'idée du « transfert » en effet réside un processus physiologique, la maladie passant concrètement d'un corps à un autre. Le terme *periskulakismos* quant à lui désigne l'action faite avec un animal en particulier. Dans un cas l'accent est mis sur le processus, dans l'autre sur la matière rituelle.

Le caractère rituel est maintenu explicite chez Pline en particulier pour l'enterrement du chien, c'est-à-dire pour la partie du rituel correspondant à l'élimination du *katharmos*. C'est pourquoi je voudrais évoquer maintenant quelques pratiques qui paraissent également suivre deux séquences de « transfert » et d'élimination. Toutefois, dans ces cas, l'élimination est précisément ce qui agit, dans la mesure où elle élimine de façon analogique le mal qu'elle traite. La littérature médicale latine comprend deux éléments de rites thérapeutiques qui paraissent relever d'une action mimétique : le transfert de la maladie dans un corps étranger constituerait un lien « sympathique », suivi par une évolution parallèle entre ce corps et la maladie chez l'homme<sup>876</sup>. Certaines pratiques semblent bien en effet consister en un « transfert » d'une affection s'achevant dans la dégradation de l'objet récepteur à mesure que le malade guérit. Dans certains cas, il s'agit d'appliquer ou de faire porter au malade une substance, un organe animal notamment, puis de la laisser se dessécher en l'exposant à la fumée. Dans d'autres cas, la substance est simplement jetée ou enterrée. Parfois aussi, on transfère la maladie à une plante divisée, dont la reprise accompagnera la guérison du malade. La notion de transfert me paraît cependant moins pertinente que celle d'une analogie entre remède et affection, dans la mesure où – contrairement au charadrius ou au chien – la maladie reste chez le malade et disparaît en simultanéité avec le remède (a). En revanche, les modes

---

<sup>876</sup> P. GAILLARD-SEUX, « Une thérapeutique magique : l'action mimétique », dans C. M. TERNES (éd.), « *La thérapeutique dans l'Antiquité* » : pourquoi ? jusqu'où ?, Luxembourg, 1999, p. 22-39.

d'application par dichotomie et passage du malade entre deux parties de la substance animale me font penser à des rites dits de « purification » qui, en Grèce ou en Anatolie, consistaient à passer entre les deux parties d'un animal (b). Je voudrais en outre distinguer le pouvoir rituel au sein de ces procédures, précisément pour séparer ce qui peut être naturalisable – cette idée d'analogie devenant, avec l'application de la notion de transfert, un mode de guérison mécanique – de ce qui leur apporte véritablement une touche « magique » (c).

### *I.3.a. Dessécher, éliminer*

On peut relever des éléments structurels dans un remède attribué aux « mages » :

Pour la même affection (douleurs de la rate) les Mages prescrivent d'acheter une rate de veau au prix indiqué et sans aucun marchandage, car cela a pour eux une importance religieuse (*religiose pertineat*), puis l'ayant coupée en long (*diuisumque per longitudinem*), d'en attacher un morceau de chaque côté de la tunique <du malade> et, en lui mettant cette tunique, de laisser tomber les morceaux à ses pieds ; on les ramasse ensuite et on fait sécher à l'ombre. Pendant cette opération la rate hypertrophiée se dégonfle, dit-on, et le malade est guéri<sup>877</sup>.

Le remède est également prescrit par Marcellus de Bordeaux qui n'évoque ni « mage », ni scrupule religieux, mais fait bien allusion à la nécessité de ne pas négocier le prix et de faire passer les deux parties de la rate de veau de part et d'autre du patient et de la tête aux pieds<sup>878</sup>. En outre, il précise que cela doit se faire au bain et que la rate doit être séchée suspendue à la fumée. Marcellus explicite plus encore que Pline la synchronie entre le dessèchement de la rate de veau et le soulagement du patient. On relève surtout comme éléments structurants : (1) le matériau employé, équivalent animal de l'organe malade chez l'homme, (2) l'impératif rituel de ne pas négocier le prix de cette substance au marchand, (3) le fait que la rate soit coupée en deux et que le patient passe entièrement entre les deux parties

---

<sup>877</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 201 : *Eadem ex causa emi lienem uituli quanti indicatus sit iubent Magi nulla pretii cunctatione, quoniam hoc quoque religiose pertineat, diuisumque per longitudinem adnecti tunicae utrimque et indumentem pati decidere ad pedes, dein collectum arefacere in umbra. Cum hoc fiat, simul residere lienem aegri uitiatum liberarique eum morbo dicitur.*

<sup>878</sup> MARCELLUS, 23, 34 : *A Ianio lienem uituli quanti uoluerit emes eumque medium exsecabis seruatis integris eius lateribus, ut undique contineatur, atque eum, qui dolet splenem, in balineum duces et per mediam scissuram illius lienis a capite corpus eius omne summites, ita ut usque ad pedes lien decidat ; postmodum ipsum lienem in fumo suspendes atque areferi facies ; quo facto cum tumoribus etiam dolores lienis is, cui medeberis, sedari sentiet omnique molestia cito liberabitur,* « achète au boucher une rate de veau au prix qu'il voudra, coupes-en le milieu en gardant les côtés intacts de manière qu'elle soit parfaitement conservée, conduis au bain celui qui souffre de la rate, passe le milieu de cette rate – que tu auras coupée – tout le long de son corps en commençant par la tête, de manière que la rate tombe jusqu'aux pieds, suspendes ensuite la rate elle-même à la fumée et fais-la sécher. Cela fait, celui que tu soignes sentira s'apaiser même les douleurs de la rate, en même temps que ses gonflements, et sera vite libéré de tout désagrément » (tr. P. GAILLARD-SEUX, « Une thérapeutique magique : l'action mimétique »).

de la substance animale, et enfin (4) la dessiccation de l'organe, suspendu à la fumée ou laissé dans l'ombre. Le mal n'est pas transféré de manière explicite, on constate seulement que l'organe animal dépérit pendant que celui de l'homme est restauré. La règle *religiosa* qui interdit de négocier son prix est quant à elle difficile à expliquer, étant sans parallèle dans le corpus<sup>879</sup>.

Il y a des raisons de penser que le fait de laisser sécher la matière que l'on a appliquée en remède soit une addition, un plus par rapport à la seule application : ainsi là où Pline indique seulement que l'on applique une rate de chevreau sur une rate malade, Marcellus écrit que l'on applique une rate de bouc sur un homme adulte et une rate de chevreau sur un enfant, et qu'on les laisse l'une ou l'autre sécher à la fumée<sup>880</sup>. L'application d'un remède et sa dessiccation sont deux modalités pratiques indépendantes, dont la seconde vient parfois, selon les textes, compléter et renforcer la précédente. L'application se distingue de la dessiccation dans la mesure où la substance appliquée n'est pas toujours celle qui est exposée à la fumée<sup>881</sup>. Tout au plus, on observe qu'un animal peut soit fournir un organe appliqué au malade puis exposé à la fumée, soit une partie appliquée au malade et une autre exposée à la fumée. Il n'est donc pas nécessaire de parler de « transfert » pour interpréter la procédure dans son ensemble. Les auteurs anciens n'ont pas éprouvé le besoin d'explicitement de la sorte des pratiques qui ne leur paraissaient pas devoir requérir un tel sens.

La dessiccation peut être reconnue comme une modalité d'élimination du *katharmos*, de l'objet chargé par la souillure ou la maladie. Le choix de cette modalité, peut-être inspirée par

---

<sup>879</sup> Il faut remettre cette règle dans le contexte des pratiques commerciales du monde grec – dans la mesure, encore, où Pline tire son information d'un texte grec. On sait que la vente chez le boucher se fait au poids, avec un matériel métallique constitué d'une balance et de poids. Ne pas négocier le prix revient peut-être à ne pas faire peser l'abats. Or, la balance s'appelle τὸ ζυγόν ou ὁ ζυγός, ce qui est aussi le joug d'un attelage de bœufs. On peut filer l'hypothèse, en sachant qu'un veau est précisément un bœuf qui n'est pas encore sous le joug. D'un autre côté, le boucher, ou *mageiros*, est susceptible de vendre des pièces provenant d'un animal sacrifié et ne pas négocier le prix de la pièce par scrupule religieux rend à ce viscère, morceau de *splagchna* – non d'*exta* –, une valeur sacrée. En contexte romain, on sait que la viande issue d'un animal sacrifié est cependant « profanée » pour être consommable : on ne vend donc jamais de viande « sacrée » (N. BELAYCHE, « Religion et consommation de la viande dans le monde romain : des réalités voilées », dans W. VAN ANDRINGA [éd.], *Sacrifices, marché de la viande et pratiques alimentaires dans les cités du monde romain – Meat: Sacrifice, Trade and Food Preparation in the Roman Empire*, Turnhout, 2008 [Food & History 5/1, 2007], p. 29-43).

<sup>880</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 201 ; MARCELLUS, 23, 32-33 : « la rate de bouc chaude – c'est-à-dire aussitôt qu'elle aura été enlevée de l'animal –, posée sur la rate de l'homme et attachée, emporte merveilleusement la douleur en peu de jours, si elle est suspendue ensuite à la fumée, pour se dessécher. Mais la rate de chevreau posée sur la rate d'un enfant de la même manière que la rate de bouc en enlèvera les tumeurs et la douleur » (tr. P. GAILLARD-SEUX).

<sup>881</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 31 : *uua suco coleae acu transfossae inlita, ut coclea ipsa in fumo suspendatur*, « on traite la lulette par des applications de suc de limaçons obtenu en les perçant avec une aiguille, les limaçons étant suspendus à la fumée » ; MARCELLUS, 19, 49 : « On soigne la lulette par l'onction du suc d'un escargot transpercé par une aiguille, de telle sorte que l'escargot lui-même soit ensuite suspendu à la fumée. » (tr. P. GAILLARD-SEUX).



la pratique culinaire du fumage, s'explique de fait par l'analogie avec l'assèchement recherché d'une tumeur ou d'un organe hypertrophié<sup>882</sup>. On le comprend dans la mesure où une racine de verveine dont on attache une partie au cou du patient, l'autre à la fumée, soigne les écrouelles mais peut aussi, en cas d'ingratitude du malade rendu à la santé, lui infliger de nouveau le mal si on plonge la partie asséchée dans l'eau<sup>883</sup>. À l'évidence, le traitement analogique de la racine, et vraisemblablement de toute la catégorie des rites de suspension à la fumée, s'articule sur la polarité sec-humide.

L'analogie s'observe encore dans la synchronie entre la disparition des affections et la dessiccation des matières organiques qui leur sont attachées : « d'autres attachent autant de vers de terre qu'il y a de scrofules, et celles-ci se dessèchent en même temps que les vers »<sup>884</sup>. Cela ne dit pas qu'il y a un transfert de substance, mais seulement qu'il y a parallélisme exact entre l'amulette et la pathologie. L'application à la fumée n'est qu'une modalité d'élimination du *pharmakon*, que l'on peut enterrer, comme on l'a vu, ou bien jeter, comme l'os de poule qui aura servi à scarifier une gencive malade : « on dit qu'un petit os de poule, au canal médullaire intact, conservé dans un <trou de> muraille chasse aussitôt la douleur si on le met en contact avec la dent <malade> ou si on en scarifie la gencive et qu'on jette ensuite cet os »<sup>885</sup>. Encore une fois, la matière semble choisie par analogie, et le rejet de la substance est signalé comme s'il avait en soi son importance. Ces rejets, comme les enterrements du chien et de la taupe, relèvent d'une pratique d'élimination, qui s'inscrit dans un type de comportements rituels courant dans le monde grec antique<sup>886</sup>. La différence est que ces pratiques d'élimination ne sont jamais explicitement des offrandes, aucune puissance divine n'est invoquée, et n'était le caractère de *religio* affiché, rien n'oblige à considérer ces rites guérisseurs comme des actes « religieux ».

### *I.2.b. Couper en deux*

Le fait de couper en deux un animal ou un organe animal de sorte qu'un patient passe entre les deux parties n'est pas sans rappeler des rites correspondants à grande échelle, étudiés

---

<sup>882</sup> P. GAILLARD-SEUX, « Une thérapeutique magique : l'action mimétique », p. 25.

<sup>883</sup> MARCELLUS, 15, 82.

<sup>884</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 39 : *Alii uermes terrenos totidem quot sint strumae adalligant, pariterque cum iis arescunt.*

<sup>885</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 26 : *Ossiculi gallinarum in pariete seruati fistula salua tacto dente uel gingiua scarifata proiectoque ossiculo statim dolorem abire tradunt.*

<sup>886</sup> A. ZOGRAFOU, « Élimination rituelle et sacrifice en Grèce ancienne », dans S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETRE, F. SCHMIDT (dir.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 2005, p. 197-213.

de manière exhaustive par Stella Georgoudi<sup>887</sup>. Plutarque en évoquait un exemple béotien en le considérant comme une forme de *katharmos* :

À Lacédémone ils coupent en morceaux (ἐντέμνουσι) de jeunes chiens (σκύλακας) pour Enyalios (= Arès), le plus sanguinaire des dieux. Chez les Béotiens un moyen de purification public (δημοσία καθαρμός) consiste à passer entre les parts d'un chien coupé en deux (κυνὸς διχοτομηθέντος <διὰ> τῶν μερῶν διεξελθεῖν). Lors des Lukaia qu'ils appellent Lupercales, au mois purificateur (= février), les Romains eux-mêmes sacrifient un chien<sup>888</sup>.

Il s'agit toujours pour Plutarque d'interpréter le rite romain des Lupercales par comparatisme. Comme sa méthode étymologique implique l'idée de purification, à partir du sens donné au mois *februarius* (mois des purifications où l'on repousse les influences mauvaises des *di Manes*), Plutarque cherche les rites purificateurs impliquant des chiens et réunit différentes pratiques d'après une idée structuraliste qui associe le chien à l'impur.

D'après Pausanias, le rite spartiate serait lié à l'éphébie, et l'animal serait le chiot à cause de sa combattivité, qui le rend analogue aux jeunes guerriers eux-mêmes et à leur dieu<sup>889</sup>. On a pensé d'après lui à un sacrifice purificateur avant une bataille rituelle, prenant place dans une séquence initiatique<sup>890</sup>, surtout parce que le rituel a lieu de nuit<sup>891</sup>. Pausanias précise aussi qu'à Colophon on sacrifiait à Énodios une jeune chienne noire, ce qui est structurellement lié au caractère nocturne du rituel<sup>892</sup>. Toutefois, rien n'autorise à dire qu'à Sparte on « sacrifie » les chiots pour les éphèbes, seulement qu'on les découpe (ἐντέμνουσι). De même le rite béotien ne tient pas du « sacrifice » mais, plus précisément encore, on divise l'animal en deux et le cœur du rituel consiste ainsi à « aller par le milieu d'un chien coupé en deux » (κυνὸς διχοτομηθέντος <διὰ> τῶν μερῶν διεξελθεῖν), de la même manière que, selon Marcellus, on passe par le milieu (*per mediam*) de la rate de veau<sup>893</sup>. Le rite béotien peut être mis en relation avec des pratiques extérieures au monde grec<sup>894</sup>. Une série de textes hittites

---

<sup>887</sup> S. GEORGOUDI, « Couper pour purifier ? Le chien et autres animaux, entre pratiques sacrificielles et récits », article à paraître. Stella Georgoudi m'a permis de lire une épreuve du texte et je lui en suis très reconnaissant.

<sup>888</sup> PLUTARQUE, *Questions romaines*, 111 [290d].

<sup>889</sup> PAUSANIAS, 3, 14.9.

<sup>890</sup> C. MAINOLDI, *L'image du loup et du chien*, p. 55, suivant en cela H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939, p. 514.

<sup>891</sup> *Nukterinai*, PAUSANIAS, 3, 14.9.

<sup>892</sup> A. ZOGRAFOU, *Chemins d'Hécate*, p. 267.

<sup>893</sup> PLUTARQUE, *Questions romaines*, 111, 290d.

<sup>894</sup> S. EITREM, « A purificatory rite and some allied rites de passage », *SO* 25.1 (1947), p. 36-53 ; R. ROLLINGER, « Herodotus and the Intellectual Heritage of the Ancient Near East », dans S. ARO, R. M. WHITING (éd.), *Melammu Symposia I. The Heirs of Assyria*, Helsinki, 2000, p. 65-83.

décrit un rite dans lequel l'armée à purifier doit passer par une porte où sont accrochées les deux moitiés de différents animaux (parfois homme compris), dont un jeune chien :

Quand les troupes sont battues par l'ennemi, on organise un sacrifice en arrière du fleuve de la façon suivante : en arrière du fleuve, on coupe en deux un homme, un bouc, un jeune chien et un cochon de lait. Et l'on place les moitiés de ce côté-ci, les (autres) moitiés de ce côté-là. Mais devant on fait une porte en bois *hattalkessar* et l'on tire par-dessus un *tijamar* (?). Ensuite on allume un feu ici devant la porte et on allume là un feu. Et les troupes passent à travers. Mais aussitôt qu'elles arrivent au bord du fleuve, on les asperge d'eau. Ensuite on fait un sacrifice dans la campagne, comme on a l'habitude de faire le sacrifice de la campagne<sup>895</sup>.

Les textes hittites emploient un vocabulaire spécifique relatif à la découpe, raison pour laquelle les spécialistes parlent de « *severing rituals* »<sup>896</sup>. On parle également de « *gate rituals* » ou de « franchissements rituels »<sup>897</sup>. Il s'agirait de purifier en passant entre deux moitiés d'un être vivant, lesquelles moitiés forment une « zone d'absorption » de l'impureté<sup>898</sup>. Des rites similaires sont attestés encore dans la Bible<sup>899</sup>. La différence fondamentale avec la pratique du transfert au chien réside dans le fait que l'animal meurt nécessairement *avant* de servir à purifier, tandis qu'il meurt *en conséquence* du transfert. Il convient en outre de distinguer les rites pratiqués *avant* une « crise » de ceux pratiqués *après*<sup>900</sup>. Concernant un groupe social, ces passages entre deux moitiés d'animaux ne combattaient pas seulement la souillure, ils assuraient, paradoxalement, l'unité, la cohésion du groupe en question<sup>901</sup>.

Le déterminateur commun, concret, de ces modalités rituelles est l'aménagement d'un milieu par lequel faire traverser un même corps. Au registre de ce milieu, on peut tenter d'ajouter les animaux entiers sectionnés en deux et appliqués, en médecine, aux malades : dans l'*Histoire naturelle*, un lézard contre les panus (30, 75), un rat contre la goutte ou les

---

<sup>895</sup> KUB 17, 28.4, 45-56, d'après transcription et traduction de J. FRIEDRICH communiquées par O. MASSON, « À propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée : le rite de purification par le passage entre les deux parties d'une victime », *RHR* 137.1 (1950), p. 5-6.

<sup>896</sup> B. J. COLLINS, « The Puppy in Hittite Ritual », *JCS* 42.2 (1990), p. 211-226 (p. 218).

<sup>897</sup> A. MOUTON, « Liminarité, impureté et franchissements rituels en Anatolie hittite », dans ID., J. PATRIER (éd.), *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions*, Leyde, 2014, p. 441-452.

<sup>898</sup> R. PARKER, *Miasma*, p. 22, approuvé par A. MOUTON, « Liminarité, impureté et franchissements rituels en Anatolie hittite », p. 449-450.

<sup>899</sup> *Genèse*, 15, 9-10 ; *Jérémie*, 34, 18-20.

<sup>900</sup> S. GEORGOUDI, « Conférence, II : Aspects du sacrifice purificateur grec », *Annuaire EPHE-SR* 99 (1990-1991), p. 251-252.

<sup>901</sup> H. S. VERSNEL, « Sacrificium Lustrale: The Death of Mettius Fufetius (Livy I, 28) » *MNIR* 37 n. s. 2 (1975), p. 97-115 ; S. GEORGOUDI, « Couper pour purifier ? Le chien et autres animaux, entre pratiques sacrificielles et récits », article à paraître.

verrues (30, 76 et 81) ou encore en cas de flèches ou traits plantés dans la chair (30, 122) – on note dans ce cas une blessure de guerre. Ce thème a probablement été suffisamment structurant pour que le merveilleux s'en empare : Élien évoque un siècle plus tard la capacité d'un lézard coupé en deux à se reformer<sup>902</sup>. Dans le bestiaire des *Cyranides*, un lézard fendu en deux et appliqué soigne les piqûres de scorpion (2, 14.16-17) ; des poussins fendus et appliqués chauds soignent les plaies empoisonnées (3, 34.14-15), de même une anguille sur les morsures d'aspic (4, 16.8-9) et le rouget sur les piqûres de scorpions (4, 57.6-7). On remarque qu'il est essentiellement question de soigner des venins ou des poisons dans les *Cyranides*. Ces pratiques cependant ne sont en rien rituelles et constituent peut-être les versions physiologiques de la pratique.

En revanche, le fait de couper un organe en deux peut avoir un parallèle sous forme de gemmes : une hématite du Cabinet des Médailles à Paris possède la forme et la couleur d'un rein avec une démarcation en son milieu<sup>903</sup>. De part et d'autre figurent les bustes d'Hélios et Séléné. Au revers, la face la plus plane n'est pas divisée et porte les images de divinités syriennes. On peut se demander si cette gemme était faite pour se substituer à un organe animal, pour que, cassée en deux, un malade puisse passer entre les deux moitiés représentant le soleil et la lune. Une telle variation sur la pratique introduirait en tout cas une nouvelle donnée, à savoir la présence de figures divines et d'un pouvoir rituel.

### *I.3.b. Pouvoir rituel*

Une rate de chien, de mouton ou d'agneau nouveau-né peut être appliquée sur une rate malade pour la guérir, mais doit aussi être scellée dans le mur de la chambre à coucher du patient. D'après Pline, le sceau consiste en l'application d'un anneau sur le mortier accompagnée de la prononciation d'une parole « trois fois neuf fois »<sup>904</sup>. La parole en question consiste à dire que l'on guérit la rate avec une rate, c'est-à-dire qu'on explicite verbalement les gestes que l'on fait ; Marcellus en donne les termes au style direct : la première fois le guérisseur dit « *Remedio lienis facio* » en appliquant la rate sur le malade,

---

<sup>902</sup> ÉLIEN, *PA*, 2, 23.

<sup>903</sup> A. MASTROCINQUE, « The Colours of Magical Gems », dans *Gems of Heaven*, p. 62-68, fig. 6a-b. Son interprétation est orientée vers un usage divinatoire de la gemme, par comparaison avec les foies étrusques en bronze ou en terre cuite.

<sup>904</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 30, 51 : *Pecudis lien recens magicis praeceptis super dolentem lienem extenditur, dicente eo qui medeatur lienis se remedium facere. Post hoc iubent in pariete dormitorii eius tectorio includi et obsignari anulo terque novies eadem dici*, « les mages ordonnent d'étendre une rate fraîche de mouton sur la rate malade, tandis que celui qui applique ce remède dit que c'est pour la rate qu'il le fait. Il est prescrit d'enfermer ensuite cette rate dans un mur de la chambre à coucher du malade, de la recouvrir de mortier qu'on scelle avec un anneau en redisant, trois fois neuf fois, les mêmes paroles <que ci-dessus>. »

puis « *Lieni remedium facio* »<sup>905</sup>. Ils sont exprimés à l'imperfectif présent et n'évoquent ni une action accomplie, ni un effet à venir, mais statuent sur un acte en train de se faire. D'autres paroles de ce type sont parfois signalées par Pline, lorsque le guérisseur qui attache une substance en amulette doit le faire « au nom du patient » ou en disant pourquoi il fait ce qu'il fait. Les formules d'exorcisme, qui tiennent du serment, sont également des formules en pleine action, tandis que certaines incantations guérisseuses ou protectrices transmettent un commandement divin. Toutefois, les paroles prononcées, à la première personne du singulier (*facio*), ne sont pas des commandements à l'encontre d'un organe malade ou d'une puissance responsable de l'affection, mais l'explicitation d'un remède en cours de fabrication. Dans les trois attestations de la même pratique, c'est toujours dans la chambre où couche le malade qu'est emmuré le remède animal analogique, témoignage d'une pratique à domicile<sup>906</sup>. L'emploi d'un anneau selon Pline évoque les *daktulioi pharmakitai* de l'Attique classique, anneaux chargés de puissance qui peuvent ici servir à fixer le *remedium* (traduction de *pharmakon* ou de *iama* ?), mais aussi, sans doute, à imprimer le sceau sur le mortier ou l'argile qui renferme le véritable *pharmakon*, soit un *sphragis*. Cette façon d'imposer un sceau sur un remède en train de se faire ressemble à la production de médecines par des sanctuaires grecs, en particulier celui d'Artémis à Lemnos<sup>907</sup>. Galien atteste notamment de la renommée de la terre lemnienne, une argile locale que la prêtresse d'Artémis imprime d'un sceau à l'image d'une chèvre au cours d'un rituel<sup>908</sup>. Pline note d'ailleurs que cette terre rouge lemnienne (*rubrica lemnia*) est employée pour toute une série de maux, dont ceux de la rate<sup>909</sup>.

<sup>905</sup> MARCELLUS, 23, 70 : *Si quis agnum recens natum confestim manibus divellat lienemque eius, ubi extraxerit, calidam super lienem dolentis inponat ac fascia liget et dicat adsidue : Remedio lienis facio, postera die sublatum de corpore eius parieti cubiculi, in quo lienosus dormire solitus est, luto prius inlito, ut haerere possit, inponat atque ipsum lutum uiginti septem signaculis signet ad singula dicens : Lieni remedium facio, hoc tale remedium si ter fecerit, in omne tempus lienosum quamuis infirmum et periclitantem sanabit*, « si quelqu'un a arraché un agneau nouveau-né aussitôt, avec les mains, et impose sa rate, qu'il en a extraite, chaude, par-dessus la rate douloureuse, la sangle et dit assidument : "je fais un remède pour la rate", l'enlevant du corps le lendemain, qu'il l'introduise dans le mur de la chambre où le malade de la rate a l'habitude de dormir, ayant fait un enduit d'argile de façon à ce qu'il puisse y demeurer, et qu'il signe sur cet argile de vingt-sept petits signes en disant à chacun : "je fais un remède avec une rate" ; dans la mesure où il fait un tel remède trois fois, il soignera chaque fois un malade de la rate, aussi diminué et faiblissant soit-il » (tr. personnelle).

<sup>906</sup> MARCELLUS, 23, 47 : *Canibus splen recens supra splenem hominis inponitur dicente eo, qui adponit, remedium se spleni facere, postea splen intra parietem dormitorii cubiculi tectorio, id est capsella, inclusus reponitur et desuper ter novies signatur*, « on pose une rate de chien fraîche au-dessous de la rate de l'homme tandis que celui qui applique dit qu'il le fait comme remède pour la rate. Ensuite, on dépose dans le mur de la chambre à coucher la rate enfermée dans du mortier, c'est-à-dire une petite boîte, et on appose un sceau trois fois neuf fois » (tr. P. GAILLARD-SEUX).

<sup>907</sup> V. DASEN, « Magic and Medicine. Gems and the Power of Seals », dans *Gems of Heaven*, p. 69-74.

<sup>908</sup> GALIEN, *Les médicaments simples* [KÜHN, 12, 169-170], V. BOUDON-MILLOT, *Galien de Pergame. Un médecin grec à Rome*, Paris, 2012, p. 115-119.

<sup>909</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 35, 33-34.

Ici, la rate de l'animal n'est pas éliminée : elle est scellée, ce qui constitue en soi le remède et la protection dans l'espace domestique du malade.

Dans un autre cas où le *pharmakon* subit une exposition à la fumée, concernant un animal entier et vivant, il est question d'une « application » très particulière au patient. Il s'agit de traiter la hernie d'un enfant, en le faisant mordre pendant son sommeil par un lézard vert mâle à travers un tissu précieux (d'or, d'argent ou de pourpre) : je rassemble ici différents éléments que Pline indique dans les deux pratiques similaires qu'il cite<sup>910</sup>. On l'expose à la fumée soit attaché à un roseau, soit dans une coupe neuve. C'est à la mort du lézard suspendu dans cette posture que le mal est supposé disparaître. Il est difficile de comprendre cette pratique en allant plus loin que l'hypothèse et on peut se demander si le lézard n'incarne pas la puissance de la maladie, mordant l'enfant comme s'il était lui-même responsable de ses douleurs, puis éliminé ensuite rituellement en présence du feu. L'exposition à la fumée est une modalité pratique parfaitement autonome qu'il faut interpréter au cas par cas et en fonction de son articulation aux autres modalités qui lui sont associées, mais il s'agit avant tout d'une pratique d'élimination, d'éradication du mal, spécifique en ce qu'elle forme l'analogie du dessèchement. De la sorte, les animaux ou organes animaux vus dans ces différentes situations ne sont pas seulement des copies ou des images des organes ou affections à traiter, mais aussi des représentations de la maladie. La rate de chien, de veau, d'ovin ou de caprin représente une maladie de la rate, qu'il faut éliminer en l'asséchant. Il n'y a pas besoin de faire appel à un « transfert » d'un corps malade à un corps sain, mais c'est l'élimination du *pharmakon*, matériau ambigu, autant mal que remède, qui agit d'elle-même. Cette élimination s'articule, au gré des « bricolages » rituels, à d'autres modalités guérisseuses comme les amulettes.

Dans des rites de guérison dont les procédures relèvent de mécanismes purement analogiques, naturalisés au moyen d'une idée comme le transfert, surgissent parfois des pratiques qui mettent en œuvre un véritable pouvoir rituel, tels les sceaux et incantations. En distinguant dans ce qui semble à première vue « magique » deux modes d'action rituel, on

---

<sup>910</sup> *Id.*, 30, 135 : *ramex infantium lacertae uiridis admotae dormientibus morsu. Postea harundini inligatam suspendunt in fumo, traduntque pariter cum expirante ea sanari infantem*, « (on guérit) la hernie des enfants en les faisant mordre pendant leur sommeil par un lézard vert. Ensuite, on attache l'animal à un roseau et on le suspend à la fumée, et l'on prétend que, lorsque celui-ci expire, l'enfant est guéri » et 138 : *Ramici infantium lacerta mederi iubent ; marem hanc prendi ; id intellegi eo quod sub cauda unam cauernam habeat. Id agendum ut per aurum uel argentum uel ostrum mordeat uitium ; tum in calice nouo inligatam in fumo poni*, « il est recommandé de traiter les hernies des enfants avec un lézard ; on doit <pour cela> choisir un mâle, ce que l'on reconnaît à ce qu'il n'a qu'un orifice sous la queue. On procédera de telle sorte qu'il morde la hernie à travers une étoffe d'or, d'argent ou de pourpre, on l'exposera ensuite à la fumée, attaché dans une coupe qui n'a pas encore servi ».

retrouve les parties du remède qui se prêtent à une physiologie d'un côté et celles qui, purs énoncés ou images, ne peuvent que renforcer ce caractère magique. Le pouvoir rituel s'inscrit ainsi dans une dynamique des pratiques rituelles dont il oriente l'interprétation. Le fait de distinguer d'une part une analogie performative, ne reposant que sur la matière du remède et son traitement symbolique et susceptible d'une interprétation physiologique (« transfert »), et d'autre part un véritable pouvoir rituel reposant sur les sons et images qui énonce la pratique, commandent ses effets, ou en appellent à des puissances surhumaines, sera particulièrement mis en lumière dans l'étude des amulettes, et tout spécialement en observant la relation entre un animal réel et sa figuration sur des gemmes dites « magiques ».

## II – Le devenir « magique » d'un lézard

### II.1. La question des amulettes

Le savoir explicite qui se nourrit de théories physiologiques, au moins dans la médecine à partir des textes hippocratiques, ménage une place pour l'explication de certaines pratiques, notamment les amulettes. Galien de Pergame a également traité de certaines méthodes pour les exclure de l'art médical, en particulier les incantations (*epôdai*) et les amulettes (*peripta*, *periamma*). Pline, conscient du fait que la performativité des incantations ne fait pas l'unanimité, propose de considérer néanmoins la parole comme une qualité ou capacité proprement humaine, c'est-à-dire un *uis* ou une *dunamis* de l'animal humain<sup>911</sup>. À ce titre, elle peut figurer dans l'inventaire des remèdes fournis par l'homme, façon d'intégrer, en les naturalisant, les incantations et rites oraux « traditionnels »<sup>912</sup>. Pline étend aussi le principe de performativité de la parole à des gestes, attitudes et interdits qui, pensés par certains comme « irrationnels », sont justifiés selon Pline par leur ancienneté ou leur caractère répandu.

---

<sup>911</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 28, 10-21 : « les formules magiques et les incantations ont-elles quelque pouvoir (*polleantne aliquid uerba et incantamenta carminum*) ? Si ce pouvoir est réel, il faudrait le porter au compte de l'homme. Les savants pris individuellement rejettent cette croyance, mais dans l'ensemble elle n'en domine pas moins, quoique inconsciemment, tous les moments de la vie ».

<sup>912</sup> *Id.*, 28, 22 : « Il me plaît, pour confirmer ces observations, de faire appel à la conscience de chacun. Pourquoi, par exemple, le premier jour de la nouvelle année, échangeons-nous de joyeux souhaits de bonheur ? Pourquoi, dans les lustrations publiques, choisit-on, pour conduire les victimes, ceux qui portent des noms de bon augure ? Pourquoi combattons-nous les mauvais sorts (*effascinationibus*) par une adoration (*adoratione*) particulière, certains invoquant la Némésis grecque, qui a pour cela une statue au Capitole, bien qu'elle n'ait pas de nom latin ? » On pourrait citer l'ensemble du passage qui va jusqu'en 28, 29 et cite une série de comportements symboliques performatifs. Concernant les animaux, on relève une parole performative contre le scorpion (28, 24) et une amulette constituée d'une mouche vivante dans un linge blanc, portée par le consul Mucianus contre une maladie ophtalmique (28, 29).

Certains énoncés gradués de la pharmacopée témoignent, on l'a vu, d'une distanciation, qui ne signifie pas nécessairement un rejet, des amulettes guérisseuses. Une amulette (gr. *peripton*, *periamma*) est un mode d'emploi d'un *pharmakon*, c'est-à-dire un objet ou une substance porté sur soi en vertu d'une efficacité, généralement attaché au cou, à la ceinture, ou au doigt (*daktulion* ou « bague, anneau »)<sup>913</sup>. Le port d'amulettes est une pratique ancienne que philosophes et médecins lettrés attribuent aux superstitieux ou aux guérisseurs ritualistes<sup>914</sup>. L'usage consistant à porter des anneaux guérisseurs (*daktulioi pharmakitai*) est attesté en Grèce dès l'époque classique<sup>915</sup>. Hommes et femmes de l'Antiquité ont eu recours à des amulettes de différentes formes et constitutions, certaines étant des matières organiques et notamment animales, d'autres étant des textes ou « formules » inscrits sur des morceaux de papyrus, des lamelles de métal ou d'autres supports, ou encore des objets de métal et/ou de pierrerie, gravés ou non, portant ou non des textes et des images<sup>916</sup>. L'amulette n'a pas toujours qu'une vocation médicale, elle peut être protectrice (lat. *amuletum*, gr. *phulaktêrion*) ; mais la fonction ne la distingue pas d'autres modalités d'emploi comme l'onguent, la boisson ou l'aliment qui pourraient avoir le même but.

Les gemmes gravées, une des formes sans doute les plus élaborées d'amulettes antiques, sont présentes dans de nombreuses collections publiques ou privées. Ces gemmes, autrefois appelées « gnostiques » mais qui depuis plus d'une cinquantaine d'années sont qualifiées de « magiques », doivent leur appellation scientifique au fait que des « noms barbares » aient été inscrits sur elles, ainsi qu'à des séries graphiques représentant des divinités, des motifs astrologiques et quelques figures animales récurrentes<sup>917</sup>. La fabrication et l'utilisation des gemmes « magiques » possèdent encore de nombreuses zones d'ombre,

<sup>913</sup> R. KOTANSKY, « Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets », dans *Magika Hiera*, p. 107-137 (définition p. 107-108).

<sup>914</sup> G. E. R. LLOYD, *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge, 1983, p. 125-126 ; C. A. FARAONE, « Household Religion in Ancient Greece », dans J. BODEL, S. OLYAN (éd.), *Household and Family Religion in Antiquity*, Malden – Oxford – Victoria, 2008, p. 210-228.

<sup>915</sup> Á. M. NAGY, « *Daktylios pharmakites*. Magical healing gems and rings in the Graeco-Roman world », dans I. CSEPREGLI, C. BURNETT (éd.), *Ritual Healing. Magic, Ritual and Medical Therapy from Antiquity until the Early Modern Period*, Florence, 2012, p. 71-106.

<sup>916</sup> R. KOTANSKY, *Greek Magical Amulets. The Inscribed gold, silver, copper, and bronze "lamellae"*, Opladen, 1994. Cf. Giulio Vallarino dans G. BEVILACQUA, *Scrittura e magia. Un repertorio di oggetti iscritti della magia greco-romana*, Rome, 2010, p. 21-65.

<sup>917</sup> M. G. LANCELLOTTI, « Médecine et religion dans les gemmes magiques », *RHR* 218.4 (2001), p. 427-456 ; S. MICHEL, *Die Magischen Gemmen. Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*, Berlin, 2004 ; Á. M. NAGY, « Gemmes magiques », *ThesCra* III (2005), p. 299-301 ; C. SFAMENI, « Magic in Late Antiquity: the Evidence of Magical Gems », dans D. M. GWYNN, S. BANGERT (éd.), *Religious Diversity in Late Antiquity*, Leyde – Boston, 2010, p. 435-473 ; R. GORDON, « Archaeologies of Magical Gems », dans *Gems of Heaven*, p. 39-49. À propos des motifs animaliers, voir M. HENIG, « The Meaning of Animal Images on Greek and Roman Gems », dans M. A. BROUSTET, *La glyptique des mondes classiques*, Paris, 1997, p. 45-53.



mais sont largement attestées au moins pour la période romaine dans le bassin méditerranéen. Cependant, il existe une série de gemmes dotées d'un appareil « magique » – texte et image –, mais dont la fabrication implique apparemment un transfert de puissance depuis l'organique<sup>918</sup>. Ces gemmes figurent un lézard vu de haut et portent parfois la formule ΚΑΝΘΕΣΟΥΛΕ, c'est-à-dire κανθέ, σ' οὔλε[ι], « œil, il te donne la santé », ou κανθέ σ'οὔλε, « œil, la santé sur toi ! » (Fig. 2)<sup>919</sup>.

Fig. 2 : gemme gravée, en jaspe, figurant un lézard,  
un croissant de lune entouré des lettres π, η, ρ, α,  
accompagné au revers de l'inscription « κανθεσουλε »  
(époque romaine).

Paris, BNF, Cabinet des Médailles, Collection Froehner 2917  
(photo : A. MASTROCINQUE, *Les intailles magiques*, n° 556).

Une amulette de ce type soigne la vue ou les affections ophtalmiques au sens large<sup>920</sup>. Un groupe de textes a été mis en rapport avec ce motif singulier, car on y décrit comment

<sup>918</sup> J'ai proposé l'étude qui suit pour publication dans les actes du colloque « Purifier, soigner ou guérir ? Maladies et lieux religieux de la Méditerranée antique à la Normandie médiévale. Regards croisés », organisé par C. CHAPELAIN DE SEREVILLE-NIEL, D. JEANNE et P. SINEUX, au Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle (1<sup>er</sup>-5 octobre 2014). On trouve une liste détaillée, bien que non exhaustive, de gemmes au motif du lézard dans S. MICHEL, *Die Magischen Gemmen*, n° 14, p. 264.

<sup>919</sup> La formule « ΚΑΝΘΕ COΥΛΕ » est souvent modifiée en « ΚΑΝΘΕ ΘΟΥΛΕ », parfois le « C » est manquant. Les premières restitution et traduction ont été proposées par A.-J. FESTUGIERE, « Amulettes magiques à propos d'un ouvrage récent », *CPh* 46 (1951), p. 81-92 (p. 83-84). Le terme κανθός désigne plus spécifiquement le « coin de l'œil » (ARISTOTE, *PA*, 2, 13 [657 b]) tandis que le verbe οὔλω signifie « être en pleine santé ». Toutefois, cette interprétation suppose d'amender à chaque fois en ajoutant un iota final et à traduire en supposant un sujet implicite. On peut pourtant reconnaître une expression homérique de salutation, οὔλε (« porte-toi bien », *LSJ*, « οὔλω » : « used by Hom. in imper. οὔλε, as a salutation, *health to thee* »), ce qui ne nécessite plus aucune correction, c'est pourquoi je préfère lire la seconde version κανθέ σ'οὔλε, « œil, la santé sur toi ! », à l'instar de C. A. FARAONE, « A Case of Cultural (Mis)translation?: Egyptian Eyes on Two Greek Amulets for Ophthalmia », dans B. HOLMES, K.-D. FISCHER (éd.), *The Frontiers of Ancient Science: Essays in Honor of Heinrich von Staden*, Berlin, 2015, p. 93-110 (p. 99, « Be healthy, eye ! »).

<sup>920</sup> Sur les maladies des yeux, préoccupation relativement importante et spécifique de la médecine antique, cf. R. P. J. JACKSON, « Eye Medicine in the Roman Empire », dans *ANRWII*, 37.3 (1996), p. 2228-2251 et M.-H. MARGANNE, *L'ophtalmologie dans l'Égypte gréco-romaine d'après les papyrus littéraires grecs*, Leyde – New York – Cologne, 1994. Pour un traitement religieux de la question, cf. A. CHANIOTIS, « Illness and Cures in the Greek propitiatory inscriptions and dedications of Lydia and Phrygia », dans P. VAN DER EIJK, H. J. HORSTMANSHOFF, P. H. SCHRIJVERS (éd.), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*, vol. II, Amsterdam – Atlanta, 1995, p. 329-344.

transférer la puissance guérisseuse d'un lézard réel et bien vivant à une bague<sup>921</sup>. Je vais citer ces textes dès maintenant avant de commencer une analyse du rituel. On verra que l'interprétation peut être orientée, sur un mode physiologique, vers la vertu de la couleur, mais doit aussi tenir compte du merveilleux. Puis, en comparant les gemmes elles-mêmes à ces textes, je souhaite montrer que l'image transpose de fait les éléments structurels du rituel, faisant de la gemme gravée une matérialisation de l'ensemble du rite, et donc un véritable *empowerment* non seulement par l'intermédiaire de l'animal, mais de l'animal lui-même.

Pour commencer, Pline l'Ancien atteste au moins deux variantes d'une pratique qui consiste à enfermer un lézard vert dans un récipient avec la future amulette, puis à l'en sortir au terme d'une durée déterminée et à porter l'amulette pour le bien de la vue :

Aux médicaments ophtalmiques, on ajoute encore les lézards qu'on emploie de plusieurs façons. Les uns enferment dans un pot de terre neuf un lézard vert et de ces pierres appelées *cinaedia* qu'on a coutume aussi de porter attachées (*adalligari*) contre les tuméfactions des aînes ; on fait une marque à neuf de celles-ci et l'on en ôte une chaque jour ; le neuvième jour on lâche le lézard, et l'on conserve les pierres pour les maux d'yeux. D'autres étalent de la terre sous un lézard vert momentanément aveuglé (*excaecatae*) et enferment le tout dans un vase de verre avec des anneaux de fer massif ou d'or ; lorsqu'il apparaît à travers le verre que le lézard a recouvré la vue, ils le relâchent et emploient les anneaux contre la blépharite ; d'autres se servent de cendre de tête de lézard, au lieu d'antimoine, contre les granulations des yeux. [...] On dit que la vue reparait chez la belette à laquelle on a crevé les yeux par piqûre, et on en tire les mêmes remèdes que ceux que fournissent les lézards et les anneaux (*in lacertis et anulis*)...<sup>922</sup>

La méthode est répétée, avec des modifications, par Marcellus de Bordeaux :

Tu mettras un lézard vert aveuglé avec une aiguille de cuivre dans un vase de verre, avec des anneaux d'or, d'argent, de fer et d'électrum, s'il y en a, ou même de cuivre, ensuite tu fermes le vase avec du plâtre ou tu le cloras soigneusement et tu marqueras d'un sceau. Tu ouvriras après le cinquième ou le septième jour, tu trouveras le lézard aux yeux sains, tu le relâcheras vivant et tu utiliseras les anneaux contre l'ophtalmie de manière à non seulement les porter au doigt, mais aussi à les appliquer aux yeux très souvent de manière que le regard passe à travers le trou de l'anneau. Il faut surtout bien faire attention à placer la fiole dans un endroit bien éclairé et herbeux [*« ou vert comme l'herbe »*] (*in loco nitido atque herbido*) et à ramasser les anneaux lorsque le lézard s'est éloigné ; il faut aussi faire attention à <faire> prendre le lézard et à <faire> préparer le

---

<sup>921</sup> W. DREXLER, « Alte Beschwörungsformeln », *Philologus* 58 (1899), p. 594-616 (p. 610-616) ; *SMA*, p. 70-71 ; S. MICHEL, *Die Magischen Gemmen*, p. 157-158 ; P. GAILLARD-SEUX, « Les maladies des yeux et le lézard vert », dans A. DEBRU, G. SABBAH (éd.), *Nommer la maladie : Recherches sur le lexique gréco-latin de la pathologie*, Saint-Étienne, 1998, p. 93-105 ; plus récemment, cf. C. A. FARAONE, « A Case of Cultural (Mis)translation?: Egyptian Eyes on Two Greek Amulets for Ophthalmia ».

<sup>922</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 29, 128-131.

remède de cette manière, par vieille lune, c'est-à-dire du dix-neuvième au vingt-cinquième jour de la lune, un jour de Jupiter, au mois de septembre, mais par un homme extrêmement pur et chaste<sup>923</sup>.

Même si le métal est ici précieux, les anneaux dans Pline ou Marcellus sont simples, sans gemme ni gravure. Élien de Préneste, au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, a entre temps décrit une pratique similaire à laquelle il disait avoir lui-même assisté :

Je n'aurai pas besoin ici du témoignage d'un Ancien, et ce que je vais raconter est une expérience personnelle. Un homme captura un lézard, de ceux qui sont plus verts que verts et ont une certaine corpulence ; avec une aiguille en bronze il aveugla le lézard en lui perçant les yeux ; puis, après avoir pratiqué dans une marmite de terre cuite toute neuve de tout petits trous de façon à lui permettre de respirer sans pour autant lui donner la possibilité de s'échapper, il versa de la terre bien imbibée d'eau et jeta l'animal à l'intérieur avec une certaine herbe dont il refusa de dire le nom (πόαν τινὰ ἧς οὐκ εἶπε τὸ ὄνομα), et une bague en argent incrustée d'une pierre de jais (λίθον γαγάτην) sur laquelle était gravé un lézard ; il couvrit la marmite après lui avoir apposé neuf sceaux, dont il arracha le cachet chaque jour pendant neuf jours. Après qu'il eut fait sauter le dernier, il ouvrit le récipient, et je vis personnellement le lézard jeter des regards vifs – et ses yeux qui auparavant étaient endommagés y voyaient parfaitement. Sur quoi nous relâchâmes le lézard là où il avait été capturé, et l'homme qui avait réalisé l'opération affirma que cette fameuse bague avait une vertu bénéfique pour les yeux<sup>924</sup>.

D'un texte à l'autre, la pratique du « lézard et des anneaux » reçoit des recommandations supplémentaires, qui la révèlent plus complexe que selon Pline : le métal est de plus en plus précieux, Élien indique l'ajout d'une plante secrète, Marcellus stipule une date en termes astrologiques. Or seul Élien mentionne une pierre gravée d'un lézard, confirmé en cela par les *Cyranides* :

Le lézard (Ζαύρα) est connu de tous. Il y a trois espèces de lézards. L'une est appelée « héliaque » (ἡλιακή), l'autre « *chalcis* » (χαλκῆ) et l'autre enfin, « verte » (χλωρά). [...] Ses yeux arrachés vivant au nom du patient, ils guériront toute ophtalmie. On relâche le lézard vivant. [...] Le lézard héliaque peut les mêmes choses que le lézard vert. Si, ayant capturé le lézard héliaque de la main droite, tu fais deux aiguillons d'or ou d'argent et aveugles au moyen d'eux le lézard, mets-le dans une marmite contenant de la terre vierge (γῆν παρθένον) ; si tu le laisses ensuite 9 jours durant, et qu'après cela tu ouvres la marmite, tu découvriras que le lézard voit. Relâche le vivant, fais des bagues à partir des aiguillons et porte-les. À droite celui qui a été extrait de l'œil droit, à gauche celui de l'œil gauche, après avoir serti dedans une pierre de jaspe (λίθον ἴασπιν) sur laquelle est gravé un lézard flottant sur le ventre (σαύραν ἐπὶ κοιλίαν ἠπλωμένην) et inscris dessous le nom (τὸ ὄνομα) « *chouthesoule* » (χουθесоυλε), et porte en amulette. Rien de mauvais ne

<sup>923</sup> MARCELLUS, 8, 49 (tr. P. GAILLARD-SEUX, « Les maladies des yeux et le lézard vert »).

<sup>924</sup> ÉLIEN, *PA*, 5, 47.

t'affligera aux yeux de toute ta vie et tu guériras ceux qui sont atteints aux yeux en faisant porter la bague en amulette (τῷ δακτυλίῳ περιάπτων)<sup>925</sup>.

On remarque encore un degré supplémentaire de complexité puisque les *Cyranides* renforcent l'amulette avec une parole inscrite « χουθεσουλε » : celle-ci correspond à *kanthesoule*, déchiffré sur les gemmes, mais à condition que cette formule ait perdu tout sens pour le rédacteur des *Cyranides*, ou qu'il ait choisi d'en rendre le message inintelligible.

Pline emploie l'expression « le lézard et les anneaux » pour désigner cette pratique. La seconde recette donnée par Pline, mieux comparable avec les textes suivants, possède une structure rituelle assez complexe. Les éléments les plus communs sont les suivants : le lézard, qui est toujours un lézard vert, est aveuglé et mis dans le récipient, de préférence en verre, avec les bagues métalliques ou ce qui servira à les fabriquer. Il y reste neuf jours – sept selon Marcellus –, au terme desquels on le relâche vivant. Miraculeusement, le lézard a recouvré la vue, tandis que les matériaux de l'amulette sont désormais chargés de la puissance guérisseuse correspondante. Nous avons donc un produit fini – une amulette guérisseuse – et la recette de sa fabrication qui, selon le témoignage d'Élien, a bel et bien été réalisée. Il est possible ainsi d'observer, en amont de l'application du remède magique, sa préparation, et de comprendre ce qui, de naturel ou de merveilleux, fait qu'il fonctionne. La forme de l'amulette n'est pas, selon les textes, nécessairement aussi complexe que les exemplaires de « gemmes magiques » qui en sont aujourd'hui les témoins directs. Ce qui compte pour ces textes est surtout le rituel effectué en amont, sans doute parce que c'est lui qui confère à l'amulette toute son efficacité. Celle-ci ne semble être que le véhicule d'un pouvoir guérisseur manipulé à l'avance. Or, si le lézard n'est pas nécessairement représenté sur l'amulette, il doit rester au centre de l'action rituelle, comme si sa réalité physiologique primait sur sa figuration.

## II.2. La matière du pouvoir rituel : le lézard et les anneaux

### II.2.a. Le lézard vert

Le lézard vert, *lacerta uiridis*, nommé par Pline en traduction du grec σαῦρον τῶν χλωρῶν, est probablement le même que l'actuel lézard vert d'Europe (*Lacerta viridis*, Laurenti) qui ne se trouve plus aujourd'hui qu'au nord-est de l'Italie et au nord du Péloponnèse<sup>926</sup>. Mais on peut présumer que tout autre lézard, un tant soit peu teinté de vert, devait entrer en ligne de compte. Toutefois, le terme « lézard » seul est beaucoup trop générique. On doit prendre soin de distinguer le *chalcis* (χαλκίς) ou « lézard de bronze »

<sup>925</sup> *Cyr.*, 2, 14.2-3, 8-9 et 22-31.

<sup>926</sup> K. F. KITCHELL Jr., *Animals in the Ancient World from A to Z*, Londres – New York, 2014, p. 112.

venimeux selon Aristote<sup>927</sup>, comme la salamandre<sup>928</sup>. On doit également distinguer le gecko<sup>929</sup> à la morphologie particulière, que les Anciens nommaient *askalabos* (ἀσκάλαβος) ou *askalabôtês* (ἀσκαλαβώτης). Un lézard au sens général peut être un *amatorium* et peut rendre un homme impuissant si on le noie dans son urine<sup>930</sup>. Théocrite fait ainsi réduire un lézard en poudre par les ensorceleuses pour composer une potion mauvaise, sans que l'espèce soit précisée<sup>931</sup>. Les lézards représentés du dessus, pattes écartées comme sur les gemmes, sont anciens dans l'iconographie grecque comme en Égypte ou au Proche-Orient ; ils ont peut-être véhiculé en Grèce dès l'époque archaïque une sémantique divinatoire négative<sup>932</sup>. Le lézard apparaît déjà dans la glyptique gréco-perse<sup>933</sup>. Le reptile figure en outre encore à l'époque romaine dans l'iconographie sabaziaque, parmi d'autres animaux « chtoniens »<sup>934</sup>, et il reste connu dans l'iconographie apollinienne, où il renvoie peut-être à une puissance terrestre ou à une symbolique divinatoire<sup>935</sup>, avec le motif de l'Apollon Sauroctone que perpétue la glyptique d'époque romaine<sup>936</sup>. Parfois, dans l'art romain, le lézard est associé à d'autres animaux pour figurer des contextes idylliques et s'il intègre ainsi l'iconographie funéraire romaine, ce n'est pas comme symbole de résurrection en soi<sup>937</sup>. En médecine enfin, les lézards qui ne sont pas réputés venimeux sont des remèdes, en particulier pour la vue mais pas seulement<sup>938</sup>.

<sup>927</sup> ARISTOTE, *HA*, 8, 24 [604 b 23-25] ; PLIN L'ANCIEN, *HN*, 29, 102 et 32, 30. Cf. NICANDRE, *Thériaques*, 817 et DIOSCORIDE, 2, 65 pour un lézard *seps* ou *chalkidikê* venimeux.

<sup>928</sup> NICANDRE, *Alexipharmques*, 538-539 : φαρμακίδος σαύρης πανακηδέος, ἦν σαλαμάνδρην | κλείουσιν, « le vénéneux lézard tout à fait intrépide qu'on nomme salamandre »).

<sup>929</sup> *Contra SMA*, p. 69 : « almost certainly a gecko, in the position of climbing up a wall ».

<sup>930</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 30, 141.

<sup>931</sup> THEOCRITTE, *Les magiciennes*, 58 : Σάβραν τοι τρίψασα κακὸν ποτὸν αὔριον οἰσῶ, « Je veux broyer un lézard et t'apporter une méchante potion » (tr. personnelle). On peut considérer que cette potion mauvaise est un anaphrodisiaque ou bien un poison plus dangereux, auquel cas on peut imaginer que le « lézard » en question est de type *chalkis* ou salamandre.

<sup>932</sup> J. M. HURWIT, « Lizards, Lions, and the Uncanny in Early Greek Art », *Hesperia* 75.1 (2006), p. 121-136. Les lézards, dont les geckos, sont des signes inquiétants selon la divination babylonienne : P.-A. BEAULIEU, « Les animaux dans la divination en Mésopotamie », dans D. PARAYRE (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, p. 351-365 (p. 355).

<sup>933</sup> Sceau de calcédoine bleue, Ashmolean Museum (Oxford), inv. 1925.134 (face D) : J. BOARDMAN, M.-L. VOLLENWEIDER, *Catalogue of the Engraved Gems and Finger Rings*, vol. I : *Greek and Etruscan*, Oxford, 1978, n° 185, p. 43 et pl. XXXIII ; P. ZAZOFF, *Die Antiken Gemmen*, München, 1983, p. 183 et pl. 43.1.

<sup>934</sup> M. J. VERMASEREN, *Corpus Cultus Iovis Sabazii*, vol. I : *The Hands*, Leyde, 1983, n° 1-2, 6(?), 7-10, 13-15, 17, 25-27, 29, 31-33, 38, 42, 47, 50, 51-52, 54, 56(?)-57, 59, 61-62, 65-68, 70-73, 75-76, 85-86, 89, 91-92, 94-96.

<sup>935</sup> L. BODSON, *ἹΕΡΑ ΖΩΙΑ. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles, 1978, p. 63-68.

<sup>936</sup> D. PLANTZOS, « Praxiteles, the *Sauroctonus*, and the Roman gem-cutter », *AK* 54 (2011), p. 55-61 et pl. 12-14.

<sup>937</sup> J. M. C. TOYNBEE, *Animals in Roman Life and Art*, Londres, p. 220-221.

<sup>938</sup> Chez PLIN L'ANCIEN, *HN*, 29, 116 ; 29, 118 ; 29, 129-130, pour la vue (œil, cils) ; autres : antipoison (29, 76 ; 29, 91 ; 29, 102) ; remède capillaire (29, 108) ; auditif (29, 136) ; dentaire (30, 22) ; contre les scrofules

## II.2.b. La couleur de la vue

La couleur permet de spécifier quel lézard utiliser parmi les différentes *saurai* que connaissent les pharmacologues grecs et dont certaines espèces sont réputées dangereuses. Mais elle peut aussi jouer un rôle physiologique, puisque les couleurs sont elles-mêmes des *pharmaka*<sup>939</sup>. Comme je l'ai dit à propos du *charadrios*, la couleur est un élément de nature qui devient morphologie et nom. Un phénomène semblable s'opère-t-il entre le lézard, « vert » de nom et de nature, et le domaine thérapeutique qu'il soigne, la vue ?

À la lecture de certains des textes ou de l'ensemble, la réponse semble positive. Marcellus notamment indique que l'on doit non seulement porter les anneaux en question au doigt, mais encore les appliquer sur les yeux pour faire passer le regard au travers. D'une certaine façon, cette application peut reposer sur des considérations physiologiques, dans la mesure où le regard a été conçu comme un transfert de matière (*pneuma, eidola*) entre l'œil et l'environnement et, lorsque j'ai évoqué le *charadrios* au début de ce chapitre, j'ai montré qu'un certain discours physiologique pouvait admettre, dès l'époque classique en Grèce et encore à l'époque romaine, un transfert physiologique des qualités naturelles d'une couleur par le regard. Marcellus me paraît effectivement avoir gardé le souvenir d'une conception similaire, tandis que les *Cyranides*, à l'endroit du *charadrios*, avaient eu tendance à oublier toute considération chromatique pour accentuer le merveilleux de l'animal.

De manière générale, l'Antiquité gréco-romaine attribue au vert un effet positif sur la vue<sup>940</sup>. Le vert est apprécié des graveurs de pierres précieuses, qui reposent leurs yeux en fixant des émeraudes vertes ou bien des scarabées verts<sup>941</sup>. Dans la conception antique des couleurs, *chlôros* englobe potentiellement toute une configuration de la viridité marquée par

---

(30, 36), pour la rate (30, 52), les douleurs lombaires (30, 53), le coxis (30, 71), contre les panus (30, 75), les varices (30, 76), pour les pieds (30, 80) et contre les verrues (30, 81), en traitement de la phtisie (30, 86), de l'épilepsie (30, 90), de certaines fièvres (30, 99 et 104), des cicatrices (30, 120), dans l'extraction des flèches ou traits incarnés (30, 122), le traitement de l'hernie (cf. *supra*, p. 213). On ajoutera que l'œil droit d'un lézard doit être porté en amulette dans un but inconnu selon le papyrus magique fragmentaire *Suppl. mag.*, 78 (*PGMtr.*, p. 306, n° XCVII = *P. Köln* 1886, Oxyrhynchos, II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles de notre ère).

<sup>939</sup> Cf. *supra*, p. 171.

<sup>940</sup> J. TRINQUIER, « *Confusis oculis prosunt uirentia* (Sénèque, *De ira*, 3, 9, 2) : les vertus magiques et hygiéniques du vert dans l'Antiquité », dans L. VILLARD (dir.), *Couleurs et vision dans l'Antiquité classique*, Rouen, 2002, p. 97-128 (p. 112-113, la couleur est une des conditions de l'efficacité du lézard et des anneaux, à côté de la « croyance que les yeux du lézard peuvent se reconstituer »).

<sup>941</sup> SENEQUE, *De la colère*, 3, 9.2 ; PLIN L'ANCIEN, *HN*, 29, 132 ; MARCELLUS, 8, 100 ; PLIN L'ANCIEN, *HN*, 37, 62-64 : le scarabée ou l'émeraude paraissent s'identifier, si bien que je me demande s'il ne faut pas y voir des « scarabées » au sens glyptique du terme, amulettes égyptiennes caractéristiques, qui seraient taillés dans des pierres vertes – dans la mesure où « émeraude » est d'après Plin un terme générique pour différentes sortes de pierres vertes ou verdâtres. Les amulettes égyptiennes en forme de scarabées, très caractéristiques, étaient « toujours taillées dans une pierre verte, plus ou moins foncée » (Y. KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, 1994, p. 246).

sa fraîcheur et son humidité, tendant vers le jaune, la paleur ou la clarté<sup>942</sup>. Enfin, la connexion entre couleur verte et soin de la vue est encore manifestée par les cachets d'oculististes utilisés pour sceller les remèdes ophtalmologiques et qui, pour beaucoup d'entre eux, emploient des pierres vertes (stéatites, schistes)<sup>943</sup>. Étymologiquement, le *chlôros* est apparenté à la *cholê*, la bile<sup>944</sup> ; or, la bile des animaux est fréquemment recommandée pour le soin de la vue et, de façon générale, la bile clarifiée<sup>945</sup>. Au cours du rituel, le lézard est parfois confiné dans un vase de verre et Marcellus indique qu'il doit être dans un lieu éclairé, herbeux ou verdoyant (*in loco nitido atque herbido*). On sait que la maîtrise du verre soufflé antique a permis de faire des récipients d'un beau verre transparent légèrement verdâtre, assez luxueux, dont on a retrouvé des exemplaires sur plusieurs sites de fouilles<sup>946</sup>. Le vert spécifique de l'animal réel semble guider le choix de la pierre, dans les cas où il est gravé, puisque les gemmes existantes sont parfois vertes ou brun-jaune veiné de vert, c'est-à-dire qu'elles intègrent la gamme du *chlôros*<sup>947</sup>. La couleur peut donc tenir à la fois d'un processus physiologique, et demeurer un élément symbolique parmi d'autres dans la structure rituelle, convoquant, par analogie, les dimensions de la vue saine et de la lumière<sup>948</sup>.

<sup>942</sup> A. GRAND-CLEMENT, *La fabrique des couleurs : histoire du paysage sensible des Grecs anciens : VIII<sup>e</sup>-début du V<sup>e</sup> s. av. n. è.*, Paris, 2011, p. 91-100. Patricia Gaillard-Seux part de l'idée que le lézard vert soigne, dans d'autres recettes, les *glaucomata*, c'est-à-dire des affections incurables des yeux caractérisées par une coloration gris-bleu (M.-H. MARGANNE, « Glaucome ou cataracte ? Sur l'emploi des dérivés de γλαυκός en ophtalmologie antique », *History and Philosophy of the Life Sciences* 1.2 [1979], p. 199-214). Toutefois, si on peut accorder une action par *similia similibus* dans ce cas, il faut, dans le cas du lézard et des anneaux, aller plus loin dans la portée symbolique du vert-*chlôros*.

<sup>943</sup> J. VOINOT, *Inventaire des cachets d'oculististes gallo-romains*, Annonay, 1981, et ID., *Les cachets à collyres dans le monde romain*, Montagnac, 1999. Sur le lien entre les sceaux et amulettes magiques, cf. V. DASEN, « Magic and Medicine. Gems and the Power of Seals », dans *Gems of Heaven*, p. 69-74.

<sup>944</sup> CHANTRAINE, « χολός », p. 1268.

<sup>945</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 146. V. BONET, « Les animaux occidentaux dans la pharmacopée de Pline », dans *Homme et animal dans l'Antiquité romaine*, Tours, 1995, p. 163-172.

<sup>946</sup> Voir par exemple le site égyptien d'époque romaine de Karanis : D. B. HARDEN, *Roman Glass from Karanis, found by the University of Michigan Archaeological Expedition in Egypt, 1924-29*, Ann Arbor, 1936, p. 6-8.

<sup>947</sup> La nature d'une gemme et sa couleur font souvent sens avec son motif : C. A. FARAONE, « Text, Image and Medium. The Evolution of Graeco-Roman Magical Gemstones », dans *Gems of Heaven*, p. 50-61 et A. MASTROCINQUE, « The Colours of Magical Gems », p. 62-68. Toutefois le jaspé vert ne soigne pas que les yeux, il était également préconisé par Néchepso pour les gemmes digestives (GALIEN, *Les médicaments simples* [KÜHN, 12, p. 207-208]).

<sup>948</sup> H. S. VERSNEL, « Ritual Dynamics: The Contribution of Analogy, Simile and Free Association », dans E. STAVRIANOPOULOU (éd.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège, 2006, p. 317-327.

### II.2.c. La lumière retrouvée

Le moment de l'exercice du rituel peut être en soi un facteur symbolique déterminant. Marcellus indique que la capture du lézard, son aveuglement et son confinement dans le verre doivent avoir lieu un jeudi en lune décroissante au mois de septembre<sup>949</sup>. Ces considérations accompagnées de recommandations de pureté rappellent la cueillette magique des plantes<sup>950</sup>. La lune décroissante semble également bien marquée sur les gemmes où un croissant de lune est souvent figuré, les pointes vers le bas, au-dessus du lézard<sup>951</sup>. La pratique a donc lieu lorsque la lumière céleste décline, tant solaire (équinoxe d'automne) que lunaire (lune décroissante). On peut penser qu'en quelque sorte le lézard absorbe de cette lumière. Croissants de lune et étoiles ornent parfois les collyres estampillés de l'Antiquité<sup>952</sup>. Cette lumière s'associe étroitement à la couleur qui est le symbole récurrent rendant manifeste le retour d'une lumière fragilisée. Sur une gemme de Berlin en particulier, le lézard est accompagné de l'inscription latine au participe parfait passif « *lumina restituta* » (« la lumière a été rendue », fig. 3). La gemme apparaît alors comme le témoignage d'une guérison obtenue, peut-être en offrande votive<sup>953</sup>. La lumière (c'est-à-dire la vue) a été rendue au lézard, comme elle l'a été ou serait rendue au malade.

Fig. 3 : gemme gravée, onyx, figurant un lézard entouré de l'inscription « *lumina restituta* » (époque romaine).  
Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, Antikensammlung, inv. FG8340  
(photo : CBd-178, image ID 2457).

<sup>949</sup> MARCELLUS, 8, 49 : *ut luna uetere, id est a luna nona decima in uicensimam quintam, die Iouis Septembri mense capiatur lacerta atque ita remedium fiat*. Une herbe à trois pointes (*gramen, quod in summo trisulcum habebit*), ou du rumex, doivent être prélevés en lune décroissante (*decescente luna*) pour soigner les yeux chez MARCELLUS, 8, 24 et 41.

<sup>950</sup> A. DELATTE, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Bruxelles, 1961<sup>3</sup>.

<sup>951</sup> SMA, p. 71. Cf. HORAPOLLON, 1, 4.

<sup>952</sup> V. DASEN, « Magic and Medicine. Gems and the Power of Seals ».

<sup>953</sup> CBd-178, Berlin, Staatliche Museen, Antikensammlung, inv. FG8340 (onyx, lézard, inscription circulaire : « *LUMINARESTITUTA* »). Cf. A. MASTROCINQUE, « Le gemme votive », dans J.-P. BRUN (éd.), *Artisanats antiques d'Italie et de Gaule. Mélanges offerts à Maria Francesca Buonaiuto*, Naples, 2009, p. 53-65.



## II.2.d. L'aveuglement

Aristote connaissait la capacité du lézard à régénérer sa queue coupée<sup>954</sup>, mais c'est Élien qui pour nous mentionne en premier le fait que deux moitiés de lézard puissent se reformer ou ses yeux se régénérer<sup>955</sup>. Pourtant, il existe d'autres cas de régénération oculaire : les hirondelles recouvrent la vue si on leur perce les yeux<sup>956</sup>, surtout lorsqu'elles sont jeunes car en phase de développement, selon Aristote<sup>957</sup>. Pline et Marcellus mentionnent une pratique pour soigner la vue qui consiste à aveugler des petits d'hirondelles en les exposant à la lumière de la pleine lune et, lorsqu'ils ont recouvré la vue, à réduire leur tête en cendre et la consommer avec du miel<sup>958</sup>, tandis que les aigles éprouvent la légitimité de leurs petits en les forçant à fixer le soleil sans ciller<sup>959</sup>. Pline affirme en outre que les belettes recouvrent aussi la vue quand on les a aveuglées et qu'elles peuvent servir à une pratique identique à celle du lézard et des anneaux<sup>960</sup>. Or, la belette est aussi un mauvais signe et un animal que les Anciens associaient souvent à la magie<sup>961</sup>. Le lézard fait ainsi partie d'un bestiaire qui recouvre la vue après aveuglement, en opposition peut-être avec la luminosité de la lune, ou contenant implicitement la dimension structurelle des aveuglements mythiques<sup>962</sup>. On peut donc envisager une spéculation menée dans une zoologie merveilleuse, peut-être formalisée par la littérature paradoxographique<sup>963</sup>.

On peut aussi se demander si l'animal aveuglé ne représente pas symboliquement la maladie. Une guérison rituelle passe parfois par l'affrontement avec une puissance malfaisante responsable de l'affection. Sur certaines gemmes au lézard<sup>964</sup>, on lit les mots  $\theta\upsilon\lambda\omicron\upsilon\rho\beta\iota\varsigma$ <sup>965</sup>,  $\theta\upsilon\lambda\omega\rho\beta\iota\varsigma$ <sup>966</sup>,  $\tau\upsilon\lambda\omega\beta\rho\iota\mu\ \theta\upsilon\lambda\omega\beta\rho\iota\varsigma$ <sup>967</sup>,  $\omicron\lambda\omega\rho\beta\iota\varsigma\ \omicron\lambda\upsilon\omega\rho\beta$ <sup>968</sup>,  $\theta\upsilon\lambda\omicron\rho\upsilon\beta\iota\varsigma$ <sup>969</sup>. Il faut y

<sup>954</sup> ARISTOTE, *HA*, 2, 17 [508 b] ; PLIN L'ANCIEN, *HN*, 9, 87.

<sup>955</sup> Outre le texte d'Élien ci-dessus, voir ÉLIEN, *PA*, 2, 23, cf. *supra*, p. 211.

<sup>956</sup> ÉLIEN, *PA*, 2, 3.

<sup>957</sup> ARISTOTE, *HA*, 2, 17 [508 b 5] ; ÉLIEN, *PA*, 17, 20.

<sup>958</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 29, 128 ; MARCELLUS, 8, 48. De son côté, la *chelidonia* est un remède ophtalmique important : CELSE, *De la médecine*, 6, 14.1 ; PLIN L'ANCIEN, *HN*, 25, 142 ; MARCELLUS, 8, 106-200. M. PARDON-LABONNELIE, « La préparation des collyres oculistiques dans le monde romain », dans F. COLLARD, É. SAMAMA (dir.), *Pharmacopoles et apothicaires. Les « pharmaciens » de l'Antiquité au Grand Siècle*, Paris, 2006, p. 41-58 (p. 45).

<sup>959</sup> ÉLIEN, *PA*, 2, 26.

<sup>960</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 29, 131.

<sup>961</sup> M. BETTINI, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Turin, 1998, p. 144-197.

<sup>962</sup> On songe par exemple à Tirésias, aveuglé pour en avoir trop vu ou trop dit, ou encore à Phineus, l'homme aveuglé et changé en taupes par le Soleil (cf. chapitre 2, p. 158).

<sup>963</sup> Sur laquelle voir chapitre 2, I.3, p. 117-123.

<sup>964</sup> S. MICHEL, *Die Magischen Gemmen*, p. 264, 14.1.b.

<sup>965</sup> CBd-1708 : Hambourg, Skoluda Collection, M076 : jaspe jaune, avers : lézard,  $\Theta\Upsilon\Lambda\omicron\Upsilon\text{P}\text{B}\text{I}\text{C}$  =  $\theta\upsilon\lambda\omicron\upsilon\rho\beta\iota\varsigma$  ; revers :  $\text{KANCE}|\text{\textcircled{O}}\text{Y}\text{\textcircled{A}}\text{E}$  =  $\kappa\alpha\nu\theta\grave{\epsilon}\ \sigma'\ \omicron\upsilon\lambda\epsilon$  ; S. MICHEL, « Medizinisch-magische Amulettgemmen. Schutz und Heilung durch Zauber und edle Steine in der Antike », *AW* 26.5 (1995), p. 379-387, (n° 16, p. 386).

ajouter  $\theta\upsilon\lambda\omicron\beta\rho\iota\varsigma$   $\theta\upsilon\lambda\omicron\beta\rho\iota\varsigma$  sur une gemme au motif d'Harpocrate<sup>970</sup>. À partir d'un pendentif de bronze qui se trouve à Jérusalem, représentant un cavalier frappant de sa lance un démon féminin à la tête et comprenant la formule  $\theta\lambda\upsilon\omicron\beta\rho\iota\varsigma$  en *deletio morbis*, Christopher Faraone a proposé de rattacher cet ensemble de formules au grec  $\theta\lambda\iota\beta\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ , « cogneur », révélant une hypothétique démonsse nommée « la Cogneuse » (*the Bruiser*) responsable des irritations ou des contusions au niveau des yeux<sup>971</sup>. Il est vrai que la mutilation du lézard, animal chthonien et mal aimé sur le plan symbolique, fait penser à une attitude magique qui consiste à mutiler l'incarnation du mal, mais dans ce cas précis, la mutilation n'est que le prélude à une restauration, et c'est la lune, qui dans sa pleine force aveugle les petits d'hirondelles, qui est ici progressivement diminuée en même temps que les yeux du lézard se régénèrent. Si le motif du lézard a pu être rattaché à un affrontement avec une puissance malfaisante, ce n'est probablement pas son sens premier. La belette, l'hirondelle ou, dans la recette mieux connue, le lézard représentent plutôt la personne atteinte du mal que sa source, et suivant un principe d'*empowerment* affirme que « l'aveuglé retrouve la lumière ».

### II.3. De la puissance du rite au rite en puissance

#### II.3.a. La représentation graphique du rituel

Un élément à ne pas oublier est le merveilleux qui occupe une position centrale dans le rituel, c'est-à-dire le lézard qui recouvre la vue et repart en aussi bonne santé qu'avant. Dans le texte d'Élien, plus que l'action guérissante elle-même, c'est le merveilleux qui intéresse l'auteur. En revanche, en observant les gemmes, on se rend compte que ce merveilleux devient opérateur symbolique quand le rituel est mis en image : la gemme et ses éventuelles inscriptions reprennent en effet des éléments significatifs du rituel, alors qu'elles-mêmes n'étaient pas nécessaires dans tous les textes. La puissance guérissante du lézard peut-elle fonctionner encore, quand l'animal n'est plus qu'une image ?

<sup>966</sup> Collection Blanchet, DELATTE – DERCHAIN, n° 368, p. 260 (jaspe brun, avers : lézard ; revers :  $\Theta\Upsilon\Lambda\Omega|\text{PBIC} = \theta\upsilon\lambda\omicron\beta\rho\iota\varsigma$ ).

<sup>967</sup> A. R. MANDRIOLI BIZARRI, *La collezione di gemme del Museo Civico Archeologico di Bologna*, Museo Civico Archeologico, Bologne, 1987, n° 269 p. 134.

<sup>968</sup> CBd-1339 : Ann Arbor, Kelsey Museum of Archaeology, 26195 : jaspe vert et rouge, avers : lézard, croissant de lune, à gauche  $\text{O}\Lambda\Omega\text{PBIC} = \omicron\lambda\omega\beta\rho\iota\varsigma$ , à droite  $\text{O}\Lambda\Upsilon\Omega\text{PB}[\dots] = \omicron\lambda\omega\beta\rho$  ; *SMA*, n° 113, p. 271.

<sup>969</sup> Mentionnée par Campbell Bonner (*SMA*, p. 69), une gemme trouvée dans une collection privée d'Antioche, jaspe vert et rouge, avers : lézard,  $\text{PIHPA} = \pi\eta\rho\acute{\alpha}$  ; revers :  $\Theta\Upsilon\Lambda\text{OPYBIC} = \theta\upsilon\lambda\omicron\beta\rho\iota\varsigma$ ).

<sup>970</sup> CBd-1388 : Ann Arbor, Kelsey Museum of Archaeology, 26161 : jaspe ? rouge sombre, avers : Harpocrate sur une barque,  $\text{AXAX|PATIO|}\Theta\Phi\Omega = \alpha\chi\alpha\rho\alpha\tau\iota\theta\phi\omega$  ; revers :  $\Theta\Upsilon\Lambda\text{OYBIC|}\Theta\Upsilon\Lambda\text{OPBIC|EPKY}\Omega = \theta\upsilon\lambda\omicron\beta\rho\iota\varsigma$   $\theta\upsilon\lambda\omicron\beta\rho\iota\varsigma$   $\epsilon\rho\kappa\omega$  ; *SMA*, n°193 p. 285.

<sup>971</sup> C. A. FARAONE, « Scribal Mistakes, Handbook Abbreviations and Other Peculiarities on Some Ancient Greek Amulets », *MHNH* 12 (2012), p. 63-74 (p. 70-71).

La gemme décrite par Élien n'est qu'une pierre de jais gravée d'un lézard. Elle implique qu'on a pu utiliser ce motif à des fins guérisseuses sans qu'aucune formule magique ne soit inscrite, et on peut considérer avec ce texte une première catégorie de gemmes guérisseuses au lézard, sans inscription, dont la fonction thérapeutique reste difficile à prouver<sup>972</sup>. Une seconde série serait constituée de pierres, principalement des jaspes plus ou moins verdâtres ou jaunâtres, sur lesquels le lézard est accompagné d'une inscription type *κανθὲ σ'οὔλε* (fig. 2 et 4)<sup>973</sup>. C'est à cette série que la description des *Cyranides* correspond le mieux, si ce n'est que sur les gemmes figurent deux autres éléments récurrents : une lune décroissante et les lettres Π Η Ρ Α, qui signifient « mutilé, aveuglé » (*πηρά*)<sup>974</sup>.

Fig. 4 : gemme gravée, pâte de verre verte, figurant un lézard, un croissant de lune et les lettres π, η, ρ, α, avec inscription au revers : « *κανθεουλε* » (II<sup>e</sup> siècle de notre ère).  
Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum, inv. 11921 (photo : CBd-1255, image ID 6613).

<sup>972</sup> Par exemple, CBd-1233, Prague, Museum of Decorative Art, 2874.1, non publiée (turquoise, lézard à l'avant).

<sup>973</sup> Paris, BNF, Cabinet des médailles, collection Froehner 2917, A. MASTROCINQUE, *Les intailles magiques du département des Monnaies*, n° 556 = DELATTE – DERCHAIN, 1964, n° 366, p. 260 (jaspe vert et jaune, avers : lézard, croissant de lune, ΠΗΡΑ = *πηρά* ; revers : ΚΑΝΘΕ|ΟΥΛΕ = *κανθὲ σ' οὔλε*) = fig. 1 ; CBd-1255 : Berlin, Staatliche Museen, Ägyptisches Museum, 11921, *Mira et magica*, pl. 30 et n° 123 (pâte de verre, avers : lézard et croissant de lune, ΠΗΡΑ = *πηρά* ; revers : ΚΑΝΘΕ|ΟΥΛΕ = *κανθὲ σ' οὔλε*) ; CBd-1792 : New York, American Numismatic Society, Schwartz 57 (hornblende et grenat, avers : lézard, croissant de lune, ΠΗΡΑ = *πηρά* ; revers : ΚΑΝΘΕ|ΟΥΛΕ = *κανθὲ σ' οὔλε*) ; Paris, BNF, Cabinet des Médailles, AA.Seyrig.114, A. MASTROCINQUE, *Les intailles magiques du département des Monnaies*, n° 557 (jaspe vert et jaune, avers : lézard, ΠΥΤΥ (?) ; revers : ΚΑΝΘΕ|ΟΥΛΕ = *κανθὲ σ' οὔλε*) ; CBd-1183 : collection privée, (jaspe vert et rouge, avers : lézard, croissant, ΑΔΜΙ (?) ; revers : ΚΑΝΘΕ|ΟΥΛΕ = *κανθὲ σ' οὔλε*).

<sup>974</sup> S. MICHEL, *Die Magischen Gemmen*, p. 157, n. 813 : une autre hypothèse lit *πειρά*, « pointe acérée », qui figure sur certains mss. des *Cyranides* (cf. apparat critique dans D. KAIMAKIS, *Die Kyraniden*, Meisenheim am Glan, 1976, p. 140).

Après l'analyse des éléments symboliques du rituel, il me semble que l'on peut voir sur ces gemmes une transcription graphique plus ou moins parfaite de ce même rituel. Le lézard, au cœur du rite, figure sur chaque gemme, dont il occupe l'essentiel et constitue la typologie. La gemme elle-même fournit souvent la coloration « *chlôros* » qui symbolise la lumière et la vue, et la lune décroissante y indique régulièrement le temps rituel. La formule « *πηρά* » évoque l'aveuglement même du lézard, dont on croit voir les yeux arrachés sur une autre gemme (fig. 5)<sup>975</sup>. Enfin, « *κανθέ σ'ούλε* », gravée au revers, formule la demande rituelle : cette formule possède des traits poétiques, et rien ne s'oppose à ce qu'on l'envisage comme une incantation orale mise *a posteriori* par écrit<sup>976</sup>.

Fig. 5 : gemme gravée, jaspe brun et vert monté en pendentif d'argent, figurant un lézard, deux yeux arrachés (?), un croissant de lune et l'inscription circulaire « *ιαωσαβαωθαδωνελεουε* » (époque romaine).  
Paris, BNF, Cabinet des médailles, inv. 58.2245  
(photo : A. MASTROCINQUE, *Les intailles magiques*, n° 561).

Si la gemme latine de Berlin évoque la lumière déjà restituée (fig. 3), la série des gemmes au lézard évoque en grec et en image le processus complet par lequel l'animal retrouve la vue, si bien que, de fait, le remède – l'amulette « magique » – intègre sa propre préparation – le rite. C'est toujours un lézard qui recouvre la vue, mais un lézard figuré. Le

<sup>975</sup> Paris, BNF, Cabinet des médailles, Inv. 58.2245, A. MASTROCINQUE, *Les intailles magiques du département des Monnaies*, n° 561 = DELATTE – DERCHAIN, 1964, n° 365, p. 259 (jaspe fleuri, avers : lézard, croissant de lune, deux disques de part et d'autre de celle-ci, et en légende rétrograde *ΙΑΩΣΑΒΑΩΘΑΔΩΝΕΕΛΟΥΕ* = Ἰάω Σαβαὼθ Ἄδωνε Ελεουέ ; revers : *ΟΥΡΙΗΛ|ΟΥΡΙΗΛ|ΣΟΥΡΙΗΛ|ΚΑΝΘΕ|ΣΟΥΛΕ|ΟΥΛΟΥΡ* = Οὐριήλ Οὐριήλ Σουριήλ Κανθε σουλε ουλουρ).

<sup>976</sup> Cf. *supra*, n. 919, p. 216. C. A. FARAONE, « Handbooks and Anthologies: The Collection of Greek and Egyptian Incantations in Late Hellenistic Egypt », *ARG2* (2001), p. 195-214.

pouvoir rituel est toujours mis en œuvre, mais sur un plan graphique, comme un rite pétrifié, perpétuel et portatif. La magie égyptienne a pu favoriser cela dans la mesure où l'image et le texte y sont aussi réels que ce qu'ils représentent et où l'iconographie sacerdotale participe du fait qu'un rite représenté est un rite actualisé<sup>977</sup>.

### *II.3.b. Les yeux d'Horus*

Fig. 6 : gemme gravée, obsidienne,  
figurant un lézard entre deux yeux oudjat  
(publication et photo de E. R. GOODENOUGH,  
*Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, p. III, p. 1064).

Or, il est également possible d'envisager que la pratique du lézard et des anneaux, une fois mise en image, ait rencontré des croyances égyptiennes importantes. Une pierre gravée que Erwin Goodenough a dit avoir achetée dans une boutique athénienne porte à l'avant la figure d'un lézard entre deux yeux *oudjat* orientés face à face et surmontés chacun d'un linteau de porte – de sanctuaire probablement (fig. 6)<sup>978</sup>. Le motif fait appel, incontestablement, au symbolisme de l'Œil d'Horus, ou plus exactement des yeux d'Horus que sont le Soleil et la Lune, et nous conduit à étudier le motif du lézard sur les gemmes au sein d'un dialogue transculturel avec l'Égypte. L'œil *wꜥꜣ.t* est une des amulettes les plus célèbres et les plus caractéristiques<sup>979</sup>. En incantation, l'Œil d'Horus est une protection contre les maux qui agressent les yeux des hommes<sup>980</sup>. Le « remplissage » de l'Œil d'Horus que décrivent les hiéroglyphes des temples ptolémaïques consiste en une série d'offrandes

---

<sup>977</sup> Y. KOENIG, « La magie égyptienne : de l'image à la ressemblance », dans M. TARDIEU, A. VAN DEN KERCHOVE, M. ZAGO (dir.), *Noms barbares*, Paris, 2013, p. 177-189.

<sup>978</sup> E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, New York, 1953, vol. II, p. 238-239 et vol. III, n° 1064. L'auteur indique qu'il s'agit d'une obsidienne de 21 x 16 mm.

<sup>979</sup> W. M. F. PETRIE, *Amulets*, Londres, 1914, n° 138-142, p. 32-34 et pl. XXIV-XXV. F. LEXA, *La magie dans l'Égypte ancienne, de l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, vol. I : *Exposé*, Paris, 1925, p. 90-91 ; Y. KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, p. 247.

<sup>980</sup> *Papyrus médical de Londres*, 22 (7, 1-8) [BARDINET, p. 486].

apportées par des divinités pour reconstituer l'Œil lunaire, au long des quatorze plus un jours de la croissance de l'astre<sup>981</sup>. Au nombre des minéraux et végétaux apportés par les dieux comptent différents minéraux verts, symboles de lumière nouvelle et de régénération<sup>982</sup>. Dans une interprétation platonisante chez Plutarque, la phase décroissante de la lune en quatorze jours est corrélée avec le démembrement d'Osiris<sup>983</sup>. Il est intéressant de noter qu'il y a une proximité phonique entre *w3d* (« vert », concept de vivification et de fleurissement, lumière de la lune et des premiers rayons du soleil), *w3.w* (terme général à l'époque gréco-romaine pour les amulettes) et *w3d.t* (amulette de l'œil)<sup>984</sup>. La minéralogie religieuse, qui est en même temps une chromatique sacrée, tient compte du fait que la couleur est une émanation de la lumière et du soleil, une énergie dont la déesse personnifiant l'Œil de Rê est représentative, dangereuse (rouge) ou apaisée (verte)<sup>985</sup>. Différents éléments de la composition magique – le vert, le cycle lunaire, la lumière, l'œil – entrent en résonance avec la symbolique savante de l'amulette par excellence de l'Égypte antique, expliquant qu'au lézard doté de la capacité de régénération oculaire on ait joint le symbole divin qui en contenait tous les ingrédients et permettait de les sublimer en les divinisant. De la sorte, également, la pratique s'enrichit de l'appropriation culturelle qui, à l'époque romaine, puise en Égypte les formes d'une « magie » admirée<sup>986</sup>.

L'animal lui-même n'est pas totalement exempt d'intérêt, au contraire ; il prend en Égypte une autre dimension. Le lézard ou gecko<sup>987</sup> est parfois un symbole de Seth, ennemi de l'Œil d'Horus<sup>988</sup>, et sur une cornaline rouge de Rome le lézard fait partie, entre une tortue et

<sup>981</sup> P. DERCHAIN, « Mythes et dieux lunaires en Égypte », dans *La Lune. Mythes et rites*, Paris, 1962, p. 2-68 ; S. H. AUFRERE, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, vol. I : *L'influence du désert et des minéraux sur la mentalité des anciens Égyptiens*, Le Caire, 1991, p. 197-303.

<sup>982</sup> Notamment la chrysocolle (fard vert à base de malachite), le jaspé vert du jeune Horus, le feldspath vert de Chou et la malachite de Tefnout, divinités qui veillent sur les minéraux des déserts de l'est, émanations du soleil matinal, et le porphyre ou brèche verte de Geb. Cf. S. H. AUFRERE, *L'univers minéral*, vol. I, p. 284 ; L. TROY, « Painting the Eye of Horus », dans C. BERGER, G. CLERC, N. GRIMAL (éd.), *Hommages à Jean Leclant*, vol. I, Le Caire, 1994, p. 351-360.

<sup>983</sup> PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 42 [368a].

<sup>984</sup> R. K. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago, 1993, p. 51-52.

<sup>985</sup> S. DONNAT, « Lumière, couleurs et peaux dans l'Égypte ancienne (autour de la formule A du P. Berlin 3027) », dans M. CARASTRO (éd.), *L'Antiquité en couleurs. Catégories, pratiques, représentations*, Grenoble, 2009, p. 189-206. Cf. S. H. AUFRERE, « Les couleurs sacrées en Égypte ancienne : vibration d'une lumière minérale », *Techné* 9-10 (1999), p. 19-32. P. A. GAUTIER, « Le Rouge et le Vert : sémiologie de la couleur en Égypte ancienne », *ArchéoNil* 7 (1997), p. 9-15.

<sup>986</sup> Pour autant, l'œil *oudjat* emprunté à l'Égypte ne signifie pas une production égyptienne, cf. C. A. FARAONE, « A Case of Cultural (Mis)translation?: Egyptian Eyes on Two Greek Amulets for Ophthalmia ».

<sup>987</sup> Le nom du lézard en égyptien, *hntjsw*, est passé en grec sous la forme ὄνταξ et en copte sous la forme *hantous*. Le lézard-*asha* est un phonogramme du mot *âasha* qui signifie « magnifier » ou « protéger rituellement en magnifiant ».

<sup>988</sup> P. DERCHAIN, « À propos d'une stèle magique du musée Kestner, à Hanovre », *RdE* 16 (1964), p. 19-23, pl. 2.

un scorpion, d'une série d'animaux attaquant le mauvais œil<sup>989</sup>. Les guérisseurs égyptiens se sont servi du lézard pour soigner des affections oculaires depuis les temps pharaoniques<sup>990</sup> et, à l'époque romaine, une recette en démotique propose un onguent à base de lézard permettant aux yeux de voir une divinité<sup>991</sup>. C'est sous une forme de lézard qu'Horus a vu l'embaumement d'Osiris : dans cette scène mythique, le lézard intègre toute une configuration autour de la régénération du dieu des forces végétatives, lui-même vert de peau selon l'iconographie canonique<sup>992</sup>. Considéré tardivement comme une manifestation d'Atoum, lézards et geckos furent momifiés et placés dans des boîtes à leur image pour être offerts au dieu, parfois en compagnie d'un serpent<sup>993</sup>, et des centaines de jarres remplies de lézards momifiés ont été retrouvées dans un niveau romain près de Lisht<sup>994</sup>. On passe ainsi de la Lune au Soleil et il convient de se demander si le graphisme enrichi des gemmes au lézard n'est pas liée de plus en plus à un symbolisme solaire, ce qui conduisait Arthur D. Nock à affirmer que le lézard possédait de façon générale dans la magie une dimension solaire<sup>995</sup>.

### II.3.c. Une puissance solaire

Or, la relation entre le lézard et le soleil est peu apparente dans la littérature grecque classique, et seul Porphyre indique que l'on nomme Hélios « lézard, lion, serpent, faucon »<sup>996</sup>.

<sup>989</sup> Musée du Capitole, Rome, Inv. Ant. Com. 6713, *SGG* II, p. 128, n° RoC 4. Sur les représentations du mauvais œil, cf. M. BAILLIOT, *Magie et sortilèges dans l'Antiquité romaine*, Paris, 2010, p. 30 ; deux exemples dans la synagogue de Dura Europos, C. H. KRAELING, *The Excavations at Dura-Europos conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters. Final Report 8, 1 : The Synagogue* (édition augmentée), Yale, 1979, p. 48-49, n° 19 a et b.

<sup>990</sup> *Pap. Ebers* 370 (59, 13-15) [BARDINET, p. 307] ; 424 (63, 12-13) [BARDINET p. 313] ; 425 (63, 14-18) [BARDINET p. 313].

<sup>991</sup> *PDM* xiv, 1078-1089.

<sup>992</sup> C. LEITZ, *Tagewählerei*, vol. I : *Textband*, Wiesbaden, 1994, p. 87-89.

<sup>993</sup> K. MYSLIWIEC, *Studien zum Gott Atum*, vol. I : *Die heiligen Tiere des Atum*, Hildesheim, 1978, p. 125-130 et p. 187-189. Le lézard et le serpent sont associés comme manifestation masculine et féminine d'Atoum. Il existe un reliquaire de bois d'époque saïte, portant sur la face supérieure un gecko, signe hiéroglyphique de l'abondance *âcha*, selon S. RATIE, *Ancecy, musée-château. Chambéry, musées d'art et d'histoire. Aix-les-Bains, musée archéologique. Collections égyptiennes*, Paris, 1984, n° 280, p. 131 (avec photo) = Musée archéologique d'Aix-les-Bains, Inv. 051 5. Autre exemple : S. SCHOSKE, D. WILDUNG, *Gott und Götter im Alten Ägypten*, Mainz am Rhein, 1992, p. 80, n° 53 (avec photo), 2<sup>e</sup> moitié du I<sup>er</sup> siècle de notre ère. W. M. F. PETRIE, *Amulets*, n°101, p. 26 et pl. XIII (considère les coffrets comme des amulettes de protection contre des fièvres).

<sup>994</sup> P. VERNUS, « Lézard », dans YOYOTTE – VERNUS, p. 334-336 ; F. DUNAND, R. LICHTENBERG, *Des animaux et des hommes. Une symbiose égyptienne*, Monaco – Paris, 2005, p. 203 ; A. C. MACE, « The Egyptian Expedition », *Bulletin of the MMA* III.10 (1908), p. 185 et fig. 5, p.187.

<sup>995</sup> A. D. NOCK, « The Lizard in Magic and Religion », dans ID., *Essays on Religion and the Ancient World*, vol. I, Oxford, 1986<sup>2</sup> (1971), n° 13, p. 271-276 (1<sup>ère</sup> éd. dans *Magical Texts from a Bilingual Papyrus in the British Museum, Proc. Brit. Acad.* 17 [1931], p. 235-87).

<sup>996</sup> PORPHYRE, *De l'abstinence*, 4, 16.5 : σαύρον, λέοντα, δράκοντα, ἕρακα. Sur une cornaline du British Museum, un lézard tourne la tête vers Harpocrate émergeant d'un lotus, mais il s'agit d'une pièce du XVII<sup>e</sup>

Mais cela apparaît au milieu d'un texte compliqué qui expose une symbolique animale du divin liée aux mystères de Mithra et à la croyance supposée en la métempsychose chez les mages perses. Ce bestiaire solaire oriente vers l'Égypte, où on a vu que le lézard pouvait avoir incarné, de pair avec le serpent, un aspect du dieu Atoum<sup>997</sup>.

Cependant, le motif du lézard n'est pas simplement égyptianisé, il est dans le même temps judéo-christianisé. La gemme présentée par Erwin Goodenough, qui contient un motif égyptien à l'avant, possède au revers une inscription juive : *Ouriël Souriel*. Sur un jaspe jaune-vert où le lézard est figuré sous un croissant de lune, les mêmes mots entourent un œil *oudjat* grossièrement dessiné<sup>998</sup>. Le pouvoir de l'œil divin dans le judaïsme a longtemps côtoyé la symbolique égyptienne de l'œil solaire, mais il est malaisé de les assimiler à l'époque rabbinique<sup>999</sup>. Toutefois, les « noms barbares » ne trompent pas : le symbolisme associant lézard et œil *oudjat* a intégré une dimension judéo-chrétienne que manifeste l'emploi de noms hébraïques, comme sur un jaspe brun-vert de Paris – où, de part et d'autre de la tête du lézard, deux petits globes figurent peut-être ses yeux arrachés –, dont l'avant porte l'inscription *Iaô Sabaoth Adône Eleoue*, tandis qu'au revers est inscrit *Ouriël Ouriël Souriel Kanthe Soule Oulour* (cf. fig. 5)<sup>1000</sup>. Il s'agit bien de mots porteurs de puissance, dont la première série est constituée de noms du dieu biblique, Yahvé Sabaoth Adonai Elohim, tombés dans le « domaine public » des pratiques magiques des débuts de notre ère<sup>1001</sup>. Ouriël, ou Souriel, est un des quatre plus importants anges de la liturgie copte, plus particulièrement lié à la lumière du Soleil<sup>1002</sup>. Sur d'autres gemmes encore, on lit « *Eulâmô* », dérivé de

---

siècle (CBd-988, S. MICHEL, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, vol. I, Londres, 2001, p. 360, n° 629).

<sup>997</sup> Outre Hélios, les dieux « démiurges » cités ici sont Artémis (louve) et Hécate (cavale, taure, lionne, chienne).

<sup>998</sup> Comme l'a reconnu C. A. FARAONE, « A Case of Cultural (Mis)translation?: Egyptian Eyes on Two Greek Amulets for Ophthalmia ». Jaspe jaune-vert d'1,4 sur 1,1 cm du Museo Archeologico de Florence inv. 15140, cf. S. MICHEL, *Die Magischen Gemmen*, pl. 67, 1 et 14.1.c, p. 264 et *SGG*, II, n° Fi 101, p. 73. Il s'agit de la gemme qui figure ici en première de couverture.

<sup>999</sup> R. ULMER, *Egyptian cultural Icons in Midrash*, Berlin – New York, 2009, p. 272-296.

<sup>1000</sup> DERCHAIN – DELATTE, n° 365, p. 259 (jaspe fleuri, 16 x 12 mm, avers : lézard, croissant de lune, deux disques de part et d'autre de celle-ci, et en légende rétrograde : 'Ιάω Σαβαώθ 'Αδωνε Ελεουέ ; revers : inscription sur six lignes : Οὐριήλ / Οὐριήλ / Σουριήλ / Κανθε / σουλε / ουλουρ). Cf. p. 227.

<sup>1001</sup> G. BOHAK, *Ancient Jewish Magic. A History*, Cambridge, 2008, p. 198-199. Pour l'expression et la mise en garde contre le « tout hébraïque », cf. G. BOHAK, « Hebrew, Hebrew Everywhere », dans S. NOEGEL, J. WALKER, B. WHEELER (éd.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, University Park, 2003, p. 69-82.

<sup>1002</sup> C. DETLEF, G. MÜLLER, *Die Engellehre der koptischen Kirche. Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Ägypten*, Wiesbaden, 1959, p. 54-62 ; S. MICHEL, *Die magischen Gemmen*, p. 158. Cf. CBd-782 : Londres, British Museum, inv. G 230 (EA 56230), S. MICHEL, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 424, p. 264-265, taf. 63 (agate verte et blanche, r. lézard, croissant, ΠΗΠΑ, v. ΜΙΧΑΗ|ΛΟΥΠΗΡ = Μιχαήλ, Οὐριήλ) ; *SGG*, I, p. 409, n° 378-379.



l'Assyrien *ullamu* signifiant « éternel »<sup>1003</sup>, ou bien « *Salamaxa* » en lien avec le signe de Chnoubis<sup>1004</sup>, ou encore le palindrome « *ablanathanalba* »<sup>1005</sup>. Mais ce que manifestent surtout ces écrits ajoutés et surajoutés à la mise en image du rituel, c'est le besoin de manifester de la puissance divine, par la méthode magique des noms divins et par l'intégration du symbolisme à une dimension solaire majeure.

C'est pourquoi les *Cyranides*, texte d'époque assez tardive, proposent comme espèce alternative à celle du lézard vert un « lézard solaire » ou « héliaque », qu'en l'absence de toute description on ne saurait identifier. La régénération des yeux du lézard, indépendamment du contexte pratique qu'Élien décrivait, est directement liée au soleil chez Épiphane de Salamine et dans le *Physiologos* : ils racontent que le lézard solaire, alors que sa vue s'est dégradée dans sa vieillesse, la régénère en regardant le soleil levant<sup>1006</sup>. On y décrit la puissance de régénération oculaire du lézard en contexte naturel, hors de tout rituel, mais en aboutissant éventuellement à un discours théologique. La fonction guérisseuse est effacée derrière la symbolique religieuse, intégrée à un mouvement général de solarisation des pouvoirs divins dans le monde méditerranéen, puis à une moralisation chrétienne du discours zoologique merveilleux qu'illustre la pratique guérisseuse<sup>1007</sup>.

Contrairement aux autres textes qui laissent penser à un transfert de qualités naturelles entre le *pharmakon* et l'œil humain, les *Cyranides* confirment ici leur particularité, déjà considérée à propos du *charadrios*, qui est d'accentuer le merveilleux des animaux concernés. Ce que cache, à mon sens, l'ajout d'un lézard « héliaque » est l'orientation tracée, à nouveau, vers un animal fantastique, solaire comme le *charadrios*, et non plus véritablement un animal réel. En outre, si d'autres textes avaient bien précisé qu'il fallait tapisser le fond du récipient de verre avec de la terre avant d'y introduire le lézard, dans les *Cyranides* il s'agit très exactement de terre « vierge » ou *parthenos gé*. Selon une expression en usage dans la tradition juive, il s'agit de la terre originelle, celle dont Adam fut pétri<sup>1008</sup>. Cette *parthenos gé*

---

<sup>1003</sup> *Mira et magica*, pl. 30 et n° 124 (jaspe brun-vert, v. lézard et croissant de lune ; r. EYΛAMΩ). *SMA*, p. 151. W. M. BRASHEAR, « The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994) », *ANRW* II, 18.5 (1995), p. 3380-3684 (p. 3585 : « εὐλαμῶς ») ; R. GANSCHINETZ, « Eulamo », *RE* suppl. III, 1918, col. 448.

<sup>1004</sup> A. MASTROCINQUE, *Les intailles magiques du département des Monnaies*, 2014, n° 560 = DELATTE – DERCHAIN, 1964, n° 367, p. 260 (chalcedoine laiteuse, avers : lézard, ΚΑΛΑΜΑΞΑ = σαλαμαξα ; revers : ☪☪☪ = signe de Chnoubis). Cf. V. DASEN, À. NAGY, « Le serpent léontocéphale Chnoubis et la magie de l'époque romaine impériale », *Anthropozoologica* 47.1 (2012), p. 291-314 (p. 301). Cf. aussi *SGGI*, p. 410, n° 380-381.

<sup>1005</sup> *Mira et magica*, pl. 30 et n° 122 (jaspe, avers : lézard, ΑΕΛΑΝΑΘΑΝΑΛΕΑ = αβλαναθαναλβα ; revers : scorpion).

<sup>1006</sup> EPIPHANE, *Panarion*, 53, 2.3-4 ; *Physiologos*, 2 ; ISIDORE DE SEVILLE, *Étymologies*, 12, 4.37.

<sup>1007</sup> A. ZUCKER, « Morale du Physiologos : le symbolisme animal dans le christianisme ancien (II<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s.) », *Rursus* 2 (2007).

<sup>1008</sup> FLAVIUS JOSEPHE, *Antiquités juives*, 1, 34.

est à la fois la terre d'Israël au moment de la Genèse et l'Adam charnel des alchimistes<sup>1009</sup>. Dans les textes de magie et de mystique juive, la « terre vierge » dont est pétri Adam est aussi la terre du Temple, matériau essentiel de certaines prouesses merveilleuses comme la création d'un Golem<sup>1010</sup>. Les différents éléments en présence évoquent alors une scène mythique, dont création et régénération forment la syntaxe symbolique.

### II.3.d. L'animal en empowerment

Les informations rassemblées sur le rite du lézard et des anneaux, ainsi que sa transposition iconographique sur les gemmes, nous permettent de retrouver différentes interprétations, similaires à celles que j'évoquais autour du charadrios :

Symbolisme :	Le lézard et/ou la couleur verte symbolisent le retour de la lumière ;
Matérialisme :	Les propriétés du lézard et/ou de la couleur peuvent être transférées ;
Mythique :	Le lézard est lié au Soleil, qui aveugle ou rend la vue ( <i>Cyr.</i> ) ;
<i>Empowerment</i> :	L'image du lézard applique une puissance divine, solaire (gemmes) ;
Allégorique :	Le lézard est image du salut ( <i>Physiologos</i> ).

D'un côté, le lézard et/ou la couleur verte symbolisent le retour de la lumière et donc de la vue, vertu qui, pensées comme naturelles, peuvent être transférées de l'animal à une bague guérisseuse. D'un autre côté, et sans doute plus tardivement, le lézard que l'on pense capable de régénération, voit cette puissance liée au Soleil, divinité qui peut aveugler aussi bien que rendre la vue, et cette connexion va de pair avec la transposition de l'animal et du rituel en images : ces images ont ainsi acquis la vertu d'*empowerment*, faisant passer sur le mode d'un seul énoncé (iconographique) la puissance d'un animal. C'est dans la transposition de l'animal réel à l'animal figuré que se lit le passage d'une guérison médicale, « naturelle », à une véritable médecine « magique ». Pour le comprendre, on peut reprendre l'opinion de Galien, qui m'a déjà aidé à comprendre les formes écrites d'un savoir « magique »<sup>1011</sup>.

<sup>1009</sup> OLYMPIODORE, *Commentaire sur le livre « Sur l'action » de Zosime, et sur les dires d'Hermès et des philosophes*, 24 : Καὶ γὰρ Ἑρμῆς πού φησιν· « Παρθένος ἡ γῆ εὐρίσκεται ἐν τῇ οὐρᾷ τῆς παρθένου » (« En effet, Hermès dit quelque part : “La terre vierge se trouve dans la queue de la Vierge” »).

<sup>1010</sup> M. IDEL, *Le Golem*, Paris, 1992 (éd. or. : *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, Albany, 1990), p. 115-117. Il faut sans doute considérer que, dans la pratique, la terre de la synagogue se substitue à la terre du Temple, cf. M. D. SWARTZ, « Sacrificial Themes in Jewish Magic », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 303-315 (p. 311).

<sup>1011</sup> Cf. chapitre 2, I.2, p. 108-111.

Jacques Jouanna a montré les évolutions de la pensée de Galien sur les amulettes<sup>1012</sup>. Les quelques éléments qui les concernent dans les écrits du médecin de Pergame sont des excursus, qui exposent une opinion formée par l'expérience et non par la démonstration. De fait, Galien a parfois été amené à constater l'efficacité d'amulettes et donc à tenter de les expliquer rationnellement. Un cas concerne une matière animale :

Sur la fiente de loup. Quelqu'un faisait boire de la fiente de loup aux malades atteints de colique non seulement lors des paroxysmes, mais aussi pendant les intervalles, dans les cas où ils souffraient sans inflammation. J'ai vu certains d'entre eux qui n'étaient plus pris par l'affection ou qui, tout en étant pris, ne souffraient plus jamais à nouveau fortement ni après un petit intervalle de temps. Cet homme-là choisissait la fiente blanche des loups de préférence, celle qui rejette les os qu'ils ont mangés. Je m'étonnais de ce que cela aussi, attaché en amulette, était souvent manifestement utile. [...] Quant à la partie de la fiente attachée en amulette autour des flancs du malade, il prescrivait qu'elle ait un lien pour suspendre fait de préférence avec la laine de petit bétail, mais pas de n'importe lequel. Il était préférable selon lui que ce soit la laine de l'animal mis en pièce par le loup dans l'idée qu'elle serait adaptée à un tel usage ; mais si l'on ne disposait pas d'une telle laine, il prescrivait que ce soit avec de la peau de biche que l'on fasse la courroie qui entoure les flancs ainsi que l'enveloppe elle-même pour contenir la fiente<sup>1013</sup>.

Cette partie du texte évoque une pratique connue par ailleurs : l'emploi de fiente de loup, plus précisément la fiente blanche contenant encore les os d'un animal dévoré par le carnivore<sup>1014</sup>. Dans la suite du texte, le médecin de Pergame expose sa propre expérience :

Quant à nous, mettant de la fiente dans un petit vase de la taille d'une très grosse fève, nous l'avons attaché en amulette à certains malades pour faire une expérience. Et nous avons été étonnés de voir que la plupart d'entre eux en étaient manifestement soulagés. Nous adaptions au petit vase deux sortes d'oreilles, à travers lesquelles passait l'attache. Cela est bien sûr un développement accessoire, si l'on doit accorder confiance également à de telles amulettes ; et je le dis de telle façon que c'est bien une substance qui est mise en amulette, et non pas des mots barbares (ὄνοματα βάρβαρα), comme ont l'habitude de le faire certains sorciers (τῶν γοήτων), parce qu'effectivement j'ai expérimenté d'autres substances qui agissent de façon analogue contre d'autres affections. Mais ce n'est pas maintenant l'occasion d'en parler. Revenons donc à notre sujet<sup>1015</sup>.

---

<sup>1012</sup> J. JOUANNA, « Médecine rationnelle et magie : le statut des amulettes et des incantations chez Galien », *REG* 124.1 (2011), p. 47-77 (avec textes traduits).

<sup>1013</sup> GALIEN, *Les médicaments simples* [KÜHN, 12, p. 295-297] (tr. J. JOUANNA).

<sup>1014</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 28, 188 : *Certum est in excrementis eorum plerumque inueniri ossa ; haec adalligata eundem effectum habent*, « On sait qu'il se rencontre habituellement des os dans les excréments de cet animal [le loup] : ces os portés comme amulettes produisent le même effet [soigner les dents] », ou bien 211 : *Quae in excrementis lupi diximus inueniri ossa, si terram non attigerint, colo medentur adalligata brachio*, « Les os que nous avons dit se trouver dans les excréments du loup, attachés au bras, guérissent le *colum* s'ils n'ont pas touché la terre ».

<sup>1015</sup> *Ibid.*

À cause de son expérience, le médecin refuse d'exclure l'efficacité des amulettes. Bien qu'en restant très mesuré, il suppose que des particules physiques sont peut-être émises par les amulettes constituées d'ingrédients organiques<sup>1016</sup>. Mais Galien ne peut accepter l'idée d'une efficacité physiologique que pour une substance matérielle d'origine naturelle, en l'occurrence les excréments animaux. Il n'est donc pas possible, d'un point de vue *emic*, de considérer que l'emploi de matières animales en amulette soit de l'ordre de la « magie ». Il y a, là encore, une gradation : l'amulette est une méthode un peu douteuse, mais potentiellement efficace. C'est de la médecine expérimentale, peut-être « traditionnelle » ou « populaire », mais une forme de médecine tout de même. L'amulette sera « magique », en revanche, lorsqu'elle inclura des « noms barbares ». Pour Pline également, l'amulette organique peut potentiellement fonctionner et a donc sa place dans le répertoire de remèdes du *pater familias* romain, quand bien même son efficacité repose sur la seule expérience ou le seul constat<sup>1017</sup>. Le plus important est qu'une amulette organique diffère de l'écrit performatif en ce qu'elle reste susceptible d'une explication physiologique. L'écrit possède les caractères d'un pouvoir rituel lorsqu'il invoque une puissance surhumaine en l'appelant par son ou ses noms puissants (noms divins, noms « authentiques »), réactive un processus mythique (*historiola*) ou bien lorsque l'inscription (lettres, dessins ou *charaktères*) exerce un pouvoir connu chez les spécialistes des rites. Pourtant, si les distinctions ainsi opérées peuvent avoir un intérêt herméneutique, les pratiques rituelles – et les amulettes magiques sont ainsi des faits rituels – se veulent immuables et aussi anciennes que possible mais n'en ont pas moins une histoire et, dans le cas des pratiques magiques tout particulièrement, se créent, se perdent et se transforment selon les moyens de transmission, les lieux ou les matériaux à disposition auxquels sont adaptés certains canons de la théorie et de la pratique.

C'est ce que l'on a vu à l'œuvre dans le cas du lézard. Les gemmes ou anneaux magiques peuvent fonctionner selon quatre principes<sup>1018</sup> : soit (1) la divinité accomplit ce pourquoi elle a été invoquée, soit (2) la puissance responsable de la maladie ou l'organe personnifié se voient intimer une guérison au nom d'une divinité supérieure, soit (3) la gemme évoque une *historiola*, une légende qui agit par parallélisme avec la situation réelle, soit enfin (4) elle met en acte des éléments matériels qui interagissent par sympathie. Cette

<sup>1016</sup> GALIEN, *Les médicaments simples* [KÜHN, 11, p. 858-861]. J. JOUANNA, « Médecine rationnelle et magie : le statut des amulettes et des incantations chez Galien ».

<sup>1017</sup> En notant, bien sûr, qu'il ne s'agit pas *nécessairement* d'un savoir établi par l'expérience rurale de quelques paysans, puisque l'exemple donné par Galien, qui fait remonter son savoir à l'expérience d'un berger, ne s'en trouve pas moins déjà dans la tradition écrite antérieure à Pline l'Ancien, un siècle plus tôt au moins.

<sup>1018</sup> Á. M. NAGY, « *Daktylios pharmakites* », p. 80-81.

dernière explication relève de la naturalité du remède, les précédentes de l'*empowerment*. On considère souvent, en effet, que la notion de sympathie est le principe sous-jacent d'une action magique, confiant la guérison à l'interaction savante des éléments naturels<sup>1019</sup>, mais c'est la consécration de l'amulette qui soustrait la matière au domaine du « rationalisable » et lui confère un pouvoir rituel<sup>1020</sup>. On a pu voir ici une forme de sympathie entre le vert, le lézard, la lumière et l'œil, si ce n'est que ces éléments ne font sens entre eux que de manière symbolique, implicite. Tout au plus constate-t-on dans la description d'Élien une combinaison animal-plante-pierre, une combinatoire fondamentale dans les *Cyranides*<sup>1021</sup>, mais dans cet unique exemple se lit surtout un renforcement de la maîtrise du merveilleux par la connaissance des noms secrets des substances. Le merveilleux de l'action « magique » est ainsi à la fois dans la guérison physique du corps malade et dans la mise en œuvre d'un pouvoir rituel. En parallèle, le perfectionnement visuel de l'instrument magique, de la pierre inscrite appliquée en amulette, conduit à confier tout le pouvoir rituel à l'image et à l'objet en condensant le merveilleux mis en œuvre par le rite lui-même. De la sorte, le principe de l'amulette n'est guère éloigné de celui d'une *historiola*, si ce n'est que la légende à laquelle l'amulette fait appel et qu'elle matérialise n'est autre que le rite sensé lui avoir donné naissance. Dans l'image se fond le texte, et dans l'objet se grave le rituel. On peut autant dissocier que rapprocher gemmes et témoignages écrits, images et rites.

De plus, le rite dont témoignent les textes comme les gemmes les plus simples ne fait guère appel à des puissances supérieures, mais à la seule expression de ce pouvoir merveilleux naturel. En revanche, le phénomène d'acculturation propre à la magie d'époque impériale a enrichi les gemmes d'une puissance supplémentaire, clairement divine : l'amulette issue du lézard aveugle fait écho à l'œil-amulette divin absolu de l'Égypte et les énoncés barbares apportent un pouvoir rituel qui concorde avec les orientations théologiques de l'époque impériale. À ce moment, l'amulette est véritablement consacrée<sup>1022</sup>, et au-delà d'un objet guérisseur dont l'efficacité médicale sera toujours discutable, la gemme porte le pouvoir divin, selon un processus véritablement magique et proche de ce que les textes médiévaux

---

<sup>1019</sup> F. GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 1994, p. 231-233 ; R. L. GORDON, « Quaedam Veritatis Umbrae: Hellenistic Magic and Astrology », dans P. BILDE, T. ENGBERG-PEDERSEN, L. HANNESTAD, J. ZAHLE (éd.), *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Aarhus – Oxford, 1997, p. 128-158 ; ID., « The Coherence of Magical-herbal and Analogous Recipes », *MHNH* 7 (2007), p. 115-146 ; ID., « Magian lessons in natural history: unique animal in Graeco-Roman natural magic », dans J. DIJKSTRA, J. KROESEN, Y. KUIPER (éd.), *Myths, Martyrs and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leyde – Boston, 2010, p. 250-269.

<sup>1020</sup> M. G. LANCELLOTTI, « Médecine et religion dans les gemmes magiques ».

<sup>1021</sup> M. WAEGEMAN, *Amulet and Alphabet. Magical Amulets in the First Book of Cyranides*, Amsterdam, 1987.

<sup>1022</sup> S. EITREM, « Die magischen gemmen und ihre weihe », *SO* 19.1 (1939), p. 57-95.

appelleront la *similitudo*<sup>1023</sup>. Dans l'histoire de la magie, le lézard a opéré un glissement du naturel à un plus-que-naturel, préfigurant les arts talismaniques médiévaux. L'amulette est alors réellement un « lieu » de guérison rituelle, conforme à la topographie de la pratique magique dont le propre est d'être portée *anywhere*.

### Conclusion

Les différentes pratiques que j'ai examinées dans ce chapitre confirment le rôle joué par les animaux comme opérateurs symboliques, mais dans la mesure où le rite confère aux êtres vivants des dispositions analogiques ou des attributions traditionnelles : les chiens guérissent dans la mesure où leur nature, comportement et relation avec l'homme semblent les prédisposer à recevoir le mal de l'homme et l'emporter avec eux. Quatre modalités d'interprétations modulent différentes visions de la place de l'animal dans des procédures guérisseuses qui semblent *a priori* tenir du symbolique (1). Mais à partir de ce symbolisme, certains énoncés formulent une action physiologique ou matérialiste (2), ce qui est le cas de la notion de transfert. Le passage d'un énoncé à l'autre est parallèle, dans le cas des chiens guérisseurs, au passage de rituels de purification à des pratiques de transfert, ce que j'appelle une naturalisation du rite. D'un autre côté, la pratique du lézard et des anneaux est d'emblée un rite qui suppose le transfert d'une vertu merveilleuse de l'animal à des objets guérisseurs. Le processus de « bestiarisation » (*bestiarizzazione*) qui transforme par exemple le charadrios en animal fantastique (3), sur un mode de lecture particulièrement développé dans les *Cyranides*, n'en est qu'à son début. Mais il s'accompagne d'une transposition de l'animal réel à l'animal figuré qui réalise la transposition d'un rite « naturel » à un rite « magique », lorsque l'animal merveille n'est plus qu'une image, un motif performatif, associé à l'occasion à des noms de puissance. La lecture allégorique (4) de la merveille animale ou de son image peut exister en parallèle, mais ne lui reconnaît pas de performativité. Déplaçant le curseur sur ces quatre modalités de lecture, les énoncés adaptent les pratiques entre le naturel et le rituel.

---

<sup>1023</sup> N. WEILL-PAROT, « Images corporéiformes et *similitudo* dans le *Picatrix* et dans le monde latin médiéval », dans J.-P. BOUDET, A. COIAZZO, N. WEILL-PAROT, (éd.), *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris, 2011, p. 117-138.

## Chapitre 4 : Sacrifices et animaux dans la fabrique du divin

Pline évoquait certains rites sacrificiels avec distance parmi les pratiques « magiques » de son inventaire<sup>1024</sup>. Cependant, le sacrifice est une forme rituelle répandue dans la plupart des ritualismes antiques et à laquelle l'animal est spontanément attaché aujourd'hui au point que certains parlent de « sacrifices magiques ». Je voudrais toutefois montrer qu'au sein des pratiques considérées comme « magiques », les sacrifices d'animaux peuvent être lus différemment, en étant envisagés surtout comme des rites d'offrande aux dieux. Les mises à mort rituelles s'en distingueront dans la mesure où elles comportent des significations et des effets d'un autre ordre. Il est nécessaire dans un premier temps d'introduire ce chapitre avec quelques éléments de contexte historiographique.

### Introduction : De la typologie du rituel à l'expression du rite

#### Sacrifier en magie : définitions modernes

À partir des papyrus de magie, le « sacrifice magique » a été défini comme le fait de mettre à mort des animaux de petite taille, principalement des oiseaux, et de brûler des végétaux et des parfums, hors de toute communauté et en général sans consommation par le praticien. Il ne fait donc que reprendre des formes sacrificielles grecques mais en changeant leur sens<sup>1025</sup>. Fumigations et libations s'incrivent de façon régulière dans une tradition cultuelle, tandis que les « sacrifices sanglants » constituent dans la magie des « formes spécifiques » et des « combinaisons nouvelles », pour l'essentiel du point de vue gréco-romain<sup>1026</sup>. Une analyse plus fine identifie une pratique rituelle qui, se fondant sur des modèles civiques traditionnels, surtout grecs et éventuellement égyptiens, les adapte de façon dynamique et créative à un contexte domestique et fonctionnel<sup>1027</sup>. Mais l'identification des « sacrifices » en question se fait selon des normes dont ils apparaissent précisément comme les écarts, normes qui elles-mêmes ont dû être reconstituées par des modernes. Le caractère multiculturel des *PGM*, auquel il faut ajouter la quasi-absence d'expression théorique du rite sacrificiel en dehors de sa seule prescription, rend difficile l'appréhension de ces rites selon

---

<sup>1024</sup> Cf. chapitre 1, p. 74 et 77-79.

<sup>1025</sup> Selon le résumé de F. GRAF, « Magical Sacrifice (abstract) », dans R. HÄGG, B. ALROTH (éd.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*, Stockholm, 2005, p. 71 (avec discussion, p. 71-73).

<sup>1026</sup> F. GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, 1994, p. 258-259.

<sup>1027</sup> S. I. JOHNSTON, « Le sacrifice dans les papyrus magiques », dans A. MOREAU, J.-C. TURPIN (dir.), *La Magie*, vol. II, Montpellier, 2000, p. 19-36 (= ID., « Sacrifice in the Greek Magical Papyri », dans MEYER – MIRECKI 2 [2002], p. 344-358).

un modèle fixe. Certes, les papyrus de magie écrits en grec emploient un vocabulaire sacrificiel aisément identifiable, et cela suppose à tout le moins une traduction consciente par les auteurs de ces textes. Il faut donc avant tout délimiter, sans le forcer, le champ d'application de ce vocabulaire.

#### Vocabulaire sacrificiel et matériel à feu

Athanassia Zografou a récemment employé la même méthode qui demande de connaître le sens en quelque sorte général du lexique grec et d'en observer l'adaptation faite par les textes. En envisageant les *PGM* comme un tout, la collecte des mots comme « *thusia* », « *epithuma* », « *thuein* », « *epithuein* », traduits par « sacrifice » ou « fumigation », « sacrifier » ou « brûler en offrande », fournit un vocabulaire général qui semble associer le concept de « sacrifice » à un mode d'offrande par le feu<sup>1028</sup>. Le deuxième papyrus du corpus de Karl Preisendanz, fragment d'un rouleau daté du IV<sup>e</sup> siècle et trouvé vraisemblablement dans la région de Thèbes d'Égypte, conserve les restes de deux procédures rituelles pour invoquer et faire apparaître une puissance<sup>1029</sup>. Le recueil dont ce papyrus est le fragment proposait deux variantes de rituels à visée incubatoire, deux méthodes pour faire apparaître une puissance durant le sommeil du praticien auquel il devra transmettre quelque savoir<sup>1030</sup>. La première de ces deux procédures expose, entre autres actions à accomplir, les directives suivantes :

[...] Voici l'opération (ποίησις) : le soir, en allant te coucher, purifie ta couche avec du lait d'ânesse et, tenant dans les mains des rameaux de laurier, dont la confection (ποίησις) est décrite ci-dessous, dis l'invocation ci-dessous. Que ta couche soit à terre, ou sur des joncs purs, ou sur une natte, et couche-toi sur ton côté droit à terre et en plein air. Fais l'invocation sans répondre à qui que ce soit, et en invoquant sacrifie (ἐπίθυε) de l'encens non coupé, douze pommes de pin de droite, 2 coqs sans tâche, un à Hélios et un à Séléné, le premier jour, sur un brûle-parfum de bronze ou de terre. Écris sur la droite ce caractère<sup>1031</sup>, et couche le long de son trait inférieur. En priant, porte la couronne suivante : [...]

[...] Il y a aussi d'autres *epanagkoi* : tous sont menés devant la lune après le 1<sup>er</sup> ou le deuxième jour. Si donc il n'apparaît pas, sacrifie (ἐπίθυε) le cerveau d'un bélier noir, le troisième [jour] le petit ongle de sa patte arrière droite, celui qui est sur la cheville, le quatrième [jour] un cerveau d'ibis, le cinquième dessine sur une feuille, à l'encre de myrrhe, la figure reproduite ci-dessous, enroule-la dans un morceau de tissu pris à un mort de mort violente, et jette la dans la pièce chauffante d'un bain. Certains ne le font pas dans une pièce

<sup>1028</sup> A. ZOGRAFOU, *Papyrus Magiques Grecs : le mot et le rite. Autour des rites sacrificiels*, Ioannina, 2013, p. 26 et 30.

<sup>1029</sup> *PGM* II, 1-64 et 64-183.

<sup>1030</sup> I. FERNANDEZ LOPEZ, L. PRIETO FERNANDEZ, « Démones y sueños », dans J. ALVAR, C. BLANQUEZ, C. G. WAGNER (éd.), *Héroës, semidiöses y daimones*, Madrid, 1992, p. 205-213.

<sup>1031</sup> Un signe *ankh* figure dans la marge du papyrus.



chauffante, parce que c'est trop violent, mais la suspendent au-dessus d'une lampe ou la placent en-dessous<sup>1032</sup>.

Une invocation (ἐπικλήσις) est adressée à Apollon, assemblage d'un hymne en hexamètres et de chaînes de noms barbares<sup>1033</sup>. Ce faisant, le praticien « sacrifie » diverses substances au Soleil et à la Lune sur un *thumiaterion*. Ici est employé le verbe ἐπιθύειν, à l'impératif (ἐπίθουε) : bien qu'un peu désuet ou poétique à l'époque classique dans le sens de « offrir en brûlant sur [l'autel] », ce verbe est plus fréquent dans les *PGM* que le seul θύειν<sup>1034</sup>. À la suite des actions rituelles principales, le texte prescrit des *epanagkoi*, c'est-à-dire des procédures contraignantes, nécessaires pour forcer la puissance à se manifester si elle n'a pas répondu au premier appel. L'action sacrificielle est rendue deux fois par l'impératif ἐπίθουε, tantôt lors du sacrifice au Soleil et à la Lune, tantôt lors des *epanagkoi*. Le texte du *PGMII*, 1-64 cité plus haut indique que sont sacrifiés de l'encens, douze pommes de pin et deux coqs, ce qui pourrait paraître peu concevable sur un *thumiaterion*<sup>1035</sup>. Avec l'image d'un *thumiaterion* en tête, l'emploi d'un coq au lieu d'encens ou de parfum pose question – encore que, en termes d'images, le coq sur le *thumiaterion* puisse convoquer un motif décoratif réel<sup>1036</sup>. Dans les *PGM*, le matériel que nécessitent les actions rituelles désignées par un

<sup>1032</sup> *PGMII*, 20-49 : [...]Ποίησις[ις] αὐτή· ἐσπέρας μέλλων κοιμᾶσθαι ὄνειρῳ γάλακτι καθάρων σο[υ] τὴν στρωμνὴν, κ[λ]άδους δὲ δάφνης ἔχων ἐν χερσίν, ὧν καὶ ποίησις ὑπόκειται, λέγε τὴν ὑποκειμένην ἐπικλήσιν. ἔστω δὲ ἡ στρωμνὴ χαμαὶ ἢ ἐπὶ καθαρῶν θρύων ἢ ἐπὶ ψιάθου, κοι[μ]ῶ δὲ ἐπὶ τοῦ δεξιῦ πλευροῦ χαμαὶ τε καὶ ἐν ὑπάθρῳ. ποίει δὲ τ[ῆ]ν ἐπικλήσιν μηδ[ε]νὶ δοῦς ἀπόκρισιν, ἐπίθουε δὲ ἐπικαλούμενος λίβανον | ἄτμητον καὶ σ[τ]ροβίλους δεξιῶς δ[ώ]δεκα καὶ ἀλέκτορας ἀ[σ]πίλους β', τῷ Ἡλίῳ ἕνα καὶ τῇ Σελήνῃ | ἕνα, ἐν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ, ἐπὶ χ[αλ]κοῦ ἢ γήινου θυμιατηρίου. ἐν δεξιῶ τὸ[v] χαρακτῆρα τοῦτον γράφε κ[α]ὶ πρὸς τῇ ὀρθῇ αὐτοῦ [ὑπο]γραμμῇ κοιμῶ. εὐχόμενος δὲ στέφα[v]ον ἔχε | δάφνινον [τ]οιοῦτον· [...]

[...] εἰσὶν δὲ καὶ <ἄλλ>οὶ ἐπάναγχοι· προσφέρονται δὲ πάντες τῇ σελήνῃ μετὰ τὴν α' ἡμέραν ἢ δευτέραν. | ἐὰν οὖν μὴ φανῇ, ἐπίθουε κριοῦ μέλανος ἐγκέφαλον, τῇ τρίτῃ τὸν ὄνυχον τὸν μικρὸν τοῦ ἐμπροσθιδίου δεξιῦ ποδός, τὸν ἐπὶ τοῦ σφυροῦ, τῇ τετάρτῃ ἐγκέφαλον | ἴβωας, τῇ πέμπτῃ τὸ ὑπογ[ε]γραμμένον ζῳδίου εἰς χάρτην γράψας τῷ συμυρνομέλανι, περιελήσας ῥάκει ἀπὸ βιοθανάτου βάλε εἰς ὑποκαύστραν | βαλανείου. ἔνιοι δὲ οὐκ εἰς ὑποκαύστραν· σφοδρὸν γάρ ἐστιν, ἀλλ' ὑπερκρεμῶσιν τοῦ λύχνου ἢ ὑποκάτω αὐτὸ τιθέασιν.

<sup>1033</sup> *PGM*, hymne 9, p. 244. Voir l'édition et commentaire de l'hymne 11, (*PGM*, p. 245-246) par L. M. TISSI, « Edizione critica, traduzione e commento all'inno magico 11 Pr. (PGM II 81-101) », *APF* 60.1 (2014), p. 66-92.

<sup>1034</sup> J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1966, p. 98 ; A. ZOGRAFOU, *Papyrus Magiques Grecs : le mot et le rite*, p. 25 – en revanche, p. 28-29, l'auteure se réfère à la même étude de Jean Casabona (même page) pour dire que « ensuite, jusqu'à l'époque de nos papyrus, le verbe se spécialise pour désigner plus particulièrement l'offrande d'encens », mais je ne retrouve pas cette information chez le savant.

<sup>1035</sup> E. RIESS, « Notes, Critical and Explanatory, on the Greek Magical Papyri », *JEA* 26 (1941), p. 51-56 (p. 51 : « Something is wrong here. Incense and pine cones can be offered (ἐπίθουε) on a thumiaterion ; but how can that be done with two cocks ? »).

<sup>1036</sup> Certains *thumiateria* étaient coiffés de coqs miniatures. Déjà, près d'un millénaire plus tôt, à Locres en Italie du Sud, on représentait en relief le couple Hadès et Perséphone trônant, accompagnés de trois coqs : l'un est dans la main droite de la déesse, l'autre est au pied de son siège, le troisième, miniaturisé, se tient au sommet d'un *thumiaterion*, dans l'arrière-plan : une interprétation réaliste admettra que ce coq est un motif du

vocabulaire sacrificiel est soit un « autel » (*bômos*), soit un brûle-parfum (*thumiaterion*). Ces deux termes paraissent interchangeables. En grec, l'autel est une structure bien connue, essentielle dans un sanctuaire, sur laquelle sont communément pratiqués les sacrifices. Un *thumiaterion* est un encensoir ou un brûle-parfum, objet souvent représenté dans les scènes de processions et essentiel à des cultes aussi odorants que ceux des sanctuaires grecs<sup>1037</sup>. Autels et *thumiatéria* sont à la fois offrandes et supports d'offrandes, mais bien distincts tant par leur forme que par leur usage. Pour se représenter un support d'offrande qui puisse avoir été désigné alternativement par ces deux mots grecs, il est plus sûr de se référer à une structure comme « l'autel à feu », représenté sur des temples égyptiens, de formes diverses mais pouvant supporter, en présence d'un dieu, les diverses offrandes détruites par le feu<sup>1038</sup>. Certains reliefs montrent, se consumant en même temps, des boulettes d'encens et une oie morte et plumée, à la place de laquelle il est aisé d'imaginer un coq<sup>1039</sup>. Dans le même temps, lampes et tables d'offrande sont régulièrement employées, associées ou non à un autel<sup>1040</sup>.

Dans la procédure incubatoire alternative du même *PGMII*, le sacrifice est explicitement désigné par le terme *thusia* : le praticien doit prier (εὐχόμενος) « jusqu'à ce que le sacrifice s'éteigne » (ἕως ἢ θυσία ἀποσβῆ...) <sup>1041</sup>. La matière de cette *thusia* semble être un coq d'un blanc intégral (ὀλόλευκον, II, 73) et une pomme de pin (στ]ρόβιλον), même si ils ne sont pas les compléments d'objet d'un verbe signifiant « sacrifier ». Le fait va de soi, comme il va de soi que la *thusia* est un feu qui dure jusqu'à s'éteindre de lui-même. Le vocabulaire sacrificiel – en tout cas des verbes θύειν et ἐπιθύειν – tend donc dans les papyrus de magie à

---

*thumiaterion* lui-même, Reggio Calabria, Mus. Naz. 21016 = *LIMC* IV, « Hadès », n° 50, p. 370 = C. ZACCAGNINO, *Il thymiaterion nel mondo greco. Analisi delle fonti, tipologia, impieghi*, Rome, 1998, RT 424, p. 159 = *ThesCRA* V, « Kultinstrumente », n° 405a, p. 220. Dans son inventaire typologique de *thumiatéria* grecs, Cristiana Zaccagnino mentionnait un *thumiaterion* en argent, de Tuch el-Karamus en Égypte, daté de la fin du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, de forme conique et coiffé d'un petit coq, Le Caire, Musée égyptien, JE 38089 + JE 38090 = C. ZACCAGNINO, *Il thymiaterion nel mondo greco*, CT 148, p. 190-191 (type Q<sup>1</sup>).

<sup>1037</sup> C. ZACCAGNINO, *Il thymiaterion nel mondo greco* ; *ThesCRA* V, « Kultinstrumente », p. 212-223.

<sup>1038</sup> J. QUAEGBEUR, « L'autel-à-feu et l'abattoir en Egypte tardive », dans ID. (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, Louvain, 1993, p. 329-353.

<sup>1039</sup> Par exemple, à Philae, H. JUNKER, E. WINTER, *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä*, vol. II, Vienne, 1965, p. 70-71 (n° 939) : le roi Ptolémée VIII dépose une boulette d'encens sur une autel à feu, où brûlent déjà plusieurs boulettes et une oie plumée devant le dieu Toutou ; la légende dit : « Je dépose pour toi en offrande sur ton feu (?) » (*Ich lege dir alle Opfer auf diese deine Flamme [?]*).

<sup>1040</sup> Sur une cornaline rouge de Pérouse (du II<sup>e</sup> siècle) sont gravées une *trapeza* couverte d'offrandes ou d'objets rituels et une lampe allumée sur un candélabre (Pérouse, Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria, inv. com. 1666) : P. VITELLOZZI, *Gemme e cammei della collezione Guardabassi nel Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria a Perugia*, Pérouse, 2010, p. 370, n° 463 = P. VITELLOZZI, *Gemme e Magia dalle collezioni del Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria*, Pérouse, 2010, p. 87, n° G35. Cette représentation n'est pas nécessairement « magique », mais illustre la complémentarité de deux éléments structurels importants d'un ritualisme méditerranéen, sans doute assez « globalisé » dans ces formes.

<sup>1041</sup> *PGMII*, 75.

désigner une destruction par le feu, sur une structure considérée à la fois ou alternativement comme un autel et un brûloir à fumigations. C'est dans ce sens aussi que, dans un autre contexte, *thusia* traduit le sacrifice quotidien (*tamid*) offert au Temple de Jérusalem<sup>1042</sup>. On rencontre parfois des termes plus précis, plus techniques, tels que λιβανωτίζειν, « brûler de l'encens », συμυρνίζειν, « brûler de la myrrhe », ou simplement καπνίζειν, « faire une fumigation », termes déterminés soit par la matière employée (encens, myrrhe), soit par le seul besoin d'une fumée : une expression comme « sacrifie en faisant pour lui [le dieu] une fumigation de styrax » (θύσον, ἀν[τ]ῷ καπνίζων στ[ύρα]κα...) ne permet pas de savoir si la fumigation en question est le sacrifice ou si elle l'accompagne<sup>1043</sup>. Θυεῖν n'exprime rien qu'une notion générale de sacrifice comme offrande à la divinité, l'ensemble des configurations rituelles dans lesquelles elle s'applique pouvant par ailleurs varier<sup>1044</sup>. Les modalités rituelles contenues par le lexique proprement sacrificiel étaient de toute façon claires pour les destinataires des prescriptions rituelles, si bien qu'elles se passent de précision : « lui ayant fait un sacrifice, comme c'est ta coutume »<sup>1045</sup>. Le vocabulaire sacrificiel convoque donc un ritualisme à la fois simple et identifiable et il n'est pas nécessaire d'aller plus loin que la seule notion d'offrande faite à une divinité par le feu<sup>1046</sup>. Cette définition technique du sacrifice, qui met l'accent sur la prescription et ses modalités d'énonciation d'une part, le praticien et ses modalités d'action d'autre part, laisse dans l'ombre deux éléments pourtant attendus : 1. l'animal lorsqu'il est concerné, et surtout sa mise à mort ; 2. la puissance divine, destinataire attendu de tout sacrifice. Il est presque vain d'essayer d'identifier un modèle culturel sous ce vocabulaire grec, dans la mesure où le sacrifice ainsi exprimé peut apparaître comme une adaptation de tout rite sacrificiel officiel, aussi bien en Grèce que dans le monde syro-mésopotamien<sup>1047</sup>. C'est pourtant le modèle grec qui sert de référence aux études menées depuis deux générations sur les *PGM*.

<sup>1042</sup> J. LUST, « Cult and Sacrifice in Daniel. The Tamid and the Abomination of Desolation », dans J. QUAEGBEUR (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, Louvain, 1993, p. 283-299 (p. 284).

<sup>1043</sup> *PGM* III, 23-24.

<sup>1044</sup> J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, 1992, p. 249-252. PLATON, *Eutyphron*, 14c : « sacrifier, n'est-ce pas faire des présents aux dieux (οὐκοῦν τὸ θυεῖν δωρεῖσθαί ἐστι τοῖς θεοῖς) ? ».

<sup>1045</sup> *PGM* I, 24-25 : ποιήσας ἀντῷ θυσίαν, ὡς ἔθος ἔχεις...

<sup>1046</sup> F. T. VAN STRATEN, « Ancient Greek Animal Sacrifice: Gift, Ritual Slaughter, Communion, Food Supply, or What? Some Thoughts on Simple Explanations of a Complex Ritual », dans S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETTRE, F. SCHMIDT (dir.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 2005, p. 15-29.

<sup>1047</sup> Voir à ce titre le peu que l'on connaisse des normes sacrificielles phéniciennes : C. BONNET, « La religion des Phéniciens », dans C. BONNET, H. NIEHR, *La religion des Phéniciens et des Araméens dans le contexte de l'Ancien Testament*, Genève, 2014 (éd. or., *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments II, Phönizier, Punier, Aramäer*, 2010), p. 11-210 (p. 174-178).

## Déplacement de la question : le sens du rite

Walter Burkert mettait l'accent sur la mise à mort comme acte signifiant de tout processus sacrificiel, considérant comme René Girard que la violence était la cause d'une ritualisation<sup>1048</sup>. Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant ont au contraire élargi la dimension signifiante à l'ensemble de ce qui a dès lors été appelé une « cuisine du sacrifice »<sup>1049</sup>. Attaché à l'alimentation humaine et divine, le sacrifice grec apparaît depuis comme le lieu d'expression d'une distinction ontologique entre hommes et dieux, signifiant la mortalité des uns et l'immortalité des autres autour d'un partage, certes commun mais inégal, des matières animales<sup>1050</sup>. Ce sens religieux s'accompagne en outre d'une fonction sociale, instaurant la cohésion du groupe civique dans un temps festif autour de l'autel et *via* le partage des viandes. Le modèle, qui doit une bonne part de ses résultats à une méthode d'analyse structurale, a été appliqué aux rites sacrificiels de la cité romaine, qui consistent en des offrandes de nourriture sur le modèle du banquet et signalent des hiérarchies dans la société humaine, entre hommes et dieux, entre différentes puissances divines, ainsi que, dans le cas des sacrifices d'animaux, entre hommes et bêtes<sup>1051</sup>. Toutefois, le modèle a été nuancé<sup>1052</sup>. Il a été démontré que nombre de documents antiques ne donnaient qu'une représentation idéalisée d'un rite vécu d'abord comme une performance festive en l'honneur des dieux<sup>1053</sup>. Nombre de textes antiques donnant un sens, par leurs réflexions philosophiques ou leurs étologies mythiques, au rite sacrificiel sont en eux-mêmes des activités religieuses, mais leurs discours s'élaborent en marge du rite plutôt qu'ils ne le sous-tendent<sup>1054</sup>. D'autre part, le sacrifice animal ou « sacrifice sanglant » n'est qu'une modalité au sein de l'ensemble que le vocabulaire antique traite comme « sacrificiel » : végétaux, pâtisseries, parfums, encens

---

<sup>1048</sup> W. BURKERT, *Homo Necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, Paris, 2005 (tr. fr. de *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten*, Berlin, 1972 [1997<sup>2</sup>]) ; R. GIRARD, *La violence et le sacré*, dans ID., *De la violence à la divinité*, Paris, 2007<sup>2</sup> (1972), p. 293-699.

<sup>1049</sup> M. DETIENNE, J.-P. VERNANT (éd.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979.

<sup>1050</sup> J.-P. VERNANT, « À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode », dans M. DETIENNE, ID. (éd.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, p. 37-132.

<sup>1051</sup> M. BEARD, J. NORTH, S. PRICE, *Religions of Rome*, vol. I : *A History*, Cambridge, 1998, p. 36-37 ; J. SCHEID, « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain : façons romaines de penser l'action », *ARG 1.2* (1999), p. 184-203 ; J. SCHEID, *Quand faire c'est croire : les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005.

<sup>1052</sup> Pour des mises au point historiographiques, voir B. LINCOLN, « From Bergaigne to Meuli: how animal sacrifice became a hot topic », dans C. A. FARAONE, F. S. NAIDEN (éd.), *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge – New York, 2012, p. 13-31 ; F. GRAF, « One generation after Burkert and Girard: where are the great theories ? », dans C. A. FARAONE, F. S. NAIDEN (éd.), *Greek and Roman Animal Sacrifice*, p. 32-51.

<sup>1053</sup> S. PEIRCE, « Death, revelry, and thysia », *CIAnt* 12 (1993), p. 219-266 ; F. T. VAN STRATEN, *Hierà Kalà. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leyde, 1995.

<sup>1054</sup> F. PRESCENDI, *Décrire et comprendre le sacrifice : les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Stuttgart, 2007.

intègrent tout autant la configuration sacrificielle, accompagnant ou non des animaux<sup>1055</sup>. Une hiérarchie d'ordre économique situe l'offrande animale, et plus encore celle de certaines espèces (bovins), parmi les offrandes de prix, et témoigne de la capacité économique du sacrifiant autant que de l'honneur de la divinité<sup>1056</sup>. Enfin, l'importance de la commensalité a été remise en question pour aboutir à une certaine dissociation de fait entre le sacrifice, en tant que rite ayant rapport au divin, et la consommation de la viande, qui n'est pas nécessaire à la relation hommes-dieux<sup>1057</sup>. De fait, il n'est plus véritablement possible de parler d'un modèle sacrificiel unique mais de multiples modes d'action sacrificielle. Récemment, Fred Naiden a rendu aux dieux une place centrale dans ce qui forme le sacrifice grec (certes encore modélisé), de l'époque archaïque à l'époque impériale romaine : en portant la focalisation de l'attention non plus vers l'animal mais vers le dieu, il a démontré que ce qui était au cœur d'un rite sacrificiel était la prière adressée au dieu et la fumée qui s'élève vers eux<sup>1058</sup>.

Cependant, pour éviter d'essentialiser le rite sacrificiel, il faut encore tenir compte de la chronologie et des mutations religieuses, en particulier à l'époque impériale. Le sacrifice d'animaux s'est alors trouvé au centre de conflits religieux : point de négociation entre stratégies idéologiques juives et non-juives, le concept même de « sacrifice » est repris et transformé par les théories religieuses des auteurs chrétiens<sup>1059</sup>. Pour certains, le contenu rituel de la notion de « sacrifice » a évolué après le III<sup>e</sup> siècle, signe d'un « paganisme » en mutation, vers moins de sang<sup>1060</sup>. L'écart souligné vis-à-vis des pratiques sanglantes est cependant difficile à apprécier et se limite sans doute à des spéculations philosophiques qui ne mettent pas toujours sur le même plan les questions relatives au « végétarisme » et au

<sup>1055</sup> E. KEARNS, « Ὁ λιβανωτὸς εὐσεβὲς καὶ τὸ πόπανον: the rationale of cakes and bloodless offerings in Greek sacrifice », dans V. PIRENNE-DELFORGE, F. PRESCENDI (éd.), « *Nourrir les dieux ?* » *Sacrifice et représentation du divin*, Liège, 2011, p. 89-103 ; J. SCHEID, « Les offrandes végétales dans les rites sacrificiels des Romains », dans *Idem*, p. 105-115 ; ID., « Roman animal sacrifice and the system of being », dans C. A. FARAONE, F. S. NAIDEN (éd.), *Greek and Roman Animal Sacrifice*, p. 84-95.

<sup>1056</sup> M. H. JAMESON, « Sacrifice and animal husbandry in classical Greece », dans C. R. WHITTAKER (éd.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge, 1988, p. 87-119.

<sup>1057</sup> J. SCHEID, « Sacrifice et banquet à Rome. Quelques problèmes », *MEFRA* 97 (1985), p. 193-206 ; ID., « Manger avec les dieux. Partage sacrificiel et commensalité dans la Rome antique », dans S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETTRE, F. SCHMIDT (dir.), *La cuisine et l'autel*, p. 273-287.

<sup>1058</sup> F. S. NAIDEN, *Smoke Signals for the Gods. Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods*, Oxford – New York, 2013.

<sup>1059</sup> G. STROUMSA, *La fin du sacrifice : les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris, 2005 ; J. B. RIVES, « Animal Sacrifice and Political Identity in Rome and Judea », dans P. J. TOMSON, J. SCHWARTZ (éd.), *Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to Write their History*, Leyde – Boston, 2014, p. 105-125 ; F. M. YOUNG, *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom*, Philadelphie, 1979.

<sup>1060</sup> P. CHUVIN, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, 2011<sup>3</sup> (1990<sup>1</sup>), p. 237-238.

« sacrifice », ou la tradition de rites sanglants et la spiritualisation philosophique du divin<sup>1061</sup>. Le sacrifice « sanglant » devenant toutefois un point de focalisation pour divers questionnements religieux, il est considéré par les auteurs chrétiens comme une déviation typiquement « païenne » du seul véritable sacrifice, celui du Christ, et une telle conception du sacrifice met l'accent sur le temps de la mise à mort comme un temps transformant, une communion entre communauté humaine et divinité<sup>1062</sup>. La notion chrétienne de sacrifice occulte dès lors en partie la réalité plus prosaïque d'un rite d'offrande aux contours et contenus multiples. La législation impériale chrétienne put de son côté faire progressivement basculer le rite sacrificiel dans la catégorie des rites magiques, sans que le sacrifice ne cesse d'être une pratique significative des polythéistes avant le VI<sup>e</sup> siècle de notre ère<sup>1063</sup>.

Étudier les rites sacrificiels d'animaux dans les *PGM* implique donc de tenir compte des interactions ou des superpositions de niveaux de langages : reprenant le langage grec du sacrifice, la prescription rituelle traduit une notion, mais celle-ci recouvre-t-elle une séquence de gestes normés dont la performativité suffit ou s'accompagne-t-elle d'un discours théologique, le texte prescriptif exprimant alors de façon explicite les attentes et réactions de la puissance divine ? Et dans le cas de sacrifices d'animaux, ces principes explicites tiennent-ils à la seule théologie, à la nature et à l'action du divin ou bien à la vertu naturelle de ses composantes, donnant au rite sacrificiel une sorte de mécanique physiologique ? En s'attachant à la première caractéristique des sources, c'est-à-dire d'être non des rites mais des énoncés de rites, il convient de distinguer la pratique du sens<sup>1064</sup> : si la première peut contenir un sens, celui-ci est implicite et seuls quelques modes d'écriture de la prescription en font ressortir une signification explicite ou une interprétation théorique, construisant dès lors une herméneutique du rituel. C'est dans l'espace entre le savoir implicite et le savoir explicite du ritualiste que se lit une histoire de la fonction rituelle de l'animal, pour laquelle les cas suivants ouvriront plus qu'ils ne délimiteront un panorama.

---

<sup>1061</sup> D. ULLUCCI, « Contesting the Meaning of Animal Sacrifice », dans J. W. KNUST, Z. VÁRHELYI (éd.), *Ancient Mediterranean sacrifice*, Oxford – New York – Auckland, 2011, p. 57-74 et J. B. RIVES, « The Theology of Animal Sacrifice in the Ancient Greek World. Origins and developments », dans *Idem*, p. 187-202 ; N. BELAYCHE, « Sacrifice and Theory of Sacrifice during the “Pagan Reaction” : Julian the Emperor », dans A. I. BAUMGARTEN (éd.), *Sacrifice in Religious Experience*, Leyde – Boston – Cologne, 2002, p. 101-126.

<sup>1062</sup> F. M. YOUNG, *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers*.

<sup>1063</sup> F. MARTROYE, « La répression de la magie et le culte des gentils au IV<sup>e</sup> siècle », *Revue Historique du Droit Français et Étranger* 9 (1930), p. 669-701 ; K. W. HARL, « Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium », *Past & Present* 128 (1990), p. 7-27 ; N. BELAYCHE, « *Realia versus leges* ? Les sacrifices de la religion d'État au IV<sup>e</sup> siècle », dans S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETTRE, F. SCHMIDT (dir.), *La cuisine et l'autel*, p. 343-370.

<sup>1064</sup> D. ULLUCCI, « Contesting the Meaning of Animal Sacrifice », p. 57-74.

## I – Des animaux en offrandes : que veut la puissance divine ?

Les sacrifices que je vais étudier maintenant sont énoncés de trois manières différentes. Les premiers s'inscrivent dans des séries d'honneurs culturels, rendus à la divinité par l'intermédiaire de sa représentation figurée, d'après des prescriptions des *PGM*. Il m'a paru utile de faire appel ensuite à un texte extérieur à ce corpus, dans lequel les animaux sont les ingrédients d'une fumigation, également offerte à la divinité par l'intermédiaire de son image. Dans la mesure où ce texte est un oracle grec, il permet d'explorer un mode d'énoncé différent, par essence divin, et la comparaison démontre que l'offrande sacrificielle, dans les *PGM* comme ailleurs, n'a rien de particulièrement « magique » mais répond à une modalité courante d'hommage à la puissance divine, que celle-ci soit égyptienne ou grecque. Enfin, un troisième cas de figure fait appel, de nouveau dans un papyrus « magique », à un rituel complexe, mais dont la multiplicité des variantes sur le même papyrus permet de prendre en compte les choix opérés pour l'énoncé du rituel, en particulier celui de marquer ou non les attentes de la divinité en matière de *pneuma*, de « souffle ».

### I.1. Honneur culturel

#### *I.1.a. Fabrique du divin, puissance divine et entrepreneuriat*

Selon Jonathan Smith, les sacrifices sont le cœur du ritualisme des *PGM* et témoignent d'une miniaturisation des rites traditionnels, tels qu'accomplis dans les sanctuaires, pour s'adapter au contexte domestique de la pratique magique<sup>1065</sup>. Le contexte domestique, en Égypte, peut être aisément compris dans la mesure où, ainsi que l'ont montré les restes de Deir el-Medineh pour l'époque pharaonique dans la région thébaine, le culte égyptien d'État peut s'adapter en milieu domestique, en étant installé dans l'espace domestique sous forme de niches murales qui composent stèles, images et tables d'offrandes<sup>1066</sup>. Si l'offrande sacrificielle est dans les *PGM* une adaptation de conventions oblatoires traditionnelles à un contexte de miniaturisation du rituel, peut-on dire, comme Jonathan Smith, qu'elle est au cœur de la pratique rituelle ? Le sacrifice d'un animal peut n'être qu'une séquence intégrée à des séries de gestes culturels, dont certaines paraissent plutôt centrées sur l'image porteuse de la puissance divine :

---

<sup>1065</sup> J. Z. SMITH, « Trading Places », dans MEYER – MIRECKI 1, p. 13-27.

<sup>1066</sup> R. K. RITNER, « Household Religion in Ancient Egypt », dans J. BODEL, S. M. OLYAN (éd.), *Household and Family Religion in Antiquity*, Malden – Oxford – Victoria, 2008, p. 171-196 (p. 184-186).

Pour les affaires : prends de la cire jaunâtre, mélange du jus d'*aeria* et de *selénitis*, forme un Hermès creux tenant dans la main gauche un caducée et dans la droite une bourse. Écris sur une feuille de papyrus hiératique les noms suivants, et tu contempleras [son] irrésistibilité : « *chaiôchen outibilmemnouôth atrauich* ». Mets-la à l'intérieur en refermant avec la même cire, puis dépose-le dans un mur, invisible, couronne-le à l'extérieur et sacrifie-lui un coq en versant du vin égyptien en libation, et allume pour lui une lampe sans couleur rouge<sup>1067</sup>.

Cette pratique prescrite dans le grand papyrus magique de Paris a pour but de favoriser un commerce<sup>1068</sup>. Elle contient deux temps : la fabrication et installation d'une figurine divine, puis les formes d'hommage culturel qu'elle reçoit. L'image divine est grecque dans les formes, représentant Hermès en divinité protectrice du commerce<sup>1069</sup>, ce qui n'exclut pas une assimilation avec Thot<sup>1070</sup>. Elle possède des traits « magiques » en ce qu'elle inclut des ingrédients dans sa pâte, aux noms signifiants (plantes « aérienne » et « lunaire »), ainsi que des formules inscrites sur un papyrus qui est inséré dans la statue. Celle-ci ne doit pas attirer les regards mais occuper les lieux de façon discrète. Hermès reçoit un culte minimaliste, à sa taille. Les honneurs qui lui sont rendus nécessitent peut-être de sortir la figurine divine pour la couronner, lui offrir un sacrifice animal et une libation, ainsi qu'une lampe. Ce type d'honneurs est une forme du culte d'Hermès-Mercure que l'on trouve ailleurs<sup>1071</sup>. Le sacrifice est une offrande parmi d'autres devant la représentation de la divinité. Seul l'animal est précisé, mais tout le reste va de soi pour l'auteur de cette prescription rituelle. Plus complexe est le rituel suivant dans le même codex, une autre façon de faire prospérer son commerce<sup>1072</sup>. Attribué à un enseignement d'Hermès à Isis, ce *katapraktikon* et *kataklêtikon* – méthode pour renforcer les affaires et attirer le client, avec un préfixe *kata-* qui souligne la valeur d'*empowerment* –, merveilleux (*thaumaston*) est appelé le « Petit Mendiant » (*epaitêtarion*).

<sup>1067</sup> PGMIV, 2359-2372 : Πρακτικόν· λαβὼν κερρὸν κηρὸν καὶ | χυλοὺς ἀερίας καὶ σεληνίτιδος μίξον καὶ | πλάσον Ἑρμῆν ὑπόκενον, τῆ εὐωνύμῳ | κρατοῦντα κηρύκιον καὶ τῆ δεξιᾷ μαρσίπιπιν. γράφε εἰς χάρτην ἱερατικὸν τὰ ὀνόματα | ταῦτα, καὶ θεωρήσεις ἀκατάπαυστον· | « χαίωχεν ουτιβιλμενουωθ· | ατραυῖχ· δὸς πόρον καὶ πρᾶξιν τῷ τόπῳ | τούτῳ, ὅτι Ψεντεβηθ ἔνθαδε κατοικεῖ ». | καὶ ἐνθεῖς ἀνάπλασον τῷ ὁμοίῳ κη|ρῷ, κατὰθου δὲ αὐτὸ εἰς τοῖχον, ἀθεώρητον, | στέφε δὲ αὐτὸν τῆ ἔξω καὶ ἐπίθυσον | αὐτῷ ἀλέκτορα σπείσας οἶνον Αἰγύπτιον, | κάε δὲ αὐτῷ λύχνον ἀμίλτωτον (tr. personnelle). Traduction française dans A.-J. FESTUGIERE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 2014, p. 309 (= éd. 1981<sup>3</sup>, vol. I, p. 293).

<sup>1068</sup> Un exemple de rite impliquant Hermès (Thot) pour la faveur d'une échoppe est noté en PGMVIII, 1-63 (en dépit du titre « *philtrokatadesmos* d'Astrampsycho »). Ce rite découle en fait d'une théologie solaire et royale égyptienne, cf. M. BETRO, « Dal Faraone al mercante : la lunga vita di un testo religioso dell'Antico Egitto », *Studi di Egittologia e di Papirologia* 1 (2004), p. 43-48.

<sup>1069</sup> Un Hermès au caducée et à la bourse évoque des statuettes de types alexandrins ou gréco-romains classiques : G. SIEBERT, « Hermès », *LIMC* 5.1 (1990), p. 285-387 (p. 370-371) et 5.2, n° 972 à 975, p. 282.

<sup>1070</sup> M. MALAISE, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Bruxelles, 2005, p. 94-95.

<sup>1071</sup> Par exemple à Mambré, où des restes de coqs ont été retrouvés : N. BELAYCHE, *Iudaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen, 2001, p. 96-97.

<sup>1072</sup> PGMIV, 2373-2440.



Avec la méthode prescrite plus loin (lignes 3125 à 3171 du codex), conseillée « lorsque tu désires qu'un lieu prospère grandement (Ἐπὸν δέ ποτε θέλης τόπον εὐπορεῖσθαι με|γάλως) »<sup>1073</sup>, le grand papyrus magique de Paris conserve deux procédures rituelles complexes pour entraîner la prospérité ; et toutes deux possèdent des traits communs. La structure générale est similaire. Il s'agit de former une représentation en cire d'une divinité qui devra être installée dans une petite chapelle ou boîte de genévrier et honorée par des sacrifices, des couronnes, des libations. Les deux figures divines sont différentes, mais possèdent des traits nettement égyptiens et assumés comme tels. Chacune doit contenir des noms barbares inscrits sur une feuille de papyrus hiéroglyphique.

Le contexte décrit par les textes est essentiel à leur (re)mise en scène et, avant d'évoquer les sacrifices proprement dits, je souhaite étudier deux axes importants des prescriptions rituelles, leurs fonctions et les puissances divines qu'elles évoquent. Le deuxième rituel envisage la prospérité d'un sanctuaire :

Lorsque tu désires faire prospérer un lieu grandement, de sorte que ceux qui sont en ce lieu ou ce sanctuaire, où est enfoui le phylactère, s'émerveillent – car quel que soit l'endroit où tu mettes cela, si c'est dans un sanctuaire, on parlera de ce sanctuaire sur toute la terre habitée, si c'est dans un autre lieu, il s'y fera de grandes affaires –, voici donc sa fabrication...<sup>1074</sup>

Ce rituel est destiné à faire le succès, éventuellement même d'un lieu de culte. La figure de cire, image « panthée » ou plutôt « paniconique » ou « polymorphe »<sup>1075</sup>, est appelée un *phylactère*, c'est-à-dire un objet protecteur, mais le lieu où elle se trouve n'est pas seulement protégé, il gagne en merveilleux. La figure est animée par un cœur d'aimant répondant au socle de fer de la statue, selon un dispositif qui rappelle l'utilisation du magnétisme dans d'autres constructions cultuelles<sup>1076</sup>. Le praticien doit confectionner son phylactère, la figurine de cire, placer les noms barbares à l'intérieur de celle-ci, et l'installer, montée sur sa base de fer, dans un *naiskos* de genévrier au troisième jour de la lune. Là, il opère le sacrifice, verse des libations de lait d'une vache noire en banquetant et en chantant

---

<sup>1073</sup> PGMIV, 3125-3126.

<sup>1074</sup> *Id.*, 3125-3131 : Ἐπὸν δέ ποτε θέλης τόπον εὐπορεῖσθαι με | γάλως, ὥστε θαυμάσαι τοὺς ἐπὶ τῷ τόπῳ ἢ τῷ | ἱερῷ, ὅπου ὑπόκειται τὸ φυλακτήριον· ὅπο[υ] | γὰρ ἐὰν τοῦτο τεθῆ, ἐὰν μὲν ἐν ἱερῷ, ἔσται | τὸ ἱερὸν λαλητὸν καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην, | ἐὰν δὲ ἐν ἄλλῳ τόπῳ, μεγάλως πράξει – ἔστιν | οὖν ἡ ποίησις αὐτοῦ αὕτη...

<sup>1075</sup> D. MEEKS, « Zoomorphie et image des dieux dans l'Égypte ancienne », dans C. MALAMOUD, J.-P. VERNANT (dir.), *Le corps des dieux*, Paris, 1986, p. 171-191 ; J. F. QUACK, « The So-Called Pantheos: On Polymorphic Deities in Late Egyptian Religion », dans H. GYÖRY (éd.), *Aegyptus et Pannonia III. Acta Symposii anno 2004*, Budapest, 2006, p. 175-190.

<sup>1076</sup> A. VAN DEN KERCHOVE, « L'image de Dieu, l'aimant et le fer. La représentation du divin dans le traité hermétique CH IV », *Mythos* n. s. 2 (2008), p. 77-86.

toute la nuit une incantation (ἐπάδων), répétant en litanie les noms barbares qu'il avait écrits et qui composent à présent le phylactère, avec les paroles suivantes :

« ... donne-moi toute *charis*, toute *praxis*, car avec toi est l'*aggelos* porteur de biens, qui siège à côté (παρεστώς) de la Fortune, alors donne du profit, de la *praxis* à toute la maison, oui, seigneur d'espoir, Aiôn pourvoyeur de richesses, Agathos Daimôn sacré, accomplis toute *charis* et tes paroles pleines de divin »<sup>1077</sup>.

Enfin, en ouvrant son établissement ou sanctuaire au petit matin, le praticien s'émerveillera de « la puissance sacrée insurpassable » (θαυμάσεις τὴν ἀνυπέβλητον ἱερὰν δύναμιν, l. 3170-3171). À côté de la *charis*, état de grâce que confèrent les dieux et qui profite aux relations sociales, l'incantation réclame de la *praxis*, un terme également polysémique puisqu'il peut désigner une pratique rituelle autant qu'une affaire commerciale.

Les statuettes censées assurer la prospérité d'un lieu sont comptées par Preisendanz au nombre des *paredroi*<sup>1078</sup>. Le troisième texte parle de « phylactère », c'est-à-dire de protection, ici un dieu qui veille sur un établissement. Aiôn ou Agathos Daimôn sont, en des endroits différents du *PGMI*, des noms par lesquels sont invoqués des *paredroi*<sup>1079</sup>. « Aiôn » exprime le « temps » et l'« éternité », et le *PGMXIII* connaît un « seigneur du temps » (κύριος αἰῶνος) et « le très très grand Aiôn, dieu, seigneur Aiôn » (ὁ μέγας, μέγας Αἰών, | θεέ, (κύ)ρ(ι)ος Αἰών)<sup>1080</sup>, probable identification du dieu solaire égyptien sous sa dimension de dieu du temps infini<sup>1081</sup>. Un culte à Aiôn aurait existé à Alexandrie, en étroite relation avec Kronos, Agathos Daimôn et Sarapis, et une fête égyptienne – les *Kikellia* –, probablement objet de réinterprétations par les gnostiques, honorait au IV<sup>e</sup> siècle le dieu solaire né d'une déesse (Neith ou Bastet ?) sous le nom d'Aiôn fils de Koré<sup>1082</sup>. L'Agathos Daimôn est

<sup>1077</sup> *PGMIV*, 3164-3170. La formule conclusive *vai* + vocatif est d'emploi courant dans les papyrus magiques et a été – prudemment – rattachée à des formules d'adjurations de la tragédie par A.-J. FESTUGIERE, « Une formule conclusive dans la prière antique », *SO* 28.1 (1950), p. 89-94.

<sup>1078</sup> K. PREISENDANZ, « Paredros », *RE* 18.4 (1949), p. 1428-1453 (p. 1439).

<sup>1079</sup> *PGMI*, 26 (Agathos Daimôn), *PGMI*, 164-165 (Aiôn). L. J. CIRAOLO, « Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri » dans MEYER – MIRECKI 1, p. 279-295 (p. 280).

<sup>1080</sup> *PGMXIII*, 982 et 996-997.

<sup>1081</sup> A. D. NOCK, « A Vision of Mandulis Aion », dans ID., *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford – New York, 1972, p. 357-400 (p. 382-383) (1<sup>ère</sup> éd. dans *HTR* 27 [1934], p. 53-104). Cf. J. ASSMANN, « La notion d'éternité dans l'Égypte ancienne », dans V. PIRENNE-DELFORGE, Ö. TUNCA (éd.), *Représentations du temps dans les religions*, Genève, 2003, p. 111-122.

<sup>1082</sup> En particulier ÉPIPHANE, *Panarion*, 51, 22. A. D. NOCK, « A Vision of Mandulis Aion », p. 388-394 ; R. PETTAZZONI, « Aion-(Kronos)Chronos in Egypt », dans ID., *Essays on the History of Religions*, Leyde, 1954, p. 171-179. G. W. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge – New York *et al.*, 1990, p. 22-28, voit dans cette fête une influence du christianisme sur un culte païen, mais je me range à l'interprétation de P. CHUVIN, J. YOYOTTE, « Autour du solstice d'hiver : Épiphanie et les fêtes alexandrines de l'Éternité », dans D. ACCORINTI, P. CHUVIN (éd.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts*

l'*interpretatio Graeca* du dieu égyptien Shai, honoré dans toute l'Égypte<sup>1083</sup>. À Alexandrie, à l'époque romaine, cette puissance protectrice du foyer, dispensatrice de richesses, est identifiée à Sérapis et prête sa forme de *drakôn* à la représentation d'Osiris/Sarapis en tant qu'Agathos Daimôn, associé à Isis/Thermouthis<sup>1084</sup>. La figurine du « Petit Mendiant », un homme tendant la main droite et tenant dans la main gauche un bâton entouré d'un serpent et un sac, doit par ailleurs se tenir sur un *polos* (orbe) entouré d'un serpent « comme Isis », évoquant l'uraeus ou cobra qui est justement la forme d'Isis-Thermouthis dans son association avec l'Agathos Daimôn. La prière du *PGM* associe assez clairement les deux divinités, Isis et Sérapis, dans la mesure où l'Agathos Daimôn, Aïôn et messenger pourvoyeur de richesses et de biens, siège à côté d'une Tychê en laquelle on peut reconnaître Isis. On peut se demander si les deux rituels « magiques » visant à accorder du profit à un établissement – commercial ou sacré – n'empruntent pas une partie de leur matière à des cultes isiaques, comme l'a suggéré Emilio Suárez de la Torre<sup>1085</sup>, et dans ce cas à partir d'un texte rituel qui s'est peut-être présenté comme un enseignement d'Hermès/Thot à Isis<sup>1086</sup>.

### *I.1.b. Un animal sauvage à la table du dieu*

On est donc conduit à rechercher une origine égyptienne à cette pratique « magique ». Dans le ritualisme sacerdotal égyptien, la notion de « sacrifice » semble devoir recouvrir toute « offrande faite à la divinité avec certaines cérémonies »<sup>1087</sup>. Surtout, en Égypte la mise à mort semble être rarement un élément central du rituel, si tant est qu'elle en fasse partie, sauf dans les cas où elle correspond à une mise en scène de la régulation des forces cosmiques dans laquelle l'animal abattu représente des forces malfaisantes<sup>1088</sup>. L'abattage rituel dans le cadre sacrificiel s'appuie dès lors sur l'identification de l'animal à l'ennemi séthien dans un

---

à Francis Vian, Alessandria, 2003, p. 135-145. Sur les multiples emplois du nom Aïôn dans les *PGM*, voir aussi A.-J. FESTUGIERE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, p. 1608-1625 (= 1954, t. IV, p. 182-199).

<sup>1083</sup> J. QUAEGBEUR, *Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique*, Louvain, 1975, p. 170-176.

<sup>1084</sup> A. BERNAND, *Le delta égyptien d'après les textes grecs*, vol. I : *Les confins libyques*, Le Caire, 1970, p. 82-99 ; F. DUNAND, « Les représentations de l'Agathodémon. À propos de quelques bas-reliefs du Musée d'Alexandrie », *BIFAO* 67 (1969), p. 9-48, et ID., « Agathodaimon », *LIMC* 1.1 (1981), p. 277-282.

<sup>1085</sup> E. SUÁREZ DE LA TORRE, « Magical Hermes: Remarks on the recipe of the "Little Beggar" (*PGM* IV, 2373-2440) », *MHNH* 11 (2011), p. 123-144. Sur le culte d'Agathos Daimôn à Alexandrie, cf. M. MALAISE, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Bruxelles, 2005, p. 159-176.

<sup>1086</sup> C'est là un point de contact formel entre cultes isiaques et hermétisme : M. MALAISE, « Isisme et gnosticisme », dans J. RIES (dir.), *Gnosticisme et monde hellénistique*, Louvain-la-Neuve, 1982, p. 47-60 (p. 52-53).

<sup>1087</sup> C. BOUANICH, « Mise à mort rituelle de l'animal, offrande carnée dans le temple égyptien », dans S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETRE, F. SCHMIDT (dir.), *La cuisine et l'autel*, p. 149-162.

<sup>1088</sup> D. FRANKFURTER, « Egyptian Religion and the Problem of the Category "Sacrifice" », dans J. W. KNUST, Z. VÁRHELYI (éd.), *Ancient Mediterranean Sacrifice*, p. 75-93.

processus de destruction rituelle<sup>1089</sup>. L'idéologie sacrificielle à l'œuvre ici est donc fonction des gestes explicités, et la mise à mort cède la place à l'offrande par le feu et à la consommation.

Les deux rituels que je viens de présenter ont aussi ceci de remarquable qu'il s'agit des deux seules occurrences de sacrifice d'un « (?)αγριον ». Ce terme a posé problème. En *PGMIV*, 2395-2398, on lit « sacrifie lui un *agrion* à front blanc et brûle-le en entier, ayant rôti les viscères au feu sur du bois de saule et mange-les » (θύε αὐτῷ λευκομέτωπον αγριον καὶ ὀλοκαυστήσας | ἰδὲ τὰ σπλάγχνα ἀποπυρίσας ἐπὶ ξύλοις | ἱτείνεις οὕτω κατάφαγε), tandis qu'en *PGMIV*, 3148-3149, le papyrus dit : « sacrifie lui un *agrion* à front blanc et brûle-le en entier » (θύε αὐτῷ λευκομέτωπον αγριον καὶ ὀλοκαυστου). Or, le terme grec ἄγριον désigne en effet de façon suffisamment générale un animal sauvage, c'est-à-dire non domestiqué, voire, avec parfois un sens imagé, celui d'un animal méchant, agressif<sup>1090</sup>. Le terme *agrion* est pris par les éditeurs et traducteurs pour un nom commun, dont le terme *leukometôpon* est l'adjectif épithète. Ce dernier terme est également problématique, dans la mesure où il délimite une forme (= espèce) d'animal caractérisée par une face blanche ou une partie blanche, mais cela n'en rend pas pour autant l'identification aisée. Le pelage blanc est un marqueur de l'oryx, *m3 ḥd* (*Oryx dammah*), une espèce d'antilope qui est le type même de l'animal sauvage soumis à l'holocauste par la puissance d'Horus<sup>1091</sup>. Cependant, Karl Preisendanz a choisi la lecture <ὄν>άγριον. Cela signifierait que les deux textes prescrivent de sacrifier un âne sauvage. L'âne sauvage africain et le mulot sauvage asiatique (onagre) sont certes bien connus en Égypte et faisaient effectivement l'objet de rites sacrificiels encore à l'époque romaine<sup>1092</sup>. Ce sacrifice, unique dans les papyrus de magie, convoque un modèle égyptien, la mise à mort rituelle de l'âne à Edfou, par exemple, où l'animal est abattu en tant qu'incarnation de Seth<sup>1093</sup>. L'abattage rituel de l'âne est attesté encore au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère à Deir el-Bahari, où une association de *siderourgoi* sacrifie un âne (θυσίαν ὄνον, ἔσφαξεν τὸν ὄνον ἔμπροσθεν τοῦ θε[ο]ῦ) dans le sanctuaire

<sup>1089</sup> F. DUNAND, C. ZIVIE-COCHE, *Dieux et hommes en Égypte, 3000 av. J.-C., 395 apr. J.-C.*, Paris, 1991, p. 99 ; Y. VOLOKHINE, « Des Séthiens aux impurs : un parcours dans l'idéologie égyptienne de l'exclusion », dans P. BORGEAUD, T. RÖMER, Y. VOLOKHINE (éd.), *Interprétations de Moïse. Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leyde – Boston, 2010, p. 199-243 (p. 225-227).

<sup>1090</sup> A. ZUCKER, *Les classes zoologiques en Grèce ancienne d'Homère à Élien (VIII<sup>e</sup> av.-III<sup>e</sup> ap. J.-C.)*, Aix-en-Provence, 2005, p. 111-114.

<sup>1091</sup> J. YOYOTTE, « Oryx », dans VERNUS – YOYOTTE, p. 170-175.

<sup>1092</sup> P. VERNUS, « Âne sauvage », dans VERNUS – YOYOTTE, p. 106.

<sup>1093</sup> F. LABRIQUE, « Transpercer l'âne à Edfou », dans J. QUAEGBEUR (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, p. 175-189. Le sacrifice d'un âne ou d'un onagre doit cependant être considéré comme une pratique rare en Égypte pharaonique (J. YOYOTTE, « Religion de l'Égypte ancienne », *Annuaire EPHE-SR 77* [1969-1970], p. 177-193 [V : « Sources grecques et religion égyptienne tardive : l'âne dans les croyances égyptiennes », p. 185-191]).

d'Amenhotep et Imhotep, à une époque où le culte n'est peut-être plus assuré institutionnellement<sup>1094</sup>. La consommation des *splagchna* (viscères) rôtis au feu de bois convient aussi à un sacrifice grec traditionnel. Cependant, dépecer un animal aussi important qu'un âne n'est pas l'affaire d'un seul homme, et cela entre en contradiction avec l'idée d'un rituel magique nécessairement minimaliste. La protection et la prospérité d'une affaire commerciale ou d'un sanctuaire concerne une communauté, famille au sens large ou association religieuse, si bien qu'on peut se demander si ce rituel a bien de tout temps été conçu pour un seul homme<sup>1095</sup>. Les textes auraient pu prescrire à un moment donné de leur histoire l'abattage rituel d'un animal de grande taille, suivi d'un banquet et de festivités nocturnes, avant d'intégrer le corpus de rituels d'un praticien indépendant à une époque tardive. Le sacrifice d'un âne serait donc envisageable dans l'histoire des rituels, ce qui, malgré tout, ne justifie pas de corriger les deux textes actuels<sup>1096</sup>.

Lors de l'édition du texte, Karl Preisendanz se rangeait à l'avis d'Adolf Jacoby, tandis que Samson Eitrem et Wilhelm Kroll suggéraient un bélier sauvage<sup>1097</sup>. Morton Smith, dans sa traduction, choisissait un faucon<sup>1098</sup>. On aurait pu également penser à un porc sauvage, (σ)ἄγριος, sanglier, « porc noir » (*š km* ou *rr km*) marqué dans les mythes hiéroglyphiques comme une forme du dieu Seth<sup>1099</sup>. Un tel animal est souvent tenu en « aversion » (*bwt*) religieuse, ce qui ne l'empêche pas d'être consommé, parfois sacrifié en tant que représentation de Seth dévorateur de l'Œil divin<sup>1100</sup>. Autre animal sauvage, l'oryx est

<sup>1094</sup> A. ŁAJTAR, *Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods. A study of an Egyptian Temple Based on Greek Sources*, Varsovie, 2006, p. 95-102 (documents n° 163-173, p. 246-264 : les termes cités sont ceux de l'inscription n° 168, l. 3 et 8, p. 254) ; ID., « Proskynema Inscriptions of a Corporation of Iron-Workers from Hermonthis in the Temple of Queen Hatshepsut in Deir el-Bahari: New Evidence for Pagan Cults in Egypt in the 4th cent. A.D. », *JJP* 21 (1991), p. 53-70. L'auteur estime également que des banquets et des nuits étaient passées dans le sanctuaire. Voir les remarques de R. S. BAGNALL, « The Last Donkey Sacrifice at Deir el-Bahari », *JJP* 34 (2004), p. 15-21 pour la datation. Le dossier est résumé par J.-M. CARRIE, « Économie et société de l'Égypte romano-byzantine (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle). À propos de quelques publications récentes », *AnTard* 7 (1999), p. 331-352 (p. 349).

<sup>1095</sup> M. MUSZYNSKI, « Les "associations religieuses" en Égypte d'après les sources hiéroglyphiques, démotiques et grecques », *OLP* 8 (1977), p. 145-174 : les associations cultuelles, qui assurent des « manifestations périodiques de piété », ne se substituent cependant pas aux temples, mais existent en étroite relation avec eux.

<sup>1096</sup> Sacrifices d'ânes à Larsa : M. MASHKOUR, O. LECOMTE, V. EISENMANN, « Le sacrifice animal dans le temple de l'E.babbar de Larsa (Irak) à la période hellénistique : témoignage des vestiges osseux », *Anthropozoologica* 27 (1998), p. 51-66 ; M. MASHKOUR, « Remarques complémentaires sur les vestiges fauniques du temple de l'E.babbar à Larsa en Basse Mésopotamie », dans D. PARAYRE (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, Paris, 2000, p. 347-349.

<sup>1097</sup> Voir l'apparat critique de K. PREISENDANZ, *PGM*, vol. I, p. 147.

<sup>1098</sup> *PGMtr.*, p. 99.

<sup>1099</sup> Y. VOLOKHINE, *Le porc en Égypte ancienne. Mythes et histoire à l'origine des interdits alimentaires*, Liège, 2014, p. 103-114.

<sup>1100</sup> P. VERNUS, « Des cochons pour Sakhmis ! À propos du porc comme animal sacrificiel », dans C. ZIVIE-COCHE, I. GUERMEUR (dir.), « *Parcourir l'éternité* ». *Hommages à Jean Yoyotte*, vol. II, Turnhout, 2012,

également un animal séthien, parallèle blanc au porc noir dans les mythes où s'affrontent Seth et Horus<sup>1101</sup>. L'oryx, le porc ou l'âne (sauvages par principe) symbolisent éventuellement la puissance menaçante du dieu Seth et des marges désertiques où vivent les ennemis de l'Égypte et de l'ordre (*maât*)<sup>1102</sup>. Encore, en *PGM* III, 116, Karl Preisendanz a restitué [βοὺν λευ]κομέτωπον, pour un animal issu du dieu sous forme d'âne<sup>1103</sup>. Mais Emilio Suarez de la Torre a trouvé une solution qui abolit toute nécessité de correction des textes : le *leukometopon agrion* serait un foulque ou poule d'eau (*Fulica atra*), petit oiseau aquatique noir à face blanche<sup>1104</sup>. La solution lui est venue des *Cyranides*, dont l'écriture est vraisemblablement contemporaine du *PGM* IV, et qui stipulent que le terme *leukometôpos* est une autre façon d'appeler le foulque, plus connu sous le nom de *phalaris*<sup>1105</sup>. Dès lors, il faut considérer que sur le papyrus, *leukometôpos* est le substantif et *agrios* son adjectif qualificatif : de fait, le foulque n'est pas domestiqué mais peuple les marais et doit être chassé. En Égypte, rappeler la nature sauvage d'un animal en contexte rituel n'est pas gratuit : la mise à mort et la consommation rituelles d'un animal, en particulier d'un animal sauvage, issu des marges désertiques mais aussi de l'espace désordonné et primordial des marais, représentent une victoire sur les ennemis de la *maât*<sup>1106</sup>. Dans le contexte du ritualisme égyptien, on peut tout à fait envisager un oiseau, canard ou autre volatile des marais, mis à mort, offert et consommé en symbole de la victoire sur les forces de Seth. Le choix d'un oiseau semble convenir plus particulièrement à un rituel qui puise sa source dans un culte isiaque, mais la précision apportée à l'espèce requise témoigne d'une réelle sémantique du rituel, laquelle conserve l'idéologie égyptienne du « sacrifice » : la victoire du dieu sur les forces du désordre et de la sauvagerie.

On peut dès lors reconstruire un processus sacrificiel qui commence par la strangulation de l'animal, méthode privilégiée pour les volatiles, puis probablement son plumage, et enfin son éviscération avant d'être recousu pour être brûlé sur l'autel, technique de boucherie qui garantit une putréfaction plus lente du corps et est suggérée par la majorité

---

p. 1059-1074 ; Y. VOLOKHINE, *Le porc en Égypte ancienne*, p. 115-128 ; D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, Le Caire, 2006, p. 220-221.

<sup>1101</sup> D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, p. 20 et 103.

<sup>1102</sup> J. YOYOTTE, « Religion de l'Égypte ancienne », *Annuaire EPHE-SR 77* (1969-1970), p. 177-193 (V : « Sources grecques et religion égyptienne tardive : l'âne dans les croyances égyptiennes », p. 185-191).

<sup>1103</sup> K. PREISENDANZ, *PGM*, vol. I, p. 54.

<sup>1104</sup> E. SUAREZ DE LA TORRE, « Magical Hermes », p. 135-137.

<sup>1105</sup> *Cyr.*, 3, 48.2-4 : Φαλαρίς πτηνὸν ὁ λεγόμενος λευκομέτωπος. ὄλον γάρ ἐστι μέλαν, τὸ δὲ μέτωπον αὐτοῦ καὶ μόνον ἔχει λευκόν. εὕρισκεται δὲ ἐν ποταμοῖς καὶ λίμναις (« Le foulque est un oiseau que l'on appelle *leukometôpos* : il est complètement noir, mais seul son front a du blanc. On le trouve dans les cours d'eau et les marais »).

<sup>1106</sup> S. IKRAM, *Choice cuts: meat production in Ancient Egypt*, Louvain, 1995, p. 42 ; E. OTTO, « An Ancient Egyptian Hunting Ritual », *JNES* 9 (1950), p. 164-177.

des témoignages iconographiques d'époques pharaonique et ptolémaïque en Égypte<sup>1107</sup>. Des libations de lait accompagnent le sacrifice<sup>1108</sup>, tandis que les entrailles sont préparées pour être rôties au feu de saule, symbole lunaire<sup>1109</sup>. Ensuite, le praticien festoie avec (συνευωχού αὐτῷ, l. 3150-3151) la divinité pendant la nuit, consommant les entrailles rôties, chantant des prières et récitant les noms divins. La consommation de l'animal sacrifié ne s'oppose pas à sa préoccupation destructrice ; au contraire, manger l'animal sacrifié est une façon supplémentaire d'affirmer la domination du dieu et de son représentant humain sur les forces sauvages et chaotiques animales<sup>1110</sup>. En comparant les trois rituels précédents, on peut rétablir un séquençage rituel :

Puissance en image :	Hermès (IV, 2359-2372)	Le petit mendiant (IV, 2373-2440)	Le dieu polymorphe (IV, 3125-3171)
Fabrication :	Figurine de cire + plantes (noms signifiants) contenant des formules	Figurine de cire ; <u>nouvelle lune</u> ; formules écrites à l'encre (cannelle, armoise, myrrhe)	Figurine de cire, contenant un « cœur » d'aimant et des formules
Installation :	Cachée (dans un mur)	Boîte = un seul bloc de genévrier, surmonté d'un aspic	Base de fer + petit <i>naiskos</i> de genévrier ; <u>au lever de la lune, le 3<sup>e</sup> jour</u>
Actions cultuelles :	En extérieur Couronne Sacrifice (coq) Libation (vin égyptien) Lampe (non rouge)	Sacrifice de <i>agrion</i> (?) à front blanc, holocauste + consommation des <i>splagchna</i> rôties sur feu de saule Prière	Toute la nuit Sacrifice de <i>agrion</i> (?) à front blanc, holocauste ; Libation (lait d'une vache noire) ; Festin ; Chants (incantations/prière) ; Couronne (sur le <i>naiskos</i> , olivier)

<sup>1107</sup> S. IKRAM, *Choice cuts*, p. 40-62.

<sup>1108</sup> Le lait d'une vache ayant engendré un veau mâle me paraît un symbole isiaque, dans la mesure où une femme allaitant un enfant mâle est identifiable à Isis, cf. S. H. AUFRERE (éd.), R.-A. JEAN, A.-M. LOYRETTE, *La mère, l'enfant et le lait en Égypte ancienne : traditions médico-religieuses. Une étude de sénologie égyptienne (Textes médicaux des Papyrus Ramesseum n<sup>os</sup> III et IV)*, Paris, 2010, p. 215-217 et 293-430. L'usage du lait est courant en Égypte, mais son mode de cuisson est en revanche un marqueur culturel éventuel opposant Égyptiens et « asiatiques », cf. H. G. FISCHER, « "Milk in Everything Cooked" (Sinuhe B 91-92) », dans ID., *Egyptian Studies*, vol. I : *Varia*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1978, p. 97-99 ; G. LEFEBVRE, « Lait de vache et autres laits en Égypte », *RdE* 12 (1960), p. 59-65. Une libation de lait renvoie aussi à Anubis, « bon bouvier » (*PDM* xiv, 35), cf. J. QUAEGBEUR, « Anubis, fils d'Osiris, le vacher », *StudAeg* 3 (1977), p. 119-130.

<sup>1109</sup> M. ERROUX-MORFIN, « Le saule et la lune », *ERUVI*, 1999, p. 293-316.

<sup>1110</sup> H. JUNKER, « Die Schlacht- und Brandopfer und ihre Symbolik im Tempelkult der Spätzeit », *ZÄS* 48 (1911), p. 69-77 ; P. DERCHAIN, *Rites égyptiens*, vol. I : *Le sacrifice de l'oryx*, Bruxelles, 1962, p. 26.

Les trois rituels suivent trois mêmes séquences ou phases – fabrication de l’image divine, installation de celle-ci et actions cultuelles – mais une lecture de gauche à droite montre un contenu rituel de plus en plus complexe ou, en sens inverse, de plus en plus miniaturisé. L’animal prend place au sein de cette série en ayant toujours le rôle d’une offrande, d’un honneur cultuel, et, dans les exemples de rites les moins « miniatures », on discerne une idéologie égyptienne du sacrifice fondée sur le triomphe contre l’ennemi du dieu, tué et mangé. Peut-on trouver des parallèles à ces rites de « fabrication du divin » hors des *PGM*, qui éclaireraient sur les attendus de la divinité relatifs à l’offrande d’animaux ?

## I.2. Des geckos pour Hécate

### I.2.a. Problème du texte : classification moderne ; fabrication de statue ?

Les sacrifices que l’on vient de voir participent d’une modalité d’offrande courante d’un animal à la puissance divine. L’image divine nécessite ainsi l’offrande alimentaire. Le texte qui suit me permet d’observer, en monde grec, que cette modalité d’offrande de l’animal, tout en prenant la forme miniaturisée de la fumigation, est une forme rituelle en partie transculturelle. Dans un oracle qui lui est attribué, Hécate donne ainsi ses instructions :

Ἄλλὰ τέλει ξόανον, κεκαθαρμένον ὡς σε διδάξω· | πηγάνου ἐξ ἀγρίοιο δέμας ποίει, ἠδ’ ἐπικόσμηι | ζόιοισιν  
λεπτοῖσι, κατοικιδίοις σκαλαβάταις, | σμύρνης καὶ στύρακος λιβάνιοί τε μίγματα τρίψας | σὺν κείνοις  
ζώοισι, καὶ αἰθριάσας ὑπὸ μῆνην | αὔξουσας, τέλει αὐτὸς ἐπευχόμενος τήνδ’ εὐχὴν.

« [...] Mais réalise une statue purifiée, comme je te l’enseignerai : | fabrique un corps avec de la rue des champs, et honore | avec des animaux délicats, des geckos des maisons, | ayant broyé un mélange de myrrhe, de storax et d’encens | avec ces animaux-là, et l’ayant exposé à l’air, sous une lune | croissante, réalise cela en prononçant cette prière : [...] »<sup>1111</sup>.

Hans Lewy a exclu ce texte des oracles chaldaïques authentiques en arguant du fait que la statue en question ne correspondait pas aux descriptions contenues dans les fragments

---

<sup>1111</sup> OC fr. 224 = EUSEBE, *Préparation évangélique*, 5, 12.1 = NICEPHORE GREGORAS, *Préparation évangélique*, 539 b-c (tr. personnelle). Cette traduction diffère de celle d’Édouard des Places dans *OC*, p. 120 : « Eh bien ! exécute une statue, purifiée comme je te l’enseignerai : fabrique un corps avec de la rue sauvage, pare-le de petits animaux, de ces lézards domestiques, et quand tu auras broyé une mixture de ces animaux avec de la myrrhe, de la gomme, de l’encens, va en plein air, sous la lune croissante, t’acquitter du rite, en faisant cette prière ». R. MAJERCIK, *The Chaldean Oracles. Texts, Translation, and Commentary*, Leyde – New York – Copenhagen – Cologne, 1989, p. 137, traduit : « But execute my statue, purifying it as I shall instruct you. Make a form from wild rue and decorate it with small animals, such as lizards which live about the house. Rub a mixture of myrrh, gum, and frankincense with these animals, and out in the clear air under the waxing moon, complete this (statue) yourself while offering the following prayer ».



qui constituent ce corpus<sup>1112</sup>. Or, il faut garder à l'esprit que ces *Oracles chaldaïques* sont une reconstitution faite à partir de fragments contenus dans des commentaires d'oracles<sup>1113</sup>. L'oracle était cité par Porphyre, dans *La philosophie tirée des oracles* et donc dans le but de susciter une réflexion théologique néoplatonicienne<sup>1114</sup>. Son attribution à Hécate, déesse qui selon les *Oracles chaldaïques* est l'âme du monde, le troisième principe divin faisant un trait d'union entre le Père increé et le démiurge – une puissance fondamentale et universelle au sein de la théologie néoplatonicienne –, repose entièrement sur Eusèbe, citant Porphyre. En outre le trajet intertextuel suivi par l'oracle – plus exactement son fragment – doit prévenir le lecteur moderne d'éventuelles manipulations, tant sur le découpage du texte que sur son interprétation. Les commentateurs modernes citent ce morceau, inséré dans le corpus des *Oracles chaldaïques* en position marginale, à l'appui d'une définition de la pratique proprement théurgique que l'on appelle « téléstique »<sup>1115</sup>. Il s'agit de l'animation magique des statues, art par lequel le ritualiste vivifie une représentation plastique en attirant la divinité pour lui faire prendre possession de la forme matérielle<sup>1116</sup>. La téléstique consiste en particulier à introduire, dans les statues à animer, des plantes, minéraux, aromates, dont le statut de « symboles » permet d'attacher par « sympathie » la puissance supra-mondaine à sa représentation<sup>1117</sup>.

### I.2.b. Lecture de l'oracle : structure

Si on prend ce texte pour ce qu'il est, c'est-à-dire une prescription rituelle exprimée sous forme oraculaire, sans le catégoriser comme « magique », « théurgique » ou « chaldéen », on peut le lire différemment. L'oracle est une forme d'expression du rituel elle-même ritualisée et donnée comme une révélation<sup>1118</sup>. Les normes traditionnelles du langage

<sup>1112</sup> H. LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Paris, 2011<sup>3</sup>, p. 51, n. 162, suivi par R. MAJERICIK, *The Chaldean Oracles*, p. 220 et OC, p. 120.

<sup>1113</sup> F. CULDAUT, « Les *Oracles chaldaïques* et la notion d'apocryphe », dans S. C. MIMOUNI (dir.), *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du livre. En hommage à Pierre Geoltrain*, Turnhout, 2002, p. 45-49.

<sup>1114</sup> A. P. JOHNSON, « Arbiter of the Oracular: Reading Religion in Porphyry of Tyre », dans A. CAIN, N. LENSKI (éd.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Farnham – Burlington, 2009, p. 103-115.

<sup>1115</sup> S. I. JOHNSTON, *Hekate Soteira. A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Atlanta, 1990, p. 130-131.

<sup>1116</sup> J. BIDEZ, « Note sur les mystères néoplatoniciens », *RBPh* 7.4 (1928), p. 1477-1481 ; P. BOYANCÉ, « Théurgie et téléstique néoplatoniciennes », *RHR* 147.2 (1955), p. 189-209 ; E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley – Los Angeles, 1966, p. 291-295 ; S. I. JOHNSTON, « Animating Statues: A Case Study in Ritual », *Arethusa* 41.3 (2008), p. 445-478.

<sup>1117</sup> JAMBLIQUE, *Réponse à Porphyre*, 5, 23 ; *Asclepius*, 37-38. G. CASAS, « Les statues vivent aussi. Théorie néoplatonicienne de l'objet rituel », *RHR* 231.4 (2014), p. 663-679.

<sup>1118</sup> I. PETROVIĆ, A. PETROVIĆ, « "Look who is talking now!": Speaker and Communication in Greek Metrical Sacred Regulations », dans E. STAVRIANOPOULOU (éd.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège, 2006, p. 151-179. Le langage oraculaire peut à l'occasion se fondre dans la parole incantatoire

oraculaire grec construisent ce texte, en lui donnant un langage poétique – la langue d’Homère –, mais aussi des articulations rituelles, comme la conjonction de coordination ἄλλὰ (« mais ») qui introduit nombre de fragments d’oracles en vers, et témoigne d’un découpage au moment de l’écriture dans des recueils spécialisés<sup>1119</sup>. Les quelques vers divins ici conservés jouent avec des polarités signifiantes : à la rue « sauvage » (*agrioi*) répondent les geckos « domestiques » (*katoikidiois*). Deux « *telei* » encadrent la partie véritablement matérielle du rituel, qu’accompagne – au génitif absolu – la prononciation de paroles rituelles qui devaient être données ensuite mais nous sont à présent perdues – ; cependant de nombreux hymnes d’Hécate peuvent en donner une idée<sup>1120</sup>. Dans ma traduction du premier vers, j’ai déplacé la virgule : le verbe *didaxô* annonce l’enseignement à venir dans la suite de l’oracle, aboutissant à un *xoanon* accompli (*telei*) et donc purifié (*kekatharmenon*)<sup>1121</sup>. La « purification » est partie prenante de la fabrique de l’image divine. La structure syntaxique du discours divin est essentielle : le verbe *epikosmei* est nettement séparé de *poiei* par un δ’. L’ornementation, le *kosmos* appliqué au *xoanon*, est un deuxième temps du processus rituel, intervenant après la fabrication. Il n’est donc pas possible de penser que les lézards entraient dans la composition de la statue ou étaient représentés sur elle<sup>1122</sup>.

En outre, si Eusèbe a coupé l’oracle à l’endroit de la prière, il en a donné un fragment successif que les éditions des *Oracles chaldaïques* ont malencontreusement fait disparaître :

---

(C. A. FARAONE, « Spoken and Written Boasts in the Getty Hexameters: From Oral Composition to Inscribed Amulet », dans ID., D. OBBINK [éd.], *The Getty Hexameters*, 2013, p. 56-70 [p. 61-62]). Sur les modalités de révélation, cf. A. VAN DEN KERCHOVE, « Le mode de révélation dans les *Oracles Chaldaïques* et dans les traités hermétiques », dans H. SENG, M. TARDIEU (dir.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg, 2010, p. 145-162.

<sup>1119</sup> J. FONTENROSE, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1978, p. 173.

<sup>1120</sup> A.-F. MORAND, *Étude sur les Hymnes orphiques*, Leyde – Boston – Cologne, 2001, p. 101-152.

<sup>1121</sup> P. BOYANCE, « Théurgie et téléstique néoplatoniciennes », p. 202 relevait l’usage de *τελεῖν* dans cet oracle et le mettait en rapport avec les « initiations » et le langage des mystères (orphiques). Cependant, dans un langage poétique inspiré d’Homère, on doit pouvoir entendre *τελεῖν* seulement comme « accomplir », cf. F. L. SCHUDEBOOM, *Greek Religious Terminology – Telete and Orgia. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg*, Leyde – Boston, 2009, p. 7.

<sup>1122</sup> Comme le laisse entendre la traduction d’Édouard des Places dans *OC*, p. 120 : « fabriquer un corps avec de la rue sauvage, *pare-le* de petits animaux, de ces lézards domestiques » (je souligne) ou encore celle de R. MAJERCIK, *The Chaldean Oracles*, p. 137 : « decorate it with small animals ». Je me prononce donc contre l’utilisation de cet oracle à l’appui de certaines reconstitutions de la téléstique, comme la formulation de S. I. JOHNSTON, « Animating Statues: A Case Study in Ritual », p. 463 : « Hecate tells the theurgist to make her *xoanon* out of a mixture of wild rue, resin, myrrh, frankincense, and the kind of small lizard that dwells near the house ».

Εἴτ' ἐξέδωκεν εὐχὴν ἐδίδαξέν τε πόνους ληπτέον σκαλαβώτας· « ὄσσαι μορφαί μοι τόσσοις ζόφοις σε κελεύω | καὶ σφόδρα ταῦτα τελεῖν, δάφνης δέ μοι αὐτγενέθλου | οἴκου ἐμοῦ χώρημα ποιεῖν· καὶ ἀγάλματι πολλὸν | κείνῳ ἐπευχόμενος δι' ὕπνων ἐμέ τοι ἀναθήσεις ».

Ensuite l'oracle a indiqué une prière et enseigné combien de geckos il faut prendre : « Je t'ordonne de prendre autant d'animaux que je peux revêtir de formes et de réaliser cela avec force, puis de me faire d'un laurier né de lui-même l'espace de ma demeure ; et en priant beaucoup cet *agalma*, tu m'observeras, moi, dans le sommeil »<sup>1123</sup>.

L'ensemble des rites a donc pour objectif final de faire apparaître la déesse par incubation, ce que cherchent également de nombreux rites des *PGM*<sup>1124</sup>. Eusèbe ajoute « Et à nouveau, une autre fois, elle [la déesse] a indiqué une telle statue (*agalma*) d'elle-même »<sup>1125</sup>. Ici, *agalma* fait référence à l'occurrence du même mot dans l'oracle précité : il s'agit du *xoanon* rituellement finalisé, qui par la suite permettra de prier directement la divinité pour obtenir son apparition en rêve, cette *sustasis* que visent nombre de procédures dans les *PGM*. De fait, l'ensemble des actes prescrits par l'oracle a pour but, pour autant que l'on sache à la lecture des fragments, non d'animer ou de faire descendre la divinité dans le *xoanon*, mais simplement d'en faire une *agalma*, la manifestation merveilleuse d'une puissance surhumaine, ce qui conditionne la pratique incubatoire ultérieure.

L'allusion à un autre *agalma* prescrit par Hécate renvoie à un autre oracle, peut-être celui que cite un peu plus loin Eusèbe<sup>1126</sup>. La statue en question est une forme (*morphê*) de Déméter *aglaokarpos*, en vêtements et chaussures lumineux, mais avec des serpents qui s'élancent de la taille et de la chevelure, poétiquement étirés et enroulés autour de la

<sup>1123</sup> EUSEBE, *Préparation évangélique*, 5, 12.2 (tr. modifiée d'après EUSEBE DE CESAREE, *La préparation évangélique. Livres IV – V, 1-17*, tr. O. ZINK, texte gr. révisé par É. des PLACES, Paris, 1979, p. 315). J'ai tenté de rendre l'adverbe τοι en mettant en emphase le « moi » (ἐμέ) divin. La phrase « puis de marquer l'emplacement de ma demeure par la branche d'un laurier poussé spontanément » ne faisait guère sens : cette traduction invente une branche là où se tient une essence (d'arbre), et convertit une fabrication (ποιεῖν) en « marquage ». Je comprends plutôt qu'il faut réaliser un *naos* en bois de laurier pour y installer l'image divine.

<sup>1124</sup> S. EITREM, « Dreams and Divination in Magical Ritual » dans *Magika Hiera*, p. 175-187.

<sup>1125</sup> EUSEBE, *Préparation évangélique*, 5, 12.2 : Καὶ πάλιν ἄλλοτε ἄγαλμα αὐτῆς ἐξέδωκε τοιοῦτον (tr. personnelle ; Odile Zink traduit : « Et une autre fois encore, Hécate a indiqué comment réaliser une statue d'elle-même qui soit telle »). L'autre fois serait l'oracle reproduit par EUSEBE, *Préparation évangélique*, 5, 13.3-9.

<sup>1126</sup> EUSEBE, *Préparation évangélique*, 5, 13.3 : ἤδη μοι σύ γε πάντα ποιεῖ· ζόανον δὲ ἐν αὐτῷ | μορφή μοι πέλεται Δημήτερος ἀγλαοκάρπου, | εἴμασι παλλεύκοις, περὶ ποσσὶ δὲ χρυσοπέδιλος· | ἀμφὶ δὲ τῆ ζώνῃ δολιχοὶ προθέουσι δράκοντες, | ἕχνεσιν ἀχράντοισιν ἐφερπύζοντες, ἄνωθεν | αὐτῆς ἐκ κεφαλῆς ἀρτώμενοι ἐς πόδας ἄκρους, | σπειρηδὸν περὶ πᾶσαν ἐλισσόμενοι κατὰ κόσμον, « Maintenant, toi, pour moi, fais tout : la statue en elle-même | prend pour moi la forme de Déméter aux fruits splendides, | un vêtement tout blanc et autour des pieds des sandales d'or. | De part et d'autre de la taille s'élancent de longs serpents | qui rampent sur mes traces pures, en haut | de sa tête ils descendent jusqu'au bout des pieds, | tournant tout autour en spirales, selon un bel ordonnancement » (tr. O. ZINK modifiée).

déesse<sup>1127</sup> ; cette image doit être faite de matériaux précieux : « ou bien de la pierre de Paros [du marbre], ou bien de l'éléphant bien poli [de l'ivoire] »<sup>1128</sup>. Cet *agalma* témoigne du fait que la puissance divine, supposée être Hécate, a une « identité » ambiguë, tandis que ses oracles préconisent parfois des matériaux que seuls un praticien fortuné ou une collectivité peuvent s'offrir. L'oracle aux lézards – et aux parfums luxueux – laisse ouvert des marges d'adaptation entre le collectif et le solitaire, ainsi qu'au sein des configurations panthéoniques.

### *I.2.c. Fabrication et installation de la statue : rue sauvage*

Du point de vue fonctionnel, le *xoanon* d'Hécate est proche des rites apolliniens du *PGMII*, tandis que du point de vue factuel, rituel, il s'apparente aux phylactères, petit mendiant et Hermès du *PGMIV*. Le texte du grand papyrus magique de Paris décrivant la fabrication d'un Hermès de cire orangée peut ainsi être très utile en comparaison de l'oracle. Tous deux requièrent des plantes, mais pour Hermès, c'est dans de la cire que celles-ci sont introduites. La cire véhicule, dans le système de valeurs égyptien, une vertu vivifiante et solaire qui justifie son usage magique multiséculaire<sup>1129</sup>. La confection de figurines en cire est une modalité parmi une multitude d'usages quotidiens que révèlent les papyrus grecs d'Égypte<sup>1130</sup>. Porphyre, selon Eusèbe, affirmait que le « symbole » (σύμβολα) d'Hécate était « une figurine en cire tricolore, blanche, noire et rouge, représentant Hécate avec un fouet, un flambeau et une épée », un serpent (δράκων) enroulé autour de la déesse<sup>1131</sup>. Cette représentation est tirée d'un autre oracle sur lequel Porphyre s'appuyait et que cite Eusèbe précisément pour montrer que les oracles prescrivent des pratiques « magiques » : cette représentation d'Hécate doit être mise au feu dans un rituel pour chasser des puissances mauvaises. Ce n'est pas une exception, d'autres oracles prescrivent des rituels chargés de résoudre un fléau médical en contrant par le feu l'action magique qui en est supposée responsable<sup>1132</sup>. Cette pratique est sans doute à rattacher à la destruction par le feu de figurines de cire lors de la prestation de serments, dans le monde grec comme dans le Proche-Orient ancien<sup>1133</sup>. Toutefois, le *xoanon* recommandé par l'oracle suit d'autres applications.

---

<sup>1127</sup> Hécate ne se décrit pas elle-même, elle décrit Déméter (j'ai traduit « sa tête » pour αὐτῆς κεφαλῆς, au lieu de « ma tête » dans la traduction de O. Zink), on peut donc penser que Déméter est une forme de la déesse (μορφή μοι) ?

<sup>1128</sup> EUSEBE, *Préparation évangélique*, 5, 13.3 : ἡ παρίοιο λίθου, ἢ εὐξέστου ἐλέφαντος (tr. personnelle).

<sup>1129</sup> M. J. RAVEN, « Wax in Egyptian Magic and Symbolism », *OMRO* 64 (1983), p. 7-47.

<sup>1130</sup> H. CHOULIARA-RAÏOS, *L'abeille et le miel en Égypte d'après les papyrus grecs*, Ioannina, 1989, p. 174-192.

<sup>1131</sup> EUSÈBE, *Préparation évangélique*, 5, 14.2.

<sup>1132</sup> F. GRAF, « An Oracle against Pestilence from a Western Anatolian Town », *ZPE* 92 (1992), p. 267-279.

<sup>1133</sup> C. A. FARAONE « Molten Wax, Spilt Wine and Mutilated Animals: Sympathetic Magic in Early Greek and Near Eastern Oath Ceremonies », *JHS* 113 (1993), p. 60-80.

La fabrication des images des dieux selon l'*Asclépius* « résulte... d'une composition d'herbes, de pierres et d'aromates qui contiennent en eux-mêmes la puissance naturelle de la divinité (*diuinitatis naturalem uim*) »<sup>1134</sup>. Hécate n'évoque qu'une plante dans la fabrication du *xoanon*, le langage versifié de l'oracle allant à l'essentiel. Il est tout à fait vraisemblable que cette plante soit insérée dans une figurine de cire, de la même manière que l'« aérienne » (*aeria*) et la « lunaire » (*selénitis*) pour Hermès. Le nom seul de ces plantes fait sens et il en est probablement de même pour le *pêganon agrion* ou rue de montagne (*Ruta hallepensis*). Selon Dioscoride, « certains appellent aussi “rue sauvage” ce qu'en Cappadoce et en Galatie d'Asie on nomme “*môlu*” »<sup>1135</sup>. L'auteur de l'oracle ne peut ignorer le *môlu* de l'*Odyssee* qui, ainsi nommé dans la langue des dieux, est cueilli par Hermès pour protéger Ulysse de la magie de Circé, *pharmakon* par excellence de la culture grecque<sup>1136</sup>. L'identification du *môlu* mythologique avec le *pêganon agrion* botanique est bien connue des auteurs anciens<sup>1137</sup>. Dioscoride ajoute que « certains appellent cela *harmala*, les Syriens *béssasan*, les Cappadociens *môlu* » et il reprend la description homérique, à savoir une racine noire et une fleur blanche comme lait<sup>1138</sup>. Or ces langues étrangères, micrasiatiques, sont susceptibles de receler un état de langage plus primitif que le grec, qu'à partir d'Hérodote on a pu considérer comme proches de la langue par laquelle les dieux enseignaient aux premiers hommes<sup>1139</sup>. La matière rituelle joue donc sur des échelles de sens, recelant sous une appellation commune un savoir mythologique qui tisse des liens entre les dieux et les éléments naturels : l'énonciation oraculaire est elle-même énonciation mythologique.

#### I.2.d. *Geckos et fumigation*

Si on se fie à la structure du texte, les lézards n'entrent pas dans la composition du *xoanon*, dans sa *poiêsis* proprement dite. Le verbe *epikosmein* indique l'honneur rendu à la divinité par la parure ou par l'agrément. L'action rituelle qu'il recouvre consiste en un emploi de ces petits animaux broyés avec un mélange de substances odorantes (myrrhe, styrax et encens), en plein air au moment de la lune croissante. La figurine d'Hermès devait elle

<sup>1134</sup> *Asclepius*, 38 (tr. A.-J. FESTUGIERE modifiée pour les termes cités entre parenthèses – « une vertu occulte d'efficacité divine »).

<sup>1135</sup> DIOSCORIDE, 3, 46.1 : καλοῦσί τινες πήγανον ἄγριον καὶ τὸ ἐν Καππαδοκίᾳ καὶ ἐν τῇ κατ' Ἀσίαν Γαλατίᾳ λεγόμενον μῶλυ (tr. personnelle), cf. M. WELLMANN, « Die Pflanzennamen des Dioskurides », *Hermes* 33 (1898), p. 360-422 (p. 366).

<sup>1136</sup> HOMÈRE, *Odyssee*, 10, 391-394. J. SCARBOROUGH, « The pharmacology of sacred plants, herbs and roots », dans *Magika Hiera*, p. 138-174 (p. 139).

<sup>1137</sup> Elle est connue de Théophraste, Pline, le pseudo-Apulée, Théocrite et Galien, notamment, cf. G. DUCOURTHIAL, *Flore magique et astrologique de l'Antiquité*, Paris, 2003, p. 128-129.

<sup>1138</sup> DIOSCORIDE, 3, 46.2 (καλοῦσι δὲ τινες αὐτὸ ἄρμαλά, Σύροι δὲ βήσασαν, Καππάδοκες δὲ μῶλυ...) et 47.

<sup>1139</sup> HERODOTE, 2, 2 (une expérience de Psammétique conclut que le phrygien est la première des langues).

aussi faire l'objet d'honneurs culturels après son installation, à la nouvelle lune. Semblable offrande d'une fumigation doit être faite à une autre figure d'Hermès, précisément dans le but d'obtenir des rêves<sup>1140</sup>. L'action d'*epikosmein* coïncide en outre avec la prononciation de la prière (*euchê*). S'agit-il véritablement d'orner la statuette de la déesse avec une mixture de lézards et de parfums ? Ou bien l'action de *epikosmein* recouvre-t-elle l'offrande d'une fumigation composée de substances qui honorent à la divinité ? La seconde solution implique que l'acte d'offrir une fumigation, *epithuein*, acte qui dans les *PGM* se place sur la même ligne protocolaire qu'un « sacrifice », a pour fonction de conférer à la puissance divine un *kosmos* qui lui est dû, c'est-à-dire un ordre, une beauté, un appareil matériel qui appartiennent à sa *timê*<sup>1141</sup>. Comme dans les *PGM*, c'est l'acte qui accompagne la parole rituelle adressée à la divinité, le *smoke signal* qui induit la communication avec la divinité, tandis que le *xoanon* la présente. Pour que cette interprétation tienne, il faut donc comprendre en quoi la fumigation de cette espèce particulière d'animaux peut participer de la *timê* de la divinité.

Les commentateurs modernes ont peu insisté sur les lézards mentionnés dans l'oracle, et surtout n'ont pas relevé sa précision lexicale. Or, le texte parle d'(a)*skalabotes*, des geckos, qu'Aristote et Pline distinguent du lézard, *sauron* (gr.) ou *lacerta* (lat.)<sup>1142</sup>. Il ne s'agit pas de n'importe quelle forme de « lézard » (*sauros*), mais de ces petits reptiles, *Hemidactylus turcicus* et *Tarentola mauritanica*, très répandus sur le pourtour méditerranéen et reconnaissables à leurs doigts ronds assez espacés et leurs larges yeux noirs<sup>1143</sup>. Appelé en grec ἀσκαλαβώτης, σκαλαβώτης, καλαβώτης, κωλώτης ou encore γαλεώτης, le gecko peut effectivement être *katoikidios*, c'est-à-dire non pas « domestique » mais « présent dans/sur les maisons » puisqu'on peut le découvrir, la nuit souvent, sur les murs des bâtiments<sup>1144</sup>. Les récits de métamorphoses antiques attachent le gecko à la sphère éleusinienne : Ambas fils de Métanire ou Ascalabos fils de Mismè selon les versions (notons l'usage du matronyme), se rit du sacrifice offert à Déméter à Éleusis au moment de l'institution des Mystères<sup>1145</sup>. Littéralement « constellé » par les tâches que forme le kykeon que la déesse lui a jeté

<sup>1140</sup> *PGM* V, 370-446 ; S. EITREM, « Dreams and Divination in Magical Ritual », p. 179, mettait cette prescription en relation avec l'oracle d'Hécate.

<sup>1141</sup> J. RUDHARDT, *Notions fondamentales*, p. 57, l'homme « reconnaît en effet, par le geste de l'offrande, la supériorité du dieu et le lien de vassalité, de respectueuse obéissance, qui l'attache à lui » et l'offrande « reste une marque d'estime et d'honneur, une τιμή ».

<sup>1142</sup> ARISTOTE, *HA*, 8, 15 [599a 32] ; PLIN L'ANCIEN, *HN*, 9, 87 et 29, 90.

<sup>1143</sup> K. F. KITCHELL, Jr., « Lizard », dans ID., *Animals in the Ancient World from A to Z*, Londres – New York, 2014, n° 3 (*gecko*), 4 (ἀσκαλαβωτης, sic), 5 (γαλεώτης), voire 10 (*stellio*), p. 112-113.

<sup>1144</sup> Cf., *a contrario*, un gecko prélevé « dans un champ » en *PGM* VII, 628.

<sup>1145</sup> S. BYL, « Mention d'un saurien dans les *Nuées* (v. 170 sqq.) d'Aristophane et ses rapports avec les mystères d'Éleusis », *RphA* 3.2 (1985), p. 105-132.

dessus<sup>1146</sup>, le gecko (pour cette particularité, l'espèce *Tarentola mauritanica*) forme une analogie avec le ciel dans l'humour d'Aristophane, lorsque Socrate, perdu dans la contemplation des étoiles, ne voit pas celles qui lui défèquent sur les pieds<sup>1147</sup>. Mais à propos du divin et des comportements rituels que les hommes lui doivent, le mythe étologique vient expliciter la mise à mort de l'animal : c'est du moins ce à quoi aboutissait le récit de Nicandre dans ses *Métamorphoses*, résumé par Antoninus Liberalis : « qui le tue se fait bien voir de Déméter (Ὁ δ' ἀποκτείνας κεχαρισμένος γίνεται Δήμητρι) »<sup>1148</sup>. Le corps *poikilos* (ποικίλος ἐκ τοῦ σώματος), détesté par hommes et dieux (ὑπὸ θεῶν καὶ ὑπὸ ἀνθρώπων μεμίσηται), le gecko est par ailleurs employé pour des remèdes, même s'il est considéré comme venimeux déjà par Nicandre, qui fait le lien avec le mythe de Déméter dans les *Thériaques*<sup>1149</sup>. Il faut rappeler que le gecko, dans la sémantique rituelle du Proche-Orient, paraît plutôt être un signe négatif<sup>1150</sup>. L'animal peut provoquer ou empêcher l'*eros*, selon qu'on le porte, incinéré et mis dans un linge, dans la main gauche ou dans la main droite<sup>1151</sup>. Il engourdit les scorpions à sa seule vue et son foie en poudre attire les belettes<sup>1152</sup>. La littérature paradoxographique a développé le pouvoir de nuisance de ce reptile jaloux de sa peau<sup>1153</sup>, qui infeste de poux celui ou celle qui consomme l'huile dans laquelle il est tombé – mais pas le vin, précise-t-on<sup>1154</sup>. Ce trait de sa nature évoque à la fois son caractère « chthonien » et l'expérience réelle d'un petit animal susceptible d'infester les réserves agricoles<sup>1155</sup>. Dans l'ensemble, le gecko paraît donc un nuisible, aux yeux des hommes comme des dieux, mais un nuisible dont la substance est dotée d'une puissance merveilleuse. C'est toutefois sa relation avec Déméter qui paraît la plus à même de justifier un contact avec le divin<sup>1156</sup>. Une étymologie du terme *askalabos* peut mettre également en lumière des relations avec d'autres bêtes rampantes ou de mauvaise

<sup>1146</sup> OVIDE, *Les métamorphoses*, 5, 451-461.

<sup>1147</sup> ARISTOPHANE, *Les nuées*, 169-174. C. A. ANDERSON, « An unnoticed gecko joke in Aristophanes' *Clouds* 169-74 », *CPh* 93.1 (1998), p. 49-50. Une ironie semblable est employée à propos de la mort du magicien Nectanebo dans JULIUS VALERE, *Roman d'Alexandre*, 1, 14 : « À toi de te plaindre de cet art que tu connaissais puisque, ignorant ce qui te menaçait sur terre, tu fouilles dans le ciel ».

<sup>1148</sup> NICANDRE, *ap.* ANTONINUS LIBERALIS, 24, 3.

<sup>1149</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 29, 73 ; 90 ; 116 ; 131 ; 30, 53 ; 55 ; 71 ; 74 ; 88-89 ; 102. NICANDRE, *Thériaques*, 483-487.

<sup>1150</sup> P.-A. BEAULIEU, « Les animaux dans la divination en Mésopotamie », dans D. PARAYRE (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, Paris, 2000, p. 351-365 (p. 355).

<sup>1151</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 30, 143.

<sup>1152</sup> *Id.*, 29, 74 et 90.

<sup>1153</sup> ÉLIEN, *PA*, 3, 17.

<sup>1154</sup> *Id.*, 9, 19.

<sup>1155</sup> M. WAEGEMAN, « The gecko, the hoopoe... and lice », *AC* 53 (1984), p. 218-225.

<sup>1156</sup> Et non la relation entre le « lézard » au sens général et le Soleil (A. D. NOCK, « The Lizard in Magic and Religion », dans *Id.*, *Essays on Religion and the Ancient World*, vol. I, Oxford, 1971 [1986<sup>2</sup>], n° 13, p. 271-276 = 1<sup>ère</sup> éd. dans *Magical Texts from a Bilingual Papyrus in the British Museum, Proc. Brit. Acad.* 17 [1931], p. 235-87).

réputation, comme la taupe (ἀσπάλαξ) ou le hibou (ἀσκάλαφος)<sup>1157</sup>. Or il est vrai que le hibou est lui aussi maudit par les divinités éleusiniennes, précisément pour avoir été le délateur de Perséphone<sup>1158</sup>. La nature « damnée » du gecko est encore connue d'une recette d'attraction érotique, où un gecko doit être brûlé avec des charbons de forge dans un récipient de fer en prononçant une parole qui commence par « Gecko, gecko, comme Hélios et tous les dieux t'ont haï... (καλαβ[ῶ]τα, καλ]αβῶτα, | ὡς ἐμ[ίση]σέν σε Ἥλιος καὶ πάντ[ε]ς θεοί[...]) »<sup>1159</sup>.

À ce point de l'analyse, il me faut rappeler que l'identification d'Hécate comme auteure de l'oracle ne doit qu'à Porphyre et donc, sans doute, à ses préoccupations néoplatoniciennes. Or, on a vu que les descriptions d'images cultuelles voisinant avec les extraits de l'oracle, tels qu'Eusèbe les a sélectionnés, n'excluent pas non plus une relation, voire une (con)fusion, entre Hécate et Déméter dont elle emprunte la forme. Il me semble alors envisageable de comprendre l'offrande de gecko à la déesse comme un choix cohérent, guidé par une mythologie construite autour de la déesse éleusinienne, où la mort du gecko plaît à la déesse. Parfums et animaux détruits par le feu forment ainsi une illustration de l'agrément que le « sacrifice » doit apporter à la représentation divine, de cet *eukosmos* qui fait le divin. On n'aura toutefois pas épuisé les possibilités de l'oracle en disant cela. De fait, il faut aussi noter que le gecko possède un versant apollinien à travers le nom « *galeôtês* ». Ce-dernier met en relation le lézard avec un groupe de devins siciliens, les *galeôtai*, que la mythologie fait descendre directement d'Apollon par son fils éponyme, *Galeôtês* – « Gecko » –, mais le lien est bien tenu<sup>1160</sup>. Cependant, cette allusion éventuelle à un possible, quoique subtil, symbole de la mantique apollinienne rencontre d'autres caractéristiques de la sphère du dieu : l'oracle lui-même et la « maison » de laurier dans laquelle la représentation cultuelle doit séjourner. Il ne me paraît pas impossible que l'ensemble rituel énoncé par l'oracle tisse ainsi de manière discrète, savante, une construction du divin proprement polymorphe, à partir de trois échelles de sens entrecroisées. La mantique se construit selon un modèle apollinien, apportant à l'oracle sa forme d'énonciation et émergeant dans certains matériaux du rituel ; la puissance divine elle-même convoque les deux images de Déméter et Hécate, la première peut-être dans le choix de l'animal, la seconde

<sup>1157</sup> H. GREGOIRE, *Asklèpios, Apollon Smintheus et Rudra. Études sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde*, Bruxelles, 1950, p. 49-52. Les conclusions relatives aux relations avec Asclépios sont à mon sens peu utilisables.

<sup>1158</sup> Cf. n. 313, p. 66.

<sup>1159</sup> *PGMLXI*, 44-45. Plus loin, la prière reprend : « Gecko, gecko, Hélios et tous les hommes te haïssent... » ([καλαβῶτα, κ]αλαβῶτα, μισείτ[ω] σε ὁ Ἥλιος κ]αὶ | ἄνθρω[ποι] πάντες..., l. 50-51).

<sup>1160</sup> L. BODSON, *ἹΕΡΑ ΖΩΙΑ. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles, 1978, p. 64-68.



dans son nombre, si on considère l'image triple d'Hécate<sup>1161</sup>. Dans tous les cas, la productivité minimaliste du rituel est assurée : le praticien peut fabriquer le divin dans cet *anywhere* qui, semble-t-il, caractérise la magie. Mais l'oracle garantit son orthopraxie ; mieux, il en construit le rituel à partir d'un savoir divin, c'est-à-dire mythique. L'offrande de l'animal est ainsi édictée par la divinité selon ses propres attentes : un bon plaisir, à travers la réception de parfums et l'élimination d'une bête infame.

Dans les *PGM*, les sacrifices d'animaux intègrent des séquences d'honneurs culturels propres à fabriquer de la puissance divine : fabrication, installation, offrandes. L'idéologie égyptienne est sensible lorsque l'animal est un être sauvage, abattu en tant qu'ennemi du dieu et éventuellement consommé pour sa gloire. Toutefois, un regard vers Hécate, dans un oracle qui, indépendamment de sa transmission et contextualisation néoplatonicienne, suit une tradition assez commune de la mantique grecque, permet de voir que ce même séquençage rituel est adapté au ritualisme grec et que là aussi l'animal peut être offert à la divinité précisément parce qu'il lui est infâme. Cependant, les énoncés comportent des différences fondamentales, des niveaux de complexité divers, et font passer de sacrifices capables d'alimenter un repas à de simples fumigations. Pourtant, dans cet état *a priori* minimaliste, l'oracle d'Hécate déploie des trésors de mythologie et de précision naturaliste qui, conjointement, tiennent aussi au fait que le rituel est élaboré non seulement pour lui-même mais par la parole divine. La fabrique de l'Hermès, également simplifiée, joue aussi sur les noms mêmes de la matière divine. En cela, ces deux rites sont proches l'un de l'autre.

### I.3. Le souffle du sacrifice

Il est un texte des *PGM* qui témoigne d'un même travail sur les matériaux, en portant un éclairage particulier sur le sacrifice animal tel qu'il est conçu dans un cas précis.

#### *I.3.a. Implicite/explicite*

Ainsi, dans le *PGM*XIII, un codex du IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, on trouve une copie de ce qui est intitulé « le livre sacré et secret de Moïse, appelé le *Huitième* ou le *Saint* (Μοῦσέως ἱερὰ βίβλος ἀπόκρυφος ἐπικαλουμένη ὀγδόη ἢ ἁγία, l. 343-344) ». Le but du rituel qu'il contient est une *sustasis*, une rencontre avec la puissance divine, mais aussi une « pratique du nom qui contient toutes choses (πρᾶξις τοῦ τὰ πάντα περιέχοντος ὀνόματος, l. 345-346) ». Le temps du rite est calculé en fonction de l'astronomie – la Lune doit être en Bélier lors de sa

---

<sup>1161</sup> W. FAUTH, *Hekate Polymorphos. Wesensvarianten einer antiken Gottheit. Zwischen frühgriechischer Theogonie und späntantkem Synkretismus*, Hambourg, 2006, p. 27-30.

dernière apparition avant la néoménie – et le praticien doit avoir veillé à sa pureté quarante-et-un jours avant ce moment<sup>1162</sup>. Il doit alors « sacrifier » (θυσιάσας, l. 350) un coq entièrement blanc et sans tâche (θῦε δὲ λευκὸν ἀλέκτορα ἄσπιλον, l. 369-370), sur un autel de terre fourni en bois de cyprès et de baumier (ξύλα κυπαρίσσινα ἢ ὀποβαλάμινα, l. 364), ainsi que cinq pommes de pin, deux lampes devant être allumées de part et d'autre. Cependant, alors qu'il sacrifie ce coq, le praticien doit en laisser un autre vivant (καὶ ἄλλον ἄφες, l. 370). La même action est répétée avec un pigeon (καὶ περιστερὰν ὁμοίως, l. 370-371), au singulier dans le texte, mais il n'est pas clair alors si on doit sacrifier un pigeon, le laisser vivant, ou si les deux actions sont effectuées avec deux pigeons comme l'a compris Morton Smith<sup>1163</sup>. Lorsque l'on a sacrifié, il faut brûler « les 7 fumigations qui ont été approuvées (ἐπίθουε τὰ ζ' ἐπιθύματα τὰ αὐθεντικά, l. 350-351) », à savoir malabathre, styrax, nard, costus, casia, encens, myrrhe, réduits en poudre avec les sept fleurs correspondant aux sept astres mobiles (l. 355-356) : rose (ρόδον), lotus (λώτινον), narcisse (ναρκίσσινον), lis blanc (κρίνινον), *erephullinon* (ἐρεφύλλινον), *leukoionon* (λευκόϊνον, violier, giroflée à fleurs jaunes ou perce-neige ?), marjolaine (σαμψούχινον) et du vin qui n'a pas été dilué dans l'eau de mer<sup>1164</sup>. Le texte prescrit également de faire cette fumigation « après le vingt-et-unième jour afin que tu complètes (?) » (μετὰ εἴκοσι μίαν ἡμέραν, ἕνα συνκλείσης, l. 359-360). Le sacrifice intervient également lors d'une *apogeusis* (« dégustation » ?) pour laquelle a été prévu du lait de vache noire, du vin sans eau de mer et du natron grec (l. 360-362 : τὴν δὲ ἀπόγευσιν δέξει μελαίνης βοῶς γάλα καὶ οἶνον ἀθάλασσον καὶ νίτρον Ἑλληνικόν). À ce moment doit être invoquée la divinité (l'astre mobile) qui préside au jour et à l'heure de la *sustasis*, puis on grave l'incantation sur la stèle de natron, selon des modalités graphiques particulières, et on lèche une face de la stèle, on trempe l'autre dans le mélange de lait et de vin, et enfin on prononce l'incantation, qui est un récit cosmogonique.

### I.3.b. Modalités d'énonciation

Avant de prendre en compte les éléments d'explicitation du sacrifice, que j'ai volontairement écartés ici de mon résumé des actes rituels, il convient de noter les modalités de transmission de cette prescription. Le *PGM XIII*, qui commence par deux lignes portant les mots « Dieu/Dieux » (Θεός | Θεοί)<sup>1165</sup>, est en effet tout entier une reprise d'un volume

<sup>1162</sup> La date est fonction de la Pâque juive ; elle est précédée d'un jeûne de 41 jours : R. MERKELBACH, « Kosmogonie und Unsterblichkeitsritus. Zwei griechisch-ägyptische Weiherituale », dans E. HORNUNG, T. SCHABERT (éd.), *Auferstehung und Unsterblichkeit*, Munich, 1993, p. 19-51 (p. 24-25).

<sup>1163</sup> Morton Smith, dans *PGMtr.*, p. 182, traduit : « and similarly [sacrifice one] pigeon [and leave another] ».

<sup>1164</sup> G. DUCOURTHIAL, *Flore magique et astrologique de l'Antiquité*, Paris, 2003, ne commente pas ce mélange.

<sup>1165</sup> Ces deux mots ont été interprétés comme une revanche monothéiste sur le polythéisme par Morton Smith, dans *PGMtr.*, p. 172, n. 2 ; mais on peut noter aussi que, comme il l'indique lui-même, cela correspond à la

(*biblion*) intitulé « le Livre sacré appelé *Unique* ou *Huitième* de Moïse, sur le Saint Nom »<sup>1166</sup>, constitué d'un « rituel de l'*Unique* » (τελετή τῆς Μονάδος, l. 230) visant à la révélation du Nom divin, puis des « utilisations [magiques] du livre sacré, que tous les sages accomplissent d'après ce livre sacré et bienheureux » (τὰς χρείας τῆς ἱερᾶς βίβλου, ἄς πάντες οἱ σοφισταὶ ἐτέλησαν ἀπὸ ταύτης τῆς ἱερᾶς καὶ μακάριδος | βίβλου, l. 231-233). Le rédacteur a fourni trois versions du rituel dans le même papyrus, appelées A (l. 1-230), B (343-618) et C (l. 646-734) par Morton Smith<sup>1167</sup>. Entre ces lignes sont intégrées les pratiques, plus proprement « magiques », qui sont permises par l'acquisition du Nom divin<sup>1168</sup>. Le rédacteur disposait vraisemblablement déjà de plusieurs manuscrits si l'on en croit les lignes 731-734 : « [Titre :] Livre secret de Moïse, 8. Dans un autre que j'ai trouvé est écrit : “livre secret de Moïse sur le Nom très grand, [livre] qui porte sur tout, dans lequel est le Nom qui gouverne tout” »<sup>1169</sup>. Compileur, l'auteur du *PGM XIII* se réfère également à d'autres ouvrages : un autre livre de Moïse, intitulé « la Clef » (Κλειδί), contenant des informations nécessaires à l'accomplissement du rituel<sup>1170</sup> ; une *Archangeliké* de Moïse, à laquelle l'*Écrit sans Titre* gnostique fait également référence et qui devait contenir des épithètes divines<sup>1171</sup> ; un livre

---

tradition épigraphique, notant θεοί en tête des stèles contenant les règlements rituels des cités (par exemple : F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969, p. 28-29, n° 14, l. 1 [décret athénien relatif au sanctuaire de Codros, Néleus et Basilê, 418-417 avant notre ère] ou p. 36-37, n° 18, l. 1 [calendrier des cultes du dème attique d'Erchia, première moitié du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère]), et que les livres de magie antiques revendiquent fréquemment être des copies de « stèles » (Cf. chapitre 1, p. 90).

<sup>1166</sup> *PGM XIII*, 3-4 : Βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονὰς ἢ Ὀγδοὴ Μοῦσέως | περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου.

<sup>1167</sup> M. SMITH, « *The Eighth Book of Moses and how it grew* (*PLeid. J 395*), dans *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia (Napoli, 19-26 maggio 1983)*, vol. II, Naples, 1984, p. 683-693. Les deux premières lignes du papyrus doivent-elles être comptées dans la version A ? De son côté, M. ZAGO, *Tebe magica e alchemica. L'idea di biblioteca nell'Egitto romano. La collezione Anastasi*, Padoue, 2010, p. 236, ne retient que les textes A et B.

<sup>1168</sup> Michela Zago les a intégrées à ses sections A et B. Il me semble qu'il faut tenir compte d'une phrase de transition comme « Le rituel de la *Monade* t'a été pleinement récité, mon enfant. Maintenant je vais ajouter aussi pour toi, mon enfant, les performances du livre sacré, que tous les sages ont accomplies à partir de ce livre sacré et bienheureux (πλήρης ἢ τελετή τῆς Μονάδος προσεφωνήθη σοι, τέκνον. ὑποτάξω δέ σοι, τέκνον, καὶ τὰς χρείας τῆς ἱερᾶς βίβλου, ἄς πάντες οἱ σοφισταὶ ἐτέλησαν ἀπὸ ταύτης τῆς ἱερᾶς καὶ μακάριδος βίβλου, l. 231-233) ». Le rédacteur a dans l'idée que le livre de Moïse s'arrête ici et que suivent les ajouts pratiques réalisés par les « sages » au fil du temps. E. SUAREZ DE LA TORRE, « Mito, teología, magia y astrología en *PGM XIII* (*P. Leid. J 395*) », dans ID., A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia*, p. 179-202 (p. 182) sépare également ces « applications pratiques » du contenu du livre de Moïse.

<sup>1169</sup> *PGM XIII*, 731-734 : Μοῦσέως ἀπόκρυφος ἦ. ἐν ἄλλῳ, <δ> εὔρον, ἐγγράπτο· | « Μοῦσέως ἀπόκρυφος βίβλος περὶ τοῦ μεγάλου | ὀνόματος, ἢ κατὰ πάντων, ἐν ᾧ ἔστιν τὸ ὄνομα τοῦ διοικοῦντος <τος> | τὰ πάντα ». Morton Smith, *PGMtr.*, p. 189 (n. 111), lit « ἦ » au lieu de « ἦ » et traduit : « *The Eighth, Hidden Book of Moses*. In another [manuscript] I found was written, *The Hidden Book of Moses concerning the Great Name, or, For Everything, in which is the Name of Him Who Governs All* ». M. GASTER, *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology*, vol. I, Londres, 1925, p. 308, considérait que ce livre sur le Nom était *Le Glaive de Moïse*.

<sup>1170</sup> Il existe, parmi les textes hermétiques, une *Clef* d'Hermès : *CH 10*.

<sup>1171</sup> *Écrit sans Titre*, 102, 7-9 : « Tu trouveras la vertu de ces noms et l'influence des mâles dans l'*Archangélique de Moïse le Prophète* » (tr. L. PAINCHAUD). Ces « vertu et influence » (ἐνέργεια et δύναμις) doivent être lues

sacré d'Hermès intitulé « l'*Aile* » (Πτέρυγι) et accusé de plagiat ; un volume de Manéthon, où se trouvait déjà la mention de la « fève égyptienne » que détaille la *Clef* de Moïse<sup>1172</sup>. Qu'un même ouvrage ou contenu rituel puisse être attribué tantôt à Moïse, tantôt à Hermès n'est pas surprenant, dans la mesure où le dialogue transculturel entre Juifs et Égyptiens, depuis Manéthon lui-même, identifie ou confronte les deux figures nomothétiques<sup>1173</sup>. Le livre « *Unique* » est accompagné ou compilé avec un « commentaire » ou « *memorandum* » appelé « *Les sept zones* » (ὑπόμνημα ἐπικαλουμένη ἐπτάζωνος, l. 725-727), recopié avec chaque version du rituel dans le papyrus pour permettre au praticien de déterminer quel dieu (astre mobile) domine le pôle céleste en fonction du jour de la semaine. Je ne vois pas d'intérêt pour l'auteur du papyrus de reconstituer trois fois le même rituel par compilation. Il me semble qu'il a pu, en revanche, recopier trois versions trouvées dans trois papyrus différents ; sa dernière remarque à propos d'un intitulé lu dans un autre manuscrit peut renvoyer à un texte qui évoquait le « livre secret de Moïse » sans en donner le contenu. Je distingue donc, pour des raisons de méthode, trois états d'écriture du rituel, distincts de la rédaction même du papyrus, mais sans pour autant établir de distinction chronologique entre ces trois versions<sup>1174</sup>. Le texte du papyrus se poursuit avec d'autres données rituelles (l. 734-1077) qui concernent la puissance des noms divins, et complètent les trois copies effectuées ; la ligne 1078 donne le titre de « *Dixième* [livre] secret de Moïse » (Μοῦσέως ἀπόκρυφος ἡ Δεκάτη)<sup>1175</sup>. La version B et la version C possèdent des prescriptions préliminaires différentes, que la version A reprend l'une après l'autre<sup>1176</sup>. Les sacrifices d'animaux n'apparaissent que dans la version B du papyrus, mais les versions A et C indiquent que le praticien doit avoir avec lui deux coqs (δύο ἀλεκτρούνας, l. 682 – version C), blancs, adultes et sans tâche (ἀλέκτορας δύο λευκοῦς, ἀσινεῖς τελείους, l. 9-10 – version A). En revanche, aucune de ces deux versions ne mentionne de pigeon, ni ne recommande de laisser des oiseaux vivants pendant que d'autres sont sacrifiés.

---

comme « l'efficacité des sorts ou de la magie en général aussi bien que celle des astres ou des esprits mauvais » et « l'efficacité magique, en particulier celle des noms et des formules », L. PAINCHAUD, *L'Écrit sans Titre, Traité sur l'origine du monde* (NH II, 5 et XIII, 2 et Brit. Lib. Or. 4926[1]), Laval/Louvain – Paris, 1995, p. 278. L'*Archangélique* serait donc un ouvrage de magie.

<sup>1172</sup> Le Pseudo-Manéthon est une autorité placée dans la continuité d'Hermès Trismégiste, cf. S. H. AUFRERE, « Manéthon de Sébennyos et la traduction en grec de l'épistémè sacerdotale de l'Égypte sous le règne de Ptolémée Philadelphe. Quelques réflexions », dans B. BAKHOUCHE, P. LE MOIGNE (éd.), « *Dieu parle la langue des hommes* ». *Études sur la transmission des textes religieux (I<sup>er</sup> millénaire)*, Lausanne, 2007, p. 13-49 (p. 25).

<sup>1173</sup> Cf. D. J. SILVER, « Moses and the Hungry Birds », *JQR* 64.2 (1973), p. 123-153.

<sup>1174</sup> E. SUAREZ DE LA TORRE, « Mito, teología, magia y astrología en PGM XIII (P. Leid. J 395) », considère que la version A est postérieure à la version B en observant qu'elle la simplifie et la rend plus cohérente.

<sup>1175</sup> Voir aussi l. 1057 : Μοῦσέως ἀπόκρυφος Σεληνιακή, « [livre] secret *Lunaire* de Moïse » (?).

<sup>1176</sup> Comme l'a noté M. SMITH, « *The Eighth Book of Moses and how it grew* (PLeid. J 395) », p. 687.

La version B, à laquelle j'accorde ici plus d'attention, contient plusieurs indications d'un travail interprétatif effectué à partir d'un autre texte. Après avoir exposé les indications préliminaires qui lui sont propres, c'est-à-dire la préparation parfumée à brûler le vingt-et-unième jour, le texte évoque les ingrédients de l'*apogeusis*, lait de vache noire, vin sans eau salée et natron grec, puis ajoute « il [le texte source] indique qu'il s'agit du commencement et de la fin » (μηνύει δὲ εἶναι ἀρχὴν | καὶ τέλος, l. 362-363). La version C, après ses propres prescriptions préliminaires et concernant les rites sur l'autel, évoque la « stèle » de natron à inscrire, ainsi qu'un cratère plein de lait de vache noire et de vin sans eau salée, puis écrit simplement : « car c'est le commencement et la fin » (ἔστιν γὰρ ἀρχὴ καὶ τέλος, l. 687). Dans la version A, cette mention intervient relativement tard, mais toujours en relation avec le lait et le vin, après le déroulement du sacrifice et la récitation de la stèle de natron et avant la consommation de celle-ci : ἔστιν γὰρ ἀρχὴ καὶ τέλος (l. 130-131). Les versions A et C sont ici similaires et surtout, elles ne marquent pas de distance par rapport à un autre texte ; seule la version B marque sa propre distance par rapport à sa source écrite, et assume de cette façon le fait qu'elle en manipule la teneur. Or, c'est dans cette version B que l'on trouve des éléments d'explicitation du rituel et que le sacrifice se voit plus développé.

### *1.3.c. Forme égyptienne et « identité sonore » du divin*

Bien que la source de ce rituel soit attribuée à Moïse, l'ensemble est un produit multiculturel, à la limite de l'hermétisme proprement dit, c'est-à-dire l'ensemble des textes gréco-égyptiens d'inspiration néoplatonicienne qui ont été placés sous le patronage ou l'autorité d'Hermès Trismégiste<sup>1177</sup>. Qu'Hermès ait plagié Moïse – comme l'affirme le *PGMXIII* – ou l'inverse, le papyrus présente une imbrication d'éléments helléniques, égyptiens et sémitiques similaire à celle d'autres textes dits « gnostiques »<sup>1178</sup>. Toutefois, Moïse est ici différent de celui que les sources gnostiques considèrent essentiellement comme le prophète du démiurge et donc le rédacteur d'une Loi trompeuse<sup>1179</sup>. La cosmogonie relatée par les paroles rituelles possède précisément cette mixité culturelle, peut-être composée de

<sup>1177</sup> M. ZAGO, *Tebe magica e alchemica*, p. 240-245.

<sup>1178</sup> En particulier l'*Écrit sans Titre* déjà cité, pour lequel je me réfère à M. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris, 1974 ; L. PAINCHAUD, *L'Écrit sans Titre*. Je m'attache à employer le terme « gnostique » en son sens « obvie », selon J.-D. DUBOIS, M. TARDIEU, *Introduction à la littérature gnostique*, vol. I : *Collections retrouvées avant 1945*, Paris, 1986, p. 23-37, d'où une distinction entre gnosticisme, hermétisme, ou magie (le sens « ésotérique » du « gnostique »).

<sup>1179</sup> M. SMYTH, « La figure de Moïse dans les sources gnostiques », dans P. BORGEAUD, T. RÖMER, Y. VOLOKHINE (éd.), *Interprétations de Moïse. Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leyde – Boston, 2010, p. 247-267.

cultes alexandrins<sup>1180</sup>, tandis que les « énoncés barbares » constituent parfois des inclusions juives<sup>1181</sup>. Plutôt théogonique, cette *kosmopoiia* raconte la venue au monde d'un dieu décrit comme Harpocrate, l'enfant solaire sur la barque, que de nombreuses gemmes dites « magiques » représentent<sup>1182</sup>. Le dieu engendre le monde par la parole, ou plus exactement par des éclats de voix, notamment des « pop pop pop » et des sifflements, et chacun de ses éclats de rire s'identifie à une abstraction divinisée, ce qui fait sept ou huit paires de divinités mâles et femelles (ou syzygies) d'inspiration égyptienne<sup>1183</sup>. Le récit théogonique, énoncé et incorporé par le praticien, est une *historiola* de grande envergure, mais comme toute *historiola*, il actualise ce dont il parle : la puissance divine n'est pas seulement évoquée ou invoquée, elle est mise en acte dans le monde et, de fait, en la personne du praticien. Le mythe cosmogonique ou théogonique transcende le temps : il est intemporel et, donc, autant contemporain qu'originel<sup>1184</sup>. La puissance divine est donc rendue présente, manifeste, « épiphane » si on veut, par une parole écrite et orale qui transcende le temps, et plus encore cette puissance divine est elle-même une parole<sup>1185</sup>. Dans ses différentes manifestations, internes au mythe de l'origine, elle se multiplie par ses propres sons vocaux<sup>1186</sup>. J'emploie le verbe « multiplier » car dans le même temps, des considérations numérologiques structurent fondamentalement son identité nominale<sup>1187</sup>. Le dieu se produit et se reproduit par la parole, et cette activité démiurgique sous forme verbale est un héritage de certaines théologies égyptiennes, intégrées à une technicité du langage qui produit de la puissance à partir du

<sup>1180</sup> R. MERKELBACH, « Kosmogonie und Unsterblichkeitsritus. Zwei griechisch-ägyptische Weiherituale », p. 19-38, y voit un héritage de rites de consécration royale d'époque ptolémaïque, avec une prédominance de Sarapis-Aion-Hélios, Iaô-Abrasax et l'Agathos Daimôn (*Pschaï*)-Harpocrate.

<sup>1181</sup> H. JACOBSON, « "Papyri Graecae Magicae" XIII.477 », *Phoenix* 47.3 (1993), p. 261.

<sup>1182</sup> L'édition d'A. DIETERICH, *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums*, Leipzig, 1891, proposait un fond judéo-orphico-gnostique à cet « hymne ».

<sup>1183</sup> Sur cette théogonie, cf. M. SMITH, « P. Leid. J 395 (PGM XIII) and Its Creation Legend », dans A. CAQUOT, M. HADAS-LEBEL, J. RIAUD (éd.), *Hellenica et Judaica : Hommages à Valentin Nikiprowetzky*, Louvain – Paris, 1986, p. 491-498, repris dans ID., *Studies in the Cult of Yahweh*, vol. II : *New Testament, Early Christianity, and Magic*, Leyde – New York – Cologne, 1996, p. 227-234. Pour un parallèle égyptien, cf. S. SAUNERON, « La légende des sept propos de Methyer au temple d'Esna », *BSFE* 22 (1961), p. 43-48.

<sup>1184</sup> H.-C. PUECH, « La Gnose et le Temps », dans ID., *En quête de la Gnose*, t. I : *La Gnose et le temps et autres essais*, Paris, 1978 (1<sup>ère</sup> éd. dans *Eranos-Jahrbuch* 20 [1951], p. 57-113), p. 215-270.

<sup>1185</sup> S. CRIPPA, « Bruissements, gestes vocaux, cris. Pour une réflexion sur le contexte sonore des rituels "magiques" », dans *Contesti magici*, p. 289-297.

<sup>1186</sup> Par exemple : le son « pop » vocalisé par le dieu et le sifflement prononcé par le dieu aux neuf formes (3 x 3, le pluriel des pluriels en égyptien), forme le nom égyptien « Pschaï », c'est-à-dire l'Agathos Daimôn identifié ici à Harpocrate, cf. R. MERKELBACH, « Kosmogonie und Unsterblichkeitsritus. Zwei griechisch-ägyptische Weiherituale », p. 28.

<sup>1187</sup> Sur ces considérations numérologiques, où président les chiffres 7 et 8, l'article de S. PIERI, « Numero e filosofia. Alcune note sul cosiddetto ottavo libro di Mosè (PGMXIII) », dans M. TARDIEU, A. VAN DEN KERCHOVE, M. ZAGO (éd.), *Noms barbares*, vol. I : *Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, 2013, p. 191-202, a montré l'influence de la symbolique des nombres pythagoricienne ou platonicienne.

plurilinguisme<sup>1188</sup>. Ce que la *teleté* du livre *Unique* de Moïse promet à son praticien est une mise en relation avec le Nom très grand (*megalon*), ayant pouvoir sur tout. Les spéculations, à caractère gnostique, autour des noms divins et de la théologie de la barque solaire produisent ici une révélation du Nom qui est assimilation à la divinité et permet la « transfiguration symbolique » du praticien : « Car toi tu es moi et moi je suis toi. Dès lors ce que je dis doit se produire : car j'ai ton Nom pour phylactère unique dans mon cœur... (Σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ. ὃ ἐ<ἀν> εἶπω, δεῖ γενέσθαι. | τὸ γὰρ ὄνομά σου ἔχω ἐν φυλακτῆριον ἐν καρδίᾳ τῆ | ἐμῆ, l. 795-797) »<sup>1189</sup>. Le Nom de la divinité *est* divinité en tant que phylactère, c'est-à-dire à l'instar de l'image divine, résidant dans le cœur de la même manière que dans un sanctuaire.

### I.3.d. L'explicitation du sacrifice

Au nombre des interprétations propres à la version B du rituel, figure donc le sacrifice lui-même, à deux reprises. Celui-ci a lieu lors de l'*apogeusis*, c'est-à-dire le rite centré sur le trempage et le léchage de la stèle de natron, façon toute égyptienne d'incorporer l'incantation et sa puissance. Le texte dit : « lorsque tu t'apprêtes à goûter [la stèle], sacrifie un coq, afin que le <dieu non->envieux prenne du souffle (ὅταν μέλλῃς | ἀπογεύεσθαι, ἀλέκτορα θῦσον, ἵνα ὁ <θεὸς ἀ>φθόνως λάβῃ | πνεῦμα, l. 376-378) ». Auparavant le texte indique que si on laisse un coq et un pigeon vivant, c'est pour que le dieu, en venant à la rencontre du praticien, puisse se servir. L'offrande d'oiseaux vivants existe dans certains rituels mésopotamiens aux cours desquels des pigeons sont lâchés en l'honneur du dieu solaire, mais il ne me semble pas que ce soit le cas ici<sup>1190</sup>. Contrairement à Morton Smith, je comprends que seul un coq est sacrifié et qu'un coq et un pigeon sont laissés vivants, ce qui n'implique aucune correction du texte. Ce-dernier se lit dès lors ainsi :

<sup>1188</sup> M. ZAGO, « L'emploi des noms divins dans la *Kosmopoia* (PGMXIII) », dans C. BONNET, S. RIBICHINI, D. STEUERNAGEL (éd.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza*, Pise – Rome, 2008, p. 205-217.

<sup>1189</sup> M. ZAGO, « Le nom physique du dieu », dans M. TARDIEU, A. VAN DEN KERCHOVE, M. ZAGO (éd.), *Noms barbares*, vol. I : *Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, 2013, p. 205-223. E. R. DODDS, *Paiens et chrétiens dans un âge d'angoisse. Aspects de l'expérience religieuse de Marc Aurèle à Constantin*, Paris, 2010 (éd. or. *Pagan and Christian in an age of anxiety*, Cambridge, 1965), p. 78-79, ne voit dans cette formulation qu'un « débris de la religion [d']autres peuples ».

<sup>1190</sup> A. LIVINGSTONE, « On the Organised Release of Doves to Secure Compliance of a Higher Authority », dans A. Raymond GEORGE, I. L. FINKEL (éd.), *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W. G. Lambert*, Winona Lake, 2000, p. 375-387.

θῦε δὲ λευκὸν ἀλέκτορα | ἄσπιλον καὶ ἄλλον ἄφες καὶ περιστερὰν ὁμοίως, ἵνα οὐδ' ἐὰν βούληται εἰσελθὼν ὁ θεὸς πνεῦμα λάβῃ.

Sacrifie un coq blanc sans tâche, laisse un autre et de même un pigeon, afin que s'il le veut en venant, le dieu en prenne le souffle<sup>1191</sup>.

Tout de suite après, il précise :

κεῖσθω δὲ καὶ μαχαῖριν, παρακείσθω δὲ καὶ τὰ θυμιάματα τὰ ζ' καὶ τὰ ἄνθη τὰ ζ' ἡρτισμένα, | <ὡς προ>κειται, ἵνα, ἐὰν εἰσελθὼν βουληθῆ ἐπιθύειν, | εὖρη πάντα ἐν ἐτοίμῳ. ἐπὶ τῷ βωμῷ δὲ καὶ θυσία | κείσθω. Garde aussi le couteau, et conserve les 7 parfums et les 7 fleurs préparés <comme> indiqué <ci-dessus>, afin que, si en venant il veut faire une fumigation, il trouve tout à sa disposition. Et garde le sacrifice sur l'autel<sup>1192</sup>.

Il faut donc se représenter que le praticien sacrifie, avec un couteau, un coq sur un autel de terre fourni en bois, laisse l'ensemble en l'état, avec deux volatiles encore vivants en réserve, le couteau et les encens. Lorsque le dieu « arrive », il peut alors « prendre le souffle » s'il le souhaite, éventuellement sacrifier les oiseaux encore en vie, et éventuellement aussi brûler les parfums et fleurs<sup>1193</sup>.

Un problème réside dans cette phrase : ἐπὶ τῷ βωμῷ δὲ καὶ θυσία | κείσθω, « laisse aussi le sacrifice sur l'autel ». On sait que l'autel est fourni en bois et que le « sacrifice », comme je l'ai dit plus haut, implique de brûler des matières. Or ici, il semble que la dépouille du coq soit laissée sur l'autel pour que le dieu la trouve en arrivant. On en sait plus cependant quant au choix du bois disposé sur l'autel, explicité par le texte :

παράθες εἰς τὴν | θυσίαν ξύλα κυπαρίσσινα ἢ ὀποβαλσάμινα, ἵνα καὶ | χωρὶς τῶν θυμιαμάτων ἢ θυσία ὀσμὴν παρέχη, | καὶ στροβίλους πέντε δεξιούς καὶ λύχνους δύο ἅπτε | κοτυλαίους ἕν<θ>α καὶ ἕν<θ>α τοῦ βωμοῦ... Dispose pour le sacrifice du bois de cyprès ou de baumier, afin que même sans les parfums, le sacrifice dégage une bonne odeur, cinq pommes de pin droites, et allumes deux lampes d'un demi-cotyle de part et d'autre de l'autel...<sup>1194</sup>

Même si aucun parfum n'est utilisé, le sacrifice doit sentir bon, et la version B propose même de remplacer le bois de cyprès par du bois de baumier – essences positives<sup>1195</sup>. Ce qui

---

<sup>1191</sup> PGM XIII, 369-372.

<sup>1192</sup> PGM XIII, 372-376.

<sup>1193</sup> Une telle idée ne se retrouve pas dans les religions grecques et romaine où, si une divinité peut paraître, en images, faire une libation, une fumigation d'encens ou participer à un sacrifice, il ne s'agit que d'exprimer son statut de divinité, cf. P. VEYNE, « Images de divinités tenant une patère ou une phiale. La libation comme “rite de passage” et non pas offrande », *Métis* 5.1-2 (1990), p. 17-30.

<sup>1194</sup> PGM XIII, 363-367.



est surprenant dans ce rituel (où tout doit impérativement être suivi à la lettre, selon les premières lignes), est cette latitude laissée à l'accomplissement du rite sacrificiel : la fumigation de parfum n'est pas sûre, il faut donc s'assurer une bonne odeur malgré tout. De fait, l'usage des parfums implique un coût certain<sup>1196</sup>. Or, les parfums étaient préparés, selon l'explicitation du texte, parce que le dieu se réjouit (ἐν οἷς ἡδεται ὁ θεός, l. 351-352) de leurs essences. Le texte est extrêmement précis, comparé à d'autres, sur les dispositions matérielles du sacrifice, tout en laissant la plus grande part de son exécution au destinataire lui-même – la divinité.

Autrement dit, le praticien initie un rite sacrificiel mais le laisse inachevé avant d'invoquer la puissance divine et c'est celle-ci qui achève le sacrifice. Ce point est propre à la formulation du rituel proposée par la version B : c'est en explicitant le rituel, sous la forme « ἵνα... » (« afin que... »), qui introduit dans le rituel la réaction attendue de la divinité, que la version B donne au rite une forme d'interaction entre l'homme et la divinité. On peut tenter de traduire en termes concrets ces attendus rituels : dans la mesure où le praticien cède son propre rôle à la divinité, dans la mesure aussi où entre-temps il incorpore sa puissance verbale, comme pour l'invoquer en lui-même, ne peut-on penser que la divinité accomplit le rituel en la personne du praticien, qui lui-même rencontre, se « tient avec » (*sustasis*) la puissance, laquelle est à la fois face à lui et en lui<sup>1197</sup>. Ayant tout disposé et commencé avant ce point de bascule qu'est la *sustasis*, le praticien et la divinité à travers lui peuvent poursuivre et achever selon la volonté de cette dernière le sacrifice qui lui donne du souffle, c'est-à-dire brûler les animaux sur l'autel, avec ou sans l'accompagnement de parfums qui lui sont agréables.

Mais pourquoi la divinité sacrifierait-elle ? Selon le texte, le sacrifice est conçu comme une alimentation divine, une notion qui s'inscrit parfaitement dans les traditions sacrificielles grecques et égyptiennes, où la boucherie sacrificielle et la production de fumée visent à « nourrir le dieu ». Mais ici l'alimentation divine est dépendante d'une notion particulière, introduite par les formules d'explicitation du rituel : le « souffle » ou *pneuma*. Dans le *PGM XIII*, le *pneuma* que « prend » le dieu est fourni par sacrifice. Ce souffle ressemble à une exhalaison issue du rite sacrificiel. Il peut s'agir d'une façon de désigner la fumée qui s'élève du sacrifice et réjouit le dieu, un *pneuma* matériel, chargé d'odeurs ; c'est une fumée parfumée, mieux, un fumet. Dans cette mesure, on peut songer à la fumée des

---

<sup>1195</sup> Cf M. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques*, p. 201-203 pour le cyprès, et PLINE L'ANCIEN, *HN*, 12, 111-113, et 118 sur le baumier de Judée et son usage dans un « parfum royal ».

<sup>1196</sup> Voir les prix affichés par le tarif du Maximum en 301, P. FAURE, *Parfums et aromates de l'Antiquité*, Paris, 1987, p. 254-258.

<sup>1197</sup> S. EITREM, « Die *sustasis* und die Lichtzauber in der Magie », *SO 8* (1929), p. 49-51.

sacrifices qui, dans les rites quotidiens des temples égyptiens, nourrissaient le *ka* de chaque divinité. Toutefois, le rite ne s'adresse pas à la divinité par l'intermédiaire d'une représentation culturelle, mais *via* le Nom incorporé en l'homme. On trouve chez certains gnostiques, qu'Hippolyte de Rome appelle « Séthiens », l'idée d'un *pneuma* identique à un souffle odorant<sup>1198</sup> : à l'origine se trouve un « souffle sans mélange » (πνεῦμα ἀκέραιον) entre la lumière et les ténèbres<sup>1199</sup>. Cette spéculation sur les trois « racines » de *Genèse*, 1, 2-3 n'est toutefois pas l'indice d'une gnose, séthienne ou non, mais une lecture juive de la cosmologie tripartite répandue dans les philosophies de l'Antiquité tardive<sup>1200</sup>. Selon Hippolyte, les « Séthiens » décrivent ce *pneuma* non « comme un vent, une bourrasque ou une brise délicate que l'on peut se figurer, mais comme une sorte de parfum d'onguent ou de fumigation selon une recette complexe, une puissance parfumée légère et diffuse qui est inconcevable et encore plus difficile à décrire en parole »<sup>1201</sup>. Selon Hippolyte, donc, les « Séthiens » ne pensaient pas que l'on puisse concevoir le *pneuma* divin (le *rūah* de la Genèse hébraïque) comme un souffle d'air, de type ventilatoire, mais comme une fragrance indescriptible, le produit d'une composition de type *pharmakon*. Hippolyte traite les « hérétiques » comme s'ils étaient les plagieurs des « païens »<sup>1202</sup> : ses « Séthiens » semblent par ailleurs avoir développé différentes métaphores, dont la fabrication du parfum pour leur cosmogonie<sup>1203</sup>. Or, on a vu combien l'odeur était essentielle dans le sacrifice, c'est elle que le dieu vient rechercher et pour laquelle on ajoute du bois odoriférant sur l'autel. Le sacrifice est conforme à celui que Noé offrit en sortant de l'Arche :

Et Noé édifia un autel à Dieu, et il prit de tous les bestiaux purs et de tous les volatiles purs, et il offrit des holocaustes sur l'autel. Et le Seigneur Dieu respira un parfum de bonne odeur (ὄσμην εὐωδίας)...<sup>1204</sup>.

Cette odeur est peut-être même plus importante que la substance du sacrifice ou de la fumigation, même si le *PGMXIII* accorde une grande attention à la composition de sa « fève

<sup>1198</sup> J. D. TURNER, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Québec – Louvain – Paris, 2001.

<sup>1199</sup> HIPPOLYTE, *Réfutation*, 5, 19.2.

<sup>1200</sup> M. TARDIEU, « Les livres mis sous le nom de Seth et les séthiens de l'hérésiologie », dans M. KRAUSE (éd.), *Gnosis and Gnosticism*, Leyde, 1977, p. 204-210.

<sup>1201</sup> HIPPOLYTE, *Réfutation*, 5, 19.3 : οὐκ ἔστι πνεῦμα ὡς ἄνεμος ἢ ῥιπή ἢ λεπτή τις αὔρα νοηθῆναι δυναμένη, ἀλλ' οἶονεὶ μύρου τις ὄσμη ἢ θυμιάματος ἐκ συνθέσεως κατεσκευ(α)σμένου, λεπτή διοδεύουσα δύναμις ἀνεπινοήτω τινὶ καὶ κρείττονι ἢ λόγῳ ἔστιν ἐξειπεῖν <φορᾶ> εὐωδία<ς>.

<sup>1202</sup> M. MARCOVICH, « New Gnostic Texts », dans ID., *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism*, Leyde – New York – Copenhagen – Cologne, 1988, p. 120-133.

<sup>1203</sup> HIPPOLYTE, *Réfutation*, 5, 21.2-5.

<sup>1204</sup> *Genèse*, 8, 20-21 : καὶ ᾠκοδόμησεν Νοε θυσιαστήριον τῷ θεῷ καὶ ἔλαβεν ἀπὸ πάντων τῶν κτηνῶν τῶν καθαρῶν καὶ ἀπὸ πάντων τῶν πετεινῶν τῶν καθαρῶν καὶ ἀνήνεγκεν ὀλοκαρπώσεις ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον. καὶ ὠσφράνθη κύριος ὁ θεὸς ὄσμην εὐωδίας...

égyptienne ». Ce que je veux dire est que si la substance est signifiante, le parfum, lui, est l'essence même du sacrifice<sup>1205</sup>. L'exemple des Séthiens montre que le *pneuma* de la théologie juive peut être chargé de l'idée de fragrance divine, c'est-à-dire de l'identité de la nature du divin avec le parfum. Si je postule une lecture biblique du rite, il est entendu que celle-ci provient d'un judaïsme dont les considérations sur le sacrifice sont plurielles<sup>1206</sup>. Je n'irai pas jusqu'à affirmer que l'emploi du terme *pneuma* dans le *PGMXIII* dénonce une influence « séthienne ». Je pense plutôt que le texte d'Hippolyte témoigne d'une signification originale donnée au terme *pneuma* par certains lecteurs de la Genèse et que le rédacteur du *PGMXIII*, 343-646, l'a bel et bien utilisé dans ce sens. Le *pneuma* que prend le dieu est l'odeur, le fumet du sacrifice.

Du point de vue symbolique et mythique grec, les produits des fumigations agréables aux dieux évoquent l'Orient heureux, la chaleur vivifiante, et sont propres à plaire aux dieux dans la mesure où ils partagent avec eux des principes d'immortalité et de bonne odeur<sup>1207</sup>. Très présentes dans les cultes grecs, les fumigations d'*aromata*, de bonnes senteurs (*euôdia*), traduisent la présence divine et, parallèles sans être nécessairement opposées aux sacrifices, elles font partie des offrandes qui sont autant de signaux agréables envoyés aux divinités<sup>1208</sup>. Quant à ceux qui s'orientent vers un refus du sacrifice sanglant, les aromates de cette sorte sont l'offrande idéale<sup>1209</sup>. Offertes au(x) dieu(x), les plantes parfumées suscitent surtout un plaisir enraciné dans les plus anciennes des considérations poétiques et cultuelles du Proche-Orient ancien. On ne peut pas non plus exclure ici une concordance avec les pratiques traditionnelles des cultes sémitiques<sup>1210</sup>. Certaines de ces fumigations suscitent un discours théorique, présent au niveau de l'explicitation technique du rituel dans les prescriptions des papyrus. Les sept encens et sept fleurs planétaires du *PGMXIII*, qui entrent dans la composition des parfums agréables à la divinité, sont rapidement énoncés par le compilateur qui nomme la composition d'encens « fève égyptienne », « fève » évoquant non la

<sup>1205</sup> Sur l'emploi des parfums dans les *PGM*, cf. A. ZOGRAFOU, *Papyrus Magiques Grecs : le mot et le rite*, p. 35-65.

<sup>1206</sup> C. LEMARDELE, « Le sacrifice juif dans le système sacrificiel antique. Problèmes épistémologiques dans l'historiographie moderne », *Annuaire EPHE-SR* 120 (2013), p. 217-222.

<sup>1207</sup> M. DETIENNE, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, 1972 (voir la préface de J.-P. VERNANT, p. XXXIX).

<sup>1208</sup> F. PROST, « L'odeur des dieux en Grèce ancienne. Encens, parfums et statues de culte », dans L. BODIQU, D. FRÈRE, V. MEHL (dir.), *Parfums et odeurs dans l'Antiquité*, Rennes, 2008, p. 97-103 et V. MEHL, « Parfums de fêtes. Usage de parfums et sacrifices sanglants », dans ID., P. BRULE (dir.), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes, 2008, p. 167-186. Pour l'idée de « signal », cf. F. S. NAIDEN, *Smoke Signals for the Gods*.

<sup>1209</sup> EMPEDOCLE, fr. 128 [DIELS] = PORPHYRE, *De l'abstinence*, 2, 21, 2-4.

<sup>1210</sup> E. LIPINSKI, « Rites et sacrifices dans la tradition phénico-punique », dans J. QUAEGBEUR (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, p. 257-281 (p. 268).

légumineuse mais la forme galénique prise par le matériau fumigatoire, sorte de boulette prête à être chauffée<sup>1211</sup>. La recette égyptienne n'est pas sans rappeler une autre célébrité, typiquement égyptienne, le kyphi, parfum ancien que les papyrus de magie grecs prescrivent toujours à l'époque romaine<sup>1212</sup>. L'auteur du papyrus précise que la composition est plus détaillée encore dans un autre ouvrage, la *Clef* de Moïse – sur les encens –, tandis qu'on renvoie encore à Manéthon soit pour les encens, soit pour les fleurs<sup>1213</sup>. D'abord et avant tout un plaisir divin, essentiel au ritualisme, la « fève égyptienne » propose en plus une structure théorique, fondée sur l'astrologie, où chaque encens est choisi pour son appropriation à l'un des sept astres mobiles, l'ensemble constituant une chaîne symbolique ou concordante d'ingrédients « apparentés au dieu » (συνγενικοῖς οὖσι τοῦ θεοῦ, l. 14). Ici aussi, le *PGM XIII* témoigne d'une superposition de deux modes d'expression et de composition du rituel : l'un, pragmatique, où le rite se donne à voir simplement comme une séquence de gestes et de paroles dont la performativité va de soi, et l'autre, réflexif, où les composantes du rite sont non seulement indiquées parce que nécessaires, mais structurées et théorisées. À titre de comparaison, les théories du sacrifice dans le zoroastrisme se partagent entre celle qu'exprime la pragmatique même du rituel, notamment dans les hymnes, à savoir que le sacrifice est une offrande, un hommage aux dieux, et celle qui a été tôt élaborée par des prêtres, selon laquelle le sacrifice est une manière pure de libérer l'âme de l'animal, collectée par la divinité, contrairement à une simple mise à mort, par principe impure<sup>1214</sup>. Ce n'est qu'à ce niveau du langage prescriptif que l'on discerne véritablement une tentative pour naturaliser le rite, en le fondant sur une théologie qui s'ancre sur des connexions naturalistes.

À cet égard, il est intéressant de noter que dans sa *Lettre à Anébon*, dressant par des questions rhétoriques une critique du système religieux théurgique défendu par Jamblique – sous les atours d'une religion « égyptienne » –, Porphyre emploie non le mot « *pneuma* », mais *atmos*, « vapeur, fumée » :

<sup>1211</sup> L. R. LIDONNICI, « Beans, Fleawort, and the Blood of a Hamadryas Baboon: Recipe Ingredients in Greco-Roman Magical Material », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 359-377 (p. 365-366).

<sup>1212</sup> J. SCARBOROUGH, « The pharmacology of sacred plants, herbs and roots », dans *Magika Hiera*, p. 138-174 (160-161). P. FAURE, *Parfums et aromates de l'Antiquité*, p. 45-47.

<sup>1213</sup> *PGM XIII*, 21-23 : « Il est dit cela dans la *Clef* de Moïse : « tu prépareras pour toute occasion la vesce solaire » ; il dit par cela la fève égyptienne... » ici, concernant Manéthon, les traductions de Karl Preisendanz et de M. Smith diffèrent ; pour Hermès, lire *PGM XIII*, 14-16.

<sup>1214</sup> A. DE JONG, « Animal Sacrifice in Ancient Zoroastrianism: a Ritual and its Interpretations », dans A. I. BAUMGARTEN (éd.), *Sacrifice in Religious Experience*, Leyde – Boston – Cologne, 2002, p. 127-148 (p. 142-147).

... comment ordonnent-ils [les dieux] que les prophètes doivent s’abstenir de viandes pour qu’ils ne soient pas souillés par les vapeurs qui montent des animaux [sacrifiés], tandis que, eux, sont surtout pris à l’appât des vapeurs qui montent des sacrifices (ἀτμοῖς τοῖς ἀπὸ θυσιῶν)...<sup>1215</sup>.

La vapeur élevée du sacrifice n’est pas un terme propre à Porphyre, qui l’a de toute façon lu dans les paroles d’Apollon lui-même<sup>1216</sup> : « Puis remplissez l’air limpide de vapeurs agréables et faites monter des prières aux dieux (ἀτμοῖσιν λαροῖσιν ἐνιπλήσαντες ἅπαντα ἡέρα ῥευσταλέον ἐπὶ δ’ εὐχὰς πέμπετε τοῖσδε) »<sup>1217</sup>. De fait, Porphyre emploie lui-même le terme *pneuma* dans un autre sens : il distingue deux sortes de *daimōnes*, ceux qui, bienfaisants, maîtrisent leur *pneuma* et ceux qui, malfaisants, se laissent contrôler par lui<sup>1218</sup>. Cette démonologie d’origine platonicienne comprend le *pneuma* dans un sens psychologique, comme la partie de l’âme sujette aux passions, colères et appétits<sup>1219</sup>. Ce sont ces derniers qui peuvent être réceptifs à une pratique magique<sup>1220</sup>. Or, « ce sont eux qui prennent plaisir “aux libations et à l’odeur des viandes”, dont s’engraisse la partie pneumatique (τὸ πνευματικόν) <et corporelle> de leur être. Car cette partie vit des vapeurs (ἀτμοῖς) et des exhalaisons (ἀναθυμιάσεις), d’une vie diverse nourrie d’effluves divers ; elle tire sa force des fumets qui montent du sang et des chairs brûlées »<sup>1221</sup>. La « vapeur » montant d’un animal sacrifié nourrit donc le *pneuma* du démon malfaisant. Le texte du *PGM XIII* ne s’embarrasse pas de cette distinction. Pour lui, le *pneuma* est l’effluve qui monte du sacrifice pour nourrir le dieu. Mais on voit précisément combien le vocabulaire choisi oppose les convictions : en évoquant la magie, la *goēteia*, Porphyre adresse une critique qui touche de près la religion des *PGM*. Porphyre ne saurait accorder un caractère « spirituel » aux sacrifices d’animaux dans la mesure où lui-même, dans la lignée du néopythagorisme d’Apollonios de Tyane, préfère l’offrande de l’intellect au principe divin<sup>1222</sup>. En revanche, dans l’écriture du *PGM XIII*, le sens positif du *pneuma* vient à l’appui d’une conception du sacrifice comme parfum connaturel et nourricier du divin. La réponse de Jamblique à Porphyre, quant à elle, tient en

<sup>1215</sup> PORPHYRE, *Lettre à Anébon*, fr. 64, 2 [SAFFREY – SEGONDS] = EUSEBE, *Préparation évangélique*, 5, 10.1-11.

<sup>1216</sup> S. TOULOUSE, « La théosophie de Porphyre et sa conception du sacrifice intérieur », dans S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETRE, F. SCHMIDT (dir.), *La cuisine et l’autel*, p. 329-341.

<sup>1217</sup> PORPHYRE, *La philosophie tirée des oracles*, ap. EUSEBE, *Préparation évangélique*, 4, 9.2.

<sup>1218</sup> PORPHYRE, *De l’abstinence*, 2, 38.

<sup>1219</sup> A. TIMOTIN, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leyde – Boston, 2012, p. 208.

<sup>1220</sup> PORPHYRE, *De l’abstinence*, 2, 41.5 : « Mais les démons ennemis (τῶν ἐναντίων) favorisent l’accomplissement de toutes les pratiques de la sorcellerie (γοητεία). Ils sont en effet – et principalement leur chef – vénérés par ceux qui pratiquent de mauvaises choses au moyen des sorcelleries (οἱ τὰ κακὰ διὰ τῶν γοητειῶν διαπραττόμενοι) » (tr. J. BOUFFARTIGUE – M. PATILLON modifiée).

<sup>1221</sup> PORPHYRE, *De l’abstinence*, 2, 42, 3.

<sup>1222</sup> J. B. RIVES, « The Theology of Animal Sacrifice in the Ancient Greek World. Origins and developments ».

une « dématérialisation » du débat : puisque le feu du sacrifice détruit la matière corporelle, il ne peut plus être question de considérer que le sacrifice nourrisse le démon de vapeurs, principes humides et matériels. Mais lui non plus n'emploie pas l'idée d'un *pneuma*. Ceci est le signe que le *PGM XIII* ne parle pas le même langage : le choix du terme *pneuma*, au lieu de celui d'*atmos*, permet à l'auteur de la prescription rituelle d'identifier la matière à la divinité *pneuma/ruāh*. Le « souffle » est cette fumée odorante sacrificielle qui, dès lors qu'on la considère comme un « souffle », convient à une divinité que toutes traditions peuvent reconnaître comme un souffle odorant. L'importance accordée aux parfums, et ce dans une herméneutique naturaliste du rituel, justifie l'idée d'un *pneuma* qui s'élève de l'animal sacrifié comme un « parfum divin », suscitant le plaisir du dieu et sa présence<sup>1223</sup>.

### *I.3.e. Caractère normatif de cette prescription/rituel ?*

Mais indépendamment de son explicitation, le sacrifice mis en scène par le *PGM XIII* comprend divers éléments structurels que l'on retrouve à plusieurs reprises dans d'autres papyrus de magie. L'énonciation du couteau (*machaira*) fait exception. L'autel, comme on l'a vu, est l'élément matériel nécessaire au sacrifice. Le coq est l'animal sacrificiel par excellence des papyrus de magie grecs, déposé mort sur un autel ou un *thumiaterion* chargé en bois pour être consumé par le feu. Des pommes de pins accompagnent généralement l'animal. Ce type de sacrifice est associé également à la fumigation de parfums, et à des libations de vin ou de lait – souvent du lait de vache noire. Le sacrifice et ses fumigations associées accompagnent en général une invocation : on sacrifie le plus souvent en accompagnement de la prière, laquelle mentionne éventuellement le sacrifice lui-même, en hommage à la divinité, selon des modalités traditionnelles grecques<sup>1224</sup>.

Le rite sacrificiel du *PGM XIII*, dans ses différentes versions parallèles, s'inscrit ainsi dans une sorte de convention rituelle généralisable à différents papyrus de magie : sacrifice d'une volaille ou d'un pigeon, déposés sur un autel pour y être brûlés lors de l'invocation de la divinité, accompagnés de pommes de pin, bois odoriférants, encens, parfums, de la lumière de lampes, de libations de lait ou de vin. Ainsi, en *PGM III*, 633-731, le praticien sacrifie, au troisième jour du mois lunaire, au lever du soleil, un coq blanc sans tâche, avec douze pommes de pin, offre du lait et du vin en libation, pour rencontrer le dieu :

---

<sup>1223</sup> B. A. LEVINE, « The Presence of God in Biblical Religion », dans J. NEUSNER (éd.), *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E. R. Goodenough*, Leyde, 1968, p. 71-87.

<sup>1224</sup> F. GRAF, « Prayer in Magic and Religious Ritual », dans *Magika Hiera*, p. 188-213.

... dans un lieu désert, tiens un coq blanc sans tâche en le levant vers le soleil, et sacrifie douze pommes de pin droites en versant une libation de lait et de vin blanc, dis sept fois les sept paroles mentionnées plus haut, en demandant une rencontre avec le dieu...<sup>1225</sup>

Le même ensemble rituel requiert un second sacrifice de coq, dans un lieu pur et consacré : « descendant dans un lieu pur et consacré, et ayant fait de nouveau un sacrifice avec un coq... (κατελθὼν ἐπὶ τόπον καθαρ[ὸν] καὶ ἱεροῦμενον καὶ θυσίαν πάλιν | ποιήσας ἀλεκτρούνα...) »<sup>1226</sup>. De façon générale, cette sorte de norme rituelle est elle-même un langage théologique, dont la part sémantique des espèces animales reste à préciser, mais où l'on retrouve la symbolique traditionnelle du « *smoke signal* » approprié à la divinité, à qui sont offerts – à travers l'animal blanc, le parfum et la lumière – les éléments de la pureté divine<sup>1227</sup>. Au niveau général, cette trame rituelle se passe de commentaire aux yeux des auteurs, et ici comme dans plusieurs systèmes ritualistes de l'Antiquité, « faire c'est croire »<sup>1228</sup>. Mais le *PGM*XIII ajoute à cette trame une part d'interprétation qui constitue en propre son adaptation du rituel, compilant avec des éléments rituels qui fonctionnent par eux-mêmes, des éléments analytiques, théoriques ; le sacrifice animal n'est pas seulement un acte rituel performatif, un aliment de la divinité offert par l'homme comme il se doit, il porte du souffle, du *pneuma* à une puissance divine qui est Nom manifesté et apparenté à des symboles.

## II – Du sacrifice à l'ingrédient

### II.1. Pour faire du bien et pour faire du mal

#### II.1.a. Consacrer et contraindre

Le type du sacrifice décrit à l'instant peut non seulement satisfaire une divinité et participer à la consécration d'une image cultuelle performative, mais encore participer à la consécration d'un objet performatif sans que celui-ci ne soit une représentation de la divinité en *PGM*IV, 2145-2240. Ainsi, une lamelle de fer inscrite de trois vers d'Homère, accordant à

---

<sup>1225</sup> *PGM*III, 693-695 : ... τόπον ἔρημον, ἔχων πρὸς ἥλιον [ἀν]ίσχοντα ἀλεκτρ[ύ]να [λε]υκὸν ἄσπιλον | καὶ στροβίλους δεξιοὺς δώδεκα ἐπί[θ]υε γάλα, οἶνον λευκὸ[ν] σπ[έν]δων, | λέγε τοὺς ἀνακειμένους ἐπὶ λόγο[υ]ς ἐπτά]κικς αἰτῶν σύστασ[ι]ν τῆ[ν] τοῦ θεοῦ...

<sup>1226</sup> *PGM*III, 700-701.

<sup>1227</sup> F. S. NAIDEN, *Smoke Signals for the Gods*. Noter aussi qu'en égyptien, un même mot peut signifier « offrande, repas » et « se reposer, être en paix » : *hṯp*.

<sup>1228</sup> J. SCHEID, *Quand faire c'est croire*.

son détenteur de multiples pouvoirs merveilleux<sup>1229</sup>, doit être trempée dans une préparation non spécifiée en prononçant une parole rituelle générale (τὸν κατὰ πάντων λόγον, l. 2186). Avant cela :

Consécration de la lamelle : va dans une demeure pure et installe une table, qu'il y ait une nappe de lin pure et les fleurs de saison, puis sacrifie un coq blanc. Dépose à côté de lui 7 gâteaux ronds, 7 gâteaux plats, 7 lampes. Verse une libation de lait, miel, vin, huile d'olive<sup>1230</sup>.

La lamelle de fer inscrite n'est que le moyen par lequel le magicien s'attache un *paredros*, un assistant surhumain : tel est le titre du rituel (« *Paredros* en trois vers d'Homère », Τρίστιχος Ὁμήρου πάρεδρος, l. 2145). La « consécration » (καθιέρωσις, l. 2186-2187, ἀφιεροῖς, l. 2194) inclut la récitation d'une seconde parole rituelle. La première – en fait prononcée après<sup>1231</sup> – est plutôt de l'ordre de l'adjuration (« je t'adjure par les dieux de la terre », ἐξορκίζω σε κατὰ τῶν χθονίων θεῶν, l. 2182-2183) adressée à une puissance sans nom mais sous la contrainte d'autres puissances exprimées par leurs noms barbares<sup>1232</sup>. La seconde invocation (« viens à moi », ἦκέ μοι, l. 2194) est adressée à un dieu qui au contraire est le maître de tout (τῶν ὅλων δεσπότης, l. 2197-2198), Aïôn des *Aiônes*, *kosmokrator*, Rê et Pan (Min de Coptos) et nommé par une succession de noms barbares et de voyelles. La consécration commence par le sacrifice, associé à la prière à ce dieu suprême, et c'est donc à lui que sont adressés les hommages cultuels. Ensuite est invoquée la Nécessité (Ἀνάγκη) au moyen de la formule *Maskelli Maskellô*, puis la lamelle inscrite (c'est-à-dire le *paredros*) fait l'objet d'une immersion, d'un « bain », pendant qu'est prononcée l'adjuration<sup>1233</sup>. L'objet rituel est également image de la puissance assistante, et la « consécration » enveloppe l'action magique dans le *hieros*, elle positionne l'ensemble rituel en conformité avec le divin<sup>1234</sup>. Le sacrifice ici est donc un élément consécrateur, c'est-à-dire qu'il participe à la validation, à la caution divine de l'ensemble des actions rituelles, sans être lui-même « magique ».

---

<sup>1229</sup> Ne jamais être découvert en cas de fuite ; nécromancie ; désenvoûtement ; victoire aux jeux ou au tribunal ; faveur sociale ; protection contre les démons et les animaux sauvages ; invulnérabilité ; amour ; fortune ; protection contre les poisons.

<sup>1230</sup> PGMIV, 2186-2193 : καθιέρωσις τῆς πλακός· ἐλθὼν οὖν εἰς οἶκον | καθαρὸν θήσεις τράπεζαν, ἐν ἧ ἦτω | σινδὼν καθαρὰ καὶ ἄνθη τὰ τοῦ καιροῦ, | καὶ θύσεις ἀλέκτορα λευκόν. παρακεῖσθω δὲ αὐτῷ πόπανα ζ', πλακοῦντες ζ', | λύχνοι ζ'. σπένδε γάλα, μέλι, οἶνον, ἔλαιον.

<sup>1231</sup> PGMIV, 2204-2205.

<sup>1232</sup> PS.-CLEMENT, *Homélies*, 5, 5 : ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ οἱ ἄγγελοι κατὰ τοῦ κρείττονος ὑπὸ μάγων ὀρκιζόμενοι ὑπέκουσιν, μή πως ἀπειθείας κριθέντες ἀπόλωνται, « Et les anges eux-mêmes, adjurés par les magiciens au nom de la divinité, obéissent, de peur d'être convaincus de rébellion et de périr ».

<sup>1233</sup> PGMIV, 2179.

<sup>1234</sup> S. EITREM, « Die magischen gemmen und ihre weihe », *SO* 19.1 (1939), p. 57-95.



### II.1.b. Offrandes malfaisantes

Dans l'exemple du *PGM* II, 1-64, présenté au début de ce chapitre, on rencontre l'offrande sacrificielle type, celle de coqs blancs sacrifiés sur un autel aux divinités solaire et lunaire pendant la récitation d'un hymne à Apollon, avec encens et pommes de pin. Mais lorsqu'est envisagée l'absence de réponse de la puissance divine (ἐὰν οὖν μὴ φανῆ, l. 45), censée procurer un rêve divinatoire, le texte recommande des procédures de contrainte, appelées *epanagkoi* (οἱ ἐπά|ναγκοι, l. 43-44)<sup>1235</sup>. Ces procédures de contrainte imposent une nécessité (*anagkê*) à la puissance convoquée et augmentent en force au fil des jours<sup>1236</sup>. On offre ainsi à la puissance un cerveau de bélier noir, un ongle du même animal et un cerveau d'ibis, puis si cela ne fonctionne toujours pas, on contraint la puissance en soumettant une figure dessinée sur un papyrus à la chaleur d'une salle hypocauste ou d'une lampe. Une variante de cette dernière procédure propose une incantation qui menace d'appliquer des tortures (βασάνουζ) pires encore. Le terme est assez fort et marque la conception que l'on a pu se faire de ces *epanagkoi*: des actions douloureuses ou des heurts infligés à la puissance invoquée. Dès lors, l'opposition avec le rite sacrificiel et l'offrande de parfums est claire : alors que ces derniers sont agréables, plaisent à la divinité, les *epanagkoi* sont des violences qui lui sont faites. Les ongles et cervelles d'ibis et de bélier s'opposent ainsi à l'offrande alimentaire d'un animal entier, et se présentent comme des substances conflictuelles imposées à la puissance, tout en étant « offerts » sur le même mode rituel (*epithue*)<sup>1237</sup>.

Le terme d'*anagkê*, seul ou contenu dans le mot *epanagkos*, est employé par Porphyre dans sa *Lettre à Anébon* : « nous ne pouvons pas accorder ce que tu as ajouté comme universellement reconnu, que c'est tirailé par la contrainte imposée par nos invocations (ἀνάγκαις ταῖς τῆς κλησέως) que [le dieu] accomplit ces actions »<sup>1238</sup>. De fait, dans sa réponse, Jamblique nie l'action de l'*anagkê*, la nécessité, sur le divin, et son opinion est que l'*anagkê* à laquelle les dieux paraissent soumis est en réalité une logique solidaire de leur ontologie, de leur amour constant et immuable<sup>1239</sup>. Mais cette réponse théorique ne paraît pas applicable au ritualisme des *PGM*, où la nécessité est une force bien présente. L'*anagkê* appliquée – l'*ep-anagkos* – semble bien être une force opératoire exercée par la pratique rituelle, par des paroles ou par des gestes, mais ce n'est qu'une partie de la pratique rituelle, complémentaire d'une pratique plus honorifique comme celle du sacrifice vue ci-dessus. En

<sup>1235</sup> Karl Preisendanz lisait <ἄλλ>οι ἐπά|ναγκοι, mais dans sa traduction, John Dillon (*PGMtr.*, p. 13) a raison de ne pas corriger le texte.

<sup>1236</sup> Sur cette idée de « contrainte », cf. F. GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, p. 249-251.

<sup>1237</sup> F. GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, p. 251, parle d'« inversions de rites sacrificiels ».

<sup>1238</sup> JAMBLIQUE, *Réponse à Porphyre*, 3, 18 (= PORPHYRE, *Lettre à Anébon*, fr. 46).

<sup>1239</sup> JAMBLIQUE, *Réponse à Porphyre*, 1, 14.

effet, pour ce qui concerne la matière, en parallèle à une trame sacrificielle où des volatiles sont offerts en hommage de façon relativement traditionnelle, on rencontre différentes offrandes de matières animales qui ne relèvent pas de ce type sacrificiel tout en étant articulées à ses principes. Les animaux « sacrifiés », selon les emplois du vocabulaire sacrificiel grec dans les papyrus de magie (*epithuein* en particulier), sont de deux ordres : soit des animaux désignés uniquement par un nom d'espèce, donc des corps entiers, soit des matières animales pour lesquelles on précise l'espèce. Le premier ordre correspond à l'offrande de volatiles que je viens de présenter. Le second, en revanche, indique certes des espèces choisies, mais aussi leurs substances précises : cervelles, sabots, poils, ossements, graisses, excréments, peaux, oeufs, cœur. Ces matières font parfois l'objet de fumigations plus ou moins perçues comme sacrificielles, et c'est à ce titre que je les analyse ici, en essayant de comprendre dans un premier temps comment elles s'articulent au modèle sacrificiel que je viens de décrire.

Parmi les quatre attractions lunaires du grand papyrus magique de Paris, dont fait partie la recette de Pachratès, on distingue deux types de paroles rituelles<sup>1240</sup>. Des hymnes invoquent Hécate sur un mode élogieux, en tant que puissance cosmique et plurielle<sup>1241</sup>. Les *diabolai*, au contraire, accusent la personne visée d'avoir commis des sacrilèges terribles à l'encontre de la déesse<sup>1242</sup>. Il s'agit de susciter la colère de cette dernière pour la convaincre d'intervenir, selon un procédé employé dans les rites égyptiens à l'encontre des ennemis<sup>1243</sup>. La *diabolê* s'appuie sur une forme rituelle ancienne en Orient, à laquelle la violence du contexte agonistique dans lequel exerce le magicien viendrait apporter sa charge émotionnelle<sup>1244</sup>. En outre, certains des quatre textes vont jusqu'à différencier aussi deux types de fumigations, « bienfaisantes » et « malfaisantes », un vocabulaire que Porphyre

<sup>1240</sup> Cf. chapitre 1, I.1, p. 43.

<sup>1241</sup> PGMIV, 2832-2839 : θεῶν | γενέτειρα καὶ ἀνδρῶν καὶ Φύσι | παμμήτωρ [...] ἀρχὴ | καὶ τέλος εἶ, πάντων δὲ σὸ μούνη | ἀνάσσεις· ἐκ σέο γὰρ πάντ' ἐστὶ | καὶ εἰς <σ'>, αἰών<ι>ε, πάντα τελευτᾷ, « génitrice des dieux et des hommes et Nature mère de toutes choses [...] Tu es commencement et fin, toi seule règues sur toutes choses, car c'est de toi que viennent toutes choses et c'est <en toi>, éternelle, que toutes choses s'achèvent ». W. FAUTH, *Hekate Polymorphos*, p. 27-76 ; C. A. FARAONE, « Hymn to Selene-Hecate-Artemis from a Greek Magical Handbook (PGMIV 2714-83) », dans M. KILEY *et al.* (éd.), *Prayer from Alexander to Constantine. A critical anthology*, Londres – New York, 1997, p. 195-199.

<sup>1242</sup> PGMIV, 2573-2575 : ἔστι δὲ | ἐπάναγκος λόγος γ'. ἢ δεῖνα σοι θύει, | θεά, δεινόν τι θυμίασμα, « Voici la 3<sup>e</sup> parole contraignante : “Une telle te sacrifie, déesse, un terrible parfum...” » ; PGMIV, 2622-2644 : Διαβολή πρὸς Σελήνην [...] λόγος ὁ λεγόμενος· ἢ δεῖνά σοι ἐπιθύει, θεά, ἐχθρόν τι θυμίασμα, « *Diabolê* adressée à Séléne [...] Parole à prononcer : “Une telle te sacrifie, déesse, un parfum ennemi...” ».

<sup>1243</sup> S. EITREM, « Die rituelle Διαβολή », *SO* 2.1 (1924), p. 43-58.

<sup>1244</sup> F. HERRERO VALDES, « Διαβολή como recurso de la invocación en la magia greco-egipcia », *MHNH* 11 (2011), p. 305-318.

employait aussi à propos de l'action des astres-dieux<sup>1245</sup>. Jamblique réplique que ce vocabulaire est propre aux « faiseurs d'horoscopes » (τῶν γενεθλιαλόγων) et induit en erreur<sup>1246</sup>. De fait, on trouve un tel vocabulaire dans les écrits d'astrologie, où il permet de distinguer entre des astres dont l'action est généralement positive (Jupiter, Vénus et la Lune) et des astres dont l'action est généralement dangereuse (Saturne et Mars), mais encore des astres intermédiaires (le Soleil et Mercure)<sup>1247</sup>. Or, dans les *PGM*, les rituels construits de manière explicite sur une telle distinction sont adressés à un astre, la Lune, plutôt bienfaisante pour les astrologues, mais la terminologie est déplacée pour servir à l'explicitation des actes rituels, indépendamment du paradigme astrologique. L'écriture du rituel a fait porter la distinction sur la matière employée, et peut-être même sur la composition de chaque fumigation. En effet, dans les deux textes qui font cette distinction (*PGMIV*, 2622-2707 et 2785-2890), les matières animales servent uniquement dans la catégorie « malfaisante », combinées avec des végétaux malodorants (ail, oignon). En revanche, les fumigations bienfaisantes sont faites de substances parfumées, épicées, principalement de l'encens, de la myrrhe et du storax, mais aussi du costus, de la cannelle de Ceylan, du safran.

Il est intéressant d'observer qu'un jeu de miroir s'opère entre la fumigation négative et les paroles rituelles qui l'accompagnent puisque précisément, à l'oral, dans sa *diabolé* proprement dite, le praticien accuse la femme visée d'avoir pratiqué des sacrifices blasphématoires et cite les matières incriminées : tandis qu'il brûle son *epithuma anagkastikon* – composé de musaraigne, graisse de chèvre, *ousia* d'un babouin, oeuf d'ibis, écrevisse, scarabée lunaire, armoise, *ousia* de chien et ail<sup>1248</sup> – alors qu'il a brûlé l'*agathopoion* les jours précédents, le praticien prononce un *epanagkos* :

« Une telle te sacrifie (ἐπιθύει), déesse, un parfum ennemi : de la graisse d'une chèvre tachetée, du sang et de la crasse, un embryon de chiot et l'humeur d'une vierge morte avant l'heure, le cœur d'un jeune enfant avec des grains d'avoine dans du vinaigre, du sel et une corne de cerf, du mastic, de la myrrhe et du laurier cendré, impudemment, et des pincés de crabe, de la sauge, de la rose, un pépin pour toi, et un seul oignon, de l'ail et de la crotte de musaraigne, du sang de cynocéphale, et un oeuf d'ibis jeune et – ce qui n'est pas permis d'arriver (ὄ μὴ θέμις γενέσθαι) – elle les a déposés sur tes autels, sur du bois de genévrier. Une telle a dit que

<sup>1245</sup> PORPHYRE, *Lettre à Anébon*, fr. 23 = JAMBLIQUE, *Réponse à Porphyre*, 1, 18 (πῶς αὐτῶν οἱ μὲν εἰσιν ἀγαθοποιοί, οἱ δὲ κακοποιοί) = AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, 10, 11.15-16 (*quo modo alii benefici alii malefici*).

<sup>1246</sup> JAMBLIQUE, *Réponse à Porphyre*, 1, 18.

<sup>1247</sup> CLAUDE PTOLEMEE, *Tétrabible*, 1, 5 (Περὶ ἀγαθοποιῶν καὶ κακοποιῶν) : selon lui, en fonction de qualités élémentaires, certains astres sont de nature *agathopoioi* (Zeus, Aphrodite, Séléné), d'autres de nature *kakopoios* (Kronos et Arès), d'autres de nature double (Hélios et Hermès). La même chose est écrite par HEPHESTION DE THEBES, *Apotelesmatika*, 1, 2 : Τούτων δὲ ἀγαθοποιῶν μὲν εἰσι Ζεὺς, Ἀφροδίτη, Σελήνη, κακοποιῶν δὲ Κρόνος, Ἄρης, μέσοι δὲ Ἥλιος καὶ Ἑρμῆς, « Parmi eux sont bienfaisants Zeus, Aphrodite, la Lune, malfaisants Kronos, Arès, intermédiaires le Soleil et Hermès ».

<sup>1248</sup> *PGMIV*, 2622-2709.

toi-même tu avais fait ces choses : elle a dit que tu as tué un être humain et que tu as bu son sang, mangé sa chair et elle dit que ta bandelette c'est ses entrailles, et que tu as pris toute sa peau et l'as mise dans ton vagin, [que tu bois] du sang de faucon de mer, et que ta nourriture est un scarabée. Et Pan, devant tes yeux a émis sa semence, ce qui n'est pas permis (οὐ θεμιτόν), il est né un babouin de toute purification menstruelle [...] »<sup>1249</sup>.

La femme visée par la *diabolê* est ainsi accusée d'avoir mené un rituel dévoyé : en lieu et place du sacrifice, des matières interdites, et en guise d'hymne à la gloire de la déesse, un récit mettant en scène une déesse anthropophage, chaotique et outragée<sup>1250</sup>. Là repose l'accusation qui doit convaincre, forcer la déesse à réagir et à livrer la femme à celui qui se présente comme le fidèle de la déesse et son bras vengeur. Or, dans les faits, c'est bien ce dernier qui, tout en énumérant les méfaits, accomplit un « sacrifice » qui comporte approximativement les mêmes ingrédients incriminés. Pour que la déesse soit convaincue d'avoir été insultée, il faut qu'il y ait crime : mais le pouvoir de la parole rituelle est tel que ce qui compte réellement est le nom de la personne incriminée plutôt que l'acteur réel du rite. Le rite de la *diabolê* – virtuel en quelque sorte – permet ainsi de lire en négatif l'action rituelle, à travers ses interdits actualisés, mais aussi de voir la force impérieuse qu'elle comporte à l'égard des puissances divines<sup>1251</sup>. Le magicien attribue la sorcellerie à autrui : selon son discours, c'est la femme incriminée qui fait figure de sorcière, dans la mesure où elle menace la déesse<sup>1252</sup>. La sorcière Érichto est un exemple littéraire d'une telle sorcellerie : « et toi, Hécate, avec ta figure pâle et décharnée, je te montrerai aux dieux près desquels tu as coutume de t'avancer sous un visage d'emprunt et te défendrai de changer ta face infernale »<sup>1253</sup>. La sorcière, excédée de ne pas être exaucée assez vite alors qu'elle demande la réanimation d'un cadavre à des fins nécromantiques, menace les divinités infernales les unes après les autres de leur faire violence ou de révéler leurs secrets – dans le cas d'Hécate sa véritable image de déesse infernale<sup>1254</sup>. Ce récit romain montre la magicienne en détentriche de secrets infâmant sur les dieux eux-mêmes, capable par là de les contraindre en parlant presque d'égal à égal. Mais dans le codex de magie du IV<sup>e</sup> siècle, toutefois, ce privilège a un

---

<sup>1249</sup> PGMIV, 2643-2663. Je souligne les termes répondant à la fumigation réelle.

<sup>1250</sup> Selon M. BLANCO CESTEROS, « El embarazo infamante de Selene : una calumnia verosímil », E. SUAREZ DE LA TORRE, A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia*, p. 213-222, la calomnie repose sur une contestation de sa virginité. Il me semble que le *muthos* infamant repose en partie sur une lecture grecque du mythe égyptien de la déesse lointaine.

<sup>1251</sup> S. SAUNERON, « Aspects et sort d'un thème magique égyptien : les menaces incluant les dieux », *BSFE* 8 (1951), p. 11-21.

<sup>1252</sup> Voir T. ABUSCH, *Mesopotamian Witchcraft. Toward a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*, Leyde – Boston – Cologne, 2002.

<sup>1253</sup> LUCAIN, *La Pharsale*, 6, 736-738.

<sup>1254</sup> Lucain a pu s'inspirer par ailleurs de pratiques égyptiennes, J. VOLPILHAC, « Lucain et l'Égypte dans la scène de nécromancie de la *Pharsale*, VI, 413-830 à la lumière des papyri grecs magiques », *REL* 56 (1978), p. 272-288.

écho remarquable : par sa connaissance de ce qu'il ne faut pas faire ou dire le praticien peut fabriquer de la fureur divine. Entre temps, Porphyre avait critiqué cette modalité rituelle :

Voici ce qui est encore plus déraisonnable : un homme, soumis au premier venu, profère des menaces contre non pas un quelconque démon ou l'âme d'un mort, mais contre le Roi Soleil lui-même ou contre la lune ou l'un des corps célestes pour les effrayer, et leur dit des mensonges pour qu'ils viennent dire la vérité ! Dire en effet que l'on va faire voler le ciel en éclats, révéler les secrets d'Isis, dévoiler le secret d'Abydos, immobiliser la barque sacrée et disperser les membres d'Osiris pour les livrer à Typhon, cela ne laisse-t-il pas voir un formidable excès, et de stupidité de la part de celui qui lance des menaces qu'il ne comprend pas ni ne peut mettre à exécution, sans objet et à des fictions comme des enfants totalement stupides ? Et pourtant le scribe sacré Chérémon enregistre ces [menaces] comme partout répétées chez les Égyptiens, et l'on dit que ces menaces et ce qui leur ressemble ont un effet tout à fait contraignant [sur les dieux]<sup>1255</sup>.

Porphyre n'a fait allusion à rien d'autre qu'à la pratique que les *PGM* appellent *epanagkos*. Sa description relève des modèles d'incantations de type *historiola*, puisant dans la théologie osirienne et tirés apparemment des *Aegyptiaka* de Chaeremon – une source privilégiée de Porphyre<sup>1256</sup>. La transgression évoquée dans une parole rituelle pour pousser la divinité à punir ou contraindre une personne est un élément d'imprécation assez courant, avec des modalités mythiques égyptiennes<sup>1257</sup>. Elle repose sur la performativité de la parole, qui en Égypte permet l'assimilation de deux niveaux de réalité, humain et divin<sup>1258</sup>. Du point de vue égyptien, l'incantation identifie un ennemi de la divinité et tient peut-être compte de ses *bwt*, les « abominations » qui déplaisent tout particulièrement à la divinité en question. D'un autre côté, cette parole ne ment guère sur la nature de la divinité qui, d'un point de vue grec, est une puissance à la fois pure et impure, céleste et infernale, qui autorise le praticien de langue grecque et de pensée hellénique ou hellénisée à passer de l'un à l'autre de ces aspects dans les rites qu'il emploie<sup>1259</sup>. La Lune n'est pas ici simplement une divinité astrale, elle est aussi Hécate et une puissance de l'envoûtement. Le parfum ennemi qui lui est offert n'est certes pas le *pneuma* agréable que l'on offre dans le *PGMXIII*, mais c'est un souffle infecte, comme l'haleine des *Érinyes*, patronnes de malédictions que l'on appelle aussi, dans la tragédie, « Imprécations » (*Arai*)<sup>1260</sup>.

---

<sup>1255</sup> PORPHYRE, *Lettre à Anébon*, fr. 64 = EUSEBE, *Préparation évangélique*, 5, 10.3-5.

<sup>1256</sup> CHAEREMON, fr. 4 [VAN DER HORST].

<sup>1257</sup> Ex. *PGMLVIII*, 1-14 ; cf J. F. BORGHOUTS, « The Magical Texts of Papyrus Leiden I. 348 », *OMRM* 51 (1971), p. 26.

<sup>1258</sup> La parole a un pouvoir (*akh*), cf. J. ASSMANN, *The Search for God in Ancient Egypt*, Ithaca – Londres, 2001 (tr. de *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, 1984), p. 87-92.

<sup>1259</sup> J.-P. VERNANT, « Le pur et l'impur », dans ID., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 121-140.

<sup>1260</sup> ESCHYLE, *Les Euménides*, 137-138 ; cf. E. BARRA, *En soufflant la grâce (Eschyle, Agamemnon, v. 1206) : âmes, souffles et humeurs en Grèce ancienne*, Grenoble, 2007, p. 103.

### II.1.c. Tortures animales et chantage divin

Dans le grand papyrus magique de Paris, un rituel témoigne à mon sens de façon assez spectaculaire de la façon dont un animal peut intervenir dans une procédure de contrainte de la puissance divine<sup>1261</sup>. L'action qu'on y effectue sur l'animal est en effet difficile à catégoriser : ce n'est pas un sacrifice ou une offrande, ni une amulette. Il s'agit vraisemblablement d'invoquer pour interrogatoire un acteur surhumain, mais le texte ne permet pas de déterminer s'il s'agit d'une divinité, d'un mort, d'un démon. Le praticien doit, pendant sept jours avant la pleine lune, s'assurer une alimentation pure (crue et non sanglante, pas de vin) tout en mettant de côté la moitié de chacun de ses repas puis, à la pleine lune, il doit se rendre à l'est de toute zone habitée (« dans la partie orientale de ta cité, de ton village ou de ta demeure solitaire dans les champs », εἰς τὰ ἀπηλιωτικὰ μέρη τῆς πόλεως | ἢ κόμης ἢ τῆς οἰκίας μονή<ρης> ἐν ἀγροῖς, l. 58-59) et jeter les parts ainsi réservées<sup>1262</sup>. Il doit alors rentrer calmement mais rapidement chez lui et s'enfermer. La raison en est que l'être invoqué peut être déjà arrivé et l'avoir enfermé dehors. Or, c'est dans la maison que tout se passe : l'opérateur y a préalablement laissé un curieux dispositif :

Avant d'avoir jeté les morceaux, fixe dans la terre un roseau du pays d'environ deux mètres-cubes<sup>1263</sup>, un peu incliné, et pends-y par un crin de cheval mâle un scarabée tauromorphe, lié par le milieu, place en-dessous de lui, dans un bol de céramique neuf une lampe neuve enflammée, de sorte que la fumée de la lampe atteigne un peu le scarabée<sup>1264</sup>.

Dans le cas préférable où le praticien arrive à la maison le premier, la scène qui doit s'y dérouler est la suivante : « l'invoqué » (ὁ κληθεὶς, l. 70) menace l'homme en armes (ἔνοπλος, l. 70) pour le contraindre à délivrer (ἀπολύσαι, l. 70-71) le scarabée. Mais le praticien, conservant son sang-froid, ne délivrera l'insecte que lorsque l'individu armé aura répondu à ses questions<sup>1265</sup>.

Le texte ne se contente pas de prescrire un rituel, il en décrit la manifestation surhumaine attendue. Ce qu'on ne peut décrire que comme un « être surhumain en armes »

<sup>1261</sup> PGMIV, 52-85.

<sup>1262</sup> Un envoûtement érotique requiert de déposer les prémices d'un repas auprès d'un sanctuaire, PGMX, 1-23.

<sup>1263</sup> Le terme πηχός est d'usage dans la mesure de l'inondation.

<sup>1264</sup> PGMIV, 63-68 : πρὶν ἐκρίψης δὲ τὰ μερίδια, κάλαμον χωρικὸν ὡς πηχῶν | δύο πήξας ἐν τῇ γῆ ὀλίγον ἐπιεκκλιμένον καὶ ἐξαρτήσας αὐτοῦ θριξὶ ἵππου ἄρσενος κάρθαρον τὸν ταυρόμορφον | κατὰ τὸ μέσον δεδεμένον, ὑπόθεσ αὐτῷ ἐν λεκάνῃ καινῇ | ὀστρακίνῃ λύχνον καινὸν ἐξημμένον, ὡς τὴν ἀτμίδα | τοῦ λύχνου ἐφικέσθαι ὀλίγον τοῦ κανθάρου.

<sup>1265</sup> F. GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, p. 250 a décrit la scène de façon erronée : « au milieu d'un cercle de nourriture, les restes du repas du sorcier, censés attirer le démon au repas commun, on suspend un scarabée au-dessus d'une lampe disposée de manière que la flamme ne touche pas encore l'animal ». Or, la nourriture est jetée loin de cette scène, et l'idée de « repas commun » est donc curieuse.

réagira au rejet de près d'une semaine de demi-repas vers l'est, à l'écart, en se portant au secours d'un scarabée ficelé au-dessus d'une lampe allumée. Les puissances en armes, souvent à cheval, ne manquent pas dans l'iconographie de l'époque romaine<sup>1266</sup>. En Égypte même, on connaît des divinités armées, dont Horus, et l'anguipède à tête de coq des gemmes « magiques » a toute la partie anthropomorphe armée d'une cuirasse, d'un bouclier et d'un fouet. L'iconographie considérée comme « magique » connaît également Arès. L'iconographie de la puissance armée, à cheval, transperçant de sa lance un animal ou un démon, est autant appliquée à Horus qu'à des saints chrétiens, et figure la protection militante exercée par la divinité ou le saint<sup>1267</sup>. Hécate elle-même peut apparaître en armes (ἐνόπλιος) selon les *Oracles chaldaïques*<sup>1268</sup>. Néanmoins, l'orientation vers l'est, à l'écart de la « civilisation », oriente vers le domaine de Seth, les marges d'où viennent les ennemis caractéristiques de l'Égypte. Des clés d'interprétation peuvent être fournies par la suite du texte. Une incantation en copte s'adresse à un être à la nuque de bois et au visage d'argile, le praticien s'identifiant lui-même à Sabertoush, dieu céleste<sup>1269</sup>. Un phylactère doit être écrit au sang d'une femme enceinte, avec les mots *Shteit chien tenha* de nouveau écrits en copte. Enfin, la formule de délivrance, en copte, est la suivante : « Harko, Harko est mon nom, Harko est mon nom véritable ». Les prescriptions s'achèvent sur ἡ πρῶξις κρόμμυον, soit « [utilise] la pratique [qui implique un] oignon »<sup>1270</sup>.

Quelle que soit l'identité de la puissance surhumaine manifestée, l'important est qu'elle soit motivée par la délivrance du scarabée, et que le praticien puisse ainsi, par une sorte de chantage, la contraindre à répondre. Le scarabée a peut-être lui-même un lien avec l'est, signifiant Khépri, le dieu soleil au lever. Mais il s'agit précisément d'un scarabée tauromorphe. Le vocabulaire entomologique grec connaît des scarabées à cornes<sup>1271</sup>. Différents scarabées à cornes ont été retenus dans l'*Histoire naturelle* pour remédier à différentes affections : ainsi, « les mages font porter aussi comme amulette d'autres scarabées [que le bousier égyptien] : celui qui a des cornes courbées en arrière et qu'il faut prendre de la main gauche », tandis que les cornes dentelées des scarabées ont une nature protectrice

<sup>1266</sup> D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998, p. 3-4.

P. PERDRIZET, *Negotium perambulans in tenebris. Étude de démonologie gréco-orientale*, Paris, 1922, p. 5-16.

<sup>1267</sup> J. CLEDAT, *Le monastère et la nécropole de Baouît*, Le Caire, 1904, p. 80-81, pl. 56.

<sup>1268</sup> *OC*, fr. 72 : καὶ γὰρ δὴ πάντευχος ἐνόπλιος ἦκα θεεῖη (« Car moi, la divine, je suis arrivée en grand arroi, armée de pied en cap »).

<sup>1269</sup> *PGMIV*, 75-77.

<sup>1270</sup> *Id.*, 85 ; voir *PGMtr.*, n. 25, p. 38. C. GRAINDORGE, « L'oignon, la magie et les dieux », *ERUVI*, 1999, p. 317-334 : l'oignon est devenu à une époque récente de l'Égypte antique, une plante nauséabonde et séthienne, dont on considère le développement au cours du déclin de la lune comme un symbole de la destruction de l'œil d'Horus.

<sup>1271</sup> M. DAVIES, J. KATHIRITHAMBY, *Greek Insects*, Londres, 1986, p. 94-95.

(*amuleti naturam*) pour les enfants<sup>1272</sup>. Le lucane, sur lequel avait écrit le néopythagoricien romain Nigidius Figulus, était attaché en amulette au cou des enfants<sup>1273</sup>. Un scarabée *taurus* est également cité, mais il est difficile à identifier<sup>1274</sup>. Dans la mythologie grecque, Kérambos fut un jour métamorphosé en lucane pour avoir offensé les Nymphes et les enfants jouaient avec – peut-être en attachant à une ficelle ce « cerf-volant »<sup>1275</sup>. En Égypte, un scarabée à deux cornes – peut-être *Heliocopris gigas* L. – semble avoir été associé à la Lune, tandis qu'un scarabée à une corne recourbée, évocatrice d'un bec d'ibis, a pu être consacré à Thot<sup>1276</sup>. Mais du fait de son apparence taurine, le scarabée en question ici peut être, en même temps que le symbole d'une puissance astrale, un taureau divin en miniature. Le roseau auquel il est suspendu l'ancre dans un espace marécageux et nilotique tout aussi miniature. Le crin de cheval peut être mis en relation avec les valeurs symboliques de cet animal, qui fait ici écho à l'armement de la puissance manifestée : peut-être le poil ligaturant l'animal est-il symbole de la force, dans un sens quasiment militaire ? Selon Pline, trois noeuds faits dans du crin de cheval et attachés en amulette apaisent des affections aux aînes, mal qu'endurent les cavaliers<sup>1277</sup>. Dans une amulette complexe proposée par les « mages », de l'écume d'un cheval victorieux (*equi uictoris spuma*) accompagne une queue et une tête de *draco*, des poils du front et de la moelle d'un lion, une griffe de chien, le tout dans de la peau de cerf fermée par des tendons de cerf et de biche tressés, confère l'invincibilité<sup>1278</sup>. Dans le même temps, et sans que cela paraisse contradictoire, le cheval est un animal solaire, dans la mesure où Hélios est représenté en quadrigé. Le cheval peut encore être la monture de cavaliers divins, guérisseurs et protecteurs, dont l'épiphanie a été promise par les *Oracles chaldaïques*<sup>1279</sup>. Une *historiola* en démotique évoque Horus à cheval, incapable de prendre part au repas des dieux à

<sup>1272</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 100 et 138 respectivement.

<sup>1273</sup> *Id.*, 11, 97 : « mais une espèce [de scarabée] de grande taille a des cornes très longues, terminées à leur sommet par une paire de tenailles dentelées, dont les branches se ferment, au gré de l'animal, pour pincer : on les pend en guise de remèdes au cou des enfants ; cette sorte d'insectes, Nigidius les appelle lucanes ».

<sup>1274</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 39.

<sup>1275</sup> ANTONINUS LIBERALIS, 22, 6 : « on le voit sur les arbres, il a les dents crochues et ne cesse de remuer les mâchoires ; il est noir et allongé, il a les ailes dures et ressemble aux grands scarabées. On l'appelle bœuf lignivore et, chez les Thessaliens, *cérambyx*. Les enfants se servent de cet insecte comme d'un jouet (*παίγνιον*) et lui coupent la tête pour la porter à leur cou ; celle-ci ressemble avec ses cornes à la lyre que l'on fait avec la carapace de la tortue ». Cette métamorphose lui a cependant permis d'échapper au déluge : OVIDE, *Métamorphoses*, 7, 351-356. Y. CAMBEFORT, *Le scarabée et les dieux*, Paris, 1994, p. 89.

<sup>1276</sup> Y. CAMBEFORT, *Le scarabée et les dieux*, p. 16.

<sup>1277</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 218.

<sup>1278</sup> *Id.*, 29, 68.

<sup>1279</sup> S. I. JOHNSTON, « Riders in the Sky: Cavalier Gods and Theurgic Salvation in the Second Century A.D. », *CPh* 87.4 (1992), p. 303-321.



cause d'une maladie<sup>1280</sup>. Selon un récit connu de Plutarque, Horus aurait désigné le cheval comme l'animal le plus utile à la bataille<sup>1281</sup>.

Le lien qui opprime le scarabée-taureau serait une image de la victoire. Le parallèle entre le scarabée suspendu au dessus d'une lampe et la torture au feu d'une lampe dans une version d'*epanagkos* en *PGM* II, 1-64 autorise à penser qu'il s'agit bien ici d'une telle procédure contraignante<sup>1282</sup>, entendue comme une action déplaisante, contraire au plaisir de la divinité<sup>1283</sup>. Selon cette logique, le scarabée-taureau doit être une image de la divinité, manifestation du soleil et/ou de la lune, bovin sacré en miniature. Le terme ἀπόλυσις est ici comme ailleurs le terme technique utilisé pour l'action consistant à libérer la divinité, et la libération du scarabée vaut libération de la puissance surhumaine<sup>1284</sup>. L'iconographie performative des sanctuaires égyptiens a livré des images d'ennemis divins ou humains ligotés, méthode d'exécration des puissances menaçant le pays<sup>1285</sup>. Il est possible qu'une telle pratique magique soit à l'origine de la torture imposée ici. L'inquiétante manifestation en armes que le magicien invoque en copte est peut-être un démon héritier d'une figure divine en armes, contre qui se poursuit une pratique de la violence exercée sur le dieu<sup>1286</sup>.

Certes, ce traitement réservé à l'animal ne tient pas lieu de sacrifice, ni ne vaut une fumigation « contraignante ». Cependant, le principe rituel sous-jacent est le même, c'est-à-dire la mise en scène d'une forme de violence faite à l'égard de la divinité, alors que le sacrifice, sur le mode égyptien, est une mise en scène de la violence faite *en sa faveur*. Dans ces rituels, l'animal est à l'origine une manifestation des forces surnaturelles, mais se réduit parfois au rang de symbole dans des formes d'offrandes réduites à des fumigations, dans lesquelles l'animal n'est plus que l'ingrédient d'une action sur le divin.

## II.2. Sacrifice et ingrédient animal

### II.2.a. Fumée des sacrifices et consécration

En *PGM* IV, 2891-2942, une *agôgê* repose sur l'action d'Aphrodite, tout à la fois déesse et astre du même nom. Une fumigation est adressée dans un premier temps à « l'étoile

---

<sup>1280</sup> *PDM* xiv, 1219-1227.

<sup>1281</sup> PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 19 [358 b-c].

<sup>1282</sup> F. GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, p. 250-251.

<sup>1283</sup> *Contra* S. I. JOHNSTON, « Riders in the Sky: Cavalier Gods and Theurgic Salvation in the Second Century A.D. », p. 318, qui considère que le scarabée est ici un phylactère, protection contre le démon.

<sup>1284</sup> *LMPG*, « ἀπόλυσις » et « ἀπολύω », p. 14.

<sup>1285</sup> R. K. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago, 1993, p. 137-143.

<sup>1286</sup> Des démons en armes peuvent assaillir les ascètes chrétiens d'Égypte : ATHANASE, *Vie d'Antoine*, 39, 3 : « Ils vinrent, menaçants, et m'entourèrent comme des soldats armés de pied en cap (μετὰ πανοπλίας). Une autre fois ils emplirent la maison de chevaux, de fauves et de reptiles... ».

d'Aphrodite » : des boulettes faites du sang et de la graisse d'un pigeon blanc (περιστερῶς λευκῆς), mêlés à de la myrrhe et de l'armoise, sont brûlées sur des sarments de vigne. L'offrande procède d'un décalage de l'offrande sacrificielle, dès lors qu'une substance animale est offerte plutôt qu'un animal entier<sup>1287</sup>. Dans le cas présent, la colombe apparaît comme un choix approprié à la puissance invoquée : l'oiseau d'Aphrodite est apparenté à l'astre du même nom. Mais en même temps, le pigeon blanc est une offrande sacrificielle habituelle, un volatile digne d'être sacrifié tant pour l'espèce que pour la couleur. L'offrande sous forme galénique dérive ainsi du modèle sacrificiel positif que j'ai établi plus haut, d'autant qu'à cette offrande s'oppose l'*epanagkos*, la fumigation d'une cervelle de vautour. Comme au sacrifice d'une volaille blanche avec un appareil lumineux et odorant, s'oppose l'offrande nauséabonde d'un abas.

Dans ce rituel, la figure divine est polymorphe, mêlant des éléments grecs, proche-orientaux et égyptiens. L'invocation est faite au moyen d'un hymne à la louange d'une Aphrodite « mère universelle », mêlé de noms barbares et terminé par la formule « σὸ δὲ Κυπρογένεια θεά, | τέλει τελέαν ἐπαιοιδήν », issue de la tradition des incantations grecques<sup>1288</sup>. Cet hymne est séparé de la parole précédente par le mot ἐπάναγκος. Or, c'est avant ce mot que se place une parole rituelle elle-même ouverte par l'expression « ἐπάναγκος τῆς πράξεως ». Cette incantation correspond bien à un modèle contraignant dans la mesure où elle prévient la déesse, sur le mode de l'*historiola*, c'est-à-dire de l'actualisation verbale du mythe, que le praticien ne relâchera pas Adonis tant qu'elle n'aura pas accompli son désir. Avec l'expression « je t'adjure, *Kythêrê* » (ὄρκίζω γάρ σε, Κυθήρη), s'ouvre une chaîne de noms barbares identifiés comme *logos* d'Éreshkigal. Ces éléments permettent d'identifier l'Aphrodite ici invoquée comme une Aphrodite « phénicienne » ou « (as)syrienne » compagne d'Adonis et souveraine du monde des morts, tandis que l'autre parole rituelle confère à la déesse grecque des traits d'Anahita, déesse iranienne<sup>1289</sup>. Le médio-platonisme de Plutarque et Apulée tend à assimiler Aphrodite et Isis en tant que puissance souveraine et génitrice de la Nature, à laquelle l'âme est subordonnée.

Si le choix d'un pigeon blanc pour Aphrodite se comprend aisément, qui-plus-est pour une offrande bienfaisante, le choix du vautour, dans le cas d'un *epanagkos* pose davantage question. Le vautour, dans les textes grecs et romains, se caractérise par son comportement nécrophage. En Égypte, le vautour est l'animal de différentes déesses, au premier rang

<sup>1287</sup> S. I. JOHNSTON, « Le sacrifice dans les papyrus magiques ».

<sup>1288</sup> C. A. FARAONE, « Mystery Cults and Incantations: Evidence for Orphic Charms in Euripides' *Cyclops* 646-48 ? », *Rheinisches Museum für Philologie* n. s. 151.2 (2008), p. 127-142.

<sup>1289</sup> M. TARDIEU, « Les noms magiques d'Aphrodite en déesse barbare (*PGM* IV 2912-2939) », dans M. TARDIEU, A. VAN DEN KERCHOVE, M. ZAGO (éd.), *Noms barbares*, p. 225-238.

desquelles Nekhbet et surtout, à Thèbes, Mout, et son signe hiéroglyphique sert à l'écriture du mot « mère » : un grand vautour – l'oricou (*Torgos tracheliotus* Fosters) ou le vautour fauve (*Gyps fulvus* Hablizl) – note ainsi le son *mw.t.*, et également le mot « mère » (*m.t*)<sup>1290</sup>. Le nom barbare *Neboutosoualêth* a pu se former sur le nom de Nephtys, déesse aux ailes de vautour<sup>1291</sup>. Selon Horapollon, on dessinerait un vautour pour écrire « mère, regard, limite, prescience, année, un être compatissant, Athéna, Héra, ou un poids de deux drachmes »<sup>1292</sup>. La déesse est connue comme Héra/Mout d'Héliopolis. Un autre terme égyptien, *neret* (*nr.t*, devenu *nouri* en copte), désignant les vautours en général, induit l'utilisation du grand vautour ou de la tête de vautour comme signe phonétique employé dans l'écriture de mots formés sur la racine *nri* signifiant « terreur » ou « respect ». Dans une pratique où la puissance divine et le rite lui-même ont fait l'objet d'une véritable composition verbale, il n'est pas impossible que la substance animale employée en fumigation de contrainte doive elle-même à une pratique de scribe, exemple parmi d'autres d'une sémantisation souple du vautour dans le ritualisme savant de l'Égypte tardive<sup>1293</sup>. La cervelle de vautour est ainsi une substance contraignante appropriée pour son action sur une puissance céleste et féminine. Pigeon et vautour se partagent la même puissance divine, à l'instar de l'image divine : à l'époque romaine, la coiffe en forme de vautour qui orne la tête d'Isis prend la forme d'un pigeon sur celle d'Isis-Aphrodite et d'Aphrodite-Astarté<sup>1294</sup>.

Dans le *PGM VII*, 471-493, une incantation adressée à Éros lui demande d'envoyer l'ange personnel du praticien en se référant à la structure même de l'univers : « je t'adjure par les quatre points cardinaux de l'univers ... et par ce qui est en haut des quatre points cardinaux de l'univers (ἐξορκίζω σε κατὰ τῶν τεσσάρων κλιμάτων | τοῦ κόσμου ... καὶ κατὰ | τοῦ ἐπάνω τῶν τεσσάρων κλιμάτων τοῦ κόσμου) »<sup>1295</sup>. La fumigation qui accompagne cette incantation est explicitement adressée à la Grande Ourse, constellation qui tient et met en mouvement la voûte céleste autour du pôle. Cette constellation, d'après les écrits grecs et latins, est tantôt, voire à la fois, une ourse, un chariot et un groupe de sept bovidés (*septemtrio*), mais dans l'astronomie égyptienne elle avait la forme d'une cuisse de taureau correspondant à la cuisse

<sup>1290</sup> J. YOYOTTE, « Vautour », dans VERNUS – YOYOTTE, p. 418-427.

<sup>1291</sup> H. G. GUNDEL, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, München, 1968, p. 49.

<sup>1292</sup> HORAPOLLON, I, 11 : Μητέρα δὲ γράφοντες ἢ βλέψιν ἢ ὄριον ἢ πρόγνωσιν ἢ ἐνιαυτὸν ἢ οὐρανίαν ἢ ἐλεήμονα ἢ Ἀθηνᾶν ἢ Ἥραν ἢ δραχμὰς δύο γῶπα ζωγραφούσι, « ceux qui écrivent mère, regard, limite, prescience, année, un être compatissant, Athéna, Héra, ou un poids de deux drachmes, dessinent un vautour ».

<sup>1293</sup> Cf. J. BERLANDINI, « D'un percnoptère et de sa relation à Isis, au scarabée et à la tête divine », dans C. ZIVIE-COCHE, I. GUERMEUR (dir.), « *Parcourir l'éternité* ». *Hommages à Jean Yoyotte*, vol. II, Turnhout, 2012, p. 83-133.

<sup>1294</sup> A. KRUG, « Isis-Aphrodite-Astarte », dans P. C. BOL, G. KAMINSKI, C. MADERNA (éd.), *Fremdheit – Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis*, München, 2004, p. 180-190.

<sup>1295</sup> *PGM VII*, 481-483.

de Seth, symbole de l'offrande sacrificielle, ce qui n'empêcha pas de l'identifier aussi avec le taureau Apis<sup>1296</sup>. Dans les *PGM*, elle apparaît surtout comme celle qui tient le pôle du monde<sup>1297</sup>, mais en relation avec une pluralité de puissances dont Isis-Aphrodite-Séléné-Hécate ou Seth-Typhon, arrimées à la puissance cosmique et universelle qu'elle centralise au ciel<sup>1298</sup>. Or, à cette puissance fondamentale sont adressés en fumigation les saletés provenant de sous la semelle du praticien, de la résine et des excréments de colombe<sup>1299</sup>. Dans cette seule fumigation semble avoir été fusionnés les deux principes d'offrande : l'animal véhicule encore quelque chose de son statut d'offrande sacrificielle, mais cet aspect est dissous dans le mélange de matières sales. De la même manière, la parole rituelle fusionne la contrainte exercée sur une puissance de type « messenger » ou « ange » par l'appel à un ordre cosmique supérieur. Ici, cet ordre cosmique est à peine « divinisé », mais se présente comme une armature physiologique : quatre points cardinaux et l'éminence axiale autour duquel ils tournent. C'est toutefois à Eros que l'on s'adresse, comme s'il était identifié avec la Grande Ourse responsable du mouvement céleste, une fonction qui peut découler de son statut de divinité primordiale. La lecture de ce rituel avec le précédent permet de mettre en relief différents points propres à la composition des fumigations « magiques » : ainsi, on observe que de même que la divinité se confond, s'identifie avec la physiologie astrale, le sacrifice animal se résorbe au degré minimal de son expression (un volatile blanc), tandis que le principe de l'*epanagkos*, lui-même minimaliste, impliquant l'usage de petits organes ou substances animaux, essentiellement répugnants ou proportionnellement inverses au principe même des sacrifices, dirige la conception de fumigations exerçant en quelque sorte un effet mécanique sur les puissances qu'envoient ou émettent des divinités élevées au plan astral.

### *II.2.b. Détournement de sacra*

En observant le glissement qu'opère le « bricolage rituel » entre sacrifice proprement dit et fumigation consécatoire, j'aimerais faire un détour par Rome et observer si, d'après la compilation de Pline, les « mages » ont tracé un lien entre leurs ingrédients et la pratique sacrificielle. Celle-ci est encore, du temps de Pline, une catégorie rituelle en quelque sorte universelle, mais il importe de garder à l'esprit que, dans l'écriture de l'*Histoire naturelle*, ce sont des termes latins et des concepts romains qui sont utilisés pour rendre compte du « sacrifice », avec à l'arrière-plan sans doute une version grecque. Néanmoins, la lecture

<sup>1296</sup> G. De CALLATAÏ, « La Grande Ourse et le Taureau Apis », *MHNH2* (2002), p. 175-188.

<sup>1297</sup> *PGMIV*, 1276-1280 : « Je t'invoque, la très grande puissance qui se tient dans le ciel (selon d'autres : qui se tient dans l'Ourse) à qui le seigneur dieu a confié la tâche de faire tourner l'axe sacré d'une main puissante... »

<sup>1298</sup> W. FAUTH, « Arktos in den Griechischen Zauberpapyri », *ZPE 57* (1985), p. 93-99.

<sup>1299</sup> Voir à l'inverse *PGMLXXII*, 1-36.

romaine de cette littérature « magique » rend compte de ce que l'on peut appeler le « détournement » de rites sacrificiels à des fins « pharmacologiques » ou, pour le dire autrement, la conception du sacrifice comme producteur de substances dotées de puissance<sup>1300</sup>. Par exemple, c'est bien une chèvre sacrifiée (*sacrificatae*) qui est recommandée par les mages pour se procurer la bile qui, en onction sur les yeux ou sous l'oreiller, induit le sommeil<sup>1301</sup>. Encore cela ne précise-t-il rien quant aux modalités du sacrifice lui-même, simplement que le rite accorde une valeur particulière à la substance prélevée. Le terme latin *sacrificatae*, participe du verbe *sacrificare*, signifie « rendue *sacer* », propriété des dieux<sup>1302</sup>. Cela dit, la source de Pline étant très probablement grecque, on peut imaginer un verbe comme *thuein*, mais aussi *enagizein* ou *sphragizein*, c'est-à-dire des modulations sémantiques variables<sup>1303</sup>. Le sacrifice ici, du point de vue de l'utilisation de l'animal, traduit un abattage ressenti comme rituel et ayant conféré à l'animal un caractère religieux. Toute viande n'est pas nécessairement consommée en tant que viande sacrificielle, mais l'acte de boucherie peut souligner une analogie avec l'acte sacrificiel<sup>1304</sup>.

L'espèce sacrifiée a son importance. Les caprins ne sont pas absents mais peu fréquents dans ce que nous connaissons des rites sacrificiels romains<sup>1305</sup>. Les animaux sacrifiés par les Romains sont généralement des bovins, des porcins et des ovins dans les rites publics, des porcins ou des volailles (et leurs oeufs) dans les rites privés. Parfois le cheval ou le chien sont mis à mort au cours de certains rites publics. En revanche, les chèvres sont couramment sacrifiées dans les territoires grecs, en particulier en l'honneur de déesses. Elles y

<sup>1300</sup> La traduction de PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 154, par Alfred Ernout, mentionne un sacrifice, mais on ne peut en tenir compte dans la mesure où elle surinterprète le texte latin : « Ceux qui veulent un remède plus efficace *sacrifiant* une chèvre et lui retranchent l'intestin qu'ils attachent immédiatement <sur la morsure> avec les matières qui s'y trouvent » (*Qui efficacius uolunt mederi, occisae caprae aluom dissectam cum fimo intus reperto inligant statim*). Il est corrigé par Stéphane Schmidt dans PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, Paris, 2013, p. 1336 : « Ceux qui veulent être soignés plus efficacement *abattent* une chèvre, puis lui tranchent les entrailles avec la fiente qui se trouve à l'intérieur et se les attachent aussitôt sur la plaie ».

<sup>1301</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 260 : *Magi felle caprae, sacrificatae dumtaxat, inlito oculis uel sub puluino posito somnum allici dicunt*, « les mages prétendent que le fiel de chèvre, mais seulement d'une chèvre sacrifiée, en onction sur les yeux ou placé sous l'oreiller, provoque le sommeil ».

<sup>1302</sup> J. SCHEID, *La religion des Romains*, Paris, 1998, p. 24 ; F. PRESCENDI, « Les sacrifices dans le monde romain », I, A, « Définition du sacrifice », *ThesCRA I*, p. 184-186.

<sup>1303</sup> P. BRULE, R. TOUZE, « Le *hiereion* : *phusis* et *psuchè* d'un *medium* », dans V. MEHL, P. BRULE (dir.), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes, 2008, p. 111-138.

<sup>1304</sup> N. BELAYCHE, « Religion et consommation de la viande dans le monde romain : des réalités voilées », dans W. VAN ANDRINGA (éd.), *Sacrifices, marché de la viande et pratiques alimentaires dans les cités du monde romain*, Turnhout, 2008, p. 29-43.

<sup>1305</sup> Une chèvre, par exemple, est sacrifiée aux Lupercales (PLUTARQUE, *Vie de Romulus*, 21, 6-7 ; OVIDE, *Fastes*, 2, 361-380).

sont en outre marquées par un très vaste champ de réalités sémantiques et rituelles<sup>1306</sup>. La substance en question doit permettre au mage d'endormir quelqu'un, peut-être pour guérir d'une insomnie. Mais endormir est aussi un acte qui relève de la « constellation de *thelgein* », de cette capacité d'empêchement qui caractérise notamment l'action divine dans les poèmes homériques et dont la figure du mage a hérité<sup>1307</sup>. Hermès endort – ou éveille – les mortels en les atteignant aux yeux, *thelgein* étant cause d'aveuglement et de sommeil<sup>1308</sup>. D'un point de vue médical, cependant, la bile de chèvre, comme le foie de bouc, a plutôt été jugée bonne pour la vue<sup>1309</sup>. Toutefois, du fait de son sacrifice antérieur, la bile et la vésicule biliaire (parfois désignées ensemble par le mot *fel*) sont surtout une part des *exta* (viscères) dont l'observation indique à Rome si le sacrifice convient à la divinité<sup>1310</sup>. Ce sont plus particulièrement la bile et le foie (*iecur*)<sup>1311</sup> qui, en outre, peuvent intéresser plus particulièrement les haruspices étrusques<sup>1312</sup>. Les mages interfèrent ainsi avec un des éléments centraux de la pratique religieuse romaine – ce que Pline devait avoir remarqué – mais auparavant aussi avec les pratiques grecques.

La pensée religieuse des Romains admet ainsi qu'un sacrifice détourné par autrui puisse profiter à ce dernier : les vertus du sacrifice, tant positives que négatives, retombent sur celui qui en vole les *exta*<sup>1313</sup>. L'utilisation d'une substance « sacrée » puisque provenant d'un animal sacrifié, et détournée pour provoquer l'endormissement – une action qui peut relever de l'envoûtement, quand bien même il permet de contrer une insomnie –, et que le praticien s'identifie ou non au sacrificateur, peut en soi relever d'un acte magique<sup>1314</sup>. Le détournement s'observe aussi dans le cadre de pratiques funéraires, qui intéressent évidemment les magiciens puisque ceux-ci sont supposés interagir tout particulièrement avec les morts et les

<sup>1306</sup> Voir notamment l'« essai de caprologie antique » de P. BRULE, « Héraklès à l'épreuve de la chèvre », dans C. BONNET, C. JOURDAIN-ANNEQUIN, V. PIRENNE-DELFORGE (éd.), *Le Bestiaire d'Héraclès*, Liège, 1998, p. 257-283.

<sup>1307</sup> M. CARASTRO, *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble, 2006, p. 71-72.

<sup>1308</sup> Il use pour cela de sa baguette : HOMERE, *Iliade*, 24, 343-344 ; *Odyssée*, 5, 47-48 et 24, 3-4. Virgile a tout simplement traduit l'acte de *thelgein* par l'induction du sommeil (*dat somnos* : *Énéide*, 4, 238-244), comme signalé par M. CARASTRO, *La cité des mages*, n. 46, p. 72.

<sup>1309</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 170-171 (usages ophtalmiques de la bile et du foie de chèvre) ; 8, 203 (foie de bouc contre la nyctalopie).

<sup>1310</sup> J. SCHEID, *La religion des Romains*, Paris, 1998, p. 75. Cf. la liste des *exta* dans SENEQUE, *Oedipe*, 356-370 : cœur, foie et bile, poumons, péritoine. Cf. chapitre 3, p. 179-180.

<sup>1311</sup> *Caput extorum*, « tête des entrailles » : PLINE L'ANCIEN, *HN*, 11, 189.

<sup>1312</sup> Il est difficile, à l'époque de Pline, de dissocier l'haruspice étrusque, à l'origine plus divinatoire et plus centrée sur le foie, de l'extispicine romaine qui l'a intégrée. R. SCHILLING, « À propos des "exta" : l'extispicine étrusque et la "litatio" romaine », dans *Hommages à Albert Grenier*, 1962 (*Latomus* 58), p. 1371-1378 (repris dans ID., *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris, 1979, p. 183-190).

<sup>1313</sup> F. PRESCENDI, *Décrire et comprendre le sacrifice*, p. 151-152.

<sup>1314</sup> Ce type de détournement rappelle, même si l'on doit se méfier des comparaisons de ce type, l'utilisation possible de l'eau bénite par les guérisseurs et ensorceleurs en contexte chrétien.

divinités infernales. Les « mages » prescrivent ainsi de rôtir de la viande de chèvre sur un bûcher funéraire pour soigner les épileptiques : « on leur donne aussi de la viande de chèvre rôtie sur le bûcher d'un être humain, comme le veulent les mages »<sup>1315</sup>. Également pour soigner l'épilepsie, ce qui n'est pas innocent, il est prescrit de prélever jusqu'à vingt-et-une mouches rousses sur un cadavre et de les ingérer en boisson, ou encore de consommer un animal nécrophage qui a lui-même mangé de la chair humaine : le vautour<sup>1316</sup>. L'on rejoint ainsi une configuration morbide, où chèvres, épilepsie, mort et cannibalisme s'articulent en une étrange sémantique médicale. Or, tous ces éléments – contact avec la mort, épilepsie et animaux vecteurs d'impureté – forment un ensemble structurel, en rapport avec la puissance coercitive du divin.

### II.2.c. « Cueillir » l'animal : le sacrifice dans les *Cyranides*

La pratique du sacrifice est restée significative pour les polythéistes jusque dans l'empire de Justinien, peu à peu diminuée par les politiques impériales<sup>1317</sup>. En s'accordant sur une datation des *Cyranides* au IV<sup>e</sup> siècle, on peut s'attendre à ce que les rites sacrificiels soient sinon absents, du moins bien moins importants dans les pratiques magiques de ce recueil qu'ils ne l'ont été dans les papyrus de magie « païenne » des siècles précédents. Il en est effectivement bien ainsi, même si une certaine notion de sacrifice ne peut avoir disparu de la « magie », dans la mesure où des ouvrages médiévaux et des pratiques actuelles, passés par le monde musulman, prescriveront toujours des « sacrifices »<sup>1318</sup>. Le vocabulaire sacrificiel, qui a été ici mon fil d'Ariane, n'est que très peu attesté dans les *Cyranides*, mais je vais en

<sup>1315</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 226 : *dantur et carnes caprinae in rogo hominis tostae, ut uolunt Magi* (tr. A. ERNOUT modifiée. Il traduit « sur le bûcher d'un homme », mais il me paraît ne pas y avoir de distinction de sexe ou de genre dans la phrase latine).

<sup>1316</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 92 : *Praedicatur et iocur milui deuoratum et senectus serpentium, iocur uolturis tritum cum suo sanguine ter septenis diebus potum, cor pulli uolturini adalligatum. Sed et ipsum uolturem in cibo dari iubent et quidem satiatum humano cadauere. Quidam pectus eius bibendum censent in ceruino calice, aut testes gallinae ex aqua et lacte, antecedente quinque dierum abstinentia uini, ob id inueteratos. Fuere et qui muscas uiginti unam rufas, et quidem a mortuo, in potu darent, infirmioribus pauciores*, « On préconise aussi le foie de milan en ingestion ainsi que la dépouille de serpent ; le foie de vautour pilé avec son sang et pris en boisson pendant trois fois sept jours ; le cœur d'un jeune vautour porté en amulette. Quant au vautour lui-même, on ordonne aussi d'en faire manger, et cela lorsque il s'est gavé d'un cadavre humain. Certains estiment qu'on doit prendre en boisson la chair de sa poitrine dans une coupe <de bois> de ceruus, ou des testicules de coq dans de l'eau et du lait après s'être abstenu de vin pendant les cinq jours précédents ; pour cet emploi on conserve ces testicules. Certains aussi ont fait prendre dans un breuvage vingt et une mouches rousses, et cela capturées sur un cadavre, en nombre moindre pour les sujets plus faibles ».

<sup>1317</sup> K. W. HARL, « Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium ».

<sup>1318</sup> En témoignent le *Picatrix* du Moyen Âge (S. PAGE, « Les sacrifices d'animaux dans le *Picatrix* latin et d'autres textes de magie médiévale », dans J.-P. BOUDET, A. CAIOZZO, N. WEILL-PAROT [dir.], *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris, 2011, p. 187-211) ou les marabouts d'aujourd'hui (L. KUCZYNSKI, *Les marabouts africains à Paris*, Paris, 2002, p. 271-283).

examiner les quelques usages, afin de voir si une évolution peut être discernée dans les modalités de prescription ainsi que dans la forme des rites considérés comme magiques. La puissance d'*empowerment* que l'on a vu jusqu'ici puisée dans le corps animal, *via* des modalités sacrificielles et fumigatoire adaptées, est-elle toujours attendue de quelqu'un comme le compilateur des *Cyranides*? Une réflexion se fait-elle sentir autour de la vertu du rite ou de l'animal ?

Je n'ai pas trouvé d'occurrence du terme θυσία, « sacrifice », dans le premier livre des *Cyranides*<sup>1319</sup> ; en revanche, il apparaît dans le bestiaire, dans la fiche du crocodile :

Le crocodile entier, brûlé et réduit en cendre, mélangé à de la farine d'orge et donné aux animaux irrationnels, chevaux, bœufs et aux autres, leur donne de l'embonpoint. Certains pour engraisser aussi les humains le préparent de la sorte : après être allé récupérer la cendre de crocodile avec de la farine et du miel, ils en nourrissent une volaille pendant 12 jours, sans lui faire goûter rien d'autre ; ensuite, après l'avoir sacrifiée et cuisinée (θύσαντες καὶ ὀπτήσαντε), ils la donnent à manger à celui que l'on va engraisser et il devient gras. Toutes les parties de la volaille doivent être mangées, seulement ses parties internes avec ses entrailles doivent être jetées pour qu'elles ne deviennent pas les hôtes du mal<sup>1320</sup>.

Le sacrifice intègre un processus véritablement culinaire. Le texte évoque les propriétés de la cendre de crocodile terrestre – le scinque – qui, donnée à manger au bétail, doit pouvoir l'engraisser. Le rédacteur, soulignant l'application que certains auteurs ont prévue pour engraisser l'homme, transmet la recette améliorée : une volaille ou un oiseau quelconque doit être nourri uniquement d'une pâte faite de miel, farine et cendre de crocodile, pendant deux semaines, puis « sacrifié », cuisiné et consommé avec du miel. À la condition de manger l'oiseau entier sauf les viscères, l'homme deviendra assurément gras. Pline ne connaît pas de semblable recette, mais évoque en revanche la crocodilée, une préparation faite à partir des entrailles de « crocodile terrestre » : les intestins de l'animal étant connus comme particulièrement parfumés et bénéfiques pour la santé, cette crocodilée blanche faisait l'objet de falsifications, avec de la craie ou bien de l'amidon mais « surtout <avec de la fiente

---

<sup>1319</sup> Certes, il existe une occurrence, selon l'édition utilisée (*Cyr.*, 1, 23.11-12 [KAIMAKIS, p. 103]), mais elle ne fait pas sens (κατεράσας εἰς θυσίαν λειοῦ, « broie après avoir versé dans un sacrifice ») et doit être lu, comme dans l'édition de Charles-Émile Rueil (F. de MELY, *Les lapidaires de l'Antiquité et du Moyen Âge*, t. II : *Les lapidaires grecs*, fasc. 1, Paris, 1898, p. 45), θυσίαν (« broie après avoir versé dans un mortier »).

<sup>1320</sup> *Cyr.*, 2, 22.16-24 : Ὅλος δὲ ὁ κροκόδειλος καυθεὶς καὶ τεφρωθεὶς καὶ προσμιγεὶς κριθῶ ἀλεύρω καὶ δοθεὶς ἀλόγοις ζῴοις ἵπποις τε καὶ βουσὶ καὶ τοῖς λοιποῖς πάχος ἐμποιεῖ. τινὲς δὲ καὶ ἀνθρώποις παχύνεσθαι οὕτω παρασκευάζουσι. κροκοδείλου τὴν τέφραν ἀλεύρω καὶ μέλιτι φωράσαντες διατρέφουσιν ἐξ αὐτοῦ ὄρνιν ἕως ἡμερῶν ἰβ', μηδενὸς ἄλλου γευομένην· εἶτα θύσαντες καὶ ὀπτήσαντες διδόνασιν ἐσθίειν τῷ μέλλοντι παχυνθῆναι, καὶ γίνεται παχύς. πλὴν μηδὲν τῶν τῆς ὄρνιθος καταλειπτέον, μόνον δὲ τὰ ἐνδοθεν αὐτῆς σὺν τοῖς ἐντέροις ῥιπτέον, ἵνα μὴ βλάβης γένωνται πρόξενα.



d'étourneaux> captifs nourris uniquement de riz »<sup>1321</sup>. Cette préparation n'a rien à voir avec la recette des *Cyranides*, même si on y retrouve un rapport entre crocodile terrestre, oiseaux, matière amidonnée et entrailles. L'idée ici est que la puissance extraordinaire de la cendre de crocodile doit d'abord être assimilée par un animal, sinon elle est nocive pour l'homme – d'où le souci d'ôter les intestins porteur de la préparation non assimilée. Mais cette assimilation par l'animal possède des traits rituels, la durée peut-être (un dodécahéméron), mais surtout la mise à mort.

Car « sacrifice » ici ne saurait être compris comme un holocauste en l'honneur d'une divinité, mais comme une mise à mort préparatoire. Rien n'est dit d'une puissance divine, ni d'un autel. Toute dimension religieuse semble évanouie, si ce n'est le terme même de *thusia*, qui n'a d'autre effet que de signifier un acte rituel. Comme on l'a vu, l'emploi de ce terme détourne l'idée de « mise à mort » plutôt qu'il ne la décrit. Lorsque le vocabulaire sacrificiel est employé dans les *PGM*, ce n'est pas tant pour décrire le mode de mise à mort que pour signifier le rôle oblatoire ou consécatoire de la matière animale. Or, dans ce texte, il paraît difficile de tenir les mêmes conclusions. L'action de « sacrifier » n'est-elle plus, alors, qu'une modalité préparatoire, une prescription de mise à mort particulièrement enluminée d'une façon qui rejaillit sur l'ensemble de la cuisine merveilleuse pour lui donner un aspect rituel – un aspect « magique » ?

Ayant capturé et laissé l'aigle vivant pendant un jour et une nuit, prends les fientes qui sont tombées pendant ce temps et conserve-les. Puis, le jour suivant, ayant entravé l'aigle et fermé son bec, dis à son oreille : « Ô aigle, ami de l'homme, je te sacrifie maintenant (νῦν θύω σε) pour soigner toutes les souffrances. Je t'adjure (ὀρκίζω σε), par le dieu du ciel et de la terre et par les quatre éléments, agis en chaque soin auquel je t'appliquerai ». Prenant une épée toute de fer et faisant une fumigation de styrax et de miel, ayant placé en dessous un cratère, tu le décapiteras au-dessus du cratère, de sorte que tout le sang se déverse dans le cratère. Puis, aussitôt après l'avoir ouvert et avoir arraché le cœur encore palpitant avec toutes les viscères, dépose les dans un autre vase qui contient du vin de bonne odeur pour le boire. Écrase la tête dans beaucoup de sel, ayant arraché les yeux et la cervelle, et en extrayant les autres viscères du vin, embaume-le avec du sel et fais sécher au soleil. Sèche le sang que tu as mis dans la tête. Quand l'aigle est tombé, garde les grandes plumes des pattes. Prends les nerfs des cuisses, après avoir noté lesquels sont à droite, lesquels sont à gauche, et de la même façon ceux des ailes depuis les omoplates. Tu embaumeras toute la chair d'une odeur agréable avec beaucoup d'aromates, ainsi que les entrailles et les parties sèches. Que tout te soit conservé en propre de manière écrite<sup>1322</sup>.

<sup>1321</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 110.

<sup>1322</sup> *Cyr.*, 3, 1.6-36 : Ἀγρεύσας τὸν ἀετὸν καὶ ἐάσας νυχθήμερον ζῶντα, τὴν κόπρον ἣν ῥίπτει εἰς τὸ νυχθήμερον λαβὼν φύλαττε. εἶτα τὴν ἐξῆς, πεδήσας τὸν ἀετὸν καὶ τὸ στόμα αὐτοῦ καθείρξας, λέγε εἰς τὸ οὖς αὐτοῦ· “ὦ ἀετέ, φίλε τοῦ ἀνθρώπου, νῦν θύω σε πρὸς παντὸς πάθους θεραπείαν. ὀρκίζω σε εἰς τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, καὶ εἰς τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἵνα ἐνεργήσης μοι ἐφ’ ἐκάστας θεραπείας, ἐν ἧ προσφέρω σε”. καὶ

Certains manuscrits ne comportent pas l'ensemble de ce texte. Ici, le sacrifice est explicité par la parole rituelle qui l'accompagne, sans quoi, cette pratique n'est autre qu'une boucherie. L'aigle est gardé captif le temps de récolter ses excréments, puis décapité de manière à récupérer son sang, ouvert le long de l'abdomen de manière à prélever son cœur « encore palpitant », ses viscères, mis à macérer dans du vin parfumé tandis que la tête, sans les yeux et la cervelle, est broyée avec du sel. Le vin est conservé pour être bu, avec les propriétés dues aux organes internes de l'animal, lesquels sont conservés séparément grâce à des épices. Le corps est dessiqué au sel et au soleil. Plumes et nerfs sont sélectionnés avec soin. Le seul véritable aspect rituel de cette pratique est la parole rituelle. Celle-ci a une particularité : elle s'adresse à l'animal lui-même, non à une puissance divine, mais au nom de cette dernière. Un exemple similaire sera présenté au chapitre 7 : une hydre est adjurée de livrer sa pierre de tête au nom de Dieu<sup>1323</sup>. Là encore, le verbe *horkizein* est employé. La formule rituelle est celle d'un exorcisme : on s'adresse à l'aigle comme on s'adresse à un démon. Or l'aigle est un animal d'importance dans la symbolique des pouvoirs divins. Dans tout le Proche-Orient d'époque romaine, l'aigle est l'emblème du pouvoir divin, celui de divinités mâles et souveraines ainsi représentées sur les images et monnaies des monarchies et grandes prêtrises selon un modèle à la fois grec et perse<sup>1324</sup>. Selon Erwin Goodenough, l'aigle en judaïsme représente Dieu ou son pouvoir<sup>1325</sup>. Pour cette raison, on peut comprendre que l'on adresse une adjuration à l'animal souverain, image par excellence du pouvoir divin.

L'adresse rituelle à un animal au moment de sa mise à mort est un facteur non négligeable d'*empowerment*, dans la mesure où il confère une dimension religieuse à l'animal en question. Or, ce type d'adresse n'est pas si exceptionnel qu'il n'y paraît de prime abord. Certes, les exemples sont rares – pour ce qui concerne les animaux. Mais cette pratique rituelle rejoint un groupe de rites appelés « cueillette magique » des plantes, régulièrement

---

λαβὼν ζίφος ὀλοσίδηρον καὶ θυμιῶν στύρακα καὶ μέλι, ὑποθεὶς κρατῆρι, ἀπόμεμε τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐπάνω τοῦ κρατήρος, ἵνα πᾶν τὸ αἷμα ἐν τῷ κρατῆρι ἐγχυθῆ. εἶτα εὐθὺς ἀναπτύξας καὶ ἀφελῶν ἔτι σπαίρουσαν τὴν καρδίαν σὺν πᾶσι τοῖς σπλάγχχοις ἀπόθου ἐν ἐτέρῳ ἀγγεῖῳ ἔχοντι οἶνον εὐώδη πρὸς τὸ πῶμα. τὴν δὲ κεφαλὴν πάσσον ἄλατι πολλῷ, ἀφελῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ τὸν ἐγκέφαλον [παρὰ μίαν], τὰ δὲ ἄλλα σπλάγχχνα ἀφελῶν ἀπὸ τοῦ οἴνου, σμύρνισον σὺν ἄλατι καὶ ψύγε ἐν ἡλίῳ. τὸ δὲ αἷμα ψύγε ἐμβαλὼν εἰς κάρην. Μαθήσας δὲ τὸν ἀετὸν τὰ μεγάλα πτερὰ τῶν ποδῶν φύλαττε. λαβὼν δὲ τὰ νεῦρα ἀπὸ τῶν μηρῶν, σημείωσαι ποῖα δεξιά καὶ ποῖα εὐώνυμά εἰσιν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν πτερύγων ἀπὸ τῶν ὤμων. τὰ δὲ κρέα πάντα εὐωδῶς ὑπ' ἀρωμάτων πολλῶν σμύρνισον, ὥσπερ καὶ τὰ ἐντὸς καὶ ξήρανον. πάντα δὲ ἕστω σοι κατ' ἰδίαν πεφυλαγμένα ἐγγράφως.

<sup>1323</sup> Cf. chapitre 7, p. 478-479.

<sup>1324</sup> C.-G. SCHWENTZEL, « Le bestiaire des princes clients du Proche-Orient romain. Animaux symboliques et propagande (I<sup>er</sup> s. av. J.-C.-I<sup>er</sup> s. ap. J.-C.) », *Res Antiquae* 9 (2012), p. 273-288 ; C. KALLINI, « The eagle on greek coins: the example of hellenistic macedonian and epirotic coins », dans J.-P. BRUGAL, A. GARDEISEN, A. ZUCKER (dir.), *Prédateurs dans tous leurs états*, p. 397-408.

<sup>1325</sup> E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vol. VIII, 1958, p. 129.

influencés par les savoirs de – ou sur – l'Égypte<sup>1326</sup>. En effet, les modalités rituelles de cueillette sont connues par de nombreux témoignages, sur un temps long, avec parfois un cérémonial que les études analysent sur le mode des « rites de passage »<sup>1327</sup>. Le ritualisme de la cueillette est attesté dans les *PGM*, ainsi que l'adresse rituelle à une plante :

Cueillette de plante (Βοτανήαρσις) : utilise avant le soleil. Parole à prononcer : « Je t'arrache (αἶρω σε), telle plante, d'une main à cinq doigts, moi Untel, et je te porte chez moi afin que tu agisses pour moi pour tel usage. Je t'adjure (ὀρκίζω σε), au nom incorruptible du dieu : si tu ne m'écoutes pas, que la terre qui t'a enfantée ne puisse jamais être abreuvée de nouveau dans la vie ; si j'échoue dans cette opération, *mouthabar nach barnachôcha braeô mendalaubraasse phaspha bendeô!* accomplissez pour moi cette parfaite incantation »<sup>1328</sup>.

Cette incantation rituelle formulaire, prévue pour la cueillette de toute plante (remplir les espaces vides : nom de la plante, nom du cueilleur, but de l'opération), est intéressante car elle suit le même formulaire que les incantations pour le prélèvement animal. La *botanêarsis* du *PGMIV* clôt son incantation par une formule traditionnelle, « accomplissez pour moi cette parfaite incantation », qui s'adresse comme on l'a dit couramment aux divinités invoquées dans les incantations grecques, à ceci près qu'ici, les puissances ne sont nommées que par « noms barbares »<sup>1329</sup>. Le rite est décrit par l'incantation : αἶρω σε ; de même dans l'incantation à l'aigle : θύω σε. Il spécifie surtout l'action attendue de la plante ou de l'animal. Plante comme animal font l'objet d'une adjuration : « Je t'adjure par... » (ὀρκίζω σε κατά...). Le verbe est caractéristique de l'« exorcisme », mais intègre également la narration des « *historiolae* » et signale l'*empowerment*<sup>1330</sup>. Dans les *Cyranides*, l'incantation adressée à l'hydre est également conçue comme une adjuration : « ... il adjure (ἐξορκίζει) en prononçant cette parole : “Par le dieu qui t'a créé, dont je suis souvent digne, ayant révééré ta langue

<sup>1326</sup> S. H. AUFRERE, « Le rituel de cueillette des herbes médicinales du magicien égyptien traditionnel d'après le Papyrus magique de Paris », dans *ERUVII*, 2001, p. 331-362.

<sup>1327</sup> A. DELATTE, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Bruxelles, 1961<sup>3</sup> ; G. DUCOURTHIAL, *Flore magique et astrologique de l'Antiquité*, Paris, 2003, p. 153-180.

<sup>1328</sup> *PGMIV*, 285-295 : Βοτανήαρσις· χρῶ πρὸ ἡλίου. λόγος λεγόμενος· | « αἶρω σε, ἢ τις βοτάνη, χειρὶ πενταδακτύλῳ, ἐγὼ | ὁ δεῖνα, καὶ φέρω παρ' ἑμαυτόν, ἵνα μοι ἐνεργήσης | εἰς τὴν τινα χρεῖαν. ὀρκίζω σε κατὰ τοῦ ἀμιμάντου ὀνόματος τοῦ θεοῦ· ἐὰν παρακούσης, ἢ σε | τεκούσα γαῖά σε οὐκέτι βρεχίσεια πόποτε ἐν | βίῳ πάλιν, ἐὰν ἀπορηθῶ τῆσδε τῆς οἰκονομίας | μουθαβαρ· ναχ βαρναχωχα· βραεω μενδα|λαυβραασσε· φασφα βενδεω· τελέσατέ μοι | τὴν τελείαν ἐπαιοῖδῆν ».

<sup>1329</sup> C. A. FARAONE, « Mystery Cults and Incantations: Evidence for Orphic Charms in Euripides' Cyclops 646-48 ? », *Rheinisches Museum für Philologie* n. s. 151.2 (2008), p. 127-142.

<sup>1330</sup> E. BOZOKY, « *Historiolae apocryphae* : les charmes narratifs au Moyen Âge », dans M. A. AMIR-MOEZZI, J.-D. DUBOIS, C. JULLIEN, F. JULLIEN (dir.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout, 2009, p. 117-132 désigne un type d'*historiola* comme « parole conjuratoire ».

bifide, si tu me donnes la pierre, je ne te ferai pas de mal, mais je te renverrai chez toi” »<sup>1331</sup>. Fondée sur le formulaire du serment, l’adjuration agit par l’appel à une puissance supérieure, souvent une puissance primordiale comme le Ciel et la Terre selon des modalités tant grecques que proche-orientales<sup>1332</sup>. Outre la divinité, les incantations peuvent faire référence au système naturaliste responsable de l’existence de la plante ou de l’animal : « la terre qui t’a enfantée » dans le cas de la plante, « les quatre éléments » dans le cas de l’aigle<sup>1333</sup>. Lorsque l’on évoque la terre, on se réfère à la puissance divine de celle-ci, productrice des plantes médicinales, comme l’attestent d’autres prières<sup>1334</sup>. Hérodote signalait que les Perses « sacrifient au soleil, à la lune, à la terre, au feu, à l’eau et aux vents »<sup>1335</sup>. Dans le monde gréco-romain, Isis est devenue « maîtresse des éléments »<sup>1336</sup>, et une litanie gréco-égyptienne peut lui attribuer l’invention de « tous les éléments humides et secs, chauds et froids dont tout est constitué »<sup>1337</sup>. C’est Isis qui, dans la *Koré Kosmou*, fait parler les quatre éléments personnifiés, enfants du démiurge<sup>1338</sup>, et des textes d’alchimistes ont conservé un mythe dans lequel Isis adjure un ange par les quatre éléments<sup>1339</sup>. Plus tard, les quatre éléments seront

<sup>1331</sup> *Cyr.*, 4, 65.7-10 : ἐξορκίζει λέγων τοῦτον τὸν λόγον: « μὰ τὸν σὲ κτίσαντα θεόν, ὃν πολλάκις ἀξιῶ, προσκυνήσας τῇ διττῇ σου γλώσση, ἐάν μοι δῶς τὸν λίθον, οὐ μὴ σὲ ἀδικήσω, ἀλλὰ σὲ ἀποπέμψω εἰς τοὺς ἰδίους σου τόπους ».

<sup>1332</sup> A. BERNABÉ, « To swear to Heaven and Earth from Mesopotamia to Greece », dans R. ROLLINGER, E. VON DONGEN (éd.), *Mesopotamia in the Ancient World. Impact, Continuities, Parallels*, Münster, 2015, p. 125-134.

<sup>1333</sup> Une telle adjuration est proférée par Isis selon deux mss. alchimiques grecs (*CAAG*, II, p. 28 et III, p. 33, cod. A et L) : Ὀρκίζω σε εἰς οὐρανὸν <καὶ> γῆν, <καὶ εἰς> φῶς καὶ σκότος. | Ὀρκίζω σε εἰς πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν. Ὀρκίζω σε εἰς ὕψος οὐρανοῦ [καὶ γῆς] καὶ Ταρτάρου βάθος. Ὀρκίζω σε εἰς Ἑρμῆν καὶ Ἄνουβιν..., « Je t’adjure par le ciel <et> la terre, la lumière et les ténèbres. Je t’adjure par le feu, l’eau, l’air et la terre. Je t’adjure par la hauteur du ciel et la profondeur du Tartare. Je t’adjure par Hermès et Anubis... ». Je ne cite ici qu’un passage de l’adjuration, dont la suite diffère légèrement d’un manuscrit à l’autre mais en appelle de toute façon aux puissances infernales. Le texte est donné par W. SCOTT, *Hermetica. The Ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, vol. IV : *Testimonia*, Oxford, 1936, p. 147, et traduit par A.-J. FESTUGIERE, *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, p. 274 (= vol. I, p. 259). Cf. analyse dans M. MERTENS, « Une scène d’initiation alchimique, la “Lettre d’Isis à Horus” », *RHR* 205.1 (1988), p. 3-23, qui en souligne les éléments traditionnels.

<sup>1334</sup> *Anthologie latine*, 1, 5 = F. CHAPOT, B. LAUROT, *Corpus de prières grecques et romaines*, Turnhout, 2001, L85, p. 356-358.

<sup>1335</sup> HERODOTE, 1, 131 : Θύουσι δὲ ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῆ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι.

<sup>1336</sup> APULEE, *Les métamorphoses*, 11, 5 : *elementorum omnium domina*.

<sup>1337</sup> *P. Oxy.* XI, 1380, l. 183-185 : πάντων | ὑγρῶν καὶ ξηρῶν καὶ ψ[υχ]ρῶν ἕξ ὧν | ἅπαντα συνέστηκεν.

<sup>1338</sup> *CH* 23, 54-63.

<sup>1339</sup> *L’Ogdoade et l’Énéade*, p. 63, 15-31 : « Voici | la formule : je conjure quiconque | lira ce livre saint, par le ciel | et la terre, et le feu et | l’eau, par les sept oustiarques | et l’Esprit [= *pneuma*] démiurgique qui | est en eux, par le Dieu <in>engendré, | Celui-qui-s’engendre-lui-même | et l’Engendré, qu’il respecte | ce qu’a dit Hermès. | Car, pour ceux qui respecteront la formule, | Dieu leur montrera son indulgence, | ainsi que tous (les dieux) que nous avons nommés. | Mais ceux | qui passeront outre la formule, la colère | de chacun (des dieux sus-nommés) s’abattra sur lui » (tr. J.-P. MAHE). Les puissances du serment suivent une progression cosmologique du bas vers le haut, cf. J.-P. MAHE, *Hermès en Haute-Égypte. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, t. I, Québec, 1978, p. 133.

encore une force juratoire pour les exorcistes chrétiens<sup>1340</sup>. Ce cadre naturaliste découle peut-être d'une influence stoïcienne, comme dans le rituel d'immortalisation du *PGMIV*<sup>1341</sup>, ou bien plus directement de la physiologie empédocléenne<sup>1342</sup>, et le groupe des quatre éléments a semble-t-il trouvé place dans les rites « initiatiques » de l'époque romaine du fait que, composant l'homme et le mode, ils en permettent en quelque sorte les transformations rituelles<sup>1343</sup>. Dans l'adjuration de l'aigle, les quatre éléments suivent le « dieu du ciel et de la terre », c'est-à-dire le créateur. L'aigle est donc soumis à l'ordre physiologique établi par le démiurge, selon une terminologie tant judéo-chrétienne qu'hellénique, de même que l'hydre est soumise à son propre créateur.

Contrairement à la plante, ces animaux ne sont pas adjurés par la terre, dont les plantes tirent, elles, leur puissance. Dans une incantation adressée à la jusquiame et préservée par Alexandre de Tralles, la terre est explicitement évoquée comme la « mère » de la plante, qui en tire le « souffle » (*pneuma*) et la « puissance » (*dunamis*) :

Une plante sacrée, telle est la jusquiame, ayant creusé autour de la plante lorsque la lune est dans le Verseau ou les Poissons, avant que le soleil ne soit fort pour ne pas brûler la racine, creuse avec deux de tes doigts de la main gauche, le pouce et le doigt médical, dis : « Je te parle, je te parle, plante sacrée, je t'appelle au matin à la maison de l'ami, afin que tu arrêtes le flux des pieds et des mains de celui-ci ou de celle-ci. Mais je t'adjure (ὀρκίζω σε) par le nom du grand Iaoth Sabaoth, le dieu qui a fixé la terre et arrêté la mer des flux superflus des fleuves, qui a asséché la femme de Lot et l'a changée en statue de sel. Prends le souffle de ta mère la terre, sa puissance et assèche le flux des pieds et des mains de celui-ci ou de celle-ci ». Et au matin, au lever du soleil, prends de n'importe quel animal mort, déterre-la avec ses os, prends la racine et dis : « Je t'adjure par le sain nom Iaoth Sabaoth Adonai Eloï ». Prends-la et mets dans la racine une drachme de sel en disant : « Comme ce sel n'augmente pas, que n'augmente pas l'affection de celui-ci ou de celle-ci ». Et prends l'extrémité de la racine, attache-la en amulette au patient en veillant à ce qu'elle soit sèche, et prends le reste au-dessus d'un foyer pendant 360 jours<sup>1344</sup>.

<sup>1340</sup> A. DELATTE, *Anecdota atheniensi*, t. I, Liège – Paris, 1927, p. 232, l. 36-38.

<sup>1341</sup> H. D. BETZ, *The « Mithras Liturgy ». Text, Translation, and Commentary*, Tübingen, 2003, p. 105-108.

<sup>1342</sup> KINGSLEY P., *Empédocle et la tradition pythagoricienne. Philosophie ancienne, mystère et magie*, Paris, 2010<sup>2</sup> (tr. de *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, 1995), p. 432-433.

<sup>1343</sup> S. EITREM, « Die vier Elemente in der Mysterienweihe », *SO* 4.1 (1926), p. 39-59 et S. EITREM, « Die vier Elemente in der Mysterienweihe », *SO* 5.1 (1927), p. 39-59.

<sup>1344</sup> ALEXANDRE DE TRALLES, 12 [PUSCHMANN, II, p. 585]. Ἱερὰν βοτάνην, ἣτις ἐστὶν ὑοσκύαμος, σελήνης οὐσης ἐν ὑδροχόφῳ ἢ ἰχθύσι περιορύζας τὴν βοτάνην, πρὶν ἢ δῶναι τὸν ἥλιον, μὴ ἀπάμενος τῆς ρίζης, ὀρύζας αὐτοῖς τοῖς δύο δακτύλοις τῆς ἀριστερᾶς χειρὸς, τῷ ἀντίχειρι καὶ τῷ ἰατρικῷ δακτύλῳ, λέγε· « λέγω σοι, λέγω σοι, ἱερὰ βοτάνη, αὔριον καλῶ σε εἰς τὸν οἶκον τοῦ φιλεᾶ, ἵνα στήσης τὸ ρεῦμα τῶν ποδῶν καὶ τῶν χειρῶν τοῦδε ἢ τῆσδε. ἀλλ' ὀρκίζω σε τὸ ὄνομα τὸ μέγα Ἰαῶθ, Σαβαῶθ, ὁ θεὸς ὁ στηρίξας τὴν γῆν καὶ στήσας τὴν θάλατταν ῥεόντων ποταμῶν πλεοναζόντων, ὁ ξηράνας τὴν τοῦ Λὼτ γυναῖκα καὶ ποιήσας αὐτὴν ἀλατίνην. λάβε τὸ πνεῦμα τῆς μητρὸς σου γῆς καὶ τὴν δύναμιν αὐτῆς καὶ ξήρανον τὸ ρεῦμα τῶν ποδῶν ἢ τῶν χειρῶν τοῦδε ἢ τῆσδε ». καὶ τῇ αὔριον πρὸ ἀνατολῆς λαβὼν ὅστέον οἰουδήποτε ζῶου ἀποθανόντος, ὀρύζας αὐτὴν τούτῳ τῷ ὀστέῳ καὶ λαβὼν τὴν ρίζαν λέγε· « ὀρκίζω σε κατὰ τῶν ἀγίων ὀνομάτων Ἰαῶθ, Σαβαῶθ, Ἄδωναί,

L'ensemble des rites – cueillette et utilisation de la plante – a pour fonction de soigner la goutte et toutes sortes de « flux » – il s'agit donc du même contexte analogique que l'usage de la pierre de l'hydre dans les *Cyranides*. La cueillette de la plante implique de creuser un fossé autour de la racine et d'invoquer directement la plante en l'adjuvant au nom de la divinité. L'évocation de la divinité fait également l'objet d'une *historiola*, l'action divine sur les eaux et sur la femme de Lot offrant un parallèle performatif à l'assèchement guérisseur que l'on désire<sup>1345</sup>. On peut la comparer à l'invocation (ἐπίκλησις) adressée à une plante en cours de cueillette dans le *PGMIV*, 2967-3006. Là, le cueilleur (ὁ ῥιζοτόμος) doit respecter des règles de purification, pratiquer une fumigation sur la plante (θυμιάσας) avec de la résine de pin, puis du *kuphi*, et verser une libation en prononçant une prière, avant d'arracher la plante en invoquant les puissances patronnes de cette dernière. Dans l'invocation, les noms de Kronos, Héra, Amon, Isis, Zeus, Hélios, Séléne, Hermès, Osiris, Ouranos, Mnevis, Horus, Arès, Athéna, la Bonne Fortune et l'Agathos Daimôn sont attachés à divers aspects de l'existence et de la puissance de la plante. Des grains mêlés de miel sont placés ensuite dans la terre, à la place de la plante. De même, un *Traité sur la pivoine* indique, en citant livre *Archaion*, les procédures complexes de cueillette de la plante, dont une invocation au « dieu du ciel et de la terre »<sup>1346</sup>. D'autres incantations figurent dans les *Cyranides*, au livre 1, certaines étant des morceaux de poésie versifiée, d'autres non, ainsi que cette « parole sacrée » (*hieros logos*) adressée à la bryone : « Bienheureuse mère porte-grappes, reine parmi les dieux, sainte parmi toutes les déesses de la nature, la première parmi les plantes, *eaôuiôé*, sage, conserve le festin, étant *iuaéôeo* de l'Olympe »<sup>1347</sup> ou selon une autre version :

La stèle de Kyranos contient ceci à propos de la bonne chère : *Très divine plante porteuse de grappes, vigne blanche, la mère des plantes, claire, porteuse de cymbales, la première des plantes de la terre. Dis cette parole sur la boisson. Toi de l'évohé, abondante en vin, sage, conserve-moi sans mauvais effet ; euiêe qui es Olympienne, conserve moi un intellect sage, toi qui es bien-aimable, et divine, et pourvoyeuse de santé : euei euae aeêiaêo eaôe*. Prononce cela sur une coupe de vin, verse dans le pot de vin où tous boivent, et tous les amis ne se diviseront pas mais se réjouiront et converseront »<sup>1348</sup>.

---

Ἐλωί ». καὶ λαβὼν αὐτὴν βάλει ἐν τῇ ῥίζῃ μίαν δράκην ἀλῶν λέγων· « ὡς οἱ ἄλλοι οὐκ αὖξονται, μηδὲ τὸ πάθος τοῦδε ἢ τῆσδε ». καὶ λαβὼν τὸ ἄκρον τῆς ῥίζης περιάπτει τῷ πάσχοντι φυλάττων ἄβροχον, τὸ δὲ λοιπὸν κρέμα ἐπάνω τῆς ἐσχάρας ἡμέρας τζ' (tr. personnelle).

<sup>1345</sup> Références au passage de la mer Rouge – *Psaumes*, 77, 13, également dans la prière du *PGMV*, 461-462, voir la remarque de André Caquot à la communication de M. PHILONENKO, « Une prière magique au dieu créateur (PGM 5, 459-489) », *CRAI* (1985), p. 433-452 (p. 451) – et du châtement de Sodome et Gomorre.

<sup>1346</sup> *Traité sur la pivoine* : *CCAG* 8, 1, p. 187-193 et 8, 2, p. 167-171, tr. A.-J. FESTUGIERE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 2014<sup>3</sup> (1950-1954<sup>2</sup>), (reproduite dans G. DUCOURTHIAL, *Flore magique et astrologique de l'Antiquité*, p. 299-303).

<sup>1347</sup> *Cyr.*, 1, 1.140-143 : Μάκαιρα ἐκ θεοῦ ἄνασσα βοτρυοφόρε μήτηρ, ἀπάσης θείας φύσεως εὐαγοῦς ἐν φυτοῖς τῇ πρώτῃ ἐαυοῖ ἰση εὐοίνων φρενῶν τήρησον εὐωχίαν ἰναῶεο Ὀλύμπου οὔσα.

<sup>1348</sup> *Cyr.*, 1, 1.161-169 : Ἡ δὲ τοῦ Κυρανοῦ περὶ εὐφρασίας στήλη εἶχεν οὕτως· θειοτάτη βοτάνη βοτρυοφόρε ἄμπελος λευκὴ ἢ μήτηρ τῶν βοτανῶν εὐδία κυμβαληφόρε γῆς ἐν φυτοῖς ἢ πρώτη. λέγε εἰς ποτήριον τοῦς

La plante semble occuper ici la place dévolue à des puissances divines, ou bien la Mère des dieux, ou bien Dionysos. Une poétique hymnique d'éloge du divin est ainsi parfois appliquée à un être végétal, au moment de la cueillette ou après, selon une modalité rituelle qui transpose la puissance divine à la puissance végétale. Cette pratique diverge des rites plus anciens de cueillette des plantes, attestés chez Théophraste et Dioscoride, où vœux et sacrifices sont adressés à des divinités, la Terre ou Apollon et Asclépios<sup>1349</sup>. Mais à l'époque des *Cyranides*, l'appel à une divinité est supplanté par l'adresse directe à la plante ou à l'animal que l'on « cueille ». Le *PGMIV*, 1496-1595, contient une incantation adressée à la myrrhe comme à une divinité : c'est elle la puissance que le magicien envoie attirer une femme, et c'est en tant que telle que la plante est « adjurée » (ἐξορκίζω σε) aux noms du dieu tout-puissant. On peut donc observer, dans les adresses rituelles aux plantes que l'on cueille ou que l'on utilise, une sorte de divinisation formelle de l'ingrédient végétal. Peut-il en être de même avec un animal ?

Deux autres attestations du vocabulaire proprement sacrificiel témoignent d'une adéquation du rite aux impératifs astrologiques. Dans un cas, il est spécifié qu'une hyène doit être sacrifiée lorsque la lune est dans le signe de la Vierge ou des Gémeaux, signes mercuriens. Il est assez remarquable que les *Cyranides* mentionnent un sacrifice dans des conditions astrales : nous sommes face à une modalité rituelle plus tard liée à la fabrication de talismans, notamment dans le *Picatrix*<sup>1350</sup>. Dans le livre des *Cyranides*, cela signifie surtout que la hyène est mise à mort dans des conditions rituelles, c'est-à-dire que l'acte porte en lui-même une puissance efficace que les conditions astrales orientent ou renforcent.

Ailleurs, une amulette doit être conçue en fonction d'un signe, et sa fonction, peu claire, semble être de favoriser les sacrifices effectués à l'endroit où elle est déposée :

De même, enferme [le sang de bouc ?] sous un sceau d'or de forme circulaire, avec une langue de grenouille et du cinnamum ou du musc, couds le tout dans une peau de cerf et attache en amulette ou applique cela dans le signe (ἐν ζῳδίῳ), et il y aura à cet endroit-là des sacrifices renommés. Le faucon commun fait cela aussi. Cache tout cela<sup>1351</sup>.

---

λόγους τούτους· εὐη· εὐοινῶν φρενῶν μου τήρησον ἀβλαβῆ εἶναι· εὐη· Ὀλυμπία οὐσα συντήρησόν μου νοὸς φρένας, εὐθυμος οὐσα καὶ θειοτάτη καὶ ὑγιής· εὐει εὐαι αειηαιο εαωε. ταῦτα εἰς ποτήριον οἴνου ἐπειπὼν βάλλε εἰς κεράμιον οἴνου ὅθεν πίνουσιν πάντες, καὶ ἀναλύουσιν πάντες εὐφρανθέντες οἱ φίλοι μηδενὸς συζητήσαντος.

<sup>1349</sup> THEOPHRASTE, *Recherches sur les plantes*, 9, 8.7-8 ; DIOSCORIDE, 4, 162.4.

<sup>1350</sup> S. PAGE, « Les sacrifices d'animaux dans le *Picatrix* latin et d'autres textes de magie médiévale », dans J.-P. BOUDET, A. CAIOZZO, N. WEILL-PAROT (dir.), *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris, 2011, p. 187-211.

<sup>1351</sup> *Cyr.*, 2, 38.6-10 : Ὁμοίως κατάκλεισον εἰς σφραγίδα χρυσοῦν δισκοειδῆ, μετὰ γλώσσης βατράχου καὶ κινναμώμου ἢ μόσχου, καὶ συρράψας εἰς δέρμα ἐλάφου περιάπτει ἢ ἐντίθει τοῦτο ἐν ζῳδίῳ, καὶ ἔσονται ἐν τῷ τόπῳ ἐκεῖνῳ θυσαίαι ὀνομασταί. τοῦτο ποιεῖ καὶ ὁ κοινὸς ἰέραξ. τοῦτο δὲ πάνυ κρύβε.

Le signe en question est peut-être le Bélier ou le Capricorne, selon la matière employée. Un passage difficile des *Cyranides*, dans la fiche consacrée au taureau qui suit celle-ci, évoque le dépôt d'offrandes :

La chèvre qui n'a pas de corne fait de même [apporte la connaissance] si tu portes cela (?). De la même façon aussi utilise en application sur des statues, et ceux qui prêtent de faux serments se font connaître et avoueront, et de très grandes offrandes seront déposées dans ce lieu<sup>1352</sup>.

On ne sait pas très bien quel produit est employé – vraisemblablement la bile dans le cas de la chèvre, du sang dans celui du bouc –, mais il semble qu'on puisse lire ce passage avec le précédent dans la mesure où la suite mentionne également l'usage du faucon. L'espace concerné par les deux pratiques, celui où se trouve des statues, ou là où sont déposées des offrandes est probablement un sanctuaire, lieu où peuvent être prononcés des serments et des aveux<sup>1353</sup>. On peut envisager que ces deux textes dérivent d'un ensemble de modalités rituelles prévues pour assurer la fonctionnalité d'un espace sacré.

La principale conclusion que l'on puisse tirer des *Cyranides* est que le terme de « sacrifice » ne désigne rien d'autre qu'une mise à mort, et non une offrande, à l'inverse des *PGM* où l'offrande cache la mise à mort. Ici, l'ingrédient animal demande parfois une mise à mort, qui transpose sur le plan de l'animal les besoins rituels attestés pour les plantes : au moment de « prélever », on éprouve le besoin de solliciter un surcroît de puissance en ritualisant l'acte. Dès lors, celui-ci est appelé « sacrifice », dans la mesure où ce terme porte, à une époque tardive, une valeur proprement « magique ». Acte préparatoire, la mise à mort de l'animal se pare d'éléments rituels pour donner plus de puissance : l'animal, à qui l'on s'adresse comme à un démon soumis à la toute-puissance du dieu supérieur, se voit en quelque sorte sacrifié à lui-même.

### Conclusion

Au terme de ce parcours, parti d'une certaine définition, la plus simple possible, de ce que l'on traduit par « sacrifice » dans les *PGM*, il apparaît que des traits peuvent être tirés entre différents usages oblatoires des animaux. Les pratiques rituelles prescrites dans ces

---

<sup>1352</sup> *Cyr.*, 2, 39.11-13 : ὁμοίως δὲ καὶ ἡ αἰξ κέρασ μὴ ἔχουσα τὸ αὐτὸ δρᾶ ἔὰν αὐτὸ φορῆ [χρηματίζει]. ὁμοίως καὶ ἀνδριάντι περιτιθέμενον χρηματίζει, καὶ οἱ ἐπιτοκοῦντες ἐξαγορεύουσιν καὶ ὁμολογήσουσι καὶ ἀναθήματα μέγιστα τεθήσονται ἐν τῷ τόπῳ ἐκεῖνον.

<sup>1353</sup> L'aveu peut prendre place dans les sanctuaires garants d'une forme de justice locale : N. BELAYCHE, « Les stèles dites de confession : une religiosité originale dans l'Anatolie impériale ? », dans L. DE BLOIS, P. FUNKE, J. HAHN (éd.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire*, Leyde – Boston, 2006, p. 66-81.



papyrus mettent en œuvre deux modes d'offrandes de type sacrificiel, l'une positive, ayant la vertu d'honorer le divin sur un mode universel et de consacrer les actes humains, l'autre jouant sur les notions d'impureté et de contrainte, mais surtout désagréables à la divinité qui excitent sa colère pour assurer au magicien un contrôle sur une autre personne ou sur une puissance divine inférieure. Ces deux modes d'offrandes rituelles ne sont cependant pas exclusifs, mais peuvent être complémentaires. Le bestiaire prend cependant deux orientations distinctes en suivant ce schéma : dans le premier type, celui du sacrifice proprement dit, sont offerts des animaux entiers, consommables, souvent des volailles ; dans le second, ce sont toujours des organes ou des substances, généralement répugnantes et malodorantes qui déplaisent à la divinité concernée. Dans le premier cas, il est difficile de distinguer des raisons culturelles au choix des espèces sacrifiées, mais les modalités rituelles mettent en œuvre tantôt une idéologie égyptienne du sacrifice, ou bien une interprétation commandée par une lecture théologique (*pneuma*) ou un bestiaire décrié par la mythologie grecque. Certaines relectures du sacrifice relèvent peut-être d'un besoin de défendre le principe même d'un sacrifice matériel<sup>1354</sup>.

La question du choix des espèces est encore plus forte dans le deuxième type de sacrifice, où la variété des espèces requises laisse deviner une véritable théorie. La tendance à transformer le sacrifice en fumigation et l'animal en ingrédient va de pair avec l'occultation du phénomène de la mise à mort, qui n'est pas le trait essentiel de ces pratiques. Pour être exacte, la mise à mort de l'animal à des fins sacrificielles n'est pas cachée, elle n'est simplement pas signifiante et n'a donc pas été énoncée. Il reste donc à questionner les cas de mise à mort explicite et le sens donné à l'inverse à l'animal que l'on doit laisser en vie.

---

<sup>1354</sup> L. KUCZYNSKI, *Les marabouts africains à Paris*, p. 280, signale que, face à une tendance à la spiritualisation ou à l'éthicisation du sacrifice en milieu parisien, certains marabouts défendent une conception « substantielle » du sacrifice animal en associant « librement au sens habituel du sacrifice des surimpressions originales ; ainsi Diaby explique à sa consultante française que ce coq et cette poule, dont il lui prescrit le sacrifice, auront pour effet de l'élever, à l'instar du vol de ces oiseaux, au-dessus de ses collègues ». Les marabouts dans cette situation auraient ainsi tendance à employer la métaphore ou l'analogie pour construire des théories du rituel : n'en est-il pas de même avec le terme « *pneuma* », un choix de langage qui, si on passe rapidement dessus, n'en est pas moins significatif ?

## Chapitre 5 : La mort rituelle des animaux

L'énoncé d'un « sacrifice » dans les *PGM* n'est pas nécessairement l'expression d'une mise à mort. Celle-ci reste la plupart du temps implicite parce qu'elle va de soi<sup>1355</sup>. L'abattage préliminaire de l'animal qu'il sacrifiait ne se différencie sans doute guère, dans l'esprit du praticien, de l'abattage quotidien pour l'alimentation ou celui effectué par les boucheries de sanctuaire<sup>1356</sup>. La banalité d'une mise à mort implicite, simple modalité d'un rite dont l'essence réside dans le geste d'offrande – dépôt sur un autel/brûle-parfum ou sur une table ; offrande par le feu –, induit que cette mise à mort n'a pas de signification rituelle propre. En revanche, certaines modalités de mise à mort sont énoncées de manière plus ou moins explicite indépendamment des rites sacrificiels. Dans ces cas, la mise à mort fait sens à part entière en-dehors du sacrifice et produit ses propres effets. C'est le cas de certaines « découpes » animales – décapitations, éviscération – qui tiennent de près à l'abattage pré-sacrificiel, mais s'en démarquent par l'intérêt particulier que le texte prescriptif veut leur donner. D'autres opérations requièrent d'étouffer un animal, mais précisent qu'il ne s'agit pas là du sacrifice : le souffle est transféré à la divinité, séparé d'un corps qui dans un second temps peut faire l'objet d'un sacrifice. Enfin, sous la formulation d'une « déification » se cache une mise à mort par noyade ou une immersion d'un animal qui, selon des principes à définir, s'en trouve chargé d'une certaine qualité de divinité. Le sacrifice, rite somme toute commun, consiste en une offrande de matière ; mettre à mort d'une certaine façon peut avoir en revanche des effets particuliers.

Quels sont ces effets et quel sens rituel possède la mort animale ? Est-ce là que l'on touche en quelque sorte le « propre » rituel de l'animal ? Outre les noyades et suffocations, qui manipulent le souffle vital lui-même de façon à fabriquer de la puissance divine, certaines manipulations du corps procèdent d'une analogie entre l'homme et l'animal conduite dans le mode rituel des imprécations. Après avoir examiné ces pratiques dans deux premières parties, je voudrais enfin revenir sur des rites quelque peu complexes, où la mise à mort d'un animal – coq ou serpent – occupe une place centrale, mais semble intégrer un discours théologique qu'il convient de décrypter.

---

<sup>1355</sup> Un couteau est parfois mentionné (cf. *PGM* XIII, 92, 372 et 647), mais l'objet ne met pas pour autant en scène la mise à mort.

<sup>1356</sup> L'abattage des animaux offerts aux dieux dans les sanctuaires a lieu dans l'abattoir du dieu, cf. S. IKRAM, *Choice cuts: meat production in Ancient Egypt*, Louvain, 1995, p. 97-98.

## I – Noyer, étouffer dans la fabrique du divin

### I.1. Déifier un animal

Parfois dans les *PGM*, il est question de « déifier » (ἐκθεοῦν, ἀποθεοῦν<sup>1357</sup>) des animaux<sup>1358</sup>. Les trois occurrences concernées spécifient que la déification se fait « dans » (εἰς ou avec datif) un liquide, tantôt du lait miellé, tantôt de l'eau, ou encore de l'huile de lys<sup>1359</sup>. L'action rituelle est désignée par sa propre fonction – déifier –, mais son aspect pratique est clair : il s'agit d'une immersion. Le vocabulaire de la déification employé ici est, en dehors des *PGM*, parfois appliqué à des structures rituelles (autels) ou bien des personnages mythologiques (comme Ganymède). Ici, toutefois, les termes semblent bien avoir une signification particulière et tous les commentateurs s'accordent à comprendre une déification de l'animal par immersion<sup>1360</sup>. Le sens concret de cette immersion est apparu en associant ces trois occurrences avec une autre pratique des *PGM*, où un animal est explicitement noyé pour devenir un *hesiês*, c'est-à-dire un être divinisé par immersion. Il y a toutefois des différences marquées entre les quatre occurrences, dont on ne tient habituellement pas compte. Quatre cas de figure se détachent sur le fond de cette « déification » d'animaux : (1) le *hesiês*, outre qu'il s'agit d'une expression différente de la « déification », est une puissance de l'imprécation passée dans le monde des morts ; (2) le faucon déifié dans le lait est au contraire une figure positive, une image divine liée à une puissance solaire cosmique ; (3) certaines déifications ne produisent que des ingrédients – (a) soit les animaux eux-mêmes, (b) soit le liquide dans lequel ils ont été déifiés.

Je vais m'attacher ici à mettre en lumière les différences rituelles de ces formes de « fabrique du divin », qui concernent toujours un animal et révèlent donc peut-être ainsi quel lien existe entre animalité et divinité dans les pratiques magiques. Pour ce faire, je m'appuierai encore sur la méthode employée dans l'étude des sacrifices, à savoir tenir compte des procédés d'énonciation et de ce que les auteurs de ces prescriptions rituelles choisissent de rendre ou non explicite. En effet, il m'est apparu remarquable que seul le cas du *hesiês* relève d'une mise à mort explicite, tandis que les verbes ἐκθεοῦν et ἀποθεοῦν font au contraire disparaître ou subsument toute mort animale derrière la seule « déification ».

<sup>1357</sup> *LSJ*, « ἀπόθε-ος ; -όω » et « ἐκθεόω ».

<sup>1358</sup> *PGMI*, 5 (ἀποθ[έ]ωσον), IV, 2456-2457 (ἐκθέωσον, deux fois) et VII, 629 (ἀποθεωθῆ).

<sup>1359</sup> *PGMI*, 5-6 (εἰς [γάλα βο]δὸς μελαίνης συμίξας ἀπὸ τῶ μέλι Ἀττικόν, « dans le lait d'une vache noire, après y avoir mêlé du miel attique »), IV, 2456-2458 (πηγαίῳ ὕδατι, « avec de l'eau de source » et ὕδατι ποταμίῳ, « avec l'eau d'un cours d'eau ») et VII, 629 (εἰς κρίνινον, « dans de l'huile de lys »).

<sup>1360</sup> J. QUAEGBEUR, « Notes sur l'Herésieion d'Antinoé », *ZPE* 24 (1977), p. 246-250, montrait que la déification tenait à un séjour du corps en immersion plutôt qu'à la seule noyade.

La question cependant la plus importante est de savoir en quoi consiste exactement cette « déification ». Pour ce faire, il me faut définir les arrière-plans théoriques et pratiques égyptiens de ces rites, en particulier savoir quelle est la continuité entre ces pratiques « magiques » et les concepts de divinité et savoirs rituels de la religion égyptienne. En effet, la seule description de ces quatre « déifications » met en lumière leur appartenance – ou leur adaptation – au ritualisme égyptien.

### *I.1.a. Le rapace dans le lait : un paredros divin*

En *PGMI*, 1-42, un faucon est « déifié » dans le lait d'une vache noire mêlé de miel attique et reçoit des honneurs cultuels domestiques<sup>1361</sup> :

Prends donc ensemble deux de tes ongles et tous tes cheveux, et prends un faucon *kirkaïos*, déifie-le dans le lait d'une vache noire lui-même mêlé de miel attique, puis, quand tu l'auras déifié, lie-le avec un tissu incolore, dépose près de lui tes ongles avec les cheveux, et prends une page de papyrus royal, recopie ce qui est ci-dessous à l'encre de myrrhe, puis dépose cela aussi avec les cheveux et les ongles et enduis-le avec de l'encens mâle et du vin très vieux<sup>1362</sup>.

L'oiseau est un *hierax kirkaïos*, une expression derrière laquelle on identifie difficilement une espèce zoologique moderne, mais qui désigne un épervier ou faucon (*Accipiter*, *Falco* L.), le *kirkos*, « celui qui tourne en rond »<sup>1363</sup>. Les rapaces de ce genre sont susceptibles en Égypte d'être des manifestations d'Horus, soit vivants comme l'oiseau divin d'Edfou, soit « divinisés », c'est-à-dire morts et momifiés. Le lait de vache noire renvoie peut-être à Isis, même si déjà dans la littérature médicale grecque le lait de vache noire possède un statut particulier, et on ne peut exclure une considération médicale grecque dans la mesure où le miel doit lui-même être de l'Attique – l'un des plus réputés<sup>1364</sup>. Néanmoins, l'oiseau, une fois noyé dans le lait, est emmaillotté dans une pièce de tissu qui n'a pas été

<sup>1361</sup> J. Z. SMITH, « Trading places », dans MEYER – MIRECKI 1, p. 13-27 ; F. GRAF, *La magie dans l'Antiquité*, Paris, 1994, p. 128-134.

<sup>1362</sup> *PGMI*, 3-10 : λαβὼν [οὐὶν ὁμοῦ] δύο σαυτοῦ ὄνυχας καὶ πά[σ]σας σου τὰς τρίχα[ς ἀπὸ κε]φαλῆς καὶ λαβὼν ἰέρακα κη[κ]καῖον ἀποθ[έ]ωσον εἰς [γάλα βο]ῶς μελαίνης συμίξας αὐτῷ μέλι Ἄττικὸν <καὶ ἀποθεώσας σ>ύνησον αὐτὸν ῥάκει | ἀχρωτίστῳ, τίθει δ[ὲ πλησίον] αὐτοῦ τοὺς ὄνυχάς σου σὺν ταῖς | θριζί, καὶ λαβὼν χα[ρτίον βασι]λειον ἐπίγραφε τὰ ὑποκείμενα | ζμύρνη καὶ τίθει ὡσαύτως [σὺν ταῖς θ]ριζὶ καὶ τοῖς ὄνυξι καὶ ἀνάπλα[σον αὐτὸν λιβάνῳ [ἀτμήτῳ κα]ὶ οἴνῳ προπαλαίῳ.

<sup>1363</sup> D'A. W. THOMPSON, « κίρκος », dans ID., *A Glossary of Greek Birds*, Oxford – Londres, 1936<sup>2</sup> (1895<sup>1</sup>), p. 144-146 (« a poetic name for a hawk »). Cf. M. DELCOURT, *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Paris, 1957, p. 161.

<sup>1364</sup> Pour Isis, cf. S. H. AUFRERE (éd.), R.-A. JEAN, A.-M. LOYRETTE, *La mère, l'enfant et le lait en Égypte ancienne : traditions médico-religieuses. Une étude de sénologie égyptienne (Textes médicaux des Papyrus Ramesseum n<sup>os</sup> III et IV)*, Paris, 2010, p. 214-219 (un lait doux, ou miellé, est mentionné à Edfou [p. 216]). Pour un lait de vache noire en Grèce, cf. HIPPOCRATE, *Maladies des femmes*, 1, 43.

coloré et enduit, verni avec de l'encens et du vin âgé. On peut reconnaître en cela une forme simple de momification, impliquant l'emballage et l'application au corps de produits parfumés jugés conservateurs. La momification ainsi réduite à sa plus simple expression suppose la transformation de l'oiseau en Osiris, divin donc. Celui-ci est ensuite installé dans une petite chapelle de bois de genévrier couronnée, et alimenté en nourriture végétarienne et vin âgé. On retrouve ici les diverses modalités d'honneurs cultuels que j'ai présentées au cours du chapitre précédent, jusqu'à la matière du *naos*. L'offrande d'animaux n'est pas exclue : il faut déposer des nourritures végétariennes au moment de l'installation, mais ensuite, avant de se coucher, offrir « un sacrifice comme tu en as coutume » (αὐτῷ θυσίαν, ὡς ἔθος ἔχεις, l. 25).

Ces honneurs cultuels font donc de l'oiseau divinisé une image du divin au même titre que les *xoana* vus plus haut. De fait, le dieu est un *paredros*, un assistant surhumain, qui « [vivra,] mangera et dormira avec toi » ([συνόμιλος καὶ συ]ναριστῶν ἔσται σοι καὶ συ|κοιμώμενος, l. 2-3). On comprend alors que le dieu et le praticien vivent en communauté sous le même toit et que l'oiseau rejoint en quelque sorte un espace cultuel domestique. Dès lors, l'enduire d'encens et de vin vieux est un geste pratique, qui peut à la fois participer à la divinisation de l'animal mort, mais aussi masquer l'odeur de putréfaction. On comprend aussi que, d'une part, le praticien se pense en vis-à-vis du dieu (συνόμιλος τ[ῷ θεῷ], l. 39-40), dînant avec lui « bouche-à-bouche » (c'est-à-dire « face à face »<sup>1365</sup>), et d'autre part en associé consubstantiel du dieu, à qui sont offerts tous les cheveux et deux ongles du praticien. Ces résidus corporels relèvent probablement de deux idées : ongles et cheveux sont les identifiants du praticien, ces mêmes éléments que l'on retrouve employés dans les envoûtements, mais le dépouillement du crâne peut aussi être un signe de pureté, plus exactement un trait distinctif de l'officiant cultuel égyptien (*ouâb*). De la sorte, l'homme se veut à la fois prêtre du dieu et véritablement voué à lui par le dépôt de ses *ousiai*.

Le parallèle avec l'envoûtement s'arrête cependant ici et il n'est pas question de voir dans cette pratique un rite de sorcellerie. Bien au contraire, la recherche des bonnes odeurs, des offrandes de nourriture et de vin, le lait et le miel, conviennent à une divinité solaire, invoquée en tant qu'Agathos Daimôn, Harponkhouphi, Orion (constellation d'Horus), soleil dont le cycle journalier est décrit, dont le rôle créateur est évoqué selon la théologie héliopolitaine. La pratique n'exige pas de protection particulière de type « phylactère », mais seulement une attitude de sujétion (se retirer à reculons, sans chaussure) et une « entière

---

<sup>1365</sup> Y. VOLOKHINE, « Une désignation de la “face divine” *h3wt, h3wty* », *BIFAO* 101 (2001), p. 369-391, signale notamment (p. 373) que dans les hiéroglyphes employés à Edfou, un protomé de faucon couronné détermine le terme *hr* dans les noms des figures de proue de la barque d'Horus, elles-mêmes « faces divines ».

pureté », notamment sexuelle. Enfin, de la même manière que le praticien se fait desservant et associé du dieu, il participe lui-même de la divinité en buvant le lait et le miel qui ont servi à déifier le rapace : ainsi « quelque chose de divin sera dans ton cœur (ἐνθεον ἐν τῇ σῆ καρδία, l. 21) » lui indique le texte.

Dans cette pratique, la « déification » de l'animal est parfaitement claire. Elle relève de la fabrication du divin au même titre que la fabrication et la consécration de statues de culte, mais le choix d'un animal en fait toutefois une exception remarquable. Il semble bien que le choix et le traitement du rapace relèvent d'une « miniaturisation » de la pratique égyptienne des « animaux sacrés », c'est-à-dire de l'offrande d'animaux momifiés à la divinité dont ils sont les manifestations (*baou*). Dans le temps long de l'histoire pharaonique, s'est développée au sein des cultes la manifestation animale de la puissance divine sous la forme de véritables animaux divins, dont le plus célèbre est le taureau Apis à Memphis, incarnation bovine de la divinité auquel un culte est rendu cette fois sur un mode individuel. En parallèle, diverses divinités reçoivent en offrande des momies d'espèces perçues comme leurs manifestations. D'immenses nécropoles ont conservé ces momies, produits d'une large dévotion populaire aux époques ptolémaïque et romaine qui a vraisemblablement conduit les faiseurs de momies à une véritable fabrication industrielle de corps animaux – avec parfois des trucages dans la confection des momies<sup>1366</sup>. En dépit de l'image d'une Égypte qui répugne à la mort des animaux, voire punit sévèrement le meurtre d'animaux<sup>1367</sup>, déjà présente chez Hérodote et élargie par l'image d'Épinal que fournit Chaérémon d'un relatif « végétarisme » sacerdotal, les analyses scientifiques des momies animales ont prouvé que l'on mettait à mort les animaux pour répondre à cette forte demande dévotionnelle<sup>1368</sup>. Cette vénération non pas *des* animaux mais *via* des animaux implique aussi une véritable économie, avec importation de certaines espèces (singes) et élevage, avant la momification et ses astuces qui produisent une forme animale fixe et divinisée par les rites, un « Osiris » animal correspondant à la divinité qu'il honore.

Ceci dit, Alain Charron a émis dans sa thèse des réserves quant à un éventuel prolongement de la pratique religieuse traditionnelle dans cette pratique magique<sup>1369</sup>. De fait,

---

<sup>1366</sup> C. GAILLARD, G. DARESSY, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire* n° 29501-29733 et 29751-29834 : *La faune momifiée de l'antique Égypte*, Le Caire, 1905.

<sup>1367</sup> HERODOTE, 2, 65 ; DIODORE DE SICILE, 1, 83-84.

<sup>1368</sup> A. CHARRON, « Massacres d'animaux à la Basse Époque », *RdE* 41 (1990), p. 209-213 ; ID., « La morte degli animali », dans *Aegyptiaca Animalia : il bestiario del Nilo*, Turin, 2000, p. 37-54 ; ID., « Les animaux sacrés », dans F. DUNAND, R. LICHTENBERG, *Des animaux et des hommes : une symbiose égyptienne*, Monaco – Paris, 2005, p. 165-200.

<sup>1369</sup> A. CHARRON, *Les animaux et le sacré dans l'Égypte tardive. Fonctions et significations*, Thèse de doctorat de l'EPHE, IV<sup>e</sup> section, 1996, p. 339-341.

dans le *PGMI* l’oiseau momifié devient non seulement une image divine, mais un objet de culte, ce que n’étaient pas les animaux sacrés. Certes, Alain Charron a bien montré que les momies d’animaux, produites et offertes en très grande quantité pour suivre une demande générale en Égypte, nécessitaient de mettre tacitement mais volontairement à mort les animaux choisis. Ce n’est donc pas la mise à mort volontaire de l’oiseau – par ailleurs également implicite – qui signale une différence avec les pratiques et conceptions égyptiennes traditionnelles, mais bien l’usage fait de ce corps, qui signale plutôt une réappropriation de la pratique égyptienne traditionnelle dans un sens nouveau<sup>1370</sup>. On ne peut donc pas dissocier la notion de « déification » d’un animal du système de pensée égyptien, mais il faut observer celle-ci dans son adaptation, au sein du « bricolage » rituel.

### *I.1.b. « Fais-en un hesiês » : la pratique du chat*

Dans un cas relativement opposé, en *PGMIII*, 1-164, l’immersion de l’animal s’accompagne d’une transformation en *hesiês*, terme égyptien qui signifie « prié, loué » et désigne des défunts « divinisés » après un décès ayant impliqué un séjour dans l’eau, souvent des noyés ou de jeunes personnes<sup>1371</sup>. C’est en outre une épithète d’Osiris<sup>1372</sup>. Cependant, si l’immersion ne signifie pas la noyade, la « pratique du chat », telle qu’elle est appelée dans le Papyrus Mimaut (*PGMIII*, IV<sup>e</sup> siècle), ne se distingue pas seulement par son vocabulaire, mais aussi en ce qu’elle précise la mise à mort :

Λαβὸν αἴ]λουρον [ἐκποι]ησον Ἐσιῆν ἐ[μβ]αλὼν | τὸ σ]ῶμ[α ἐς] τὸ ὕδωρ· [ἐ]ν [ῶ] πνίγεις, λέγε εἰς τ[ὸν] νῶ|[το]ν. λόγος ὁ ἐπὶ τῆς πνίξεως [...].

Prends un chat et fais-en un *hesiês* en mettant son corps dans l’eau dans laquelle tu l’étouffes, et parle sur son dos. Parole [à dire] pendant l’étouffement : [...] <sup>1373</sup>.

Ces premières lignes sont terriblement concrètes : le praticien prononce une incantation en même temps qu’il maintient l’animal sous l’eau pour le noyer<sup>1374</sup>. Dans cette

<sup>1370</sup> R. K. RITNER, « Necromancy in Ancient Egypt », dans L. CIRAOLO, J. SEIDEL (éd.), *Magic and Divination in the Ancient World*, Leyde – Boston – Cologne, 2002, p. 89-96, considère que dans les *PGM*, les animaux noyés permettent notamment des consultations divinatoires parce qu’ils sont des animaux sacrés divinisés (p. 94-95).

<sup>1371</sup> F. L. GRIFFITH, « Herodotus II, 90: Apotheosis by Drowning », *ZÄS* 46 (1909), p. 132-134 (*hsj* = noyé ou victime des crocodiles) ; W. SPIEGELBERG, « Zu dem Ausdruck *hsj* “Ἐσιῆς” », *ZÄS* 53 (1917), p. 124-125 ; A. HERMANN, « Ertrinken/Ertränken », *LdÄ* II (1977), col. 17-19 ; J. QUAEGBEUR, « Notes sur l’Herésieion d’Antinoé », *ZPE* 24 (1977), p. 246-250 ; G. WAGNER, « Le concept de “hsy” à la lumière des inscriptions grecques », dans W. CLARYSSE, A. SCHOOR, H. WILLEMS (éd.), *Egyptian religion. The last thousand years*, part. II, Louvain, 1998, p. 1073-1078.

<sup>1372</sup> *PGMIV*, 875.

<sup>1373</sup> *PGMIII*, 1-3.

incantation, il s'adresse au dieu Soleil, « à face de chat » (gr. αἰλουροπρόσωπος = ég. *Mjwty*), lui indiquant que sa forme (*morphê*), son image matérielle terrestre, est maltraitée par ses ennemis<sup>1375</sup>, et il appelle le dieu à exercer sa vengeance. On sait que le chat a longtemps été lié au Soleil, qu'il protégeait contre ses ennemis lors du passage dans l'Amdouat, le monde souterrain, et en est resté une image très populaire surtout à partir de l'époque ptolémaïque<sup>1376</sup>. Le praticien joue sur le registre de la *diabolê*, l'accusation rituelle<sup>1377</sup>. Dans le cas présent, il commet le crime sans en assumer la responsabilité, ce qui compte étant ce qui est fait et non l'identité réelle de celui qui agit, à l'instar des *diabolai*.

L'ensemble du rite du chat a pour fonction de pratiquer une imprécation de type *defixio* pour influencer une course de char. Le corps du chat mis à mort reçoit un traitement de type funéraire et on pratique des invocations dans une tombe. Trois lamelles comportant des paroles rituelles et des dessins sont insérées dans différents orifices de son corps tandis que l'on invoque des puissances « chtoniennes » et en particulier le *daimôn* de la tombe<sup>1378</sup>. L'animal paraît donc un vecteur de la *defixio*, et on peut se demander si sa mise à mort n'est pas en partie la mise en scène d'un meurtre qui a pour conséquence de susciter un esprit vengeur appartenant à la catégorie des morts *biaiothanatoi* et *aôroi* de la tradition grecque, ceux qui sont morts de mort violente ou avant l'heure<sup>1379</sup>. Un animal sacré abattu peut susciter une réaction vengeresse de l'espèce, si on en croit une épigramme grecque d'Égypte, datée de l'époque hellénistique, donnant voix à un cobra sacré défunt<sup>1380</sup>. Dans une imprécation

<sup>1374</sup> L'ensemble de l'incantation, moins une lacune d'environ une demi-ligne, peut durer à peu près une minute, mais il faut y ajouter κοι[νά], « ce qui est d'usage », dont nous avons perdu le contenu.

<sup>1375</sup> PGM III, 5 : τὴν μορφὴν τὴν ἀδικουμένην ὑπὸ τῶν ἀντιδίκων σου, « ta forme maltraitée par tes adversaires » ; 112 : αὐτοὶ γὰρ ἀδικήσαντες σοῦ τὸ ἱερὸν εἶδωλον, « car, ceux-là ont fait du tort à ton image sacrée ». Cf. HORAPOLLON, 1, 10 : ὅθεν καὶ τὸ ἐν Ἡλιουπόλει ξόανον τοῦ θεοῦ αἰλουρόμορφον ὑπάρχει, « voilà pourquoi la statue du dieu à Héliopolis est d'abord en forme de chat ».

<sup>1376</sup> J. MALEK, *The Cat in Ancient Egypt*, Londres, 2006<sup>2</sup>, p. 79-89. Cf. le *Mythe de l'Œil du Soleil*, 7, 21-24 (F. de CENIVAL, *Le Mythe de l'Œil du Soleil*, Sommerhausen, 1988, p. 21) : « chat est le nom qu'on lui donne ! S'il a une face de chat, c'est que c'est la forme divine qui est restée au dieu grand à l'origine, c'est à dire Rê, sa forme de chat mâle. Quant à la chatte, c'est aussi l'œil, lequel est l'uraeus ».

<sup>1377</sup> S. EITREM, « Die rituelle Διαβολή », *SO* 2.1 (1924), p. 43-58.

<sup>1378</sup> PGM III, 15-21 : λαβὼν δὲ τὸν αἰλουρον ποιήσον λάμν[ας τρεῖς,] μίαν μὲν ἐν τῷ πρωκτῷ, μίαν δὲ ἐν τῷ στόμα]τι, μίαν ἐν τῷ λάρυγγι, καὶ τὸν λόγον ὑ[πὲρ τὸ] πρᾶγμα γράψον εἰς χάρτην καθαρὸν [κιν|ν]αβάρει, <εἶτα> τὰ ἄρμα<τα> καὶ τοῦ[ς] ἠνιόχους καὶ [τοὺς | δί]φρους καὶ τοὺς μονάτορας, καὶ περιέ[λι]ξον εἰς τὸ σῶμα τοῦ αἰλούρου καὶ θάψ[ον], « Prends le chat et fais trois lamelles, une dans son anus, une dans sa bouche (?), une dans sa gorge, et écris la parole concernant ton affaire sur une feuille de papyrus pure avec du cinabre, et [ensuite] les chars et les conducteurs, les caisses et les chevaux, et enroule cela autour de son corps ». Cf. R. L. GORDON, « Fixing the Race: Managing Risks in the North African Circus », dans *Contesti magici*, p. 47-74.

<sup>1379</sup> S. I. JOHNSTON, *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley, 1999.

<sup>1380</sup> É. BERNAND, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs d'Égypte*, Paris, 1969, n° 102, p. 393-397 : « Arrête-toi devant la pierre imposante qui se dresse au carrefour, étranger, et tu découvriras qu'elle s'exprime à l'aide d'une inscription. Épanche-toi à voix haute et



poétique, l'animal sacré énonce une malédiction sur son meurtrier et tous ses descendants, comme le font des inscriptions funéraires grecques envers des assassins ou des magiciens<sup>1381</sup>. En outre, le praticien prononce une invocation en même temps qu'il noie l'animal, un énoncé particulièrement explicite :

δεῦ[ρό μ]οι, | [ὁ ἐ]πὶ τῆς μορφῆ[ς] τῆς τοῦ Ἡλίου, ὁ αἰ[λουρ]ο[πρ]όσωπος θεός, κ[α]ὶ ἰδὲ σοῦ τὴν μορφ[ὴν τὴν] ἀδικουμένην ὑπὸ [τῶ]ν ἀντιδίκων σου, [τῶν] δεινα, | [ἵ]να ἀνταποδῆς αὐτοῖς καὶ καταπράξῃ[ς τὸ] δεινα | πρᾶγμα, ὅτι ἐπικαλοῦμαι σε, ἱερὸν πνε[ῦμ]α | ἴσχυσον καὶ εὐτόνησον κατὰ τῶν ἐχθρ[ῶν σ]ου, | τῶν δεινα, ὅτι ἐξορκίζω σε κατὰ τῶν σῶν ὀνομ[άτ]ων...

Viens à moi, toi qui tiens lieu de forme à Hélios, dieu à face de chat, et sache que ta forme subit une injustice de la part de ceux qui sont tes adversaires, *NN*, afin que tu prennes vengeance sur eux et accomplisse telle affaire, puisque je t'invoque, esprit sacré, force et constraints tes ennemis, *NN*, puisque je t'adjure par tes noms...<sup>1382</sup>

L'animal est ici, de manière explicite, une image vivante du Soleil, divinité aussi bien céleste qu'inférieure<sup>1383</sup>. Il en est la « face », partie du corps divin où s'exprime l'identité de ce dernier ainsi que sa puissance au contact – ou en vis-à-vis – de l'homme, son serviteur<sup>1384</sup>. En même temps qu'il le noie, le praticien doit prononcer une parole rituelle dans laquelle il affirme au « dieu à face de chat » que ses ennemis le noient. Or, Hélios, selon certains, a été noyé par les Titans<sup>1385</sup>. L'eau dans laquelle il a été noyé doit asperger la piste où se dérouleront les courses que la *defixio* doit influencer<sup>1386</sup>. L'animal n'est alors plus un animal, mais un *daimôn* auquel le magicien peut s'adresser<sup>1387</sup>.

---

gémis sur moi, le cobra sacré (ὄσπιδά) à la longue vie, qui m'en suis allé chez les morts sous des coups criminels. Qu'as-tu gagné, homme affreux entre tous, à me priver de cette existence ? Pour toi, en effet, et aussi pour tes descendants, ma postérité sera fatale. Je ne suis pas seul sur terre, moi que tu as tué, mais autant le sable compte de grains sur la grève marine, autant les animaux qui rampent sur la terre comptent de rejetons. Non, ils ne t'enverront pas le premier, mais le dernier chez Hadès, et de tes yeux tu verras la mort de tes descendants ».

<sup>1381</sup> F. GRAF, « Victimology or: How to Deal with Untimely Death », dans K. B. STRATTON, D. S. KALLERES (éd.), *Daughters of Hecate. Women and Magic in the Ancient World*, Oxford – New York, 2014, p. 386-417 (p. 400).

<sup>1382</sup> *PGM* III, 3-10.

<sup>1383</sup> C. A. FARAONE, « The collapse of celestial and chthonic realms in a late antique “Apollonian invocation” (*PGM* I 262-347) », dans R. BOUSTAN, A. Y. REED (éd.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, Cambridge, 2004, p. 213-232.

<sup>1384</sup> Y. VOLOKHINE, « Une désignation de la “face divine” *h3wt, h3wty* ». Le grec πρόσωπον, dans le composé « αἰλουροπρόσωπος », traduit-il l'égyptien *h3wty* ou *hr* ?

<sup>1385</sup> *PGM* III, 210. Cf. C. HARRAUER, *Meliouchos. Studien zur Entwicklung religiöser Vorstellungen in griechischen synkretistischen Zaubertexten*, Vienne, 1987, n. 58, p. 53 ; G. CASADIO, « Sincretismo magico ellenistico o nuova religione ? A proposito di un recente studio sui testi magici greci », *Orpheus*, n.s. 11.1 (1990), p. 118-125.

<sup>1386</sup> *PGM* III, 40-42.

<sup>1387</sup> W. SPIEGELBERG, « Zu dem Ausdruck *h3sj* “Εσπής” », p. 124-125, souligne l'identité solaire des « noyés-divinisés ».

Les rites et hommages funèbres qui suivent la mise à mort ont pour objectif de le faire passer à ce statut de *daimôn* souterrain<sup>1388</sup>.

### I.1.c. Des ingrédients divins

Selon l'inventaire de Pline l'Ancien, certains animaux doivent être noyés ou immergés pour déployer leurs pouvoirs. Pour rendre un homme impuissant, on noie un lézard dans son urine<sup>1389</sup>. On tue des petits chiens en les noyant dans l'eau pour que leur foie soigne la rage<sup>1390</sup>. Un gecko noyé dans le vin empoisonne celui-ci<sup>1391</sup>. Plusieurs animaux aquatiques sont paradoxalement immergés, dans de l'huile ou du vin<sup>1392</sup>. Un peu différente, la préparation d'un onguent qui consiste à bouillir vivant dans l'huile un loup ou un renard jusqu'à fusion complète de la chair est néanmoins un autre mode de cuisine où la mort de l'animal est une prescription essentielle<sup>1393</sup>.

Dans la fumigation de Pachratès que j'évoquais dans le premier chapitre<sup>1394</sup>, une musaraigne et des scarabées sont dits « déifiés » avant d'être réduits en poudre comme

---

<sup>1388</sup> On retrouve en *PGM*XII, 107-108 un « chat entièrement noir mort de mort violente » (αἴλουρος ὀλόμελας βιοθάνατος). À titre d'indication, la plupart des chats momifiés retrouvés dans le Bubasteion de Saqqara appartiennent à l'espèce domestiquée de *Felis silvestris lybica* (S. PORCIER, R. LICHTENBERG, « Les chats du Bubasteion de Saqqara (Égypte) : nouvelle étude archéozoologique et perspectives », dans J.-P. BRUGAL, A. GARDEISEN, A. ZUCKER (dir.), *Prédateurs dans tous leurs états. Évolution, Biodiversité, Interactions, Mythes, Symboles*, Antibes, 2011, p. 239-251). La plupart aussi avaient été abattus par percussion de la boîte crânienne ou strangulation.

<sup>1389</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 141.

<sup>1390</sup> *Id.*, 29, 101.

<sup>1391</sup> *Id.*, 29, 73 : « On tire aussi du gecko un mauvais *pharmakon* (*malum medicamentum*) : on le noie dans du vin, et la face de ceux qui en boivent se couvre de lentigo. C'est pour cela que les femmes jalouses de la beauté de leurs rivales en font mourir dans les parfums. On y remédie avec un jaune d'oeuf, du miel et du nitre » (tr. A. ERNOUT légèrement modifiée).

<sup>1392</sup> *Id.*, 32, 76 : grenouilles tachetées noyées et putréfiées dans du vinaigre pour un épilatoire ; 93 : un vin dans lequel a été noyée une vive (*scorpio marinus*) soigne le foie ; 102 : une vive noyée dans le vin soigne également la vessie et les calculs ; 113 : un hippocampe noyé dans l'huile de rose crée un onguent contre les fièvres froides ; 114 : le corps des grenouilles tuées dans de l'huile est utilisé en amulette et l'huile en onguent ; 135 : le lièvre de mer tué dans l'huile fournit un épilatoire ; 138 : pour déguster du vin, on y noie un mulot, un rouget ou deux anguilles.

<sup>1393</sup> *Id.*, 28, 220 ; cf. *Cyr.*, 2, 2.4-10 : Ἐὰν οὖν τις αὐτὴν ζῶσαν ἀγρεύσῃ καὶ ἐμβάλῃ εἰς παλαιότατον ἔλαιον καὶ καθεψήσῃ ἕως οὗ εἰς τέλος τακῆ αὐτή, εἶτα τὸ ἔλαιον διηθήσῃ καὶ ἐμβάλῃ εἰς ἀγγεῖον ἔτι θερμοῦ ὄντος καὶ ἀλείψῃ ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἐλαίου, θεραπεύσει πάθη δυσίατα ἐπαλείφων αὐτὸ ἦτοι: ποδαλγικούς, ἀρθριτικούς, ἰσχιαδικούς, παρέτους, ἔχοντας ἔτη πολλὰ τὸ πάθος. ὅταν δὲ ἀγρεύσῃς αὐτήν, ὀφείλεις εἰπεῖν αὐτῇ καὶ τὴν αἰτίαν τὸ τίνος ἕνεκα ἤγρευσας ταύτην, « De fait, si quelqu'un le capture vivant [= le renard], le met dans une très vieille huile et le fait bouillir jusqu'à ce qu'il fonde à la fin, puis filtre l'huile, la met encore chaude dans un vase et se frictionne de cette même huile, il soigne des affections difficiles à guérir, vraiment : ceux qui ont la goutte aux pieds, aux articulations, à la hanche, ceux qui se languissent, ayant eu cette affection de nombreuses années. Lorsque tu le captures, tu dois aussi lui dire la raison pour laquelle tu l'as capturé ». La préparation singulière s'accompagne ici d'une prescription rituelle qui rappelle la cueillette des plantes.

<sup>1394</sup> Cf. chapitre 1, I.1, p. 43.

ingrédients du mélange qui servira en fumigation<sup>1395</sup>. La « déification » d'un gecko par immersion dans de l'huile de lys n'entraîne quant à elle aucune autre utilisation de l'animal mais seulement de l'huile elle-même. La consécration d'une image divine peut ainsi requérir le liquide ayant servi à l'immersion de l'animal, tout en la complétant par la fumée de l'encens :

Prends un gecko dans un champ et maintiens-le dans de l'huile de lys jusqu'à ce qu'il soit déifié. Ensuite, grave l'Asclépios de Memphis sur un anneau du fer issu des chaînes aux pieds, et mets dans l'huile de lys, puis lorsque tu t'en sers, prends l'anneau et montre le à l'Ourse en disant 7 fois : « *Menôphri*, qui siège sur les *Cheroubin*, envoie-moi le véritable Asclépios et non quelque mauvais démon au lieu d'un dieu ». Ensuite, prends un brûle-parfum là où tu vas coucher, sacrifie 3 grains d'encens et fais tourner l'anneau sur la fumée de l'encens en disant 7 fois la [parole] : « *chauaps ôaeiaps ôais Lusiphtha*, seigneur Asclépios, apparais ! » et porte l'anneau à l'index de la main droite<sup>1396</sup>.

La première partie de l'opération relève de la fabrique du divin. L'huile divinisante est, peut-on supposer, imprégnée d'une certaine qualité propre à l'animal qu'elle « déifie », qu'elle confère ensuite à l'anneau, lequel est enfin mis en relation avec une puissance divine identifiée, *via* l'intervention d'une instance astrologique, la constellation de l'Ourse. La seconde partie de l'opération relève du rite incubatoire utilisant l'anneau en complément d'un « sacrifice » d'encens. L'ensemble des rites forme une communication avec Asclépios de Memphis, c'est-à-dire Imhotep<sup>1397</sup>. Identifié comme Asclépios en grec, ce dernier était honoré dans la région thébaine tant à Deir el-Bahari, où il semble avoir eu une place mineure aux côtés d'Amenhotep, qu'à Karnak, dans le sanctuaire de Ptah<sup>1398</sup>. Du fait de la pratique de l'incubation, Asclépios de Memphis a pu paraître un personnage divinatoire<sup>1399</sup>. La parole

<sup>1395</sup> PGMIV, 2455-2458 : λαβὼν μυγαλὸν | ἐκθέωσον πηγαίῳ ὕδατι καὶ λαβὼν καν|θάρους σεληνιακοὺς δύο ἐκθέωσον ὕδα|τι ποταμίῳ, « prends une musaraigne et déifie-la avec de l'eau de source, et prends deux scarabées lunaires et déifie-les dans de l'eau de rivière ».

<sup>1396</sup> PGMVII, 628-642 : Λαβὼν καλαβώτην ἀπ' [ἀ]γροῦ ἕασον αὐτὸν | εἰς κρίνινον, ἕως ἂν ἀποθεωθῆ. ἔπειτα γλύψον | τὸν ἐν Μέμφει Ἀσκληπιὸν ἐπὶ δακτύλιον | σιδηροῦ ἀπὸ ἀναγκοπέδης καὶ βάλε εἰς κρίνινον ἔλαιον, καὶ ὅτε χρήζη, λαβὼν τὸν δακτύλιον δεῖξον τῇ Ἄρκτῳ λέγων τὸν λόγον ζ'. « Μενωφρι, | ὁ ἐπὶ τὰ Χερο[υ]βὶν καθήμενος· πέμψον μοι | τὸν ἀληθινὸν Ἀσκληπιὸν δῖχα τινὸς ἀντιθέου πλανοδαίμονος ». εἶτα ἔνεγκ[ο]ν τὸ θυμια|τήρ<ι>ον, ὅπου μέλλεις κοιμᾶσθαι, κ[αὶ] θῆσον λιβάνου | κόκκους γ' καὶ περιένεγκον τὸν δακ[τ]ύλιον ἐπὶ | τῆς ἀτμίδος τοῦ λιβάνου λέγων ζ' τὸν [λόγον]· « χαυαψ· | ωαειαψ· ωαις Λυσίφθα· κύριε Ἀσκληπιέ, | φάνηθι ». καὶ φόρε<ι> τὸν δακτύλιον εἰς τὴν δεξιὰν χεῖρα ἐν τῷ | λιχανῶ.

<sup>1397</sup> D. WILDUNG, *Imhotep und Amenhotep: Gottwerdung im alten Ägypten*, München – Berlin, 1977, p. 188-197.

<sup>1398</sup> D. KLOTZ, *Caesar in the City of Amun. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*, Turnhout, 2012, p. 119-121 ; A. ŁAJTAR, *Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods. A Study of an Egyptian Temple Based on Greek Sources*, Varsovie, 2006, p. 46-47 (p. 37 pour des questions de datation).

<sup>1399</sup> CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, 1, 21 : « Même chez les Égyptiens on trouve de ces hommes devenus dieux par l'illusion humaine, entre autres Hermès de Thèbes, Asclépios de Memphis, Tirésias et Mantô à Thèbes d'après Euripide ».

rituelle demande son apparition (*phanêthi*), comme Thessalos de Tralles, à Thèbes, voit apparaître Asclépios pour son apprentissage<sup>1400</sup>.

Imhotep/Asclépios est encore un personnage de la littérature, en tant que scribe et architecte de Djéser, et une figure d'autorité des textes sacerdotaux, puis des écrits hermétiques<sup>1401</sup>. Hormis le terme « *Cheroubin* » (chérubin) et le nom même d'Asclépios, les paroles rituelles reprennent un répertoire égyptien<sup>1402</sup>. Cependant, l'invocation de cette puissance supérieure qui « siège sur les Chérubins » formule une hiérarchie, dans laquelle Asclépios est un dieu (*theos*), statut supérieur à celui de *daimôn*, mais soumis au Trône divin, thème qui fut au cœur des réflexions angéologiques juives depuis la période du Second Temple<sup>1403</sup>.

On peut supposer que le texte parle grec mais pense en égyptien, qui appelle l'encens « *sntr* », « ce qui rend divin »<sup>1404</sup>. Offrande régulière et centrale dans la liturgie quotidienne des temples, présentée à la statue du dieu par son prêtre au sein du *naos* en même temps que la *maât* – l'ordre cosmique –, l'encens divinise ou entretient la qualité divine de l'image cultuelle, manifestation (*ba*) de la divinité<sup>1405</sup>. De la même manière, le lait dans lequel le faucon est « déifié » doit être bu avec du miel, et « quelque chose de divin sera dans ton cœur » (ἐνθεον ἐν τῇ σῆ καρδίᾳ), le cœur signifiant en égyptien le siège de la pensée. Autrement dit, le liquide divin véhicule une qualité divine. Il est notable que ce soit l'huile qui imprègne l'anneau de cette qualité. L'animal n'est que l'ingrédient d'une préparation destinée à « charger » de puissance ou de qualité divine un objet de type « talisman », mais cela dans la mesure où sa mise à mort est en elle-même signifiante et valant divinisation.

### I.1.d. Quand la mort crée du divin

Ces « déifications », qui ne mettent pas en avant la mort de l'animal mais sa seule immersion, paraissent des processus quasi-mécaniques pour produire une certaine qualité de divinité. Il paraîtrait délicat de rapprocher les apparitions de ce terme dans les papyrus de magie d'une quelconque eschatologie, l'idée hermétique d'*apothéosis* étant différente dans la

<sup>1400</sup> I. S. MOYER, *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge – New York, 2011, p. 250-252. Cf. *PDM* xiv, 93-114.

<sup>1401</sup> R. REITZENSTEIN, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904, p. 120-122.

<sup>1402</sup> Μενωφρι = *mnw-nfr*, « schönes Götterbild » ; Λυσιφθα = *...sz Pth*, « fils de Ptah » (R. K. Ritner, dans *PGMtr.*, n. 112, p. 136), tout indiqué pour Imhotep. Autre interprétation : *Mn-nfr*, « Memphis ».

<sup>1403</sup> G. G. STROUMSA, « Le couple de l'Ange et de l'Esprit : traditions juives et chrétiennes », dans ID., *Savoir et salut*, Paris, 1992 (1<sup>ère</sup> éd. dans *Revue Biblique* 88 [1981], p. 42-61), p. 23-41.

<sup>1404</sup> N. BAUM, « *Sntr* : une révision », *RdE* 45 (1994), p. 17-39. Le terme désigne l'encens par excellence, notamment l'oliban, voire le mastic en suppléant.

<sup>1405</sup> F. DUNAND, C. ZIVIE-COCHE, *Dieux et hommes en Égypte, 3000 av. J.-C., 395 apr. J.-C.*, Paris, 1991, p. 99.

mesure où il s'agit d'une phase finale de la « métempsychose », lorsque l'âme humaine devient *daimôn* pour rejoindre le chœur des astres divins<sup>1406</sup>. Ici, le vocabulaire de la « déification » possède un sens plus concret : le mode rituel. La noyade de l'animal n'est jamais véritablement explicite mais elle-même noyée dans sa finalité. Les termes d'une ἀποθέωσις ou d'une ἐκθέωσις sont ceux d'une mort divinisante<sup>1407</sup>. Mais celle-ci ne se dit pas, ne se donne pas à voir et est en quelque sorte rejetée dans l'ombre par l'éclat de la seule « déification » qui en résulte. En revanche, le caractère exceptionnel du *hesiês*, dont on décrit la mort violente, dont on assume explicitement le caractère meurtrier *via* les paroles rituelles, s'explique précisément par la nature de la puissance divine ainsi créée : c'est cette mort violente qui non seulement crée du divin, mais crée un divin furieux, vengeur, contraignant.

Sans être dualistes, les procédés d'énonciation des rituels définissent encore assez précisément deux pôles de l'action magique, comme on l'a vu dans la différence entre « sacrifices » et *epanagkoi*, polarité qui ne relève pas d'une distinction entre une magie positive et une magie négative ou noire puisque les deux formes rituelles sont volontiers mélangées et parfois visent aux mêmes buts, mais plutôt une polarité de la puissance divine et rituelle, à la fois bienveillante, agréable, « pure », et colère, agressive, « impure ». Cette ambiguïté du divin est déjà connue de la même manière dans les systèmes de pensée grecs et égyptien, même si, dans ces quatre « déifications », le bagage culturel égyptien domine la pensée grecque en attribuant à des matières animales une qualité de divinité toute particulière. Le terme égyptien traduit en grec par « *theos* », « *ntn* », désigne en effet plus une certaine qualité de divinité que la conception grecque d'une puissance divine. Cette qualité peut être conférée aux êtres vivants et aux défunts, qu'il s'agisse d'hommes – notamment Pharaon – ou d'animaux – les animaux « divins » ou « sacrés » – par les rites d'intronisation ou les rites funéraires<sup>1408</sup>. L'immersion d'un anneau dans une huile qui a servi à « déifier » un animal « divin », conduit à la même *consécration-divinisation*, y ajoutant la dimension symbolique de l'espèce animale choisie.

## I.2. Étouffer des oiseaux : la ventilation du dieu

### I.2.a. Du souffle pour un Éros

En *PGMXII*, 14-95, on peut lire un formulaire concernant un « Éros *paredros* », c'est-à-dire un démon assistant identifié avec le dieu Éros. Cet Éros est conçu et maîtrisé

<sup>1406</sup> *CH* 10, 7-8.

<sup>1407</sup> A.-J. FESTUGIERE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, p. 123-124, n. 2.

<sup>1408</sup> E. HORNUNG, *Les dieux de l'Égypte. Le Un et le Multiple*, Paris, 1986, p. 53 ; D. MEEKS, « Notion de "dieu" et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne », *RHR* 205, 1988, p. 425-446.

rituellement par le praticien auquel il sera personnellement attaché pour réaliser ses souhaits. L'officiant doit réaliser une statue de cire et d'aromates d'environ 16 cm (« huit doigts », δακτύλων [ὀκ]τῶν, l. 18) ayant la forme du dieu portant torche, arc et flèches, et accompagné d'une image de Psyché dans le même matériau. Les deux divinités sont fréquemment associées sur des gemmes magiques, où parfois le dieu torture Psyché<sup>1409</sup>. Mais le texte ne décrit qu'une représentation du dieu qui soit paré de tous les éléments de sa mythologie, dans laquelle Psyché joue un rôle conséquent<sup>1410</sup>. La fabrique du divin, à nouveau, implique un mélange de cire et de plantes. Ici, en particulier, l'Éros ne néglige pas le luxe : il lui faut de la cire d'Étrurie et toutes sortes d'aromates, c'est-à-dire des plantes odorantes ou des épices. Ensuite, le praticien doit les consacrer (ἀφιέρω[σ]ις, l. 15 ; ἀφιέρωσον, l. 20) pendant trois jours en équipant (κ[α]τασκευῆ, l. 15) le dieu. Le premier jour, il l'installe sur une table, dépose près de lui des fruits frais, des gâteaux, des pommes de pin, des friandises, des lampes, deux petites épées, des tablettes votives, un arc et des flèches, des dattes et un cratère de vin miellé. Lampes, pommes de pin et gâteaux doivent être au nombre de sept. Ainsi, le *paredros* est installé et « orné » (κοσμήσαντος, l. 27)<sup>1411</sup>, c'est-à-dire qu'il reçoit une forme d'instauration culturelle, qui se trouve complétée par l'installation d'un autel de briques crues et de bois frugifères. On retrouve ici l'idée de *kosmos* déjà rencontrée dans l'oracle d'Hécate. Ici, le *kosmos* passe par l'offrande d'objets et substances agréables au dieu. Le texte explicite la réaction attendue du dieu : « afin de séduire le merveilleux Éros » (ὥστε πείθειν τὸν θαυμαστὸν Ἔρωτα, l. 26). L'emploi du verbe *peithein* est intéressant dans la mesure où il participe entre autres du champ lexical grec de ce que nous appelons « amour », c'est-à-dire un ensemble d'actions et de réactions entre individus menés entre autres par le désir (*eros*) et la persuasion (*peithô*) ; c'est pourquoi j'ai choisi de traduire par « séduire »<sup>1412</sup>. Cet Éros est le Désir qui subjugué l'Âme (Psyché), mais se laisse à son tour séduire par le *kosmos* que lui offre son associé rituel. La « parédris » qui doit s'instaurer entre le dieu et le magicien est à ce prix aussi.

Enfin, ce même premier jour, sur l'autel, le praticien étouffe sept oiseaux en les tenant dans sa main :

<sup>1409</sup> S. MICHEL, *Magischen Gemmen*, p. 265, 15.2.

<sup>1410</sup> APULEE, *Les métamorphoses*, 4, 28-6, 24.

<sup>1411</sup> Cf. chapitre 4, p. 260-261.

<sup>1412</sup> R. G. A. BUXTON, *Persuasion in Greek Tragedy. A Study of Peitho*, Cambridge – Londres – New York *et al.*, 1982, p. 31 (« to Greeks *all peitho* was “seductive”. *Peitho* is a continuum within which divine and secular, erotic and non-erotic come together »). *Peithô* est aussi une puissance « magique », en rapport avec l'*anagkê* et le *thelgein* (p. 50-52).

... le premier jour, prends 7 animaux et étouffe-les : un coq, une caille, un roitelet, un pigeon, une tourterelle et deux oisillons de l'espèce qui se présentera à toi. Ceux-là, ne les sacrifie pas, mais étouffe-les en les tenant dans ta main et en les portant en même temps vers Éros, jusqu'à ce que chacun des animaux suffoque et que leur souffle aille à lui, et ensuite dépose les animaux étouffés sur l'autel avec toutes sortes d'aromates. Le deuxième jour, étouffe un poussin mâle devant Éros et brûle-le tout entier. Le 3<sup>e</sup> jour, dépose un autre poussin sur l'autel et, faisant la *teletê*, dévore l'oisillon, seul et sans que quiconque d'autre soit présent<sup>1413</sup>.

La strangulation effectuée a un but explicite, transférer le *pneuma*, souffle des animaux, au dieu, et participe de la *teletê* ou « consécration ». Le texte oppose clairement cette action à un « sacrifice » : « ne sacrifie pas... mais étouffe (μὴ θύε, ἀλλὰ... ἀποπ[νίξ]εις) »<sup>1414</sup>. Il y a bien un sacrifice à accomplir, chaque jour, avec des paroles à prononcer<sup>1415</sup>. Si le terme *thusia* employé alors ne peut pas désigner la mise à mort des oiseaux, c'est-à-dire la strangulation<sup>1416</sup>, et il ne désigne que l'offrande des animaux étouffés, le moment où ils sont déposés sur l'autel avec des aromates et implicitement brûlés. Le deuxième jour, un poussin ou jeune coq mâle est étouffé et entièrement consommé, tandis que le troisième jour un autre poussin est déposé sur l'autel et, celui-là, mangé par le praticien en solitaire. Le premier jour les oiseaux sont au nombre de sept, d'au moins cinq espèces différentes, et leur étouffement est assez développé ; le deuxième jour, il n'y a déjà plus qu'un seul animal étouffé tandis que le troisième jour on ne précise même plus sa mise à mort. L'écriture des prescriptions rituelles possède ainsi un rythme *decrecendo* et le praticien semble de plus en plus seul avec Éros, pour finalement manger devant lui, vraisemblablement sur l'autel. La place qu'occupe le sacrifice dans ces trois séquences est nécessairement celle de l'autel, là où sont déposés les oiseaux morts et soit consommés, soit consommés.

### I.2.b. Un parallèle incertain

La *Vie de Plotin* écrite par Porphyre contient un épisode dont on ne peut écarter la comparaison avec le rite du *PGMXII*. Le philosophe, né en Égypte en 204 et enseignant à

<sup>1413</sup> *PGMXII*, 30-35 : λαβὼν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ ἀπόπνιζον ζῶα ζ' ἕνα ἀλε[κτ]ρυόνα, ὄρνυγα, | βασίλισκον, περιστεράν, τρυγόνα καὶ τὰ ἐνπεσόνα σοι [νε]οσσὰ δύο. ταῦτα | δὲ πάντα μὴ θύε, ἀλλὰ κατέχων εἰς τὴν χεῖραν ἀποπ[νίξ]εις ἅμα προσφέρων | τῷ Ἑρωτι, μέ[χ]ρις οὐ ἕκαστον τῶν ζῶων ἀποπνιγῆ καὶ τ[ὸ] πν[εῦ]μα αὐτῶν εἰς α[ὐ]τὸν ἔλθῃ, καὶ τότε ἐπιτίθει εἰς τὸν βωμὸν τὰ ἀποπνιγ[έν]τα [σ]ὺν ἀρώμασιν πα[ν]τοίοις. τῇ δὲ δευτέρᾳ ἡμέρᾳ νοσσάκιον ἀρρενικὸν π[ρὸ]ς τὸν Ἑρωτα ἀπόπνιγε | καὶ ὀλοκα[ύσ]τει, τῇ δὲ γ' ἡμέρᾳ ἕτερον νοσσάκιον βω[μ]ῶ εἰς[θές]. ποιῶν τὴν τελετὴν | κατάφαγε τὸν νεοσσὸν μόνος, ἄλλος δὲ μηδεὶς συν[έστω].

<sup>1414</sup> *Id.*, 32.

<sup>1415</sup> *Id.*, 38-39 : λό[γος] πρῶτος λεγόμενος | σὺν τῇ θυσίᾳ, « première parole prononcée avec le sacrifice » ; 58-59 : [λόγος] δευτερος, λεγόμενος | ἐπὶ [τ]ῆς θυσίας, « deuxième parole prononcée lors du sacrifice » ; 27 : λόγος γ' ἐπὶ τῆς αὐτῆς θυσίας, « 3<sup>e</sup> parole lors du même sacrifice » ; 75-76 : οὗτοι <οἱ> λόγοι γίνονται καὶ λέ[γ]ωνται | ἐπὶ τὰς γ' | ἡμέρας, ἵνα ἀποδοῖς τὴν πρᾶξιν τελέως, « ces paroles interviennent et sont prononcées les trois jours, afin de mener le rituel parfaitement ».

<sup>1416</sup> La strangulation est en Égypte le mode courant de mise à mort des volatiles avant leur dépôt pour offrande, S. IKRAM, *Choice Cuts*, p. 57-61.

Rome où il vit depuis 244, est mis en relation avec un prêtre égyptien qui lui propose de lui montrer son démon familier. L'épisode eut lieu entre 244 et 263. Le prêtre souhaite faire « une démonstration de sa *sophia* » (ἐαυτοῦ σοφίας ἀπόδειξις) par l'invocation (ἡ κλήσις) du *daimôn* de Plotin, en vision directe (αὐτοψίαν)<sup>1417</sup>. Le rite nécessite un lieu pur et l'Égyptien considère que le sanctuaire d'Isis est le plus pur qui soit à Rome. Il invoque le *daimôn*, mais c'est un dieu qui apparaît – ce qui, dans la pensée plotinienne, signale clairement l'identité du sage<sup>1418</sup>. Le rite lui-même n'est pas décrit : l'intérêt de l'événement, pour l'économie du texte, est de montrer la supériorité de l'âme de Plotin par rapport à celle des autres hommes<sup>1419</sup>. Rien n'interdit de penser à un rite comme ceux que l'on décrit dans les *PGM*, en particulier un rituel « pour rencontrer son démon personnel »<sup>1420</sup>. Cependant, Porphyre ajoute quelque chose au contexte rituel :

Mais il ne fut possible ni d'interroger le démon, ni de l'avoir plus longtemps présent sous les yeux, car l'ami qui regardait avec eux et qui tenait les oiseaux (τὰς ὄρνεις) par mesure de précaution (κατεῖχε φυλακῆς ἕνεκα) les étouffa, poussé soit par l'envie (φθόνον) soit même par quelque effroi (φόβον)<sup>1421</sup>.

Quelle qu'en soit la raison, un ami présent avec Plotin et le prêtre étouffé des oiseaux. Cet acte est responsable alors de la disparition du dieu. La précision est intrigante dans la mesure où, avec l'expérience des *PGM*, on s'attendrait à ce que l'étouffement des oiseaux convienne à la divinité<sup>1422</sup>. Il y a cependant deux choses à noter. D'une part, cette pratique d'*autopsis* du divin est différente de la fabrique d'un *paredros* selon le *PGM*XII, où les oiseaux sont étouffés pour animer une statuette divine<sup>1423</sup>. D'autre part, le texte de Porphyre

<sup>1417</sup> S. EITREM, « La théurgie chez les néo-platoniciens et dans les papyrus magiques », *SO* 22-1 (1942), p. 49-79 (p. 62-63).

<sup>1418</sup> PLOTIN, *Ennéades*, 3, 4.6 : « Qu'est-ce donc que le sage ? – Celui qui agit par la meilleure partie de lui-même ; il ne serait pas un sage, s'il avait un démon qui collaborât à son action ; en lui, c'est l'intelligence qui est active. Donc ou bien le sage est lui-même un démon, ou bien il agit suivant un démon, et ce démon, pour lui, est un dieu ».

<sup>1419</sup> L. BRISSON, « Plotin et la magie. Le chapitre 10 de la *Vie de Plotin* par Porphyre », dans ID. *et al.*, *Porphyre. La Vie de Plotin*, vol. II : *Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, Paris, 1992, p. 465-475.

<sup>1420</sup> *PGM*VII, 505-528.

<sup>1421</sup> PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 10, 25-28 : Μήτε δὲ ἐρέσθαι τι ἐκγενέσθαι μήτε ἐπιπλέον ἰδεῖν παρόντα τοῦ συνθεωροῦντος φίλου τὰς ὄρνεις, ἃς κατεῖχε φυλακῆς ἕνεκα, πνίξαντος εἴτε διὰ φθόνον εἴτε καὶ διὰ φόβον τινά. Le terme « démon » employé dans la traduction est un peu délicat, dans la mesure où c'est un dieu qui apparaît.

<sup>1422</sup> S. EITREM, « La théurgie chez les néo-platoniciens et dans les papyrus magiques », p. 64. E. R. DODDS, *The Greek and the Irrational*, Berkeley – Los Angeles, 1966 (1951<sup>1</sup>), p. 289-291, doute cependant de l'historicité de cet épisode.

<sup>1423</sup> L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. I : *During the first thirteenth century of our era*, New York, 1923, p. 301, mettait cela en relation avec une iconographie grecque, supposant de tenir les oiseaux par le cou.



donne une fonction à ces animaux : les oiseaux sont tenus « *phulakês heneka* », c'est-à-dire par précaution, pour la sécurité ou la protection. Doit-on comprendre que la mise à mort des oiseaux est prévue par le prêtre au cas où apparaîtrait un *daimôn* maléfisant ? Pourquoi est-ce un ami qui tient ces oiseaux et non le prêtre ou Plotin ? Pourquoi la mise à mort des oiseaux fait-elle disparaître la manifestation divine ?

Il est d'abord nécessaire de détacher cette suffocation de celle utilisée pour l'Éros *paredros*. Ensuite, il faut admettre que le terme *orneis*, assez générique, peut aussi désigner plus spécifiquement des coqs ou volailles, dont on a vu l'importance pour les sacrifices. Eric Dodds a pour sa part considéré que l'on employait ici des coqs vivants comme protection contre les démons malveillants, selon des idées théurgiques venues de Perse<sup>1424</sup>. À partir de là, Luc Brisson a imaginé que l'ami de Plotin tenait des coqs par le cou pour protéger les assistants, éventuellement en faisant crier les coqs pour faire fuir le démon – le cri du coq signalant le lever du jour. Toutefois, le prêtre que consulte Plotin est « égyptien », et la rencontre d'un démon personnel fait partie d'une pratique connue dans les *PGM*, où rien ne laisse supposer que l'on puisse tenir des oiseaux vivants en phylactère. Plutôt que mettre ce texte en relation avec l'Éros *paredros*, il faut comparer avec les rites de rencontre d'une divinité, comme le *PGM XIII*, où précisément des oiseaux doivent être tenus vivants à la disposition du dieu pour que lors de son apparition il puisse les sacrifier lui-même<sup>1425</sup>. En outre, le rituel pour la rencontre de son démon personnel en *PGM VII*, 505-528, demande, comme le *PGM XIII*, de lécher le nom divin pour rencontrer le dieu<sup>1426</sup>.

Plotin	<i>Daimôn</i> personnel		Maintenir les oiseaux vivants
<i>PGM VII</i> , 505-528	<i>Daimôn</i> personnel	Lécher le Nom divin	
<i>PGM XIII</i>	Rencontre avec la divinité	Lécher le Nom divin	Maintenir les oiseaux vivants

On peut faire l'hypothèse – seulement l'hypothèse – que le rite auquel Plotin participait pour contacter son *daimôn* personnel prévoyait un sacrifice. Porphyre savait que connaître le *daimôn* personnel d'un individu permettait ensuite de détourner de lui par un sacrifice un malheur prédit par l'astrologie :

<sup>1424</sup> E. R. DODDS, *The Greek and the Irrational*, p. 291.

<sup>1425</sup> Peut-on imaginer que l'ami ait eu pour fonction de tendre les volatiles à la divinité dans la mesure où celle-ci se manifesterait en la personne du praticien, comme dans le *PGM XIII* ?

<sup>1426</sup> *PGM VII*, 522.

Tu dis, en effet, que l'on sait bien qu'il est heureux celui-là qui, ayant appris le thème de sa géniture, a su détourner par un sacrifice (ἐκθύσαιτο) les effets de la Fatalité (εἰμαρμένα) pour avoir connu (γνούς) son démon personnel<sup>1427</sup>.

Si on prend le *PGM*XIII pour modèle, on comprend que l'important dans le rite de Plotin est que les oiseaux soient vivants pour le dieu, ce que l'ami a malencontreusement empêché. On sait par le traité *Sur l'abstinence* que, selon Porphyre, « quiconque a étudié la nature des apparitions (φασμάτων), sait pour quelle raison il faut s'abstenir de tous les oiseaux, et surtout quand on aspire à s'affranchir des régions terrestres et à aller s'établir près des dieux du ciel »<sup>1428</sup>. Selon Luc Brisson, cette remarque de Porphyre renvoie précisément à l'anecdote racontée dans la *Vie de Plotin*<sup>1429</sup>. L'interdit de manger des oiseaux peut désigner un interdit de se nourrir d'*empouchon* avant une *autopsis*, et d'en manger tout court si on cherche à passer dans le monde des dieux puisque les oiseaux sont proches de la nature céleste. Mais il faut noter aussi que les *phasmata* dont parle Porphyre peuvent être des apparitions indépendantes de tout rituel, en particulier des fantômes des morts, surtout dans un passage qui vient après l'évocation d'interdits éleusiniens, la consécration des pigeons à Perséphone et des coqs à Déméter. En somme ce passage de Porphyre peut n'avoir aucun rapport avec l'expérience de Plotin.

### *I.2.c. Des oiseaux pour Éros*

La strangulation des oiseaux est une pratique peu commune, du moins à titre rituel. En Égypte, la strangulation est une modalité courante de mise à mort des volailles vouées à la consommation comme à l'offrande<sup>1430</sup>. Ce mode de mise à mort possède des raisons hygiéniques, évitant la corruption du sang. Pline évoque la strangulation de petits d'hirondelles des bois, réduites en cendre « avec le sang » dans un récipient et employés pour soigner les angines, les écrouelles ou l'épilepsie<sup>1431</sup>. Dans cette cuisine médicale, on ne peut discerner de raisons proprement rituelles, et l'explicitation de la strangulation correspond précisément au souci de conserver le sang de l'animal. En revanche, dans le rite des *PGM*, son énonciation est exceptionnelle, alors même que la strangulation a pu intervenir dans d'autres cas d'offrande de volailles.

---

<sup>1427</sup> PORPHYRE, *Lettre à Anébon*, fr. 84 = JAMBLIQUE, *Réponse*, 9, 3.

<sup>1428</sup> PORPHYRE, *De l'abstinence*, 4, 16.7.

<sup>1429</sup> L'« étude des apparitions » recevrait quelque éclairage de JAMBLIQUE, *Réponse à Porphyre*, 4, 1.1, qui traite surtout du classement hiérarchique des apparitions.

<sup>1430</sup> S. IKRAM, *Choice cuts*, p. 57-61.

<sup>1431</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 30, 32-33.

Les modalités de mise à mort d'un animal font ainsi sens dans les *PGM* non pas dans le cadre d'une conception des rites sacrificiels, eux-mêmes plutôt des modalités d'offrande, mais en ayant leurs propres effets. Nécessairement animales, ces morts ritualisées font elles-mêmes sens par le choix des espèces et par les éléments vitaux qu'elles manipulent, sang ou souffle. Dans la pratique consistant à animer une représentation d'Éros au moyen du souffle de différents oiseaux, il est possible d'observer le choix d'un bestiaire particulier, dans un cadre rituel donné. Ces oiseaux sont identifiés par espèces, sauf les jeunes qui s'identifient par leur âge, voire leur sexe (mâle). Éros est depuis longtemps en Grèce apparenté aux oiseaux, traditionnellement associés aux amants et au dieu de l'amour. Selon la « cosmogonie des oiseaux » dans *Les oiseaux* d'Aristophane, ceux-ci descendent de l'Éros primordial et accompagnent les amoureux depuis les origines<sup>1432</sup>. Caille et coq comptent au nombre des dons que l'éraсте offre à son éromène, le pigeon renvoie au domaine aphrodisiaque, le roitelet et la tourterelle sont connus pour leurs connotations sexuelles, tandis que les oisillons correspondent à un dieu généralement représenté comme un jeune garçon<sup>1433</sup>. Le bestiaire choisi relève donc d'une recherche d'identification symbolique claire et établit une relation de représentation entre telle puissance divine et telles natures animales, selon les usages de telle tradition culturelle. À cet égard, les oiseaux d'Éros interviennent – en tant que figures animales – comme une façon matérielle de raconter le dieu : leur raison d'être est la même que ce qui fait, dans le champ de la parole, l'*historiola*. Les oiseaux disent le dieu dans ce monde et l'actualisent comme on actualise le mythe : c'est précisément ce que David Frankfurter appelle de l'*empowerment*, le fait de manifester de la puissance surhumaine dans le monde, à taille humaine ou, ici, à taille d'oiseau.

## II – Souffle divin, souffle animal

### II.1. Consécration

Le rituel conservé en *PGM* XII, 201-269 consiste en la consécration d'une bague « pour toute pratique et réussite (πρὸς πᾶσαν πράξιν καὶ ἐπιτυχίαν, l. 202) », une bague « très puissante (λίαν ἐνεργές, l. 203) » constituée d'une pierre de jaspé bleuté (ἀερίζοντα, l. 203) gravée de noms divins – Abrasax et Iaô Sabaôth – accompagnés de la Lune, du Soleil et des

<sup>1432</sup> ARISTOPHANE, *Les oiseaux*, 693-707.

<sup>1433</sup> A. ZOGRAFOU, « Des sacrifices qui donnent des ailes : *PGM* XII, 15-95 », dans V. PIRENNE-DELFORGE, F. PRESCENDI (éd.), « *Nourrir les dieux ?* » *Sacrifice et représentation du divin*, Liège, 2011, p. 158-159, repris dans A. ZOGRAFOU, *Papyrus Magiques Grecs : le mot et le rite*, p. 101-121.

étoiles et entourés par un serpent ouroboros, pierre qui doit être enchâssée dans un anneau d'or et consacrée (τελέσεις, l. 209) :

Tu achèveras l'anneau en même temps que la pierre au moyen du rituel général. De la même façon, en gravant aussi dans de l'or, on obtient la même puissance. Le rituel d'équipement est écrit ci-dessous : fais une fosse dans un lieu sanctifié, à l'air libre, ou sinon dans une tombe pure sanctifiée, regardant vers le levant, et fais sur la fosse un autel de bois d'arbre fruitier, brûle en offrande une oie sans tâche, 3 coqs et 3 pigeons, et brûle entièrement en offrande des parfums de toutes sortes avec les oiseaux, et, en te tenant au bord de la fosse, regarde en direction du levant et verse une libation de vin, miel, lait, safran en priant et, tenant <la pierre> sur laquelle sont gravées les inscriptions au-dessus de la fumée, dis : [suit la prière]<sup>1434</sup>.

Ici, le sacrifice adressé à une puissance divine d'ampleur cosmique relève de la catégorie des sacrifices de consécration : il est le *smoke signal* envoyé à la divinité pour son plaisir et assurer, par le respect des honneurs qui lui sont dus la sacralité de l'objet fabriqué, lui-même représentation de la divinité<sup>1435</sup>. La pierre gravée sertie dans son anneau est placée au-dessus de la fumée offerte au dieu. La prière s'achève sur la formule : « achève pour moi et charge de puissance pour moi cet objet, pour l'entière et glorieuse durée de ma vie (τέλεσόν μοι καὶ δυνάμωσόν μοι τοῦτο πρᾶγμα εἰς ἅπαντα τὸν | τῆς ζωῆς μο<υ> καὶ ἔνδοξον χρόνον, l. 266-267) »<sup>1436</sup>. Cette formule n'explicite cependant pas nécessairement que la fumée odorante du sacrifice soit porteuse de puissance. En revanche, parce que l'objet en question est appelé à être image divine, représentation du dieu, l'ensemble du rituel s'adresse à celui-ci en même temps qu'à celle-là. Il en assure la *teleté*, c'est-à-dire la complétude rituelle, et du coup la puissance divine est accordée à l'objet rituel de la même manière qu'une représentation culturelle.

---

<sup>1434</sup> PGMXII, 209-216 : τελέσεις δὲ τὸ δακτυλίδιον ἅμα τῇ ψήφῳ τῇ κατὰ πάντ[ων τελετ]ῆ. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν χρυσῷ | γλυφέντα τὴν αὐτὴν ἐνέργειαν ἔχει. τελετὴ δὲ ἢ κατ[ασκευ]ῆ ἢ ὑπογεγραμμένη· ποιήσας βόθρον ἐν ἡγνισμένῳ τόπῳ ὑπαίθρῳ, εἰ [δὲ μή, ἐν] σήματι καθαρῷ ἡγνισμένῳ, | [β]λέποντι πρὸς ἀνατολήν, καὶ ποιήσας ἐπὶ τῷ βόθρῳ βωμὸν ἐκ ξύλων καρπίμων | καὶ ἐπιθύσας χῆνα ἄσπιλον καὶ ἀλεκτρ<υ>όνας γ' καὶ περιστεροὺς γ' καὶ ἀρώματα παντοῦδαπα ἐπίθουε ὀλοκαυστῶν σὺν τοῖς ὀρνέοις καὶ ἐγγὺς σταθεῖς τοῦ βόθρου βλέπε | πρὸς ἀνατολήν καὶ ἐπισπένδων οἶνον, μέλι, γάλα, κρόκον εὐχόμενος καὶ κρατῶν <λίθον>, ἐν ᾧ | αἱ γραφαὶ εἰσὶν ἐνκεχαραγμένα, ὑπὲρ τὸν ἀτμὸν λέγε· ...

<sup>1435</sup> Les animaux sacrifiés sont exceptionnellement de trois espèces, dont deux en trois exemplaires. La chose n'est pas anodine, et peut relever, comme dans le découpage du serpent ci-dessous, d'une tripartition de la puissance. La triplicité des animaux s'inscrit sans doute dans un contexte rituel à puissance triple : les trois aspects du dieu solaire ; les trois noms Iaô-Sabaôth-Adônai ; dessin du soleil, de la lune et des étoiles. C'est l'avis de J. DIELEMAN, *Priests, Tongues and Rites*, p. 149.

<sup>1436</sup> L'objet lui-même semble être appelé plus haut « puissance » : « écoute moi et accomplis pour moi cette affaire, pour que je porte cette puissance en tout lieu, en tout temps, sans blessure, sans affliction, sans trace, gardé de tout danger tandis que je porte cette puissance (ἐπάκουσόν μου καὶ τέλεσόν μοι τήνδε τὴν πρᾶξιν ἐπὶ τῷ φοροῦντί μοι τήν|δε τὴν δύναμιν ἐν παντὶ τόπῳ, ἐν παντὶ χρόνῳ ἄπληκτον, ἀκαταπόνητον, | ἄσπιλον ἀπὸ παντὸς κινδύνου τηρηθῆναι, φοροῦντί μοι ταύτην δύναμιν, l. 258-260) ». Le terme renvoie peut-être à la « puissance » contenue dans l'objet.

### II.1.a. Les entrailles d'un coq

En revanche, une pratique similaire suivant cet exemple dans le *PGMXII* substitue au sacrifice une modalité différente de consécration<sup>1437</sup> :

Ayant parachevé la consécration comme il convient, tiens un coq à crête double, blanc ou jaune, mais abstiens-toi du noir, et, après la consécration, ouvre le coq vivant et place la petite figure [i.e. la pierre gravée, mais litt. « le petit animal »] à l'intérieur des viscères du coq, avec l'ambition de ne pas rompre les entrailles de l'animal. Laisse 1 jour et, à la 9<sup>e</sup> heure de la nuit, prends [la pierre], dépose dans un endroit sacré et utilise de la plus belle façon<sup>1438</sup>.

La gemme, une « héliotrope », porte une image d'Hélios sous la forme d'un scarabée rayonnant à l'intérieur d'un ouroboros et le nom divin « en hiéroglyphes » au revers. Face au soleil, le praticien tient la pierre alors qu'il récite l'invocation (ἐπικαλοῦμαί σε), lui demandant de donner « une puissance divine et très grande à ce *xoanon* et [de] le [rendre] puissant et fort contre toute chose (ὅπως δῶς θεϊάν καὶ μεγίστην δύναμιν τούτῳ τῷ ζοάνῳ καὶ ποιήσης | αὐτὸ δύνασθαι καὶ ἰσχύειν κατὰ πάντων) ». Ici, le terme *xoanon*, certes pris dans les élans archaisants de la parole rituelle, prouve cependant bien que l'objet rituel est chargé d'une vénérable ancienneté propre à ce qui est une « *image divine* » plus qu'une simple *image du dieu*<sup>1439</sup>. La pierre gravée de l'image et du nom (en langue sacrée) du dieu solaire tout puissant a, si celui-ci l'agrée, une nature comparable à celle d'une statue de culte : comme elle, elle permet la « présentification » du divin<sup>1440</sup>. En conséquence, on aurait tort de distinguer la fabrication des gemmes dites « magiques » de l'art, dit « téléstique », de consacrer les statues des dieux. La fonction magique de la gemme n'empêche pas sa fabrication d'être un acte de pure consécration, voire de « divinisation » d'un objet que l'on ne peut plus porter ensuite qu'en état de pureté (« l'ayant achevé, porte [l'anneau] en étant pur », τελέσας φόρει | καθαρείως).

<sup>1437</sup> Les deux pratiques possèdent un même titre en démotique, placé avant le titre grec : « Un anneau » (*w' gswt*). Cette particularité atteste de la consciente communauté des deux pratiques et de leur lecture et écriture par un Égyptien, probablement un prêtre : J. DIELEMAN, *Priests, Tongues and Rites*, p. 146.

<sup>1438</sup> *PGMXII*, 311-315 : ἐκτελέσαντος δὲ τὴν τελετὴν, καθὼς προ<σ>ήκει, ἔχε ἀλέκτορα δίλοφον, ἦτοι | λευκὸν ἢ ξανθόν, ἀπέχου δὲ μέλανος, καὶ μετὰ τὴν τελετὴν ζῶντα τὸν ἀλέκτορα | ἀνάπτουζε καὶ ἔνβαλε τὸ ζῳδάριον ἔσω εἰς τὰ σπλάγχνα τοῦ ἀλεκτόρου | φιλοτιμούμενος, ὅπως μὴ διαρ<ρ>αγῇ τὰ ἔνκατα τοῦ ζῳου· ἔασον δὲ ἡμέραν α', | νυκτὸς δὲ ὥρας θ' ἄρον καὶ ἀπόθου ἐν τόπῳ ἱερῷ, καὶ χρῶ ὡς καλλίστῳ.

<sup>1439</sup> Noté déjà par J. DIELEMAN, *Priests, Tongues and Rites*, p. 172. J'évite l'expression d'« image » ou « représentation culturelle » dans la mesure où cette catégorie pose des problèmes heuristiques : J. MYLONOPOULOS, « Divine images versus cult images. An endless story about theories, methods, and terminologies », dans ID. (éd.), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leyde – Boston, 2010, p. 1-19.

<sup>1440</sup> J.-P. VERNANT, « De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence », dans ID., *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, 1998<sup>3</sup> (1965<sup>1</sup>), p. 339-351.

L'invocation reprend une formule incantatoire classique en la modifiant : « Oui, seigneur, {seigneur,} accomplis le rite parfaitement achevé (ναί, δέσποτα, {δέσποτα,} τέλει τελείαν | τελετήν) ». Difficile à traduire, la redondance joue sur le terme *teleté* et le verbe *telein*, qui désignent le rite et l'achèvement. Comme dans l'oracle d'Hécate, ce vocabulaire signifie l'action rituelle menée à son terme, là où l'image culturelle s'identifie à sa divinité et joue pleinement son rôle. Jusque là, l'ensemble suit en parfaite cohérence les lignes dessinées par le précédent exemple rituel. Toutefois, le rite doit ici respecter des impératifs astrologiques supplémentaires : « Fais en sorte que la déesse [la Lune] soit dans le Taureau, la Vierge, le Scorpion, le Verseau ou les Poissons (πειρώ δὲ εἶναι τὴν θεὸν ἢ τε ἐν ταύρω | ἢ παρθένῳ ἢ σκορπίῳ ἢ ἐν ὑδρηγῳ ἢ ἐν ἰχθύσι) ». Au cours de chaque récitation de l'incantation, qui a lieu trois fois par jour à heure fixe pendant quatorze jours à compter du troisième quart de la lune, il faut verser une libation et offrir des parfums de toutes sortes à l'exception de l'encens. C'est à ce moment qu'intervient le passage de la pierre par les entrailles d'un coq, c'est-à-dire après la *teleté* proprement dite (ἐκτελέσαντος δὲ τὴν τελετήν). Si jusqu'à présent on pouvait, toutes proportions gardées, tenir la comparaison avec le rite précédent, cette fois il est clair que le modèle est modifié. Pour quelque raison, la prescription rituelle écarte un éventuel sacrifice, de même qu'elle interdit l'encens, et les honneurs cultuels sont limités à un minimum matériel dont la liste est perdue. Le coq sacrificiel change absolument de rôle. La symbolique de ses couleurs suggère une réflexion : l'animal ne peut être noir, mais blanc ou jaune. Comme la pierre elle-même, une héliotrope, il reflète ainsi une correspondance, au sens technique – « magique » – du terme avec le dieu solaire. Combinée avec des règles astrologiques, cette élaboration rituelle, ou plutôt *para*-rituelle, ouvre de nouvelles perspectives. Si l'on n'a peu de raisons de distinguer la pratique des gemmes « magiques » de la « téléstique » des statues, en revanche on voit là se dessiner la ligne de rupture entre consécration rituelle reposant sur la seule performance d'honneurs cultuels et la réaction attendue de la divinité, et la performance technique, mécanique, de l'enchantement d'un objet performatif – du talisman –, de ce qui sera appelé à devenir, au cours du Moyen Âge, la « science des images »<sup>1441</sup>.

C'est à la suite de cela qu'intervient un rite pour « commander le dieu » (ἐπιτάσσειν τῷ θεῷ), rite appelé *Ouphōr*<sup>1442</sup>. Ainsi, dit le texte, « tu détiens le rite d'une très grande et

<sup>1441</sup> N. WEILL-PAROT, *Les « Images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIF-XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 2002.

<sup>1442</sup> *PGM* XII, 316.

divine puissance active (ἔχεις τὴν τελετὴν τοῦ μεγίστου καὶ θεοῦ ἐνεργήματος) »<sup>1443</sup>. Mais ensuite, comme si cela n'était pas suffisant, le texte reprend :

Voilà l'*Ouphôr*, qu'*Ourbikos*<sup>1444</sup> a utilisé. L'*Ouphôr* sacré, le vrai, a été écrit avec soin et beaucoup de concision, grâce à lui sont avivées toutes figurines, inscriptions et *xoana*. Car celui-là est vrai, et les autres, tels qu'ils ont été produits à grands frais, ont été falsifiés et enveloppés de longueurs inutiles. Aussi celui-là, tiens le caché comme un grand-mystère. Cache, cache !<sup>1445</sup>

Cet *Ouphôr* capable d'aviver des images divines est en réalité le Rite d'Ouverture de la Bouche (*wp.t-ἱ3*)<sup>1446</sup>. Pratiqué depuis le temps des pyramides en Égypte, ce rite doit permettre aux statues de divinités ou de défunts de respirer, boire, manger, pour lui permettre en somme de vivre et de recevoir des offrandes. Sa capacité à rendre « avivés », littéralement « enflammés de vie » (ζωπυρεῖται, l. 319), des objets rituels – dont les représentations cultuelles – est tout à fait remarquable, non pas tant par la singularité du mot que parce que la vivification des statues est rarement aussi explicite. Nous avons ainsi affaire, comme avec le rite du *PGM XIII* deuxième mouture, à une « méta-donnée » de la prescription rituelle qui explicite une interprétation des actions rituelles. Ainsi poursuit le texte :

Voici le commencement : « Ont été ouvertes les portes du ciel, ont été ouvertes les portes de la terre, a été ouverte la voie de la mer, a été ouverte la voie des fleuves, a été entendu mon souffle/esprit par tous les dieux et démons, a été entendu mon souffle/esprit par les esprits du ciel, a été entendu mon souffle/esprit par les esprits de sur la terre, a été entendu mon souffle/esprit par les esprits de la mer, a été entendu mon souffle/esprit par les esprits des fleuves. Donnez donc le souffle/esprit à ce mystère par moi préparé, di<eux>, vous que j'ai nommés et invoqués ; donnez le souffle à ce mystère par moi préparé »<sup>1447</sup>.

---

<sup>1443</sup> *Id.*, 317.

<sup>1444</sup> Peut-être *Hr-bik*, « Horus-le-faucon » : J. DIELEMAN, I. MOYER, « Miniaturization and the Opening of the Mouth in a Greek Magical Text (*PGM XII.270-350*) », *JANER* 3 (2003), p. 47-72.

<sup>1445</sup> *PGM XII*, 317-322 : ὁ δὲ Οὐφωρ | οὗτός ἐστιν, ᾧ Οὐρβικός ἐχράτο. τὸ ἱερὸν Οὐφωρ, τὸ ἀληθές, διὰ πάσης συντομίας ἀληθῶς ἀναγράφεται, δι' οὗ ζωπυρεῖται πάντα πλάσματα καὶ γλυφαὶ | καὶ ξόανα: τοῦτο γὰρ ἐστ[ι]ν τὸ ἀληθές, τὰ δὲ ἄλλα, ὅσα φέρεται διὰ μακρῶν, ἐψευδηγόρηται μῆκος εἰκαῖον περιέχοντα. ὃ καὶ ἔχε ἐν ἀποκρύφῳ ὡς | μεγαλομυστήριον. κρύβε, κρύβε ; cf. tr. de J. DIELEMAN, *Priests, Tongues and Rites*, p. 175.

<sup>1446</sup> J. DIELEMAN, *Priests, Tongues and Rites*, p. 170-182. ; J. DIELEMAN, I. MOYER, « Miniaturization and the Opening of the Mouth in a Greek Magical Text (*PGM XII.270-350*) » ; A. HALUSZKA, « Sacred Signified: The Semiotics of Statues in the Greek Magical Papyri », *Arethusa* 41.3 (2008), p. 479-494, s'est prononcée contre cette identification (p. 483).

<sup>1447</sup> *PGM XII*, 311-333 : ἔστιν δὲ ἀρχή· | « Ἠνοίγησαν αἱ πύλαι τοῦ οὐρανοῦ, ἠνοίγησαν αἱ πύλαι τῆς γῆς. | ἠνοίγη <ή> ὀδευσις τῆς θαλάσσης, ἠνοίγη ἡ ὀδευσις τῶν ποταμῶν, | ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πάντων θεῶν καὶ δαιμόνων, | ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος οὐρανοῦ, | ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος ἐπιγείου, | ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος θαλασσίου, | ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος ποταμίου. | δότε οὖν πνεῦμα τῷ ὑπ' ἐμοῦ κατεσκευασμένῳ μυστ[η]ρίῳ, | θε<οί>, οὓς ὠνόμασα καὶ ἐπικέκλημαι. | δότε πνοὴν τῷ ὑπ' ἐμοῦ κατεσκευασμένῳ μυστηρίῳ ».

Ainsi ressurgit une théorie du souffle-esprit, du *pneuma* divin permettant d'animer un objet – appelé ici *mustêrion*. Cette prière participe au Rite d'Ouverture de la Bouche et traduit des formules égyptiennes. Le *pneuma* ici invoqué est peut-être une traduction du *ba* égyptien<sup>1448</sup>. Cette partie du texte – l'*Ouphôr* – est cependant, dans son énonciation même, relativement indépendante du reste de la pratique. Elle se veut ainsi applicable à toute fabrication des images divines. Dès lors, il n'est pas possible d'employer son vocabulaire pour expliquer l'utilisation particulière qui est faite de l'animal. Autrement dit, rien n'autorise à dire que le passage de l'objet par les entrailles animales ait pour fonction de « vivifier » l'image divine, ni qu'elle utilise un *pneuma* animal.

### II.1.b. Une perdrix pour Éros

L'explication doit être recherchée dans la comparaison, et premièrement avec la précédente pratique. On constate ainsi – sans envisager cela en diachronie –, que le travail textuel ou technique des rites élimine le sacrifice et lui préfère un traitement mécanique du corps animal. Celui-ci n'est donc pas nécessairement une façon d'honorer le divin par l'offrande. L'autre marque propre au rituel de consécration de l'anneau est d'avoir ajouté des règles astrologiques, ce qui peut dans une certaine mesure indiquer des apports extérieurs à l'Égypte à un moment de l'élaboration de ce rituel, c'est-à-dire du Proche et Moyen-Orient par l'intermédiaire de l'astrologie grecque<sup>1449</sup>. Que peut-on dire encore de ce traitement de la matière animale ? Quel est son intérêt, s'il ne s'agit plus d'honorer directement le divin selon des normes culturelles ? A-t-elle un lien avec ces règles astrologiques ?

Dans une autre méthode de fabrication d'un objet magique, une feuille d'or à fonction érotique est donnée à avaler à une perdrix, puis l'animal est tué pour récupérer l'objet :

... καὶ δὸς | τὸ πέταλον καταπεῖν πέρδικι καὶ σφάζον αὐτὸν καὶ | ἀνελόμενος φόρει περὶ | τὸν τράχηλον ἐνθεῖς εἰς | τὴν λεπίδα παιδέρωτα | βοτάνην.

... donne la feuille à avaler à une perdrix, égorge celle-ci, retire [la feuille] et porte autour du cou mis dans une enveloppe de la plante *paiderôs*<sup>1450</sup>.

Il s'agit du rite appelée « Glaive de Dardanos » (Ξίφος Δαρδάνου)<sup>1451</sup>. Une première partie du texte recommande la confection d'une gemme magique, plus exactement d'une pierre d'aimant « qui respire », à l'image d'Aphrodite, Psyché et Éros, où l'image appose à la

<sup>1448</sup> J. DIELEMAN, *Priests, Tongues and Rites*, p. 178.

<sup>1449</sup> Il n'est pas fait mention de « décans », apports égyptiens à l'astrologie grecque.

<sup>1450</sup> *PGM* IV, 1823-1829.

<sup>1451</sup> *Id.*, 1716-1870.



recherche d'un lien érotique l'idée d'une torture symbolique, caractéristique des *philtrokatadesmoi*<sup>1452</sup>. Un exemplaire de jaspe noir a été découvert en Syrie qui reproduit exactement le modèle prescrit par le papyrus<sup>1453</sup>. Une autre gemme semblable est à Pérouse, datée des II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles<sup>1454</sup>. Puis, dans une seconde partie, une incantation est écrite sur la feuille d'or, avec des noms hébraïques ou hébraïsants, puis intervient la perdrix. Or, cet oiseau a une nature érotique qui justifie indéniablement son choix ici<sup>1455</sup>. La plante *paiderôs* est connue par ailleurs : décrite par Pausanias, elle ne pousse que dans le sanctuaire d'Aphrodite à Sicyone<sup>1456</sup>. Or, Christian Jacob en a justement tiré le « profil » d'une information de géographie à caractère merveilleux, dont les modalités d'énonciation s'articulent autour de la singularité, c'est-à-dire une origine unique, une description par analogies et un effet d'hyperbole<sup>1457</sup>. Or, ces trois traits se retrouvent dans la liste des plantes donnée par Bolos de Mendès : elles poussent en des lieux déterminés et déterminants, se décrivent par analogie même avec des animaux et leurs effets sont précisément si merveilleux, qu'ils ne peuvent qu'être « magiques »<sup>1458</sup>. Il n'est donc pas impossible que la composition du rituel du « Glaive de Dardanos » ait tiré profit d'une littérature comme celle de ces « mages » qui composaient des listes de plantes, pierres et animaux en fonction de leurs singularités merveilleuses. De la sorte, le choix de la perdrix utilisée s'appuie probablement sur une zoologie merveilleuse, dans laquelle le comportement de l'oiseau est présenté comme singulier. Le choix de l'animal mis à mort pour cet office dénote une attention portée à sa nature, qui tient compte de traditions zoologiques proches de la paradoxographie. De même que la plante au nom significatif qui est employée dans l'amulette, cette nature érotique de l'oiseau est dès lors porteuse d'une puissance dont les qualités propres sont sollicitées pour charger l'objet magique de son pouvoir. On ne sait quel est le rapport entre la gemme et la feuille d'or. En revanche, le texte poursuit avec une fumigation qui doit, de manière explicite,

<sup>1452</sup> J. J. WINKLER, « The Constraints of Eros », dans *Magika hiera*, p. 214-243 (p. 230-231).

<sup>1453</sup> R. MOUTERDE, *Le Glaive de Dardanos. Objets et inscriptions magiques de Syrie*, Beyrouth, 1930, p. 53-64. A. D. NOCK, « Greek Magical Papyri », dans ID., *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, 1972, p. 166-194 (p. 229) (= *JEA* 15 [1929], p. 219-235 [p. 229]).

<sup>1454</sup> Pérouse, Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria, inv. com. 1526 ; P. VITELLOZZI, *Gemme e cammei della collezione Guardabassi nel Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria a Perugia*, Pérouse, 2010, p. 419-420, n° 518 = ID., *Gemme e Magia dalle collezioni del Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria*, Pérouse, 2010, p. 118-121, n° A 52 = *SGG* II, p. 110, n° Pe 16, tav. 31 ; ID., « The Sword of Dardanus: new reflections on a magical gem in Perugia », dans K. ENDREFFY, Á. M. NAGY, J. SPIER (éd.), *Magical Gems in their Contexts*, Wiesbaden, à paraître.

<sup>1455</sup> ÉLIEN, *PA*, 7, 19.

<sup>1456</sup> PAUSANIAS, 2, 10.4-6.

<sup>1457</sup> C. JACOB, « Récit de voyage et description », *LALIES. Actes des sessions de linguistique et de littérature* 1 (1980), p. 131-141 (p. 133-135) : 1. manifestation de la singularité du lieu ; 2. usage de l'analogie dans la description ; 3. notion de *thauma* implicite.

<sup>1458</sup> Cf. chapitre 2, II.2.b, p. 130-131 et Texte 1, p. 162-163.

rendre le dieu « animé », en faire littéralement un *empsychon*<sup>1459</sup>. De nouveau l'explicitation singulière du texte révèle une spéculation sur l'animation des images divines, mais celle-ci ne requiert pas d'animal ici. L'animation repose sur la fumigation de parfums, sans matière animale, sans sacrifice à proprement parler.

Le texte ajoute encore la fabrication d'un *paredros* en l'espèce d'une statue d'Éros où peut être introduite une autre feuille d'or. Les honneurs culturels habituels, sans sacrifice animal, sont accordés à cette représentation culturelle. L'ensemble des actes – gemme magique, feuille d'or et *paredros* – appartient à des types différents d'objets magiques, même s'ils sont ici combinés pour permettre au magicien d'atteindre son but, c'est-à-dire une femme désirée. Ce qui est ici à souligner est le caractère singulier du passage d'un objet rituel dans le corps d'un volatile afin, non pas de le consacrer ou de signifier sa relation au divin, mais de définir sa performativité propre, par le biais d'une propriété naturelle. À l'aune de considérations zoologiques connues par la littérature paradoxographique grecque, on comprend le rôle ou le choix de la perdrix, ce qui invite à prêter peut-être plus d'attention à la physiologie, c'est-à-dire à une certaine idée de transfert de puissance naturelle entre un élément et un autre. Mais ici, il semble difficile de dissocier la physiologie de la symbolique.

L'origine du « glaive de Dardanos » semble devoir être rendue à la Phénicie, ou du moins à l'aire syro-palestinienne. Le pseudo-Démocrite aurait en tout cas été de cet avis, qualifiant Dardanos de « Phénicien »<sup>1460</sup>. Le fondateur mythique de Troie peut avoir été rattaché, au cours d'une interprétation transculturelle de l'histoire grecque, à la même Phénicie que Cadmos, le fondateur de Thèbes. Le *Lapidaire* « orphique » décrit en substance une Troie héroïque à l'intersection du monde hellénique et du monde oriental des « mages ». Le titre du rituel, « glaive de Dardanos », rappelle le titre d'un ouvrage de magie en hébreu de Palestine et en araméen de Babylonie, d'une datation délicate (antérieur au XI<sup>e</sup> siècle), le *Glaive de Moïse* (*Harba de Mosheh*)<sup>1461</sup>. Le terme « glaive » dans les langues sémitiques (*hrb*) est construit sur le sens général de « destruction », ce qui produit par ailleurs le « nom barbare » χραβ sur une *defixio* de Beyrouth<sup>1462</sup>. Le « glaive » sémitique ou syro-palestinien

---

<sup>1459</sup> PGMIV, 1829-1831 : ἔστιν τὸ ἐπίθυμα τὸ ἐμψυχοῦν τὸν Ἐρωτα καὶ ὅλην τὴν πράξιν, « voici la fumigation qui animera l'Éros et le rituel tout entier ».

<sup>1460</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 9 : *Democritus Apollobechen Coptiten et Dardanum e Phenice inlustravit uoluminibus Dardani in sepulcrum eius petitis, suis uero ex disciplina eorum editis*, « Démocrite mit en lumière Apollobéchès de Coptos et Dardanus de Phénicie ; il alla chercher les livres de Dardanus dans son tombeau ; quant aux siens, ils furent composés d'après la doctrine de ces deux mages ».

<sup>1461</sup> P. S. ALEXANDER, « Incantations and Books of Magic », dans E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. – A. D. 135)*, nouvelle édition par G. VERMES, F. MILLAR, M. GOODMAN, vol. III-1, Edimbourg, 1986, p. 342-379 (p. 350-352).

<sup>1462</sup> R. MOUTERDE, *Le Glaive de Dardanos*, p. 116 (p. 106-117 pour l'*editio princeps* de cette *defixio* du III<sup>e</sup> siècle de notre ère). L'intitulé de la *defixio* est retranscrite sur la lamelle elle-même, témoignant sans doute

est ainsi image, mot et objet du pouvoir rituel<sup>1463</sup>. Les influences grecques semblent rares dans le *Glaive de Moïse*, où en revanche on peut lire à nouveau une pratique de type *oniropompé* consistant à faire avaler une lamelle d'argent à un coq, le tuer et récupérer la lamelle<sup>1464</sup>. Le nom Dardanos, aux consonances sémitiques bien senties pour l'auteur d'un papyrus de magie, confirme le rattachement – voulu ou réel – de ce rituel aux sources syro-phéniciennes du savoir<sup>1465</sup>.

L'animation explicite de la pierre s'ajoute, me semble-t-il, à tout un ensemble d'allusions au « souffle » et à l'« âme » que contient le texte. Le « glaive » doit agir directement sur l'âme (ψυχή)<sup>1466</sup> ; la parole rituelle l'explique : « Je soumets l'âme d'Une telle » (κλίνω τὴν ψυχὴν τοῦ δεῖνα, l. 1721). Sur la gemme doit être gravée, sous les pieds d'Éros, une série de huit « *sigma* » et, sous ceux de Psyché, une série de huit « *hêta* » ; or l'exemplaire retrouvé en Syrie fait exceptionnellement défaut sur ce point et ses éditeurs suggèrent que les « *sigma* » ne sont en fait, dans le papyrus, qu'un déplacement des sifflements prononcés au cours du rituel<sup>1467</sup>. En effet, ces sifflements sont, dans le *PGM XIII* dont on a vu l'intérêt pour la terminologie pneumatique, un acte phonétique divin et démiurgique. Je me demande alors si les « *hêta* » relatifs à Psyché ne sont pas également un acte phonétique ; la prononciation est difficile à rétablir mais peut relever d'une expiration, et de la sorte reproduire le « souffle » dont est faite Psyché, âme divinisée. De même, la pierre elle-même est une pierre vivante, qui « respire » (πνέοντα, l. 1723), qui a du *pneuma*. La divinité invoquée est une puissance démiurgique qui insuffle l'esprit : « [toi qui] insuffles la raison [le verbe ?] générateur de vie dans toutes les âmes (εἰς τὰς ψυχὰς πά|σας ζωογόνον ἐμπνέ|οντα λογισμόν) »<sup>1468</sup>. L'invocation comporte deux parties (1748-1786 et 1786-1812) chacune ouverte par « Je t'invoque » (ἐπικαλοῦμαί σε). La seconde partie est en fait l'invocation par le nom, où interviennent les formules en langue « barbare », principalement sémitique, et la demande d'action sur l'âme de la femme désirée. La première partie, qui ne nomme pas le dieu mais déroule la liste de ses qualités, s'exprime en revanche en termes

---

de la copie effectuée d'après un modèle probablement livresque : Κάτοχος ἵππων κὲ ἡνι<ό>χων, l. 1. Voir aussi W. M. BRASHEAR, « The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994) », *ANRWII*, 18.5 (1995), p. 3380-3684 (p. 3602).

<sup>1463</sup> Voir aussi, pour une *materia magica* jouant sur la même sémantique, la lettre ξ (*xiphios*) de *Cyr.*, 1, 14.1-2 : ξίφιος βοτάνη, ξίφιος λίθος, ξίφιος πτηνόν, ξίφιος ἰχθυς θαλάσσιος, « plante “glaive” [= glaïeul < lat. *gladius*], pierre “glaive”, oiseau “glaive” [= faucon *kirkaios*], poisson marin “glaive” [= le *ioulis*] ».

<sup>1464</sup> *Le Glaive de Moïse* [GASTER, I, p. 324, n° 70].

<sup>1465</sup> Sur ce nom et les « noms barbares » qu'il évoque : W. FAUTH, « Dardaniel (PGM LXII, 12-16) », *ZPE* 98 (1993), p. 57-76.

<sup>1466</sup> *PGM IV*, 1718-1720 : κλίνει γὰρ καὶ ἄγει ψυχὴν ἀντι|κρυς, οὗ ἂν θέλης, « il soumet et attire immédiatement l'âme de qui tu désires ».

<sup>1467</sup> R. MOUTERDE, *Le Glaive de Dardanos*, p. 57-58.

<sup>1468</sup> *PGM IV*, 1753-1755.

assez stoïciens qui rappellent l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe. Le dieu est notamment maître de « toute sensation pneumatique » (πάσης πνευματικῆς | αἰσθήσεως, l. 1779-1780), une expression qui fait sens selon la théorie stoïcienne de la sensation.

## II.2. Souffle divin et théorie explicite du rituel : animal et vitalisme divin

Les différentes modalités de mise à mort des animaux révèlent des degrés de sens implicite qui expliquent non seulement leur principe, mais le recours même au corps animal. Certaines mises à mort créent de la puissance surhumaine en ce qu'elles investissent l'animal mort d'une qualité de divinité selon une théologie égyptienne, d'autres manipulent une particularité ontologique de l'animal, son souffle vital (*pneuma*), ce qui nécessite de fait le recours à un animal. À ces modalités pratiques peuvent éventuellement s'ajouter des orientations symboliques qui déterminent le choix des espèces.

Le souffle de l'animal apparaît parfois au cœur de son intérêt pour le « magicien », et il convient de s'arrêter sur cet aspect de l'animalité, qui s'inscrit dans l'intermédiaire entre le matériel et l'immatériel dans l'énoncé rituel de la divinité. Le terme *pneuma* que je vais étudier maintenant est un terme polysémique (a) qui participe dans les *PGM* d'un dialogue entre des considérations physiologiques grecques (b) et la traduction d'une pensée proche-orientale des puissances surhumaines en termes de « souffles » (c). Ce dialogue, que l'on voit à l'œuvre d'abord dans le langage des hymnes, permet de comprendre que la respiration animale est un moyen rituel de faire de la puissance divine (d-e).

### II.2.a. Respiration, courant aérien, puissance surnaturelle

On admet que, dans les *PGM*, *pneuma* signifie à la fois « souffle » et « esprit »<sup>1469</sup>. Si la fumée des sacrifices peut être décrite comme un souffle parfumé, agréable au dieu, il existe aussi un souffle de vie qui vient du dieu, comme dans cette formule d'invocation : « viens à moi, celui qui vient des quatre vents, le (dieu) tout-puissant, celui qui a inspiré le(s) souffle(s) aux hommes pour la vie (δεῦρό μοι, ὁ ἐκ τῶν δ' ἀνέμων, ὁ παντοκράτωρ [θεός], ὁ ἐνφυσήσας πνευμα [ου πνεύματα] ἀνθρώποις εἰς ζωήν) »<sup>1470</sup>. C'est à ce dieu insufflateur de vie que sont offerts les oiseaux sacrifiés, dans la fumée desquels son *xoanon* portatif est consacré dans le *PGM XII*. La formule ouvre la « prière δεῦρό μοι » dont la structure a servi dans trois papyrus différents et dont la composition mêle éléments égyptiens, juifs et grecs, si bien qu'il est

<sup>1469</sup> R. MERKELBACH, « Kosmogonie und Unsterblichkeitsritus. Zwei griechisch-ägyptische Weiherituale », dans E. HORNING, T. SCHABERT (éd.), *Auferstehung und Unsterblichkeit*, Munich, 1993, p. 19-51 (p. 41).

<sup>1470</sup> *PGM XII*, 238-239 (ajouts ou variantes signalées ici entre crochets) ; *PGM XIII*, 261-263 ; reconstitution possible des premières lignes du *PGM XXI* (une amulette).

difficile de retracer l'origine de cette première formulation<sup>1471</sup>. Le dieu insufflateur de vie peut avoir été identifié à Amon, le dieu thébain invisible et aérien<sup>1472</sup>. *Pneuma* n'est toutefois pas seulement, pour l'auteur de l'ensemble de cette parole rituelle, une respiration vitale, divine et humaine. Dans un hymne inséré dans la prière δεῦρό μοι de ce même rituel<sup>1473</sup>, les *pneumata* peuvent être les vents, par exemple dans la série : « et devant qui tremblent les montagnes avec les plaines, les flots des sources et fleuves, et les vallées de la terre et les souffles, tout ce qui croît [= les plantes] (ὄν | καὶ τρέμουσιν οὔρεα σὺν πεδίοις, πηγῶν ποταμῶν τε τὰ ῥεῖθρα καὶ βῆσσαι | γαίης [κ]αὶ πνεύματα, πάντα τὰ φύντα) »<sup>1474</sup>. Avec un accent porté à la fin sur la création des quatre éléments, cet hymne prend en compte un héritage de la physiologie grecque, dans une théologie aux accents hermétiques ou tardo-orphiques<sup>1475</sup>. Plus loin, alors que l'auteur a repris le modèle de la prière δεῦρό μοι, il requiert l'impuissance des *daimônes* et *pneumata* contre le praticien : ici, les *pneumata* sont des entités du monde surnaturel, des « esprits »<sup>1476</sup>. Une même parole rituelle – composite – témoigne de la polysémie du mot prononcé par un même invocateur : souffle respiratoire, vent, esprit surnaturel. On décèle dans certains passages l'influence d'un modèle poétique, celui d'hymnes physiologiques, qui rappelle l'expression poétique de certains « physiologues » grecs.

### II.2.b. Le pneuma dans le discours grec sur la nature

Le terme *pneuma* a semblé à André-Jean Festugière être parfois un équivalent de *dunamis* ou d'*exousia*, autrement dit de « puissance »<sup>1477</sup>. À bien y regarder, le *pneuma* est quelques fois mentionné à côté de la *dunamis*, lorsque l'on demande « grâce, victoire, puissance et souffle » (plus haut, dans une séquence similaire, le souffle semble avoir été

<sup>1471</sup> J. L. CALVO MARTINEZ, « El tratamiento del material himnico en los papiros mágicos. El himno δεῦρό μοι », *MHNH* 2 (2002), p. 71-96.

<sup>1472</sup> Cf. *PGM* IV, 2988-2989 : « tu es le souffle d'Amon » (σύ εἶ τὸ πνεῦμα τοῦ Ἄμμωνος) dans une prière adressée à une plante. J. DIELEMAN, *Priests, Tongues, and Rites*, p. 159 ; F.-R. HERBIN, « Trois manuscrits originaux du Louvre, porteurs du *Livre des Respirations fait par Isis* (P. Louvre N 3121, N 3083 et N 3166) », *RdE* 50 (1999), p. 149-239.

<sup>1473</sup> *PGM* XII, 244-252 = *PGM*, vol. II, p. 237, hymne I.

<sup>1474</sup> *Id.*, 247-249 = *PGM*, vol. II, p. 237, hymne I, v. 7-9. Après quatre vers déclinés sur le mode interrogatif (« qui... ? qui... ?, τίς...; τίς...;»), l'hymne évoque d'abord le pouvoir du dieu sur la vie (génération et âmes-*psuchai*), puis l'espace terrestre dans la série citée ici, avant de reprendre sur une échelle plus élevée (ciel, mer, éléments).

<sup>1475</sup> J. L. CALVO MARTÍNEZ, « Dos himnos “mágicos” al Creador. Edición crítica con introducción y comentario », *MHNH* 3 (2003), p. 231-250 (p. 238-239).

<sup>1476</sup> *PGM* XII, 261-262 : καὶ μηδεὶς δαιμόνων ἢ | πνευμάτων ἐναντιωθήσεται μοι, « et aucun démon ou esprit ne s'opposera à moi ».

<sup>1477</sup> Ce qui pour André-Jean Festugière avait tendance à devenir un « fluide magique », cf. A.-J. FESTUGIERE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, p. 297-298.

remplacé par la force, ἰσχός)<sup>1478</sup>. Ce type de série est en fait similaire à certains énoncés des *defixiones*, par exemple une imprécation de Carthage où, dans un texte latin, sont insérés les mots grecs : καὶ τὴν ἰσχὺν τὴν δύναμιν τὴν καρδίαν | {α?} | τὸ ἦπαρ τὸν νοῦν τὰς φρένας· ἐξορκίζω ὑμᾶς | αννηναμηγισεχει τὸ βασίλιον ὑμῶν (« et la force, la puissance, le cœur, le foie, l'esprit, les entrailles ; je vous adjure (par?) *annênamêgisechei* votre roi (?) »)<sup>1479</sup>. Il n'est pas nécessaire d'y rechercher une métaphysique, mais bien l'expression des bienfaits divins sur la personne humaine, dont la force physique, la capacité d'action et le souffle respiratoire.

En grec, le *pneuma* est à la fois le souffle respiratoire et l'âme, l'esprit. C'est l'équivalent du *spiritus* latin. Dans le langage médical et philosophique, *pneuma* désigne l'ensemble du processus respiratoire, en tant qu'action et sans distinguer entre inspiration et expiration, mais signifiant un mouvement physiologique comme le vent ou une exhalaison de matière<sup>1480</sup>. La synthèse cosmologique pseudo-aristotélicienne du traité *Sur le monde* signale qu'on appelle « souffle » une exhalaison sèche de la terre qui, poussée par le froid, provoque les vents, mais aussi la substance vivifiante des plantes et des animaux<sup>1481</sup>. Dans le *Timée* de Platon, la respiration est due à l'œuvre du démiurge<sup>1482</sup>. Le souffle est un courant, une force motrice physiologique<sup>1483</sup>. Selon des théories médicales établies à Alexandrie et conservées par Galien en les platonisant, le *pneuma* est une substance de l'âme non nécessaire à la vie mais à la sensation et au mouvement – donc à la vie animale<sup>1484</sup>. Le *pneuma* atteint une importance véritablement théologique dans la cosmologie stoïcienne, qui nomme ainsi le principe divin qui « anime » le monde, identifié à Zeus/Jupiter<sup>1485</sup>. Certains ont pu voir dans l'analogie entre souffle respiratoire humain et mouvements internes du monde l'idée d'un cosmos respirant sur un arrière-plan théorique empédocléen<sup>1486</sup>. Mais c'est dans l'*Hymne à*

<sup>1478</sup> PGM XXXV, 25-26 : ἵνα δότε χάριτι καὶ νίκητι καὶ δύναμιν καὶ πνεῦμα. Cf. PGM XXXV, 15-16 : χάριταν καὶ δυναμίαν καὶ νίκητι καὶ ἰσχύον ; la *dunamis* de Iaô et la force-*ischus* de Sabaôth sont séparées à la ligne 20, l'adjuration demande, l. 21, le seul couple *charis* et *nikê*.

<sup>1479</sup> AUDOLLENT 253, 14-15, p. 351 : *defixio*, Carthage, II<sup>e</sup> siècle de notre ère (?).

<sup>1480</sup> A. DEBRU, *Le corps respirant. La pensée physiologique chez Galien*, Leyde – New York – Cologne, 1996, p. 33.

<sup>1481</sup> PS.-ARISTOTE, *Sur le monde*, 394 b.

<sup>1482</sup> PLATON, *Timée*, 78-79.

<sup>1483</sup> PLATON, *Phédon*, 112 b : ὥσπερ τῶν ἀναπνεόντων ἀεὶ ἐκπνεῖ τε καὶ ἀναπνεῖ ῥέον τὸ πνεῦμα, οὕτω καὶ ἐκεῖ ξυναιωρούμενον τῷ ὑγρῷ τὸ πνεῦμα δεινούς τινας ἀνέμους καὶ ἀμηχάνους παρέχεται καὶ εἰσιδὸν καὶ ἐξιόν, « de même que, dans la respiration, l'air qu'on expire ou qu'on aspire est un souffle incessant, de même dans cette région-là, le souffle de l'air, oscillant en même temps que l'élément humide, produit des vents d'une violence irrésistible, soit qu'il entre ou qu'il sorte ».

<sup>1484</sup> A. DEBRU, « Physiology », dans R. J. HANKINSON (éd.), *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge – New York, 2008, p. 263-282 (p. 272).

<sup>1485</sup> SENEQUE, *Questions naturelles*, 2, 45.2.

<sup>1486</sup> P. KINGSLEY, *Empédocle et la tradition pythagoricienne. Philosophie ancienne, mystère et magie*, Paris, 2010 (tr. de *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, New York, 1995), p. 175.

*Zeus* de Cléanthe que, pour la première fois semble-t-il, le *pneuma* – identifié au dieu – a désigné l'âme du monde<sup>1487</sup>. Certains hymnes circulant à l'époque classique célébraient déjà l'activité démiurgique de Zeus et leurs commentateurs se livraient à l'analyse physiologique selon la méthode allégorique<sup>1488</sup>. La notion de *pneuma/spiritus* stoïcienne, entendue comme un souffle diffus dans le monde en toutes ses parties mais impulsé par la raison-*Logos* divine, est partie prenante du système astrologique dans la mesure où ce qui apparaît comme un courant invisible d'origine divine peut expliquer l'interaction de chacune des parties du monde les unes avec les autres selon un dessein global<sup>1489</sup>. Or, le stoïcisme influence à l'époque romaine certaines modalités d'énonciation du divin dans la théologie égyptienne<sup>1490</sup> et on en reconnaît ainsi l'empreinte dans certaines prières des *PGM*.

Le souffle divin diffus dans le monde est invoqué dans la « stèle cachée » (Στήλη ἀπόκρυφος) du *PGM* IV, 1115-1166 :

Salut, système entier de l'esprit aérien (τοῦ ἀερίου πνεύματος), *phôgalôa*. Salut, souffle parcourant depuis le ciel sur la terre (τὸ πνεῦμα δὸ διήκον ἀπὸ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆν), *erdêneu*, et depuis la Terre qui se trouve au centre du monde jusqu'aux extrémités de l'Abysses, *meremôgga*<sup>1491</sup>.

La prière commence ainsi une succession de salutations, comme d'autres prières égyptiennes<sup>1492</sup>. Dans cette série de salutations, qui se poursuit jusqu'à la ligne 1137 et est adressée en fait à différentes réalités de l'univers avec leurs « noms barbares », le *pneuma* aérien que, par sa respiration, l'homme a en partage (« Salut, souffle qui viens à moi, que je saisis et partage selon la volonté de dieu dans sa bonté », χαίρε, τὸ εἰσερχόμενον | με καὶ ἀντισπόμενον μου καὶ χωριζόμενον μου κατὰ θεοῦ βούλησιν ἐν χρη|στότητι πνεῦμα<sup>1493</sup>), peut se décliner au pluriel (« Salut, tous les esprits des images aériennes », χαίρε, τὰ πάντα |

<sup>1487</sup> CLÉANTHE, *Hymne à Zeus*, 12-13. Toutefois le terme est surtout utilisé par Chrysippe, cf. J. C. THOM, *Cleanthus' Hymn to Zeus*, Tübingen, 2003, p. 87-88.

<sup>1488</sup> A. BERNABE, « La théogonie orphique du papyrus de Derveni », *Kernos* 15 (2002), p. 91-129.

<sup>1489</sup> MANILIUS, *Les astronomiques*, 2, 60-66.

<sup>1490</sup> P. DERCHAIN, « Le stoïcien de Kôm Ombo », *BSEG* 22 (1998), p. 17-20 ; ID., avec la participation de D. MENDEL, P. DILS, L. GOLDBRUNNER (éd.), « Portrait d'un divin crocodile ou l'originalité d'un écrivain du temps de Domitien », dans F. LABRIQUE (éd.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité*, Le Caire, 2002, p. 79-99.

<sup>1491</sup> *PGM* IV, 1115-1121 : « χαίρε, τὸ πᾶν σύστημα τοῦ ἀερίου πνεύματος φωγα|λωα· χαίρε, τὸ πνεῦμα τὸ διήκον | ἀπὸ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆν ἐρδηνευ | καὶ ἀπὸ γῆς τῆς ἐν μέσῳ κύτει τοῦ κό|σμου ἄχρι τῶν περάτων τῆς ἀβύσσου | μερεμωγγα ».

<sup>1492</sup> J. DIELEMANN, *Priests, Tongues, and Rites*, p. 149-170 commente différentes formes de prières égyptiennes d'après les *PGM*.

<sup>1493</sup> Je prends mes distances par rapport à la traduction extatique de W. C. Greese, dans *PGMtr.*, p. 60 : « Hail, spirit who enters into me, convulses me, and leaves me kindly according to the will of god ».

ἀερίων εἰδώλων πνεύματα). Un peu après, le *pneuma* cosmique est directement interpellé sous ses différents aspects, et transcende les éléments :

Ô grand, très grand, encerclant, inintelligible dessin du monde ! *enrôchesuêl* céleste, *pelêtheu* dans le ciel, *iôgaraa* éthérien, *thôpuleodardu* dans l'éther, *iôêdes* d'eau, *perêphia* de terre, *aphthalia* de feu, *iôieêôaua* de vent, *alapie* de lumière, *iepseria* d'ombre, *adamalôr* irradiant des étoiles, souffle humide-feu-froid<sup>1494</sup>.

Finalement, la prière glorifie le « dieu des dieux », « dieu des *Aiônes* », « maître de toutes choses », divinité qui reprend à une écriture biblique ses formes génitinales, son œuvre démiurgique par séparation du ciel et de la terre, et ses modes épiphaniques<sup>1495</sup>. La divinité apparaît en tant que telle à ce moment, tandis que les deux premières parties de la prière s'adressent au système du monde dans ses différentes composantes fondamentales et au *pneuma* qui en est le moteur. Plutôt qu'un « esprit », ce *pneuma* est un souffle aux qualités tempérées (humide-feu-froid), parcourant la totalité de la nature depuis le ciel jusqu'aux profondeurs abyssales et pouvant insuffler de lui-même la vie à l'homme. En revanche, le pluriel *pneumata* évoque des esprits qui animent des formes ou apparences visibles dans l'air. Dans la prière de l'*Ouphôr* vue plus haut, le *pneuma* donné à l'objet rituel (le *mustêrion*) est plus que de l'*empowerment*, c'est une force d'animation : la parole demande aux *pneumata* du monde d'insuffler la vie à l'objet, ce qui n'est pas exactement la même chose que demander de la puissance, de la *dunamis*. Dans une certaine mesure, ces *pneumata* peuvent s'identifier aux *baou* égyptiens, manifestations divines et éléments d'intériorité, dont sont aussi insufflées les images divines<sup>1496</sup>.

### II.2.c. Une participation de la puissance au rituel : le souffle saint

Le souffle est donc présent partout et anime le monde. Dans le même temps, le mot désigne des acteurs surhumains. Or, cette nature des souffles divins ou démoniques est aussi une modalité de leur action dans le rituel. Dans des hexamètres en *PGM* III, 550-558<sup>1497</sup>, le souverain (κοίρανε) du monde, désigné par l'expression génitinale d'origine sémitique θεῶν θεέ (« dieu des dieux »), a créé le cosmos par séparation grâce à un « souffle divin »

<sup>1494</sup> *PGM* IV, 1137-1146 : ὦ μέγα, μέγιστον, ἐγκύκλιον, ἀπερινόητον | σχῆμα κόσμου· οὐράνιον ενρωχεσσηλ | [ἐ]νουράνιον πεληθευ· αἰθέριον | ιωγαραα ἐναιθέριον θωπιλεο δαρδου | ὕδατῶδες ἰωηδες γαιῶδες περηφια | πυρῶδες αφθαλυα· ἀνεμῶδες ἰῶιε | ηω αυα φωτοειδέεσ αλαπιε· σκοτοειδέ[ς] | ἰεψερια· ἀστροφεγγέεσ αδαμαλωρ· | ὕγροπυρινοψυχρὸν πνεῦμα.

<sup>1495</sup> M. PHILONENKO, « Une prière magique au dieu créateur (PGM 5, 459-489) », *CRAI* (1985), p. 433-452. De même, l'expression génitinale *pneuma pneumatos*, « esprit de l'esprit », dans la *Mithraslithurgie* (*PGM* IV, 489) fonctionne comme un nom divin, cf. H. D. BETZ, *The « Mithras Liturgy ». Text, Translation, and Commentary*, Tübingen, 2003, p. 106.

<sup>1496</sup> J. ASSMANN, *The Search for God in Ancient Egypt*, New York, 2001 (tr. de *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart et al., 1984), p. 42-44.

<sup>1497</sup> *PGM*, vol. II, p. 238, « Hymne an den Allschöpfer II ».



(πνεύματι θε<ι>), émergeant lui-même des eaux primordiales pour créer un monde qui intègre la division empédocléenne des quatre éléments (entre l'abysse et l'éther)<sup>1498</sup>. L'action du dieu décrite par un souffle évoque le stoïcisme, mais n'exclut pas non plus une théologie syro-palestinienne. Son action sur les éléments est encore un signe d'une inspiration philosophique<sup>1499</sup>. L'expression « esprit/souffle saint » (ἀγίου πνεύματος, l. 550) a semble-t-il été ajoutée aux hexamètres originaux, tels qu'ils ont été restitués<sup>1500</sup>. Après ces hexamètres quelque peu corrompus, la parole rituelle en prose reprend une litanie commençant par δεῦρό μοι et se terminant par une demande collective : « insuffle-nous » (ἐνπνε[υ]μᾶτισον ἡμας, l. 571-572). Plus loin, la dernière section de cette longue parole rituelle a été identifiée avec la « prière d'action de grâce », texte hermétique en grec qui devait conclure le traité de *L'Ogdoade et l'Énnéade*<sup>1501</sup>, mais qui n'est connu autrement que par une traduction latine<sup>1502</sup> et une version copte<sup>1503</sup>. Les paroles rituelles de cette sorte, dans les *PGM*, témoignent de l'imbrication d'éléments gréco-romains, égyptiens et juifs dans la perspective d'un divin cosmique<sup>1504</sup>. Des auteurs hermétistes pouvaient entendre par *pneuma* le souffle porteur du Nom divin, de l'identité vocale de Dieu, et ce sens a laissé des traces dans cette prière<sup>1505</sup>. Silencieux ou du moins implicites en ce qui concerne des sacrifices d'animaux, les textes hermétiques font sublimer le sacrifice traditionnel par l'offrande de *logikai thusiai*, sacrifices de parole, dans une perspective peut-être plus « spiritualisante » de la relation avec le divin<sup>1506</sup>. Cette « spiritualisation » du sacrifice ne fonctionne toutefois que dans le cadre d'une

<sup>1498</sup> Voir les cosmogonies évoquées au chapitre 1, p. 95-97.

<sup>1499</sup> S. EITREM, « Die vier Elemente in der Mysterienweihe », *SO* 4.1 (1926), p. 39-59 et ID., « Die vier Elemente in der Mysterienweihe », *SO* 5.1 (1927), p. 39-59.

<sup>1500</sup> J. L. CALVO MARTÍNEZ, « Dos himnos “mágicos” al Creador. Edición crítica con introducción y comentario », *MHNH* 3 (2003), p. 231-250 (240-250).

<sup>1501</sup> J.-P. MAHE, *Hermès en Haute-Égypte. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, t. I, Québec, 1978, p. 137-141.

<sup>1502</sup> *Asclepius*, 41 ; F. CHAPOT, B. LAUROT, *Corpus de prières grecques et romaines*, Turnhout, 2001, L89, p. 366-367

<sup>1503</sup> *NH* VI, 7.63.33-65.7. J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte*, t. I, (p. 160-167 pour la prière) et P. DIRKSE, J. BRASHLER, D. M. PARROT, « The Discourse of the Eighth and Ninth, VI,6:52,1-63,32 » dans D. M. PARROT, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI, with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Leyde, 1979, p. 341-373 et P. DIRKSE, J. BRASHLER, « The Prayer of Thanksgiving, VI,7:63,33-65,7 », dans D. M. PARROT, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI*, p. 375-387.

<sup>1504</sup> G. SFAMENI GASPARRO, « The “God of Gods”, Lord and Begetter of All, in the *Papyrus Graecae Magicae* (PGM): Between Theology and Magic », dans M. A. AMIR-MOEZZI, J.-D. DUBOIS, C. JULLIEN, F. JULLIEN (dir.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout, 2009, p. 621-635.

<sup>1505</sup> M. ZAGO, « Le pneuma éloquent. Un parallèle entre le *Papyrus Mimaut* et *NHC* VI, 6 », dans M. A. AMIR-MOEZZI, J.-D. DUBOIS, C. JULLIEN, F. JULLIEN (dir.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient*, p. 715-733.

<sup>1506</sup> A. VAN DEN KERCHOVE, « Les hermétistes et les conceptions traditionnelles des sacrifices », dans N. BELAYCHE, J.-D. DUBOIS (dir.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris, 2011, p. 59-78. G. SFAMENI GASPARRO, « *Religio mentis*: The Hermetic Process of Individualization », dans J. RÜPKE (éd.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford, 2013, p. 387-434.

hiérarchisation des pratiques, accordée à une hiérarchisation des puissances, pour à la fois justifier les rites traditionnels et sortir la divinité universelle de la matière<sup>1507</sup>, tandis qu'à la même époque la théologie chrétienne suit sa propre évolution vers la théorie du sacrifice spirituel<sup>1508</sup>. Dans le cas du *PGMXIII*, la « pneumatisation » d'un sacrifice animal dédié à une divinité apparemment universelle est une situation intermédiaire, une manière de concilier un rite que l'on penserait « inférieur » avec l'universalité de la puissance invoquée.

La parole rituelle est auto-justifiée par la position particulière de l'homme dans la création selon la « stèle » du *PGMIV*, 1167-1226 : « parce que moi, je suis humain, la plus belle création du dieu qui est au ciel, né de souffle, de rosée et de terre (ὄτι ἐγὼ εἶμι ἄνθρωπος, θεοῦ τοῦ ἐν οὐρανῷ πλάσμα | κάλλιστον, γενόμενον ἐκ πνεύματος | καὶ δρόσου καὶ γῆς) »<sup>1509</sup>. La parole rituelle est elle-même un souffle comme la parole originelle, « parole pneumatique » selon le *Poimandrès*, mettant en mouvement les éléments lors de la création<sup>1510</sup>. Le souffle porté au-dessus des éléments évoque inévitablement les premiers mots de la Genèse : la *Septante* rend l'hébreu *rūah* par le grec πνεῦμα, souffle divin porté au-dessus des eaux primordiales<sup>1511</sup>. Sans doute sous l'influence d'une astrologie stoïcienne, le *Poimandrès* ajoute que la Nature reçut de l'éther le souffle et produisit les hommes<sup>1512</sup>.

La divinité peut être invoquée comme « souffle saint » ([ἅγιον πνεῦμα])<sup>1513</sup>. L'épithète *hagios* trace les contours d'une conception gréco-sémitique du divin<sup>1514</sup>. Il faut penser ici à la racine sémitique *q-d-s*<sup>1515</sup>. Mais une influence de la philosophie grecque n'est pas non plus à exclure, surtout quand le rite et la puissance divine puisent dans le répertoire apollinien. Pour permettre la prescience ([προ]γνωστικῆ), on priera : « Va jusqu'au bout, sans mentir, seigneur, en veille et à propos de toutes choses, pour un commandement du souffle saint messenger de Phoibos, l'esprit allégé par ces chants et ces psaumes (διατέλει ἀψευδῶς,

<sup>1507</sup> A. VAN DEN KERCHOVE, « La voie d'Hermès, la question des sacrifices et les “cultes orientaux” », dans C. BONNET, S. RIBICHINI, D. STEUERNAGEL (éd.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza*, Pise – Rome, 2008, p. 191-204.

<sup>1508</sup> F. M. YOUNG, *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom*, Philadelphie, 1979, p. 112-120.

<sup>1509</sup> *PGMIV*, 1177-1180 (je souligne).

<sup>1510</sup> *CH1*, 5 (*Poimandrès*) : « et [cela] était mis en mouvement à cause d'une parole pneumatique portée au-dessus à l'oreille », κινούμενα δὲ ἦν διὰ τὸν ἐπιφερόμενον πνευματικὸν λόγον εἰς ἀκοήν (tr. A.-J. FESTUGIERE : « et elles étaient sans cesse mises en mouvement sous l'action du souffle du Verbe qui s'était porté au-dessus d'elles, à ce que percevait l'oreille »).

<sup>1511</sup> *Genèse*, 1, 2. Cf. Marguerite Harl dans *La Bible d'Alexandrie*, vol. I : *La Genèse*, Paris, 1986, p. 87.

<sup>1512</sup> *CH1*, 17 (*Poimandrès*) : ἐκ δὲ αἰθέρος τὸ πνεῦμα ἔλαβε καὶ ἐξήνεγκεν ἡ φύσις τὰ σώματα πρὸς τὸ εἶδος τοῦ Ἀνθρώπου.

<sup>1513</sup> *PGMIII*, 393 ; aussi en *PGMIII*, 550 : τοῦ ἁγίου πνεύματος.

<sup>1514</sup> N. BELAYCHE, *Iudaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen, 2001, p. 106.

<sup>1515</sup> A.-J. FESTUGIERE, *La sainteté*, Paris, 1942, p. 23 et 72-80.

κύριε, [ὅπ]αρ πάσης πρά[ξεω]ς πρὸς ἐπιταγὴν ἁγίου πνεύματος, ἀγ[γέλ]ου Φοίβο<υ>, χα[λίφ]ρων ταῦτα[ις | ταῖς μολπαῖς καὶ ψαλμ[οῖς]) ». Le sens est complexe et si j'évite ici les expressions « esprit saint » et « ange de Phoibos », c'est parce que le *pneuma* divinatoire, sans arrière-pensée chrétienne, réveillait déjà la *dunamis* divinatoire de la Pythie<sup>1516</sup>. Le modèle delphique est assuré, dans la mesure où la pratique décrite ensuite pour une « vision directe » (*autopsis*) implique « un trépied et une table d'olivier ou de bois de laurier » (τρίποδα καὶ τράπεζα[ν ἐ]λάϊνον | ἢ ἐκ ξύλου δαφνῶν, l. 291-292) ; sur la table, il est mieux de placer un *xoanon* d'Apollon en bois de laurier<sup>1517</sup>. Trépied, laurier et péans impriment au texte et au rituel qu'il prescrit une marque apollinienne évidente. Or, les explications antiques avancées pour la mantique de Delphes incluait la possession de la Pythie par le dieu et quelque exhalaison parfumée montant de terre, à partir de quoi les chrétiens ont pu désigner Apollon comme le mauvais esprit (*pneuma*) qui la possédait<sup>1518</sup>. En ce sens, l'invocation d'un *pneuma* ayant part au divin relève peut-être des savoirs mantiques grecs, le praticien ne faisant que reprendre un vocabulaire oraculaire ou lié au savoir oraculaire, sans qu'il soit nécessaire d'aller jusqu'à l'idée d'une entité spirituelle séparée, envoyée par le dieu, ni même une influence proche-orientale. Pour la même raison, les théurges tentent au IV<sup>e</sup> siècle de conformer leur *pneuma*, véhicule de la lumière divine, à l'union avec le divin<sup>1519</sup>. Le souffle saint du dieu, qu'il s'agisse d'une pensée sémitique ou d'une interprétation néoplatonicienne de la mantique apollinienne, est ainsi l'expression de la participation du dieu au rituel, modalité de son action divinatoire.

Le souffle divin et cosmique possède un sens stoïcien qui permet d'interpréter les modalités physiologiques d'une action divine dans le rituel. Ce *pneuma* rencontre et traduit aussi une terminologie sémitique pour désigner de manière générale l'être au monde diffus et vitaliste de la divinité. Or, les pratiques que je cherche à expliquer supposent que le praticien manipule un souffle animal, qui participe donc de ce vitalisme divin. La différence est que, dans les paroles rituelles essentiellement, le souffle exprime la participation du divin au

<sup>1516</sup> X. BROUILLETTE, *La Philosophie delphique de Plutarque. L'itinéraire des Dialogues pythiques*, Paris, 2014, p. 182-191. De même, derrière l'expression πρὸς ἐπιταγὴν, il ne faut pas, me semble-t-il, comprendre « selon le commandement de », mais bien « en vue du commandement » donné par le dieu, c'est-à-dire l'oracle apollinien, dans la mesure où ce sens est attesté pour ἐπιταγή et où la formulation d'un commandement divin préalable serait plutôt κατ' ἐπιταγὴν.

<sup>1517</sup> *PGM* III, 296-297 (Ἀπόλλωνα ἐν ξύλω | [δ]άφν[ης]) et 300 (ξόανον).

<sup>1518</sup> S. I. JOHNSTON, *Ancient Greek Divination*, Malden – Oxford – Chichester, 2008, p. 45-46. Sur le *pneuma* de Delphes, un « cultural trigger », cf. F. GRAF, « Apollo, Possession, and Prophecy », dans L. ATHANASSAKI, R. MARTIN, J. MILLER (éd.), *Apolline Politics and Poetics*, Athènes, 2009, p. 587-605.

<sup>1519</sup> S. I. JOHNSTON, « Fiat Lux, Fiat Ritus: Divine Light and the Late Antique Defense of Ritual », dans M. T. KAPSTEIN (éd.), *The Presence of the Light. Divine Radiance and Religious Experience*, Chicago – Londres, 2004, p. 5-24.

monde, alors que les gestes rituels, eux, produisent du souffle pour faire la divinité. Dans cette dernière configuration, le souffle animal apparaît comme un matériau brut (d) qui, lorsqu'il devient acteur, c'est-à-dire un esprit défunt (e), prend les airs d'un matériau funèbre.

### *II.2.d. Le souffle de l'animal*

Dans le rite impliquant la strangulation d'oiseaux, le *pneuma* n'est pas délivré par « sacrifice », mais préalablement envoyé à la statue du dieu. Dans le cadre d'un rite sacrificiel, le terme *pneuma* peut servir à désigner l'expression odorante de la gloire divine, offerte par le feu sacrificiel – autrement dit la fumée<sup>1520</sup>. Ce *pneuma*-fumet est un énoncé sensible de la puissance du divin, mais dans le rite de strangulation des oiseaux le *pneuma* est clairement le souffle respiratoire des animaux, saisi au moment de l'étranglement. Dans ce cas unique, le transfert de *pneuma* s'inscrit dans un ensemble rituel finement travaillé où se mêlent à la fois des considérations relatives au dieu et d'autres relatives à l'animation des images cultuelles. Le milieu dans lequel ces considérations ont abouti nous échappe toutefois en partie. Avec Erwin Goodenough, on ne peut négliger un judaïsme intégrant des pratiques et puissances polythéistes<sup>1521</sup>. Éros est une figure divine multiple, mais le rituel tente visiblement d'en cerner la plupart des points. Associé à Psyché, Éros est le fils d'Arès et d'Aphrodite, un dieu de feu lié à l'âme humaine ; par son association avec les oiseaux, il est aussi l'Éros dit « orphique », du moins celui d'Aristophane, mais peut-être aussi évocateur du Phanès androgyne qui, dans les *Homélie*s pseudo-clémentines, naît du mélange de feu et de sang à l'intérieur de l'oeuf primordial<sup>1522</sup>. Le même portrait d'Éros a été tiré par Michel Tardieu à partir de l'Éros gnostique de l'*Écrit sans Titre*, où cette puissance androgyne de feu et de sang, née de la lumière de la Sophia, s'identifie à l'Adam psychique, intermédiaire entre le pneumatique et le terrestre<sup>1523</sup>.

En ce qui concerne les gestes rituels, il faut remettre le *pneuma* à sa place dans une série de séquences rituelles : la fabrication du corps de cire (1), le *kosmos* apporté à la statue (2), la strangulation (3), le sacrifice (4). Strangulation et sacrifice sont liés, l'autel étant érigé avant, mais dissociés, comme on l'a vu. Le choix des espèces de volatiles montre de façon très claire qu'eux-mêmes font partie du *kosmos* de la divinité, de son identité spécifique, de sa

---

<sup>1520</sup> Cf. chapitre 4.

<sup>1521</sup> E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vol. VIII : *Pagan Symbols in Judaism*, New York, 1958, p. 4-5.

<sup>1522</sup> C. CALAME, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, 1996<sup>2</sup>, p. 219-225 ; R. TURCAN, « L'oeuf orphique et les quatre éléments », *RHR* 160.1 (1961), p. 11-23. J. J. WINKLER, « The Constraints of Eros », dans *Magika hiera*, p. 214-243.

<sup>1523</sup> M. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris, 1974, p. 141-163.

nature. L'intégration du *pneuma* dans le corps de la statue fabriqué au préalable (étape 1) procède ainsi d'une articulation entre offrandes d'éléments convenant en propre à la puissance divine identifiée (étapes 2 et 4), tout en complétant la fabrique même de la statue : au corps de cire est intégré, insufflé ou transmis un souffle vital volatile, à la fois corporel et transitif, mouvant. Cette dualité dans la création d'un corps vivant, y compris d'un corps de dieu, rappelle certaines anthropogonies du Proche-Orient ancien, dans lesquelles l'homme est formé à la fois d'argile et du sang d'un dieu ; dans ces mythes, le sang et la chair du dieu s'identifient à l'esprit, au fantôme ou âme de l'homme (*etemmu*)<sup>1524</sup>. Dans la Genèse, le créateur souffle la vie à travers les narines de l'homme façonné dans l'argile<sup>1525</sup>. La création du Golem dans la magie juive médiévale héritera d'un tel modèle<sup>1526</sup>. Dans l'*Écrit sans Titre*, Sophia-Zôê (Sagesse-Vie, également Ève) envoie son souffle (*pneuma*) sur Adam pour l'animer, c'est-à-dire lui donner une autonomie de mouvement tandis que les archontes, puissances démiurgiques, le maintiennent dans l'immobilité<sup>1527</sup>. Dans l'*Écrit sans Titre*, comme dans les *Oracles chaldaïques*, la nature d'Éros est celle d'un lien igné entre les éléments du monde<sup>1528</sup>. Dans les *Oracles chaldaïques*, ce feu d'Éros fait pendant au feu vivifiant répandu dans le monde par la triade divine, de laquelle est tiré le souffle<sup>1529</sup>. Dans le cadre de ces oracles, contemporains de Numénius et de Plutarque<sup>1530</sup>, Éros et l'âme du monde sont en quelque sorte consubstantiels et la *psuchê* cosmique platonicienne s'identifie au *pneuma* cosmique stoïcien<sup>1531</sup>. L'idée d'un feu vivifiant se retrouve peut-être dans le verbe ζωπυρεῖν, employé dans la prescription de l'*Ouphôr*, auquel cas l'idée d'un feu vivifiant ferait un pont entre le rite égyptien de vivification des statues et la cosmologie néoplatonicienne<sup>1532</sup>.

En poussant encore à travers la littérature, on peut trouver des constructions mythographiques qui non seulement associent l'*eros* et le *pneuma* à l'origine du monde, mais

<sup>1524</sup> T. ABUSCH, « Ghost and God: Some Observations on a Babylonian Understanding of Human Nature », dans A. I. BAUMGARTEN, J. ASSMANN, G. G. STROUMSA (éd.), *Self, Soul and Body in Religious Experience*, Leyde – Boston – Cologne, 1998, p. 363-383.

<sup>1525</sup> *Genèse*, 2, 7.

<sup>1526</sup> M. IDEL, *Le Golem*, Paris, 1992 (éd. or. : *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, Albany, 1990).

<sup>1527</sup> M. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques*, p. 125-129.

<sup>1528</sup> *OC*, fr. 39 : « Quand en effet il eut conçu ses œuvres, l'Intellect paternel né de lui-même insémina en toutes le lien lourd de feu de l'Amour (δεσμὸν πυρριθῆ ἔρωτι), pour que la totalité des choses continuât, un temps infini, d'aimer et que ne s'écroulât pas ce qu'avait tissé la lumière intellectuelle du Père ; c'est grâce à cet amour que les éléments du monde continuent leur course ».

<sup>1529</sup> *OC*, fr. 29-32-35. H. LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Paris, 2011<sup>3</sup>, p. 120-129.

<sup>1530</sup> Selon Porphyre, lui-même originaire de Phénicie, Numénius, platonicien d'Apamée, citait la Genèse elle-même : « Le souffle de Dieu planait sur les eaux » (ἐμφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδατος θεοῦ πνεύμα), NUMENIUS, fr. 30 (incertain) [DES PLACES] = PORPHYRE, *L'antre des nymphes*, 10.

<sup>1531</sup> H. LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy*, p. 352-360.

<sup>1532</sup> S. I. JOHNSTON, « Animating Statues: A Case Study in Ritual », *Arethusa* 41.3 (2008), p. 445-478.

le font en tissant entre elles une cosmogonie grecque et une cosmogonie orientale. C'est ce que je trouve intéressant chez Philon de Byblos : selon lui, avant la création ne sont présents que souffle (*pneuma*) et chaos bourbeux, puis le désir (*pothos*) du souffle produit le limon générateur de vie. Philon de Byblos présente là un mythe physiologique gréco-phénicien qui situe donc à l'origine (τὴν ἀρχήν) un *pneuma* décrit comme un « air opaque et venteux ou bien un souffle d'air opaque (ἀέρα ζοφώδη καὶ πνευματώδη ἢ πνοὴν ἀέρος ζοφώδους) » et un « chaos bourbeux et ténébreux (χάος θολερὸν, ἐρεβῶδες) »<sup>1533</sup>. Les deux réalités primordiales, chaos et souffle aérien, semblent associer une cosmogonie grecque, sur le modèle hésiodique, et une cosmogonie syro-palestinienne, dont la Genèse biblique est l'exemple type. Le *pneuma* tombe alors amoureux de ses propres *archai*, c'est-à-dire de ses origines, principes, raisons d'être, et l'*eros* sous forme active, verbale (ἡράσθη), produit un mélange (σύγκρασις) nommé désir (πόθος). Ce mélange du souffle avec lui-même engendre Môt, une puissance séminale bourbeuse à l'origine de toute vie et de la création des corps célestes. On retrouve dans ce mythe physiologique, attribué à la Phénicie, différents éléments des cosmogonies grecques, le *chaos*, mais surtout une fusion du *pneuma* et de l'*eros* ou *pothos* primordial des cosmogonies dites « orphiques »<sup>1534</sup>. Le *pneuma* de cette cosmographie est néanmoins un des deux éléments, un des deux matériaux de la construction du monde, plutôt qu'une divinité. Comme dans le rite de strangulation, le souffle est un ingrédient, celui qui permet d'animer le corps façonné.

D'autre part, le *pneuma* partage bien un sens originel commun avec *psuchê*, à savoir celui du souffle, et caractérise de fait les êtres animés appelés *empsychoi*<sup>1535</sup>. Toutefois, peut-on déduire quelque chose du fait que ce n'est pas la *psuchê* qui passe des oiseaux au dieu, mais leur *pneuma*? Il me semble qu'une nuance ne doit pas être négligée, à savoir le fait que le *pneuma* est essentiellement un principe mobile, tandis que c'est la *psuchê* qui est solidaire du corps vivant. Les prescriptions rituelles, quand elles interdisent de manger des *empsychoi*, visent des corps comportant une âme, tandis que lorsqu'un animal est mis à mort, c'est son *pneuma* qui lui est pris, et c'est à l'état de *pneuma* qu'il est mis au service du magicien. Lorsque le dieu est « animé », *empsychon*, il s'agit de son image matérielle dotée de *psuchê*, tandis que lorsqu'il se nourrit de *pneuma* ou lorsque le praticien se voit promettre de devenir lui-même un *pneuma* aérien après sa mort, ce *pneuma* est alors volatile, incorporel ou

<sup>1533</sup> PHILON DE BYBLOS, fr. = EUSEBE DE CESAREE, *Préparation évangélique*, 1, 10.1-2.

<sup>1534</sup> Plus loin (*Id.*, 1, 10.24), Pothos réapparaît en tant que frère d'Éros et fils de Kronos et Astarté, dans un mythe de souveraineté hésiodique revu et adapté en fonction d'un évhémérisme et d'une *interpretatio graeca* (Kronos étant le nom grec de Élos, chef des Éloïm).

<sup>1535</sup> R. MERKELBACH, « Kosmogonie und Unsterblichkeitsritus. Zwei griechisch-ägyptische Weiheritiale », dans E. HORNING, T. SCHABERT (éd.), *Auferstehung und Unsterblichkeit*, Munich, 1993, p. 19-51 (p. 41).

désincarné, et peut être capté, pris (selon l'emploi du verbe *labein*). De ce fait, on peut être tenté de voir une logique lexicale dans ces différentes prescriptions rituelles permettant aux « interprètes » ou « passeurs » des textes de formuler ici ou là une éventuelle dématérialisation – non pas du rituel lui-même, mais de ses attendus divins. Une telle propension à la « spiritualisation », en revanche, ne se remarque véritablement que dans certaines formulations alors que l'action rituelle pure reste en général marquée par une stratégie de l'ingrédient.

### *II.2.e. L'esprit défunt*

Dans les paroles rituelles des *PGM*, en particulier celles qui ont une origine hymnique, le langage est ambigu, comme dans les oracles. Dans une étude lexicale et philosophique de la notion de *pneuma*, Gérard Verbeke identifiait une progression de l'idée de « souffle psychique » chez les stoïciens à partir de Zénon de Citium vers une « spiritualisation » complète du terme chez Augustin d'Hippone, lorsque *pneuma* désigne l'esprit divin et humain. En ce qui concerne les *PGM* – où il a pensé lire une conception « populaire » du *pneuma* –, Gérard Verbeke identifiait une influence du stoïcisme, mais avec un *pneuma* moins immanent, hiérarchisé, et pouvant être « capté » par le magicien, « enfermé » dans un objet ou un animal<sup>1536</sup>. Cette analyse pêche là où elle a commencé, en considérant les *PGM* comme un tout où pratiques et mots auraient un sens uniforme et populaire. Elle débouche sur une identification du *pneuma* à un « fluide magique » que manipulerait un magicien. Toutefois, Gérard Verbeke retrouve aussi, en particulier dans le rituel de divinisation du *PGMIV*, une distinction du *pneuma* comme partie supérieure de l'âme, puisque seule apte à remonter vers le divin, tandis que la *psuché* reste en arrière. Cette distinction pourrait recouvrir la différence entre le *nephesh* et le *ruach* hébreux, difficiles à distinguer à moins de particularités de la théologie biblique et d'expressions proprement juives<sup>1537</sup>.

Dans une prière juive reçue par le *PGMV*, 459-489, *pneuma* traduit une forme d'acteur surnaturel sémitique, le dieu étant « Seigneur des esprits » (κύριος τῶν πνευμάτων) et créateur de « tout esprit » (πάν πνεῦμα)<sup>1538</sup>. Dans les *PGM*, certains actes rituels requièrent une protection contre ces « esprits » : « Car j'ai ton nom en phylactère dans mon cœur, et aucune chair en mouvement [= aucun être vivant] ne me forcera, tout [= nul] esprit (πάν

---

<sup>1536</sup> G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma, du stoïcisme à S. Augustin. Étude philosophique*, Louvain – Paris, 1945, p. 321-337.

<sup>1537</sup> H. D. BETZ, « Jewish Magic in the Greek Magical Papyrus (*PGMVII*, 260-270) », dans P. SCHÄFER, H. G. KIPPENBERG (éd.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leyde – New York – Cologne, 1997, p. 45-63.

<sup>1538</sup> M. PHILONENKO, « Une prière magique au dieu créateur (*PGM 5*, 459-489) », *CRAI* (1985), p. 433-452.

πνεῦμα) ne se tiendra contre moi, ni démon, ni apparition, ni aucun autre mauvais de l'Hadès »<sup>1539</sup>. La création de l'homme artificiel dans la magie juive médiévale est en germe dans les opérations attribuées au IV<sup>e</sup> siècle à Simon le Mage : ce dernier, qui aurait affronté Pierre au I<sup>er</sup> siècle, aurait selon la II<sup>e</sup> *Homélie* du Pseudo-Clément « façonné un enfant » avec de l'air, c'est-à-dire la pratique suivante<sup>1540</sup> :

D'abord... un esprit humain, changé en être chaud, a attiré à soi, à la manière d'une ventouse, l'air ambiant et l'a absorbé ; puis cet air, renfermé dans la forme de l'esprit, Simon l'a converti en eau ; cette eau, empêchée de se répandre au dehors par la surface continue de l'esprit, a été transformée, d'air qu'elle était auparavant, en sang et le sang, en se figeant, a formé les chairs ; enfin, la chair étant devenue ainsi compacte, Simon a produit un homme non avec de la terre, mais avec de l'air<sup>1541</sup>.

Or, dans l'*Homélie*, il est très clair que cet esprit humain est un défunt, l'âme d'un enfant assassiné par le magicien – donc un *adros*. Ce texte contemporain des ouvrages de magie de la « bibliothèque thébaine » témoigne de certains attendus de la magie sans décrire de réelles pratiques. Néanmoins, il constitue un parallèle à la pratique du chat dans la mesure où le magicien manipule, dans l'un et l'autre cas, un esprit défunt. Simon aurait par ailleurs affirmé que ce n'était pas l'âme du défunt à son service, mais un démon<sup>1542</sup> : or les deux peuvent être vrais. Dans le *PGMI*, un *paredros* est un ἀέριον πνεῦμα, « esprit aérien »<sup>1543</sup>. Or, il est promis au magicien que lors de sa mort, cet « esprit » emporterait avec lui le *pneuma* de son maître, partageant avec lui cette nature aérienne et « spirituelle »<sup>1544</sup>. Le *pneuma* est donc aussi une façon de désigner un état *post-mortem*. Selon les *Homélies* pseudo-clémentines, le *pneuma* donné par Dieu est « l'enveloppe infrangible de l'âme, destinée à la rendre immortelle »<sup>1545</sup>.

<sup>1539</sup> Il s'agit de la prière δεῦρό μοι : *PGM XIII*, 796-799 : τὸ γὰρ ὄνομά σου ἔχω ἐν φυλακτήριον ἐν καρδίᾳ τῆ | ἐμῆ, καὶ οὐ κατισχύσει με ἅπανα σὰρξ κινουμένη, | οὐκ ἀντιτάξεται μοι πᾶν πνεῦμα – οὐ δαιμόνιον, | οὐ συνά<v>τημα οὐδὲ ἄλλο τι τῶν καθ' Ἄιδου πονηρῶν. Variante en *PGM XXI*, 21-24 : οὐ κατισχύσονται | μου πολλαὶ σάρκες κινούμεν[αι], οὐκ ἀντιτάξεται | μοι πᾶν πνεῦμα, πᾶν συνάντημα, [πᾶν δαιμόνιον, πᾶν πονηρόν,] | τὸ δὲ ὄνομά σου ἔξω ἐν φυλακτ[ήριον ἐν καρδίᾳ τῆ ἐμῆ]... (le nom porté en phylactère sur le cœur renvoie peut-être ici à l'usage même de l'amulette).

<sup>1540</sup> Le pouvoir sur les morts place également le mage en figure d'opposition du chrétien autour de l'idée de résurrection, cf. J. N. BREMMER, « La confrontation entre l'apôtre Pierre et Simon le Magicien », dans A. MOREAU, J.-C. TURPIN (éd.), *La Magie*, t. I, Montpellier, 2000, p. 219-231.

<sup>1541</sup> PS.-CLEMENT, *Homélies*, 2, 26.3-5 : πρῶτον τὸ ἀνθρώπου πνεῦμα λέγει τραπὲν εἰς θερμοῦ φύσιν τὸν περικείμενον αὐτῷ σικύας δίκην ἐπισπασάμενον συνπιεῖν ἀέρα, εἶτα ἔνδοθεν τῆς τοῦ πνεύματος ιδέας γενόμενον αὐτὸν τρέψαι εἰς ὕδωρ. ὑπὸ δὲ τῆς συνεχείας τοῦ πνεύματος χυθῆναι μὴ δυνάμενον εἰς αἵματος φύσιν μετατρέπειν ἔφασκεν τὸν ἐν αὐτῷ ἀέρα, τὸ δὲ αἶμα πῆξαν τὰς σάρκας ποιῆσαι, εἴθ' οὕτως τῆς σαρκὸς παγείσῃς ἀνθρωπον οὐκ ἀπὸ γῆς, ἀλλ' ἐξ ἀέρος ἀναδείξει.

<sup>1542</sup> PS.-CLÉMENT, *Homélies*, 2, 30.

<sup>1543</sup> *PGMI*, 179-180. Pour un collectif, cf. *PGMI*, 49-50 : « ὁ ἀμι ἀερίων » (ὁ φίλε ἀερίων | πνευμάτων).

<sup>1544</sup> H. D. BETZ, *The « Mithras Liturgy ». Text, Translation, and Commentary*, Tübingen, 2003, p. 130-132.

<sup>1545</sup> PS.-CLÉMENT, *Homélies*, 3, 20.3-21.1 : πνοὴν [...] ψυχῆς ἄρρηκτον περιβολήν, ὅπως ἀθάνατος εἶναι δυναθῆ.



En Égypte, ce passage du défunt à l'état divin de *pneuma* aérien fait écho à celui de *ba*, accompagnant les *baou* des dieux vers le ciel ou descendant vers le corps momifié<sup>1546</sup>. Il peut également faire penser à l'assimilation du *ka* (*k3*, « force vitale ») et du *shai* (*šzy*, « destin, *daimôn* ») comme la part spirituelle de l'homme qui monte au ciel<sup>1547</sup>. Ainsi, dans la pratique du chat, il est question du « *daimôn* du chat spiritualisé (τὸν δ[αί]μονα τοῦ [αἰλού]ρου πνευ[ματωτοῦ) »<sup>1548</sup>. *Pneumatôtos* est un *hapax*, et le syntagme a été traduit en anglais par « *the daimon of the cat that has been endowed with spirit* »<sup>1549</sup>. On pourrait comprendre qu'un souffle divin est passé dans le corps de l'animal devenu un Osiris, et à l'instar de ce dernier devenu un *ba* de la divinité solaire<sup>1550</sup>. En *PGMX*, 1-23, pour un envoûtement érotique, on adjure une puissance non identifiable et « l'esprit que tu as autour de toi ([ὀρκίζω σὲ κ]αὶ τὸ περὶ σε ἔχ[ο]ν πνεῦμα) »<sup>1551</sup>. Cela laisse entendre qu'un *pneuma* donne en quelque sorte corps à une puissance surhumaine. Cependant, lorsque l'envoûteur, au début du papyrus Mimaut, noie le chat image de Rê, il s'adresse à lui comme « souffle/esprit sacré » :

« Viens à moi, toi qui tiens lieu de forme à Hélios, dieu à face de chat, et sache que ta forme subit une injustice de la part de ceux qui sont tes adversaires, NN, afin que tu prennes vengeance sur eux et accomplisse telle affaire, puisque je t'invoque, esprit sacré (ἱερὸν πνε[ῦ]μα), force et contraints tes ennemis, NN, puisque je t'adjure par tes noms... »<sup>1552</sup>

Plusieurs expressions formulent différentes échelles d'ontologie de la puissance représentée par le même animal. Le chat est la forme du *daimôn*, qui lui même tient lieu de forme au dieu à face de chat (« Viens à moi, toi qui tiens lieu de forme à Hélios, dieu à face de chat, et sache que ta forme subit une injustice », δεῦ[ρό] μοι, | [ὁ] ἐπὶ τῆς μορφῆ[ς] τῆς τοῦ

<sup>1546</sup> J. ASSMANN, *The Search for God in Ancient Egypt*, New York, 2001 (tr. de *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, 1984), p. 43 ; S. MORENZ, *La religion égyptienne. Essai d'interprétation*, Paris, 1962 (tr. de *Aegyptische Religion*, Stuttgart, 1960), p. 209-210 : « Comme la vue qualifie l'œil et l'ouïe l'oreille, de même la divinité qualifie le ba. Effectivement, le ba n'est pas originellement, comme on pourrait le croire, une divinité inférieure, au contraire on appelle volontiers "ba" de grands dieux, et le désir d'être ba est plus vif chez le roi pensant à l'Au-delà que celui d'être Dieu... le ba est la vie, et l'essence divine qui, tantôt donne la vie à la matière inanimée, tantôt sublime de l'intérieur les êtres vivants terrestres ». Si le *ba* possède une autonomie de mouvement, il doit conserver des liens avec le corps du défunt, selon les textes funéraires du Nouvel Empire : cf. L. V. ŽABKAR, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, Chicago, 1968, p. 124-143.

<sup>1547</sup> J. QUAEGBEUR, *Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique*, Louvain, 1975, p. 119-120 et 134-137. La divinité Shai est par ailleurs transcrite, en « nom barbare » d'Hélios-Rê, sous la forme Ψοειω Ψοειω, dans le papyrus Mimaut (*PGM* III, 144).

<sup>1548</sup> *PGM* III, 50-51.

<sup>1549</sup> *PGM* tr, p. 19. C. HARRAUER, *Meliouchos*, p. 14, ne traduit pas.

<sup>1550</sup> A.-J. FESTUGIERE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, n. 1, p. 299-301.

<sup>1551</sup> *PGM* X, 10.

<sup>1552</sup> *PGM* III, 3-10. Texte cité *supra*, p. 312.

Ἡλίου, ὁ αἰ[λουρ]ο[πρ]όσωπος θεός, κ[α]ὶ ἰδὲ σοῦ τὴν μορφ[ὴν τὴν] ἀδίκουμένην). La parole rituelle s’adresse au *daimôn*, ἱερόν πνεῦμα par lequel s’exerce l’action divine sur le monde mais aussi « ange/messenger à face de chat » ([αἰ]λουρ[οπ]ρόσωπος ἄγγελος, l. 92), l’« ange/messenger de cet animal-là »<sup>1553</sup>. Il semble qu’entre le dieu et sa forme animale existe une puissance intermédiaire, un *aggelos*, un « démon-chat »<sup>1554</sup>. Le dieu solaire est invoqué en qualité de divinité du monde des morts, c’est-à-dire de l’Occident<sup>1555</sup>. Le chat en est la forme sur terre, martyrisée par les impies que vise l’envoûtement, une réalité qui ne peut se comprendre qu’en termes de théologie égyptienne : l’animal est le *ba* du dieu, une manifestation sur terre de son existence. On a pensé que le terme *pneuma* recouvrait dans les *PGM* le concept égyptien du *ka* – composant tant de la personne que de l’être divin et du monde –<sup>1556</sup>, mais il faut considérer ce type de traduction avec beaucoup de précautions. N’étant pas en mesure d’inférer des *termes* égyptiens derrière des mots grecs, je me risque toutefois à penser qu’un certain *concept*, le *ba*, est à l’œuvre dans l’expression rituelle, puisqu’il est ce qui reçoit le souffle vital (*tꜣw*) assurant la vie de la momie<sup>1557</sup>. Il est bien connu qu’un mortel, homme ou animal, divinisé par les rites accomplis *post-mortem*, devient un Osiris ; or Osiris est lui-même un *pneuma* flamboyant (πυριλαμπές)<sup>1558</sup>. Ce *ba* peut être lu dans un énoncé barbare : κμεβαν<sup>1559</sup>. C’est à lui que s’adresse le praticien lorsqu’il adjure Seth-Typhon – défenseur de la barque solaire –, mais aussi Iaô Sabaôth Adônai Abrasax et la Nécessité – à travers la formule *Maskelli Maskellô* – dans une parole à écrire sur l’une des lamelles, avec plusieurs énoncés barbares et trois figures dessinées<sup>1560</sup>. Là est invoqué l’*aggelos* à face de chat qui manifeste, dans le rituel, l’action d’un dieu par ailleurs polymorphe et tout-puissant. Les figures dessinées sur le papyrus sont trois êtres anthropomorphes dont l’un, en tenue d’aurige, a une tête d’animal, soit l’âne de Typhon, soit la tête du chat<sup>1561</sup>. La tenue d’aurige convient bien à la puissance d’action invoquée.

<sup>1553</sup> *PGM* III, 71-72 : ὀρκίζω σε, τ[ὸν] ἐν τῷ τόπῳ τ[οῦ]τῷ μὲν ἄγγελον κραταιὸν | καὶ ἰσχυρὸν τοῦ ζώου το[ύ]το]υ (« je t’adjure, l’ange puissant et fort de cet animal-là en ce lieu »).

<sup>1554</sup> C. HARRAUER, *Meliouchos*, p. 15 (« Katzendämon »).

<sup>1555</sup> *Id.*, p. 17.

<sup>1556</sup> G. VERBEKE, *L’évolution de la doctrine du pneuma, du stoïcisme à S. Augustin. Étude philosophique*, Louvain-Paris, 1945, p. 321-337.

<sup>1557</sup> F.-R. HERBIN, « Trois manuscrits originaux du Louvre, porteurs du *Livre des Respirations fait par Isis* (P. Louvre N 3121, N 3083 et N 3166) », *RdE* 50 (1999), p. 149-239.

<sup>1558</sup> *PGM* VII, 965.

<sup>1559</sup> *PGM* III, 104 : κμεβαν dériverait du copte κμε ou égyptien *km*, « noir », et de l’égyptien *bꜣw*, pluriel de *bꜣ*, « ba », cf. C. HARRAUER, *Meliouchos*, p. 29, n. 26.

<sup>1560</sup> C. HARRAUER, *Meliouchos*, p. 19-25.

<sup>1561</sup> Figures sur lesquelles ont été reconnus soit un âne (*PGM*, vol. I, p. 36, appareil critique), soit un chat (C. HARRAUER, *Meliouchos*, p. 25).

Si le chat est devenu un *pneuma* ou un *ba*, c'est pour être également un *aôros* ou *biaiothanatos*, l'esprit du défunt assassiné qui assure la transition, l'exécution de la *defixio*. Le mort assoiffé de vengeance est un motif structurel des pratiques de type *defixio*. Si la mise à mort du chat crée de la puissance divine ou démonique, d'autres mises à mort observées dans des procédures imprécatoires manifestent moins le divin qu'un besoin de traiter le corps d'un adversaire par analogie. Elles n'en gardent pas moins des similitudes avec les morts animales que j'ai observées jusqu'à présent et comme je vais le montrer dans un instant. Si je ne pense pas que ces mises à mort puissent être appelées des « sacrifices », il me semble en revanche qu'elles permettent, par le choix des espèces animales notamment, de développer non seulement l'analogie homme-animal, mais des discours allégoriques.

### III – Le pouvoir par la mort animale

#### III.1. Tortures animales et analogie performative

C'est pour cette raison que je vais introduire ces imprécations avec l'expérience de Libanios, qui nous rappellera plus tard combien un animal peut offrir de possibilités d'interprétation au rituel. En 386, alors que le célèbre rhéteur et professeur Libanios était en proie à de graves céphalées et une goutte qui l'empêchaient de travailler, on soupçonnait une action magique à son encontre. Un rêve d'abord sembla révéler « des *pharmaka*, des tours et une guerre de sorciers » (φάρμακα δὲ καὶ μαγανεύματα καὶ πόλεμον ἀπὸ γοήτων ἀνδρῶν)<sup>1562</sup>. Le second pas vers l'interprétation « magique » est l'échec de la médecine : « les médecins me conseillaient de chercher ailleurs la guérison, car leur art ne disposait d'aucun remède pour ce genre de choses (ἰατροὶ δὲ τὴν τούτων ἴασιν ἄλλοθι ζητεῖν ἐκέλευον, ὡς οὐκ ὄντων σφίσι τῶν τοιοῦτων ἐν τῇ τέχνῃ φαρμάκων) »<sup>1563</sup>. Certaines relations de Libanios l'engagent à attaquer des personnes connues pour pratiquer la magie, mais Libanios reste réticent. C'est alors que :

... il y eut la découverte d'un caméléon, venu je ne sais d'où, dans ma salle de conférences. C'était un caméléon d'un grand âge et il était mort depuis plusieurs mois, mais nous avons vu sa tête posée entre ses pattes de derrière, l'une de ses pattes antérieures manquait, et l'autre fermait sa bouche pour l'inviter au silence. Cependant, même après de telles révélations, je ne mis aucun nom en rapport avec cette découverte, mais une crainte sembla avoir frappé ceux qui avaient quelque chose sur la conscience, car ils relâchèrent leur pression et je pus moi-même de nouveau me mouvoir. Ce fut assurément un trait plus favorable de la

---

<sup>1562</sup> LIBANIOS, *Discours*, 1, 245.

<sup>1563</sup> *Id.*, 246.

Fortune, que de faire apparaître à la surface du sol, et aux yeux de tous ceux qui voulaient voir, ce qui avait été profondément enterré<sup>1564</sup>.

La découverte matérielle a confirmé les causes « magiques » de la maladie. Cette interprétation semble due à la position de l'animal, d'une part le fait qu'il ait été découvert enterré, et d'autre part l'analogie entre sa mutilation, la position de ses membres et les signes du mal. Plus exactement, ce sont les conséquences du mal qui font analogie : incapacité à s'exprimer et à se mouvoir. La maladie n'est comprise que comme le moyen par lequel l'action magique aurait causé ces impuissances. La preuve d'un acte de sorcellerie à son encontre fournissait à Libanios une solution à la crise qu'il traversait<sup>1565</sup>, cette preuve étant conditionnée par l'aspect d'une analogie performative<sup>1566</sup>. Une telle « preuve » implique l'usage connu d'animaux dans les envoûtements, en figures analogues de la victime<sup>1567</sup>. Plus remarquable encore, il ne paraît pas y avoir eu d'écrit, de texte de *defixio* accompagnant le caméléon, comme si celui-ci avait suffi à lui seul à envoûter Libanios. Or, l'envoûtement est une pratique bien connue dans l'Antiquité grâce à ces textes d'imprécations particuliers que sont les *defixiones*.

Une imprécation est une prière faisant appel aux puissances divines pour exercer une justice que des moyens humains ne peuvent appliquer. Une *defixio* est une imprécation dont on possède la trace écrite sur des lamelles, souvent de plomb, confiées généralement à l'espace des morts, à des espaces consacrés ou liminaires, et ainsi préservées jusqu'à nos jours. La *defixio* ou *katadesmos* proprement dits se caractérisent par l'enclouage ou la ligature d'un adversaire, liée dès lors à une puissance chargée de conduire la procédure au niveau surhumain<sup>1568</sup>. Ces *defixiones* se distinguent des « *prayers for justice* » qui font appel au pouvoir judiciaire et exécutif de divinités, souvent pour un outrage dont le coupable est resté

---

<sup>1564</sup> *Id.*, 249-250. Cf. LIBANIOS, *Discours*, 36, 3 : « Quant à moi, bien qu'impuissant à secouer mes liens, et gémissant sur cela, et préférant la mort à la vie, je crains que certains des hommes à venir – car, pour ceux d'aujourd'hui, nul n'ignore, je pense, mes affaires –, entendant parler de sorciers, de maléfices, de caméléons, ne voient dans ces méfaits quelque vengeance pour un mal reçu de moi » (tr. A.-J. FESTUGIERE, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris, 1959, p. 453).

<sup>1565</sup> F. GRAF, « How to Cope with a Difficult Life. A View of Ancient Magic », dans P. SCHÄFER, H. G. KIPPENBERG (éd.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leyde – New York – Cologne, 1997, p. 93-114 (106-107).

<sup>1566</sup> H. S. VERSNEL, « Ritual Dynamics: The Contribution of Analogy, Simile and Free Association », dans E. STAVRIANOPOULOU (éd.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège, 2006, p. 317-327.

<sup>1567</sup> C. BONNER, « Witchcraft in the Lecture Room of Libanius », *TAPA* 63 (1932), p. 34-44.

<sup>1568</sup> C. A. FARAONE, « The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells », dans *Magika Hiera*, p. 3-32 ; M. CARASTRO, « Les liens de l'écriture. *Katadesmoi* et instances de l'enchaînement », dans M. CARTRY, J.-L. DURAND, R. KOCH PIETRE (dir.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout, 2009, p. 263-291.

inconnu<sup>1569</sup>. Mais les deux modes imprécatoires se recouvrent parfois dans leur formulation<sup>1570</sup>. Ce sont des espaces de parole et de pouvoir<sup>1571</sup>, dans lesquels on recourt à une puissance que l'on estime capable d'exercer un pouvoir punitif ou distributif, en général une puissance souterraine, du monde des *infern*. Ainsi, la « pratique du chat » est témoin d'une modalité de « fabrique » de la puissance qui, sans être la *defixio* à proprement parler, mène à terme l'imprécation. Les plus anciens rites de *defixio* attestés ont eu lieu en Sicile au VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère, au contact des cultures grecques et phéniciennes<sup>1572</sup>. Mais ils sont particulièrement nombreux à avoir laissé des traces matérielles et écrites dans le monde méditerranéen de l'époque impériale, enrichies à la mesure du multiculturalisme qui touche les pratiques magiques à partir de l'époque hellénistique. Des textes prescriptifs comme ceux des *PGM* en ont même transmis diverses modalités. L'analyse des textes et matériels de cette catégorie d'imprécations a mis en avant leur fonction au sein d'une vie sociale antique caractérisée par l'*agôn*, la compétition, où elles constituent un recours religieux<sup>1573</sup>, voire utilisé plus récemment le modèle du *risk management* pour montrer qu'elles constituent – parallèlement à la consultation des oracles – un mode rituel de gestion des risques<sup>1574</sup>.

L'une des principales différences entre une *judicial prayer* et une *defixio* est que cette dernière connaît sa cible et vise pour la neutraliser la multiplicité de ses parties, développant pour ce faire de véritables listes anatomiques<sup>1575</sup>. La question que pose l'usage éventuel d'animaux dans ces rites est celle de l'adaptabilité des règles rituelles, à une époque où les transferts de connaissances et la globalisation de ces dernières ont pu s'accommoder, voire permettre, des innovations rituelles.

### III.1.a. Matière animale et fabrique de l'ensorcelé

L'usage d'animaux dans le contexte des *defixiones* est assez peu attesté au regard de l'ensemble des témoignages de la pratique. Cependant, certains vestiges osseux

<sup>1569</sup> H. S. VERSNEL, « “May he not be able to sacrifice...” Concerning a curious formula in Greek and Latin curses », *ZPE* 58 (1985), p. 247-269 ; ID., « Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers », dans *Magika Hiera*, p. 60-106. Pour un débat sur la question, cf. M. DREHER, « “Prayers for Justice” and the Categorization of Curse Tablets » dans *Contesti magici*, p. 29-32, et H. S. VERSNEL, « Response to a Critique », dans *Idem*, p. 33-45.

<sup>1570</sup> H. S. VERSNEL, « Prayers for Justice, East and West: New Finds and Publications since 1990 », dans R. L. GORDON, F. MARCO SIMÓN, *Magical Practices in the Latin West*, Leyde – Boston, 2010, p. 275-254.

<sup>1571</sup> M. R. CANDIDO, « Magia : um Lugar de Poder », *Phoïnix* 5 (1999), p. 255-261.

<sup>1572</sup> L. BETTARINI, *Corpus delle defixiones di Selinunte*, Alessandria, 2005, p. xi.

<sup>1573</sup> C. A. FARAONE, « The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells ».

<sup>1574</sup> E. EIDINOW, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford – New York, 2007 ; R. L. GORDON, « Fixing the Race: Managing Risks in the North African Circus », dans *Contesti magici*, p. 47-74.

<sup>1575</sup> H. S. VERSNEL, « Prayers for Justice, East and West ».

accompagnant des *defixiones* laissent supposer un sacrifice : c'est toutefois assez difficile à préciser<sup>1576</sup>. Le contexte archéologique des lamelles d'envoûtement est encore en majorité mal connu et les conclusions tirées à partir des fouilles les plus récentes doivent l'être avec précaution. Des lamelles de plomb sont parfois trouvées associées à des éléments organiques, pas seulement animaux. On a également pu retrouver des poils humains liés avec les lamelles de plomb, apportant à l'envoûtement les *ousiai* nécessaires à l'identification organique de la victime<sup>1577</sup>. À Mayence, une tablette de *defixio* a été retrouvée enroulée autour d'un os d'oiseau, dans un espace sacrificiel du sanctuaire d'Isis et Mater Magna où des ossements de volailles et de petits volatiles ont été identifiés parmi les offrandes<sup>1578</sup>. Les coquilles d'oeufs et pommes de pin découvertes dans la fontaine d'Anna Perenna à Rome, en compagnie de plusieurs *defixiones* (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles), sont certainement des offrandes faites à la déesse<sup>1579</sup>. Or, la magie – c'est-à-dire l'envoûtement – ne se démarque que par son action, et les rites d'offrandes religieuses, comme le sacrifice aussi bien que le dépôt de pommes de pins et d'oeufs, ne sont pas plus contradictoires ici que dans les *PGM*. La pratique des *defixiones* s'associe à des lieux et matériaux sacrés du fait même de la recherche d'*empowerment*.

La matière animale de la fontaine d'Anna Perenna invite à penser la matérialité des envoûtements comme une « cuisine » à mi-chemin entre le rite et la pharmacopée. Des ossements entrent dans la composition des neuf figurines de cire anthropomorphes retrouvées dans la fontaine d'Anna Perenna, enfermées dans des réceptacles de plomb et un pot de céramique fermé par un couvercle de plomb<sup>1580</sup>. Ces os forment le squelette de la figurine, maintenant la tête dans le prolongement du torse, et sur certains ont été inscrits des « noms barbares »<sup>1581</sup>. Quelques figurines sont accompagnées de restes osseux ou de cartilages, ou bien de peau animale (parchemin), découverts à l'intérieur de leurs réceptacles<sup>1582</sup>. Des lamelles de plomb enroulées les unes dans les autres ont également livré des restes de crustacés – des ostracodes de moins de trois millimètres – qui peuvent aussi bien venir de l'environnement aquatique où ont été déposées les lamelles qu'y avoir été placés

<sup>1576</sup> M. BAILLIOT, *Magie et sortilèges dans l'Antiquité romaine*, Paris, 2010, p. 98-101 et 127-132 (l'auteure paraît consciente de cette difficulté).

<sup>1577</sup> G. BEVILACQUA, O. COLACICCHI, M. R. GIULIANI, « Tracce di ousia in una defixio della Via Ostiense : un lavoro multidisciplinare », dans *Contesti magici*, p. 229-236.

<sup>1578</sup> M. WITTEYER, « Curse Tablets and Voodoo Dolls from Mainz: The Archaeological Evidence for Magical Practices in the Sanctuary of Isis and Magna Mater », *MHNH* 5 (2005), p. 105-124 (p. 115).

<sup>1579</sup> M. PIRANOMONTE, « I materiali nella cisterna : religione e magia », dans ID. (éd.), *Il santuario della musica e il bosco sacro di Anna Perenna*, Rome, 2002, p. 21-25.

<sup>1580</sup> J. POLAKOVA, I. A. RAPINESI, « I materiali magici », dans M. PIRANOMONTE (éd.), *Il santuario della musica e il bosco sacro di Anna Perenna*, p. 38-52. L'os de la figurine Inv. n° 475540 est à découvert (cf p. 41, fig. 7).

<sup>1581</sup> *Id.* (Inv. n° 475554 inscrit de lettres latines, fig. 19-20 ; Inv. n° 475559, le fer contenu dans l'encre a été révélé par spectrométrie de fluorescence X).

<sup>1582</sup> J. POLAKOVA, I. A. RAPINESI, « I materiali magici » (Inv. n° 475542, 475546, 475559).

intentionnellement<sup>1583</sup>. L'origine et la nature des os présents dans le corps de la figurine n'est pas claire mais on peut au moins la comparer avec certains rites des *PGM* pour comprendre leur rôle. De fait, ces os sont parfois inscrits et la manufacture de chaque figurine, sur le plan de la pragmatique rituelle, évoque celle d'une image divine – même s'il s'agit de représenter l'ensorcelé(e). Les figurines sont faites de pâtes de cire incluant des matières sucrées, des herbes et des liquides, notamment du lait. Les boîtes contenant les figurines sont des cylindres de plomb standards avec couvercles de plomb coniques, similaires à des pots à encre trouvés en Pannonie ou à des boîtes à thériaque<sup>1584</sup>. L'utilisation de ces objets d'usage courant et de possible réemploi témoigne en faveur d'une pragmatique rituelle ouverte à l'adaptation. De fait, le contenu organique identifié dans les boîtes de la fontaine n'est probablement que la trace d'un précédent usage pharmaceutique de ces récipients, indiquant par là-même une voie de passage entre médecine, magie, et religion : parallèlement, la fontaine a livré un *caccabus*, une marmite dans laquelle ont pu être préparés certains produits, et Marina Piranomonte a dès lors suspecté qu'une même femme pratiquait ici remèdes et mauvais sorts<sup>1585</sup>. Le contenu des boîtes de plomb marque au moins la transition matérielle entre pharmacopée et activité rituelle. Enfin, l'imbrication d'os écrits à l'intérieur du corps de la figurine, nécessairement au moment du modelage, ressemble à l'insertion de noms divins et de matières organiques significatives dans les images divines au moment même de leur « cuisine ». Dans la fontaine d'Anna Perenna, les os assurent des axes vertébraux aux figurines, pour lesquels ils étaient un matériau évident, sans que sa fonction symbolique soit très complexe. Tout dans la réalisation de ces figurines d'envoûtement indique que l'identification repose sur l'écrit et l'image – dessins et figurines en tant que telles – plus que sur une symbolique du matériau, particulièrement simple, courant et facile d'utilisation. L'os animal n'est ici utilisé que comme matériau facile à se procurer, et on ne peut guère aller plus avant sans imposer à la documentation une interprétation symbolique qu'elle-même n'explicite pas<sup>1586</sup>. Toutefois, une

---

<sup>1583</sup> *Id.* (Inv. n° 475544).

<sup>1584</sup> M. PIRANOMONTE, « Anna Perenna. Un contesto magico straordinario », dans *Contesti magici*, p. 161-174 (p. 167 et fig. 17 à 25).

<sup>1585</sup> M. PIRANOMONTE, « I contenitori di piombo dalla fontana di Anna Perenna e la loro valenza magica », *SMSR* 76.1 (2010), p. 21-34 ; *Id.*, « Anna Perenna. Un contesto magico straordinario », p. 170-171. L'identification d'une femme est due à l'empreinte digitale retrouvée sur le scellement d'un des réceptacles de figurines et jugée être celle d'une main adolescente ou féminine, d'après une expertise de la police scientifique italienne.

<sup>1586</sup> Par exemple, M. PIRANOMONTE, « I contenitori di piombo dalla fontana di Anna Perenna e la loro valenza magica », p. 21-34, affirme à titre de comparaison que « siempre i *Papyri Graecae Magicae* hanno chiarito la presenza di ossa all'interno delle figurine, tra il busto e la testa. Infatti, in una di queste ricette si prescrive la preparazione di un esemplare con all'interno della testa un osso animale di sostegno » (p. 24), avec pour référence (n. 17) le *PGM* III, 458 où je n'ai pourtant pas pu retrouver quelque chose allant dans ce sens. En revanche, *Suppl. mag.*, 97 peut être un parallèle utile (cf. note suivante).

prescription sur papyrus conseille d'enfoncer les os d'un « *eisphatês* » (?) dans les yeux et la tête d'une figurine de cire avant de la placer dans un pot, baignant dans l'eau jusqu'aux épaules, et laissé dans le noir<sup>1587</sup>. Dans ce cas cependant, les os servent à marquer les dommages imposés à la victime et sans pouvoir identifier le nom de l'animal – à moins qu'il s'agisse d'une catégorie de défunt ? – il est impossible encore de préciser des intentions symboliques<sup>1588</sup>.

Le sacrifice s'inscrirait dans une série d'actes rituels accomplis lors de l'envoûtement : invocations accompagnées d'offrandes, consécration de la victime aux divinités infernales, perforation et enfouissement de la *defixio*<sup>1589</sup>. Pourtant, il faut distinguer par principe le sacrifice en tant qu'offrande faite à la divinité, et la mise à mort d'un animal qui, dans le cas présent, exercerait une autre fonction.

### *III.1.b. Animal et analogie performative*

L'affaire du caméléon dans la vie de Libanios est un témoignage possible de l'utilisation d'un animal en lieu et place d'une figurine d'envoûtement. Le principe qui nécessairement sous-tend ce fait est celui de l'analogie performative, c'est-à-dire que l'animal joue le rôle de signifiant et l'homme ou la femme ensorcelé(e) de signifié(e) dans un même rapport de représentation. L'action des envoûtements attestés par des tablettes de *defixio* est portée par trois procédés possibles : 1. des énoncés performatifs, 2. des prières en appelant aux puissances surhumaines, 3. une analogie performative, de type *similia similibus*, entre la cible et une chose à laquelle le texte fait référence explicitement<sup>1590</sup>. Dans l'exemple suivant, cette analogie est aussi une action faite sur un animal :

---

<sup>1587</sup> *Suppl. mag.*, 97, 9-32.

<sup>1588</sup> C. A. FARAONE, « A Blinding Curse from the Fountain of Anna Perenna in Rome », *SMSR* 76.1 (2010), p. 65-76 (p. 71).

<sup>1589</sup> Dans THEOCRITE, *Les magiciennes*, 10, Simaitha envisage pour son envoûtement amoureux des sacrifices, au début du poème : « maintenant, je veux l'enchaîner par des sacrifices (νῦν δὲ νιν ἐκ θυέων καταδήσομαι) ». Lui répond le v. 159 à la fin : « maintenant donc, je veux l'enchaîner par des philtres (νῦν μάν νιν φίλτροις καταδήσομαι) ». Le poème ne décrit aucun sacrifice mais on peut envisager que, invoquant Hécate, la magicienne offre une fumigation ou un animal à la déesse. Le verbe *katadeô* signale une consécration de l'individu visé à la divinité chargée de l'attirer. Le formulaire est donc différent des mises à morts que je vais observer.

<sup>1590</sup> C. A. FARAONE, « The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells ».



Je convoque les personnes ci-dessous : inscrivez Lentinus et Tasgillus, afin qu'ils comparaissent devant Pluton et devant Proserpine dès qu'ils partiront. De la même manière que ce petit chien n'a fait de mal à personne, qu'ainsi ... ceux-là ne puissent vaincre dans ce procès ; de la même manière que la mère de ce petit chien n'a pu le défendre, qu'ainsi aucun de leurs avocats ne puisse les défendre, qu'ainsi ces ennemis soient mal en point dans ce procès ; de la même manière que ce petit chien est mal en point sans pouvoir s'en relever, qu'ainsi ils ne le puissent ; qu'ainsi ils soient vus en dehors, de la même manière que lui ; de la même manière que dans ce tombeau l'animal est muet sans pouvoir s'en relever, qu'il en soit ainsi pour eux. *Atracatetracati gallara precata egdarata hehes celata mentis ablata*<sup>1591</sup>.

Que l'on traduise *catellus* par « châton » ou « petit chien », ce qui me semble problématique est de considérer son traitement comme sacrificiel<sup>1592</sup>. La performance est purement analogique et explicitée par la formule *quomodo...* (« de même que... »)<sup>1593</sup>. L'analogie rituelle est d'autant plus frappante qu'elle suit le même modèle que la pratique du « transfert » au petit chien selon Pline : un même animal, le « petit chien » est inhumé pour des raisons rituelles qui intéressent l'homme. De la même manière, à Carthage, les mutilations d'un coq ont dû se répercuter sur un groupe de personnes nommées par une *defixio* :

*huic gallo [vacat] lingua / uiuo extorsi et defixi sic inimicorum / meorum linguas aduersus me ommutescant.*  
J'ai arraché la langue à ce coq vivant, et ainsi j'ai lié les langues de mes ennemis afin qu'ils soient muets contre moi<sup>1594</sup>.

Une telle formulation relève de l'analogie qui sous-tend les rites de substitution<sup>1595</sup> : l'animal est mutilé « à la place de » ou mieux « en tant que » l'homme. De Carthage

<sup>1591</sup> AUDOLLENT, n° 111-112, p. 167-171 (II<sup>e</sup> siècle, Aquitaine) : *Denuntio personis infra | scribitis Lentino et Tasgillo, | uti adsin ad Plutonem | [et] ad Proserpinam hinc a[beant]. | Quomodo hic catellus nemin[is] | nocuit, sic . . . . . nec | illi hanc litem uincere possint ; | quomodi nec mater huius catelli | defendere potuit, sic nec adu[er]sati eorum [os d]efendere <non> | possint, sic i[is] [in]imicos | auersos ab hac [is]te esse ; qu[omodi] hic catellus auersus | est nec surgere potest, | sic nec illi ; sic traspecti sin[is] | quomodi ille ; | quomodi in hoc m[on]imont(o) an[m]alia ommutuerun nec surge[re] possun, nec illi . . . Atracatetracati gallara | precata egdarata hehes celata mentis abla[ta] (tr. personnelle).*

<sup>1592</sup> M. BAILLIOT, *Magie et sortilèges dans l'Antiquité romaine*, p. 100-101; A. KROPP, *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones)*, Tübingen, 2008, p. 87 (« kleinen Hundes »).

<sup>1593</sup> A. KROPP, « How Does Magical Language Work? The Spells and *Formulae* of the Latin *Defixionum Tabellae* », dans R. GORDON, F. MARCO SIMÓN (éd.), *Magical Practice in the Latin West*, Leyde – Boston, 2010, p. 357-380 (p. 368-369).

<sup>1594</sup> AUDOLLENT, n° 222, face B, l. 1-5 : lamelle de plomb, Carthage, II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle de notre ère (tr. personnelle).

<sup>1595</sup> H. S. VERSNEL, « “May he not be able to sacrifice...” », p. 267-268. Un tel raisonnement analogique est employé par OVIDE, *Fastes*, 6, 159-162, qui liste les organes d'une substitution : *Noctis aues, extis puerilibus... parcite : pro paruo uictima parua cadit. Cor pro corde, precor, pro fibris sumite fibras ; hanc animam uobis pro meliore damus*, « oiseaux de nuit, épargnez les viscères de l'enfant ; pour un petit enfant vous recevez une petite victime ; cœur pour cœur, organes pour organes, prenez je vous prie ; nous vous offrons cette vie pour une vie de meilleur aloi ».

également provient une autre *defixio*, en grec cette fois, qui condamne un jockey et son attelage :

[*Charaktères*] *Semesilam Damatameneus Iēsthna Ilelam...Iaikam ermoubelē iakoukia iō erbēth iō pakerbēth ēō malthabēth alla sankatara*, je vous adjure (ἐξορκίζω) par les grands noms afin que vous liez tout membre et tout nerf de Victoricus, qu'a engendré la terre, mère de tout être animé, le jockey bleu, et ses chevaux qu'il va conduire, Juvenus, Advocatus et Bubalus, [chevaux] de Secundinus, Pompeianus, Baianus, Victor et Eximium [chevaux] de Victoricus, et Dominator, [cheval] de Messalès, et n'importe quels autres qui soient sous le même joug. Lie leurs pattes, leur impulsion, leur élan, leur course, obscurcis leurs yeux afin qu'ils n'y voient rien, tords leur âme et leur cœur afin qu'il ne respirent plus. Comme ce coq est lié (ὡς οὐτός ὁ ἀλέκτωρ καταδέδεται) aux pieds, aux mains et à la tête, qu'ainsi vous liez les pattes, les mains, la tête et le cœur de Victoricus le jockey bleu demain, et les chevaux qu'il va conduire, Juvenus, Advocatus, Bubalus, et Lauriatius [chevaux] de Secundinus, Pompeianus, Baianus, Victor et Eximium [chevaux] de Victoricus, et Dominatus, [cheval] de Messalès, et n'importe quels autres qui soient sous le même joug. Puis je vous adjure (ἐξορκίζω) par le dieu du haut du ciel, qui est assis sur les *Cherubim*, qui a délimité la terre et a fixé la mer, Iaô Abriaô Arbathiaô Sabaô Adônai, afin que vous liez Victoricus le jockey bleu et les chevaux qu'il va conduire, Juvenus, Advocatus, [chevaux] de Secundinus, Pompeianus, Baianus, Victor et Eximium [chevaux] de Victoricus, et Dominatus, [cheval] de Messalès, afin qu'ils n'aillent pas à la victoire demain dans le cirque. Maintenant, maintenant, vite, vite [*charaktères*]<sup>1596</sup>.

La formule analogique ὡς ... οὕτως, « comme telle chose se produit, qu'ainsi se produise telle chose », n'est pas sans évoquer le procédé sous jacent à la récitation d'une *historiola* : la réalité doit en quelque sorte s'aligner sur la trame narrative du récit fait par le praticien. Un décalage entre la formule et la réalité animale est marqué par le vocabulaire anatomique. Dans le cas des chevaux, le texte énumère πᾶν μέλος καὶ πᾶν νεῦρον (tous membres et tous nerfs), mais plus précisément les pattes (τὰ σκέλη) avec une série de capacités qu'elles confèrent aux chevaux (s'élancer, sauter, courir), puis les yeux et la vue, et

<sup>1596</sup> AUDOLLENT, n° 241, p. 323-324 (voir *Additamenta*, p. 421) (lamelle de plomb, Carthage, II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle de notre ère) : [*charaktères*] | Σεμεσιλαμ δαματαμενευς λησθνα | λλελαμ[—]λαικαμ ερμουβελη ιακουβιαι ωερβηθ | ιωπακερβηθ ηωμαλθαβηθ αλλασαν καταρα, ἐξορκίζω ὑμας κατὰ τῶν μεγάλων ὀνομάτων ἵνα | καταδήσητε πᾶν μέλος καὶ πᾶν νεῦρον Βικτωρικοῦ | ὄ[ν] ἔτεκεν [γ]ῆ μήτηρ παντός ἐνψύχου, τοῦ ἠνιόχου τοῦ | βενέτου, καὶ τῶν ἵππων αὐτοῦ ὧν μέλλι ἐλαύνιν, Σεκουνδινοῦ Ἰούβενιν καὶ Ἀτβοκάτον καὶ Βούβαλον, καὶ Βικτωρικοῦ | Πομπηϊανοῦ καὶ Βαϊανοῦ καὶ Βίκτορος καὶ Ἐξιμίου, καὶ τῶν Μεσσαλῶν Δομινάτορα, καὶ ὅσοι ἐὰν συνζευχῶσιν αὐτοῖς· κατάδησον αὐτῶν τὰ σκέλη καὶ τὴν ὄρμην καὶ | τὸ πήδημα καὶ τὸν δρόμον, ἀμαύρωσον αὐτῶν τὰ | ὄμματα ἵνα μὴ βλέπωσιν, στρέβλωσον αὐτῶν | τὴν ψυχὴν καὶ τὴν καρδίαν ἵνα μὴ [π]νέωσιν. ὡς οὐτός ὁ ἀλέκτωρ καταδέδεται τοῖς ποσὶ καὶ ταῖς χερσὶ {τ} καὶ τῇ | κεφαλῇ, οὕτως καταδήσατ[ε] τὰ σκέλη καὶ τὰς χίρας καὶ τὴν | κεφαλὴν καὶ τὴν καρδίαν Βικτωρικοῦ τοῦ ἠνιόχου τοῦ βενέτου ἐν τῇ αὔριν ἡμέρᾳ καὶ τοὺς ἵππους οὓς μέλλι ἐλαύνιν, Σεκουνδινοῦ Ἰούβενιν καὶ Ἀτβοκάτον καὶ Βούβαλον καὶ Λαυριάτον, καὶ Βικτωρικοῦ Πομπηϊανὸν καὶ | Βαϊανὸν καὶ Βίκτορα καὶ Ἐξιμίου[μ], καὶ τῶν Μεσσάλης | Δομινάτον, καὶ ὅσοι ἐὰν αὐτοῖς συνζευχῶσιν. [ἔ]τι ἐξορκίζω ὑμας κατὰ τοῦ ἐπάν[ω] τοῦ οὐρανοῦ θεοῦ, | τοῦ καθημένου ἐπὶ τῶν Χερουβι, ὁ διορίσας τὴν γῆν | καὶ χωρίσας τὴν θάλασσαν, Ιαω αβριαω αρβαθιαω | σαβαω | αδωναῖ, ἵνα καταδήσητε Βικτωρικ{τ}ὸν τὸν ἠνιόχον τοῦ βενέτου καὶ τοὺς ἵππους οὓς μέλλι ἐλαύνιν, | Σεκουνδινοῦ Ἰούβενιν καὶ Ἀτουοκάτον καὶ Βικτωρικοῦ | Πομπηϊανὸν καὶ Βαϊανὸν καὶ Βίκτορα καὶ Ἐξιμίουμ, | καὶ τῶν Μεσσάλης Δομ[ι]νάτον, ἵνα ἐπὶ νείκην μ[ὴ] | ἔλ[θ]ωσιν ἐν τῇ αὔρι(ο)ν ἡμέρᾳ ἐν τῷ κίρκω· ἤδη ἤδη, | ταχύ ταχύ | [*charaktères*] (tr. personnelle).

enfin l'âme et le cœur avec la capacité à respirer – donc le souffle. La formule analogique est une formule à part entière, encadrée par deux adjurations. Le coq est lié aux pieds (τοῖς ποσὶ), aux mains (ταῖς χερσὶ) et à la tête (τῇ κεφαλῇ), tandis que l'effet sur le conducteur du char et les chevaux concerne non les pieds mais les pattes (τὰ σκέλη), également les mains (τὰς χῆρας) et la tête (τὴν κεφαλὴν) avec addition du cœur (τὴν καρδίαν). On peut certes penser que le vocabulaire anatomique, dans un texte au grec incertain, ne recherche nullement la précision, mais la différence de vocabulaire entre le coq et les victimes de l'imprécation marque tout de même un décalage au sein de l'analogie. La *defixio* copie probablement le modèle d'un livre, en l'adaptant, comme il arrive très souvent<sup>1597</sup>. D'une copie faite par un ritualiste d'après manuscrit, on peut se demander si le manuel prévoyait bien de lier un coq « aux mains », sans faire de distinction entre des ailes et des mains. Je suppose que la formule reprenne une parole initialement prévue pour l'enclouage aux pieds, aux mains et à la tête d'une figurine anthropomorphe. L'animal remplace ainsi la figurine d'envoûtement<sup>1598</sup>. Il est également possible de penser que si l'animal vient à manquer, pour une raison ou pour une autre, le « bricolage rituel » autorise à lui substituer une représentation particulière<sup>1599</sup>. À l'inverse, se procurer un coq peut être plus rapide que modeler une figurine de cire, ou jugé plus efficace. La pratique implique de toute façon de petits animaux, que l'on ne retrouve cependant guère sous forme archéozoologique, mais également parce que celle-ci est difficile à interpréter<sup>1600</sup>.

### III.1.c. Analogie et message

C'est en tant que figure analogique qu'a été interprété, dès sa découverte et par les commentateurs modernes, le caméléon trouvé dans la salle de conférences de Libanios<sup>1601</sup>. Le choix d'un tel animal, moins aisé à se procurer qu'un coq ou un chaton, pose toutefois question. Lellia Cracco Rugini y a vu une métaphore : dans un contexte d'oppositions socio-

<sup>1597</sup> D. G. MARTINEZ, *A Greek Love Charm from Egypt (P. Mich. 757)*, Atlanta, 1991, p. 6-8.

<sup>1598</sup> Mais la formulation de M. BAILLIOT, *Magie et sortilèges dans l'Antiquité romaine*, p. 101 (« le remplacement d'une figurine par un sacrifice ») ne me semble pas appropriée.

<sup>1599</sup> En se fondant sur un exemple très moderne de marabout : L. KUCZYNSKI, *Les marabouts africains à Paris*, Paris, 2002, p. 260 : « En Afrique, Diali utilise un crapaud vivant déposé sur ce cauri. En France où il n'est pas aisé de se procurer des animaux vivants et où la sensibilité à l'égard de leur traitement n'est pas la même qu'au pays, c'est le "fétiche" *urakadja* qui en tient lieu, comme si un simple objet de substitution ne suffisait pas, et qu'il y fallait une force particulière ».

<sup>1600</sup> Dans la « maison de Proclus », une demeure athénienne d'époque tardive, fouillée au sud de l'Acropole, les restes d'un jeune porc d'un an ont été découverts : il avait été enterré dans une pièce occidentale de la demeure, avec un couteau dans la nuque, une cruche, sept coupes, un bol et une lampe décorée d'un Éros, cf. A. KARIVIERI, « Magic and Syncretistic Religious Culture in the East », dans D. M. GWYNN, S. BANGERT (éd.), *Religious Diversity in Late Antiquity*, Leyde – Boston, 2010, p. 401-434 (p. 429-431).

<sup>1601</sup> Cf. *supra*, p. 346-347.

religieuses au sein d'un milieu d'orateurs et de magistrats, le caméléon métamorphe représente plus spécialement Libanios en homme versatile et opportuniste<sup>1602</sup>. Il est vrai que l'animal est supposé peureux, froid, changeant, selon un savoir zoologique qui ne se limite pas à des sources « magiques » mais remonte à Aristote<sup>1603</sup>. Franco Maltomini n'a pourtant pas admis l'idée et a démontré que l'on avait seulement affaire à un rite d'envoûtement de type *defixio*, pour lequel le caméléon est un animal indiqué notamment dans la mesure où les textes relatifs à la *materia magica* en recommandent volontiers la langue pour faire taire ses ennemis, et que le caméléon possède ainsi une puissance de *thumokatochon*<sup>1604</sup>. Il ne me semble cependant pas que les deux positions soient antithétiques, si l'on envisage que le caméléon a fait l'objet d'une analogie rituelle dans un cercle de lettrés et que l'accès à des textes zoologiques et paradoxographiques permettait en même temps de développer des jeux de sens à plusieurs niveaux. Le message de la *defixio*, de la figurine ou de la lamelle de plomb est rarement accessible aux victimes des envoûteurs, au contraire il est destiné aux seules puissances infernales et caché aux mortels<sup>1605</sup>. Mais ici, le message n'était pas seulement destiné aux puissances surhumaines, il l'a été également aux hommes : le choix d'un caméléon pour effectuer ce que tous pouvaient comprendre comme une analogie avec Libanios revenait à le désigner comme un couard et un opportuniste, un être changeant – *poikilos* – qu'il fallait réduire au silence. C'est pourquoi, André-Jean Festugière avait suspecté une farce de potaches<sup>1606</sup>. L'intérêt de l'épisode réside surtout dans le fait que Libanios interprète le caméléon en objet magique, passant sous silence la part possible de métaphore dans le processus rituel. Le fait que la pratique de la « magie » puisse s'appuyer sur une littérature comme celle que j'ai décrite me paraît pourtant autoriser de telles adaptations.

### III.1.d. Grenouilles au pilori

Dans la *defixio* prescrite par le *PGMXXXVI*, 231-255, l'analogie performative explicitée par la parole rituelle est légèrement en écart par rapport au traitement de l'animal au cours du rituel. Des noms barbares et une figure dessinée sont inscrits sur une lamelle de

<sup>1602</sup> L. CRACCO RUGINI, « Libanio e il cameleonte : politica e magia ad Antiochia sul finire del IV secolo », dans E. GABBA, P. DESIDERI, S. RODA (éd.), *Italia sul Baetis : studi di storia romana in memoria di Fernando Gascó*, Turin, 1996, p. 156-166.

<sup>1603</sup> Cf. chapitre 2, p. 149-150.

<sup>1604</sup> F. MALTOMINI, « Libanio, il cameleonte, un papiro e altri testi », *ZPE* 147 (2004), p. 147-153.

<sup>1605</sup> H. G. KIPPENBERG, « Magic in Roman Civil Discourse: Why Rituals Could Be Illegal », dans P. SCHÄFER, H. G. KIPPENBERG (éd.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leyde – New York – Cologne, 1997, p. 137-163 (p. 156) : l'envoûtement n'est efficace que dans la mesure où il reste caché.

<sup>1606</sup> A.-J. FESTUGIERE, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris, 1959, p. 102 (une « farce de collégiens », p. 113).

plomb, que l'on doit tremper dans le sang d'une chauve-souris, rouler, avant d'ouvrir une grenouille et de la placer dans son ventre. La lamelle est ensuite attachée avec un « lien d'Anubis » et une aiguille de bronze, pendue à un roseau avec les poils de la queue d'un bœuf noir à l'est, face au soleil levant. La parole inscrite à côté de la figure dessinée, outre les noms barbares, comporte cette adjuration :

« Seigneurs messagers, telle que cette grenouille s'écoule et s'assèche, qu'il soit de même du corps d'Untel, qu'a enfanté Une telle, puisque je vous adjure, vous qui êtes en charge du feu, *Maskelli Maskellô* (et la suite habituelle [= la formule d'*Anagkê* au complet]) »<sup>1607</sup>.

Cette pratique, en quelques lignes, rassemble de nombreuses modalités rituelles que j'ai déjà évoquées dans d'autres contextes. Le trempage de la lamelle est semblable à celui de la stèle du *PGM XIII*, mais surtout au trempage de lamelle dans le *Glaive de Dardanos* suivi, comme ici, du passage dans le corps d'un animal. Or, dans le cas présent, le séjour de la lamelle chargée de pouvoir est prolongé par des modalités rituelles qui sont étonnamment similaires à celles de *PGM IV*, 52-85, où s'opère une contrainte sur une puissance anonyme *via* un scarabée attaché à un roseau au-dessus d'une lampe<sup>1608</sup>. Sont comparables l'emploi d'un roseau *χωρίον* – de la région, du domaine, de l'environnement même du praticien – et d'un lien en poil d'animal, ainsi que l'orientation à l'est, vers le soleil levant. La figure qui doit être représentée sur la lamelle est celle d'un personnage en armes, tenant une tête coupée, qui n'est donc pas sans faire écho à la puissance « en armes » que reçoit le praticien en *PGM IV*, 52-85. La parole rituelle implique l'analogie performative entre la grenouille pendue et se vidant de ses substances en se desséchant, et le corps de la personne visée.

Un manuscrit arabe chrétien d'Égypte pouvait encore, au XX<sup>e</sup> siècle, faire de la grenouille la représentation pratique d'un ennemi à exécrer<sup>1609</sup>. Cette pratique s'inscrit dans la lignée de celle que j'ai évoquée dans la mesure où le batracien représente la victime de

---

<sup>1607</sup> *PGM XXXVI*, 246-255 : « κύριοι ἄγγελοι, ὡσπερ ὁ βά|θρακος οὔτος καταρρεῖ | καὶ ξηρένεται, οὕτως | καὶ τὸ σῶμα τοῦ δεῖνα, τὸ | ἔτεκεν ἢ δεῖνα, ὅτι ὀρ|κίζω ὑμᾶς, τοὺς | κατὰ τοῦ πυρὸς τεταγ|μένους Μασκελλι | Μασκελλω καὶ τὰ ἄλλα, | κοινά ».

<sup>1608</sup> Cf. chapitre 4, II.1.c, p. 285-288.

<sup>1609</sup> N. H. HENEIN, T. BIANQUIS, *La magie par les psaumes. Édition et traduction d'un manuscrit arabe chrétien d'Égypte*, Le Caire, 1975, p. 79-80, psaume 103 : « Si tu as des ennemis dont tu as peur, attrape des grenouilles en même nombre qu'eux et avec un fil de soie rouge, tu les ligotes, leurs pattes de devant attachées derrière le dos ; tu lis au-dessus de chacune d'elles le Psaume, 7 fois, et tu écris sur leur dos le nom de l'ennemi ; avant de lire et après, tu les places dans un pot de terre, rouge, neuf ; tu écris dans le pot ces lettres et tu le bouches avec de la vase argileuse blanche puis tu l'enterres en un tombeau oublié, tu verras des choses étonnantes si Dieu le permet ».

l'imprécation<sup>1610</sup>. La solution de continuité permet aussi de renvoyer aux rites égyptiens d'époques antérieures, dans lesquels l'usage d'animaux, en particulier de poissons, pour représenter l'ennemi objet d'une exécution rituelle, est attesté<sup>1611</sup>. La performance analogique de la grenouille desséchée est construite selon un réseau de modalités rituelles que j'ai déjà évoqué, tissant une trame rituelle qui a été peu notée. Le mode rituel de la torture animale (1), qui ne s'identifie pas aux *epanagkoi* mais agit comme elles sur le divin au sein d'une dimension de contrainte rituelle, et le mode du passage d'un objet performatif par les entrailles d'un animal (2), dont on peine à comprendre le sens, tissent ensemble ici la trame de l'*empowerment*. L'animal devient réceptacle de la *defixio* en même temps qu'un analogue de la victime, faisant alors office de figurine d'envoûtement (3).

Les *Cyranides* connaissent une grenouille appelée « bourse » (σάκκος), qui exhale un souffle venimeux<sup>1612</sup>. Les sécrétions de grenouilles sont employées dans certaines cuisines médicales où l'on prescrit de les faire s'égoutter en attachant les animaux par les pattes arrières<sup>1613</sup>. Une grenouille embrochée sur un roseau peut empêcher une femme d'avoir des amants<sup>1614</sup>. Le crapaud<sup>1615</sup>, quant à lui, est « une espèce de grenouille verte, vivant sur la terre », dont la salive peut rendre instantanément chauve<sup>1616</sup>. Animaux venimeux, les crapauds sont donc appropriés à véhiculer un mal en plus de rendre compte par analogie de la souffrance d'un ennemi. Il s'agit, aux yeux de la zoologie antique, d'une catégorie particulière de grenouille, sur laquelle les « mages » ont compté :

<sup>1610</sup> N. B. HANSEN, « Ancient Execration Magic in Coptic and Islamic Egypt », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 427-445 (p. 435).

<sup>1611</sup> J. F. BORGHOUTS, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, Leyde, 1971, spell 13, p. 20-22 : « to be recited over a figure of Re [drawn with the blood of an abdu-fish on a (chosen) piece of king's linen ». R. K. RITNER, *The mechanics of ancient Egyptian magical practice*, Chicago, 1993, p. 209-210. Cf. S. SAUNERON, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Le Caire, 1962, p. 24-25 : quatre poissons sont placés en direction des points cardinaux, la bouche scellée avec des figurines d'ennemis, puis jetés au feu au cours d'une fête attestée par un calendrier d'époque impériale (fin du I<sup>er</sup> siècle).

<sup>1612</sup> *Cyr.*, 2, 5.18-19.

<sup>1613</sup> Sallustius Denys, d'après PLINE L'ANCIEN, *HN*, 32, 80 : « Sallustius Denys faisait suspendre par les pattes de derrière les grenouilles, pour que l'humeur coulât de leur bouche dans du vinaigre bouillant, et cela à plusieurs reprises ; à ceux qui avaient l'estomac plus robuste il faisait mâcher les grenouilles avec leur jus ; on croit que ce remède est bon surtout pour les molaires, et le vinaigre, préparé comme il a été dit plus haut, pour consolider les dents branlantes ».

<sup>1614</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 32, 49 : « ... par exemple on les transperce avec un roseau depuis les parties jusqu'à la bouche ; si le mari plonge la baguette dans le sang menstruel de la femme, celle-ci se dégoûte de ses amants ».

<sup>1615</sup> Ou la « grenouille buissonnière », *Rana rubeta* chez Pline.

<sup>1616</sup> *Cyr.*, 2, 42.2-3. Cf. Élien, cité *supra*, n. 736, p. 172.

Il y a des grenouilles qui vivent seulement dans les épines, d'où leur nom de grenouilles de buisson (*rubetarum*), comme nous l'avons dit ; les Grecs les appellent *phrynes* (φρύβους) ; ce sont les plus grosses de toutes ; elles ont deux espèces de cornes et sont riches en maléfices (*plena ueneficiorum*). Les auteurs rivalisent à leur sujet d'assertions merveilleuses : si on les apporte dans une assemblée, le silence se fait ; si on jette dans l'eau bouillante un osselet qu'elles ont au côté droit, le vase devient froid et l'eau ne peut plus bouillir que si l'on retire l'osselet...<sup>1617</sup>

On possède ainsi un sens à la torture animale : analogique, elle s'appuie sur la forme et la nature de l'animal, petite bourse de jus infect et « pleine d'envoûtements ». La grenouille ou le crapaud participent également de leur milieu qui, aquatique ou terrestre, est toujours humide, frais, voire marécageux. La puissance de régénérescence que véhicule la grenouille dans la théologie égyptienne entre souvent en synergie avec les autres éléments des espaces humides – comme ici les roseaux – pour signifier la dynamique positive de ces milieux<sup>1618</sup>. Par la manipulation rituelle du magicien, cette dynamique positive est renversée.

On retrouve aussi dans les *PGM* la grenouille associée au sexe féminin. La recette d'un contraceptif consiste en première instance à tremper des vesces dans du sang menstruel puis à les faire avaler à une grenouille que l'on relâche ensuite vivante dans son milieu naturel. Ce texte qui figure dans le *PGMXXXVI* est daté du IV<sup>e</sup> siècle de notre ère :

Un contraceptif (Ἀσύνλημπτον), le seul au monde. Prends des graines de vesces, autant que tu veux selon le nombre d'années pendant lesquelles tu désires être stérile. Trempe-les dans les menstrues d'une femme qui a ses règles. Trempe-les dans son sexe (εἰς τὴν φύσιν). Et prends une grenouille vivante (βάτραχον ζῶντα) et jette dans sa bouche les graines de vesce pour qu'elle les avale, et relâche la grenouille vivante là où tu l'as capturée. Prends de la semence de jusquiame et trempe-la dans du lait de jument, et prends le mucus nasal d'une vache avec des grains d'orge et mets-les dans un morceau de la peau d'un faon et lie-le avec un bout de la peau d'une mule, attache cela autour de toi comme une amulette au moment où la lune est dans un signe féminin du zodiaque lors d'un jour de Kronos ou d'Hermès. Mélange aussi avec les grains d'orge le cérumen d'une oreille de mule (μούλας)<sup>1619</sup>.

Rien n'indique que le contraceptif soit nécessairement féminin, mais il joue sur un registre sexuel assez marqué<sup>1620</sup>. La recette est en deux parties indépendantes sur le plan matériel : la première traite le sang menstruel et la grenouille, la seconde consiste en la fabrication d'une amulette. Dans cette dernière entrent des semences de plantes et des

<sup>1617</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 32, 50-51.

<sup>1618</sup> P. VERNUS, « Grenouille, crapaud », dans VERNUS – YOYOTTE, p. 244-247.

<sup>1619</sup> *PGM XXXVI*, 320-332 (tr. A.-M. OZANAM modifiée).

<sup>1620</sup> L. R. LIDONNICI, « Beans, Fleawort, and the Blood of Hamadryas Baboon: Recipe Ingredients in Greco-Roman Magical Materials », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 366 et n. 43.

sécrétions animales. Dans la première partie, le rapprochement entre grenouille et sexe féminin semble être d'ordre analogique. Or, en Égypte, la grenouille est la manifestation d'Heqet, déesse égyptienne des accouchements et plus généralement de la fécondité. Selon Chaeremon, l'image de la grenouille signifiait « retour à la vie » (ἀναβίωσις)<sup>1621</sup>. Mais d'un autre côté, la grenouille peut elle-même représenter l'utérus, dans un transfert sémantique fondé sur l'analogie entre l'organe humain sollicité précédemment et l'animal<sup>1622</sup>. L'utérus est conçu comme un être mouvant dans le corps auquel les magiciens adressent de véritables adjurations comme à un démon responsable de quelque maladie<sup>1623</sup>. Toutefois, la pratique analogique rejoint un savoir pharmacologique, dans la mesure où, par exemple, certains textes énonçaient que la cervelle de grenouille rendait stérile<sup>1624</sup>.

Comparé à la pratique de *defixio* précédente, ce petit rite témoigne du fait que la grenouille peut jouer un rôle symbolique autant que physiologique, être l'image du corps humain sur lequel le magicien veut agir. La violence faite à l'animal dans les précédents rites – qu'on le torture pour faire parler un démon, lui fasse ingérer un objet magique ou le mutile pour atteindre un ennemi – n'est pas une violence qui serait un détournement de la violence sociale<sup>1625</sup> : elle est une violence rituelle, technique et symbolique, qui agit sur un élément donné du monde pour construire l'action de l'*empowerment*. Dans le même temps s'exprime dans le rituel une naturalisation de cette action. En agissant sur l'animal, l'homme agit sur ce qui en est le propre, l'animation, la capacité à se mouvoir, à produire des sons. Sur cette autonomie du vivant qu'est l'animal se porte un trait caractéristique du pouvoir rituel « magique », un pouvoir de rendre impuissant.

Dans la section qui suit, je souhaite examiner des rites assez différents de tous ceux que j'ai analysés jusqu'à présent. Mais l'attention portée aux modalités d'énonciations et la relative typologie rituelle dessinée au cours de ces trois derniers chapitres permettent de rendre compte du processus d'*empowerment* que possèdent ces deux mises à mort et traitements singuliers d'un coq et d'un serpent en terrain « magique ». De fait, l'*empowerment* y apparaît d'autant plus fort que la description des rites dénote la possibilité de véritables narrations rituelles autour d'un animal.

---

<sup>1621</sup> CHAEREMON, fr. 12 [VAN DER HORST] = TZETZES, *Exégèse de l'Iliade*, 1, 97.

<sup>1622</sup> P. LEVEQUE, *Les grenouilles dans l'Antiquité. Cultes et mythes des grenouilles en Grèce et ailleurs*, Paris, 1999. La grenouille est bien selon lui une image de l'utérus.

<sup>1623</sup> C. A. FARAONE, « Magical and Medical Approaches to the Wandering Womb in the Ancient Greek World », *ClAnt* 30.1 (2011), p. 1-32.

<sup>1624</sup> JULIUS AFRICANUS, *Cestes*, fr. T8, 12 [WALLRAFF *et al.*, p. 20-21] = MICHEL PSELLUS, *Lettre*, 86.

<sup>1625</sup> Comme celle que René Girard voyait dans le sacrifice animal (R. GIRARD, *La violence et le sacré*, dans ID., *De la violence à la divinité*, Paris, 2007, p. 293-699 – première édition 1972).



## III.2. Trois parts de coq, neuf parts de serpent

### III.2.a. La découpe de l'animal dans l'espace

Le rituel du *PGM* IV, 26-51 met en scène une décapitation. Le rituel tout entier est appelé *Teletê*, mais ses tenants et aboutissants sont totalement implicites et ne peuvent qu'être décryptés par l'analyse structurelle du texte et du rituel. Le troisième jour après la nouvelle lune, le praticien doit se rendre en un lieu tout juste découvert par la décrue du Nil et, sur des briques, dresser un foyer de bois d'olivier au moment précis du lever du soleil (auparavant il aura creusé un fossé autour de cet autel). Lorsque le soleil est pleinement levé, il lui faut décapiter un coq blanc et immaculé en le tenant fermement entre ses genoux. Il doit jeter la tête de l'animal dans le fleuve, boire le sang qui s'écoule en utilisant sa main droite, puis livrer le reste du corps à l'autel. Par la suite, il plonge tout habillé dans le fleuve, en ressort à reculons, se change en revêtant des habits neufs et repart sans se retourner, avant de s'enduire les yeux de certaines substances. Ce passage ne contient aucune parole rituelle. Le traitement de l'animal est en revanche particulièrement intéressant. Une partie de l'animal fait office de sacrifice, au sens où les *PGM* l'entendent, c'est-à-dire que le corps *déjà mort* est brûlé sur un autel. C'est la consommation du sang frais qui surprend, dans la mesure où cet acte peut parfois faire l'objet d'interdit, le sang étant la part du dieu. Il s'oppose aux diverses injonctions des *PGM* à ne pas consommer de viande pour être pur, notamment au début du formulaire qui suit<sup>1626</sup>. Les modalités de mise à mort de l'animal ne peuvent qu'être significatives. L'acte de la mise à mort est ainsi décrit :

... lorsque le disque solaire s'est pleinement élevé, tranche la tête d'un coq adulte et entièrement blanc, que tu tiens dans le bras gauche replié, creuse autour de l'autel avant que le soleil ne se lève. Tranche le coq en saisissant avec les genoux sans que personne d'autre ne le tienne<sup>1627</sup>.

Le texte attend probablement du praticien qu'il tienne le coq avec les genoux, en buvant le sang avec sa main droite. La décapitation est un choix de mise à mort particulier, compte tenu du fait que la strangulation est un mode d'abattage plus habituel en Égypte pour les volailles et volatiles en général<sup>1628</sup>. Cette mise à mort n'est pas seulement un acte préliminaire à un sacrifice, mais une découpe significative : *Apotemnein*, « trancher,

<sup>1626</sup> *PGM* IV, 53-54 : ἐναίμιον [...] ἀπεχόμενος, ἀφ' ὧν ἐσθίεις « t'étant abstenu des choses sanglantes, dont tu ne mange pas ».

<sup>1627</sup> *Id.*, 34-40 : πλήρους δὲ ἀνελθόντος τοῦ ἡλιοδίσκου ἀποτεμὼν τὴν κεφαλὴν ἀλεκτρονόου[ς] | τελείου ὀλολεύκου, ὄν ἐν τῇ ἀριστερᾷ ἀγκάλῃ <ἔχεις>, | περιγυρεύεις, πρότερον πρὶν ἥλιος ἀνατ[είλῃ, τὸν] | βωμόν. ἀποτέμεις δὲ τὸν ἀλεκτρονόνα [τοῖς γό]νασι συλλαβῶν μηδενὸς ἄλλου αὐτὸν κατέχον[τος].

<sup>1628</sup> S. IKRAM, *Choice cuts*, p. 57.

découper », est répété deux fois et l'animal une fois découpé est partagé entre trois acteurs du rituel : le Nil, le praticien et la puissance divine anonyme à laquelle est dédié l'autel. Le premier reçoit la tête, le second le sang, la troisième le reste du corps par l'intermédiaire de l'autel enflammé. Ici, le sacrifice n'est qu'une partie explicite d'un ensemble rituel structuré sur un plan cosmologique implicite, saisi dans un acte de découpe qui, sans être solidaire de l'action sacrificielle en tant que telle, intègre celle-ci aux différentes modalités d'un partage. Au cœur de l'action, le praticien multiplie les contacts physiques, et la consommation peut-être volontairement transgressive du sang peut apparaître comme un contact avec l'essence de l'animal<sup>1629</sup>.

Le texte permet de lire un rituel dans sa dimension sensorielle. Dépourvu de tout discours théorique ou théologique précis, de toute parole rituelle même, la prescription ne nous donne accès qu'à des gestes et des matières. Or, en l'état, il permet de dépasser une approche purement textuelle en forçant à lire le rite comme son propre mode d'énonciation théologique. Le praticien est acteur d'une narration rituelle, actualisant peut-être un récit mythique. Tel que le texte est transmis, il n'est pas nécessaire au praticien de savoir pourquoi il accomplit tel geste, pourquoi avec tel matériau. L'*empowerment* agit de lui-même, à condition que la narration soit respectée dans sa scénographie et son vocabulaire matériel. Ne reste donc au praticien qu'un ensemble de sensations : toucher (en maintenant fermement le coq vivant, en recueillant le sang avec la main, en se baignant dans le Nil) ; odorat (l'odeur que dégage le sacrifice, parfum de chair et de bois brûlés) ; vue (si on entend par là le fard aux ingrédients significatifs, qui permet de « voir ») ; goût (le goût du sang). Seuls les éléments auditifs du rite sont inopérants : le texte donne à lire un rite silencieux. L'élément olfactif est également implicite et je ne le restitue ici que parce qu'on l'a vu constitutif du sacrifice. De tous les sens sollicités par les cultes et rites égyptiens, la vue est sans doute le plus important et le rite ici étudié se situe dans le prolongement des aspirations égyptiennes au bonheur de « voir le dieu », comme voir le soleil se lever au matin<sup>1630</sup>.

La scène rituelle se donne donc à lire comme un discours en soi. La terre nouvellement découverte par le reflux de l'inondation est une terre primordiale, émergée à la naissance du monde. C'est aussi le troisième jour à partir de la disparition de la lune, c'est-à-dire le moment où l'œil divin commence à se reconstituer. Le lever du soleil accompagne ce matin

---

<sup>1629</sup> S. I. JOHNSTON, « Le sacrifice dans les papyrus magiques », p. 35 = « Sacrifice in the Greek Magical Papyri », p. 355.

<sup>1630</sup> D. VAN DER PLAS, « "Voir" dieu. Quelques observations au sujet de la fonction des sens dans le culte et la dévotion de l'Égypte ancienne », *BSFE* 115 (1989), p. 4-35.

du monde dans lequel le praticien vient jouer un rôle : l'action rituelle s'inscrit dès lors dans une cosmogonie renouvelée<sup>1631</sup>.

La décapitation est un motif iconographique présent sur les *defixiones* : un texte des *PGM* recommande de graver sur une lamelle de plomb un personnage armé à tête de coq tenant dans une main une tête coupée (il s'agit de la lamelle de plomb passée dans le corps d'une grenouille)<sup>1632</sup>. Le papyrus fournit le modèle du dessin recommandé, ainsi qu'un modèle similaire dans un autre rituel<sup>1633</sup>. Ce deuxième exemplaire, en particulier, n'est pas sans rappeler la posture de Persée tenant la tête de Méduse en main gauche, la *harpé* dans l'autre, le corps et les pieds tournés vers sa gauche, mais le visage vers sa droite, motif qui a également inspiré les graveurs de gemmes guérisseuses<sup>1634</sup>. Un démon *akephalos* participe également au visuel performatif des magiciens, exprimant une torture rituelle exercée sur une puissance par l'intermédiaire d'un animal<sup>1635</sup>.

Le partage des parts entre 1. l'autel (corps), 2. le Nil (tête), 3. le praticien (sang), peut s'expliquer en suivant des témoignages généraux de principes rituels égyptiens :

- 1) La crémation sur l'autel à la divinité, vraisemblablement le soleil levant, constitue un acte signifiant que l'idéologie égyptienne du sacrifice permet de comprendre comme l'offrande au dieu du corps de son ennemi vaincu. Les textes relatifs au sacrifice de l'oryx, notamment à Edfou, insistent sur le massacre violent des ennemis du dieu, liés et décapités<sup>1636</sup>. De façon similaire, à Philae, on peut lire :

Titre : Abatte l'antilope. A réciter : « Toutes les antilopes du désert sont abattues au lieu d'exécution, l'ennemi de l'œil est brûlé. Je lui coupe la tête, je lui coupe le cou, et je répands son sang à terre. Réjouis-toi, Œil droit de Râ, car ta majesté respire l'odeur de tes ennemis ».

Le Roi : Or le roi de Haute et de Basse Egypte est sur son trône en train de protéger Mehyt dans le château de Mehyt, en train de planter son couteau dans les ennemis de l'œil *oudjat*, en train de combattre jusqu'à l'anéantissement des « Cœurs Révoltés ».

Tefnout : Ce sont les paroles de Tefnout, la fille de Râ à Biggê, le grand uraeus d'Harakhty, la flamme puissante, souveraine des bouchers qui brûle les ennemis par le feu de sa bouche en cet endroit. Sa

---

<sup>1631</sup> Le temps et le lieu nécessaires au rituel auraient pu suggérer un rapport avec le culte du Nil, mais on en sait peu sur le contenu des fêtes du Nil et si certaines ont lieu après la décrue du Nil, entre octobre et mai, en rapport avec le mythe osirien, elles peuvent difficilement expliquer le rite solitaire auquel on a affaire ici (sur ces fêtes : Danielle BONNEAU, « Les fêtes de la crue du Nil : problèmes de lieux, de dates et d'organisation », *RdE* 23 [1971], p. 49-65)

<sup>1632</sup> *PGM* XXXVI, 231-255 (PREISENDANZ, vol. 2, Taf. III, Abb. 17)

<sup>1633</sup> *Id.*, 102-133 (PREISENDANZ, vol. 2, Taf. III, Abb. 16). Voir aussi *PGM* XXIX, 1-21.

<sup>1634</sup> Á. M. NAGY, « Engineering Ancient Amulets: Magical Gems of the Roman Imperial Period », dans D. BOSCHUNG, J. N. BREMMER (éd.), *The Materiality of Magic*, Paderborn, 2015, p. 205-240.

<sup>1635</sup> A. DELATTE, « Études sur la magie grecque », *BCH* 38 (1914), p. 189-249.

<sup>1636</sup> D'après leur traduction par P. DERCHAIN, *Rites égyptiens*, vol. I : *Le sacrifice de l'oryx*, Bruxelles, 1962, p. 39-62.

majesté s'est tournée vers le territoire de l'Abaton, et a brûlé Apophis de souffle enflammé ; « Je te livre tes ennemis en un grand massacre. Tes adversaires sont en cendres ». C'est Sekhmet la puissante à Biggè qui brûle les ennemis de son souffle enflammé, qui sort comme Flamme (*nsrt*) vers le ciel, de sorte que son nom devienne Sothis<sup>1637</sup>.

- 2) Selon un passage des *Enquêtes* d'Hérodote, repris par Plutarque, le rite sacrificiel type des Égyptiens – celui d'un bovin – implique un interdit sur la tête de l'animal : celle-ci est chargée d'imprécations (καταρῶνται) et emportée pour être jetée dans le fleuve, à moins que des Grecs ne veuillent l'acheter<sup>1638</sup>. La tête est une partie signifiante du corps, puisque porteuse d'identité, celle d'Osiris est une relique auguste. Ici, la tête coupée semble représenter, sur un mode imprécatoire, tout ennemi de l'Égypte, confirmant le sens idéologique du traitement de l'animal : élimination analogique d'une force adverse et offrande de son corps à la divinité.
- 3) À Edfou, dans le contexte rituel du sacrifice de l'oryx, des divinités avalent le sang de l'animal ennemi de l'Œil<sup>1639</sup>. La déesse furieuse, sous sa forme de Sekhmet, incarne aussi la fureur du Soleil en buvant le sang des hommes. La fonction destructrice du feu solaire s'exerce dans le rite à travers le feu de l'autel qui consume les chairs des ennemis, c'est-à-dire des animaux sacrifiés. La violence explicite du vocabulaire prescriptif peut ainsi se comprendre par la valeur implicite des actes demandés, selon une idéologie sacrificielle égyptienne. Des divinités proche-orientales peuvent aussi boire le sang, comme à Ugarit, la déesse Anath buvant le sang de son frère « sans coupe »<sup>1640</sup>. Dans l'*Odyssée*, ce sont les âmes des défunts qui se repaissent de sang. On rejoint ici la valeur du sang comme signe de vie et de mort dans la pensée du rituel<sup>1641</sup>. À l'inverse, le fait de boire le sang peut avoir un aspect transgressif, et le judaïsme par exemple interdit précisément le sang puisque celui-ci véhicule le souffle vital<sup>1642</sup>. Le sang est probablement perçu comme la substance de l'animation qui fait de l'animal un *empsychon*, et peut contenir du *pneuma*, puisque dans la conception alexandrine du système sanguin, le *pneuma* doit circuler dans les artères. Le praticien buvant le sang-*pneuma* se trouve à la place de l'image divine recevant le souffle-*pneuma*, et par là

---

<sup>1637</sup> Tr. P. DERCHAIN, *Rites égyptiens*, vol. I, Bruxelles, 1962, p. 52.

<sup>1638</sup> HERODOTE, 2, 39 ; PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 31 [363b].

<sup>1639</sup> P. DERCHAIN, *Rites égyptiens*, vol. I, documents 3, p. 41-42, 14, p. 53 et 15, p. 53-54.

<sup>1640</sup> M. C. ASTOUR, « Un texte d'Ugarit récemment découvert et ses rapports avec l'origine des cultes bachiques grecs », dans *RHR* 164.1 (1963), p. 1-15 pour le texte.

<sup>1641</sup> M. VERVENNE, « "The Blood is the Life and the Life is the Blood": Blood as Symbol of Life and Death in Biblical Tradition (Gen. 9, 4) », dans J. QUAEGBEUR (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, Louvain, 1993, p. 451-470.

<sup>1642</sup> *Lévitique*, 17, 10-11.

passe la *teletê* de l'un et de l'autre. Or, dans le mythe égyptien, c'est une puissance divine qui se repaît d'un sang, lequel a peut-être une valeur analogique relative. Selon un procédé normal de la « magie » égyptienne, le praticien humain s'identifie à un modèle divin : le magicien s'identifie ici pleinement à une force ayant combattu et anéanti les ennemis du Soleil en lui permettant de se lever. Le coq fait ainsi l'objet d'une mise à mort qui est aussi la mise en scène d'une domination obtenue sur l'animal et d'un sacrifice (crémation) qui satisfait une divinité solaire triomphante. La consommation du sang marque, non pas nécessairement l'absorption cannibale des pouvoirs de l'ennemi vaincu, mais plutôt le mérite de celui qui l'a abattu, identifié à la divinité par son acte rituel, tandis que le rejet de la tête dans le fleuve suit un *topos* de l'éradication rituelle.

La découpe rituelle et son partage signifient donc, avec la force opératoire d'un *empowerment*, le triomphe de la lumière sur les ténèbres et de l'ordre instauré par le démiurge sur les forces du chaos. Cet ordre divin se partage entre le ciel et ses astres phares, le Nil et sa puissance revitalisante, ainsi que le fluide vital et les corps vivants qu'il anime sur terre. L'élément transformant paraît évident dans le bain rituel du praticien dans l'eau du Nil, et le changement de vêtements. Le magicien revêt ainsi une nouvelle condition, ou plus exactement se renouvelle lui-même après avoir renouvelé le dieu. Les fards que s'applique le magicien lui confèrent une vue particulière, à en juger par la symbolique religieuse de leurs ingrédients : bile de *nuktikorax* appliquée avec une plume d'ibis ou d'oeuf d'ibis avec une plume de faucon, animaux liés au moins en partie aux divinités égyptiennes du soleil et de la lune, Horus et Thot (rapaces et ibis)<sup>1643</sup>, soleil et lune étant les « yeux » divins d'une grande importance rituelle en Égypte dont le temps du rite coïncide avec le renouveau<sup>1644</sup>. Une autre technique pour avoir une vision directe (αὐτοπτική) consiste en partie à broyer ensemble un fard de Coptos et une mouche (μωϊαν καὶ | στίμιν Κ[ο]πτικὸν τρῖψον) pour s'en enduire les yeux<sup>1645</sup>. Par comparaison et analyse sémantique, on comprend que l'aboutissement de la *teletê* du grand papyrus magique de Paris est une vision de la divinité.

<sup>1643</sup> Dans l'ouest du Delta, à Damanhour, semble-t-il, Horus et Thot étaient liés à la création, le premier représentant la pensée qui conçoit et le second, la parole qui exécute, cf. A. CHARRON, *Les animaux et le sacré dans l'Égypte tardive*, p. 508.

<sup>1644</sup> P. DERCHAIN, « Mythes et dieux lunaires en Égypte », dans *La Lune. Mythes et rites*, Paris, 1962, p. 2-68 ; S. AUFRERE, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, vol. I, *L'influence du désert et des minéraux sur la mentalité des anciens Égyptiens*, Le Caire, 1991, p. 197-303 ; L. TROY, « Painting the Eye of Horus » dans C. BERGER, G. CLERC, N. GRIMAL (éd.), *Hommages à Jean Leclant*, vol. I, Le Caire, 1994 (*BdE* 106.1), p. 351-360.

<sup>1645</sup> *PGM* VII, 335-347.

La *Telété* du *PGMIV*, 26-51, est peut-être une partie d'un rite plus long, peut-être l'ensemble *PGMIV*, 1-85<sup>1646</sup>. *PGMIV*, 1-25 contient une parole rituelle, en copte avec quelques passages en grec, truffée de noms barbares et déclinant des noms de puissances égyptiennes (Osiris, Anubis, Thot) ou judéo-chrétiennes (Sabaoth, Michael). La prière en appelle à une entité de l'en-bas et à une entité de l'en-haut dans un but divinatoire<sup>1647</sup>. La *Teleté* vient ensuite, avec son symbolisme égyptien. Le rituel décrit en *PGMIV*, 52-85, bien qu'il reste sans titre, me paraît faire bloc à part, dans la mesure où il réintroduit une période de purification, se déroule à la pleine lune tandis que le rite précédent a lieu trois jours après la nouvelle lune.

Ce que cette *Telété* montre est que la mise à mort, la découpe et le partage du corps animal contiennent parfois ensemble un discours propre, qui s'insère dans une théologie et une cosmologie en actes. Les « mystères » de la religion égyptienne proposent essentiellement des « drames sacrés », où l'homme endosse le personnage du dieu le temps d'en actualiser les gestes mythiques<sup>1648</sup>. Cette *teleté* en est un exemple, mais solitaire et miniature.

### III.2.b. Cuisiner un serpent

Le poème que l'on appelle *Lapidaire orphique* est un magnifique recueil versifié en grec ancien sur les pierres et leurs propriétés « magiques ». Ce poème de 774 vers a été édité et traduit en français sous ce titre par Robert Halleux et Jacques Schamp en 1985, qui le datent des I<sup>er</sup> ou II<sup>e</sup> siècles de notre ère<sup>1649</sup>. Son caractère « orphique » me semble douteux, surtout que son attribution à Orphée est difficile à soutenir<sup>1650</sup>. En outre, un historien risque

<sup>1646</sup> M. MEYER, dans *PGMtr.*, p. 37.

<sup>1647</sup> D'après la traduction de M. MEYER, *PGMtr.*, p. 37 : « So let him who is in the underworld join him who is in the air ; let them arise, come in, and bring me news of the matter about which I ask them ».

<sup>1648</sup> F. DUNAND, « Les mystères égyptiens aux époques hellénistiques et romaine », dans *Mystères et syncrétismes*, Paris, 1975, p. 11-62.

<sup>1649</sup> Robert Halleux et Jacques Schamp dans *Les lapidaires grecs*, Paris, 1985, p. 45-57, jugent également sa poésie de bonne qualité.

<sup>1650</sup> F. CUMONT, J. BIDEZ, *Les mages hellénisés*, vol. I, Paris, 1938, p. 128-130, ont soutenu que ce lapidaire était une version remaniée de celui du « Mage Damigéron ». Robert Halleux et Jacques Schamp dans *Les lapidaires grecs*, p. 54-55, souscrivent à cette hypothèse. Le *Lapidaire* et le *Damigéron-Évax* ont certes de nombreuses affinités en plus de leur sujet commun, mais je ne vois en fait rien qui permette de l'affirmer. Différentes pistes et hypothèses ont pu être notées quant à l'origine historique du *Lapidaire* : on peut y noter des thèmes « néopythagoriciens », quelques analogies formelles avec la poésie de Théocrite ; C. W. KING, *The Natural History, Ancient and Modern, of Precious Stones and Gems, and of the Precious Metals*, Londres, 1865 (rééd. 1867), a proposé l'hypothèse selon laquelle le *Lapidaire* pourrait avoir été composé à l'époque hellénistique et même être antérieur à Nicandre de Colophon (II<sup>e</sup> siècle avant notre ère). C'était déjà l'hypothèse de Démétrios Moschos, un commentateur byzantin dont l'*Hypothésis* a été éditée également par Robert Halleux et Jacques Schamp dans *Les lapidaires grecs*, p. 80-81. L'attribution à Orphée, à laquelle adhère Démétrios Moschos, remonterait à Jean Tzétzès. La date de la composition du poème, et plus encore le lieu, sont malgré tout extrêmement difficiles à préciser. Ne pouvant juger d'après des critères de forme, je suis l'opinion des éditeurs quant au *terminus post quem*.

souvent d'appliquer ce qualificatif à mauvais escient<sup>1651</sup>. On peut l'appeler simplement le *Lapidaire* ou, en grec, les *Lithika* – ou bien, comme je l'ai fait jusqu'ici, mettre le qualificatif entre guillemets. Je suis tenté d'y reconnaître des thèmes néopythagoriciens<sup>1652</sup>, mais le qualificatif « magique » est peut-être de meilleure méthode<sup>1653</sup> : dans une introduction élogieuse<sup>1654</sup>, le poème se présente comme l'enseignement de savoirs en vue d'atteindre le bonheur (ὄλβος), réserve des sages ou des héros pour qui, dit-il, « les peuples forgeront le nom de mage »<sup>1655</sup>. Cette introduction définit donc le *magos*, appellation qui a manifestement fait l'objet d'une évaluation critique, dans des termes qui rappellent singulièrement la figure du « héros » pythagoricien, déclinant le prototype d'un mage héroïque sur le modèle d'Héraclès, Asclépios et Chiron<sup>1656</sup> : ceux-ci ont atteint un statut divin du fait de leurs vertus et de leur action salutaire, accompagnée par la protection de divinités.

Un récit étiologique suit l'introduction idéologique<sup>1657</sup> : on y apprend que le narrateur honore le Soleil sur un autel, dans un espace rural, et ce depuis qu'il y a été sauvé, enfant, de l'agression d'un serpent. Un certain Theiodamas l'accompagne et lui propose de lui enseigner sa connaissance des pierres. Le lapidaire proprement dit commence donc au vers 165 : il ne présente pas sa matière par ordre alphabétique, comme ce serait le cas dans un recueil de *materia magica* du type des *Cyranides*, mais progresse en *crescendo* selon leurs effets. De préoccupations assez triviales – prospérité agricole, bon mariage, bonne entente avec les dieux –, il passe à des pierres puissantes dont les effets élèvent la stature de l'homme à celle d'un héros devin et guérisseur, en particulier dans la lutte contre les serpents venimeux. En remontant le fil de discours indirects, la scène se déplace à Troie, en marge de l'*Iliade*, donc dans un environnement toujours plus hellénique. Le passage du poème auquel je m'intéresse ici est supposé être prononcé par Hélénos, fils de Priam et devin de l'épopée homérique. Celui-ci raconte comment une pierre lui a été donnée par Dolon, qui l'avait reçue de son père – et lui-même la tenait des « mages » orientaux. Hélénos transmet la pierre à son locuteur et dans le même temps son mode d'emploi : grâce à elle, il est possible d'attirer un serpent dont

<sup>1651</sup> C. CALAME, « Qu'est-ce qui est orphique dans les *Orphica*? Une mise au point introductive », *RHR* 219.4 (2002), p. 385-400.

<sup>1652</sup> Cette idée s'appuie sur quelques éléments de détail : le modèle héroïque de la vertu, la place accordée au Troyen Euphorbe – par ailleurs connu comme incarnation de Pythagore – dans le cours du poème, l'interdit du sacrifice animal. Orphée quant à lui n'est jamais nommé, et même si la mythographie est connue pour être peu regardante en matière de chronologie, celui-ci n'est pas connu comme un contemporain de la guerre de Troie.

<sup>1653</sup> J. SCHAMP, « Apollon prophète par la pierre », *RBPh* 59.1 (1981), p. 29-49, en commentant d'autres passages du même poème, a affirmé que le *Lapidaire* « orphique » relevait de la théurgie.

<sup>1654</sup> *Lapidaire* « orphique », 1-90.

<sup>1655</sup> *Id.*, 72 : ᾧ κεν ἐπωνυμίην λαοὶ τεύξωσι μάγοιο.

<sup>1656</sup> *Id.*, 7-14. M. DETIENNE, *Homère, Hésiode et Pythagore, poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruxelles – Berchem, 1962.

<sup>1657</sup> *Lapidaire* « orphique », 91-164.

la mise à mort et la cuisine rituelle accorderont la capacité de comprendre les animaux. C'est ce rituel que je vais commenter, tel qu'il est énoncé aux vers 698-744 du *Lapidaire*.

Les paroles d'Hélénos sont un oracle : « Tels sont donc... les arcanes de son oracle que, dans sa turbulence, le fils de Létéo m'enjoint de dévoiler (Λητοΐδης ἕο μὲ<v> χρησμοῦ... ἔσσυμένος τάδε πάντα <μ'> ἀμήχανά φησι πιφαύσκειν, v. 762-763) ». Signe d'un langage oraculaire, la formule « Je commande de (ἄνωγα) + infinitif » structure l'énoncé prescriptif<sup>1658</sup> : « qu'à mon ordre, vos hymnes invoquent... » (κλήζειν ὕμνοισιν ἄνωγα, 701), « qu'on y ajoute aussi, telle est mon ordonnance... » (ἄνωγα | μιῖται, 720-721) sont vraisemblablement des signes de parole oraculaire<sup>1659</sup>. Autres éléments structurants de l'oracle, γάρ et ἐπεὶ introduisent les séquences explicatives<sup>1660</sup>, tandis qu'une apostrophe à l'égard du destinataire est suivie d'une marque d'autorité oraculaire<sup>1661</sup>. Ces éléments suggèrent la parole d'Apollon<sup>1662</sup>. Les lignes 698-744 peuvent donc être un oracle antérieur, inséré dans le corps du poème, en accentuant les aspects apolliniens quant à la lettre et l'esprit dans la mesure où les oracles d'Apollon s'expriment généralement dans ce style archaïsant et homérique<sup>1663</sup>. Il est impossible de lier cet oracle à un sanctuaire particulier, mais le texte peut provenir d'un recueil d'oracles tenu par un *chresmologos*. Hélénos, le narrateur, est lui-même un devin indépendant, il révèle la parole d'Apollon à un héros grec, Philoctète. Apollon peut être ici le même que le dieu troyen prenant part à la guerre, identifié comme Apollon Smintheus infligeant la peste à l'armée grecque<sup>1664</sup>. Il peut s'agir aussi d'Apollon Thymbreus, dans le sanctuaire duquel auraient vécu des serpents et où précisément Hélénos et sa soeur Cassandre avaient été laissés endormis, encore nourrissons, lorsque des serpents leur avaient léché les yeux et les oreilles, leurs ouvrant de futures capacités divinatoires<sup>1665</sup>. La relation

---

<sup>1658</sup> Le verbe est typique de la poésie homérique ; on le trouve dans un contexte delphique, par exemple : H. W. PARKE, D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle*, vol. II : *The Oracular Responses*, Oxford, 1946, n° 363, 1, p. 146-147.

<sup>1659</sup> *Contra* R. HALLEUX, J. SCHAMP, *Les lapidaires grecs*, p. 49-50 : « aux parenthèses et subordonnées près, un passage est d'un bout à l'autre rédigé à l'infinitif. L'emploi de ce mode avec valeur impérative est bien connu. L'isolement du morceau dans le poème suggère que l'auteur indique ainsi sa source, peut-être une recette magique ».

<sup>1660</sup> *Lapidaire* « orphique », 726-727 : τέρπονται γάρ, ἐπεὶ κέ τις ἐν τελετῆσι μυστικὸν ἀείδησιν ἐπώνυμον οὐρανίωνων, « car ils prennent plaisir au cours du rituel à entendre chanter l'appellation secrète des dieux ouraniens ».

<sup>1661</sup> *Id.*, 698 : εἰ δ' ἄγε δέχυσσο μῦθον· ἐγὼ δ' ἐδάην, τὰ κε λέξω, « viens, reçois le récit : moi, je sais ce que je dis » (tr. personnelle ; R. Halleux et J. Schamp traduisent *muthos* par « message »).

<sup>1662</sup> J. FONTENROSE, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1978, p. 174-186.

<sup>1663</sup> A. BUSINE, *Paroles d'Apollon*, p. 159-172.

<sup>1664</sup> HOMÈRE, *Iliade*, 1, 35-52.

<sup>1665</sup> ANTICLIDES, fr. 140 F 17 [FGH<sup>ist</sup>] ; J. DAVREUX, *La légende de la prophétesse Cassandre d'après les textes et les monuments*, Liège – Paris, 1942, p. 66 ; F. GRAF, *Apollo*, Londres – New York, 2009, p. 76. Pour les



entre serpents et divination est ainsi inscrite dans la tradition même du narrateur choisi par l'auteur du poème, en même temps que dans la géographie mythique des cultes d'Apollon. Divination et serpents fournissent les clés thématiques de ce passage du poème, à lire dans la sphère apollinienne d'une mythologie des pratiques « magiques »<sup>1666</sup>. En effet, l'oracle est inséré en mode d'emploi de la pierre liparée, qui est introduite dans le monde grec depuis l'Orient des mages. La pierre a été offerte à Hélénos par Dolon, personnage peu apprécié de l'*Iliade*. Lui-même l'a reçue de son père, le héraut Eumède, qui l'avait trouvée en Assyrie lors d'une ambassade auprès de Memnon, et contre échange de dons à des mages<sup>1667</sup>. Avec cette origine accordée à la matière merveilleuse et au savoir rituel associé, la tradition – bien grecque – relative à une compétence divinatoire exceptionnelle gagne des lettres de noblesse supplémentaires dans l'univers des *mirabilia*. L'oracle apollinien reçoit ainsi son aura « magique », qui confirme la transition de la figure du devin grec vers celle du *magos*, déjà entamée à l'époque classique à Athènes<sup>1668</sup>.

L'oracle ne décrit pas le rituel dans son ensemble, seulement les éléments structurels majeurs. La scène rituelle a lieu en extérieur, auprès d'un autel (ἐπὶ βωμῶν, v. 699). En guise de préliminaires, des libations et des hymnes sont offerts à la Terre et au Soleil, deux divinités qui encadrent à la fois ce rituel et l'ensemble du poème (v. 699-702). Le sacrifice animal est expressément interdit (οὐ γὰρ ἄγειν θέμις ἐστὶ θνητὴν ἐμψύχοιο, v. 700). Une certaine pierre « *liparaios* » est brûlée sur l'autel et les fumées odorantes qu'elle dégage font sortir les serpents de leurs trous (v. 703-707). Trois jeunes guerriers ou *kouroi* (κοῦροι, v. 708), vêtus de lin (λίνοιο νεόπλυτα φάρεα, v. 708) et armés d'épées (ὄξὺ φέρων ἄμφηκες ἕκαστος ἄορ, v. 709-710), s'emparent alors du premier reptile à se lover sur ou autour de l'autel (v. 708-711). Le serpent est découpé de sorte que chaque *kouros* ait trois parts (v. 712-715), soit neuf morceaux (ἐννέα μοίρας, v. 712). Chacune des trois parts de chaque *kouros* correspond à trois vers et aux trois puissances qu'ils évoquent :

---

serpents d'Apollon Thymbréen : D. OGDEN, Drakōn. *Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford, 2013, p. 138-143.

<sup>1666</sup> Les couronnes d'olivier évoquées à la fin de l'oracle évoquent certes plutôt Athéna, déesse qui non seulement a accordé à Tirésias la possibilité de comprendre les oiseaux mais héberge également un serpent mythique sur l'Acropole d'Athènes, auquel on offrait des gâteaux de miel (HERODOTE, 8, 41 ; C. SOURVINOU-INWOOD, *Athenian Myths and Festivals. Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia*, Oxford, 2011, p. 53-55). Cependant, comme dans l'oracle d'Hécate analysé au chapitre 4, I.2, p. 255-264, l'oracle apollinien compose au sein d'un panthéon et de ses symboles une polymorphie du divin.

<sup>1667</sup> *Lapidaire* « *orphique* », 691-697. Dolon et Eumède sont nommés par HOMÈRE, *Iliade*, 10, 414-417. Eumède n'est pas nommé par le *Lapidaire*, mais je me demande si un jeu de mots à partir d'*Eu-medês* n'a pas motivé le choix de cet intermédiaire entre Grèce et Orient.

<sup>1668</sup> M. CARASTRO, « Quand Tirésias devient un *magos*. Divination et magie en Grèce ancienne (V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> s. av. n. è.) », *RHR* 224.2 (2007), p. 211-230.

... trois pour évoquer *le soleil* qui voit tout, trois autres pour *la terre*, fertile nourricière des peuples, trois enfin pour obtenir *un oracle très savant*, étranger au mensonge...<sup>1669</sup>

Les puissances évoquées sont les mêmes que lors du rituel préliminaire, auxquelles s'ajoute une puissance oraculaire. La viande est cuisinée (v. 716-723) dans un chaudron de terre cuite ou un trépied (λέβης κεράμοιο τετυγμένος, v. 716, ἐνὶ τρίποδος γαστέρι, v. 724). Les ingrédients utilisés sont : de l'huile d'olive, du vin, du sel, du poivre et des épices. D'abord il s'agit de faire bouillir la viande dans l'huile et le vin avant d'en relever le goût avec les condiments. Des invocations et des imprécations sont chantées pendant le rituel (v. 724-730). Les imprécations sont une sécurité : elles repoussent les démons vengeurs ; les invocations, elles, font plaisir aux dieux célestes et ces derniers font descendre un *pneuma* – ou « souffle » – divin sur les *hierai moirai*, les parts consacrées<sup>1670</sup>. C'est l'apogée du rituel. Une partie de la viande est alors consommée (v. 731-737), le reste étant enterré (τὰ δὲ λείψανα γαῖα καλύπτουσι, v. 733) avec des libations de lait, vin, huile et miel. Le bénéficiaire du rituel rentre ensuite chez lui, la tête couverte et sans regarder en arrière ni parler à quelqu'un (v. 737-744). De retour dans son « *megaron* », il sacrifie des aromates aux dieux. Les dernières prescriptions entretiennent le caractère secret du rituel et soulignent le passage d'un statut à un autre. Finalement, l'ensemble des actes rituels ayant été accompli, le *magos* est en mesure de comprendre les cris des oiseaux et des bêtes carnivores de la terre (v. 745-747).

On apprend au début des prescriptions rituelles que les sacrifices sanglants sont formellement prohibés. Considérer les sacrifices sanglants comme impurs place aussitôt la pratique hors des cadres de la religion civique grecque traditionnelle. De fait, le texte ne décrit pas un sacrifice animal<sup>1671</sup> ; tout au plus le rituel est-il encadré par les deux *thuélai* que sont la libation préliminaire et la fumigation finale, mais on n'assiste dans le cas de l'animal qu'à une mise à mort rituelle et une cuisine carnée. Il semble que les ingrédients n'aient pour fonction que de « cuisiner » la viande. Le sel est « compagnon de la table » (θεράποντας ἐδωδῆς, v. 719) et les épices ont pour but de provoquer « le désir de manger » (ἕμερον ἐδητύος, v. 723). Certes, l'huile d'olive et le vin renvoient à Athéna et Dionysos, mais le contexte reste

---

<sup>1669</sup> Lapidaire « orphique », 713-715 (je souligne).

<sup>1670</sup> S. EITREM, « Die vier Elemente in der Mysterienweihe », *SO* 5.1 (1927), p. 42, n. 2.

<sup>1671</sup> Voyant un sacrifice dans ce rituel, J. HARRISON, « Delphika. – (A) The Erinyes. (B) The omphalos », *JHS* 19 (1899), p. 205-251 écrivait (p. 223) que « We have no actual record of a snake-sacrifice at Delphi, but in the Orphic Lithika, a treatise abounding in records of ancient custom and ritual, there is a curious and detailed account of the sacrifice of snakes for mantic purposes. A mantic stone is melted and snakes are allured by its smell, the snake that comes nearest to the fire is seized by three boys in white vestments and cut into nine portions [citation des vers 712-715] where the portion for earth, and the mantic intent are germane to the cultus at Delphi ».

celui d'une cuisine à la fois développée et luxueuse ; elle rappelle bien plus les recettes pharmacologiques de vipères à l'huile et au vin, dont la cuisson a pour objectif d'en éradiquer toute trace de venin<sup>1672</sup>. En revanche, aucun morceau de l'animal n'est à offrir aux dieux sur l'autel. Le partage des parts ne se fait pas entre les hommes et les dieux. Le praticien en chef n'y touche peut-être même pas. Il n'y a pas de « part du dieu » et de fait, le principe de l'offrande est absent de cette pratique. Contrairement donc aux philosophes qui tendent à défendre une alimentation non carnivore sans pour autant remettre en question les sacrifices d'animaux, ce texte interdit un sacrifice animal pour au contraire cuisiner la bête. Encore une fois, si la mise à mort d'un animal est énoncée, c'est qu'elle possède une fonctionnalité, une signification rituelle, qu'elle ne possède pas nécessairement dans un sacrifice. Si l'on a bien affaire à une cuisine magique, celle-ci l'est par ses caractères rituels, puisqu'à l'instant où le *pneuma* divin s'introduit dans les parts, celles-ci sont dites « *hierai* » (πνεῦμα διῦπετεὺς ἔνδον ἄγειν ἱεράς ἐπὶ μοίρας, v. 730), ce qui implique que les chairs de l'animal consommé sont imprégnées d'une qualité divine. Au lieu de produire des fumées montant vers les dieux, ce sont au contraire les paroles rituelles qui attirent le divin et le font descendre jusqu'au plan de l'homme. Le praticien n'établit pas une relation contractuelle avec le divin, mais cherche bien à construire un autre mode de contact avec lui, contact dans lequel le serpent fournit la matière vive. Dans ce processus, les paroles rituelles mentionnées jouent également un rôle fondamental. On peut supposer qu'elles sont chantées par le bénéficiaire du rituel, si celui-ci s'identifie bien au *magos* : depuis les descriptions d'Hérodote, on sait que la base du rôle rituel des *magoi* est l'incantation chantée lors de la découpe des parts de viande dans des sacrifices qui, par leurs différences avec le modèle grec, s'apparentent à une cuisine « magique »<sup>1673</sup>. Selon le papyrus de Derveni, en outre, les incantations repoussant les Erynies sont chantées par un *magos*<sup>1674</sup>.

Ici, la manipulation du serpent est violente et évoque les luttes mythologiques de jeunes héros ou dieux avec des serpents merveilleux, au premier chef Apollon lui-même avec Python<sup>1675</sup>. Les instruments culinaires sont remplacés par des épées et les marmitons rituels sont de jeunes guerriers. Ces derniers sont vêtus de lin, ce qui suggère une précaution lors d'un acte de « cueillette » rituelle de l'animal<sup>1676</sup>. Le fait que les restes de l'animal soient

<sup>1672</sup> DIOSCORIDE, 2, 16. P. GAILLARD-SEUX, « Le serpent, source de santé : le corps des serpents dans la thérapeutique gréco-romaine », *Anthropozoologica* 47.1 (2012), p. 263-289.

<sup>1673</sup> HERODOTE, 1, 132.

<sup>1674</sup> *P. Derv.*, col. 17.

<sup>1675</sup> *Hymnes homériques*, 3, 300-374. Le thème mythique du combat contre un *drakōn* est traité de manière extensive par D. OGDEN, *Drakōn*, p. 26-246.

<sup>1676</sup> D'autres parallèles avec la cueillette des plantes peuvent être faits, cf. chapitre 4, II.2.c, p. 294-302. Certaines plantes doivent par ailleurs être coupées avec des épées à double tranchant, comme ici : A. DELATTE,

enterrés à la fin du rituel rappelle les *katharmoi*<sup>1677</sup>. Les jeunes guerriers ou *kouroi* – par opposition dans l'épopée aux *gerontes* – sont aussi membres de la sphère mythique et rituelle d'Apollon<sup>1678</sup>. L'opération proprement culinaire est faite dans un chaudron ou un trépied, symbole apollinien en même temps qu'instrument de cuisine archaisant<sup>1679</sup>. La découpe, quant à elle, est rendue significative par la prescription même qui énonce les rapports entre parts et puissances. Déjà, la libation préliminaire est adressée au Soleil et à la Terre, puis les parts de serpents sont attachées à la Terre, au Soleil, puis à la puissance oraculaire<sup>1680</sup>. La fin de l'énoncé prescriptif d'Hélénos distingue également les oiseaux (ciel) et les quadrupèdes (terre). Le *pneuma*, ou émanation divine, pénétrant les viandes consacrées par les incantations, marque un trait d'union entre les deux plans structurels et véhicule la puissance oraculaire demandée. Le découpage arithmétique du serpent signale ainsi une structure cosmologique tripartite. Or, une prophétie de la Sibylle de Delphes, annonçant sa propre mort, suit un découpage très similaire du monde :

Sarapion se mit alors à rappeler les vers dans lesquels elle a chanté son propre sort, en proclamant que, même morte, elle ne cesserait pas de prophétiser : son être passerait dans la lune et en suivrait les évolutions, en s'identifiant au prétendu « visage » que l'on y observe, son souffle, mêlé à l'air, et sans cesse errant dans le monde, produirait les voix et les présages, son corps enfin, décomposé dans la terre, ferait pousser l'herbe et les plantes, nourriture des animaux sacrés, dont les entrailles, avec leurs couleurs, leurs formes et leurs qualités diverses, manifesteraient l'avenir aux hommes<sup>1681</sup>.

Plutarque retranscrit ainsi en les adaptant les vers attribués à la Sibylle, dont la puissance divinatoire se répartirait dans la nature à sa mort, expliquant différentes formes de divination pratiquées dans le monde grec<sup>1682</sup>. Cet oracle sibyllin peut se lire comme un récit

---

*Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Bruxelles, 1961<sup>3</sup>, p. 92 et 167 ; THEOPHRASTE, *Recherches sur les plantes*, 9, 8.7-8 ; MARCELLUS, 27 et 87.

<sup>1677</sup> Cf. chapitre 3, I.2.d, p. 186-187.

<sup>1678</sup> HOMERE, *Iliade*, 1, 473 (les κοῦροι Ἀχαιῶν au rite en l'honneur d'Apollon) ; F. GRAF, *Apollo*, p. 103-108. H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939, p. 11-111 ; p. 387-411, l'auteur évoque le *koros amphithales* qui a pu participer à un rituel commémorant la mise à mort de Python par Apollon lors de cérémonies delphiques (PLUTARQUE, *Sur la disparition des oracles*, 418 a-b).

<sup>1679</sup> Ce trépied est vu comme symbole delphique par J. HARRISON, « Delphika. – (A) The Erinyes. (B) The omphalos », p. 205-251 ; mais c'est aussi un symbole d'Apollon Smintheus à Troie (H. W. PARKE, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres – Sydney – Dover, 1985, p. 177-178).

<sup>1680</sup> THEOPHRASTE, *Recherches sur les plantes*, 9, 5.2.

<sup>1681</sup> PLUTARQUE, *Sur les oracles de la Pythie*, 9 [398c].

<sup>1682</sup> La Sibylle est une « voix » alternative à celle d'Apollon, chargée d'une même autorité : N. BELAYCHE, « Quand Apollon s'est tu, les sibylles parlent encore », dans M. BOUQUET, F. MORZADÉC (dir.), *La sibylle. Parole et représentation*, Rennes, 2004, p. 151-163.

cosmologique, structurant trois parts de l'être, âme (*psuchê*)<sup>1683</sup>, souffle/esprit (*pneuma*), et corps (*sôma*), correspondant respectivement aux corps célestes (le Soleil, âme du monde, se réfléchissant sur la Lune comme l'inspiration prophétique sur un médium), à l'air (avec voix et signes), et à la terre (*via* les entrailles des animaux sacrifiés)<sup>1684</sup>. En ce sens, on retrouve la partition du *Lapidaire* entre Soleil, *pneuma* et Terre. La cuisine et consommation d'un serpent partagé et inspiré selon une structure cosmique permettrait alors d'assimiler une inspiration divine totalisante. En effet, le *pneuma* ici est l'élément divin unifiant le monde, comme dans l'expression stoïcienne de la Nature, identifiée à Zeus depuis au moins l'hymne didactique de Cléanthe<sup>1685</sup>. À Rome, Sénèque identifie de même le *spiritus* cosmique à Jupiter<sup>1686</sup>. Le souffle de Zeus est ainsi, d'un point de vue stoïcien, le pouvoir de génération du monde, autrement dit la « Nature ». Or, une telle émanation de Zeus est parfois située à Delphes même, centre du monde<sup>1687</sup>. De la sorte, une insufflation de ce divin *pneuma* dans le serpent cuisiné peut apparaître comme l'animation d'un microcosme. Dans la tradition iranienne par exemple la découpe de l'animal sacrificiel est une découpe du monde<sup>1688</sup>. À l'époque impériale, les néoplatoniciens et théurges ont étendu l'action démiurgique décrite par Platon dans le *Timée* à un processus de création perpétuelle, qu'eux-mêmes perpétuent dans l'action rituelle<sup>1689</sup>. Cette idée est déjà au cœur du ritualisme égyptien, et même de la notion de *heka* qui reproduit l'action démiurgique et lutte contre le désordre en perpétuant la *maât* des dieux.

Il est toutefois remarquable qu'une telle cuisine « magique », incorporant tellement de puissance divine à une chair animale, fasse l'objet d'une relecture chrétienne soucieuse d'en gommer précisément la part animale. En effet, les *Kerugmata*, un résumé du *Lapidaire* « orphique » rédigé par un Byzantin anonyme, notent à propos de la pierre *liparaios* :

<sup>1683</sup> Le terme *psuchê* est attesté d'après le récit que fait CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, 1, 70.4 de la même histoire.

<sup>1684</sup> B. LINCOLN, « La morte della Sibilla e le origini mitiche delle pratiche divinatoire », dans I. CHIRASSI COLOMBO, T. SEPELLI (éd.), *Sibille e linguaggi oracolari : Mito, Storia, Tradizione*, Pise – Rome, 1998, p. 209-223.

<sup>1685</sup> CLÉANTHE, *Hymne à Zeus*, 12-13. J. C. THOM, *Cleanthes' Hymn to Zeus. Text, Translation, and Commentary*, Tübingen, 2005, p. 87-89 ; G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma*, p. 55. Cf. M. E. GORDLEY, *Teaching through Song in Antiquity. Didactic Hymnody among Greeks, Romans, Jews, and Christians*, Tübingen, 2011.

<sup>1686</sup> SENEQUE, *Questions naturelles*, 2, 45.2.

<sup>1687</sup> LUCAIN, *La Pharsale*, 5, 93-96.

<sup>1688</sup> B. LINCOLN, « Pahlavi *kirrēnīdan* and traces of Iranian creation mythology », *JAOS* 117.4 (1997), p. 681-685.

<sup>1689</sup> PLATON, *Timée*, 30a ; S. I. JOHNSTON, « In Praise of the Disordered: Plato, Eliade and the Ritual Implications of A Greek Cosmogony », dans C. FARAONE, B. LINCOLN (éd.), *Imagined Beginnings: Cosmogonic Discourse in the Ancient World* = *ARG* 10 (2012), p. 51-68.

La pierre liparée. On dit qu'elle se forme en Assyrie, et que Memnon l'apporta à Troie et l'offrit comme un grand cadeau au roi des Troyens. On dit que les mages (μάγους) d'Égypte et de Babylone en font grand cas. Elle leur est fort utile pour les incantations et les opérations magiques (ἐπωδὰς ... καὶ γοητείας) ; ils apaisent par elle les serpents et les dragons (ὄφεις καὶ δράκοντας). Ceux qui absorbent de cette pierre deviennent devins et augures (μαντικοὺς ... καὶ ὀρνεοσκόπους), et en bref se servent d'elle comme d'un outil (ὄργανον) pour toute la puissance de leur art (τῆς τέχνης δύναμιν)<sup>1690</sup>.

On remarque que, si la pierre vient toujours de l'Orient des mages vers Troie, elle ne fait que tranquilliser les serpents et transmet la puissance divinatoire directement, en potion. La divination attendue ne va même plus jusqu'à la compréhension des communications animales. En somme, la part de la faune dans l'art « magique » ainsi aplani est réduite à une complète passivité et cède toutes ses fonctions à la pierre, qui ne nécessite aucun traitement rituel.

Si le rite d'Hélénos tel qu'il est décrit par le *Lapidaire*, structuré par des traditions divinatoires et un arrière-plan cosmologique, produit un rite « magique », c'est en partie parce qu'il ancre le merveilleux dans l'Orient magique, mais également dans la mesure où le traitement de l'animal constitue un véritable *empowerment*, une manifestation automatique de la puissance divine par l'intermédiaire de la chair animale ritualisée. À la marge d'un modèle sacrificiel qui opère dans des lieux et des temps rituels une communication entre hommes et dieux sans que la matière du sacrifice ne produise elle-même les effets attendus de cette communication – à l'exception notable des signes divins dans les entrailles –, les mises à mort cuisines d'animaux supposent une réaction en chaîne du divin par l'intermédiaire de la matière animale elle-même : le *pneuma* divinatoire attiré par les *hierai moirai* véhicule la compréhension des communications animales, l'animal noyé libère une puissance surhumaine. Cette catégorie de rites, qu'on lui donne ou non l'étiquette « magique », se distingue surtout par son immédiateté.

### Conclusion

L'explicitation de la violence rituelle, dans la mise à mort, rappelle la place que celle-ci prenait dans l'interprétation du sacrifice en Grèce ancienne par Walter Burkert. Si la définition de « sacrifice » a subi un déplacement, a été extraite de la catégorie de « mise à mort rituelle », sur cette dernière Walter Burkert posait néanmoins la question de la communication : que dit une mise à mort rituelle ? Sa réponse était vraisemblablement

---

<sup>1690</sup> *Kérygmes lapidaires*, 23.

vitaliste : la mort est une transformation, du moins lorsqu'elle est ritualisée<sup>1691</sup>. Pour les textes que j'ai analysés ici, et dans une moindre mesure dans le précédent chapitre, la mise à mort rituelle apparaît certes comme une transformation, mais des nuances s'imposent. Il ne s'agit pas seulement de faire passer un être vivant du statut de corps respirant à celui d'esprit immatériel et, éventuellement, de divinité, ce que les immersions rituelles et en particulier la « pratique du chat » ont donné à voir, mais aussi de produire quelque chose. Le ritualisme égyptien autorise à penser que la mort soit une étape vers une certaine qualité de divinité, mais plus que la mise à mort rituelle c'est la ritualisation du corps mort qui opère traditionnellement cette transformation, une nuance qui ne devrait pas être oubliée. La mort animale devient signifiante, et donc explicite, lorsque les paroles et autres gestes rituels la font rentrer dans le domaine des affaires divines, de sorte qu'elle les concerne et implique en retour le divin dans le monde du magicien. Mettre à mort un animal, et surtout le faire de façon rituelle et donc signifiante, est une pratique d'*empowerment* : elle actualise, présentifie, fait agir le surhumain dans la matière.

La fonction de l'animal en « énoncé » rituel, analogique ou manifestation de la puissance divine, est ainsi constitutive de ce « pouvoir rituel » qui pourrait définir la « magie » en objet historique. Il convient cependant de considérer cette idée dans le temps long des « lectures » données par des auteurs du monde romain, dans les sphères de la philosophie, de la mythographie ou de l'écriture du rituel. Quelle est la part du « symbolique » ou de l'« allégorique », quelles stratégies de négociations sont mises en œuvre pour situer le rite par rapport à la physiologie, le divin par rapport au naturalisme, la « magie » par rapport à diverses appréciations théologiques ? Je vais suivre dans la prochaine partie le fil conducteur de l'animal pour tenter des éléments de réponse à ces questions.

---

<sup>1691</sup> W. BURKERT, *Homo Necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, Paris, 2005 (tr. fr. de *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten*, Berlin, 1972 [1997<sup>2</sup>]), p. 45-49 notamment. Cette idée de transformation ressurgit évidemment à propos des « mystères » : p. 334-348.

## Troisième partie : Puissances animales

Aber was muss ich sehen !  
Kann das natürlich geschehen ?  
Ist es Schatten ? ist's Wirklichkeit ?  
Wie wird mein Pudel lang und breit !  
Er hebt sich mit Gewalt,  
Das ist nicht eines Hundes Gestalt !  
Welch ein Gespenst bracht' ich ins Haus !  
Schon sieht er wie ein Nilpferd aus,  
Mit feurigen Augen, schrecklichem Gebiss.  
O ! du bist mir gewiss !  
Für solche halbe Höllenbrut  
Ist Salomonis Schlüssel gut<sup>1692</sup>.

J'ai voulu traiter d'abord les rites impliquant des animaux sans entrer dans l'explication du choix des espèces à moins d'une impérieuse nécessité, afin d'évaluer les actes rituels en eux-mêmes et à travers les modalités de leur expression sans risquer de les soumettre à une pensée zoologique dont ils ne dépendaient pas nécessairement. De fait, la forme rituelle – sacrifice ou fumigation – ne dépend pas de la matière employée et peut aussi bien impliquer une substance animale qu'une plante. Il semble au contraire que ce soit plutôt la forme rituelle qui parfois influence le choix d'espèce. Le contexte « domestique » et la miniaturisation des rituels contraignent par exemple à sacrifier plutôt des volatiles que des mammifères de taille moyenne ou grande. Une modification des pratiques rituelles est-elle responsable de nouvelles approches des espèces animales qu'elles requièrent ? Des typologies implicites se font jour lorsque l'on envisage les pratiques selon leurs propres distinctions fonctionnelles. La distinction entre « sacrifice » proprement dit et « fumigation de contrainte » ou *epanagkos* met en lumière une distinction entre les volailles et oiseaux offerts

---

<sup>1692</sup> J. W. VON GOETHE, *Faust*, première partie : « Mais quel spectacle s'offre à moi ? | Ce fait peut-il être naturel ? | Est-ce une ombre ? Une réalité ? | Comme mon caniche s'allonge et s'élargit ! | Il se dresse puissamment, | ce n'est pas la forme d'un chien ! | Quel fantôme ai-je amené au logis ? | Voilà qu'il a l'air d'un hippopotame, | des yeux ardents, une effroyable denture. | Oh ! tu n'y couperas pas. Pour cette engeance à demi infernale, | la Clé de Salomon est bonne ».



par le premier, et les substances (ou organes) d'animaux multiples et déplaisants infligées par la seconde. Cette opposition recouvre une autre distinction structurelle entre animal entier (ou « individu de telle espèce ») et partie d'animal (ou « substance de tel individu »), ou encore entre animal blanc et animal noir ou *poikilos*.

Modalité rituelle	Sacrifice	Fumigation positive	Fumigation négative
Animaux et types de matière	Oiseaux entiers – parfums (dont végétaux)	Parfums (dont végétaux) – graisses d'oiseau	Substances d'animaux divers – parfums nauséabonds (dont végétaux)
Couleur des animaux spécifiée	Blanc / sans tâche	Blanc	Noir / <i>poikilos</i>

Sur ces bases, certains textes développent des interprétations en jouant sur les modalités d'énonciation du rituel à travers lesquelles le praticien éventuel prend également un cours indirect de théologie. Ne modifiant pas une trame sacrificielle qui ailleurs semble se suffire à elle-même, ces textes définissent le rôle de l'animal par l'intérêt de son *pneuma* pour faire du divin, adaptation ou (re)lecture théorique de rites traditionnels miniaturisés. D'autres modalités d'usage des animaux emploient des termes comme *sumbolon* ou semblent tracer de façon plus ou moins nette des réseaux de correspondance avec le système astrologique, sans que jamais les termes « antipathie » ou « sympathie » ne soient employés.

Les offrandes brûlées étant soit agréables aux divinités, soit déplaisantes (dans le cas des *epanagkoi*), le choix des animaux « sacrifiés » tient compte de leur adéquation au plaisir ou à la colère de la puissance divine et, à ces fins, ces animaux doivent être apparentés de quelque façon à la puissance concernée<sup>1693</sup>. Un facteur fondamental du pouvoir rituel est d'ordre symbolique, puisqu'il s'agit d'une analogie performative, un principe qui dans la « magie » égyptienne se traduit par l'identité ontologique entre une chose et sa représentation<sup>1694</sup>. En étant apparentés aux divinités auxquelles ils sont offerts, les animaux sacrifiés jouent donc aussi un rôle de représentation, en quelque sorte d'identification des puissances divines. L'égyptologue Robert K. Ritner a distingué trois aspects de cette « magie » égyptienne : la magie par la parole, par le rite et par le matériel ; cependant, « the *practical mechanics* of magic may provide a focus not only for the pertinent materials (magic by essence) and attendant spells (magic by word) of any magical procedure, but also for the

<sup>1693</sup> L'apparement des fumigations végétales en *PGMXIII*, 13-14 (συνγενικοῖς οὔσι τοῦ θεοῦ) relève de la correspondance astrologique, ce qui n'est pas toujours le cas.

<sup>1694</sup> Y. KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, 1994, p. 98-130.

fundamental meaning of the procedure itself. It is in the rite – not in the spell – that the essence of Egyptian magic is to be sought »<sup>1695</sup>. Ce sont donc les modalités d'action qui comptent, plus que les mots ou les choses. C'est ici que se met en place le pouvoir enchaînant de la pratique magique. Cependant, dans les *PGM* le verbe et l'action ne sont pas exclusifs mais complémentaires, de même qu'on ne peut en séparer le matériel, la substance et l'objet, comme si ce qui comptait était plus ce que l'on faisait que *ce avec quoi* on le faisait.

Je voudrais dans cette partie essayer de comprendre la relation entre animaux et puissances (divines, naturelles) et les dynamiques que cela impose sur la transmission et la forme des savoirs relatifs à la « magie ». La place de l'animal dans le rituel est un sujet de débat à l'époque romaine : quels sont les enjeux et les conséquences sur la pratique de l'*empowerment* et la transmission des savoirs ?

---

<sup>1695</sup> R. K. RITNER, *The mechanics of ancient Egyptian magical practice*, Chicago, 1993, p. 67.

## Chapitre 6 : Animaux entre hommes et dieux

Dans le grand papyrus magique de Paris (*PGMIV*) du début du IV<sup>e</sup> siècle, on peut lire successivement entre les lignes 2441 et 2890 quatre pratiques de nature similaire, que j'appelle des « attractions lunaires », dont l'une contient la recette de Pachratès, le « prophète » d'Héliopolis évoqué au chapitre 1<sup>1696</sup>. Les prescriptions reproduites aux lignes 2441-2621 et 2708-2784 sont intitulées « *agogé* » (pl. *agôgai*), c'est-à-dire des « attractions » opérées dans un but érotique, ici par l'intermédiaire de fumigations et incantations adressées à la Lune divinisée. Les textes des lignes 2622-2707 et 2785-2890 se disent respectivement « *diabolé* » et « *euché* », c'est-à-dire deux formes de paroles (*logoi*) rituelles, chacune étant ici πρὸς Σελήνην, adressée à la Lune. L'*agogé* des lignes 2441-2621 et la *diabolé* des lignes 2622-2707, affichent en outre les mêmes objectifs, dans des termes similaires<sup>1697</sup> : attirer (une femme)<sup>1698</sup>, certes, mais aussi rendre malade<sup>1699</sup> ou tuer<sup>1700</sup>, ou encore envoyer un rêve<sup>1701</sup> ou bien recevoir soi-même des révélations oniriques<sup>1702</sup>. Chacun de ces quatre textes prescrit des fumigations (*epithumata*) et des paroles (*logoi*). Le magicien fait appel à la Lune, identifiée à Hécate, comme dans un rite magique de la poésie alexandrine, telle *Les magiciennes* de Théocrite où une femme invoque Séléné/Hécate pour attirer son amant<sup>1703</sup>. Le rite part de l'idée que la déesse sollicitée par le magicien ou la magicienne contraint la personne désirée à tourner tout son être vers l'envoûteur. La puissance divine est ainsi un agent intermédiaire de

<sup>1696</sup> *PGMIV*, 2441-2621 ; 2622-2707 ; 2708-2784 ; 2785-2890. Cf. chapitre 1, I.1, p. 43.

<sup>1697</sup> Lesquels sont en fait explicités par une série de *logoi* de la première *agogé* :

- IV, 2471-2492 : attraction proprement dite ; à l'issue, la femme est supposée venir se présenter à la porte du praticien.
- IV, 2496-2497 : pour faire garder le lit, autrement dit, rendre malade (ἐπὶ κατακλίσεως) : « Qu'Une telle, fille d'Une telle, soit clouée au lit (κατάκλινον). »
- IV, 2497-2498 : pour tuer (ἐπὶ ἀναιρέσεως) : « Aspire le souffle (τὸ πνεῦμα) d'Une telle, ma Dame (κυρία), hors de ses narines. »
- IV, 2500-2501 : pour envoyer des rêves (ἐπὶ ὄνειροπομπῶν) : « Deviens tel le dieu qu'elle vénère (σέβεται). »
- IV, 2501-2503 : pour recevoir des rêves divinatoires (ἐπὶ ὄνειραιτητοῦ) : « Tiens-toi près de moi, ma Dame (κυρία), et révèle moi (χρημάτισόν μοι) les affaires qui concernent Une telle. »

Les fonctions de la pratique sont réitérées dans la « réclame », cf. p. 43.

<sup>1698</sup> A (IV, 2442-2443) : ἄγουσα ἀσχέτους καὶ ἀνουσιάτους μονοημέρους / B (IV, 2623-2624) : ἄγει μονοώρους.

<sup>1699</sup> A (IV, 2443) : κατακλίνει γενναίως / B (IV, 2624) : κατακλίνει.

<sup>1700</sup> A (IV, 2443-2444) : ἀναιρεῖ ἰσχυρῶς / B (IV, 2625) : ἀναιρεῖ ἐχθρούς.

<sup>1701</sup> A (IV, 2444) : ὄνειροπομπεῖ καλλίστως / B (IV, 2624) : ὄνειροπομπεῖ.

<sup>1702</sup> A (IV, 2445) : ὄνειραιτητεῖ θαυμαστῶς / B (IV, 2625) : ὄνειροθαυπεῖ.

<sup>1703</sup> THEOCRITE, *Les magiciennes* ; T. HOPFNER, « Hekate-Selene-Artemis und Verwandte in den griechischen Zauberpapyri und auf den Fluchtafeln », dans T. KLAUSER, A. RUCKER (éd.), *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums. Franz Josef Dölger dargeboten*, Münster, 1939, p. 125-145 ; cf. W. FAUTH, *Hekate Polymorphos. Wesensvarianten einer antiken Gottheit. Zwischen frühgriechischer Theogonie und späntantikem Synkretismus*, Hambourg, 2006, p. 48-76, pour le rapprochement entre Hécate, Séléné et des déesses égyptiennes.

la pratique, en même temps qu'un destinataire des actes rituels. C'est aussi une puissance dangereuse, et le papyrus prescrit des phylactères – formules écrites ou pierres gravées à porter par le magicien – pour se prémunir de sa colère.

L'ensemble des ingrédients pourrait s'expliquer par la « sympathie » qu'il possède avec la déesse<sup>1704</sup>. Mais si on regarde dans le détail, les modalités de sélection paraissent s'échelonner sur différents champs d'élaboration du bestiaire. Les fumigations elles-mêmes se distinguent parfois en fumigations bienfaisantes et fumigations malfaisantes<sup>1705</sup>. Dans les fumigations de second type, négatives, la substance que l'on retrouve en continu est la chèvre vierge tachetée. En *PGMIV*, 2785-2890, les matières animales employées proviennent d'un chien (ou d'une chienne) et d'une chèvre tachetée ; la recette indique aussi que des substances provenant d'une vierge morte prématurément, c'est-à-dire avant mariage, peuvent être employées<sup>1706</sup>. L'hymne qui l'accompagne ne permet pas d'éclairer la signification de ce bestiaire. En revanche, il est répété sur le phylactère, lequel doit être une pierre d'aimant gravée d'une Hécate à trois faces : « Phylactère du rituel : prends un aimant et grave dessus Hécate à trois faces, et que la face du milieu soit celle d'une vierge portant des cornes, celle de gauche d'un(e) chien(ne) et celle de droite d'une chèvre »<sup>1707</sup>. Les trois matières employées sont donc bien propres à représenter la déesse invoquée ou, du moins, certains aspects de sa puissance<sup>1708</sup>.

Il est bien connu que dans un rituel grec classique, si on sacrifie volontiers des chèvres, notamment à Artémis<sup>1709</sup>, les règles sacrificielles exigent un animal sans tache, ou

---

<sup>1704</sup> T. HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber. Mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Dämonen-glaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen*, vol. I, Amsterdam, 1974, p. 224-226.

<sup>1705</sup> Cf. chapitre 4, II.1.b, p. 280-284.

<sup>1706</sup> *PGMIV*, 2871-2877 : ἐπίθυμα τῆς πράξεως· ἐπὶ μὲν τῶν | ἀγαθοποιῶν ἐπίθυε στύρακα, | ζμύρναν, σφάγγον, λίβανον, | πυρῆνα, ἐπὶ δὲ τῶν κακοποιῶν οὐσίαν κυνὸς καὶ αἰγὸς | ποικίλης, ὁμοίως καὶ παρθένου | ἄωρον, « Fumigation du rituel : pour faire du bien, offre en fumigation du styrax, de la myrrhe, de la sauge, de l'encens, un pépin, et pour faire du mal, de l'ousia d'un(e) chien(ne) et d'une chèvre tachetée, et aussi d'une vierge morte avant l'heure ».

<sup>1707</sup> *PGMIV*, 2877-2884 : φυλακτήριον τῆς | πράξεως· λαβὼν λίθον σιδηρίτην, ἐν ᾧ ἐνγεγύφθω || Ἐκάτη τριπρόσωπος, καὶ τὸ | μὲν μέσον πρόσωπον ἦτω | κερασφόρου παρθένου, τὸ δὲ | εὐώνυμον κυνός, τὸ δὲ ἀπὸ | δεξιῶν αἰγός.

<sup>1708</sup> Hécate figurée sur une pierre magnétite : S. MICHEL, *Die Magischen Gemmen. Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*, Berlin, 2004, n° 21.1, p. 277 et pl. 80.1 = *SMA*, p. 263 et pl. 3, n° 63, sans dessin animalier mais avec le nom « Aktiôphi » prononcé en *PGMIV*, 2441-2621 et 2622-2707, ainsi que la formule « BPEIMΩ [Brimô ?] ΠΠΟΙΚΥΝΗ [Proskynê ? Pro-kynê ?] PHEIXΘΩΝ [Eresichtôn ?] ».

<sup>1709</sup> A. HERMARY, M. LEGUILLOUX, « Les sacrifices dans le monde grec », *ThesCRA I* (2004), p. 73-76 : les sources littéraires comme archéozoologiques montrent la prépondérance des chèvres adultes dans les sacrifices à Artémis. P. BRULE, « Héraklès à l'épreuve de la chèvre », dans C. BONNET, C. JOURDAIN-ANNEQUIN, V. PIRENNE-DELFORGE (éd.), *Le Bestiaire d'Héraclès. III<sup>e</sup> Rencontre héracléenne*, Liège, 1998, p. 257-283 (p. 279-281).

plus exactement à la robe unie<sup>1710</sup>. Une chèvre *poikilia*, c'est-à-dire « tachetée » ou « d'une couleur non uniforme », est donc théoriquement impropre au sacrifice. Le recours à un défunt de mort violente est quant à lui courant dans les envoûtements grecs<sup>1711</sup>. Le chien est, comme on l'a vu l'animal par excellence d'Hécate et la victime sacrificielle qui lui correspond le mieux<sup>1712</sup>. Dans la symbolique rituelle grecque, il semble avoir eu une valeur infernale et impure ; or on a appris de Jean-Pierre Vernant que « l'impur » est une des qualités de la puissance divine, complémentaire d'une qualité céleste et pure<sup>1713</sup>. La représentation symbolique en œuvre dans cette partie du rituel confirme bien une telle ambivalence de la puissance divine. Les matières animales semblent être ici, en même temps que des représentations physiques de la déesse, des signes de son être infernal.

La fumigation contraignante du formulaire *PGM IV*, 2622-2707 est toutefois plus complexe :

Fumigation contraignante : lorsque tu dis la formule contraignante ci-dessus, le troisième jour, fais aussi la fumigation. Voici : musaraigne, graisse de chèvre vierge tachetée, *ousia* de cynocéphale, oeuf d'ibis, écrevisse, scarabée lunaire parfait, armoise à une tige cueillie au lever du jour, *ousia* d'un(e) chien(ne), une seule gousse d'oignon. Mélange avec du vinaigre. Fabrique des pilules et imprime avec une bague de fer, entièrement recuite, ayant une Hécate et, en cercle, le nom « *Barzou pherba* »<sup>1714</sup>.

En revanche, la recette attribuée à Pachratès en *PGM IV*, 2441-2621, si elle possède des ingrédients similaires, n'oppose pas fumigations malfaisante et bienfaisante, mais semble au contraire les fusionner :

<sup>1710</sup> P. BRULE, R. TOUZE, « Le *hierion* : *phusis* et *psuchè* d'un *medium* », dans V. MEHL, P. BRULE (dir.), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes, 2008, p. 111-138.

<sup>1711</sup> F. GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 1994, p. 152-153 et 174-175 ; S. I. JOHNSTON, *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – Londres, 1999, p. 216-249.

<sup>1712</sup> A. ZOGRAFOU, *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Liège 2010, p. 249-283 (en particulier p. 267-275 pour les sacrifices de chiens) ; par exemple : *Argonautiques orphiques*, 959.

<sup>1713</sup> J.-P. VERNANT, « Le pur et l'impur », dans ID., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 121-140 ; C. A. FARAONE, « The Collapse of Celestial and Chthonic Realms in a Late Antique "Apollonian Invocation" (*PGM I* 262–347) », dans R. BOUSTAN, A. Y. REED (éd.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, Cambridge, 2004, p. 213–232 ; ID., « Kronos and the Titans as powerful ancestors: a case study of the Greek gods in later magical spells », dans J. N. BREMMER, A. ERSKINE (éd.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Édimbourg, 2010, p. 388-405.

<sup>1714</sup> *PGM IV*, 2684-2694 : ἐπίθυμα ἀναγκαστικόν· ὅτε καὶ | τὸν ἐπάναγκον τὸν προκειμένον λέγεις | τῇ τριταίᾳ, καὶ ἐπίθυε. ἔστι δὲ μυγαλός, αἰγός | ποικίλης παρθένου στέαρ, κυνοκεφάλου | οὐσία, ἴβεως ὠόν, καρκίνος ποτάμιος, | κάνθαρος τέλειος σεληνιακός, ἀρτεμισία μονόκλων, ἡρμένη ἀνατολῆ, κυνὸς οὐσία, | σκόρδον μονογενές. ἀνάλαβε ὄξει. ποιήσας κολλούρια σφράγιζε δακτυλίῳ ὀλοσιδήρῳ, ὀλοστόμῳ, ἔχοντι Ἐκάτην | καὶ κύκλῳ τὸ ὄνομα « Βαρζου φερβα ».

Prends une musaraigne et déifie-la dans de l'eau de source ; prends deux scarabées lunaires et déifie-les dans de l'eau de rivière ; une écrevisse ; de la graisse de chèvre vierge tachetée ; de la crotte de cynocéphale, deux oeufs d'ibis, 2 drachmes de styrax, 2 drachmes de myrrhe, 2 drachmes de safran, 4 drachmes de *cyperis* d'Italie, 4 drachmes d'encens non-coupé, un oignon à une pousse. Jette tout cela dans un mortier avec la musaraigne et le reste, et broie de belle manière, réserve dans une boîte de plomb pour quand tu en auras besoin<sup>1715</sup>.

Ces deux recettes ajoutent au bestiaire d'Hécate les animaux suivants : musaraigne, scarabée dit « lunaire », babouin, ibis et écrevisse. Les trois premiers sont évoqués par Jamblique (v. 240-325)<sup>1716</sup>, dans sa *Réponse à Porphyre* :

On aboutit aux mêmes conclusions absurdes lorsque certains des nôtres assument des nombres [comme cause des sacrifices], comme dans le cas du crocodile le nombre soixante, en tant qu'il est propre au Soleil, ou bien des raisons naturelles, comme les puissances et les activités des animaux (par exemple [celles] du chien, du babouin et de la musaraigne, qui sont communes avec la lune), ou bien des formes matérialisées (comme [celles] que l'on observe dans le cas des animaux sacrés pour leurs couleurs et toutes les formes de leurs corps)...<sup>1717</sup>

Le propos de Jamblique, qui construit une argumentation théologique en faveur des sacrifices, est ici d'écarter des propositions théoriques considérées comme égyptiennes. Or, on y lit que musaraigne, chien et babouin possèdent une nature commune avec la Lune, ce qui correspond parfaitement à la recette du grand papyrus magique de Paris. Toutefois, Jamblique est gêné par le fait que ces théories égyptiennes supposées expriment une soumission de la divinité à la matière. Il emploie en effet un vocabulaire aristotélicien – puissances (*dunameis*) et activités (*energeiai*) – vocabulaire qui a une valeur paradigmatique. La puissance ici est une puissance naturelle, ce qui implique que le rituel ne se fonde pas seulement sur des « symboles » relayant avec le « surnaturel », mais aussi sur du « physiologique », du « naturel ».

---

<sup>1715</sup> PGMIV, 2456-2467 : λαβὼν μυγαλὸν | ἐκθέωσον πηγαίῳ ὕδατι καὶ λαβὼν καν|θάρους σεληνιακοὺς δύο ἐκθέωσον ὕδα|τι ποταμίῳ καὶ καρκίνον ποτάμιον καὶ | στῆρ ποικίλης αἰγὸς παρθένου καὶ κυνο|κεφάλου κόπρον, ἴβευος ὠὰ δύο, στύρακος | δραχμὰς β', ζυμύνης δραχμὰς β', κρόκου δραχμὰς β', κυπέρεως | Ἰταλικῆς δραχμὰς δ', λιβάνου ἀτμήτου δραχμὰς δ', μονο|γενὲς κρόμμυον· ταῦτα πάντα βάλε εἰς | ὄλμον σὺν τῷ μυγαλῷ καὶ τοῖς λοιποῖς | καὶ κόψας καλλίστως ἔχε ἐπὶ τῶν χρεῖων | ἀποθέμενος εἰς πυξίδα μολιβῆν.

<sup>1716</sup> J. M. DILLON, « Iamblichus of Chalcis (c. 240-325 A. D.) », *ANRWII*, 36.2 (1987), p. 862-909, rassemble les indices et discussion sur la biographie du philosophe (p. 863-875).

<sup>1717</sup> JAMBLIQUE, *Réponse à Porphyre*, 5, 8 : Τὰ δ' αὐτὰ ἄτοπα συμβαίνει καὶ εἴ τινες τῶν παρ' ἡμῖν ἀριθμοὺς ὡς ἐπὶ τοῦ κροκοδείλου λαμβάνουσι τὴν ἐξηκοντάδα ὡς οἰκείαν ἡλίῳ, ἢ λόγους φυσικοὺς ὡς τὰς τῶν ζώων δυνάμεις καὶ ἐνεργείας, οἷον κυνὸς κυνοκεφάλου μυγαλῆς, κοινὰς οὔσας πρὸς σελήνην, ἢ τὰ ἔνυλα εἶδη (ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἱερῶν ζώων θεωρεῖται κατὰ τὰς χροιάς καὶ πάσας τοῦ σώματος μορφάς)...

Or ces animaux sont des représentants canoniques du bestiaire des animaux sacrés égyptiens. Puisqu'il s'agit de mettre en œuvre une « magie divine » par essence égyptienne, il fallait des marqueurs culturels forts ; or, rien n'est plus remarquablement égyptien aux yeux des Grecs et des Romains que le culte animalier<sup>1718</sup>. De fait, la religion égyptienne avait développé depuis longtemps le culte rendu à des animaux perçus comme des manifestations de la divinité, ou bien la consécration d'animaux momifiés<sup>1719</sup>. On a retrouvé des quantités impressionnantes d'ibis momifiés, mais aussi des babouins ou des musaraignes. Ces animaux, que la mort et les rites de momification consacraient, sont connus pour servir à la fois d'offrandes et d'images à des divinités. Le scarabée, célèbre pour être l'image du Soleil<sup>1720</sup>, est qualifié de « lunaire ». La musaraigne (*Crocidura crassicauda*, *C. religiosa*, *C. floweri* Dollmann) manifeste un aspect nocturne d'Horus<sup>1721</sup> ; le babouin (*Papio hamadryas*) et l'ibis (*Ibis religiosa*) manifestent Thot, dieu lunaire des magiciens<sup>1722</sup>. On peut encore retrouver la musaraigne sous forme de « nom barbare » dans l'écriture de charmes érotiques<sup>1723</sup>. Il y a donc deux choses : d'une part, des animaux qui ont un poids symbolique dans la tradition religieuse égyptienne et sont, en tant que tel, des marqueurs culturels forts ; et d'autre part, une certaine logique qui voudrait que ces animaux soient en relation avec la Lune<sup>1724</sup>. Le cas de l'ibis révèle un peu plus de cette relation. Élien de Préneste rapporte que l'ibis aurait une nature « humide » et que ceci l'attache explicitement à la fois à la Lune, astre le plus humide, et à l'Égypte elle-même, pays le plus humide<sup>1725</sup>. Le caractère sacré de l'animal est ainsi doublé d'une justification naturaliste en des termes grecs qui reprennent la théorie des qualités fondamentales.

De son côté, l'écrevisse intervient aussi dans la recette pour sa parenté de nature avec la Lune. Le nom grec de l'écrevisse est *karkinos* de rivière (lat. *cancer fluviatilis*), par opposition au crabe, le *karkinos* de mer (lat. *cancer marinus*). Or le *Karkinos* ou *Cancer* est aussi une constellation zodiacale qui, selon la théorie astrologique, est la demeure de la

<sup>1718</sup> K. A. D. SMELIK, E. A. HEMELRIJK, « “Who knows not what monsters demented Egypt worships ?” Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt », *ANRW II*, 17.4 (1984), p. 1852-2000.

<sup>1719</sup> A. CHARRON, « Les animaux sacrés », dans F. DUNAND, R. LICHTENBERG, *Des animaux et des hommes : une symbiose égyptienne*, Monaco – Paris 2005, p. 165-200 ; S. IKRAM (éd.), *Divine creatures: animal mummies in Ancient Egypt*, Le Caire – New York 2005.

<sup>1720</sup> VERNUS – YOYOTTE, p. 441-448.

<sup>1721</sup> Horus Mekhentirty à Létopolis : VERNUS – YOYOTTE, p. 614. Cf. PLINE L'ANCIEN, *HN*, 11, 196.

<sup>1722</sup> VERNUS – YOYOTTE, p. 615-627 (singes) et 387-392 (ibis). K. A. D. SMELIK, « The Cult of the Ibis in the Graeco-Roman Period, with special Attention to the Data from the Papyri », dans M. J. VERMASEREN (éd.), *Studies in Hellenistic Religions*, Leyde 1979, p. 225-243.

<sup>1723</sup> R. DANIEL, « Two Love-Charms », *ZPE* 19 (1975), p. 249-264 (p. 252-253 : αμμ < ég. 'm'm, copt. εμμ).

<sup>1724</sup> Sur la Lune en Égypte, cf. P. DERCHAIN, « Mythes et dieux lunaires en Égypte », dans *La Lune : mythes et rites*, Paris 1962, p. 2-68.

<sup>1725</sup> ÉLIEN, *PA*, 2, 38.

Lune<sup>1726</sup>. L'animal en est naturellement apparu comme une projection symbolique, voire un être en sympathie avec l'astre lunaire<sup>1727</sup>. Cela confirme que l'élaboration de la recette a eu pour principe directeur, outre une orientation culturelle égyptienne peut-être stéréotypée, un souci de physiologie en adaptant des notions établies par les savoirs naturalistes dont fait partie l'astrologie.

Ainsi, à travers le bestiaire composant les fumigations de ces quatre recettes, on distingue différents vecteurs par lesquels la « magie divine » active une puissance. Un premier élément en est le traitement complémentaire du pur et de l'impur propre à susciter la puissance active dans l'envoûtement selon un système de pensée grec. Mêlé au premier, l'élément égyptien du bestiaire (les animaux sacrés), vient apporter à la « magie divine » ses marques culturelles et religieuses tout en prodiguant une identification de nature entre la *dunamis* divine et des matières animales qui, non seulement porteuses d'une dimension symbolique, ont des *dunamis* physiologiques directement apparentées à la puissance divine. De la sorte, la recette possède les apparences du sacré, du savoir rituel égyptien si renommé et d'une connaissance des interactions naturelles entre le divin et le monde matériel.

Symbolique :	Norme rituelle, pureté/impureté Animaux sacrés, manifestations divines
Physiologique :	<i>Dunamis</i> , qualités fondamentales, Correspondance astrologique, sympathie.

Mais ces différentes modalités de relation entre animaux et puissances divines sont-elles toujours bien accordées ou font-elles débat ? D'un côté, on va le voir, les *PGM* témoignent d'un dialogue entre différentes modalités culturelles de représentation du divin, mais, de l'autre, leur confrontation suscite des théories qui naturalisent ou au contraire allégorisent le pouvoir rituel de l'animal.

<sup>1726</sup> CLAUDE PTOLEMÉE, *Tétrabible*, 1, 18.3 ; PORPHYRE, *L'antre des Nymphes dans l'Odyssée*, 21-24. A. LE BOEUFFLE, *Astronomie, Astrologie : Lexique latin*, Paris, 1987, p. 79. Concernant les effets de la lune sur les animaux : ÉLIEN, *PA*, 9, 6 et PLIN L'ANCIEN, *HN*, 2, 109.

<sup>1727</sup> T. BARTON, *Ancient Astrology*, Londres – New York, 1994, p. 102-113 et p. 191-197 ; C. PREAUX, *La lune dans la pensée grecque*, Bruxelles, 1973, p. 128-135.



## I – Animaux sacrés, ingrédients divins : dialogue transculturel

Si l'écriture des *PGM* est en grande partie le fait d'Égyptiens, très certainement prêtres ou attachés d'une façon ou d'une autre au milieu sacerdotal, elle recourt donc aux « ficelles » du métier : textes et énoncés locaux s'imbriquent et s'entremêlent dans de grands ensembles kaléidoscopiques<sup>1728</sup>. Dans le cas des *PGM* ils mêlent en outre des éléments égyptiens et des composants allogènes, grecs, juifs ou plus largement sémitiques. Cet éclectisme est précisément ce qui donne une dynamique aux formes rituelles et, dans un sens, participe à des innovations ou rénovations de rites que transforme le travail intertextuel de leurs « auteurs ».

### I.1. Le bestiaire d'Hermès/Thot

#### *I.1.a. Une présence divine sous forme d'ingrédients ?*

L'usage d'ingrédients issus d'espèces animales caractéristiques de certaines divinités permet de retrouver la trace de celles-ci dans les recettes où ils déploient un code symbolique efficace, se passant d'explicitation dans la mesure où l'identité de la puissance, sa fonctionnalité, son essence propre, sont censés être manifestes. C'est ainsi que certaines relations d'animal à divinité moins célèbres que d'autres peuvent induire en erreur et entraîner des ré-orientations de rituels, comme on va le voir plus bas. J'ai choisi de suivre les ingrédients d'une même divinité, en partant de ses formes animales les plus célèbres, très bien connues dans l'ensemble du monde méditerranéen et ne pouvant relever d'un savoir crypté, réservé aux seuls prêtres de l'Égypte : le babouin et surtout l'ibis de Thot.

L'ibis de Thot est une figure de la religion égyptienne qui a eu une place de choix dans le dialogue interculturel tenu entre l'Égypte et le monde gréco-romain depuis l'époque ptolémaïque<sup>1729</sup>. Un oeuf d'ibis entre dans la composition d'une pâte au moyen de laquelle est formée une représentation d'Hermès « à la grecque », avec manteau et caducée, figurine dans laquelle peut être insérée une trachée d'oie – oiseau d'Amon – portant une parole rituelle<sup>1730</sup>.

---

<sup>1728</sup> D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, Le Caire, 2006, p. 163-167 : l'écriture du mythe consiste en un assemblage de « briques » d'énoncés mythiques, segments ou « phrases clés » qui peuvent être agencés en fonction des actes rituels auxquels ils s'attachent ou des divinités qu'ils investissent. S. H. AUFRERE, *Thot Hermès l'Égyptien. De l'infiniment grand à l'infiniment petit*, Paris, 2007, p. 311 : « Les hypertextes mythiques tardifs recomposent dans un nouvel ordre les facettes d'un pensée diffractée, facettes constituées par une multiplicité d'hypotextes dispersés dans les textes traditionnels nés à différentes époques ».

<sup>1729</sup> D. J. SILVER, « Moses and the Hungry Birds », *JQR* 64.2 (1973), p. 123-153 ; K. A. D. SMELIK, « The Cult of the Ibis in the Graeco-Roman Period, with special Attention to the Data from the Papyri », dans M. J. VERMASEREN (éd.), *Studies in Hellenistic Religions*, Leyde, 1979, p. 225-243.

<sup>1730</sup> *PGMV*, 370-446.

Un moyen pour garantir la mémoire consiste à écrire certains noms barbares, dont la chaîne « *HarponChnouphi* » où l'on reconnaît le dieu Horus-Khnoum<sup>1731</sup>, sur un papyrus hiératique (c'est-à-dire de celui qu'utilisent les prêtres) avec une encre de myrrhe dite « hermaïque »<sup>1732</sup>. L'écrit est délavé dans l'eau de sept sources et bu à jeun pendant sept jours lorsque la lune est à l'est. La recette de l'encre hermaïque comprend entre autres sept plumes d'ibis « hermaïque », c'est-à-dire l'oiseau qui représente Thot. Une autre encre comporte du sang de cynocéphale<sup>1733</sup>. Une méthode pour se rendre invisible consiste à s'enduire d'un onguent spécial, d'abord sur tout le corps de droite à gauche en disant<sup>1734</sup> :

« Je suis Anubis, Je suis Osiris-Rê, Je suis Osot Soronouier, Je suis Osiris, que Seth a détruit. Lève-toi, *daimôn* souterrain, *Iô Erbêth Iô Phorbêth Iô Pakerbêth Iô Apomps*, quoique je vous commande, moi Untel, soyez attentifs à moi »<sup>1735</sup>.

Les derniers « noms barbares » sont souvent associés à Seth, opposé au premier groupe nommé en copte. L'invocation d'un *daimôn katachtonios* suppose un contrôle des forces osiriennes sur les puissances infernales. Mais la recette de l'onguent, elle, contient un œil de cynocéphale. Celui-ci a pour alternative l'œil prélevé sur le cadavre d'un mort assassiné – qui évoque donc Osiris<sup>1736</sup>. Comme certaines recettes d'*epanagkoi*, celle-ci associe à l'ingrédient animal ou cadavérique un végétal agréable, de l'huile de rose que l'auteur du texte identifie sous le nom grec d'*aglaophôs* (« lumineuse », « réjouissance-des-mortels » ?). L'œil est bien signifiant dans un produit qui agit sur la vue – celle de l'entourage. Dans la méthode d'invisibilité que prescrit le même papyrus deux recettes plus haut, c'est l'œil d'un *kuktikorax* (rapace nocturne ou bihoreau gris) et la boule d'excréments roulée par un scarabée qui entrent dans la composition d'un onguent<sup>1737</sup>. Cette fois, c'est au Soleil que le praticien adresse sa prière. La boule de scarabée bousier est une image du soleil tandis que l'œil de l'oiseau de nuit évoque probablement la lune, l'œil d'Horus sous son

<sup>1731</sup> P. PERDRIZET, « BPINTATHNΩΦPIC, l'un des noms magiques du dieu Chnoum », dans *Mélanges Maspéro*, vol. II.1 : *Orient grec, romain et byzantin*, Le Caire, 1934, p. 137-144.

<sup>1732</sup> *PGMI*, 232-247.

<sup>1733</sup> Selon le *PGM*XIII, 316.

<sup>1734</sup> *PGMI*, 247-262.

<sup>1735</sup> *PGMI*, 251-255 : ΔΝΟΚ ΔΝΟΥΠ ΔΝΟΚ ΟΥΣΙΡΦΡΗ ΔΝΟΚ Ω|ΣΩΤ ΣΩΡΩΝ ΟΥΙΕΡ ΔΝΟΚ ΠΕ ΟΥΣΙΡΕ ΠΕΝΤΑ ΣΗΤ ΤΑΚΟ· | ἀνάστηθι, δαίμων καταχθόνιε ἰω Ἐρβηθ ἰω Φορβηθ ἰω | Πακερβηθ ἰω Ἄπομπ, ὃ ἐὰν ἐπιτάξω ὑμῖν ἐγὼ ὁ δεῖνα, ὄπως | ἐπήκοοί μοι γένησθε (tr. personnelle ; pour le copte, souligné comme en *PGMtr.*, p. 9, j'ai traduit E. N. O'Neil).

<sup>1736</sup> Il n'est pas exclu que l'œil de cynocéphale soit une plante, cf. L. R. LIDONNICI, « Beans, Fleawort, and the Blood of a Hamadryas Baboon: Recipe Ingredients in Greco-Roman Magical Material », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 359-377. Dans ce cas, il faut rappeler que la plante *osiritis* selon Apion (cf. chapitre 2, p. 108) portait aussi le nom de « cynocéphalie ».

<sup>1737</sup> *PGMI*, 222-231.

aspect nocturne, mais aussi Thot. Le bestiaire de ce dieu s'insère ainsi dans un ensemble d'ingrédients issus des systèmes symboliques solaires et infernaux.

Une plume d'ibis parfumée à l'huile de rose ou de lis et enroulée d'un tissu de lin doit être tenue en main pour acquérir une vision divine<sup>1738</sup>. L'ibis de Thot se tient sur le sceptre de Sarapis, que l'on doit graver sur une agate portée à la main gauche tandis qu'on agite dans la main droite un rameau de laurier ou d'olivier en prononçant sept fois une parole rituelle à l'adresse d'une lampe<sup>1739</sup>. Cet anneau doit ensuite être porté alors que l'on dort, très vraisemblablement à des fins divinatoires. Toujours pour acquérir des rêves, il est possible de dessiner Thot à tête d'ibis sur un tissu de lin au moyen de sang de caille (αἷματι ὀρνυγίου)<sup>1740</sup>. Ici l'ibis possède une déclinaison, un oiseau dont le sang peut se substituer au sien sans pour autant perdre complètement le sens de la divinité attendue, que l'image permet de préserver. Pour contrôler sa propre ombre, un rituel implique de porter une plume d'ibis derrière l'oreille gauche et une plume de faucon derrière l'oreille droite. On retrouve ici la complémentarité de Thot et Horus et le matériel « écrit » en quelque sorte l'identité d'« Horus-Thot » portée par un seul homme<sup>1741</sup>. Ces quelques exemples montrent que l'animal, comme le dieu auquel il est apparenté, se prête à de multiples combinaisons qui contribuent à signifier l'identité du magicien avec son dieu<sup>1742</sup>. Les espèces se croisent, comme leurs dieux, ou bien un même dieu croise les espèces. La caille décline le modèle de l'ibis sans doute comme le rapace nocturne décline celui du faucon. Il importe de ne pas figer dans une taxonomie qui n'existait pas, ou du moins pas sous sa forme moderne, une zoologie égyptienne qui traçait ses propres lignes structurelles<sup>1743</sup>.

### *I.1.b. Une tête de loup à double sens*

La dernière pratique rituelle du *PGMI*, papyrus qui provient de la « bibliothèque thébaine » (IV<sup>e</sup> siècle), est une « invocation apollinienne » d'après l'intitulé que lui donne le papyrus. Il s'agit d'invoquer une puissance divine afin d'être instruit par elle « dans le savoir

---

<sup>1738</sup> *PGM* VII, 335-347.

<sup>1739</sup> *PGM* V, 447-458. Cf. R. VEYMIERS, Ἰλαεὺς τῶ φεροῦντι. *Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques*, Bruxelles, 2009, n° II.E 1-2, 6-7, 11, 14, 16 et n° 13 (un *kerukeion* surmonté d'un ibis et d'un coq ?).

<sup>1740</sup> *PGM* XII, 144-152.

<sup>1741</sup> *PGM* III, 612-632.

<sup>1742</sup> S. H. AUFRERE, *Thot Hermès l'Égyptien*, p. 297-299, parle d'« ibiomorphisme » et d'« hermécité du magicien ».

<sup>1743</sup> A. CHARRON, *Les animaux et le sacré dans l'Égypte tardive. Fonctions et significations*, Thèse de doctorat de l'EPHE, IV<sup>e</sup> section, Paris, 1996, p. 140, et VERNUS – YOYOTTE, p. 15-16 et 34-35, signalent que les Égyptiens n'avaient pas construit de taxonomie semblable à la nôtre mais pouvaient inclure tout grand échassier parmi les animaux offerts à Thot, ou tout type de rapaces, même nocturnes, à Horus, par exemple.

magique » (ἐν τῇ μαγικῇ ἐμπει[ρίᾳ]), « savoir » étant ici l'*empeiria*, l'expérience vécue<sup>1744</sup>. Celle-ci vient après la divination (περὶ μαντείας), la poésie (περὶ ἐποποιίας), l'art d'envoyer des rêves, d'en obtenir et d'en tirer des réponses (περὶ ὄνειροπομπείας, περὶ ὄνειραιτησίας, περὶ ὄνειροκριτίας), ainsi que de provoquer des maux chez autrui (περὶ κατακλίσεως) et tout le reste (περὶ πάντων)<sup>1745</sup>. La sphère de puissance apollinienne est bien représentée par certains des attendus rituels<sup>1746</sup>, jusqu'à l'expérience magique qui traduit peut-être le *heka* égyptien, passé en grec et devenant en quelque sorte une « science » du rituel éprouvée dont la divinité oraculaire serait l'enseignant idéal. Apollon est également évoqué par une branche de laurier que tient le praticien dans une main, l'autre main tenant toutefois un bâton d'ébène<sup>1747</sup>. Sept caractères sont écrits sur les feuilles du rameau de laurier et le praticien change les deux objets de mains au départ de la divinité. Ce rameau magique est indiqué comme « phylactère », c'est-à-dire protection au cours du rituel. Le rituel se fait en tenue « prophétique », pur de toute relation sexuelle et de consommation de poisson. Deux palindromes en « noms barbares » sont inscrits sur un tissu de lin, utilisé comme mèche dans une lampe non rouge remplie d'huile de rose ou de nard, posée sur une tête de loup, devant laquelle le praticien sacrifie des parfums sur un autel de briques crues, offre deux groupes de sept gâteaux traditionnels grecs et verse une libation de vin, miel, lait et eau de pluie. On reconnaît ici des honneurs culturels agréables au dieu, qui doit être pris d'affection pour le praticien (ἐπιθυμία).

Parmi les parfums brûlés sur l'autel se distingue un « œil de loup » (λύκου ὀφθαλμός) dont on ne sait pas s'il s'agit d'un organe animal ou d'une plante au nom signifiant. Dans tous les cas, l'animal est une figure majeure, d'autant que sa tête sert à forger une représentation particulière du divin. Athanassia Zografou a montré le rapport sémantique et symbolique existant entre le loup, la lampe, Apollon et la lumière, rappelant que cette dernière est consubstantielle à l'être divin et, par photagogie, établit la communication avec la puissance divine<sup>1748</sup>. Le dieu invoqué envoie un « souffle divin » (θεῖον πνεῦμα) assurer cette communication<sup>1749</sup>. Le loup, quant à lui, paraît être le seul élément matériel – outre le laurier phylactère – capable d'identifier la puissance spécifique du rituel, dans la mesure où l'animal

<sup>1744</sup> *PGMI*, 331.

<sup>1745</sup> *PGMI*, 328-330. Cf *supra*, p. 378, les propriétés des fumigations lunaires.

<sup>1746</sup> F. GRAF, *Apollo*, Londres – New York, 2009.

<sup>1747</sup> E. SUAREZ DE LA TORRE, « Le laurier », *ThesCRA* III (2004), p. 26-27.

<sup>1748</sup> A. ZOGRAFOU, « Sous le regard de λύχνος : lampes et dieux dans une “invocation apollinienne” (*PGMI*, 262-347), *Mythos* n. s. 2 (2008), p. 61-76. Sur la photagogie, cf. S. I. JOHNSTON, « Fiat Lux, Fiat Ritus: Divine Light and the Late Antique Defense of Ritual », dans M. T. KAPSTEIN (éd.), *The Presence of the Light. Divine Radiance and Religious Experience*, Chicago – Londres, 2004, p. 5-24.

<sup>1749</sup> *PGMI*, 284 et 313.

participe au champ culturel d'Apollon en énonçant un jeu sémantique avec la lumière, mais alors les éléments proprement apolliniens restent rares et diffus dans une pratique que composent différentes sources culturelles<sup>1750</sup>. La parole rituelle commence par des vers invoquant l'Apollon oraculaire, « messager de Zeus », puis une divinité solaire aux dimensions cosmiques, une série d'adjurations et la prière d'envoyer un *daimôn* nocturne. Des noms hébraïques sont insérés dans la parole rituelle, témoignant d'une appropriation judéo-égyptienne de cette dernière<sup>1751</sup>. La puissance divine est universelle et transcendante, ajoutant au multiculturalisme l'ambivalence entre les niveaux supérieurs et inférieurs du monde (« dieux célestes et *daimones* terrestres », τὸς οὐρανίους θεοὺς καὶ χθονίους δαίμον[ας], l. 265)<sup>1752</sup>. L'influence des conceptions orientales d'une divinité solaire maître du cosmos, séjournant aussi bien dans le ciel que la nuit dans le monde souterrain, explique qu'Apollon ne soit qu'un des aspects de la puissance transcendante envoyant son *daimôn* ou *pneuma* en réponse au rituel.

J'attache de l'importance également au fait qu'un terme de la famille de *mageia* soit présent dans ce texte. Il répond me semble-t-il, comme dans le cas de Pachratès, au terme « prophétique » employé plus haut pour le vêtement du praticien (προφητικῶ σχήματι, l. 278-279), c'est-à-dire la tenue du prêtre égyptien<sup>1753</sup>. En outre, le bâton d'ébène est un insigne qui a une longue tradition en Égypte : il relève notamment de la sphère de Thot<sup>1754</sup>. Or, le laurier dont les feuilles inscrites protègent le magicien n'est pas non plus sans évoquer Thot, qui inscrit les noms de Pharaons sur les feuilles de l'arbre de vie<sup>1755</sup>. La divination par l'intermédiaire d'une lampe, bien attestée également dans les *PDM*, est elle-même une pratique égyptienne, à laquelle les capacités oraculaires de Thot sont étroitement liées<sup>1756</sup>. Sur la mèche de lin utilisée dans la lampe – objet central du rituel – sont inscrits deux palindromes :

<sup>1750</sup> Pour nuancer A. ZOGRAFOU, « Sous le regard de λόγος », p. 65 (elle-même plus prudente dans ses notes de bas de page).

<sup>1751</sup> M. SMITH, « A note on some Jewish Assimilationists: the Angels (P. Berlin 5025b, P. Louvre 2391) », dans ID., *Studies in the Cult of Yahweh*, vol. II : *New Testament, Early Christianity, and Magic*, Leyde – New York – Cologne, 1996, p. 235-241 (éd. or. dans *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 16-17 [1984], p. 207-212). Cf. aussi G. BOHAK, « Hebrew, Hebrew Everywhere », dans S. NOEGEL, J. WALKER, B. WHEELER (éd.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, University Park, 2003, p. 69-82.

<sup>1752</sup> C. A. FARAONE, « The Collapse of Celestial and Chthonic Realms in a Late Antique “Apollonian Invocation” (PGMI 262–347) ».

<sup>1753</sup> Cf. chapitre 1.

<sup>1754</sup> *PGM* VIII, 12. S. H. AUFRERE, « L'ébène, l'ivoire et la magie en Égypte ancienne », dans *ERUV* II, 2001, p. 321-329.

<sup>1755</sup> K. EL-ENANY EZZ, « Quelques observations sur le *Balanites aegyptiaca* », *ERUV* II, 2001, p. 155-162.

<sup>1756</sup> G. CAPRIOTTI VITTOZZI, « Horo, Osiride, Antinoo e le lampade magiche. Elementi di magia egizia nel mondo romano », dans *Contesti magici*, p. 283-287 ; ID., « Lampade e visioni. Forme oracolari di origine egizia », *SMSR* 79.1 (2013), p. 47-59 (concernant Thot, p. 54).

αβεραμενθουλερθεξαναξεθρενλσοωθνεμαραιβαι  
αεμινναεβαρωθερρεθωβαβεανιμεα<sup>1757</sup>

Le premier palindrome, *Aberamenthō*, signifie « Puissant des eaux, Thot, dieu de pluie, ô souverain: pluie du dieu, Thot, aux eaux puissantes »<sup>1758</sup>. Thot est ainsi présent, caché en quelque sorte au cœur de la représentation divine. On retrouve son nom dans le palindrome qui clôt la prière orale : « J'appelle ton nom, égal en nombre aux Moires elles-mêmes : *Akhaiphōthōthōaiēiaēiaaiēiaōthōthōphiakha* »<sup>1759</sup>. Or, le loup lui-même peut avoir été une forme de Thot-Hermès, selon une codification des identifiants divins dont l'énonciation permet d'invoquer la divinité : « je connais tes formes, qui sont : dans l'orient tu as la forme d'un ibis, dans l'occident tu as la forme d'un babouin, au nord tu as la forme d'un serpent, et au sud tu as la forme d'un loup. Ta plante est l'*élolla eteben thōêt* (copt. : « la grappe qui est l'olive »)<sup>1760</sup>. Je connais aussi ton bois : l'ébène »<sup>1761</sup>. Le loup est ainsi la forme d'Hermès/Thot, au Sud, point cardinal qui est la tête du monde<sup>1762</sup>. Le loup se révèle donc, à l'égyptienne, une manifestation de Thot, dont le nom inscrit et placé dans la lampe comme dans une image divine, consacre l'ensemble figuratif<sup>1763</sup>. Nul autre dieu, peut-être, n'était plus

<sup>1757</sup> PGM I, 294-295.

<sup>1758</sup> M. TARDIEU, « Aberamenthō », dans R. VAN DEN BROEK, M. J. VERMASEREN (éd.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, Leyde, 1981, p. 412-418.

<sup>1759</sup> PGM I, 325-327. PGMtr., p. 11, n. 60 (R. K. RITNER) : « Thōthō » (Θωθ ω) signifie en égyptien : « Thot le grand ».

<sup>1760</sup> L'olivier est également lié à Thot, comme à Isis (S. H. AUFRERE, « Les parures végétales du magicien d'après les papyrus magiques grecs et égyptiens. Les palmes, l'olivier, l'ail, l'oignon, et le styrax », dans ERUVII, 2001, p. 385-398 [p. 395-397]). Je traduis ici E. N. O'NEIL, dans PGMtr., p. 145.

<sup>1761</sup> PGM VIII, 8-13 : οἰδά σου | καὶ τὰς μορφάς, αἶ εἰσι· ἐν τῷ ἀπληιώτῃ μορφήν ἔχεις | ἴβεως, ἐν τῷ λιβί μορφήν ἔχεις κυνοκεφάλου, ἐν τῷ βορέα | μορφήν ἔχεις ὄφεως, ἐν δὲ τῷ νότῳ μορφήν ἔχεις λύκου. | ἡ βοτάνη σου ηλολλα: ετεβεν θωητ: οἰδά σου καὶ τὸ ξύλον· τὸ ἐβεννίνου. A. ZOGRAFOU, « Sous le regard de λύχνος », p. 65, n. 22.

<sup>1762</sup> L'existence de loups égyptiens est un problème complexe, mais le grec identifie comme « loup » le chien dressé d'Anubis par opposition au chien couché, de même que l'animal d'Oupouaout, dieu principal de Saouty (Assiout) en Haute-Égypte, appelée *Lycopolis*. Cf. P. VERNUS, « Loup », dans VERNUS – YOYOTTE, p. 166. DIODORE DE SICILE, 1, 18.1, connaît l'étiologie suivante : « Osiris était accompagné, disent-ils, dans son expédition par deux de ses fils, Anubis et Macédon [= Oupouaout ?], qui se distinguaient par leur courage. Ils portaient tous les deux des armes tout à fait singulières, empruntées à des animaux parfaitement accordés à leur caractère audacieux. Anubis portait un casque en peau de chien, et Macédon une tête de loup. C'est pourquoi ces animaux sont honorés des Égyptiens ».

<sup>1763</sup> Cf. chapitre 4, p. 247. Contra A. ZOGRAFOU, « Magic Lamps, Luminous Dreams: Lamps in PGM Recipes », dans M. CHRISTOPOULOS, E. D. KARAKANTZA, O. LEVANIUK (éd.), *Light and Darkness in the Ancient Greek Myth and Religion*, Plymouth, 2010, p. 276-294 (p. 280). Je ne pense pas que les noms inscrits sur la mèche placée dans la lampe soient un message envoyé à la divinité par l'intermédiaire de cette dernière. Au contraire, la lampe représente la divinité dont les noms barbares sont placés à l'intérieur comme dans d'autres images

à même d'enseigner la « magie » (*heka*) à un « prophète » (*hem netjer*). Le moule dans lequel se sont mêlés des éléments de rituel et de théologie d'origines diverses est une pratique sacerdotale égyptienne de la divination par les lampes<sup>1764</sup>. Mais, au moment où ce rituel a été rédigé sous la forme qui nous est parvenue, les noms divins ne sont que la transcription de noms barbares incompréhensibles ; pour le rédacteur, le loup évoque plus aisément Apollon, attiré par les fonctions divinatoires et peut-être une lecture théurgique, photagogique, du rituel<sup>1765</sup>.

À partir de cette hypothèse, on peut retracer le parcours du loup entre Thot et Apollon dans une autre procédure divinatoire. Celle-ci était l'alternative d'une pratique que j'ai déjà évoquée et où étaient proposées des *epanagkoi* à base de cervelles de bélier et d'ibis<sup>1766</sup>. L'alternative propose de brûler le premier jour des sabots de mouton, le second de chèvre, le troisième les poils ou un osselet de loup<sup>1767</sup>. Pendant trois jours à compter du premier rituel et de son échec, ces ingrédients sont collectés successivement, puis brûlés en fumigation pendant les trois jours suivants, et enfin le septième jour un tissu prélevé sur un mort est brûlé comme mèche de lampe pendant que sont récitées des exhortations à la divinité. Or, au lieu du loup, on trouvait un ibis dans la pratique précédente<sup>1768</sup>. Le praticien, lors du premier rite d'invocation, porte une couronne de laurier sur les feuilles de laquelle sont inscrits des noms barbares (*Akrakanarba* et *Santalala*) ; cependant, plutôt qu'Apollon, c'est Hermès/Thot que l'on retrouve, « en matière », dans l'onguent dont s'enduit le praticien au moment de prononcer des paroles rituelles, paroles qui précisément invoquent Thot – mais sous forme de noms barbares : l'onguent comporte des baies de laurier, du cumin d'Éthiopie, du *struchnon* et une plante appelée « doigt-d'Hermès » – c'est-à-dire une plante qui est une émanation

---

divines. L'argument selon lequel le terme ἐλλυχνιάζειν signifiant « placer (une mèche) dans une lampe » a ailleurs le sens de « illuminer » en contexte d'initiation par la divinité (« afin que tu m'illuminés maintenant de la connaissance des choses aimées de toi », ἵνα με νῦν ἐρατῶν πρὸς σὲ τὴν γνῶσιν | ἐλλυ[χνιάσ]ης, *PGM* III, 584-585 – prière d'action de grâce hermétique) consiste à inverser la métaphore : le deuxième sens est un usage métaphorique du premier et il ne s'ensuit pas que placer un tissu écrit dans une lampe signifie toujours transmettre un savoir. En revanche, c'est le cas en *PGM* XIII, 308-318, où le contenu d'un rêve est écrit sur la mèche d'une lampe allumée sous la patte d'une statue d'hippopotame. Mais dans ce cas il ne s'agit pas de noms de puissance, mais du rêve que l'on souhaite envoyer à autrui, comme Nectanebo dans le *Roman d'Alexandre*, 1, 5, procède en racontant les rêves à envoyer à la reine représentée par une figurine de cire mêlée d'herbes spéciales. La lampe peut également être le vecteur ou le réceptacle d'une offrande comme d'un document d'envoûtement : des lampes de la fontaine d'Anna Perenna contenaient soit des pièces de monnaie, soit des lamelles de *defixio* – M. PIRANOMONTE, « I materiali nella cisterna : religione e magia », dans ID. (éd.), *Il santuario della musica e il bosco sacro di Anna Perenna*, Rome, 2002, p. 21-25 (p. 24, fig. 4 et 5).

<sup>1764</sup> J. GEE, « The Structure of Lamp Divination », dans K. RYHOLT (éd.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies*, Copenhague, 2002, p. 215-218.

<sup>1765</sup> S. I. JOHNSTON, « Fiat Lux, Fiat Ritus: Divine Light and the Late Antique Defense of Ritual ».

<sup>1766</sup> Cf. chapitre 4, p. 239-240.

<sup>1767</sup> *PGM* II, 141-143.

<sup>1768</sup> *PGM* II, 46-47.

corporelle du dieu –, tandis que parmi les noms barbares on identifie *Menchthôth*, « Thot est excellent »<sup>1769</sup>. L'invocation doit se faire au moment où la lune est en Gémeaux, c'est-à-dire dans la demeure d'Hermès. L'imbrication d'éléments grecs et égyptiens est profonde, mais on retrouve à demi-mots, sous le manteau de la puissance apollinienne, les traits matériels et les noms d'Hermès/Thot, comme si le rituel, adapté à la sphère apollinienne, avait été conçu sur un rituel de Thot. Si les textes sont formés par stratification, ont une histoire et des dynamiques d'évolution, on observe ainsi la ré-élaboration des rituels au cours de cette histoire, avec des réévaluations de leur matériau, des relectures selon divers modèles culturels, et le loup qui manifestait Thot se lit dès lors comme un symbole d'Apollon.

## I.2. Phylactères et symboles divins

Avant de confronter l'idée de symbole à celle d'une manifestation matérielle du divin, je voudrais comprendre le sens du vocabulaire des « symboles » dans les *PGM*.

### I.2.a. *Phylactères animaux*

La lettre de Nephotes à Psammétique, dont l'objet est un rituel d'invocation du dieu Typhon/Seth, recommande un phylactère attaché à soi avec de la peau d'âne :

ἔστιν δὲ | αὐτὸ τὸ φυλακτήριον, ὃ φορεῖς καὶ ἰστανόμενος | πράσσω· εἰς λεπίδα ἀργυρᾶν αὐτὸ τὸ ὄνομα  
γραμμάτων ρ' | ἐπίγραφον χαλκῷ γραφεῖω καὶ φόρει εἴρας ἱμάντι | ὄνου.

Voici le phylactère que tu portes aussi attaché en pratiquant : inscris le même nom aux 100 lettres sur une lamelle d'argent avec un stylet de bronze et porte-le lacé avec une lanière [en cuir] d'âne<sup>1770</sup>.

L'âne est, dans l'Égypte tardive, l'animal de Seth et, dans des cadres rituels sinon dans la vie quotidienne, la figure animale du désordre<sup>1771</sup>. Seth était depuis le Nouvel Empire l'*interpretatio* égyptienne des Baalim syro-palestiniens et, en tant que divinité principale des Hyksos – c'est-à-dire de ces souverains orientaux qui ont dominé l'Égypte aux XVII<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles avant notre ère – patronne les peuples de l'Est de l'Égypte<sup>1772</sup>. Figure propice à l'*interpretatio*, Seth devient en grec l'adversaire par excellence, Typhon, figure du désordre et

<sup>1769</sup> R. K. RITNER, dans *PGMtr.*, p. 15, n. 222.

<sup>1770</sup> *PGMIV*, 256-260.

<sup>1771</sup> J. YOYOTTE, « Religion de l'Égypte ancienne », *Annuaire EPHE-SR 77* (1969-1970), p. 177-193 (V : « Sources grecques et religion égyptienne tardive : l'âne dans les croyances égyptiennes », p. 185-191).

<sup>1772</sup> Y. VOLOKHINE, « Le Seth des Hyksos et le thème de l'impiété culturelle », dans T. RÖMER (éd.), *La construction de la figure de Moïse – The construction of the figure of Moses*, Paris, 2007, p. 101-119. Pour une opinion nuancée, cf. C. ZIVIE-COCHE, « Religion de l'Égypte ancienne, I : Dieux étrangers au sein du panthéon égyptien : polythéisme et interculturalité (fin) », *Annuaire EPHE-SR 113* (2004-2005), p. 125-134 (p. 129-132).



de la rébellion contre Zeus. Par la suite, une idéologie égyptienne traitant à la fois de l'impureté et de la lutte contre l'étranger oriental assimile le dieu des Juifs à Typhon et l'âne devint un emblème avancé par les discours judéophobes égyptiens depuis au moins Manéthon<sup>1773</sup>. Le nom même du dieu des Juifs, *Iaô*, peut avoir fait l'objet d'un jeu de mots, attribué à Apion, par homophonie avec ζ, « âne » en égyptien<sup>1774</sup>. Dans le prolongement de ces élaborations idéologiques et théologiques complexes (« dialogue réactif transculturel »<sup>1775</sup>), accompagnées par des applications plus populaires, la divinité chrétienne fait à son tour l'objet d'une identification avec l'âne<sup>1776</sup>. Mais l'adversaire absolu de Zeus conserve l'ambiguïté de Seth, puissance aussi menaçante que nécessaire à la marche du monde – en particulier du Soleil, qu'il défend contre Apophis – et que l'on doit à la fois se concilier et soumettre. Seth apparaît dans la « pratique du chat » en tant que défenseur de la barque du Soleil. Dans le ritualisme d'État pratiqué par les prêtres égyptiens, la lutte rituelle contre les ennemis cosmiques et humains de l'Égypte impliquait de lier et transpercer Seth en image<sup>1777</sup>. « Typhon » est le nom donné à la fois à Seth et à sa manifestation animale, l'âne. Animal tonitrueux et sexuellement impétueux, l'âne est tout naturellement l'animal typhonien de l'*interpretatio* grecque<sup>1778</sup>. L'ocre peut être identifié lui-même au rouge séthien, être appelé « sang de Typhon », et servir à ce titre dans l'encre d'une pratique magique<sup>1779</sup>, avec pour alternative peut être le sang d'une chèvre ou d'un taureau noir et, dans certains cas, du sang d'âne véritable<sup>1780</sup>. Ce type de dénomination tend à étendre à la matière animale un principe théologique courant pour les végétaux et les minéraux<sup>1781</sup> : l'expression mythique et rituelle de ces substances en fait des productions corporelles des dieux et, dès lors qu'un animal est une forme manifestant une identité divine, une équivalence est permise avec ses propres

<sup>1773</sup> P. BORGEAUD, « Moïse, son âne et les Typhoniens », dans T. RÖMER (éd.), *La construction de la figure de Moïse – The construction of the figure of Moses*, Paris, 2007, p. 121-130 ; J. ASSMANN, *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris, 2001 (tr. de *Moses der Ägypter, Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München – Vienne, 1998, éd. or. *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, 1997), p. 72.

<sup>1774</sup> P. BORGEAUD, « Moïse, son âne et les Typhoniens », p. 126. Cf. ÉLIEN, *PA*, 10, 28, et FLAVIUS JOSEPHE, *Contre Apion*, 2, 7.79, à propos de la tête d'âne en or du sanctuaire de Jérusalem.

<sup>1775</sup> P. BORGEAUD, « Quelques remarques sur Typhon, Seth, Moïse et son âne, dans la perspective d'un dialogue réactif transculturel », dans ID., T. RÖMER, Y. VOLOKHINE (éd.), *Interprétations de Moïse. Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leyde – Boston, 2010, p. 173-185.

<sup>1776</sup> L. VISCHER, « Le prétendu "culte de l'âne" dans l'Église primitive », *RHR* 139.1 (1951), p. 14-35, propose une origine perse à la figure du « démon à tête d'âne », passée aux gnostiques *via* l'Égypte.

<sup>1777</sup> R. K. RITNER, *The mechanics of ancient Egyptian magical practice*, Chicago, 1993, p. 164.

<sup>1778</sup> PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 30 [362e-363a].

<sup>1779</sup> *PGM*XII, 96-106. L'ocre ou terre rouge, μίλτος, peut aussi signifier le « sang », comme il est possible de le comprendre en *PGM*VII, 222 (*PGMtr.*, p. 122, n. 13).

<sup>1780</sup> *PGM*IV, 2145-2240 ; VII, 652-660 ; LXI, 61.

<sup>1781</sup> S. H. AUFRÈRE, *Thot Hermès l'Égyptien*, p. 157, p. 155-174.

sécrétions corporelles. Cette équivalence ne repose pas seulement sur une étymologie mythique, elle est un mode d'énonciation mythologique du rituel qui en soi favorise l'*empowerment* dans la mesure où la substance animale s'identifie à une substance divine dès la prescription.

Dans le rite appelé « la vieille servante d'Apollonius de Tyane », le nom de Typhon désigne clairement l'âne :

La vieille servante d'Apollonios de Tyane. Prends un crâne de Typhon et inscris avec le sang d'un chien noir les caractères suivants : « [caractères] *Saberra* ». Puis va sur le lieu, au bord d'un fleuve, de la mer ou au carrefour de trois routes, au milieu de la nuit, pose le crâne à terre et l'ayant placé sous ton pied gauche dis ceci : Parole : « *Eriithuia Meropê gergirô chêtira anaperouch... lurôphia gêgêthira lolun gougôgê ambracha bi... aebillê marihaia mprouche Abel ethiraô ap... ôchoriêla môrêthira phechirô ôsri phoira ameri... Phê. Outhêra gargergiô tithemumê mêra mêrapsechir aôril*. Viens, apparais, déesse que l'on appelle Dame de la Demeure ». Après avoir dit cela, tu verras une femme assise sur un âne, d'une apparence belle par-dessus tout, ayant une certaine beauté céleste, gracieuse et jeune au-delà de toute description ; toi, en la voyant, prosterne-toi en disant : « Je te rends grâce, ma Dame, de m'être apparue. Juge-moi digne de toi, que ta splendeur soit bienveillante envers moi, et fais ce pourquoi j'ai besoin de toi ». La déesse te répondra : « Penses-tu à quelque chose ? » Toi, dis : « J'ai besoin de toi pour une servante dans la vie ». Aussitôt elle descendra de l'âne, se dépouillera de sa beauté et deviendra une vieille femme. Et la vieille te dira : « Je te servirai et je t'assisterai ». Après t'avoir dit cela, de nouveau la déesse revêtra sa beauté, dont elle s'était dé faite, et te demandera de la relâcher. Mais toi, dis à la déesse : « Non, ma Dame ! Je me servirai de toi jusqu'à ce que je la possède ! » Dès que la déesse entendra cela, elle s'approchera de la vieille, lui arrachera une molaire, prendra une dent à l'âne, te donnera les deux et, dès lors, la vieille ne te quittera plus, à moins que peut-être tu ne veuilles la relâcher. Dès ce moment, tu seras gratifié de grands biens, car tout ce que dans ton âme tu désireras sera accompli par elle, elle te protégera et surtout découvrira tout ce qui peut être tramé contre toi. Elle te dira tout et ne t'abandonnera jamais, tant sera grande sa bienveillance à ton égard. Mais si un jour tu le souhaites, tu la délivreras (mais ne le fais jamais !) : prends sa dent et la dent de l'âne, fais un grand feu, et jette-les dans le feu, et la vieille poussant un cri aigu disparaîtra tout entière. Ne te laisse pas aller à la libérer car il te sera impossible de la remplacer. Tu délivreras la déesse, quand tu auras appris que la vieille va te servir, en disant ces mots : « *Menerpher phiê prachêra lulôri mêlicharê nêchira* ». Quand la vieille femme entendra cela, la déesse montera sur l'âne et s'en ira. Phylactère au cours du rite : le crâne d'un âne. Attache la dent de l'âne avec de l'argent et la dent de la vieille avec de l'or, et porte-les toujours car si tu fais cela, il sera impossible à la vieille de te quitter. Le rite a été testé<sup>1782</sup>.

<sup>1782</sup> PGMXI a : Γραῦς Ἀπολλων[ί]ου Τυανέως ὑπηρετίς· λαβὼν [Τυ]φῶ[ν]ος | κρανίον κατάγρα[φε τ]οῦς χαρακτῆρας τούτους αἶματι κυνὸς μέλανος· | 'caractères σαβερρα.' ἔλθὼν δὲ ἐπὶ τὸν τόπον | παρὰ ποταμόν, θάλασσαν, ἢ τριόδου νυκτὸς μέσης θῆς τὸ κρανίον χαμαὶ καὶ ἰ[στ]ᾶς [ὑπὸ τ]ῷ ἀριστερῷ ποδὶ λέγε τά[δε]. λόγος· | « Ἐριθυῖα Μερόπη [γ]εργιω χηθιρα αναπερουχ... λυρωφια | γηγεθιρα λολυν γουγωγη αμβραχα βι... αεβιλη | μαριθαια μπρουχε Ἀβὴλ εθιραω απ... ωχορηλια | μωρηθιρα φεχιρω ωσρι φοιρα αμερι... φη. ουθηρα | γαργεργιω τιθ[ε]μμη μηραψηχιρ αωριλ· ἔλθέ, φάνηθι, | ἡ θεὸς ἡ καλουμένη οἰκουρός ». | ταῦτα εἰπὼν ὄψη γυναῖκαν | ἐπ' ὄνου καθιζο[μ]ένη<v>, εὔμορφον λῖαν <εἰς> ὑπερβ[ολ]ήν, οὐράνιον τι | κάλλος ἔχουσα<v>, ἀδιηγῆτως ὠραίαν καὶ νέαν, ἣν ἰδὼν σὺ | εὐθέως προ[ο]σκ[ύ]νησον λέγων· « εὐχαριστῶ [σο]ι, κυρία, ὅτι μοι ἐφάνθης. | ἄξιόν μέ σου [κρί]νον, εὐμενῆς ἐμοὶ γενέσθω [ἡ ἀβ]ρότης σου, καὶ ποίησον, | περὶ οὗ σοι χρ[ῆ]σομαι ». ἐρεῖ δέ σοι ἡ θεός· « τίνας δ[ι]άν[ο]ιαν ἔχεις; » σὺ λέγε· « πα[ρ]ά σοῦ μοι | χρεία ἐστὶν εἰς τὰς

L'utilisation de crânes humains à des fins divinatoires est attestée au cours de la période romaine et plusieurs passages des *PGM* puisent à la pratique de la cranomancie<sup>1783</sup>. Il ne s'agirait nullement de la seule apparition d'une divinité invoquée par des rites de nécromancie<sup>1784</sup>. L'espace liminal où se rencontre la divinité est propre à établir un contact semi-onirique avec la divinité<sup>1785</sup>. Elle-même est invoquée comme « Dame de la Demeure », ce qui traduit le nom égyptien de Nephtys, soeur et compagne de Seth<sup>1786</sup>. La déesse apparaît alors, sous des atours d'une grande beauté, céleste et interdisant toute tentative d'une nette distinction entre mondes célestes et chthoniens. Toutefois, elle se tient assise sur un âne, ce qui n'est pas un trait bien connu pour Nephtys. Des divinités grecques chevauchent volontiers un animal emblématique – Dionysos une panthère, Aphrodite une oie ou un bélier – mais sur un âne, l'iconographie grecque représente plutôt Silène ou Héphaïstos, dans la sphère dionysiaque. Ici, le parallèle peut être fait avec une puissance syro-mésopotamienne, la démons Labartu/Lamaštu, qui bien longtemps auparavant, chevauchait déjà un âne, en même temps qu'une barque, pour voyager vers le monde des morts<sup>1787</sup>. L'apparition divine et le dialogue qui s'engage entre la déesse et le mortel qui la consulte sont bien décrits par le papyrus. On sait que de telles visions (*autopsis*) étaient recherchées par les « magiciens », mais également promises aux théurges par les *Oracles chaldaiques*, où Hécate apparaît à celui

---

τοῦ βίου ὑπηρεσίας». ἡ δὲ εὐθέω[ς κα]ταβήσεται ἀπὸ τοῦ ὄνου κ[αὶ ἀπ]οιδύσεται τὸ κάλλος καὶ ἔσται γραῦς. καὶ ἐρεῖ σοι ἡ γρα[ῦς]· « ἐγὼ σοι ὑπηρετήσω καὶ παρ[εδρ]εύσω ». | τοῦτο δέ σοι εἰπ[οῦ]σα, πάλιν θεὸς ἐνδεδύσ[ε]ται τὸ ἑαυτῆς κάλλος, ὅ[περ] ἐξεδύσατο, | καὶ παραιτήσεται. σὺ δὲ λέγε τῇ θεῶ· « κυρία, [μ]ή ! σαυτῇ χρῆσομα[ι, ἔ]ως κατάσχω αὐτήν ». | ἡ δὲ θεὸς ἀκούσ[ασα] εὐθέως προσελεύσεται [τ]ῇ γραΐδι καὶ λήμψεται αὐ[τῆς] τὸν γομφίον | καὶ τοῦ ὄνου μύλη[ν κ]αὶ δίδωσί σοι ἀμφοτέ[ρα] καὶ ἐξ ἐκείνου ἀχωρίστω[ς σου] ἦται ἡ γραῦς, | εἰ μὴ τάχα σὺ αὐτ[ῆν] θέλεις ἀπολύσαι· ἀπὸ δὲ ἐκείνης τῆς ὥρας ἔξεις μ[εγάλ]ων ἀγαθῶν | δωρεάν· πάντα γ[άρ] σοι, ὅσα τῇ ψυχῇ ἐνθυμῆ, δι' αὐτῆς καταπραχθήσ[ετα]ι, [καὶ] τάδε σοι | φυλάξει καὶ ὡς μ[άλιστα] νοήσει σοι, ὅτι ποτ' ἄν τις ἐνθυμῆται κατὰ σου. [αὐτῇ γ]ὰρ πάντα | ἐρεῖ σοι καὶ οὐδέποτε σε καταλείψει. οὕτως | τὴν εἶς σε εὖνοιαν ἐντίθεται. ἐὰν δὲ θελήσης | π[ο]τέ, ἀπολύσεις αὐτήν (ὅπερ μηδέποτε ποιήσης)· λαβὼν τὸν γομφίον καὶ τὴν μύλην καὶ πυρὰν | ποιήσας ἀκόντισον εἰς τὸ πῦρ, καὶ ὀλολύξασ[ετα] ἡ γραῦς | φεύξεται ὄλωσ. μὴ εὐκόλως αὐτὴν ἀπολύσης· ἀμετάληπτος γάρ σοι ἔσται. τὴν δὲ θεὸν ἀπολύσεις, | ὅταν μάθης, [ὅπ]ως σοι ὑπηρετήσῃ ἡ γραῦς, λέγων | οὕτως· « μενερφερ φη πραχηρα λυλωρι | μηλιχαρη νηχηρα ». ταῦτα ἀκούσασα ἡ γραῦς | θεὸς ἀναβήσεται ἐπὶ τὸν ὄνον καὶ ἀπελεύσεται. | φυλακτήριον παρὰ τὴν πρᾶξιν· τὸ κρανίον τοῦ ὄνου. | τὴν δὲ μύλην τοῦ ὄνου δῆσας ἀργύρω καὶ τὸν γομφίον | τῆς γραΐδος χρυσῶ [π]ερίεχε ἀεὶ. οὕτως γάρ σου ἀχώριστος | ἔσται ἡ γραῦς. ἡ πρᾶξις δεδοκίμασται.

<sup>1783</sup> C. A. FARAONE, « A Skull, a Gold Amulet and a Ceramic Pot: Evidence for Necromancy in the Vigna Codini? » *MHNH5* (2005), p. 27–44 ; ID., « Necromancy Goes Underground: The Disguise of Skull- and Corpse-Divination in the Paris Magical Papyri (*PGM* IV 1928–2144), dans S. I. JOHNSTON, P. T. STRUCK (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leyde – Boston, 2005, p. 255–282.

<sup>1784</sup> C. A. FARAONE, « Kronos and the Titans as Powerful Ancestors: A Case Study of the Greek Gods in Later Magical Spells ».

<sup>1785</sup> En Égypte, monde des morts et monde du rêve (*rswt*, « éveil ») sont de ces régions liminales où monde des hommes et monde des dieux entrent en contact, cf. E. HORNUNG, *Les dieux de l'Égypte. Le Un et le Multiple*, Paris - Monaco, 1986, p. 115.

<sup>1786</sup> J. BERGMAN, « Nephthys découverte dans un papyrus magique (*PGM* XIa) », dans *Mélanges Adolphe Gutbub*, Montpellier, 1984, p. 1–11.

<sup>1787</sup> F. THUREAU-DANGIN, « Rituels et amulettes contre Labartu », *RA* 18.4 (1921), p. 161–198.

qui en est digne<sup>1788</sup>. La déesse à l'âne – qui peut être tout à la fois Nephtys, Lamaštu et Hécate – se révèle sur différents plans, comme une sorte de kaléidoscope. Dans un premier temps, la déesse apparaît en quelque sorte en majesté, trônant sur son âne, éclatante d'une beauté céleste<sup>1789</sup>. Dans un second temps, elle descend pour ainsi dire de son piédestal et prend les traits d'une vieille femme. À ce stade, il semble que la vieille femme et la déesse ne soient qu'une seule et même entité sous deux aspects : l'un céleste, nécessairement jeune et immortel, et identifiable par son animal et son nom ; l'autre terrestre, âgé, donc humanisé, qui relève plutôt de la métamorphose de la divinité et le trait le plus opposé à sa propre nature : la vieillesse. Puis la déesse reprend ses traits immortels et montre alors un comportement différent : alors que sous la forme de la « vieille » elle est soumise, dévouée, servile, en tant que déesse elle s'y refuse et demande à être libérée de l'emprise du magicien. Dès lors, les deux aspects de la déesse sont dissociés : « je me servirai de *toi* jusqu'à ce que je *la* possède », insiste le magicien. Cette apparition divine joue sur la « polymorphie » du divin<sup>1790</sup>. Le phénomène d'*empowerment* est total dans la mesure où l'apparition divine cède à l'homme un matériau qui provient d'un double franchissement des barrières entre monde des hommes et monde des dieux, l'un – par l'intermédiaire de l'âne – entre le monde divin et l'espace de la rencontre, l'autre entre toutes les caractéristiques du monde supérieur – jeunesse, immortalité, pouvoir – et celles de l'inférieur – vieillesse, mortalité, servitude<sup>1791</sup>. Le rite et l'apparition ont, sous une formulation prescriptive, des caractéristiques véritablement littéraires qui jouent sur le merveilleux et sur toutes les frontières possibles – monde des vivants/monde des morts ; carrefours ou rives ; milieu de la nuit ; jeunesse céleste/vieillesse terrestre ;

<sup>1788</sup> JOHNSTON S. I., *Hekate Soteira. A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Atlanta, 1990.

<sup>1789</sup> La beauté fait partie de l'ontologie du divin, cf. J.-P. VERNANT, « Aspects de la personne dans la religion grecque », dans ID., *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, 1993<sup>3</sup> (1965<sup>1</sup>), p. 354-370.

<sup>1790</sup> L'expression concerne en premier lieu les apparitions de Jésus selon des apocryphes du Nouveau Testament. É. JUNOD, « Polymorphie du dieu sauveur », dans J. RIES (dir.), *Gnosticisme et monde hellénistique*, Louvain-la-Neuve, 1982, p. 38-46 : « la particularité première de la polymorphie consiste dans le paradoxe d'une unité se manifestant sous plusieurs formes ... une apparition délibérée de quelqu'un sous plusieurs formes ; le changement de formes n'est pas dissimulé, il est au contraire rendu évident pour le témoin » ou encore « apparitions simultanées ou successives d'un même être sous des formes différentes et destinées à être vues » (p. 39). Ces éléments de définition me paraissent s'appliquer relativement bien (à un « délibérée » près) à l'apparition décrite par le PGMXI a.

<sup>1791</sup> Le thème fait écho à la polymorphie solaire, entre jeunesse et vieillesse du dieu (Y. KOENIG, « La polymorphie divine en Égypte », dans W. CLARYSSE, A. SCHOORS, H. WILLEMS [éd.], *Egyptian Religion in the Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, t. I, Louvain, 1998, p. 661-664). Fait parallèle intéressant, la polymorphie de Jésus dans les apocryphes néo-testamentaires s'est peut-être développée en ajoutant à la bimorphie « jeune homme-vieillard » la figure du « serviteur » (G. G. STROUMSA, « Polymorphie divine et transformations d'un mythogème, l'*Apocryphon de Jean* et ses sources », dans ID., *Savoir et salut*, Paris, 1992, p. 43-63 [1<sup>ère</sup> parution dans VC35 (1981), p. 412-434]).

pouvoir/servitude<sup>1792</sup>. Le contrôle du magicien sur la déesse est opéré par la maîtrise des noms secrets de la divinité, ainsi que par la possession du phylactère adéquat, à savoir le crâne de Typhon. Le magicien, en se tenant le pied sur le crâne de l'âne, marque ainsi déjà sa domination sur la puissance convoquée, domination qui exerce elle-même sa protection. Le texte n'a pas besoin d'être plus explicite : lorsqu'il ajoute que le phylactère est le crâne de l'âne, cela signifie que dès que le magicien rompt sa position de dominant en ôtant son pied du crâne, il est à la merci de la fureur divine. En revanche, en possession des deux dents, sa situation est stabilisée, son statut intermédiaire entre les deux mondes perdure du fait de sa domination sur la vieille servante. Ce point relève également d'un savoir mythologique, si l'on considère le pouvoir détenu par Persée sur les trois « vieilles », les Grées, dont il a saisi l'unique œil et l'unique dent. De même, Ulysse, confronté à Circé, parvient à inverser la situation grâce à la possession d'une plante divine, le *môlu* ; la déesse se soumet alors à celui qui parvient à lui résister, comme Protée confronté à Ménélas ou à Aristée. Le phylactère assure ainsi sa fonction dans la mesure où il est connaturel à la divinité. La substance animale assure l'*empowerment* en présentifiant le divin dont elle est issue et en infusant de fait le niveau mythique de l'existence divine dans le monde des hommes. Étant ainsi un objet divin, le phylactère issu d'une matière animale est un objet de pouvoir.

Parce qu'il s'identifie jusqu'en son nom avec la divinité, l'âne est l'exemple même de cette capacité d'*empowerment* recherchée par les magiciens dans la matière animale. Il évoque ainsi la divinité dans un langage en son temps universel, globalisé : de fait, l'âne typhonien est une figure partagée. D'autres animaux répondent à un code plus précis, culturellement ancré dans l'Égypte « zoolâtre », mais ce savoir est également suffisamment répandu, à l'extérieur, pour être compréhensible. Voici un court récapitulatif des phylactères animaux utilisés dans les *PGM* – mis explicitement sous le nom de « *phulakteria* » :

---

<sup>1792</sup> T. TODOROV, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, 1970.

Référence	Matériau	Puissance(s) divine(s)
III, 95 et 126 (pratique du chat)	Moustaches de chat	Hélios Méliouchos
III, 633-731	Tenir en main, à droite de l'armoise, à gauche de la vieille peau de serpent	Soleil, Lune ?
IV, 260 (Nephotes à Psammétique)	Lamelle d'argent inscrite nouée avec une lanière en peau d'âne	Typhon/Seth
IV, 816-819 (rite d'Immortalisation)	Noms écrits à l'encre de myrrhe sur une peau de mouton noir attachée au bras droit par les nerfs du même animal, <i>idem</i> pour le bras gauche avec la peau et les nerfs d'un mouton blanc.	
IV, 1275-1322 (Arctique)	Osselet de loup en amulette, fumigation ( <i>katanagkês</i> et <i>potamogiton</i> ) dans un encensoir inscrit <sup>1793</sup> .	La Grande Ourse ; Hélios ; Thermoutis/Renenounet ?
IV, 1331-1389 (Arctique)	Poils d'un âne noir, d'une chèvre tachetée et d'un taureau noir, tressés en corde et portés autour de la tête « comme un diadème » ; le praticien doit s'enduire les lèvres avec la graisse des mêmes animaux, son corps avec de l'huile de storax et tenir un oignon.	La Grande Ourse – Typhon/Seth
IV, 2891-2942 ( <i>Agôgê</i> par l'intermédiaire de l'étoile d'Aphrodite)	Dent de droite de la mâchoire supérieure d'une ânesse ou d'un veau de sacrifice, attachée au bras gauche par un lien d'Anubis <sup>1794</sup> .	
VII, 846-861 (ombre sur le soleil)	Queue de chat en couronne et caractères inscrits en cercle sur le sol.	
XIa (vieille servante d'Apollonios)	Crâne de Typhon	La « Dame de la Demeure »

La plupart de ces phylactères interviennent alors que le praticien s'adresse à une divinité astrale : Soleil, Lune, Ourse, Aphrodite. La Grande Ourse à laquelle sont adressées des offrandes de type *epanagkos* ou fumigations contraignantes, est sous sa forme égyptienne la cuisse de taureau, c'est-à-dire de Seth, et l'une des deux procédures de protection qui la concerne ici associe précisément le taureau et l'âne – en relation avec l'offrande. Elle est, selon Plutarque, l'âme de Typhon<sup>1795</sup>. La matière tenue en main par le praticien est donc

<sup>1793</sup> Cf. un *epanagkos* pour la Grande Ourse *supra*, chapitre 4, p. 290-291.

<sup>1794</sup> Cf. *PGMtr.* n. 33 p. 7 et P. WOLTERS, « Faden und Knoten als Amulett », *ARW* 8 (1905), 1-22 : le lien d'Anubis est peut-être une bandelette de momification.

<sup>1795</sup> PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 21 [459 c-d].

supposée en relation directe avec la divinité astrale. Est-elle pensée en « sympathie » avec le corps astral ou bien seulement comme un signe distinctif pour se faire reconnaître de la puissance céleste ? Comment les énoncés des *PGM* expriment-ils la relation entre la matière animale et le dieu ?

### *I.2.b. L'animal, symbole et signe divin*

Le terme σύμβολον est assez peu fréquent dans l'ensemble du corpus des *PGM*. Son emploi est remarquablement limité aux paroles prononcées par les magiciens, c'est-à-dire que, à une exception près, on ne le trouve que dans des *logoi*. Le cas de *PGM* III, 701 est difficile à analyser du fait de l'état du papyrus en cet endroit : on lit que des *sumbola* sont employés de manière secrète (*mustikôs*), en même temps qu'est sacrifié un coq, par un praticien vêtu de manière pure et dans un lieu pur. Il pourrait s'agir, mais le caractère lacunaire du texte empêche toute précision, de l'armoise et de la peau de serpent que le praticien doit porter, respectivement, au bras droit et au bras gauche. Le *sumbolon* serait de fait un « phylactère » comme ceux que je viens d'évoquer. Karl Preisendanz restaure « [τὰ ἄλλα] ἃ [χ]ρῆ σύμβολα μυστικῶς ἐν | καθαροῖς ἰμ[α]τίοις [κρατῶν] » (1.701-702), mais le dernier mot, qui implique une prise en main de ces *sumbola*, est une conjecture. On sait simplement que l'on utilise les *sumbola* de façon *mustikôs*, ceux-ci n'étant pas nécessairement matériels, même si je ne l'exclus pas pour autant<sup>1796</sup>. Cependant, d'après les autres occurrences du terme dans les *PGM*, les « *sumbola* » sont surtout des énoncés :

« je prononce les symboles mystiques (σύμβολα μυστικὰ φράζω) » ;

« [les babouins] qui nomment ton saint nom sous une forme symbolique (οἵτινες συμβολικῶ σχήματι ὀνομάζουσιν | σου τὸ ἅγιον ὄνομα) » ;

« viens à moi, esprit aérien, appelé par des symboles et des noms ineffables (ἦκέ μοι, τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροπετέες, καλούμενον συμβόλοις καὶ ὀνόμασιν ἀφθέ<γ>κτοις) » ;

« j'ai dit tes signes et tes symboles (εἴρηκά σου τὰ σημεῖα καὶ τὰ σύμβολα) » ;

« ayant entendu tes symboles sacrés, donne[-moi]... (ἐξ<ακ>ούσ[α]σα τὰ ἱερά σου σύμβολα δὸς) »<sup>1797</sup>.

Dans d'autres cas, le praticien affirme détenir les « *sumbola* », sans que rien dans le formulaire n'indique que ce soit concrètement le cas :

<sup>1796</sup> P. T. STRUCK, « The Poet as a Conjuror: Magic and Literary Theory in Late Antiquity », dans L. CIRAOLO, J. SEIDEL (éd.), *Magic and Divination in the Ancient World*, Leyde – Boston – Cologne, 2002, p. 119-131, affirme (p. 123) : « In the *Papyri Graecae Magicae* the term [symbol] usually refers to a small piece of cloth, metal, or a gem on which is written or engraved a spell. [...] The symbol of the *Papyri Graecae Magicae* was not a piece of literary writing, but a talisman that became powerful through being inscribed ».

<sup>1797</sup> *PGM* IV, 945 ; 1003-1005 ; VII, 559-560 ; 786 ; 883.

« car j'ai caché ce symbole qui est tien, ta sandale, et je détiens la clé (τοῦτο γάρ σου σύμβολον, τὸ σάν|δαλόν σου ἔκρυψα καὶ κλειῖδα κρατῶ) » ;

« un tamis est mon symbole (κόσκι|νόν μου σύμβολον) » ;

« car il est impossible de fuir le sort de mes paroles qui doit arriver ; ne te contrains pas à entendre dans un sens ou dans l'autre les symboles (οὐ γὰρ φυγεῖν ἔξεστι μοιράν μου λόγων, | ὃ δεῖ γενέσθαι· μὴ σα<υ>τὴν ἀναγκάσης | ἄνωθεν εἰς ἄνω τ' ἀκούειν συμβόλων) »<sup>1798</sup>.

Il semble que les *sumbola* ne sont pas des objets matériellement présents lors du rituel mais au contraire des énoncés, dont la puissance est telle que leur énonciation peut contraindre la divinité<sup>1799</sup>. Dans un cas, il semble même que la parole rituelle reprenne la parole divine elle-même :

« ψωμὸς εἶς, κόραλ|λος, αἶμα τρυγόνος, ὄνυξ καμήλου καὶ βοῶς | θριξ παρθένου, Πανὸς γόνος, πῦρ ἥλιω|τίδος βολῆς, χαμαῖ|υκον, νήθουσα, παι|δέρω, ἄρις [sic], γλαυκῆς γυναικὸς σῶμα | διεσκελισμένον, σφιγγὸς μελαίνης | ἡ φύσις τορουμένη· ἅπαντα ταῦτα | σύμβολόν μου πνεύματος ».

« une bouchée, du corail, du sang de tourterelle, du sabot de chameau et un poil de vache vierge, de la semence de Pan, du feu d'un rayon de soleil, du chameau-loup<sup>1800</sup>, de la *nêthousa*, de la *paiderôs*, de la corde d'arc, le corps cul-de-jatte d'une femme brillante, le vagin percé d'une sphinge noire : tout cela est le symbole de mon *pneuma* »<sup>1801</sup>.

Ces symboles n'ont d'efficacité rituelle que dans la mesure où ils actualisent un degré mythique du réel, comme les *historiolae*. Dans les cultes dits « à mystères » du monde gréco-romain, les *sumbola* et *sunthêmata* seraient soit des mots de passe, soit des comportements par lesquels un initié se fait reconnaître en tant que tel, soit des autres initiés, soit de la divinité elle-même<sup>1802</sup>. Certaines formules, comme celles des lamelles d'or orphiques, expriment le statut du défunt au moyen d'un langage rituel en partie mythologique, et pour cela

<sup>1798</sup> PGMIV, 2287-2288 ; 2298-2299 ; 2316-2318.

<sup>1799</sup> Et non un objet canalisant le *pneuma* divin, cf. T. HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber. Mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Daemonen-glaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen*, vol. I, Amsterdam, 1974, p. 201, § 384 : « So ist die Beeinflussung des πνεῦμα an materielle Dinge gebunden. Das besagt auch der Pap. (Lond.) VII 559, wo der Magus bei einer Lychnomantie zu Thot, der herbeikommen soll, spricht : ἡκέ μοι τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροπετές, καλούμενον συμβόλοις καὶ ὀνόμασιν ἀφθέγκτοις ».

<sup>1800</sup> Un nom du tussilage.

<sup>1801</sup> PGMIV, 2299-2306.

<sup>1802</sup> W. BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, 2003 (tr. de *Ancient Mystery Cults*, 1987), p. 50-53 ; S. I. JOHNSTON, « Rising to the Occasion: Theurgic Ascent in its Cultural Milieu », dans P. SCHÄFER, H. G. KIPPENBERG (éd.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leyde – New York – Cologne, 1997, p. 165-194 (p. 187). « *Sunthêma* » ne semble pas être employé dans les PGM.



cryptique<sup>1803</sup>. Dans les *PGM*, certaines séries d'énoncés symboliques permettent de repousser une puissance malfaisante :

... récite ce qui suit : « Ereshkigal, vierge, chienne, serpent, couronne, clé, caducée, sandale d'or de la dame du Tartare », et tu le repousseras<sup>1804</sup>.

L'incantateur rappelle ensuite son « initiation » (τετέ[λ]εσμαι) et sa descente dans la « chambre souterraine des Dactyles » (εἰς μέγαρον κατέ[βη]ν Δακτύλων)<sup>1805</sup>. Les paroles rituelles puisent manifestement à une source grecque, aux contours mal définis mais remontant au cycle mythique d'Hécate. Il s'agit seulement d'énoncés performatifs qui, par un phénomène d'*empowerment*, actualisent des morceaux de paradigme mythique pour permettre au magicien de se faire un représentant de la divinité (ἐγώ εἰμι Ἐρεσχιγάλ, « je suis Ereshkigal », doit-il affirmer, l. 5). Comme d'autres incantations, ces énoncés retranscrivent des performances orales anciennes, dont on ne peut pas toujours prétendre reconstituer l'archétype.

Ainsi dans les *PGM*, ce sont les dieux que l'énonciation de leurs *sumbola* mettent en acte, en témoignant de la connaissance de leurs attributs, formes et secrets par le praticien<sup>1806</sup>. Or, plus que d'être reconnu comme un initié ou le fidèle d'un culte secret, le magicien suit une modalité d'*empowerment* qui consiste à prendre part au divin en intégrant ses configurations mythiques<sup>1807</sup>. De la sorte, la connaissance de ces énoncés symbolistes fonctionne comme celle du nom divin, par un biais différent, pour actualiser la puissance désirée et, plus encore, la faire agir. Les *sumbola* sont des énoncés divins relevant du même type de parole que l'oracle ou l'incantation, qui jouent, on l'a vu, sur les mots et les références mythiques, déployant diverses expressions des modalités d'action et de manifestation de la divinité. On semblent avoir un effet de contrainte : le terme est impropre, mais ces *sumbola* sont dans leur contenu proches de l'*epanagkos* verbal<sup>1808</sup>. On ne peut pas, dès lors, présumer que le *sumbolon* plaise nécessairement à la divinité de manière à l'attirer<sup>1809</sup>, mais qu'ils la « présentent » par une sorte de nécessité.

<sup>1803</sup> C. RIEDWEG, « Poésie orphique et rituel initiatique », *RHR* 219.4 (2002), p. 459-481.

<sup>1804</sup> *PGMLXX*, 4-6 : λέγων « Ἐρεσχιγάλ παρθένε, κύων, δράκαινα, στέμμα, κλείς, κηρύκειον, [τ]ῆς ταρτα|ρούχου χρύσειον τὸ σάνδαλον », καὶ παραιτήση.

<sup>1805</sup> *Id.*, 13-14.

<sup>1806</sup> Le terme *mustêrion* peut lui-même désigner des noms de puissances, cf. les remarques de G. MEAUTIS, « Notes sur quelques papyrus magiques », *Aegyptus* 5.3 (1924), p. 141-152.

<sup>1807</sup> Et même s'identifier à lui, cf. *PGMV*, 248-303.

<sup>1808</sup> Cf. chapitre 4, p. 282-283.

<sup>1809</sup> D. AUBRIOT, « L'invocation au(x) dieu(x) dans la prière grecque : contrainte, persuasion ou théologie ? », dans N. BELAYCHE, P. BRULE, G. FREYBURGER *et al.* (éd.), *Nommer les dieux : théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout – Rennes, 2005, p. 473-490.

Les choses sont également différentes pour ce qui concerne les « signes », les *sêmeia*, terme polysémique. Parmi les occurrences de termes de la famille de σημειόν, que de façon générale je traduis par « signe », certains sont des signes écrits ou dessinés<sup>1810</sup>. Mais la plupart des *semêia* sont des énoncés, synonymes de *sumbola* :

« Puis moi, je dirai ton signe : la sandale de bronze de celle qui va au Tartare, la couronne, la clé, le caducée, le rhombe de fer et le (la) chien(ne) obscur(e), les trois chambres barrées, la fosse enflammée, la ténèbre, la profondeur, la flamme, l'Érinye gardienne du Tartare craignant les puissances monstrueuses (εἶτα κἀγὼ σοι | σημειόν ἐρῶ· χάλκεον τὸ σάνδαλον τῆς | ταρταρούχου, στέμμα, κλείς, κηρύκιον, | ῥόμβος σιδηροῦς καὶ κύων κυάνεος, | κλειθρον τρίχωρον, ἐσχάρα πυρουμένη, | σκότος, βυθός, φλόξ· Ταρτάρου σημάντρια | φοβούσα Ἐρινῶς δαίμονας τεραστίους)... »

« ... accomplis tout ce que demande ma prière puisque je connais tes signes, tes insignes et tes formes, ce que tu es à chaque heure et quel est ton nom (ποίησον πάντα τὰ τῆς εὐ|χῆς μ[ου ἐντε]λέστατα, ὅτι οἶδά σου τὰ σημεία καὶ τὰ | [π]αράσ[ημα καὶ μ]ορφὰς καὶ καθ' ὥραν τίς εἶ καὶ τί σου ὄνο[μα])... »

« ... puisque je connais tes noms saints, tes signes, tes insignes, ce que tu es à chaque heure et quel est ton nom (ὅτι οἶδά | σου τὰ ἄγ[ια] ὀνόμ[ατα κα]ὶ τὰ σημεία· καὶ τὰ παράσ[ημα κα]ὶ [τίς εἶ καθ' ὥρ]αν καὶ τί σοι ὄνομα)... »

« J'ai dis tes signes et tes insignes (εἴρηκά σου τὰ σ[ημ]εῖα καὶ τὰ παράσ[ημα])... »

« j'ai dis tes noms saints, tes signes et tes insignes (εἴρηκά σου τὰ ἄγια | ὀνόμ[ατα κ]αὶ τὰ [σημεῖά σου] καὶ τὰ παράσ[ημα])... »

« J'ai dis tes signes et tes symboles (εἴρηκά σου τὰ σημεία καὶ τὰ σύμβολα)... »<sup>1811</sup>.

D'autres *semêia*, en revanche, sont véritablement des manifestations visuelles de la puissance divine, qui réagit soit par une apparition<sup>1812</sup>, soit dans l'aspect de la flamme de la lampe ou de l'astre divin sollicité<sup>1813</sup>. Le signe peut être expressément demandé par le praticien<sup>1814</sup>. En dehors de cas particuliers où *semêion* signifie la marque d'un emplacement, les « signes » sont donc de deux sortes<sup>1815</sup> : certains *sêmeia* sont synonymes de *sumbola*, traits

<sup>1810</sup> PGMIV, 1263-1265 : καὶ | ἄλλο ἔχει φυλακτήριον, ὅπου τὸ ση|μειόν τοῦτο, « et il y a un autre phylactère sur lequel est ce signe : [symbole] » ; X, 22-23 : σημειόν γὰρ τῆς | [φιλίας ἐστὶ το]ῦτο, « Car ceci est le signe de l'amour : [caractère en forme de flèche empennée] ».

<sup>1811</sup> PGMIV, 2328-2334 ; III, 498-501 ; 623-625 ; 535 ; 627-628 ; VII, 786.

<sup>1812</sup> PGM I, 64-65 : ἔ]σται δέ σοι διώκοντι τὸν λόγον | σημειόν τόδε, « et il y aura ce signe pour toi lorsque tu réciteras la parole... » ; 73-74 : ἔ]σται δέ σοι | σημειόν ἐν τάχει τοιοῦ[το], « Il y aura pour toi un tel signe rapidement... » ; IV, 209 : σημειόν ἔ]σται τῆς συστάσεως τόδε, « ... il y aura ce signe de la rencontre... ».

<sup>1813</sup> PGMIV, 1102-1103 : σημεία | τοῦ λύχνου, « signes de la lampe » ; 2935-2938 : ἐὰν ἴδῃς τὸν ἀστέρα | λαμπυρίζοντα, σημειόν, ὅτι ἐκρούσθη, ἐὰν δὲ | σπινθηροβολοῦντα, ἐν τῇ ὁδῷ ἦλθεν, ἐὰν | δὲ παραμήκην ὡς λαμπάδα, ἦδη ἦξεν, « Si tu vois l'étoile [= Vénus] brillante, c'est le signe qu'elle a été touchée, si elle scintille, c'est qu'elle est en chemin, si elle est allongée comme la flamme d'une lampe, c'est qu'elle est arrivée maintenant » J'ai commenté ce rituel au chapitre 4, p. 288-290.

<sup>1814</sup> PGM LVII, 16 : [ἴ]σι, ἀγνή Κούρα, σημειόν μοι τῶν ἀποτελεσμάτων | [δός, « ... donne-moi, Isis, sainte demoiselle, un signe d'accomplissement... », et 28 : [μ]ε]τὰ δὲ τὸ λαβεῖν σε τοῦτο τὸ [σ]ημειόν, « Après que tu as reçu ce signe... ».

<sup>1815</sup> PGM XXXVI, 273-274 : στήκων ἐπὶ τὸ ση|μίον τῶν ἕξ πηχῶν, « ... reste sur le signe des six cubes » (signe marquant la position où se tenir par rapport à une image consacrée). Il faut compter aussi avec la forme verbale σημειωσάμενος (PGMIV, 2955), pour signifier le marquage d'un emplacement.

mythiques de la figure divine seulement énoncés par un praticien, tandis que d'autres sont des manifestations sensibles de la divinité. Certains de ces signes manifestes ont une apparence animale qui révèle le caractère égyptien de ces apparitions : le *sêmeion* accomplit alors le besoin de voir la divinité<sup>1816</sup>. Le faucon pélasgique qui apparaît au praticien dans le rituel de Pnouthis le scribe sacré<sup>1817</sup> ou vient frapper de ses ailes le pharaon-magicien dans la lettre de Nephotes à Psammétique<sup>1818</sup> est un signe assez emblématique des pratiques magiques pour être repris par le *Roman d'Alexandre* :

Cependant Nectanébo se procure un faucon enchanté et lui enjoint d'aller en secret à Philippe et de lui parler selon ses commandements. L'oiseau poursuit son vol, selon l'ordre reçu, à travers les terres et la mer ; il se pose de nuit près de Philippe et lui remplit la tête de ce qui lui avait été commandé. [...] « Après cette vision [dit Philippe], je vis que survint un faucon qui me réveillait en battant des ailes. Qu'est-ce donc que cela présage ? »<sup>1819</sup>

Porphyre savait le faucon symbole de lumière et de souffle, animal sacré du Soleil, pour sa rapidité et la hauteur de son vol<sup>1820</sup>. Le signe est la manifestation ponctuelle d'un pouvoir lointain (*akh*), sous une espèce à la fois sensible et mobile (*ba*). L'image divine est un *sekhem* (*sh̄m*), un pouvoir signifié. L'apparition ou « signe » participe à ce que l'égyptologie reconnaît comme *indwelling/Einwohnung*, une installation : le *ba* du dieu descend et s'installe dans l'image divine<sup>1821</sup>. Ce faisant, le texte prescriptif du papyrus grec fait perdurer l'ontologie d'un divin céleste et distant mais manifesté en ce monde entre autres par ses formes animales<sup>1822</sup>.

<sup>1816</sup> D. VAN DER PLAS, « “Voir” dieu. Quelques observations au sujet de la fonction des sens dans le culte et la dévotion de l'Égypte ancienne », *BSFE* 115 (1989), p. 4-35.

<sup>1817</sup> *PGMI*, 42-195.

<sup>1818</sup> *PGMIV*, 211.

<sup>1819</sup> JULIUS VALERE, *Roman d'Alexandre*, 1, 8 : *Sed Nectanabus sacrum sibi accipitrem parat eumque secretius monet ire ad Philippum et loqui quae ipse mandarant. Pergitque ire ales, ut iussum est, perque terras et mare Philippumque per noctem adsistens mandatis opinionibus complet. [...] « Quae cum uidissem, accipiter superuniens excitare me pulsus uidebatur alarum. Quid igitur istud est quod portenditur ? »*; selon Jean-Pierre Callu, dans JULIUS VALERE, *Roman d'Alexandre*, Turnhout, 2010, p. 220, n. 17 : « le latin *sacrum* traduit le grec ἅγιον au lieu de πελάγιον ».

<sup>1820</sup> PORPHYRE, *apud* EUSEBE, *Préparation évangélique*, 3, 12, 2 : « ils vouent (ἀφιερῶσιν) le faucon au Soleil, et si le faucon est pour eux symbole (σύμβολον) de lumière et de souffle (πνεύματος), c'est en raison de sa rapidité et parce qu'il s'élève dans les hauteurs ».

<sup>1821</sup> J. ASSMANN, , *The Search for God in Ancient Egypt*, Ithaca – Londres, 2001 (tr. de *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart *et al.*, 1984), p. 43 : « The gods do not “dwell” on earth, which would merely be a condition ; rather, they “install” themselves in their images: this is an event that occurs regularly and repeatedly, but with the collaboration of humankind, on whom the cult is dependant ».

<sup>1822</sup> On peut comprendre dès lors la demande suivante : « Seigneur, si tu souhaites m'accorder la prescience, que le faucon descende sur l'arbre (κύριε, εἰ [θέλεις με προγνώσαι, καταβά]τω ἱεραξ | ἐπὶ τὸ δένδρ[ο]ν, *PGMIII*, 271-272) ».

### I.2.c. Les formes du dieu

Les *sumbola* ou *seméia* de dieux et déesses sont énoncés dans des paroles rituelles qui ont tendance à universaliser la divinité. Les puissances invoquées cumulent ainsi des formules qui permettent à la fois des identifications et une évocation de leur multiplicité. Hécate, déesse lunaire et infernale, est ainsi énoncée avec des serpents, chiens, lions, louves, taureaux pour parties de son apparence, selon des hymnes grecs<sup>1823</sup>. Le souvenir de prières égyptiennes composant les différentes formes de la divinité selon l'espace transparait dans le polymorphisme animal de puissances égyptiennes pourtant soumises à un dialogue transculturel. C'est le cas d'une prière à Apollon (derrière lequel j'ai proposé de retrouver Hermès/Thot) :

Toi, tu as l'oiseau sacré sur ta robe dans les régions à l'est de la Mer Rouge, de même que tu as la forme d'un jeune garçon assis sur un lotus dans les régions du Nord, ô toi qui te lèves, toi aux multiples noms, *Sesengen Barpharaggês*, tu as la forme d'un faucon saint dans les régions du sud, par laquelle tu communique l'embrasement dans l'air, toi qui deviens *Lerthexanax*, tu as la forme d'un crocodile à queue de serpent dans les régions de l'ouest, d'où tu envoies les pluies et les neiges, dans les régions de l'est tu as un dragon ailé qui a un diadème en forme d'air, grâce auquel tu contrôles les discordes sous le ciel et sur la terre. Car, dieu, tu t'es manifesté dans la vérité, *Iô Iô Erbêth Zas Sabaôth smarth Adônai soumarta ialou babla uammolênthiô petotoubiêth iarmiôth lailamps khôoukh Harsenophrê êu Phtha êôli*<sup>1824</sup>.

La répartition du pouvoir divin entre différents points cosmographiques figure aussi dans une parole rituelle de la « pratique du chat », où le cycle du Soleil lui fait marquer des étapes dans l'aire libyenne, à l'est, au milieu du ciel et en Arabie<sup>1825</sup>. Les quatre points cardinaux structurent l'universalité du dieu, ses formes évoquent celles qui, dans la géographie de l'Égypte, correspondent à ces points cardinaux : Nefertoum de Memphis au Nord – le jeune garçon sur le lotus –, Horus Behedti d'Edfou au Sud – le faucon –, Sobek dans le Fayoum à l'Ouest – le crocodile<sup>1826</sup> –, Min-Amon de Thèbes et Coptos à l'Est – le

<sup>1823</sup> Dans les paroles rituelles de *PGM* IV, 1390-1495 ; 2241-2358 ; 2441-2621 ; 2708-2784 ; et 2785-2890.

<sup>1824</sup> *PGM* II, 104-118 : σὺ τὸ ἱερὸν ὄρνεον ἔχεις | ἐν τῇ στολῇ ἐν τ[οῖς π]ρὸς ἀπηλιώτην μέρεσιν τῆς ἐρυθρᾶς | θαλάσσης, ὅσ[περ] ἔ]χεις ἐν τοῖς πρὸς βορρᾶ μέρεσι μορφὴν | νηπίου παιδὸς ἐπὶ λωτῷ καθημένου, ἀντολεῦ, πολυ|ώνυμε, σενσενγεν· βαρφαραγγῆς· ἐν δὲ τοῖς πρὸς νότον μέρεσι μορφὴν ἔχεις τοῦ ἁγίου ἰέρακος, δι' ἧς πέμ|πεις τὴν εἰς ἀέρα πύρωσιν, τὴν γινομένην λερθεξ ἀναξ·|ἐν δὲ τοῖς πρὸς λίβα μέρεσι μορφὴν ἔχεις κορκοδεῖλου, οὐ|ρᾶν ὄφεως, ἔνθεν ἀφίων ὑετοῦς καὶ χιόνας· ἐν δὲ τοῖς | πρὸς ἀπηλιώτην μέρεσι δράκοντα ἔχεις πτεροφυῆ, βασι|λειον ἔχων ἀεροειδῆ, ᾧ κα[τα]κρατεῖς τοῦ<ς> ὑπ' οὐρανοῦ καὶ ἐπὶ | γῆς ἐ<ρ>ισμούς· θεὸς γὰρ ἐφάνης τῇ ἀληθείᾳ, ἰω· ἰω Ἐρβηθ | Ζάς, Σαβαώθ· σμαρθ Ἀδωναί· σουμαρτα ἰαλου· βαβλα· υαμ|μοληενθιω· πετοτουβιηθ· ιαρμιωθ· λαιλαμψ· χωουχ·| Ἄρσενοφρη· ηυ Φθα ἔωλι.

<sup>1825</sup> *PGM* III, 136-140. De même, *PGM* XII, 87-89.

<sup>1826</sup> *PGM* XII, 236 : Souchos, qui apparaît comme crocodile. Cf. J. YOYOTTE, « Crocodile », dans VERNUS – YOYOTTE, p. 209-240.

serpent Kematef<sup>1827</sup>. En respectant cette répartition géographique des formes, le dieu se manifeste en la Vérité, c'est-à-dire en Maât, dans la conception égyptienne de l'ordre cosmique et social<sup>1828</sup>. Hermès/Thot, on l'a vu, est également invoqué selon les quatre formes animales qui l'identifient aux quatre points cardinaux – ibis à l'est, babouin à l'ouest, serpent au nord, loup au sud<sup>1829</sup>.

Une pluralité des formes animales se déploie également dans le temps : chat, chien, serpent, scarabée, âne, lion, bouc, taureau, faucon, babouin, ibis, crocodile sont les formes, chacune associée à un nom divin, que le Soleil possède à chacune des douze heures de son trajet dans le ciel<sup>1830</sup>. Le papyrus Harris, au XIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, évoquait le mouvement du soleil en défense contre les dangers qui menacent le voyageur sur le Nil<sup>1831</sup>. Depuis le Nouvel Empire, le dieu caché et cosmique de la théologie égyptienne se manifeste dans le monde en tant que lumière, souffle vivifiant et puissance créatrice de la terre, mais également dans la personne royale et dans l'univers par les multiples émanations de son être que sont les plantes, les animaux, les phénomènes naturels. Le concept de *ba* a permis la transition entre la transcendance et l'immanence : le dieu préexistant se manifeste, prend corps dans le monde, et cette théologie perdure jusque dans les textes magiques grecs<sup>1832</sup>. Les implications magiques de la représentation polymorphe du divin sont sensibles dès le papyrus magique de Brooklyn, qui porte la représentation d'un Bès composite, précédant du dieu *enneamorphos* des *PGM*, en rassemblant les formes animales de sept ou neuf *baou*<sup>1833</sup>. Plus tard, dans la tradition supposée « sabéenne », les divinités astrales auront elles-mêmes des formes ou images composites<sup>1834</sup>. Un transfert du polymorphisme du dieu universel vers les images des puissances astrales s'opère au cours de la période, touchant par la suite les images des décans sous l'autorité d'Hermès Trismégiste<sup>1835</sup>. L'étude des paroles rituelles conduit à

---

<sup>1827</sup> C. HARRAUER, *Meliouchos. Studien zur Entwicklung religiöser Vorstellungen in griechischen synkretistischen Zaubertexten*, Vienne, 1987, p. 36-37.

<sup>1828</sup> Pour l'identification Ἀλήθεια/Maât, cf. C. HARRAUER, *Meliouchos*, p. 43.

<sup>1829</sup> *PGM* VIII, 8-11.

<sup>1830</sup> *PGM* IV, 1596-1715 et XXXVIII, 1-26 révèlent une même séquence d'animaux.

<sup>1831</sup> J. ASSMANN, « Magic and Theology in Ancient Egypt », dans P. SCHÄFER, H. G. KIPPENBERG (éd.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leyde – New York – Cologne, 1997, p. 1-18 (p. 10).

<sup>1832</sup> J. ASSMANN, « Nommer l'Un dans la théologie égyptienne », *Revue des Sciences Religieuses* 89.2 (2015), p. 137-163.

<sup>1833</sup> S. SAUNERON, *Le papyrus magique illustré de Brooklyn [Brooklyn Museum 47.218.156]*, New York, 1970, p. 14 ; J. ASSMANN, « Magic and Theology in Ancient Egypt », p. 14-15.

<sup>1834</sup> A. CAIOZZO, « Éléments de rituels imagés dans les manuscrits de l'Orient médiéval », dans J.-P. BOUDET, A. COIAZZO, N. WEILL-PAROT, (éd.), *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris, 2011, p. 57-75.

<sup>1835</sup> C.-É. RUELLE, « Hermès Trismégiste, Le livre sacré sur les décans. Texte, variantes et traduction française », *RPh* 32.4 (1908), p. 247-277 (p. 250 [HERMES, *Sur les décans*, 1] : τὰς τε μορφαὶ καὶ τὰς ἰδέας, « les formes et les images » [tr. personnelle]).

reconnaître aux rites « magiques » des *PGM* une véritable théologie au sens propre du terme (un discours sur le divin)<sup>1836</sup>. Par un parcours circulaire au sein des textes rituels, partant de la forme animale du dieu en tant qu'énoncé, on retrouve le « *symbolon* », énoncé de la forme. En tant que matière, cependant, l'animal est plus qu'une image ou allégorie du dieu (de l'ordre de la représentation), il en est une manifestation, un mode d'être-au-monde et, pour le rite, une puissance en action. L'*empowerment* est ici à l'œuvre : la matière participe à une narration performative des puissances en acte. Retrouver une stratification des rituels permet cependant de voir que les espèces animales choisies ont à l'inverse un impact sur l'identification du divin. La circulation des prescriptions rituelles entre différentes conceptions culturelles du divin impliquent des choix et induisent des transformations qui enrichissent et développent le bestiaire fonctionnel. Ainsi, on peut se demander si la relecture apollinienne du loup est due à une incompréhension du contenu théologique du rite égyptien, ou bien si elle dénote une adaptation des structures de la théologie égyptienne (une espèce animale est la manifestation rituelle d'un dieu) à un contenu grec, c'est-à-dire que d'attribut du dieu grec l'animal devient une forme de ce dieu. Apollon est-il en puissance dans le loup ?

## II – Matière animale et symboles animaux

Une telle proposition serait précisément ce contre quoi s'élèvent certains esprits grecs, parmi lesquels doivent se prononcer en particulier ceux que le modèle égyptien séduit à titre rituel, par exemple les théurges. Dans cette seconde section, je vais tenter de saisir les enjeux et les aboutissements d'un dialogue transculturel autour de la place de l'animal dans le rituel et de ses capacités d'*empowerment*. Ce dialogue me semble s'instituer au croisement de deux axes de la pensée grecque à l'époque impériale : d'une part, le rejet du culte animalier, de la part animale du divin telle que l'Égypte l'offre au regard et, d'autre part, le besoin de justifier les rites, de les expliquer, de les « rationaliser » ou les « naturaliser ». Les platoniciens seront à l'honneur : dans l'*Epinomis*, après tout, on lit une brève idéologie de la transmission des savoirs ou du transfert culturel : « tout ce que les Grecs reçoivent des barbares, ils l'embellissent et le portent à sa perfection »<sup>1837</sup>. Comment les Hellènes tentent-ils donc de perfectionner ces savoirs rituels qui, sous l'étiquette de « magie », leur sont livrés d'Égypte ? L'astrologie joue un rôle non négligeable dans cette démarche, dans la mesure où elle offre aux théoriciens du rituel un système cosmologique organisé, cohérent, articulant des principes

---

<sup>1836</sup> G. SFAMENI GASPARRO, « Tra *mageutiké téchne* et teologia : i *PGM* come testimoni della religiosità tardo-antica », dans E. SUAREZ DE LA TORRE, A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia*, p. 161-178.

<sup>1837</sup> PS.-PLATON, *Epinomis*, 987 c.

stoïciens et néoplatoniciens qui permettent parfois de formuler un compromis entre le bestiaire « magique » des Égyptiens et la globalisation des savoirs rituels et zoologiques. Ce compromis est en quelque sorte une nouvelle notion de « symbole ».

## II.1. L'animal dans les sacrifices : un fait magique ?

La part égyptienne des *PGM* – une part majeure – implique une conception du monde différente de celle des Grecs et des Romains pénétrés de physiologies pré- et post-socratiques. Mais c'est précisément comme un des points du dialogue entre les cultures auquel participent les *PGM* que je voudrais envisager cette thématique. Les animaux fournissent à cet égard une clé du problème.

L'égyptologie a révélé une société qui conçoit son environnement comme le produit généré par une puissance divine souveraine, à la fois une et multiple, dans une dynamique perpétuelle d'émanation à partir de l'être divin<sup>1838</sup>. L'hermétisme a hérité de certains aspects de cette théologie, mais témoigne du même coup de son expression en termes grecs, donc en termes de *phusis*<sup>1839</sup>. Certains égyptologues admettent par ailleurs que la pensée grecque ait pu apporter des éléments nouveaux à celle des Égyptiens d'époque hellénistique et romaine, en particulier le stoïcisme et certains points de doctrine comme l'*heimarmenê* ou les quatre éléments<sup>1840</sup>. La célèbre zoolâtrie des Égyptiens, ou vénération adressée à certaines espèces animales, selon les lieux ou les configurations théologiques, est un lieu commun de la pensée grecque sur l'Égypte<sup>1841</sup>. Hérodote mentionne des honneurs religieux rendus à de nombreux animaux, établissant pour le monde grec un bestiaire caractéristique d'une zoolâtrie égyptienne<sup>1842</sup>.

La place de l'animal dans la religion égyptienne est aussi une place iconographique : le zoomorphisme complet, partiel, voire composite, de nombreuses divinités est un fait bien

---

<sup>1838</sup> E. HORNUNG, *Les dieux de l'Égypte. Le Un et le Multiple*, Paris - Monaco, 1986 ; J. ASSMANN, *The Search for God*.

<sup>1839</sup> P. DERCHAIN, « L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le "Corpus Hermeticum" », *RHR* 161.2 (1962), p. 175-198.

<sup>1840</sup> P. DERCHAIN, « Le stoïcien de Kôm Ombo », *BSEG* 22 (1998), p. 17-20 ; ID., avec la participation de D. MENDEL, P. DILS, L. GOLDBRUNNER (éd.), « Portrait d'un divin crocodile ou l'originalité d'un écrivain du temps de Domitien », dans F. LABRIQUE (éd.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité*, Le Caire, 2002, p. 79-99.

<sup>1841</sup> K. A. D. SMELIK, E. A. HEMELRIJK, « "Who knows not what monsters demented Egypt worships?" Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt », *ANRW* II, 17.4 (1984), p. 1852-2000.

<sup>1842</sup> HERODOTE, 2, 38-41 (bovins) ; 42 et 46 (moutons et chèvres) ; 66-67 (chiens, chats, mangoustes, musaraignes, faucons, ours et loups) ; 69 (crocodiles) ; 71 (hippopotames) ; 72 (loutres et poissons) ; 73 (oiseaux dont le phénix) ; 74 (serpents) ; 75-76 (ibis). Les plantes n'ont pas suscité le même étonnement, cf. S. AMIGUES, « Les plantes associées aux dieux égyptiens dans la littérature gréco-latine », dans *ERUV* II, 2001, p. 401-435.

connu<sup>1843</sup>. Le visage étant la marque de l'individualité, la face animale de certaines divinités signifie leur identité : la forme animale est un signe<sup>1844</sup>. L'animal joue un rôle quasi-hiéroglyphique, puisqu'il désigne comme un idéogramme une divinité et en signifie l'être-au-monde : ainsi le faucon représente-t-il l'être solaire dans la mesure où il s'élève haut dans le ciel et où le déploiement de ses ailes peut évoquer le déploiement de la lumière à l'envol de l'astre vivifiant. La figure animale participe d'un naturalisme ancré dans la pensée théologique égyptienne, qui fait appel tantôt aux particularités de telle ou telle espèce animale sur un mode analogique, tantôt à la force ou action terrifiante d'animaux capables de représenter le pouvoir actif de la divinité<sup>1845</sup>. De façon générale, l'animal est apparu capable de signifier le divin dans la mesure où chaque espèce, sans individualisation, se présente comme une figure immuable, intemporelle, à l'instar de la divinité<sup>1846</sup>. En parallèle à une réalité dans laquelle les dévotions impliquent mise à mort et momification d'animaux, l'imaginaire grec reçoit l'idée de prêtres dont le souci de pureté est tel qu'ils rejettent une grande quantité de nourriture animale<sup>1847</sup>. Les *PGM* préconisent parfois l'abstinence, en préalable à l'accomplissement d'un rite, de consommation d'*empsucha*, d'« êtres animés », voire plus précisément de poissons ou de porc. Ces régimes momentanés répondent à une règle de pureté rituelle sans s'opposer à l'offrande sacrificielle ou à la mise à mort rituelle.

<sup>1843</sup> D. MEEKS, « Zoomorphie et image des dieux dans l'Égypte ancienne », dans C. MALAMOUD, J.-P. VERNANT (dir.), *Le corps des dieux = Le temps de la réflexion 7* (1986), Paris, p. 171-191 ; J. F. QUACK, « The So-Called Pantheos: On Polymorphic Deities in Late Egyptian Religion », dans H. GYÖRY (éd.), *Aegyptus et Pannonia III. Acta Symposii anno 2004*, Budapest, 2006, p. 175-190.

<sup>1844</sup> D. MEEKS, « Zoomorphie et image des dieux dans l'Égypte ancienne » ; Y. VOLOKHINE, « Une désignation de la "face divine" *h3wt, h3wty* », *BIFAO* 101 (2001), p. 369-391.

<sup>1845</sup> V. CORTESE, « Animali, creature venerate e temute », dans *Aegyptica animalia : il bestiario del Nilo. Museo di antropologia ed etnografia dell'Università di Torino, ottobre 2000-giugno 2001*, Turin, 2000, p. 25-27 ; Y. BARBASH, « How the Ancient Egyptians viewed the Animal World », dans E. BLEIBERG, Y. BARBASH, L. BRUNO, *Soulful Creatures. Animal Mummies in Ancient Egypt*, Brooklyn, 2013, p. 19-61.

<sup>1846</sup> H. FRANKFORT, *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation*, New York, 1948, p. 8-14 (p. 12-13 : « it would seem that *animals as such* possessed religious significance for the Egyptians. Their attitude might well have arisen from a religious interpretation of the animals' *otherness*. [...] We assume, then, that the Egyptian interpreted the nonhuman as superhuman, in particular when he saw it in animals – in their inarticulate wisdom, their uncertainty, their unhesitating achievement, and above all in their static reality. With animals the continual succession of generations brought no change [...] and in this respect especially they would appear to share – in a degree unknown to man – the fundamental nature of creation »).

<sup>1847</sup> PORPHYRE, *De l'abstinence*, 4, 7.2-3 = CHAEREMON, fr. 10 [VAN DER HORST] : « Quant aux produits de l'Égypte elle-même, ils [les prêtres égyptiens] s'abstiennent de tous poissons, des quadrupèdes solipèdes ou fissipèdes ou non cornus ; de tous les oiseaux carnivores ; beaucoup même s'abstiennent de tout animal sans exception, et c'est le cas pour tous dans les temps de pureté, où ils refusent même les oeufs. Encore refusent-ils parmi les animaux restants ceux qui ne sont pas irréprochables. Ainsi pour les bovidés, ils refusent les femelles et tous les mâles jumeaux ou tâchés ou bigarrés ou difformes ou mis sous le joug, car ils sont dès lors consacrés par leurs travaux, ou ceux qui ont une ressemblance avec les bovidés qu'on honore, quel que soit le point de ressemblance qu'il soit permis de trouver, ou borgnes, ou évoquant une lointaine ressemblance avec l'homme ».



L'idéal du prêtre égyptien est double : vénérant l'image animale, il s'abstient le plus possible de viande. Cet idéal est l'aboutissement d'une évolution dans la pensée sacerdotale égyptienne d'un fonctionnariat pharaonique vers un service divin qui nécessite une éthique en accompagnement de la pureté<sup>1848</sup>.

Dans l'hagiographie d'Apollonios de Tyane écrite sous les Sévères par Philostrate, le néopythagoricien accusé de *goeteia* parle d'égal à égal avec les « mages »<sup>1849</sup>. Apollonios ne mange aucun animal par souci de pureté<sup>1850</sup>. La ligne du végétarisme dans la philosophie grecque construit une argumentation autour de l'intelligence animale ou de la métempsychose pour justifier une forme d'« éthique animale », en particulier chez Plutarque et Porphyre. Néanmoins, le recours de ce dernier à un stéréotype égyptien ne dépasse guère les modèles rituels : pour le rapport entre hommes et animaux, l'approche égyptienne de l'animal pose des problèmes aux penseurs grecs. Le culte rendu aux animaux et l'image animale de la divinité sont objets d'un vif rejet de leur part, ainsi que de celle des Romains, puis des chrétiens<sup>1851</sup>. Lorsque Diodore de Sicile écrit au I<sup>er</sup> siècle à propos du culte animalier, il emploie un vocabulaire du « merveilleux » (θαυμαζόμενα, παραδόξως, μῦθος) dans un sens plutôt négatif : le culte animalier est une singularité égyptienne, une bizarrerie<sup>1852</sup>. Pour Apollonios lui-même, selon le récit de Philostrate, le zoomorphisme des dieux égyptiens est un problème, car pour le néopythagoricien, la forme animale ne saurait être le véhicule d'une puissance supérieure<sup>1853</sup>.

Le point de rupture, ou la difficulté de la négociation, dans le dialogue transculturel, est la conception du vivant dans deux « histoires naturelles » : pour les philosophes et érudits gréco-romains, l'animal occupe une position inférieure à l'homme et opposée à la divinité<sup>1854</sup>,

---

<sup>1848</sup> C. CANNUYER, « Les “prêtres” dans l'Égypte pharaonique. Données nouvelles sur l'émergence et le développement d'un éthos sacerdotal autonome de la fin du Nouvel Empire à l'époque gréco-romaine », dans A. MOTTE, P. MARCHETTI (éd.), *La figure du prêtre dans les grandes traditions religieuses*, Louvain – Namur – Paris – Dudley, 2005, p. 33-58.

<sup>1849</sup> PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonios*, 1, 26.

<sup>1850</sup> *Id.*, 1, 8.

<sup>1851</sup> K. A. D. SMELIK, E. A. HEMELRIJK, « “Who knows not what monsters demented Egypt worships?” Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt », *ANRWII*, 17.4, (1984), p. 1852-2000.

<sup>1852</sup> K. A. D. SMELIK, E. A. HEMELRIJK, « “Who knows not what monsters demented Egypt worships?” », p. 1899.

<sup>1853</sup> I. SAELID GILHUS, *Animals, Gods and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*, Londres, 2006, p. 54-56.

<sup>1854</sup> P. VIDAL-NAQUET, « Bêtes, hommes et dieux chez les Grecs », dans L. POLIAKOV (dir.), *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, Paris – La Haye, 1975, p. 129-142 ; J. SCHEID, « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain : façons romaines de penser l'action », *ARG* 1.2 (1999), p. 184-203 ; F. PRESCENDI, *Décrire et comprendre le sacrifice : les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Stuttgart, 2007, p. 221-222.

tandis que pour les Égyptiens cette hiérarchie des êtres n'existe pas en théologie et une qualité divine peut être reconnue dans l'animal.

### *II.1.a. « Symboles » : le reflet du divin dans l'animal*

La mise en dialogue interculturel des savoirs zoologiques fournit à l'exégèse des prescriptions rituelles, quels que soient leurs contextes religieux, des listes d'arguments allégoriques fondés sur des dispositions cosmologiques. Ainsi, Callistrate à la table de Plutarque :

La musaraigne, dit-on, a été divinisée par les Égyptiens parce qu'elle est aveugle, et qu'ils considéraient l'obscurité comme plus ancienne que la lumière ; ils croyaient en outre qu'elle était engendrée par des rats à la cinquième génération, au commencement d'un nouveau mois ; et aussi, que le volume de son foie diminuait lors des disparitions de la lune. Ils associent le lion au soleil, parce que, seul des quadrupèdes griffus, il met au monde des petits qui voient aussitôt, qu'il ne dort qu'un instant, et que ses yeux brillent de dessous la paupière pendant son sommeil ; leurs fontaines déversent l'eau par des orifices en gueule de lion, parce que le Nil apporte une eau nouvelle aux champs d'Égypte quand le soleil traverse le signe du Lion. Pour l'ibis, ils affirment qu'à son éclosion il pèse deux drachmes, autant que le cœur d'un enfant nouveau-né ; et que ses pieds écartés forment entre eux et avec son bec un triangle équilatéral<sup>1855</sup>.

Selon Plutarque, l'animal peut être « consacré à » (ἱερόν + génitif) une divinité, ainsi que le pensent les Grecs et l'expliquent leurs mythes<sup>1856</sup>. En revanche, l'excès de la religion égyptienne, dans le culte voué directement aux animaux eux-mêmes, conduit à deux dangers, correspondant aux deux pôles de l'impiété : la superstition, excès de dévotion, et l'athéisme, rejet trop catégorique des rites. Pour rendre un peu de sens à la pensée égyptienne, Plutarque donne sa faveur à « l'utilité et la valeur symbolique » (τὸ χρείωδες καὶ τὸ συμβολικόν) des animaux<sup>1857</sup>. Ainsi, le scarabée mérite-t-il sa divinisation dans la mesure où il symbolise le soleil par sa forme, son comportement<sup>1858</sup>, de même que du crocodile, figure animale

---

<sup>1855</sup> PLUTARQUE, *Propos de table*, 4, 5.2 [670 b-c].

<sup>1856</sup> PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 71 [379 d-e] : « Les Égyptiens n'ont pas été les derniers à souffrir de cette méprise dans le culte qu'ils vouent aux animaux. Sur ce point au moins l'usage des Grecs est correct : ils disent et croient que la colombe est l'animal consacré à Aphrodite, que le serpent l'est à Athéna, le corbeau à Apollon et le chien à Artémis, comme le dit Euripide : “Tu seras l'image d'Hécate porte-lumière, tu seras chienne”. Mais la plupart des Égyptiens honorent les animaux pour eux-mêmes et les traitent comme des dieux et, ce faisant, ils n'ont pas seulement couvert de ridicule et de dérision leurs rites religieux – c'est là le moindre inconvénient de cette sottise : ils ont enraciné une croyance dangereuse, qui précipite les esprits faibles et sans malice dans la superstition pure et simple, et fait tomber ceux qui ont plus de pénétration et d'audace dans la brutale logique de l'athéisme. Aussi n'est-il pas inopportun d'exposer en détail ce qu'il peut y avoir d'admissible dans le culte rendu aux animaux ».

<sup>1857</sup> *Id.*, 74 [380 e].

<sup>1858</sup> Cf. Apion, chapitre 2, p. 114-115.

emblématique de l'Égypte à Rome<sup>1859</sup>, « on dit qu'il existe par imitation d'un dieu, étant d'une part le seul être sans langue (μίμημα θεοῦ λέγεται γεγονέναι μόνος μὲν ἄγλωσσος ὄν) »<sup>1860</sup>. Il symbolise ainsi le silence du verbe divin : ce sont les singularités du crocodile qui permettent d'en construire la valeur symbolique<sup>1861</sup>. Plutarque reste dans le domaine du symbolique : le crocodile est un énoncé, au même titre peut-être que les *sumbola* énoncés dans un rite magique. Plutarque construit un dialogue transculturel : la notion de symbole offre un compromis puisqu'elle permet de justifier la part animale dans les rites égyptiens en leur donnant une lisibilité. Le principe du symbole est d'être une sémantique, un langage, selon un usage que Plutarque voit également chez les Grecs et notamment les Pythagoriciens<sup>1862</sup>. En employant l'interprétation allégorique de réalités naturelles – en fait des informations paradoxographiques – Plutarque naturalise les savoirs égyptiens et grecs et universalise donc une démarche :

... on doit à plus forte raison, me semble-t-il, s'intéresser aux particularités des êtres qui ont une sensibilité (αἰσθανομένας), une âme (ψυχήν), une affectivité (πάθος) et un caractère (ἦθος) spécifique, en fonction de ce caractère même, pour adorer, non point ces animaux, mais, à travers eux, le divin en les regardant comme le miroir le plus fidèle, comme le miroir naturel, comme « l'ouvrage » ou « le chef d'œuvre du dieu qui sans cesse dirige l'univers selon le Bien »<sup>1863</sup>.

La matière inanimée vaut dès lors moins qu'une matière animée pour représenter le divin :

... une nature qui vit (ζῶσα ... φύσις), qui voit (βλέπουσα), qui tire d'elle-même le principe de son mouvement (κινήσεως ἀρχὴν ἐξ αὐτῆς ἔχουσα), qui discerne ce qui lui est propre de ce qui lui est étranger (γνώσιν οἰκείων καὶ ἀλλοτριῶν), a reçu en elle une émanation de la beauté et une parcelle de cette intelligence qui, selon les termes d'Héraclite, « gouverne l'Univers ». Il s'ensuit que le divin n'est pas moins bien figuré dans les animaux que dans les statues de bronze ou de pierre...<sup>1864</sup>

Avec cette définition de la vie animale comme autonomie de mouvement et conscience d'un monde propre, Plutarque établit le compromis qui justifie le culte animalier

<sup>1859</sup> L. SIST, « L'immagine del coccodrillo a Roma », dans N. BONASCA, M. C. NARO, E. C. PORTALE, A. TULLIO (éd.), *L'Egitto in Italia dall'Antichità al Medioevo*, Rome, 1998, p. 505-512.

<sup>1860</sup> PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 75 [381 b] (tr. personnelle).

<sup>1861</sup> R. L. GORDON, « Magian lessons in natural history: unique animal in graeco-roman natural magic », dans J. DIJKSTRA, J. KROESEN, Y. KUIPER (éd.), *Myths, Martyrs and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leyde – Boston, 2010, p. 250-269.

<sup>1862</sup> PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 75 [381 d-f].

<sup>1863</sup> *Id.*, 76 [382 a].

<sup>1864</sup> *Id.*, 76 [382 b].

et la représentation animale du divin. Le comportement propre de chaque espèce, l'ἦθος en ses singularités spécifiques (ιδιότηας), reflète l'action organisatrice du divin et donc l'« éthologie », pour employer un terme moderne qui en dérive, est signifiante<sup>1865</sup>. Ce « symbolisme » ou lecture allégorique du bestiaire préserve une distance entre le signifié et le signifiant : le divin n'est pas dans l'animal qui ne fait qu'en représenter des aspects. Plutarque ne parle donc pas d'une puissance divine à l'œuvre par la matière animale. Il n'est pas non plus question d'une « sympathie » au sens d'une interaction – trop stoïcienne pour Plutarque – entre les éléments de l'univers, mais par la métaphore du reflet et du miroir, le platonicien sollicite un autre système, celui de la Forme et de l'Idée<sup>1866</sup>.

### *II.1.b. Jamblique : contre la valeur matérielle du sacrifice*

Plutarque disait encore que le crocodile « pond soixante [oeufs] et les porte à éclosion en autant de jours, et les crocodiles les plus vieux vivent le même nombre d'années : or soixante est la première unité de mesure pour ceux qui s'occupent des choses du ciel »<sup>1867</sup>. Mais précisément, Jamblique témoigne de ce que la seule lecture allégorique de Plutarque peut être dépassée. Mon intérêt pour Jamblique, que j'ai déjà cité plusieurs fois, tient au fait que son traité de théurgie soit un exemple d'enseignement religieux<sup>1868</sup> théorisant un système théologique et cultuel grec dans lequel les rites matériels sont légitimés pour leur contribution à l'ascension des âmes – et ce en réponse aux critiques de Porphyre<sup>1869</sup>. Je cite à nouveau le texte où il est question de théories « égyptiennes » sur l'offrande de matière animale à la divinité :

---

<sup>1865</sup> C. FROIDEFOND, « Études critiques sur le traité *Isis et Osiris* de Plutarque », *REG* 91 (1978), p. 340-357 (p. 354-355).

<sup>1866</sup> De même, en *CH* 17, lorsque Tat dit au « roi » (Ammon ?) : « ainsi les incorporels se réfléchissent-ils dans les corps et les corps dans les incorporels, c'est-à-dire le monde sensible se réfléchit dans l'intelligible et le monde intelligible dans le sensible. C'est pourquoi adore les statues, ô roi, car elles contiennent elles aussi des formes du monde intelligible ».

<sup>1867</sup> PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 75 [381 c].

<sup>1868</sup> P. ATHANASSIADI, « The Oecumenism of Iamblichus: Latent Knowledge and Its Awakening », *JRS* 85 (1995), p. 244-250.

<sup>1869</sup> E. DEPALMA DIGESER, « The Power of Religious Rituals: A Philosophical Quarrel on the Eve of the Great Persecution », dans A. CAIN, N. LENSKI (éd.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Farnham – Burlington, 2009, p. 81-92

On aboutit aux mêmes conclusions absurdes lorsque certains des nôtres assument des nombres [comme cause des sacrifices], comme dans le cas du crocodile le nombre soixante, en tant qu'il est propre au Soleil, ou bien des raisons naturelles, comme les puissances et les activités des animaux (par exemple [celles] du chien, du babouin et de la musaraigne, qui sont communes avec la lune), ou bien des formes matérialisées (comme [celles] que l'on observe dans le cas des animaux sacrés pour leurs couleurs et toutes les formes de leurs corps), ou bien lorsqu'ils désignent comme cause de l'action [du sacrifice] un attribut corporel de ces animaux ou des autres choses offertes en sacrifice, ou bien encore lorsqu'ils regardent comme cause de l'effet obtenu dans les sacrifices un membre (par exemple le cœur du coq) ou quelque autre chose de la sorte dans les êtres qui relèvent de la nature. En effet, ces [explications] ne montrent pas que la causalité des dieux est quelque chose de surnaturel ni que c'est en tant que telle qu'elle est mise en branle par les sacrifices, mais au contraire que, comme si elle était naturelle, maîtrisée par la matière et enfermée par les corps, elle s'éveille et s'assoupit avec eux d'une manière naturelle, et de la façon qui est celle des êtres de la nature<sup>1870</sup>.

L'usage que fit Plutarque de l'allégorie est dépassé par les Égyptiens selon la terminologie de Jamblique puisque, au delà du seul symbole, est déduite une « domesticité » (οἰκείαν) : le crocodile, du fait du nombre de ses dents, est dans la « demeure » du Soleil, c'est-à-dire que le crocodile appartient au Soleil. Le signifiant – crocodile – s'identifie au signifié – une nature solaire – en fondant une conaturalité entre l'animal et l'astre-dieu. Mais Jamblique rejette une telle lecture. En revanche, la conception d'un sacrifice comme pure forme rituelle d'offrande aux puissances divines n'est pas non plus tenable. Le philosophe recherche une causalité afin de théoriser l'action des sacrifices sur les dieux, c'est-à-dire une explication physiologique des rites sacrificiels.

Le symbolisme dans la théurgie de Jamblique est une pratique des énoncés, et c'est en cela qu'elle participe au pouvoir rituel. L'usage de « symboles » qui haussent le praticien à un niveau divin dans le cadre du rituel est l'argument fondamental contre le soupçon de « contrainte » que prétendrait exercer le théurge sur les dieux<sup>1871</sup>. À la critique de Porphyre sur les menaces faites aux dieux ou *diabolai*<sup>1872</sup>, Jamblique répond que :

<sup>1870</sup> JAMBLIQUE, *Réponse à Porphyre*, 5, 8 : Τὰ δ' αὐτὰ ἄτοπα συμβαίνει καὶ εἴ τινες τῶν παρ' ἡμῖν ἀριθμοὺς ὡς ἐπὶ τοῦ κροκοδείλου λαμβάνουσι τὴν ἐξηκοντάδα ὡς οἰκείαν ἡλίῳ, ἢ λόγους φυσικοὺς ὡς τὰς τῶν ζῴων δυνάμεις καὶ ἐνεργείας, οἷον κυνὸς κυνοκεφάλου μυγαλῆς, κοινὰς οὕσας πρὸς σελήνην, ἢ τὰ ἔνυλα εἶδη (ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἱερῶν ζῴων θεωρεῖται κατὰ τὰς χροιάς καὶ πάσας τοῦ σώματος μορφάς) ἢ ἄλλο τι τῶν περὶ τοῖς σώμασι τῶν ζῴων ἢ τῶν ἄλλων ὀπωσοῦν προσαγομένων αἰτιῶνται τῆς ποιήσεως, ἢ μέλος (ὡς ἐπὶ τῆς καρδίας τοῦ ἀλεκτρυόνος) ἢ ἄλλα τινὰ τοιαῦτα τῶν περὶ τὴν φύσιν θεωρουμένων ὡς αἷτια τῆς ἐν ταῖς θυσίαις ἀπεργασίας λογίζονται. Καὶ γὰρ ἐκ τούτων οὐχ ὑπερφυῆς τις ἢ τῶν θεῶν αἷτια δείκνυται, οὐδ' ὡς τοιαύτη συγκινεῖται ταῖς θυσίαις, ὡς δὲ φυσικὴ κατεχομένη τε ὑπὸ τῆς ὕλης καὶ ὑπὸ τῶν σωμάτων περιειλημμένη φυσικῶς αὐτοῖς συνεγείρεται καὶ συναναπαύεται, καὶ ταῦτη τὰ περὶ τὴν φύσιν ὑπαρχοντα.

<sup>1871</sup> S. KNIPE, « Subjugating the Divine: Iamblichus on the Theurgic Evocation », dans A. CAIN, N. LENSKI (éd.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Farnham – Burlington, 2009, p. 93-102.

<sup>1872</sup> Cf. chapitre 4, p. 284.

... le théurge, à cause de la puissance des symboles indicibles (τὴν δύναμιν τῶν ἀπορρήτων συνθημάτων), commande aux [puissances] cosmiques non plus comme un homme, ni comme ayant une âme humaine, mais, comme déjà établi au rang des dieux, il fait usage de menaces qui dépassent l'être qui est le sien ; et [le théurge fait ces menaces], non pas comme s'il devait accomplir exactement tout ce qu'il affirme, mais il enseigne, en usant de cette sorte de discours, la grandeur, la qualité et la nature de la puissance qu'il possède grâce à l'union avec les dieux, et que la connaissance des symboles indicibles (τῶν ἀπορρήτων συμβόλων ἢ γνώσις) lui confère<sup>1873</sup>.

Ces « symboles » (*sunthêmata* ou *sumbola*) sont, conformément à l'usage des termes dans les *PGM*, des énoncés, la marque d'une connaissance de la divinité. Il ne s'agit pas de matières mais des énoncés rituels de la puissance divine<sup>1874</sup>. L'utilisation néoplatonicienne des termes *sumbolon* et *sunthêma*, tirés des *Oracles chaldaïques* – donc d'énoncés divins – aboutira certes à désigner les marques du divin dans la Nature – chez Proclus semble-t-il –, mais sans avoir pour autant le sens strict de matériels rituels<sup>1875</sup>. Pour Jamblique, comme dans le cas des « noms barbares », autres modalités d'énonciation de la puissance divine, est « symbolique » (συμβολικός) ce qui est intellectif et semblable aux dieux, échappant à la connaissance (ἄγνωστος) des hommes parce qu'uniquement saisissable par le divin<sup>1876</sup>. En somme, le symbolique est un niveau d'entendement supérieur à celui des hommes.

Il me paraît dès lors difficile de transposer aux pratiques des *PGM* le concept de « symbole » employé pour expliquer l'animation des statues en contexte théurgique ou hermétique, à moins de le soumettre ici aussi à un ré-examen. La fabrique matérielle du divin

<sup>1873</sup> JAMBLIQUE, *Réponse à Porphyre*, 6, 6.

<sup>1874</sup> *Id.*, 4, 2 : « L'ensemble de la théurgie se présente de deux façons : il y a d'une part ce qui, accompli par les hommes, nous maintient à notre rang naturel dans le Tout ; et d'autre part ce qui, fortifié par les symboles divins, s'élevant au ciel et, grâce à eux, s'unissant aux êtres supérieurs et étant entraîné harmonieusement vers le monde de ces [êtres supérieurs], est à bon droit équivalent à être revêtu de la figure des dieux. Selon cette distinction donc, on comprend que [le théurge] invoque *comme supérieures* les puissances qui viennent du Tout, en tant que celui qui invoque est un homme, et inversement qu'il leur *donne des ordres* puisque, par le moyen des symboles indicibles, il est d'une certaine manière revêtu de la hiératique apparence des dieux ». Par les actes matériels des rites, le théurge agit en homme inférieur aux dieux, par la connaissance, immatérielle, il se divinise suffisamment pour pouvoir parler aux dieux d'égal à égal.

<sup>1875</sup> D. COHEN, « Σύνθημα et σύμβολον dans le néoplatonisme tardif et leurs rapports avec les notions aristotéliciennes d'εἶδος, de μορφή et de σχῆμα », dans M. BROZE, B. DECHARNEUX, S. DELCOMMINETTE (dir.), *Ἄλλ' εὖ μοι κατάλεξον... « Mais raconte-moi en détail... » (Odyssee, III, 97). Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis*, Bruxelles – Paris, 2008, p. 543-556 ; P. T. STRUCK, « The Poet as Conjuror », p. 121 : « The symbol is not imbued with special metaphysical status that is understood to transcend mimesis, until Proclus ».

<sup>1876</sup> JAMBLIQUE, *Réponse à Porphyre*, 7, 4. Cf. C. ADDEY, « Assuming the mantle of the gods: “Unknowable names” and invocations in late antique theurgic ritual », dans A. P. M. H. LARDINOIS, J. H. BLOK, M. G. M. VAN DER POEL (éd.), *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion. Orality and Literacy in the Ancient World, vol. 8*, Leyde – Boston, 2011, p. 279-294 ; P. T. STRUCK, « Speech Acts and the Stakes of Hellenism in Late Antiquity », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 387-403.

comporte certes des matériaux – animaux, plantes, minéraux – qui ont une appropriation particulière à l'identité divine invoquée, mais l'idée d'une chaîne de symboles reliant la statue au dieu ne transparaît pas de façon claire dans l'exposé des rituels<sup>1877</sup>. L'usage des matériaux magiques comme « symboles » attirant la divinité relève d'une interprétation peut-être chrétienne, en tout cas d'une interprétation polémique reprise par Augustin d'Hippone :

*Inliciuntur autem daemones ad inhabitandum per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit, delectabilibus pro sua diuersitate diuersis, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis, quae cuiusque delectationi congruunt, per uaria genera lapidum herbarum, lignorum animalium, carminum rituum.*

Les démons sont attirés à demeurer parmi les créatures, qui sont l'œuvre de Dieu non la leur, par des appâts différents adaptés à la diversité de chacun : non par les nourritures comme les êtres animés, mais par des signes comme les esprits, signes conformes au plaisir de chacun : telles les différentes espèces de pierres, d'herbes, de bois et de bêtes, d'enchantements et de rites<sup>1878</sup>.

On a fait reposer sur ce type de phrase le principe de « sympathie »<sup>1879</sup>. C'est ici que se formule une identification de la matière rituelle comme un « signe » approprié à chaque puissance divine. Mais c'est une formulation explicite, théorisant une pratique rituelle dont les aspects matériels doivent démontrer le caractère fallacieux ou démonique – donc inférieur à la véritable religion spirituelle.

Cette démonstration physiologique est conformée au cadre de référence qui est alors celui que partagent les néoplatoniciens de la fin de l'Antiquité : un monde animé, organisme dynamisé par les interactions sympathiques, en opposition ou accord, entre ses composants internes<sup>1880</sup>. Les sacrifices, matériels, mettent donc en œuvre des sympathies, étant entendu

---

<sup>1877</sup> C. VAN LIFFERINGE, *La Théurgie, des Oracles chaldaïques à Proclus*, Liège, 1999, p. 88 : « le texte de Jamblique n'offre pas suffisamment d'éléments pour faire croire qu'il s'agit bien de cette "télestique" qui ... est surtout attestée chez Proclus ».

<sup>1878</sup> AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, 21, 6.

<sup>1879</sup> T. HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber. Mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Daemonen-glaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen*, vol. I, Amsterdam, 1974, p. 203.

<sup>1880</sup> JAMBLIQUE, *Réponse à Porphyre*, 5, 7 : « Le discours (ὁ λόγος) réclame donc que l'on dise en quoi les sacrifices ont le pouvoir de produire leurs effets et de les rattacher aux dieux, causes à titre primordial de ce qui se produit. Si nous disons que, dans le Tout en tant que vivant unique (ὅς ἐν ἐνὶ ζῳῷ τῷ παντί) qui possède partout une seule et même vie (μίαν ζωήν), une communion de puissances semblables (ὁμοίων δυνάμεων), ou une séparation de puissances contraires (ἐναντίων), ou une certaine affinité (ἐπιτηδειότης) de l'agent par rapport au patient, met en mouvement les êtres lointains comme s'ils étaient tout proches, on dit bien quelque chose de vrai, un attribut nécessaire des sacrifices, sans pour autant faire voir la véritable manière d'agir des sacrifices ».

que, puisque l'essence des dieux est extérieure au monde matériel, celles-ci n'expliquent pas tout<sup>1881</sup> :

Quant à nous, nous acceptons toutes [les causes] : les causes naturelles qui, comme dans un vivant unique, sont mises en branle par l'affinité (ἐπιτηδειότητα), la sympathie (συμπάθειαν) ou l'antipathie (ἀντιπάθειαν), nous les acceptons en tant que, d'une manière générale, elles sont les substrats des sacrifices, les accompagnent et sont asservies à la cause de leur action<sup>1882</sup>.

Ces principes sont déployés dans le cadre d'un pan-vitalisme cosmique. Ils fournissent une part d'étiologie à la pratique des sacrifices en ce que ces derniers font appel à des interconnexions entre matières terrestres et puissances supra-mondaines. Le couple sympathie et antipathie est présent mais forme ici une triade avec l'affinité (ἐπιτηδειότητα). Si le premier couple de termes inscrit le rituel dans une théorie physiologique, le troisième est supposé signifier plus qu'une simple aptitude à la relation avec le divin, des « vertus occultes »<sup>1883</sup>. Mais c'est, me semble-t-il, forcer les textes :

L'art théurgique donc, ayant considéré cela et découvrant d'une manière générale les divers réceptacles convenant à chacun des dieux selon leur propriété caractéristique (κατ' οἰκειότητα), combine souvent pierres, plantes, animaux, parfums et autres choses sacrées (ἱερά) de cette sorte, parfaites et semblables aux dieux (τέλεια καὶ θεοειδῆ), pour fabriquer ensuite, à partir de toutes ces choses, un réceptacle parfait et pur (ὑποδοχὴν ὀλοτελῆ καὶ καθάραν). Car il ne faut pas refuser toute matière, mais seulement celle qui est étrangère aux dieux (τὴν ἀλλοτρίαν τῶν θεῶν), et choisir celle qui leur est apparentée (τὴν δὲ οἰκείαν πρὸς αὐτοῦς), comme pouvant convenir à la construction de demeures pour les dieux (θεῶν οἰκοδομήσεις), à l'installation de leurs statues (κασιδρύσεις ἀγαλμάτων) et, en particulier, à la cérémonie sacrée des sacrifices (τὰς τῶν θυσιῶν ἱερουργίας)<sup>1884</sup>.

Le philosophe ajoute même que, selon certains récits d'apparitions divines, les dieux transmettent eux-mêmes parfois une matière qui, par conséquent, ne peut que leur être appropriée dans les sacrifices<sup>1885</sup>. Ce sont par exemple des cas de signes et *sumbola* transmis par les dieux dans les *PGM*, mais dont le pouvoir rituel repose tout entier sur cette forme d'*empowerment* qu'est le récit d'une apparition divine. En outre, dans le texte que je viens de

---

<sup>1881</sup> *Ibid.* : « En effet, l'essence des dieux ne consiste pas dans la nature ou dans les contraintes naturelles ou par les puissances répandues à travers la nature tout entière, mais elle est définie en elle-même en dehors de ces choses... »

<sup>1882</sup> *Id.*, 5, 10.

<sup>1883</sup> É. DES PLACES, « La religion de Jamblique », dans H. DÖRRIE (éd.), *De Jamblique à Proclus*, Genève, 1975, p. 69-101 (p. 93).

<sup>1884</sup> JAMBlique, *Réponse à Porphyre*, 5, 23.

<sup>1885</sup> *Ibid.* : « Et il faut en croire les paroles secrètes (τοις ἀπορρήτοις λόγοις) qui disent que, au cours des visions bienheureuses (διὰ τῶν μακαρίων θεαμάτων), une certaine matière est aussi procurée par les dieux et que, naturellement, cette [matière] est apparentée à ceux-là même qui la donnent ».



citer, je remarque une redondance de l'*oikos* (κατ' οἰκειότητα; τὴν δὲ οἰκείαν; οἰκοδομήσεις), pour exprimer l'apparement des matières aux dieux, dans les formes rituelles qui structurent leurs cultes – temples, statues, sacrifices. La qualité de l'animal approprié aux dieux – pour les sacrifices me semble-t-il, plutôt que pour la fabrication des statues, sinon des temples<sup>1886</sup> – ne tient pas nécessairement à une fiche technique structurée par correspondances mais la qualité traditionnelle d'un animal de sacrifice, semblable aux dieux puisque pur de toute tâche et maladie, généralement blanc, tantôt mâle, tantôt femelle, tantôt jeune, tantôt adulte.

L'action des sacrifices matériels s'échelonne selon des degrés divers de puissance surnaturelle, les causalités internes au monde sublunaire agissant sur les démons et divinités inférieures<sup>1887</sup>. De même, dans l'hermétisme, le sacrifice n'a d'intérêt que pour les « dieux terrestres », c'est-à-dire les images divines. Ces statues « pleines de souffle » (*spiritu plenas*), selon l'*Asclepius*, tirent d'abord leur puissance (ici : *uirtus* [= ἀρετή]) de la matière (*de mundi natura*), avant d'être animées par les âmes de démons ou d'anges évoqués (*euocantes animas daemonum uel angelorum*)<sup>1888</sup>. On retrouve ici les formulations des *PGM*, qui identifient ces « âmes de démons ou d'anges » à des *pneumata*. Les animaux ne participent pas à la fabrication des « dieux terrestres », mais les animaux sacrés dont l'âme a été déifiée de leur vivant – les « uniques » comme Apis – sont également des dieux terrestres<sup>1889</sup>. Il en ressort qu'un corps vivant peut recevoir une parcelle de la divinité en l'espèce d'une âme de démon (un *ba* ?) par des rites. Du moment que l'hermétiste ne confond pas dieu et les dieux, sachant qu'il ne peut offrir au premier qu'un « sacrifice spirituel » ou parole, on peut concevoir une pensée double. On se rappelle que le *Livre de Moïse* en *PGM*XIII commence par Θεὸς θεοί et conduit en quelque sorte à faire du praticien une image vivante de la divinité en installant en lui-même le Nom divin comme une statue dans un écrin<sup>1890</sup>. C'est à cette matérialisation de la divinité que s'offre le sacrifice. Autant l'hermétisme accepte une forme d'*empowerment* animal dans la mesure où l'animal sacré peut être image divine en participant, grâce aux rites traditionnels,

<sup>1886</sup> *Contra* É. DES PLACES, « La religion de Jamblique », p. 92, en commentaire à ce texte (« Les “pierres, herbes, animaux, aromates” dont il vient d'être question étaient autant de σύμβολα ou συνθήματα, de “signes de reconnaissance” et de “sceaux” qui remplissaient des statues creuses et les animaient ») et dans JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte*, Paris, 1989<sup>2</sup>, p. 178, n. 3.

<sup>1887</sup> La théorisation des rites par Jamblique consiste à les insérer dans un ordre universel dont il affirme la forte hiérarchisation, cf. B. D. LARSEN, « La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive », dans H. DÖRRIE (éd.), *De Jamblique à Proclus*, Genève, 1975, p. 1-34.

<sup>1888</sup> *Asclepius*, 24.

<sup>1889</sup> *Id.*, 37 : « de là vient que les Égyptiens reconnaissent officiellement ces animaux sacrés (*sancta animalia*) que nous voyons, et qu'ils adorent dans chaque ville les âmes de ceux dont les âmes ont été déifiées de leur vivant (*consecratae uiuentes*) ».

<sup>1890</sup> Cf. chapitre 4, p. 270.

de la catégorie des dieux terrestres, autant Plutarque et Jamblique n'acceptaient qu'une vertu allégorique de la figure animale, vertu qui consiste en l'expression de la nature du divin sans que l'on puisse considérer que le divin se manifeste dans la chair animale. Sur ce point, les successeurs de Jamblique en théurgie, notamment Proclus, ont sans doute pris un parti contraire tout en s'appuyant sur lui, comme il leur est arrivé par ailleurs<sup>1891</sup>. C'est à ce titre que Jamblique rejette l'idée – en partie astrologique – d'une appropriation de l'animal à la divinité astrale.

## II.2. Matière animale et immanence

### II.2.a. *Dunamis et activités : la puissance naturelle de l'animal*

Le terme *dunamis* est très fréquent dans les *PGM*, et récurrent dans la littérature à caractère magique. Au sens pharmacologique, il désigne la « vertu » ou la « propriété » d'une plante, d'un animal, d'une pierre. Dans le vocabulaire religieux, la *dunamis* d'une divinité est sa puissance active. La puissance est essentiellement la capacité d'action. La *dunamis* de la magie de Pachratès (le *heka*) est sa capacité à produire les choses merveilleuses qui en révèlent la qualité divine. Ce sont d'abord les dieux qui, dans les *PGM*, possèdent une *dunamis*<sup>1892</sup>. La *dunamis* n'est pas, pour le praticien, une donnée fixe : elle se transmet. Le verbe *dunamô* est aussi employé dans les énoncés, en particulier dans des prières qui demandent à la divinité de conférer de la puissance à un rite ou un objet rituel : « envoie de la puissance, je t'implore, et donne-moi cette grâce... (δυνάμωσον, ἵκετῶ, | δός τε μοι ταύτην τὴν χάριν) » ; « achève pour moi et charge de puissance pour moi cet objet (τέλεσόν μοι καὶ δυνάμωσόν μοι τοῦτο πρᾶγμα) »<sup>1893</sup>. La lettre de Nephotes à Psammétique recommande de prier en disant :

συνεστά|θην σου τῆ ἱερᾷ μορφῇ, ἔδυναμάθην τῷ ἱερῷ σου ὀνό|ματι, ἐπέτυχόν σου τῆς ἀπορροίας τῶν ἀγαθῶν, | κύριε, θεὲ θεῶν, ἄναξ, δαίμον.

J'ai été associé à ta forme sacrée, j'ai été rendu puissant par ton nom sacré, j'ai atteint l'émanation de tes biens, seigneur, dieu des dieux, souverain, *daimôn*.

Parfois, le praticien demande la *dunamis* pour lui-même, ainsi dans la « Prière de Jacob » : « rends-moi puissant » ou « donne-moi la puissance » (δυνάμωσ[ό]ν με)<sup>1894</sup>. Le verbe est ici d'usage scripturaire<sup>1895</sup>.

<sup>1891</sup> P. ATHANASSIADI, « Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus », *JRS* 83 (1993), p. 115-130 ; ID., « The Oecumenism of Iamblichus: Latent Knowledge and Its Awakening ».

<sup>1892</sup> Par exemple : *PGMI*, 90 ; 211 ; 344 ; II, 121 ; III, 377 ; 565.

<sup>1893</sup> *PGMIV*, 197-198 ; XII, 266 (cf. chapitre 5, p. 323).

<sup>1894</sup> *Prière de Jacob* (Προσευχὴ Ἰακώβ) = *PGMXXII* b, 1-26 (l. 23 pour la citation).

L' *energeia*, toujours au singulier dans les *PGM*, est une puissance inhérente aux objets ou caractères produits par le rituel<sup>1896</sup>. Dans la lettre de Nephotes à Psammétique, l'« *energeia* sacrée » est explicitement produite par la pratique et, comme la *dunamis* de la « magie divine », s'accompagne du merveilleux témoin de l'action divine<sup>1897</sup>. Le « Glaive de Dardanos » est vendu comme inégalable du point de vue de son *energeia*<sup>1898</sup>. Cette dernière est aussi la puissance de la divinité sollicitée par le rite : « prononce [la parole rituelle] 7 fois et mange à jeun [douze figurines de pâte], et tu connaîtras la puissance »<sup>1899</sup>. Dans la prière hermétique dont le papyrus Mimaut conserve une version grecque, l' *energeia* participe de la relation de dieu à sa création : « pour tous et toutes choses tu as montré ta bienveillance paternelle, ton affection, ton amour et ta très douce puissance, nous faisant grâce de l'intellect, de la parole et de la connaissance »<sup>1900</sup>. Ici, l' *Asclépius* latin traduit *efficacia*, alors que les versions coptes et latines connaissent peut-être un témoin grec différent, où ἐνάργειαν était écrit à la place de ἐνέργειαν<sup>1901</sup>. Le fait que le rédacteur du papyrus Mimaut ait écrit ἐνέργειαν n'en serait que plus significatif, dans la mesure où il conçoit une activité divine différente de la seule inspiration intellectuelle<sup>1902</sup>.

<sup>1895</sup> *Psaumes*, 67, 29.

<sup>1896</sup> *PGMI*, 272-274 : τοῦτο γὰρ μέγιστον σώματος φυλακτικόν, ἐν ᾧ | πάντες ὑποτάσσονται καὶ θάλασσα καὶ πέτραι φρίσσουνσι | καὶ δαίμονες φυλ<ά>σσονται χαρ<α>κτήρων τὴν θεῖαν ἐνέργειαν, ἥνπερ | μέλλεις ἔχειν, « car cela est un très grand phylactère pour le corps, dans lequel tous sont administrés, la mer et les rocs frissonnent et les démons prennent garde de la puissance divine en acte dans les caractères que tu vas avoir » ; III, 291 : ἡ δὲ κατασκευ[υ]ή τῆς ἐνεργείας, « la préparation de la puissance » ; XII, 209-210 (un anneau) : ὁμοίως δὲ καὶ ἐν χρυσῷ | γλυφέντα τὴν αὐτὴν ἐνέργειαν ἔχει, « de la même manière aussi, gravé dans l'or, il a la même puissance effective ».

<sup>1897</sup> *PGMIV*, 159-162 : ἀπέστειλά σοι τήνδε τὴν πράξιν ἐν πάσῃ εὐκοπίᾳ ἱερὰν ἐπιτελουμένην ἐνέργειαν, ἣν καὶ <σὺ> | δοκιμάσας θαυμάσεις τὸ παράδοξον τῆς οἰκονομίας ταύτης, « je t'ai envoyé cette pratique qui accomplit une puissance sacrée en toute simplicité, et quand tu l'auras essayée, tu t'émerveilleras de l'extraordinaire de cette procédure ».

<sup>1898</sup> *Id.*, 1715-1717 : πράξις ἡ καλουμένη ζίφος, ἥς οὐδὲν ἔστιν | ἴσον διὰ τὴν ἐνέργειαν, « pratique appelée “glaive”, que rien n'égale quant à la puissance ».

<sup>1899</sup> *PGMIII*, 412 : [ἐ]πίλεγε γ' κα[ῖ] φάγε νήστις καὶ γ[ν]ώση τὴν ἐνέργειαν. Voir aussi, dans l'attraction lunaire qui emploie la fumigation de Pachratès, *PGMIV*, 2563-2566 : τούτῳ ἐπὶ τῶν ἐπ[αν]αγκαστικῶν χρῶ· δύναται γὰρ πάντα ἐπιτελεῖν, | μηδὲ πυκνῶς δὲ ποιεῖ πρὸς Σελήνην, | εἰ μὴ, <δ> ἐπάξιον ἦν ἐνεργείας, πράσσεις, « Sers-toi de cela pour les rites d' *epanagkos*, car cela peut tout accomplir, mais ne le fais pas trop envers Séléne, si ce que tu fais n'est pas assez digne de sa puissance ».

<sup>1900</sup> *PGMIII*, 493-497 : πρ[ὸ]ς πάντας καὶ πρὸς πάντα πατρικὴν | [εὐ]νοίαν κ[α]ὶ {καὶ} στοργὴν καὶ φιλίαν καὶ ἐπιγλυκυτά[τη]ν ἐνέργειαν ἐνεδείξω {ἐνέργ[ει]α<v> ἐν<e>δείξω}, χαρισάμενος ἡμῖν νοῦν, | [λόγ]ον, γνῶσιν = *NHVI*, 7, 64.4-10 [J.-P. MAHE, *Hermès en Haute-Égypte*, t. I, p. 160-161, traduit, d'après les trois versions – copte, grecque et latine – connues de la prière : « car vers chacun et vers le Tout (s'étend) la bienveillance du Père, (son) affection, (sa) faveur et, (en fait de) savoir, (tout) ce qu'il y a de doux, de simple, nous apportant en grâce l'intellect, le discours et la gnose ». Dans le texte grec ci-dessus ses lectures figurent entre { }].

<sup>1901</sup> *Asclepius*, 41. L'hypothèse philologique est celle que retient J.-P. MAHE, *Hermès en Haute-Égypte*, t. I, p. 144-145. J.-P. MAHE, « La prière d'actions de grâces du codex VI de Nag Hamadi et le Discours parfait », *ZPE* 13.1 (1974), p. 40-60.

<sup>1902</sup> P. DIRKSE, J. BRASHLER, « The Prayer of Thanksgiving, VI,7:63,33-65,7 », dans D. M. PARROT, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI*, p. 381 traduisent la version copte de Nag Hammadi par « any teaching there

On peut avoir un bon aperçu de l'idée hermétique d'*energeia* avec un écrit d'Asclépios au roi Ammon<sup>1903</sup>. Ce *memorandum* de théologie solaire fusionne physiologie grecque et théologie égyptienne. Le Soleil – en char plutôt qu'en barque – est l'artisan et maître du monde. « Sauveur et nourricier de tout *genos* » (σωτήρ δὲ καὶ τροφεύς παντός γένους), il englobe (περιέχων) et donne du volume (ὄγκων) « aux images bigarrées et de toutes formes possibles » (ταῖς ποικίλαις καὶ παντομόρφοις ἰδέαις)<sup>1904</sup>. Dans cette *poikilia* contenue et diffusée par le Soleil, on peut reconnaître l'émanation de toutes les formes et de tous les êtres à partir d'Amon-Rê dont la lumière, en se diffusant dans le monde, fait exister les couleurs – c'est-à-dire la châtouance des minéraux, des végétaux et des animaux<sup>1905</sup>. À cette théologie solaire d'inspiration égyptienne s'associe la structure astrologique de chœurs de *daimônes*. Or, « l'essence d'un démon est activité » (δαίμονος οὐσία ἐνέργεια)<sup>1906</sup>. On y reconnaît presque sûrement la troupe des décans, qui fournira nombre d'images performatives à la « magie », et qui exercent sur l'homme l'*heimarmênê*, la destinée. Alors qu'au début de son mémoire, Asclépios fait du Soleil le dieu créateur, il enchaîne alors en étageant monde intelligible et monde sensible, dans lequel le Soleil est le vecteur d'un influx (ἐπιρροήν) créateur<sup>1907</sup>. Garth Fowden a vu dans ce *memorandum* un résumé de la théorie de la sympathie, qu'il semble par ailleurs associer au concept égyptien du *heka*<sup>1908</sup>. Je ne pense pas que l'on puisse aller si loin, dans la mesure où le texte n'emploie pas le terme de *sumpatheia* mais évoque plutôt un influx créateur et surtout l'identité des *daimones* avec des *energeiai*. Ces *energeiai* sont mauvaises, dépendant de l'ordre des décans responsable des maux sur terre, tandis que le Soleil répand sa lumière et ses *agathai energeiai* jusque dans les profondeurs<sup>1909</sup>. Ces *energeiai* ne sont pas à entendre dans un sens aristotélicien : ce sont des synonymes de *dunameis*<sup>1910</sup>. Dans la prière hermétique du papyrus Mimaut, la *dunamis* du dieu fait le jour et la nuit<sup>1911</sup>. C'est entre ces *energeiai* que Garth Fowden insère le principe de

---

*may be that is sweet*», la version grecque du papyrus Mimaut par « *yet sweeter action* » (ἐπιγλυκυτά[την] ἐνεργίαν), et la version latine de l'*Asclépios* par « *whatever virtue may be more sweet* » (*quaecumque est dulcior efficacia*).

<sup>1903</sup> CH 16.

<sup>1904</sup> *Id.*, 12 (tr. personnelle).

<sup>1905</sup> S. H. AUFRERE, « Les couleurs sacrées en Égypte ancienne : vibration d'une lumière minérale », *Techné* 9-10 (1999), p. 19-32.

<sup>1906</sup> CH 16, 13.

<sup>1907</sup> *Id.*, 16, 17.

<sup>1908</sup> G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes*, p. 76-78.

<sup>1909</sup> CH 16, 5.

<sup>1910</sup> *Corpus Hermeticum*, tome I, *Traité I-XII*, éd. A. D. NOCK, tr. A.-J. FESTUGIÈRE, Paris, 1960, appendice C, p. 140-142.

<sup>1911</sup> PGM III, 563-565 : δεῦρό μοι, | κύριε, ὁ ποτὲ τ[ὸ] φῶς ἀνά[γ]ων, ποτὲ τὸ σκότος κατά[γ]ων <κατὰ> τὴν σεαυτοῦ δύναμιν, « viens à moi, Seigneur, toi qui tantôt élève la lumière, tantôt abaisse la ténèbre, selon ta propre puissance ».

sympathie ; or le texte hermétique à mon sens ne fait rien d'autre qu'exprimer en grec – en l'appauvrissant comme le prévient Asclépios lui-même – une théologie égyptienne qui inclut une démonologie des astres. Étant plutôt synonyme de *dunamis* également dans les *PGM*, l'*energeia* traduit une même idée de puissance communicable de la divinité ou du rite, une puissance produite ou transmise. Cela montre que l'énonciation, dans les *PGM*, n'est pas aristotélicienne. *Dunamis* et *energeia* forment une paire paradigmatique depuis la métaphysique d'Aristote, et c'est en tant que tel que ces mots ont été employés par Jamblique<sup>1912</sup>. Mais l'emploi que Jamblique fait du couple *dunamis-energeia* dans une explication « à l'égyptienne » de l'utilisation rituelle des animaux ne correspond pas exactement à une considération gréco-égyptienne et s'applique à un débat entre néoplatoniciens. Certains philosophes auraient déjà auparavant pensé les divinités du monde sublunaire en ces termes physiologiques<sup>1913</sup>. Ce faisant, le théurge crée de nouvelles modalités d'énonciation de l'activité rituelle, naturaliste, qui fait passer une théologie pour une pharmacologie.

### *II.2.b. Ousia : substance et propriété ; la nature matérielle de l'animal*

La physique aristotélicienne identifie l'*ousia* et la nature, elle-même définie par la puissance et l'activité<sup>1914</sup>. Jamblique emploie le terme pour définir une pensée physiologique de l'utilisation rituelle des animaux dans les cultes égyptiens. Dans les traductions anglaises des *PGM*, le terme *ousia* est généralement traduit par « *physical* » ou « *magic(al) material* » ou simplement « *material* », mais parfois aussi « *substance* » ou « *essence* », « *reality* ». Pourtant, en soi, le terme grec n'implique pas le qualificatif « magique », qui tient de

<sup>1912</sup> D. P. TAORMINA, « Le δυνάμεις dell'anima. Psicologia ed etica in Giamblico », dans H. J. BLUMENTHAL, E. G. CLARK (éd.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, Londres, 1993, p. 30-47 (« La tripartizione universalmente diffusa e citata che distingue razionale, irascibile e concupiscibile si fonde con la triade οὐσία-δυνάμεις-ἐνέργειαι (ο ἔργα) a causa del confronto con Aristotele : il *De anima* letto alla luce di Avicenna e l'*Etica Nicomachea* », p. 31).

<sup>1913</sup> NUMENIUS, fr. 50 [DES PLACES] = PROCLUS, *Commentaire au Timée*, 3, 196.12-19 : « De tous les dieux qui dirigent le monde sublunaire disons qu'ils n'ont pas leur essence mêlée à la matière, comme le disent les stoïciens ; ni une essence sans mélange de matière ; mais des puissances et des activités qui en sont mêlées (τὰς δὲ δυνάμεις καὶ τὰς ἐνεργείας ἀναμειγμένους πρὸς αὐτήν [τὴν ὕλην]), comme le dit Numénius » ; fr. 53 [DES PLACES] = ORIGENE, *Contre Celse*, 5, 38 : « J'ai lu chez le Pythagoricien Numénius, à propos de sa formation, comment, selon cet auteur, le dieu [Sarapis] participe à l'essence de tous les animaux et végétaux régis par la nature (πάντων τῶν ὑπὸ φύσεως διοικουμένων μετέχει οὐσίας ζῴων καὶ φυτῶν) ; il paraît ainsi avoir été constitué dieu (κατασκευάζεσθαι θεός) grâce aux rites imparfaits (μετὰ τῶν ἀτελέστων τελετῶν) et aux tours qui appellent des démons (τῶν καλοῦσῶν δαίμονας μαγγανειῶν), non seulement par les fabriquant de statues (οὐχ ὑπὸ ἀγαματοποιῶν μόνων) mais encore par les mages, les *pharmaka* et les démons qu'appellent leurs incantations (ὑπὸ μάγων καὶ φαρμακῶν καὶ τῶν ἐποδαῖς αὐτῶν κηλουμένων δαιμόνων) » (tr. É. DES PLACES modifiée).

<sup>1914</sup> P. RICOEUR, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-1954*, Paris, 2011 (1982<sup>1</sup>), p. 287-288.

l'interprétation. Forme participiale du verbe εἶμί, « être », *ousia* signifie « l'étant », « ce qui est », plus exactement, « ce qui est en propre à » quelqu'un ou quelque chose. Au sens commun, premier ou du moins en usage dans la langue attique, l'*ousia* est un bien, une possession immobilière, mais en parallèle s'est développé le sens métaphysique de « réalité, substance, essence » d'un être<sup>1915</sup>. En français, le terme est souvent rendu par « substance »<sup>1916</sup>. Mais *ousia* a apparemment dans les textes à usage magique un sens convenu, plus spécifique. Il désigne une matière ontologiquement indissociable de l'être dont elle est issue. Le lecteur des *PGM* doit comprendre une substance qui contient en elle l'essence d'un être vivant et cette *ousia* est la matière qui permet d'identifier la cible d'un envoûtement dans l'application rituelle, de la même manière que le nom précis de la victime<sup>1917</sup>. On pense tout particulièrement aux cheveux et aux ongles, courants dans ce que James George Frazer appelait la « magie de contagion », à savoir les substances aisément récupérables d'un corps humain et supposées contenir un fragment de son essence, manipulable par le biais des fameuses « poupées vaudou ». Cheveux et ongles figurent – sans toutefois le terme *ousia* – au début du *PGMI* : ce sont ses propres ongles et cheveux que le magicien place auprès du faucon divinisé pour, sans doute, établir le lien ontologique entre lui et le *paredros*<sup>1918</sup>. Dans l'ensemble du corpus des *PGM*, je distingue différents niveaux de sens. Dans certains cas, *ousia* semble signifier (1) l'essence, l'être. En *PGMIII*, 330-331, il s'agit de connaître à l'avance ce qui est en l'âme (*psuchê*) des hommes et toute leur *ousia* ; en *PGMIII*, 339-340, le dieu est invoqué comme *turannos tês ousias*, maître de ce qui existe<sup>1919</sup>. Il me semble qu'il faille, dans ces cas, lire *ousia* au sens métaphysique, aristotélicien, de « nature » des choses : en *PGMXIII*, 300-301, *ousias* complète le nom *dunamis*, au sens de « pouvoir naturel ». Mais ce peut également être l'*ousia* en tant que matière élémentaire – en particulier la terre<sup>1920</sup>. Partout ailleurs, *ousia* désigne (2) quelque chose, une substance,

<sup>1915</sup> CHANTRAINE, « εἶμί », p. 322.

<sup>1916</sup> Mais P. RICOEUR, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, p. 254 : « nous le traduisons par substance, ce qui a le grave défaut de ne pas garder la racine « être » ; cette traduction est plutôt un *commentaire juste* ».

<sup>1917</sup> F. GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, 1994, p. 162-163 : la matière (*ousia*) « joue le rôle d'un indicateur qui établit une relation symbolique entre deux points, dont l'un est l'objet désigné, et l'autre le signe ». D. R. JORDAN, « Defixiones from a Well Near the Southwest Corner of the Athenian Agora », *Hesperia* 54.3 (1985), p. 205-255 ; G. BEVILACQUA, O. COLACICCHI, M. R. GIULIANI, « Tracce di ousia in una defixio dalla Via Ostiense : un lavoro multidisciplinare », dans *Contesti magici*, p. 229-236.

<sup>1918</sup> Cf. chapitre 5, I.1.a, p. 307-309.

<sup>1919</sup> Encore, *PGMIII*, 387.

<sup>1920</sup> *PGMIV*, 493-494.

provenant soit (a) de la terre ou d'une tombe, soit (b) d'une personne ou d'un animal<sup>1921</sup>. En ce sens, l'*ousia* est une matière spécifique dotée d'un rôle particulier dans la pratique, c'est la matière qui appartient en propre à quelqu'un, qui comporte son essence, son identité propre, et permettra donc d'agir sur cette personne par envoûtement<sup>1922</sup>. Sur vingt-trois occurrences du terme *ousia* dans le corpus des *PGM*, cinq sont en relation avec un animal (au génitif), deux fois un chien<sup>1923</sup>, une fois un chien et une chèvre (laquelle est similaire à une vierge défunte)<sup>1924</sup>, une fois un cynocéphale – dont le nom même signifie « tête de chien »<sup>1925</sup>. La cinquième occurrence concerne un scarabée, appelé l'*ousia* d'un dieu<sup>1926</sup>.

Les différentes variations des formulaires qui concernent les *ousiai* de chien, chèvre et babouin permettent de voir que les substances de défunts, les excréments, le sang, les embryons, sont particulièrement compris dans la sphère d'acceptation des *ousiai* rituelles. Il est intéressant de constater la spécificité du bestiaire : « chien » ou « cyno-céphale » sont plus particulièrement concernés ; la chèvre a la même valeur structurelle qu'une vierge morte prématurément. Il a été noté récemment que la poésie grecque rendait parfois une scène de nécromancie comme une « pêche magique » aux âmes défuntes, au moyen d'un roseau auquel est attaché le cheveu d'un cadavre<sup>1927</sup>. C'est également à travers une figure de chien qu'une *ousia* est passée, un cheveu de femme filé à travers la figurine<sup>1928</sup>. Chien et cynocéphale sont liés, symboliquement, l'un à Anubis, l'autre à Thot, deux divinités liées à la mort, potentiellement hermaïques. Ces *ousiai*, matériel au fond assez vague, véhiculent pour les rédacteurs de ces formulaires rituels une notion funèbre<sup>1929</sup>. Ce sont des « natures mortes ».

Le scarabée-*ousia* du dieu dans la fameuse *Mithrasliturgie* n'entre toutefois pas dans la catégorie de la matière répugnante ou funèbre. Ressurgit ici l'identité entre la substance et son propriétaire. Pour Aristote, l'*ousia* ou « essence » est équivalent à la *phusis* d'un être vivant, dans la mesure où il est comme le principe premier qui, par le processus de la génération,

<sup>1921</sup> *Id.*, 302, 351 et 436 (d'une tombe) ; 2082 (d'une femme) ; 2231 (*idem*) ; 2945 et 2947 (*idem*) ; VII, 463 (*idem*) ; XV, 11 (d'un homme) ; XXXVI, 72 (d'une femme) ; 370 (*idem*).

<sup>1922</sup> Avec, par contraste, la possibilité de rituels dont l'action est revendiquée sans la nécessité d'*ousia* (*PGMI*, 99).

<sup>1923</sup> *PGMIV*, 2574 (un chien mort) ; 2686.

<sup>1924</sup> *Id.*, 2872.

<sup>1925</sup> *Id.*, 2684.

<sup>1926</sup> *Id.*, 764.

<sup>1927</sup> J. PORTULAS, « Observations on the *Katabasis* of P. Fayum 2 (P. Brit. Mus. 1192) », dans E. SUAREZ DE LA TORRE, A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia*, p. 149-160.

<sup>1928</sup> *PGMIV*, 2945.

<sup>1929</sup> T. HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber. Mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Daemonen-glaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen*, vol. I, Amsterdam, 1974, p. 388-410.

produit la forme (*morphê*) de l'animal<sup>1930</sup>. D'autre part, le terme contient en lui l'insistance sur la matérialité d'une réalité immatérielle. Des quatre éléments, c'est la terre qui est *ousia*. Or la terre est substance mais aussi sur le plan mythique ou poétique, la mère des plantes et, précisément, des matières employées par les ritualistes et guérisseurs. Le divin sous la forme d'un animal mort, mais aussi la relation avec des matières non vivantes du corps (cheveux, ongles, excréments) ou ne contenant la vie qu'en potentiel (embryon, sang), renvoient l'*ousia* à la sphère de l'essence, de la matière qui contient en elle-même sa propre nature, sa *phusis*, potentiellement reproductible. Le terme *ousia* possède donc deux connotations essentielles, celle d'une matière morte mais rituelle, et celle d'une immanence matérielle des puissances, ce dont témoigne encore ce passage :

ἐπίγραφον ἐπὶ λάμνας κασσιτερίνης τοὺς χαρακτῆρας | καὶ τὰ ὀνόματα καὶ οὐσιάσας οἷα δῆποτε οὐσία  
ἔλιξον καὶ βάλε | εἰς θάλασσαν.

Inscris sur une lamelle d'étain les caractères et les noms, matérialise avec quelque matière, roule et jette à la mer<sup>1931</sup>.

L'*ousia* est bien ici la matière morte employée pour identifier la victime de l'envoûtement, mais la forme verbale traduit la performativité que cette matière apporte à l'objet rituel. Dans une incantation contre le feu, celui-ci est assimilé à une *dunamis ousias* sans doute en qualité d'élément fondamental :

ἀποσκεδασθήτω μου πᾶσα φλόξ, | πᾶσα δύναμις οὐσίας, προστάγματι Αὐτοῦ ἀεὶ ὄντος.

Que toute flamme soit dispersée loin de moi, toute puissance naturelle, sur l'ordre de Celui qui est toujours<sup>1932</sup>.

Le scarabée désigné comme « *ousia* » d'un dieu serait donc un autre exemple de la manifestation matérielle de l'être divin et le choix de ce mot implique la conscience d'une appartenance en propre, identitaire du scarabée à l'essence de la divinité concernée. De même, les *ousiai* de chien, babouin ou chèvre désignent bien des substances de l'animal, mais dans un emploi qui reste remarquable en ce qu'il implique à la fois une identité propre de l'existant et un moyen technique d'envoûtement. Pris dans le contexte de l'*epanagkos*, ce

<sup>1930</sup> ARISTOTE, *PA*, 2, 1 [646 a].

<sup>1931</sup> *PGM VII*, 462-464 (*PGMtr.*, p. 130 : « Inscribe by scratching on a tin lamella the characters and the names, and after making it magically potent with some magical material, roll it up and throw it into the sea » [tr. E. N. O'NEIL]).

<sup>1932</sup> *PGM XIII*, 300-301 (*PGMtr.*, p. 180 : « Let every flame be scattered from me, every physical power, by command of Him who exist forever » [tr. M. SMITH]).



caractère technique fait sens : on parle d'un contexte rituel dans lequel la matière est structurellement attachée à l'être infernal, funèbre, et d'un moyen de contrôle sur un agent. Mais s'agit-il d'envoûter le chien, le babouin, la chèvre ? L'*ousia* identifie-t-elle l'animal en tant qu'individu ? Ce n'est manifestement pas le cas, il s'agit d'attirer une femme et les matières sont brûlées en fumigation à la Lune. La seule solution est que *ousia* désigne l'étant de l'animal en tant qu'espèce, mais à travers elle, l'immanence du pouvoir divin. Les *ousiai* de ces animaux sont des matières qui, en portant en elles l'identité d'espèce des animaux, portent également des émanations divines. Si *dunamis* et *energeia* expriment l'action du divin dans le monde, en préservant toutefois l'idée d'une distance de dieu, *ousia* instaure l'être agissant dans la matière. Il suffit aux praticiens, plutôt que l'idée de « sympathie », à désigner les connections entre une matière et la source éloignée de son pouvoir : le mort ou la divinité est par essence dans la matière, plus particulièrement la matière organique.

### II.3. Sympathie : le tout-animal et l'animal dans le tout

La notion de sympathie est cependant un outil par lequel certaines pratiques peuvent être pensées dans un système naturel. L'idée, stoïcienne à l'origine, est associée directement à celle de « magie » par le philosophe Plotin. La philosophie contribue ainsi, en parallèle à un savoir astrologique répandu, à systématiser la pensée d'un monde naturel en interconnectivité. Pour autant, les *PGM* que l'on a étudié n'énonçaient guère une telle pensée mais en revanche, si un dialogue s'engage entre diverses conceptions de l'animal et du divin, celui-ci aboutit à des innovations dans l'image et l'énoncé d'un divin multiple.

#### II.3.a. Plotin

Le point de vue de Plotin (204-269) quant à la magie s'inscrit dans l'exposé cosmologique de la quatrième Ennéade. En premier lieu, il faut signaler que la définition de « magie » donnée par Plotin est claire : il s'agit des moyens par lesquels les hommes entrent en relation avec les corps dotés par sympathie de la puissance des astres : « dans les arts des mages, tout est en conjonction et ils suivent les astres par sympathie, en fonction de leurs puissances (ἐν ταῖς μάγων τέχναις εἰς τὸ συναφῆς πᾶν ταῦτα δὲ δυνάμεσιν ἐπομέναις συμπαθῶς) »<sup>1933</sup>. Étant entendu que les astres influent sur le monde sensible, cette « magie » consiste en un processus inverse, lorsque du monde sensible sont tirées les ficelles qui entraînent une réaction des astres :

---

<sup>1933</sup> PLOTIN, *Ennéades*, 4, 4.26 (tr. É. BREHIER : « dans les arts magiques, toute opération est destinée à établir un contact avec des objets qui agissent par des influences émanées des astres avec qui ils sont en sympathie »).

Mais comment expliquer les sorcelleries (τὰς γοητείας) ? Par la sympathie ; il y a naturellement accord entre les choses semblables et hostilité entre celles qui sont dissemblables ; de plus, il y a un grand nombre de puissances variées qui collaborent à l'unité de l'animal univers (ἐν ζῴον). Aussi voit-on des attractions et des enchantements se produire sans aucune pratique magique. La vraie magie (μαγεία) c'est « l'Amitié et la Dispute » qui sont dans l'univers. Le premier magicien (φαρμακεύς), c'est celui que les hommes connaissent bien pour user de ses philtres et de ses enchantements [...] si l'on supposait le magicien étranger à l'univers, il n'y aurait plus d'incantations ni de liens magiques pour attirer et faire descendre sur lui ces puissances (δυνάμεις) ; s'il peut les guider, c'est qu'il ne les mène pas ailleurs que dans leur domaine propre [...] au sein de l'animal univers<sup>1934</sup>.

L'action rituelle, notamment celle des prières, ne compte pas sur la volonté des dieux : elle les charme selon des lois naturelles, de même que lorsqu'un serpent ensorcelle un homme, la volonté de ce dernier n'est pas prise en compte<sup>1935</sup>. L'analogie animale est intéressante : elle montre que l'action rituelle, *goêteia* ou *mageia*, est véritablement perçue non comme un fait de culture, mais comme un fait de nature. De la sorte, la magie n'est pas l'apanage de quelques savants ritualistes humains : c'est un principe naturel en soi, celui qui, dans l'interaction entre les astres et la terre, dirige le mouvement de bas en haut. Rien de ce que réussirait un mage ne serait contraire à la nature mais bien naturellement destiné à se produire<sup>1936</sup>.

Les lois naturelles que sont censés suivre les rites magiques sont celles de la sympathie<sup>1937</sup>. L'Amour et la Dispute d'Empédocle sont sollicités pour définir les deux pôles de l'interconnectivité ou sympathie d'un monde en réseau permanent, qui permet à Plotin de remplacer l'image platonicienne du démiurge par une conception vitaliste de l'univers qui n'empêche aucune transcendance<sup>1938</sup>. Cette « magie » est plus une métaphore qu'un encouragement à la pratique<sup>1939</sup>. Pour autant que l'on puisse juger des relations de Plotin avec la pratique véritable de la magie – a-t-il pratiqué, a-t-il réellement rencontré son « dieu

---

<sup>1934</sup> *Id.*, 4, 4.40 (tr. E. BREHIER modifiée).

<sup>1935</sup> *Ibid.*, : « Il ne faut pas croire que les prières non plus ne soient exaucées par la volonté des dieux, pas plus que ceux qui sont charmés par les incantations ne les connaissent : lorsqu'un serpent fascine un homme (ὅταν γοητεύῃ ὄφις ἄνθρώπους), cet homme ne comprend pas et ne sent pas cette influence ; il ne la connaît que lorsqu'il l'a déjà subie ; mais la partie dirigeante de l'âme n'en est pas atteinte. Ainsi, lorsqu'on prie un être, une influence vient de cet être sur celui qui prie ou sur un autre ; mais le soleil ou l'astre que l'on prie n'en savent rien ». La traduction de γοητεύῃ par « fascine » adoucit l'analogie : le serpent « ensorcelle » véritablement l'homme.

<sup>1936</sup> *Ibid.* : « c'est en effet parce qu'il leur est naturel d'aimer, c'est parce que tout ce qui fait aimer les attire l'un vers l'autre que peut naître l'art de provoquer l'amour par la magie ; le magicien ne fait qu'unir par des contacts les êtres déjà naturellement liés l'un à l'autre et qui ont un amour inné l'un pour l'autre ».

<sup>1937</sup> F. GRAF, « Theories of Magic in Antiquity », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 93-104.

<sup>1938</sup> A. PIGLER, « La réception plotinienne de la notion stoïcienne de sympathie universelle », *RPhA* 19.1 (2001), p. 45-78.

<sup>1939</sup> Ailleurs, au contraire, Plotin critique des incantations supposées soumettre les astres (*Ennéades*, 2, 9.14).

personnel » dans l'Iseum de Rome ?<sup>1940</sup> – il est en tout cas difficile de relier cette théorie de la « magie » avec l'expérience rapportée par Porphyre. Le récit des expériences rituelles de Plotin en matière de « magie » et sa théorie d'une « magie » naturelle (la φύσεως γοητεία) mènent essentiellement à un axe de sa philosophie et de son hagiographie : Plotin est un être divin, sur lequel les lois de la magie et les envoûtements ne peuvent plus avoir prise<sup>1941</sup>. Finalement, ce n'est pas tant la théorie naturaliste qui sert la « magie » – en ce qu'elle donne aux pratiques rituelles concernées une assise savante et physiologique qui les légitimerait – que la pratique de la « magie » qui fournit au philosophe un moyen d'exprimer la structure du monde dont le sage se libère.

### II.3.b. L'animal-monde et la sympathie

La pensée savante du rituel, à l'époque romaine, accorde une place à la chaîne des éléments du cosmos, c'est-à-dire le respect de l'ordre mis en place par le divin dans la structure même de l'univers<sup>1942</sup>. L'astrologie fournissait de puissants ressorts d'organisation, de systématisation du monde, en particulier sous l'effet de la théorie de la sympathie. Pour les néoplatoniciens, cette science prit une grande importance en partie parce qu'elle repose sur les nombres identifiés aux Idées platoniciennes et dont dérivent les puissances du monde sensible<sup>1943</sup>. Se pose la question de « l'ordonnance ainsi cataloguée des étoiles, indiquée symboliquement par les noms des espèces variées de la matière (τάξεως τῶν ἀστέρων, δηλουμένης διὰ συμβόλων ἐν τοῖς ὀνόμασι τῆς ποικίλης ὕλης) »<sup>1944</sup>. L'influence de l'astrologie, en tant que connaissance de l'influence des astres sur les choses terrestres, est celle d'un savoir organisé, systématisé, qui a permis de tisser, de mettre en réseau, la faune avec le reste du monde : *ad lunae motum uariant animalia corpus* (« selon le mouvement de la lune les animaux changent leurs corps »), reprenait Manilius sous le principat d'Auguste<sup>1945</sup>. Le principe de la « sympathie » est dès lors devenu le chaînon épistémologique autorisant l'intégration du bestiaire à un ordre savant du cosmos. En outre, la pensée d'un monde animé

<sup>1940</sup> P. MERLAN, « Plotinus and Magic », dans ID., *Kleine philosophische Schriften*, Hildesheim – New York, 1976, p. 388-395 (1<sup>ère</sup> éd. dans *Isis* 44 [1953], p. 341-348), se prononçait en faveur d'un Plotin magicien. Mais l'argumentation ne dissocie pas expérience rituelle et théorie naturaliste.

<sup>1941</sup> PLOTIN, *Ennéades*, 4, 4.43-44 : le sage ne subit pas la magie en ce que son être propre, qui est sa raison, ne subit pas la *goêteia*. Ces paragraphes démontrent que la contemplation détache la raison, donc le sage, de toute emprise de la magie, c'est-à-dire du monde.

<sup>1942</sup> S. I. JOHNSTON, « In Praise of the Disordered: Plato, Eliade and the Ritual Implications of A Greek Cosmogony », dans C. FARAONE, B. LINCOLN (éd.), *Imagined Beginnings: Cosmogonic Discourse in the Ancient World* = ARG 10 (2012), p. 51-68.

<sup>1943</sup> I. HADOT, « Les aspects sociaux et institutionnels des sciences et de la médecine dans l'Antiquité tardive », *AnTard* 6 (1998), p. 233-250 (p. 235).

<sup>1944</sup> CELSE, *apud* ORIGENE, *Contre Celse*, 6, 22.

<sup>1945</sup> MANILIUS, *Les astronomiques*, 2, 94.

et gouverné par la sympathie est supportée par la réflexion néoplatonicienne et fondée en partie par l'exégèse de textes sacrés, tels que les *Oracles chaldaïques*<sup>1946</sup>. Elle devient dès lors prépondérante dans la théurgie, dont elle justifie la part « magique » de l'action rituelle. La sympathie stoïcienne intègre le système néoplatonicien en entraînant avec elle la pensée d'un monde organique et animé, « une vision biologique et vitaliste de l'univers »<sup>1947</sup>. Le principe de « sympathie » dans l'histoire naturelle stoïcienne est un élément clé de la systématisation du *cosmos* comme un corps (ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν)<sup>1948</sup>. De fait, il existe trois types de corps : unifiés (pierres, plantes et animaux), formés de choses différentes mais attachées ensemble (comme les navires) ou composés d'éléments indépendants et individualisés (comme une armée, un troupeau ou un chœur). Le monde est un corps du premier type (ἡνωμένον τι σῶμα) ; ses composants ne sont pas tenus d'un bloc (ἔξις), comme une pierre ou un bâton, mais forment un organisme structuré (φύσις), comme les plantes, et un organisme possédant une âme (également φύσις), comme les animaux – elle-même rationnelle et parfaite, donc divine. Ce corps respire un *pneuma* divin qui lui donne son mouvement autonome – autrement dit, sa vie animale<sup>1949</sup>. En remontant la *scala naturale*, on en vient à poser le monde comme un tout biologique et divin. La sympathie intervient au moment d'assurer que ce corps cosmique est bien organique – c'est-à-dire organisé ὑπὸ φύσεως, « par nature », entendons biologique, vivant. Les éléments qui le composent sont en effet nécessairement liés par une « sympathie », c'est-à-dire que, comme dans un organisme, une affection ressentie par un membre se répercute dans un autre<sup>1950</sup>. L'exemple type du fonctionnement par sympathie est celui de l'influence de la lune sur les marées et les êtres vivants (plantes et animaux)<sup>1951</sup> ; plus exactement, la sympathie se manifeste lorsqu'un phénomène se produit « en accord avec » (κατά + accusatif) le cycle de la lune : selon qu'elle croît ou décroît, de nombreux animaux

<sup>1946</sup> P. ATHANASSIADI, « The Chaldean Oracles: Theology and Theurgy », dans ID., M. FREDE (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 149-183.

<sup>1947</sup> J.-B. GOURINAT, « La théorie stoïcienne de la matière : entre le matérialisme et une relecture “corporaliste” du *Timée* », dans C. VIANO (dir.), *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, Paris, 2005, p. 37-62 (expression citée p. 61).

<sup>1948</sup> SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les physiciens*, 1, 78-85, synthétise l'argumentation stoïcienne. Les termes grecs que je cite ici proviennent de ce texte.

<sup>1949</sup> La formulation poétique de MANILIUS, *Les astronomiques*, 2, 60-66 (cité chapitre 5, p. 334 et n. 1488), privilégie le *spiritus (pneuma)* et la *ratio (logos)* dans l'expression de cette vie animale cosmique.

<sup>1950</sup> À ceci près, selon Plotin du moins, que « l'organisme universel (τῶ παντί) n'est pas semblable à celui d'un animal individuel (ζῴον ἐκάστῳ) ; dans l'organisme universel, l'âme qui plane au-dessus de lui lui impose la permanence » (*Ennéades*, 2, 9.7).

<sup>1951</sup> P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. II, Paris, 1914, p. 280-287.

marins ou terrestres croissent ou décroissent<sup>1952</sup>. Cet « accord » est quasiment adjuratoire : une nécessité naturelle contraint les êtres.

L'expression mythologique ou oraculaire, dont on a vu qu'elle formulait le rite et permettait parfois d'attribuer des sens allégoriques aux animaux employés, donne par extension un modèle à l'interprétation du monde : « et le monde peut être appelé un mythe, dans la mesure où en lui apparaissent des corps et des matières et où y sont cachés des âmes et des intellects »<sup>1953</sup>. Le monde est un *muthos* parce qu'il est une narration, un énoncé dont l'interprétation allégorique fournit une exégèse sur la ou les puissances et essences divines : dans cette perspective, la zoologie prend part à la théologie<sup>1954</sup>. Mais la lecture du système cosmologique induit un tri entre certaines expressions du rapport entre les dieux et la matière, et Salluste rejette la conception qu'il appelle « matérialiste », à savoir celle des Égyptiens qui consiste à diviniser plantes, pierres et animaux :

ταῦτα δὲ ἀνακεῖσθαι μὲν θεοῖς λέγειν, ὡς περ βοτάνας καὶ λίθους καὶ ζῷα, σωφρονούντων ἔστιν ἀνθρώπων, θεοὺς δὲ καλεῖν μαινομένων...

Dire que ces choses sont consacrées aux dieux, comme les plantes, les pierres et les animaux, c'est le fait d'hommes raisonnables, mais les appeler des dieux est celui de fous...<sup>1955</sup>

Dans sa formulation, cette critique est semblable à celle que l'on a vue chez Plutarque. Si la part animale de la religion égyptienne paraît « matérialiste » et insupportable pour la théologie des philosophes grecs, la sympathie astrologique permet en revanche de formuler des relations entre les animaux et les astres. Il reste aux prescriptions de pratiques magiques à se saisir – ou non – de cette pensée.

## II.4. Cuisine magique et matérialité du divin

### II.4.a. Dans l'inventaire de Pline : une astrologie bien exceptionnelle

Selon Pline, la magie « s'est agrégée l'astrologie, chacun étant avide de connaître son avenir et croyant que c'est du ciel qu'il faut l'attendre avec le plus de certitude (*miscuisse artes mathematicas, nullo non auido futura de sese scienti atque ea e caelo uerissime peti credente*) »<sup>1956</sup>. L'astrologie est un savoir mésopotamien, diffusé à partir de l'époque

<sup>1952</sup> SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les physiciens*, 1, 79.

<sup>1953</sup> SALLUSTE, *Des dieux et du monde*, 3 : ἔξῃστι γὰρ καὶ τὸν κόσμον μῦθον εἰπεῖν, σωμάτων μὲν καὶ χρημάτων ἐν αὐτῷ φαινομένων, ψυχῶν δὲ καὶ νῶν κρυπτομένων (tr. personnelle).

<sup>1954</sup> Dans la mesure où cette théologie philosophique est une démarche d'exégèse symboliste du *muthos*, cf. P. HADOT, « Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque », dans M. TARDIEU (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, 1987, p. 13-34.

<sup>1955</sup> SALLUSTE, *Des dieux et du monde*, 4 (tr. personnelle).

<sup>1956</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 1.

achéménide<sup>1957</sup>. Si Pline parle d'*ars mathematica*, c'est sans doute parce que l'astrologie s'est pensée comme une discipline à part entière, de la même manière que la médecine, avec ses théories, ses pratiques et même, du moins d'après certains textes, sa déontologie<sup>1958</sup>. En dépit d'une législation impériale qui leur est contraire, les astrologues « professionnels » se sont maintenus à la cour même des empereurs chrétiens<sup>1959</sup>. Avant tout, l'astrologie est une méthode divinatoire, incluant la détermination de destins individuels à partir de la position des corps célestes (horoscopes) à la naissance (généthliologie). La théorie, résumée par Cicéron dans son traité *De la divination*, implique un découpage du ciel autour d'un zodiaque, des figures formées par le mouvement des astres entre eux et par rapport à ce dernier, et un effet direct sur l'environnement (la composition de l'air notamment), lequel influe ensuite sur l'individu<sup>1960</sup>. Autrement dit, il y a une adéquation entre le principe de base de l'astrologie (l'influence des astres sur le destin de l'homme) et des idées aristotéliennes et hippocratiques sur l'environnement. Le moins que l'on ait pu concéder à l'astrologie est, comme le fit Diogène le stoïcien, de considérer que les astres influent à la naissance sur les dispositions naturelles de chacun mais non sur la destinée<sup>1961</sup>. Mais la systématique astrologique intègre aussi comme on l'a vu la notion de « sympathie », tirée du système stoïcien, en tant qu'interaction universelle des éléments constitutifs d'un monde conçu comme un tout organique et vivant. Or la conception vitaliste de la Nature par Pline inclut aussi la notion de sympathie. En introduisant le livre 20, qui ouvre en fait la longue série des inventaires relatifs aux propriétés alimentaires, médicales ou magiques des plantes et des animaux, Pline nous offre, comme en chaque introduction, la teneur de son projet :

Je montrerai la paix et la guerre naturelles (*pax... aut bellum naturae*) que se livrent ces éléments, les haines et les amitiés (*odia et amicitiaeque*) des choses sourdes et privées de sens, et, ce dont nous nous émerveillons le plus, que tout cela se fait pour l'être humain (*et, quo magis miremur, omnia ea hominum causa*). C'est ce que les Grecs ont appelé sympathie <et antipathie> (*quod Graeci sympathiam <et antipathiam> appellauere*) : parmi les éléments de toutes choses, l'eau éteint le feu, le soleil dévore l'eau, que la lune produit ; ces deux astres s'éclipsent l'un par l'autre et, pour descendre de ces hauteurs, l'aimant attire à soi le fer tandis qu'une autre chose le repousse à son tour ; le diamant, joie rare de

<sup>1957</sup> D. PINGREE, « Legacies in astronomy and celestial omens », dans S. DALLEY (éd.), *The Legacy of Mesopotamia*, Oxford – New York, 1998, p. 125-137.

<sup>1958</sup> T. BARTON, *Ancient Astrology*, Londres, 1994.

<sup>1959</sup> G. VENTURA DA SILVA, « A Prática da Astrologia e a Perseguição aos *Mathematici* no IV século », *Phoînix* 4 (1998), p. 195-203.

<sup>1960</sup> CICÉRON, *De la divination*, 2, 89.

<sup>1961</sup> *Id.*, 90.

l'opulence, réfractaire et invincible à toute autre violence, se brise par l'action du sang de bouc ; et tant d'autres merveilles égales ou plus grandes dont nous parlerons en leur lieu<sup>1962</sup>.

Le terme « antipathie » est un ajout d'éditeur. Pline connaît le terme grec de « *sumpatheia* » et explique, conformément à l'idée stoïcienne, que tout dans la Nature est en interconnexion, que chaque chose agit sur une autre et notamment les astres comme la lune et le soleil ont leurs effets sur terre. Mais là, il n'est pas question d'astrologie. L'idée selon laquelle la lune peut avoir des effets sur les puissances des végétaux et des animaux est une idée tout à fait courante dans l'Antiquité grecque et romaine<sup>1963</sup>. Certaines prescriptions transmises par Pline l'Ancien se fondent sur des exemples courants de la sympathie universelle, par exemple l'influence de la lune sur les rats :

Leurs propriétés ne sont pas à dédaigner, surtout en accord avec les astres, comme nous l'avons dit, le nombre des lobes de leur foie augmentant et diminuant selon les phases de la lune<sup>1964</sup>.

L'idée a déjà été énoncée, tantôt parmi les savoirs relatifs à l'astronomie, tantôt parmi les données zoologiques<sup>1965</sup>. D'après Cicéron, on sait que l'influence de la lune sur le foie des rats est un argument stoïcien en faveur de la *sumpatheia*<sup>1966</sup>. C'est une opinion assez largement partagée<sup>1967</sup>. Il n'y aura donc rien de « magique » à asseoir une guérison à base de

---

<sup>1962</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 20, 1-2 (tr. modifiée).

<sup>1963</sup> C. PREAUX, *La lune dans la pensée grecque*, Bruxelles, 1973.

<sup>1964</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 29, 59 : *Quorum natura non est spernenda, praecipue in adsensu siderum, ut diximus, cum lunae lumine fibrarum numero crescente atque decrescente.*

<sup>1965</sup> *Id.*, 2, 109 : *Iam quidem lunari potestate ostrearum conchyliorumque et concharum omnium corpora augeri ac rursus minui, quin et soricum fibras respondere numero lunae exquisiuere diligentiores, minimumque animal, formicam, sentire uires sideris interlunio semper cessantem*, « De même, de très soigneux observateurs ont noté que le corps de tous les huîtres, coquillages et conques augmente à cause du pouvoir de la lune puis diminue de nouveau, et encore que le nombre de lobes au foie des souris correspond au nombre de la lune, et qu'un tout petit animal, la fourmi, sent la force de l'astre et s'arrête toujours à la nouvelle lune » (tr. personnelle) ; 11, 196 : *Murium iocusculis fibrae ad numerum lunae in mense congruere dicuntur, totidemque inueniri quotum lumen eius sit, praeterea bruma increscere*, « Le nombre des lobes du petit foie des rats correspond, dit-on, à celui des jours de la lune dans le mois, et l'on en trouve autant que celui-ci a de jours ; de plus ce foie grossit au moment du solstice d'hiver ».

<sup>1966</sup> CICERON, *De la divination*, 2, 33 : « Il est vrai qu'il y a une connexion générale dans l'ordre des choses, j'en reconnais l'existence d'après les exemples réunis par les stoïciens : on rapporte que les minuscules foies des souris croissent en hiver, que le pouliot sec fleurit le jour même du solstice d'hiver... que les huîtres et tous les autres coquillages croissent et décroissent avec la lune.... ».

<sup>1967</sup> Avec les réserves de SORANOS, *Maladies des femmes*, 1, 12 [41] : « Certains auteurs anciens déterminent aussi des moments favorables d'après les éléments extérieurs. Ainsi, on serait avisé de choisir le moment de la pleine lune : en effet les événements terrestres sont en sympathie avec les choses d'en haut, la plupart des espèces marines sont en pleine force au moment de la pleine lune et déclinent quand elle décroît ; les lobes hépatiques des souris se développent à la pleine lune et diminuent de volume quand la lune décroît : de la même manière, les vertus de la semence, chez nous comme chez les autres animaux, se renforcent jusqu'à la pleine lune et diminuent à la lune décroissante... Il n'est pas besoin de longs raisonnements pour ridiculiser ces

rats sur leur rapport à l'astre lunaire<sup>1968</sup>. Dès lors, doit-on aller jusqu'à invoquer la « magie » pour rendre compte de prescriptions comme, à propos de la tortue de rivière (*e quarto genere testudinum, quae sunt in omnibus*) :

On dit qu'il faut prendre cette tortue le quinzième jour de la lune, pour qu'on y trouve plus de graisse ; et que le malade doit être oint le seizième jour<sup>1969</sup>.

La graisse en question sert à soigner la fièvre quarte. Dans une liste de produits épilatoires, on peut trouver de « la cervelle de torpille, appliquée avec de l'alun le seizième jour de la lune »<sup>1970</sup>. D'autres exemples comportent des éléments « symboliques » ou « rituels » supplémentaires. Tantôt, la lune doit être à un moment précis de son cycle pour (1) la capture ou le prélèvement<sup>1971</sup>, tantôt pour (2) la préparation<sup>1972</sup> ou (3) l'application du remède<sup>1973</sup>. Là où la source est explicitement magique, toutefois, l'influence de la lune est

---

positions : le témoignage des faits y suffit... Si quelque modification de nos corps se produisait selon les changements de lune, nous l'aurions forcément observée, comme cela a été fait pour les souris et pour les huîtres... »

<sup>1968</sup> On peut même discuter le caractère « populaire » de la théorie (*contra* S. LUNAIS, *Recherches sur la Lune*, t. I : *Les auteurs latins de la fin des Guerres Puniqes à la fin du règne des Antonins*, Leyde, 1979, notamment p. 68-74).

<sup>1969</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 32, 40 : *Hanc testudinem XV luna capi oportere, ut plus pinguium reperiatur, uerum aegrum XVI luna perungui.*

<sup>1970</sup> *Id.*, 135 : *... torpedinis cerebrum cum alumine inlitum XVI luna.*

<sup>1971</sup> *Id.*, 29, 114 : *Cocleae matutina pascentis harundine caput praecisum, maxime luna plena, lineo panno adalligant capitis doloribus liceo, aut cera alba fronti inlinunt*, « La tête d'un limaçon qui paît le matin, coupée avec un roseau, surtout pendant la pleine lune, se porte, contre les maux de tête, attachée dans un morceau de linge avec un ruban ; ou bien l'on ajoute <à cette tête> de la cire blanche et l'on en fait un liniment pour le front » ; 30, 22 : *Dentes scarifant et ossibus lacertae e fronte luna plena exemptis ita ne terram adtingant*, « On scarifie les gencives avec les os du front d'un lézard extraits pendant la pleine lune et sans qu'ils aient touché la terre » ; 32, 74 : *Ranae dexter oculus dextri, sinister laeui, suspensi e collo natiui coloris panno lippitudines sanant ; quod si per coitum lunae eruantur, albuginem quoque, adalligati similiter in putamine oui. Reliquae carnes inpositae suggilationem rapiunt*, « L'œil droit d'une grenouille pour l'œil droit, l'œil gauche pour l'œil gauche, guérissent l'ophtalmie, s'ils sont suspendus au cou dans un morceau d'étoffe qui n'a pas été teint ; si les yeux sont arrachés pendant la conjonction de la lune, portés de même en amulette dans une coquille d'oeuf, ils guérissent aussi les taies. Le reste du corps, en topique, supprime les meurtrissures » ; 113 : *Item ex asello pisce lapilli, qui plena luna inueniuntur in capite, alligantur in linteolo*, « De même les petites pierres qu'on trouve au moment de la pleine lune dans la tête du poisson *asellus* servent d'amulettes, enfermées dans un linge ».

<sup>1972</sup> *Id.*, 32, 134 : *Nam carbunculos et carcinomata in muliebri parte praesentissimo remedio sanari tradunt cancro femina cum salis flore contuso post plenam lunam et ex aqua inlito*, « Quant aux charbons et aux chancres des organes génitaux des femmes, ils n'ont pas, dit-on, de remède plus actif qu'un *cancer* femelle broyé avec du sel fin après la pleine lune et appliqué avec de l'eau ».

<sup>1973</sup> *Id.*, 28, 170 : *Capras negant lippire, quoniam quasdam herbas edint, item dorcidas ; ob id fimum earum cera circumdatum noua luna deuorari iubent*, « On prétend que les chèvres ne souffrent pas d'ophtalmie, non plus que les chevreuils, parce qu'ils mangent certaines plantes ; c'est pourquoi l'on ordonne d'absorber, pendant la nouvelle lune, leur fiente enrobée dans de la cire » ; 225 : *Sunt e mare nigroque cor edendum cum pane sub diu prima aut secunda luna praecipiant, alii carnem, aliqui sanguinem aceto dilutum per dies XL bibendum*,



présentée comme une invention. C'est le cas des oeufs formés par la bave des serpents, dont l'aura de mystère est attribuée aux druides : « de plus avec cette ingéniosité qu'ils ont à envelopper de mystère leurs mensonges, les Mages prétendent qu'il faut les prendre pendant une certaine lune, comme s'il dépendait de la volonté humaine de faire coïncider avec cette lune l'opération des serpents... »<sup>1974</sup>. Finalement, ce n'est pas tant l'influence de la lune sur les choses terrestres en général qui est condamnée, que de fausses influences inventées par les mages<sup>1975</sup>.

Le même problème se pose par rapport à la Canicule, constellation connue pour son importance dans la culture agricole des anciens Grecs et Romains. Ainsi :

D'autres, vers le lever du Chien, coupent les extrémités d'une vipère comme nous l'avons indiqué<sup>1976</sup>, puis en brûlent le milieu et font boire de cette cendre ce qu'on en peut prendre avec trois doigts pendant trois fois sept jours ; ils guérissent ainsi les scrofules<sup>1977</sup>.

On pourra retrouver un lien entre le serpent et la constellation du Chien, puisque le premier est censé perdre sa peau au lever de la seconde<sup>1978</sup>. D'autres rapports sont plus difficiles à établir :

---

« Certains prescrivent de manger le cœur d'un âne mâle et noir, en plein air, avec du pain, pendant la première ou la seconde phase de la lune ; d'autres conseillent d'en manger la chair, et quelques uns d'en boire le sang, dilué dans du vinaigre, pendant quarante jours ».

<sup>1974</sup> *Id.*, 29, 53. Cf. chapitre 1, p. 86, à propos de ce passage comme excursus didactique.

<sup>1975</sup> Je pense qu'on peut conclure de la même manière en ce qui concerne PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 229 : *Modestiores iocur felis decrescente luna occisae inueteratum ale ex uino bibendum ante accessiones quartanae dixere*, « De plus modestes [parmi les mages] ont dit qu'il faut prendre dans du vin, avant les accès de fièvre quarte, le foie, conservé dans le sel, d'un chat tué pendant le décours de la lune ». Il s'agit sans doute bien de « mages », étant donné le contexte, mais l'information en question a paru moins exagérée à Plinie que celles qui précèdent.

<sup>1976</sup> *Id.*, 29, 70 : *Fiunt ex uipera pastilli, qui theriaci uocantur a Graecis, ternis digitis mensurae utrimque amputatis exemptisque interaneis et liuore spinae adhaerente, reliquo corpore in patina ex aqua et aneto discocto spinisque exemptis et addita similagine atque ita in umbra siccatis pastillis, quibus ad multa medicamenta utuntur*, « On fait, avec la vipère, des pastilles que les Grecs appellent thériaciques et qu'on prépare ainsi : l'animal est coupé à trois travers de doigts de chaque extrémité, puis vidé de ses entrailles et de la membrane noirâtre adhérente à l'épine ; les arêtes sont enlevées et l'on fait cuire ce qui reste du corps dans un poêlon avec de l'eau et de l'aneth ; on ajoute de la farine et l'on divise en pastilles qu'on fait sécher à l'ombre. Celles-ci sont employées pour de nombreux traitements. Il est à noter que cette préparation ne se fait qu'avec la vipère » ; 121 : *Primum omnium occisae statim salem in os addi iubent donec liquescat, mox quattuor digitorum mensura utrimque praecisa exemptisque interaneis discoquunt in aqua, oleo, sale, aneto, et aut statim uescuntur aut pane colligunt, ut saepius utantur*, « Avant tout, on ordonne, aussitôt tuées, de leur mettre du sel dans la gueule jusqu'à ce qu'il se liquéfie, puis, après en avoir retranché quatre travers de doigt à chaque extrémité et les avoir vidées, on les fait cuire longuement dans de l'eau ou de l'huile avec du sel et de l'aneth, et ou bien on les mange immédiatement, ou bien on en fait avec du pain un pâte pour en user de temps en temps ».

<sup>1977</sup> *Id.*, 30, 40 : *Alii uiperam circa Canis ortum circumcidunt ut diximus, dein mediam comburunt, cinerem eum dant bibendum ter septenis diebus, quantum prenditur ternis digitis ; sic strumis medentur*.

De plus, les squames et le pityriasis guérissent par le fiel de taureau additionné de nitre, et par l'urine d'âne lors du lever du Chien. Pour les taches du visage on se sert de fiel de taureau ou d'âne employé seul, délayé dans l'eau, en ayant soin de se protéger du soleil et du vent après que la face a pelé. On obtient encore le même résultat par le fiel de taureau ou de veau avec de la graine de sarriette, et par la cendre de corne de cerf brûlée au moment du lever de la Canicule<sup>1979</sup>.

Le fait le plus étonnant peut-être est qu'on ne trouve exprimée aucune relation entre l'une des nombreuses utilisations du chien et la constellation du même nom. Or, on avait bien tenté autrefois de rapprocher certains sacrifices canins avec le Chien, notamment le sacrifice qui avait lieu aux *Robigalia*<sup>1980</sup>. On sacrifiait en effet à la divinité responsable de la rouille des blés – *Robigo* ou *Robiga* – une brebis et une chienne. Ce rite avait lieu aux alentours de la fin avril, au moment du coucher vespéral apparent de la constellation du Chien. Or, l'interprétation astrale est connue d'Ovide – qui confond toutefois lever et coucher du Chien –<sup>1981</sup>, et Pline lui-même connaît bien la coincidence entre les *Robigalia* et l'influence de la constellation<sup>1982</sup>. Le rite des *Robigalia* se voit au contraire proposer une interprétation rationaliste selon des logiques acceptables par la société des intellectuels et, par là même, la « tradition » est naturalisée<sup>1983</sup>. En revanche on retrouve à coup sûr l'astrologie lorsque des conjonctions zodiacales sont en jeu. Ces cas sont extrêmement rares dans l'inventaire, sans doute parce que Pline ne leur accorde aucun crédit. Ainsi, la capture de la torpille contient des éléments « merveilleux » :

---

<sup>1978</sup> *Id.*, 30, 25.

<sup>1979</sup> *Id.*, 28, 186-187 : ... *etiamnum lepras ac furfures tauri fel addito nitro, urina asini circa Canis ortum ; maculas in facie fel utriusque per sese aqua infractum euitatisque solibus ac uentis post detractam cutem. Similis effectus et in taurino uitulinoue felle cum semine cunilae, cinere e cornu ceruino, si Canicula exoriente conburatur.*

<sup>1980</sup> R. SCHILLING, « Religion et magie à Rome », *Annuaire EPHE-SR* 75 (1966), p. 29-55 (p. 33-35).

<sup>1981</sup> OVIDE, *Fastes*, 4, 901-942, notamment 939-942 : « Il existe un Chien, dit d'Icare, qui est une constellation : à son lever, la terre, brûlée, a soif et la moisson subit une maturation précipitée. Au lieu du chien astral on place ce chien sur l'autel, et il n'est mis à mort qu'en raison de son nom ».

<sup>1982</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 18, 285 : *Hoc tempus Uarro determinauit sole Tauri partem X obtinente, sicut tunc ferebat ratio. Sed uera causa est quod post dies undeiginti ab aequinoctio uerno per id quadriuum uaria gentium obseruatione in IIII kal. Mai. Canis occidit, sidus et per se uehemens et cui praeoccidere Caniculam necesse sit*, « Varron a rendu compte de cette date par la position du soleil dans le dixième degré du Taureau, selon la théorie alors en honneur. Mais la véritable explication, c'est que dix-neuf jours après l'équinoxe de printemps, pendant les quatre jours précédant le 4 avant les calendes de mai [28 avril], à une date qui varie avec la latitude des observateurs, le Chien se couche, constellation dangereuse par elle-même et dont le coucher est nécessairement précédé par celui du Petit Chien ».

<sup>1983</sup> Le sexe de l'animal change d'un texte à l'autre ou même au sein de celui d'Ovide, mais c'est la même chose pour la divinité. Les raisons implicites du rituel des *Robigalia* seraient probablement plutôt à chercher du côté de leur caractère liminal, de la jonction entre le monde souterrain et la croissance des végétaux : J.-C. LACAM, « Le sacrifice du chien dans les communautés grecques, étrusques, italiques et romaines. Approche comparatiste », *MEFRA* 120.1 (2008), p. 29-80.

Ce que je trouve sur la torpille est merveilleux : si on la capture quand la lune est dans la Balance et qu'on la garde trois jours en plein air, elle facilite l'accouchement dans la suite, chaque fois qu'on l'apporte à la femme en couches<sup>1984</sup>.

On trouve aussi la mention d'un astrologue connu, Thrasyllle<sup>1985</sup> :

Thrasyllle affirme que rien n'est contraire aux serpents comme les écrevisses ; que les cochons qui ont été mordus en mangent pour se guérir ; que les serpents sont au supplice quand le soleil est dans le signe du Cancer<sup>1986</sup>.

Mais, unique autant qu'exemplaire, est le passage suivant, que l'on peut ranger au nombre des excursus dont Pline a l'habitude :

Je rangerais aussi la cendre d'yeux de hibou parmi ces recettes avec quoi les mages dupent étrangement les hommes, et c'est surtout dans le traitement des fièvres que la médecine repousse leurs prescriptions. N'en ont-ils pas réparti la cure sur les douze signes du zodiaque d'après les passages du soleil et le cours de la lune, ce qui doit être entièrement rejeté, comme je le démontrerai en rapportant quelques unes de leurs nombreuses recettes ? C'est ainsi que, lorsque le soleil traverse les Gémeaux, ils ordonnent de frictionner les malades avec des crêtes, des ouïes et des griffes de coq réduites en cendre et pilées dans de l'huile ; si c'est la lune, avec des ergots et des barbes ; si le soleil ou la lune traversent la Vierge, avec des grains d'orge ; s'ils passent dans le Sagittaire, avec des ailes de chauve-souris ; si la lune traverse le Lion, avec des feuilles de tamaris et, précisent-ils, de tamaris cultivé ; si c'est le Verseau, avec des charbons de buis pulvérisés<sup>1987</sup>.

L'interprétation de ce passage n'est sans doute pas facile. On note qu'il est attribué explicitement aux mages et que la position des astres en fonction du zodiaque préside au choix des matières médicales, notamment au choix d'une substance ou d'une autre issue d'un même animal. Pour Pline, il ne peut y avoir là de vraie sympathie. Les exemples cités paraissent extraits d'un ouvrage de médecine « astrologique » ou « magique », comme ceux que condamne Galien. Il semble que Pline ait eu comme source une liste de ces remèdes et des instants astrologiques correspondants. La source de Pline portait-elle d'un principe de

---

<sup>1984</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 32, 133 : *Mirum est et quod de torpedine inuenio, si capiatur, cum luna in libra sit, triduoque adseruetur sub diu, faciles partus facere postea, quotiens inferatur.*

<sup>1985</sup> Cf. chapitre 2, p. 125 et n. 571.

<sup>1986</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 32, 55 : *Thrasyllus auctor est nihil aeque aduersari serpentibus quam cancos ; sues percussas hoc pabulo sibi mederi ; cum sol sit in cancro, serpentes torqueri.*

<sup>1987</sup> *Id.*, 30, 95-97 : *Bubonis quidem oculorum cinerem inter ea quibus prodigiose uitam ludificantur acceperim, praecipueque febrium medicina placitis eorum renuntiat. Namque et in duodecim signa digressere eam sole transmeante iterumque luna, quod totum abdicandum paucis e pluribus edocebo, siquidem crematis tritisque cum oleo perungi iubent aegros, cum Geminos transeat sol, cristis et auribus et unguibus gallinaceorum ; si luna, radiis barbisque eorum ; si Virginem alteruter, hordei granis ; si Sagittarium, uespertilionis alis ; si Leonem luna, tamaricis fronde, et adiciunt satiuae ; si Aquarium, e buxo carbonibus tritis.*

« sympathie » astrologique, ou bien le signe céleste était-il l'indice du remède selon d'autres considérations ?

#### II.4.b. *Le dialogue transculturel au sein du rite astrologique*

Selon l'*Épinomis*, le culte des divinités astrales, reçu d'Orient, doit être mené à sa perfection par la culture grecque, grâce à la *paideia*, les oracles delphiques et le culte traditionnel<sup>1988</sup>. C'est à cette « religion » grecque que doivent être pliés les cultes des astres<sup>1989</sup>. L'identification des divinités grecques aux astres suit un modèle proche-oriental dont l'acceptation a été préparée dans la philosophie grecque par le *Timée* de Platon, qui désigne les corps célestes comme des êtres vivants et des divinités (« dieux visibles et engendrés », θεῶν ὄρατῶν καὶ γεννητῶν), au côté de la Terre « première et plus vieille des divinités qui sont nées à l'intérieur du Ciel » (πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν ὅσοι ἐντὸς οὐρανοῦ γέγονασιν)<sup>1990</sup>. De même, selon Plotin, la Terre est un animal, au même titre que les astres et tous les corps animés membres du grand tout animal<sup>1991</sup>.

La réception grecque de l'astrologie mésopotamienne n'est pas la seule : l'Égypte a développé en parallèle sa propre astrologie, mêlant le bestiaire zodiacal, égyptianisé, aux décans égyptiens<sup>1992</sup>. La place de l'astrologie est plus importante dans les *PGM* que dans l'inventaire de Pline. D'un point de vue égyptien, minéraux et végétaux précieux sont des émanations corporelles du Soleil et de la Lune, et les rites qui les emploient font en quelque sorte retour de ces matières aux dieux, nourrissant ainsi un perpétuel renouvellement de la divinité<sup>1993</sup>. La documentation papyrologique en provenance de Thèbes émane en quelque sorte d'un foyer de travail sur les savoirs astrologiques et sacerdotaux, en conformité du moins avec l'idéal (gréco-romain) du prêtre-astrologue et philosophe oriental<sup>1994</sup>. Certains sanctuaires et Maisons de Vie d'Égypte pouvaient assurer au II<sup>e</sup> siècle une formation en

<sup>1988</sup> PS.-PLATON, *Épinomis*, 988 a : παιδείας τε καὶ ἐκ Δελφῶν μαντείαις χρωμένους καὶ πάσῃ τῇ κατὰ νόμους θεραπείᾳ.

<sup>1989</sup> A. TIMOTIN, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leyde – Boston, 2012, p. 86 : en introduisant les dieux-astres au-dessus des divinités du culte traditionnel, l'auteur de l'*Épinomis* suit le mouvement d'une « réforme religieuse » qui, dans l'Athènes de la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, fait émerger une piété nouvelle réservée à une élite intellectuelle.

<sup>1990</sup> PLATON, *Timée*, 39 e-40 d ; M. P. NILSSON, « The Origin of Belief among the Greeks of the Divinity of the Heavenly Bodies », *HThR* 33.1 (1940), p. 1-8.

<sup>1991</sup> PLOTIN, *Ennéades*, 4, 4.22 : « et, puisque tout astre est un vivant, pourquoi la terre, qui est une portion de l'animal univers, ne serait-elle pas aussi un animal vivant ? »

<sup>1992</sup> J. YOYOTTE, « Zodiaque », dans VERNUS – YOYOTTE, p. 656-662.

<sup>1993</sup> S. H. AUFRÈRE, *Thot Hermès l'Égyptien*, p. 226-227.

<sup>1994</sup> D. KLOTZ, *Caesar in the City of Amun. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*, Turnhout, 2012, p. 19-20.

astrologie<sup>1995</sup>. Des manuels d'astrologie étaient ainsi conservés dans les bibliothèques de sanctuaires<sup>1996</sup>. Un ouvrage célèbre attribué à Nechepso structurait la science des amulettes selon des correspondances astrologiques, et c'est pour une meilleure approche du contenu de cet ouvrage que Thessalos de Tralles dit avoir été conduit à Thèbes<sup>1997</sup>. L'image zodiacale ou décanale est particulièrement présente sur les intailles à fonction magique. La question peut se poser de savoir si tel scorpion ou tel crabe représente l'animal seul ou en relation avec le modèle astral, voire seulement en tant que signe astral. Une ou plusieurs étoiles peuvent orienter vers l'interprétation astrologique. La figuration des animaux zodiacaux s'est parallèlement développée dans les emblèmes de souverains, comme Auguste et son Capricorne<sup>1998</sup>, mais aussi des souverains hellénistiques du Proche-Orient, dont l'horoscope de naissance sert ainsi d'identifiant symbolique<sup>1999</sup>. Le pouvoir des gemmes « magiques » reposerait sur un savoir sacerdotal dont le principe de base serait la « sympathie » entre les pierres, les plantes et autres substances naturelles<sup>2000</sup>. Les *Cyranides* semblent faire exemple en la matière, dans la mesure où elles combinent, composent, associent des éléments naturels en fonction de leurs propriétés inhérentes. La rédaction des *Cyranides* tend à témoigner d'une pensée de type astrologique, du moins dans l'idée que le corps et ses maladies sont soumis à la Nécessité. Or, cette Nécessité, comme l'*heimarmenê* astrologique, fait face aux dieux qui veillent aux soins de l'âme<sup>2001</sup>. Dans les *Cyranides*, les relations entre corps astraux et animaux (ou d'autres substances) sont finalement assez rares. C'est néanmoins lorsque le Soleil est en Bélier que la crotte du même animal soigne le mal de tête<sup>2002</sup>. Des oeufs d'araignées doivent être pris contre les fièvres au jour du sabbat, lorsque la lune décroît dans le signe des Poissons<sup>2003</sup>. Le poumon de hyène soigne les lunatiques si on a « sacrifié »

<sup>1995</sup> A. MENCHETTI, « Un aperçu des textes astrologiques de Médinet Madi », dans G. WIDMER, D. DEVAUCHELLE, *Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International des Études démotiques*, Le Caire, 2009, p. 223-241.

<sup>1996</sup> CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, 4, 3.35. A. WINKLER, « On the Astrological Papyri from the Tebtunis Temple Library », dans G. WIDMER, D. DEVAUCHELLE, *Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International des Études démotiques*, Le Caire, 2009, p. 361-375.

<sup>1997</sup> I. S. MOYER, *Egypt and the Limits of Hellenis*, Cambridge – New York, 2011.

<sup>1998</sup> SUETONE, *Auguste*, 94.

<sup>1999</sup> C.-G. SCHWENTZEL, « Le bestiaire des princes clients du Proche-Orient romain. Animaux symboliques et propagande (I<sup>er</sup> s. av. J.-C.-I<sup>er</sup> s. ap. J.-C.) », *Res Antiquae* 9 (2012), p. 273-288 (p. 284-287).

<sup>2000</sup> P. VITELLOZZI, *Gemme e cammei della collezione Guardabassi nel Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria a Perugia*, Pérouse, 2010, p. 393 ; M. G. LANCELLOTTI, « Médecine et religion dans les gemmes magiques », *RHR* 218.4 (2001), p. 427-456.

<sup>2001</sup> SALLUSTE, *Sur les dieux et l'univers*, 9, distingue la *pronoia* divine pour les âmes et l'*heimarmenê* astrologique pour les corps.

<sup>2002</sup> *Cyr.*, 2, 33.11-12 : Τοῦ δὲ ἡλίου ὄντος ἐν κριῶ ἐὰν τὴν κόπρον ξηράνας ἐπιθῆς μετ' ὄξους ἐπὶ τῶν κεφαλαλούντων, ἀπαλλάξεις, « Quand le Soleil est en Bélier, si tu appliques la crotte [de bélier] séchée avec du vinaigre sur ceux qui ont mal à la tête, tu les délivreras ».

<sup>2003</sup> *Id.*, 4, 7.2-8 : Ὡὰ ἀράχνης εὐρισκόμενα ἀρχομένου τοῦ ἕαρος ἐν τοῖς ὁδοῖς, καὶ αὐτοῦ τοῦ φαλαγγίου τὰ ὠά, ἐὰν λάβῃς εἰς ὄνομα τοῦ πάσχοντος καὶ ἐνδήσης ῥάκει μελανῶ, καὶ περιάψῃς εὐωνύμῳ βραχίονι, τριταῖον,

l'animal lorsque la lune est dans le signe des Gémeaux ou celui de la Vierge<sup>2004</sup>. Un cœur de huppe doit être pris au lever de la lune le jour de Kronos<sup>2005</sup>. En dehors de cette temporalité imposée à la pratique, on apprend que certaines substances appartiennent ou sont consacrées à des divinités, probablement en tant que divinités astrales : à Aphrodite appartiennent certaines pierres<sup>2006</sup>, à Kronos l'obsidienne<sup>2007</sup>, à Zeus le béryl<sup>2008</sup>, mais aussi l'oiseau appelé « *zênê* »<sup>2009</sup>, tandis que l'oiseau *phoinikopteros* est « l'animal du Soleil »<sup>2010</sup>.

Dans une préparation rituelle, chaque ingrédient est supposé porter avec soi une puissance naturelle propre qui émane des divinités astrales ; cette puissance est en lui à des degrés divers et de là découlerait la nécessité de se conformer à certaines circonstances astrales lors du prélèvement (« sacrifice ») des matières employées<sup>2011</sup>. Bolos de Mendès, dans les *Cheirokmêta*, affirmait que l'*arianis* devait être cueillie « quand le soleil est dans le Lion »<sup>2012</sup>. Les *PGM* tiennent compte des dynamiques célestes, soit qu'il s'agisse de s'adresser à un corps céleste – Soleil, Lune, Aphrodite, la Grande Ourse –, soit qu'il s'agisse d'appliquer la structure astrologique à l'exécution du rite. Ainsi, le *PGM XIII* formule une recette de fumigation, la « fève égyptienne », en tenant compte d'appropriations entre

---

τεταρταίον καὶ ἀφημερινὸν ἴαται. δεῖ δὲ λαμβάνειν ληγούσης σελήνης καὶ οὔσης αὐτῆς ἐν ἰχθύσιν, ἐν ἡμέρᾳ σαββάτου περὶ ὄραν θ'. ἐπὶ μὲν ἀφημερινοῦ α', ἐπὶ δὲ ἡμιτριταίου β', ἐπὶ δὲ τριταίου γ', ἐπὶ δὲ τεταρταίου δ', ταῦτα δὲ περιαιπτέον τραχήλῳ ἢ ἀγκῶνι, « Les œufs d'araignée que l'on trouve au commencement du matin sur les routes, et même les œufs de la phalange, si tu les prends au nom du patient, les enfermes dans un tissu noir et les attaches en amulette au bras gauche, soignent les fièvres tierce, quarte et quotidienne. Il faut les prendre quand la Lune s'éclipse et qu'elle est encore en Poissons, le jour du sabbat vers la 9<sup>e</sup> heure : 1 pour la fièvre quotidienne, 2 pour la demi-tierce, 3 pour la tierce, 4 pour la quarte, cela porté en amulette autour du cou ou du coude ».

<sup>2004</sup> *Id.*, 2, 40.22-24.

<sup>2005</sup> *Id.*, 1, 7.55-57.

<sup>2006</sup> *Id.*, 1, 5.7-8 ; 1, 12.5 ; 1, 18.8. M. WAEGEMAN, « ΑΡΩΡΙΦΡΑΣΙΣ: Aphrodite's Magical Name », *AC* 61 (1992), p. 237-242.

<sup>2007</sup> *Cyr.*, 1, 10.18-19.

<sup>2008</sup> *Id.*, 1, 2.20-26.

<sup>2009</sup> *Id.*, 3, 14.2-4 : Ζήνη ἐστὶ στρουθίον τοῦ θεοῦ Διός, ἔχον ἐν τῇ κεφαλῇ μικρὰ πτερὰ ἐρυθρὰ καὶ χρυσοειδῆ ἐν ταῖς πτέρυξι, καὶ ἀπλῶς ὅλος ἐστὶ πεποικιλμένος χροιαῖς. τοῦτον καλοῦσιν ἀστραγαλίνον τινες, « La *zênê* est le petit oiseau du dieu Zeus, qui a sur la tête une petite plume rouge et ce qui ressemble à de l'or dans les ailes, et, simplement, il est tout entier de couleurs diverses. Certains l'appellent « petit osselet » ». L'accord tient sans doute à une paréymologie : PLATON, *Cratyle*, 396 a, tire un sens du nom de Zeus, tantôt *Zêna*, tantôt *Dia*, en partie vers l'idée de « vie » (*zên*).

<sup>2010</sup> *Cyr.*, 1, 7.1 : ἡλίου ζῶον ἢ φοινικόπτερος, « l'animal du Soleil ou *phoinikopteros* ».

<sup>2011</sup> P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. II, Paris, 1914, p. 349 (je paraphrase presque, à condition de remplacer le mot « alchimie » par « rites magiques ») : « Un corps simple qui entre dans une combinaison n'y apporte pas seulement sa nature propre ; à cette nature, est jointe une puissance émanée des orbés célestes ; de la force et de la qualité de cette puissance dépend la perfection plus ou moins grande du mixte obtenu ; de cette puissance, d'ailleurs, le corps simple peut être dépositaire à des degrés divers selon la manière dont il s'est offert à l'influence des astres qui circulent sur le Zodiaque ; voilà donc que le succès des opérations alchimiques dépend de la disposition du ciel au moment où elles sont effectuées ; entre l'Alchimie et l'Astrologie, il y a, désormais, un pacte d'alliance ».

<sup>2012</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 24, 162 (cf. texte 1, p. 162-163).

végétaux et astres mobiles, ainsi qu'entre ces astres et les voyelles de l'alphabet grec, ou encore en répartissant les heures entre les puissances astrales. La pratique « Arctique qui accomplit tout » (Ἀρκτική πάντα ποιῶσα), dans le grand papyrus magique de Paris, comprend une fumigation d'encens, myrrhe, casse, poivre, *bdellion*, asphodèle, amome, safran, armoise, storax, armoise, mais aussi d'une plante *katanagkês*, de *kuphi* hiératique et d'une cervelle de bélier entièrement noir<sup>2013</sup>. Le tout est mélangé avec du vin de Mendès et du miel pour former des pastilles (κολλούρια)<sup>2014</sup>. Dans la recette suivante, une « Puissance arctique qui accomplit tout » (Ἀρκτική δύναμις πάντα ποιῶσα), l'offrande à la Grande Ourse est constituée de graisse d'âne noir, de graisse de chèvre tâchetée, de graisse de taureau noir et de cumin d'Éthiopie<sup>2015</sup>. L'adresse à la Grande Ourse possède vraisemblablement une histoire hors d'Égypte. Déjà dans l'ancienne Mésopotamie, cette constellation, comme d'autres, était priée de transmettre la puissance divine aux actes rituels et d'irradier les images divines<sup>2016</sup>, et Erica Reiner a considéré les *PGM* à cet égard comme un prolongement de cette histoire<sup>2017</sup>.

Dans une perspective astrologique, le Soleil est évidemment une figure centrale. Les gemmes magiques développent ainsi le bestiaire de la théologie solaire égyptienne, par exemple en répartissant divers animaux autour d'un phénix représenté sous forme d'un héron à tête radiée. Dans la figure de l'oiseau fantastique convergent celles du benou égyptien, *ba* de Rê et Osiris, et la légende hérodotéenne du phénix merveilleux<sup>2018</sup>. La divinité solaire est entourée par des groupes d'animaux typiquement égyptiens (crocodiles, faucons, ibis) ou astrologiques (*cancer*)<sup>2019</sup>. L'iconographie témoigne ainsi d'une astrologie typiquement égyptienne. Les gemmes représentant le décan Chnoubis, serpent à tête radiée dont l'image guérit fréquemment le système digestif, sont également un produit de cette astrologie égyptienne<sup>2020</sup>. Mais celle-ci ne se limite pas à la divination : par le jeu de miniaturisation des « images animales » astrales – *zôdia* –, par définition universelles malgré leurs interprétations culturelles, elle active d'une façon qui n'est pas sans rappeler un procédé d'*empowerment*

<sup>2013</sup> *PGMIV*, 1308-1314. Pour la cervelle de bélier voir chapitre 4, p. 239 et 280.

<sup>2014</sup> *Id.*, 1315-1316.

<sup>2015</sup> *Id.*, 1331-1335. Cf. chapitre 4, p. 290-291.

<sup>2016</sup> E. REINER, *Astral Magic in Babylonia*, Philadelphie, 1995, p. 133-143.

<sup>2017</sup> E. REINER, « Magic Figurines, Amulets, and Talismans », dans A. E. FARKAS, P. O. HARPER, E. B. HARRISON (éd.), *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds. Papers presented in honor of Edith Porada*, Mainz am Rhine, 1987, p. 27-36 (p. 34).

<sup>2018</sup> A. M. NAGY, « Le Phénix et l'oiseau-benou sur les gemmes magiques. Trois notes sur le phénix gréco-égyptien », dans S. FABRIZIO-COSTA (éd.), *Le Phénix : mythe(s) et signe(s)*, Berne – Berlin – Bruxelles – et al., 2001, p. 57-84.

<sup>2019</sup> S. MICHEL, *Die Magischen Gemmen. Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*, Berlin, 2004, p. 274-275.

<sup>2020</sup> V. DASEN, Á. M. NAGY, « Le serpent léontocéphale Chnoubis et la magie d'époque impériale », *Anthropozoologica* 47.1 (2012), p. 291-314.

leurs capacités de guérison. Le principe de ces gemmes ne saurait être qu'allégorique : elles activent une puissance astrale.

Avant de faire appel au principe d'une sympathie universelle, il faut envisager que cette « activation » de la puissance astrale est d'ordre rituel. Par là s'entend que la puissance astrale soit conçue comme une puissance divine et donc la gemme, reproduisant à petite échelle les formes divines inscrites dans le ciel, est potentiellement une image divine. Or, les rites « magiques » au moyen desquels sont « consacrées » des images divines repose avant tout sur des modalités d'*empowerment* égyptien, le *ba* du dieu devant descendre jusqu'à l'image et l'animer. Les formes animales célestes ou terrestres devraient alors se répondre d'autant mieux qu'elles sont les formes multiples de la divinité d'après une théologie solaire qui déploie le principe créateur dans la pluralité du bestiaire.

Une prière à la lune sous un nom grec, Mênê, l'invoque sous les vingt-huit formes que le créateur, Iaô, lui a conférées de façon à ce qu'elle distribue le souffle à tout animal et plante :

« ἐπικαλοῦμαί σε, πάνμορφον καὶ πολυώνυμον δικέρατον θεὸν Μήνην, ἧς τὴν μορφήν | οὐδὲ εἷς ἐπίσταται πλὴν ὁ ποιήσας τὸν σύμπαντα | κόσμον, Ἰάω, ὁ σχηματίσας <σε> εἰς τὰ εἴκοσι καὶ | ὀκτὼ σχήματα τοῦ κόσμου, ἵνα πᾶσαν ἰδέαν | ἀποτελέσης καὶ πνεῦμα ἐκάστῳ ζῳῶ καὶ | φυτῶ νέμης, ἴν' εὐερ<νὲς> ἦ, ἐξ ἀφανοῦς ἢ εἰς φῶς | ἀξανομένη καὶ ἀπὸ φωτὸς εἰς σκότος | ἀπολήγουσα... »

« Je t'invoque Mênê, déesse à deux cornes, toi qui as toutes formes et de multiples noms, dont la forme n'est connue de personne hormis le créateur du monde tout entier, Iaô, lui qui <t'>as façonnée dans les vingt-huit figures du monde, afin que tu complètes toutes les images et distribue le souffle à chaque animal et plante afin qu'ils soient florissants, toi qui t'accrois hors de l'invisible vers la lumière et disparais de la lumière vers les ténèbres... »<sup>2021</sup>

Cette prière reporte sur la déesse un discours théologique courant pour le soleil créateur, dispensateur du souffle vital et dont les formes se partagent au cours du cycle journalier qui le mène à travers le cosmos<sup>2022</sup>. Ce « dodécaôros » forme un bestiaire astrologique proprement égyptien<sup>2023</sup> :

---

<sup>2021</sup> PGM VII, 757-765.

<sup>2022</sup> J. ASSMANN, « Magic and Theology in Ancient Egypt ».

<sup>2023</sup> A. MASTROCINQUE, *Les intailles magiques du département des Monnaies, Médailles et Antiques*, Paris, 2014, p. 20.



Chat	Bélier
Chien	Taureau
Serpent	Gémeaux
Scarabée	Cancer
Ane	Lion
Lion	Vierge
Chèvre	Balance
Taureau	Scorpion
Faucon	Sagittaire
Babouin	Capricorne
Ibis	Verseau
Crocodile	Poissons

Ici, le cycle de la lune est porté à 28 temps, d'où 28 apparences découlent ; le souffle vital que la lune dispense aux animaux et aux plantes ne trahit pas la pensée stoïcienne d'une sympathie entre l'astre et les habitants de la terre, mais ressemble bien plus à l'œuvre vivifiante d'une divinité égyptienne. C'est au cours de cette prière que le praticien énonce les « signes et *sumbola* » du nom de la déesse, lesquels comprennent quatorze sons et vingt-huit *sumbola*, qui traduisent en « images » les vingt-huit formes de la déesse :

« Βοῦς, γύψ, ταῦρος, κάνθαρος, ἰέραξ, καρκίνος, | κύων, λύκος, δράκων, ἵππος, χίμαιρα, | θέρμουθις, αἴξ, τράγος, κυνοκέφαλος, | αἴλουρος, λέων, πάρδαλις, μυγαλός, | ἔλαφος, πολύμορφος, παρθένος, λαμπάς, | ἀστραπή, στέλμα, κηρύκειον, παῖς, κλείς ».

« Vache, vautour, taureau, scarabée, faucon, écrevisse, chien, loup, *drakôn*, cheval, chimère, *thermouthis* [= cobra], chèvre, bouc, babouin, chat, lion, panthère, musaraigne, cerf, multiforme, vierge, torche, éclair, couronne, caducée, enfant, clé »<sup>2024</sup>.

Dans cette série de *sumbola* s'enchaînent des formes animales égyptiennes et des attributs de divinités lunaires grecques :

Formes égyptiennes	<i>Sumbola</i> grecs	Sympathie astrologique
Vache ; vautour ; scarabée ; faucon ; cobra <i>thermouthis</i> ; babouin ; chat ; lion ; panthère ; musaraigne ;		
Taureau ; chien ; loup ; caducée ;		Écrevisse
	<i>Drakôn</i> ; cheval ; chimère ; chèvre ; bouc ; cerf ; vierge ; torche ; éclair ; couronne ; enfant ; clé.	

<sup>2024</sup> PGM VII, 780-785.

Dans un entre-deux figure par exemple le caducée, symbole d'Hermès/Thot autant que d'Hermès seul. L'ensemble de ces signes lunaires est peut-être inspiré d'un répertoire « mystérique » véhiculé par l'iconographie et les textes à caractère isiaque, ainsi que des textes rituels dits « orphiques » où Hécate est en bonne place. On reconnaît ainsi derrière ces énoncés la figure d'Isis (vache, vautour, cobra *thermouthis*, panthère), celle de divinités solaires ou luni-solaires (faucon, scarabée, chat, lion, musaraigne)<sup>2025</sup>, ou encore d'Anubis (chien) et Hermès/Thot (babouin, loup, caducée). On retrouve Hécate à travers le taureau, le chien, le loup, le cerf, la vierge, la torche ou la clé. La multiplicité des formes divines permet ainsi de tisser des liens entre différents bestiaires. Dans cette fusion entre les répertoires égyptiens et grecs semble se dessiner la notion même de « symbole » telle que nous la concevons aujourd'hui sous l'influence de la linguistique, c'est-à-dire une sémantique. Un autre exemple de l'imbrication des pensées grecques et égyptiennes au sein de cette cosmologie à usage « magique » est perceptible dans l'invocation suivante, qui déroule une liste structurée des *seméia* divins :

... puisque je connais tes signes et tes insignes et formes, et ce que tu es à chaque heure ainsi que ton nom : à la première heure tu as la forme et la silhouette d'un jeune singe, tu engendres l'arbre sapin, la pierre *aphanos* [= « invisible »], l'oiseau ..., ton nom est *Phrouer*<sup>2026</sup> ; à la deuxième heure, tu as la forme d'un rhinocéros, tu engendres l'arbre perséa [= balanite], la pierre *keramités* [= « potière »]<sup>2027</sup>, l'oiseau *halouchakon*, sur terre l'ichneumon, ton nom est *Bazétophôth* ; à la troisième heure tu as la forme d'un chat, tu engendres l'arbre figuier, la pierre *samouchos* [= « sablière » ?<sup>2028</sup>], l'oiseau perroquet, sur terre la grenouille, ton nom est *Akrammachamarei* ; à la quatrième heure tu as la forme d'un taureau, tu engendres l'arbre <?> et la pierre *paidērôs* [= « amours-des-garçons »]<sup>2029</sup>, l'oiseau tourterelle, sur la terre le taureau, ton nom est *Damnamenteus* ; à la cinquième heure tu as la forme d'un lion, tu engendres l'arbre nerprun, la pierre d'aimant, l'oiseau... ?, sur terre le crocodile, ton nom est *Phôkengeps euaretathou mison ktaikt* ; à la sixième heure tu as la forme d'un âne, tu engendres l'arbre épineux [= l'acacia, le jujubier ?], la pierre lapis-lazuli,

<sup>2025</sup> S. H. AUFRERE, « Taches lunaires, phases de la lune et fécondité des règnes Lagomorphes, félins divins et hybridations en Égypte ancienne. Autour de la déesse hase Ounout du XV<sup>e</sup> nome de Haute-Égypte », *Res Antiquae* 1 (2004), p. 3-66.

<sup>2026</sup> Φρουερ = ég. : *P3-R'-wr*, « Rê le grand » : *PGMtr.*, p. 31, n. 97 (R. K. RITNER).

<sup>2027</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 37, 152 : « la *ceramitis* a la couleur de la poterie » (*Ceramitis testae colorem habet*) ; de la stéatite selon S. H. AUFRERE, « Le rituel de cueillette des herbes médicinales du magicien égyptien traditionnel d'après le Papyrus magique de Paris », dans *ERUVII*, 2001, p. 331-362 (p. 353).

<sup>2028</sup> Karl Preisendanz traduit par « *Sandstein* » (*PGM*, vol. I, p. 55).

<sup>2029</sup> La plante *paidērôs* est employée dans le *Glaive de Dardanus* ; la pierre du même nom est d'après PLINE L'ANCIEN, *HN*, 37, 83-84 (et 129-130), est un nom donné à l'opale, pierre *poikilos*, à cause de sa « grâce extrême » (*eximiam gratiam*). S. H. AUFRERE, « Le rituel de cueillette des herbes médicinales du magicien égyptien traditionnel d'après le Papyrus magique de Paris », p. 353, note « améthyste ».

dans la mer la méduse, sur terre le bœuf à front blanc<sup>2030</sup>, ton nom est *Eiau akri lux* ; à la septième heure, tu as la forme d'une écrevisse, tu engendres l'arbre ... tu engendres (?)... la pierre héliopale [ou opale solaire], l'oiseau..., sur terre le chat (?), ton nom est... ; à la huitième heure tu as la forme de ... tu engendres l'arbre ... la pierre *onou eior* (?) ... l'oiseau ... sur terre l'hippopotame, ton nom est ... ; à la neuvième heure tu as la forme d'un ibis, tu engendres l'arbre ... la pierre (?)... sur terre le caméléon, ton nom est ... ; à la dixième heure tu as la forme de ... tu engendres l'arbre ... la pierre hiéracite<sup>2031</sup>, l'oiseau ... ; à la 12<sup>e</sup> heure tu as la forme de ... ton nom est *Adónai* ... et *Gabriél*...<sup>2032</sup>

Cette parole rituelle est assez endommagée, mais on y reconnaît une litanie des formes cosmiques et des émanations du dieu dans le monde en fonction du cycle du soleil à travers les douze « heures ». Ces douze heures du jour font écho aux douze signes d'un zodiaque revisité, dans la mesure où le premier animal à chaque fois évoqué se distingue des émanations suivantes : c'est un animal céleste, définition même du signe zodiacal. On reconnaît ici certains des animaux plus conventionnels du zodiaque grec (taureau, lion, écrevisse) qui se mêlent aux animaux sacrés de la dodécaôros (ibis, âne, chat) et d'autres plus surprenants comme le rhinocéros. De source égyptienne proviennent les apparences animales du soleil (jeune singe, chat, lion, taureau), des arbres réputés solaires, minéraux multicolores, volatiles à crête, animaux terrestres solaires (ichneumon, crocodile, chat, taureau)<sup>2033</sup>. En outre, cette structure n'est pas sans rappeler les ouvrages des « mages » et surtout les

<sup>2030</sup> Mais voir chapitre 4, p. 251-253 : [ἄγριον λευ]κομέτωπον ? S. H. AUFRERE, « Le rituel de cueillette des herbes médicinales du magicien égyptien traditionnel d'après le Papyrus magique de Paris », p. 353, propose « la vache à face blanche ».

<sup>2031</sup> S. H. AUFRERE, « Le rituel de cueillette des herbes médicinales du magicien égyptien traditionnel d'après le Papyrus magique de Paris », p. 353 : « la pierre dont la couleur est celle du cou du faucon ».

<sup>2032</sup> PGM III, 494-534 : ... ὅτι οἶδά σου τὰ σημεῖα καὶ τὰ | [π]αράσ[η]μα καὶ μ[ο]ρφὰς καὶ καθ' ὥραν τίς εἶ καὶ τί σου ὄνομα· ὥρα πρώτη μορφήν ἔχεις καὶ τύπον παιδὸς πιθήκου· | γεννᾶς δ[ένδρον] ἐλάτην, λίθον ἄφανον, ὄρνειον | ε...αενο...α, ὄνομά σοι φρουερ· ὥρα δευτέρα μορφήν | ἔχεις μονοκέρου, γεννᾶς δένδρον περσέαν, λίθον | κεραμίτην, ὄρνειον ἀλούχакον, ἐπὶ γῆς ἰχνεύμονα, | ὄνομά σοι βαζητοφωθ· ὥρα τρίτη μορφήν ἔχεις | αἰλούρου, γεννᾶς δένδρον σύκων, λίθον σαμοῦχον, | ὄρνειον ψ[ί]ττακον, ἐπὶ γῆς βάτραχον, ὄνομά σοι Ἀκραμμαχαμαρει· | ὥρα τετ[άρ]τη μορφήν ἔχεις ταύρου, γεννᾶς δένδρον | [κα]ὶ λί[θ]ον παιδέρωτα, ὄρνειον τρύγωνα, ἐπὶ γῆς | ταῦρον, ὄνομά σοι Δαμναμενεύς· ὥρα πέμπτη μορφήν ἔχεις | λέοντος, [γε]ννᾶς δένδρον ῥάμνον, λίθον | μάγνητα, <ὄρνειον .....>, | ἐπὶ γῆς κ[ρο]κόδειλον, ὄνομά σοι φωκεγγεψ ευαρεταθου | μισον κταικτ/ ὥρα ἕκτη μορφήν ἔχεις ὄνου, δένδρον | γεννᾶς ἄκανθαν, λίθον σάπφειρον, ἐν θαλ[ά]σση ὕελον, | ἐπὶ [γῆς βοῦν λευ]κομέτωπον, ὄνομά σοι εἰαυ· ακρι | λυξ· [... ὥρα ἑβδόμη μορφήν ἔχεις καμ[μ]άρου, γε]ννᾶς δένδρον ..... [γεν]νᾶς .....προ[..... λί]θον ἡλιο[πά]λιον, | [ὄρνειον .....]ον, ἐπὶ γῆς [αἰλ]ουρον, ὄνομά σοι..... | [..... ὥρα ὀγδόη μορφήν ἔχεις ..... | [γεννᾶς δένδρον .....]ατορον, λι[θ]ον ονου ειορ..., ὄρνειον | [.... ἐπὶ γῆς] ἵπποπό[τα]μον, ὄνομά σοι... | ὥρα ἐνάτη μορφήν ἔχεις ἴβ[ε]ως, γεννᾶς | δένδρον]....., .....δαλσον, | [λίθ]ον δοραρ..... | [.....]ην ἐπὶ γ[ῆς] χαμαιλέ[οντα, ὄνομά] | [σοι .....] ὥρα δεκ[ά]τη μορφήν ἔχεις ..... | [γεννᾶς δένδρον .....]ον, λίθ[ο]ν ἱερακίτην, ὄρνειον | .....αρκων...ν. κέρκω[πα.....] | .....σφωτος γε..... | [ε]ων εχ[.....] ὥρα ιβ μ[ορφήν] | [ἔχεις] ..... ὄνομά σοι Ἄδων[αί ..... | κα]ὶ Γαβριήλ...

<sup>2033</sup> S. H. AUFRERE, « Le rituel de cueillette des herbes médicinales du magicien égyptien traditionnel d'après le Papyrus magique de Paris », p. 353.

*Cyranides*, témoignant du même souci de combiner pierres, plantes et animaux<sup>2034</sup>. On note différentes catégories animales, alors que plantes et pierres existent en tant que telles : le bestiaire se divise entre animaux célestes, oiseaux et animaux terrestres<sup>2035</sup>. Ce bestiaire, qui ne compose pas ici une recette matérielle, n'en suit pas moins une évolution similaire à celle que l'on identifie dans la recette de Pachratès. À la polymorphie égyptienne du dieu solaire universel, changeant de forme à chaque heure du jour, se manifestant dans le monde par les éléments naturels qui sont ses émanations et la marque de son œuvre démiurgique illuminatrice, se sont ajoutés des préoccupations astrologiques et des éléments de bestiaires issus d'autres horizons.

Par ailleurs, les douze signes du zodiaque peuvent compléter, s'emboîter même dans les vingt-quatre lettres, formant une double armature du monde, dans la mesure où le terme grec στοιχείον a le sens à la fois d'« élément » et de « lettre » : « Je t'adjure par les douze éléments du ciel et les vingt-quatre éléments du monde », dit quelque part un magicien<sup>2036</sup>. Si l'idée que le divin se manifeste en animal est une erreur théologique aux yeux des philosophes grecs, les *PGM* témoignent d'un accord là où l'énoncé performatif des *sumbola* grecs rencontre celui des formes du divin égyptien. Cette rencontre produit des structures nouvelles, notamment des bestiaires qui articulent, sur une armature astrologique, des images célestes et terrestres.

### Conclusion

La matière animale sert d'opérateur magique en activant une puissance divine que les lettrés égyptiens, eux-mêmes structuralistes, considéraient à la fois lointaine-céleste-immatérielle et manifeste-terrestre-matérielle notamment à travers leurs manifestations animales<sup>2037</sup>. Une perspective égyptologique permet parfois de se libérer de présupposés conceptuels issus de l'étude des religions grecques, ce qui peut être salvateur lorsque l'on étudie la « magie » d'époque romaine : ainsi, l'égyptologie apporte la conscience du fait qu'une dimension narrative n'est pas nécessaire à une « mythologie » ; la mise en récit grecque de mythes égyptiens, dont l'*Isis et Osiris* de Plutarque, est en soi une manière

---

<sup>2034</sup> M. ZAGO, *Tebe magica e alchemica. L'idea di biblioteca nell'Egitto romano. La collezione Anastasi*, Padoue, 2010, p. 174.

<sup>2035</sup> Voir à la quatrième heure : taureau (forme céleste), tourterelle (oiseau), et de nouveau taureau (forme terrestre).

<sup>2036</sup> *PGMXXXIX*, 18-20 : ἐξορκίζω σε τῶ<v> δώδεκα στοιχείων | τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἰκοσιτέσσερα στοιχείων τοῦ κόσμου... H. G. GUNDEL, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, München, 1968, p. 55-56.

<sup>2037</sup> C. CANNUYER, « Un théologien “structuraliste” de l'ancienne Égypte », *RHR* 202.2 (1985), p. 147-160.

grecque de faire du mythe<sup>2038</sup>. Elle suggère une négociation plus complexe que la seule *stereotype appropriation* dans la conception du divin<sup>2039</sup>. Parallèlement à cette modalité d'énonciation du divin, la légende des dieux égyptiens est une source de pouvoir rituel. De son côté, le monde sacerdotal d'époque ptolémaïque et romaine s'est réapproprié un imaginaire nilotique, a accru sa densité dans les discours religieux et « dressant ni plus ni moins un inventaire des croyances relatives aux ressources naturelles et des diverses activités placées sous l'égide des dieux, le clergé recompose un “hymne minéral”, végétal et cosmique sur les parois des temples »<sup>2040</sup>. La mise en forme allégorique et la mythographie grecque de la pensée égyptienne contribuent à aplanir la question de la matérialité des rites. Dans cette perspective, l'animal cesse d'être vecteur d'un *empowerment* pour n'être que la représentation symbolique – au sens linguistique du terme – tandis que seul l'animal énoncé, en tant que *sumbolon*, peut participer de la performativité rituelle, par exemple en théurgie. L'astrologie et la notion de sympathie contribuent à donner des principes fonctionnels et naturalistes à une éventuelle utilisation de l'animal dans une « magie » devenue métaphore chez Plotin, ou savoir naturaliste (*physica*) dans des ouvrages comme les *Cyranides*. Ce déplacement dans les modalités d'énonciation – et de lecture – de la matière rituelle rend nécessaire d'interroger le concept parallèle d'« antipathie », ainsi que la figure animale en tant que nom et image. Pour le moment, il apparaît que le pouvoir rituel ne réside pas tant dans l'application de principes naturalistes comme la sympathie, même si la « magie » en vient à être théorisée de la sorte par certains esprits, que dans la mise en acte de formes dynamiques des qualités divines du monde. La question animale posée aux rites durant la période impériale est précisément l'un des axes autour duquel se cristallise dans la pensée gréco-romaine la distinction de la forme (rite) et de la matière (physiologie). Les rites observés d'après les prescriptions des *PGM* autorisent une fabrique du divin à partir de l'être animal mais sans induire une connexion sympathique des divinités et en particulier des puissances avec sa nature. Jamblique appuie quant à lui la légitimité des rites traditionnels sur cette sympathie, mais à l'intérieur du monde sublunaire et sans reconnaître de relation de nature entre animaux et divinités supérieures. Le « symbole » n'est qu'une allégorie, certes fonctionnelle, ou bien, en particulier dans le sens rituel de *sumbolon*, un énoncé participant à la fabrique du divin. Cependant, dans la suite, la hiérarchisation des puissances et

---

<sup>2038</sup> G. TALLET, « Mythologie et hellénisme en Égypte gréco-romaine », dans D. AUGER, C. DELATTRE (dir.), *Mythe et fiction*, Paris, 2010, p. 309-425. Sur de possibles influences d'un mode d'écriture grec sur la rédaction d'un mythe égyptien : F. de CENIVAL, « Obscurités et influences dans le Mythe de l'Œil du Soleil », dans K. RYHOLT (éd.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies*, Copenhague, 2002, p. 39-43.

<sup>2039</sup> R. GORDON, « Shaping the Text: Innovation and Authority in Graeco-Egyptian Malign Magic », p. 47.

<sup>2040</sup> S. H. AUFRÈRE, *Thot Hermès l'Égyptien*, p. 261.

l'application de la notion de « symbole » de façon plus large aux matières terrestres conduira les successeurs de Jamblique en théurgie à établir des « chaînes » de sympathie, conduisant directement du « symbole » terrestre au divin supra-naturel<sup>2041</sup> : à ce moment le rite n'est plus conçu selon son seul pouvoir rituel mais selon une théorie physiologique qui fera définir la « magie » précisément comme la manipulation concrète des sympathies. C'est semble-t-il à partir de la théurgie de Proclus au V<sup>e</sup> siècle et plus encore à l'époque musulmane que les pratiques magiques énoncent, en lieu et place d'une fabrique du divin, une fabrique d'êtres animés soumise à l'inspiration de puissances, elles-mêmes soumises aux astres, dans les talismans<sup>2042</sup>.

---

<sup>2041</sup> A. SHEPPARD, « Proclus' Attitude to Theurgy », *CQ* 32.1 (1982), p. 212-224.

<sup>2042</sup> D. PINGREE, « From Hermes to Jābir and the *Book of the Cow* », dans C. BURNETT, W. F. RYAN (éd.), *Magic and the Classical Tradition*, Londres – Turin, 2006, p. 19-28.

## Chapitre 7 : Merveilles animales

Le principe ou la « doctrine » des « sympathies et antipathies » est entendu comme un système de « propriétés occultes » ou « magiques » en même temps que « naturelles », et sous-tend la pensée d'un « ésotérisme » antique<sup>2043</sup>. L'analyse des pratiques « magiques » chez Pline conduit souvent à affirmer que leur principe fondamental est celui de « sympathie et d'antipathie »<sup>2044</sup>, en précisant parfois que Pline est lui-même embarrassé par cette idée puisqu'il fonde son propre système naturel sur ce même principe<sup>2045</sup>. Or, Pline n'affirme jamais que les « mages » fondent leur savoir sur ce double principe de « sympathie et antipathie », mais au contraire qu'ils affabulent. Sympathies et antipathies peuvent parfois être illustrées par des phénomènes merveilleux mais, pour Pline, l'expression du « merveilleux » est une façon d'énoncer le pouvoir de la Nature dans ses manifestations les plus extraordinaires et dans ce qu'elle a de divin<sup>2046</sup>. Toutefois, l'étude des « mages » montre que ceux-ci ne font pas autre chose que proposer des inventaires de faits merveilleux, principalement orientalistes, en adaptant les modalités d'une écriture paradoxographique à l'énoncé de données zoologiques et pratiques capables de construire une idée de « magie »<sup>2047</sup>. Je viens d'évoquer la notion de « sympathie » en montrant comment, par l'intermédiaire de l'astrologie, elle permettait d'énoncer la magie comme un fait de nature, rationalisé, voire, en réalité, de substituer à l'idée de magie des pratiques rituelles naturalisées

---

<sup>2043</sup> R. HALLEUX, *Le problème des métaux dans la science antique*, Paris, 1974, p. 149-160 ; G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton, 1993, p. 87-91 (« The occult properties and alchemy ») ; P. KINGSLEY, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic*, Oxford, 1995, p. 292-301, a rapproché la théorie des sympathies et antipathies de l'Amour et du Conflit chez Empédocle et en tire argument pour une lecture du philosophe « en contexte magique » (cf. aussi p. 335-347 autour de Bolos de Mendès).

<sup>2044</sup> P. GAILLARD-SEUX, « Sympathie et antipathie dans l'« Histoire Naturelle » de Pline l'Ancien », dans N. PALMIERI (éd.), *Rationnel et irrationnel dans la médecine antique et médiévale, aspects historiques, scientifiques et culturels*, Saint-Étienne, 2003, p. 113-128 ; G. DUCOURTHIAL, *Flore magique et astrologique de l'Antiquité*, Paris, 2003, p. 182-184 (où les « lois » de similarité ou de contrariété sont assimilées aux principes de sympathie et d'antipathie) ; I. SAELID-GILHUS, *Animals, Gods and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*, Londres, 2006, p. 20-21 ; R. GORDON, « Magian lessons in natural history: unique animal in graeco-roman natural magic », dans J. DIJKSTRA, J. KROESEN, Y. KUIPER (éd.), *Myths, Martyrs and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leyde – Boston, 2010, p. 250-269 (p. 258-259). Cf. aussi P. T. KEYSER, « Science and magic in Galen's recipes (sympathy and efficacy) », dans A. DEBRU (éd.), *Galen on Pharmacology, Philosophy, History and Medicine*, Leyde – New York – Cologne, 1997, p. 175-198 (le terme « sympathy » du titre recouvre en fait tant la sympathie que l'antipathie).

<sup>2045</sup> V. BONET, *La pharmacopée végétale d'Occident dans l'œuvre de Pline l'Ancien*, Bruxelles, 2014, p. 305-306.

<sup>2046</sup> Cf. chapitre 1, p. 56.

<sup>2047</sup> Cf. chapitre 2.

par des connexions sympathiques<sup>2048</sup>. D'un autre côté, il reste à observer le rôle joué par la notion d'antipathie dans l'énoncé des pratiques et, plus particulièrement, des puissances animales.

Pour cela, je vais repartir d'animaux merveilleux, dont la singularité entraîne sur le terrain de l'antipathie (I). À partir de là, je propose de voir l'antipathie comme une notion pharmacologique, d'abord marginale, puis gagnant en importance du fait que, dans le domaine du merveilleux déjà, elle exprime des pouvoirs naturels incapacitants, proches mais non identifiés à la configuration des pouvoirs « magiques ». En suivant l'évolution de l'idée d'antipathie, on voit se construire plus précisément l'énonciation des *physica*. Celle-ci écarte la terminologie de la « magie » pour une expression naturaliste des substances et des pratiques, mais le merveilleux passe par d'autres biais pour caractériser le « magicien » en partie comme celui qui, au moyen de certaines substances et tours (*tricks*), peut tromper son monde et manifester par là un pouvoir merveilleux (II). Cette manifestation du merveilleux passe dans les textes par la matière énoncée, dont il faut observer par quels moyens les *Cyranides*, notamment, entretiennent son propre caractère fantastique.

## I – Puissances paradoxales et antipathies

### I.1. Neutralisé par un plus petit que soi

Avant de commencer, je voudrais rappeler par un exemple comment la littérature paradoxographique transforme mythes et données naturalistes en offrant de la matière au répertoire des animaux merveilleux (bestiarisation) et aux « affabulations » dignes des « mages ».

#### *I.1.a. Corne d'âne et sabot de mule*

Au cours de son inventaire, Pline attire l'attention sur une affirmation attribuée à Aristote selon laquelle les sabots de mule sont la seule substance qui ne soit pas corrodée par l'eau toxique du Styx, affirmation pour le moins mythologique et funèbre qui lui paraît suspecte :

---

<sup>2048</sup> Cf. chapitre 6, II.4, p. 428-443.



*Ungulas tantum mularum repertas, neque aliam ullam materiam, quae non perroderetur a ueneno Stygis aquae cum id dandum Alexandro Magno Antipater mitteret, memoria dignum est, magna Aristotelis infamia excogitatum.*

On n'a trouvé que les sabots de mule, à l'exclusion de toute autre substance, pour n'être pas corrodés par le poison de l'eau du Styx, ce qui fut reconnu lorsqu'Antipater en envoya pour être administrée à Alexandre le Grand ; procédé digne de mémoire mais qui couvre d'infamie Aristote qui l'imagina<sup>2049</sup>.

Or, on retrouve la même information de façon plus développée dans un ouvrage de *mirabilia* d'un certain Philon d'Héraclée<sup>2050</sup>, cité par Stobée :

Ἐπειδὴ περὶ τοῦ Στυγὸς ὕδατος ὁ λόγος ἐστὶ, δηλώσαι σοι βούλομαι καὶ ἕτεραν ἱστορίαν περὶ τοῦ αὐτοῦ. Φύλων γὰρ ὁ Ἡρακλεώτης ἐν τῷ Πρὸς Νύμφιν περὶ θαυμασίων ἐν Σκύθαις φησὶν ὄνους γίνεσθαι κέρατα ἔχοντας, ταῦτα δὲ τὰ κέρατα δύνασθαι τοῦτο τὸ ὕδωρ διαφέρειν· καὶ Ἀλεξάνδρῳ τῷ Μακεδόνι ἐνεχθῆναι ὑπὸ Σωπάτρου κέρας τοιοῦτο, ὃ καὶ ἀνατεθῆναι ἐν Δελφοῖς, ἐφ' οὗ καὶ ἐπιγεγράφθαι·

Σοὶ τόδ' Ἀλέξανδρος Μακεδὼν κέρας ἄνθετο, Παιάν,  
κάνθωνος Σκυθικοῦ, χρῆμά τι δαιμόνιον·  
ὃ Στυγὸς ἀχράντῳ Λουσηίδος οὐκ ἔδαμάσθη  
ῥεύματι, βάσταξεν δ' ὕδατος ἠνορέην.

Ensuite, au sujet de l'eau du Styx, il y a ce discours que je veux te montrer, et une autre histoire à son sujet : Philon d'Héraclée, dans son livre dédié à Nymphis *Sur les merveilles* dit que chez les Scythes des ânes naissent avec des cornes, que ces cornes peuvent transporter cette eau et qu'une telle corne fut offerte à Alexandre de Macédoine par Sôpatros, lequel la consacra à Delphes, sur quoi est gravé : « Pour toi, ô Péan, Alexandre de Macédoine a consacré cette corne, | provenant d'un âne scythe, merveilleux objet | qui n'a pas connu la loi du flot immaculé du Styx | de Louses, et qui a contenu la puissance de l'eau »<sup>2051</sup>.

Ce texte diffère sensiblement de celui retenu par Pline mais est repris fidèlement par Élien<sup>2052</sup>. Au lieu des sabots d'une mule, il est question d'un âne cornu qui se trouve chez les Scythes et dont la corne a pour propriété de pouvoir transporter l'eau du Styx. Selon Hésiode, c'est au moyen d'une aiguillère d'or qu'Iris, la messagère des dieux, puise aux Enfers l'eau du Styx qui sera garante des serments prêtés par les dieux<sup>2053</sup>. Mais la tradition

<sup>2049</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 30, 149.

<sup>2050</sup> Auteur de la première moitié du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

<sup>2051</sup> PHILON, *Sur les merveilles*, fr. 1 [GIANNINI] = STOBEE, *Anthologie*, 1, 49.52 [WACHSMYTH] (tr. personnelle). La dédicace est citée également par ÉLIEN, *PA*, 10, 40 (cf. note suivante), et j'ai repris la traduction d'Arnaud Zucker dans ÉLIEN, *La personnalité des animaux*, vol. II, Paris, 2002, p. 28). Cf. G. SCHEPENS, K. DELCROIX, « Ancient Paradoxography: Origin, Evolution, Production and Reception », dans O. PECERE, A. STRAMAGLIA (éd.), *La letteratura di consumo nel mondo Greco-Latino*, Cassino, 1996, p. 385, n. 36.

<sup>2052</sup> ÉLIEN, *PA*, 10, 40 : « Sur la terre de Scythie naissent des ânes cornus dont les cornes peuvent contenir l'eau du fleuve d'Arcadie connu sous le nom de Styx, alors que cette eau fait éclater tous les autres récipients, même ceux qui sont en fer. Il paraît qu'une de ces cornes fut apportée par Sopatros à Alexandre de Macédoine et, d'après mes informations, ce dernier, plein d'admiration, fit de cette corne une offrande au dieu Pythien... »

<sup>2053</sup> HESIODE, *Théogonie*, 785-789.

paradoxographique retient l'eau du Styx comme une réalité géographique, terrestre, dont le caractère merveilleux dépend de sa nature corrosive et toxique à laquelle seuls des instruments de corne sont insensibles<sup>2054</sup>. De fait, la merveille de cette eau vient de ce qu'elle inverse la fonction naturelle de l'eau, censée vivifier. Les Scythes sont connus dans la tradition ethnographique grecque pour habiter une région du monde où se déploient de multiples inversions symboliques<sup>2055</sup>. La corne d'âne, c'est-à-dire la corne d'un animal qui (normalement) n'en possède pas, fait figure de corne à boire extraordinaire, un rhyton mythique, qui annule la toxicité de cette eau tout aussi extraordinaire<sup>2056</sup>. Le caractère merveilleux du matériau zoologique se conjugue avec celui d'une eau exceptionnelle au regard des normes naturelles.

Toutefois, le récit de Philon d'Héraclée ne se contente pas d'exposer ces merveilles à l'état brut, il leur donne un sens. Pour les Grecs, le Styx est la mort, la limite du monde que l'on ne franchit pas vivant<sup>2057</sup>. La corne d'un animal qui n'en possède pas, merveille de la Nature venue d'un autre confin, détient symboliquement un pouvoir sur la mort, et un vulgaire âne bête (κάνθωνος) se découvre un pouvoir sur cette force divine. Le poème inscrit à Delphes, sous le regard du dieu prophète et guérisseur, posant la merveille dans un point de l'histoire des hommes, la consacre comme un vœu d'immortalité au héros conquérant. La merveille est un symbole poétique, un jeu allégorique qui se donne une vraisemblance géo-historique. En revanche la source de Pline, sans doute un pseudo-Aristote puisant dans des fonts paradoxographiques une anecdote similaire à celle de Philon d'Héraclée, livre une donnée brute, dépouillée de tout le jeu d'esprit delphique, et l'animal merveilleux n'est plus un âne à corne de terres lointaines mais une simple mule au sabot résistant. Pline n'a plus qu'une simple note donnant un pouvoir médical à un animal très commun, une donnée de physiologie qu'il prend à la lettre, sans avoir les clés pour en débloquent le symbolisme originel. Plaçant celle-ci au cours d'un inventaire des propriétés magiques attribuées à des substances animales communes, il semble avoir considéré que c'était là une donnée du genre,

<sup>2054</sup> ANTIGONE DE CARYSTE, *Recueil d'histoires extraordinaires*, 158 [GIANNINI] : Περὶ τῶν [αὐτῶν] ὑδάτων Θεόφραστον φησι τὸ καλούμενον Στυγὸς ὕδωρ λέγειν, ὅτι ἐστὶν ἐν Φενεῶ, στάζει δ' ἐκ τινος πετριδίου· τοὺς δὲ βουλομένους αὐτοῦ ὑδρεῦσθαι σπόγγις πρὸς ξύλοις δεδεμένοις λαμβάνειν. διακόπτειν δὲ πάντα τὰ ἀγγεῖα πλὴν τῶν κερατίνων. τὸν δὲ ἀπογευσάμενον τελευτᾶν, « À propos des eaux, on rapporte que Théophraste dit que ce que l'on appelle l'eau du Styx, qui se trouve en Phénéis, coule d'une petite roche, et que ceux qui veulent s'hydrater la prennent avec des éponges attachées à des bâtons, qu'elle fend en deux tout récipient sauf ceux de corne, et que celui qui en a goûté meurt » (tr. personnelle).

<sup>2055</sup> F. HARTOG, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, 1980.

<sup>2056</sup> J. MEYER, « Le "rhinocéros" de Frère Félix Fabri. Autopsie d'un passage de l'Evagatorium (II, 7, fol. 39B-40A) », *Rursus* 3 (2008).

<sup>2057</sup> PLATON, *La République* [387 b 8-c 3] : « noms terrifiants et effrayants, qui entourent ces choses – Cocyte, Styx, mânes, spectres, et tous les noms de ce type – qui, lorsqu'on les prononce, font frissonner comme on l'imagine tous ceux qui les entendent ».

livrée à la crédulité du public, et qu’Aristote lui-même – Pline ignore la pseudépigraphie – dans un moment d’égarement avait cru qu’une mule pouvait marcher sur le Styx sans se brûler les pattes. Mais le trait le plus important peut-être de cette anecdote paradoxographique est précisément le paradoxe qui est à la base du pouvoir merveilleux du sabot : lorsque Pline inclut l’anecdote dans son inventaire des usages thérapeutiques des animaux, celle-ci accorde un pouvoir immense à un animal insignifiant ou relativement méprisable contre une réalité bien plus impressionnante, le Styx<sup>2058</sup>.

### *I.1.b. Un petit poisson d’une grande puissance*

Ce paradoxe n’est pas le seul à déterminer un grand pouvoir. Le livre 32 de l’*Histoire naturelle*, consacré aux animaux aquatiques, est introduit par un discours idéologique sur le monde aquatique, ou plus exactement la mer :

Nous sommes arrivés... au point culminant de la nature et de ses particularités ; et voici que spontanément se présente un exemple prodigieux de sa puissance secrète, à telle enseigne qu’on ne doit absolument rien chercher au-delà, et que rien d’égal ou d’analogue ne peut être trouvé ; la nature y triomphe d’elle-même, et assurément de maintes façons<sup>2059</sup>.

Pour le Romain traditionaliste et propriétaire terrien par qui et pour qui est structuré l’inventaire médical, la mer est un espace incertain et dangereux, le plus sauvage de la Nature, par contraste avec la terre<sup>2060</sup>. Mais à ce moment de l’*Histoire naturelle*, c’est aussi l’espace où la Nature fait la preuve la plus éclatante de sa puissance secrète (*potentia occulta*), secondée par le génie technique des hommes (voile et rame), qui transforme ce lieu déroutant en voie de passage. Toutefois, ce discours n’est écrit que pour exposer la puissance naturelle qui en forme l’antithèse. Il s’agit de la puissance de l’*echenéis* (gr. ἐχενήϊς), un poisson qui, en dépit de sa petite taille, possède un immense pouvoir d’immobilisation. Le monde marin est tout en mouvement, de la mobilité des vents à la mobilité des navires, en passant par les marées.

---

<sup>2058</sup> *Cyr.*, 2, 31.4-5 : Ἐκ τοῦ ὄνυχος αὐτοῦ τοῦ ἐμπροσθίου δεξιῶ ποδὸς εἰ ποιήσης δακτύλιον ἢ κρίκιον καὶ δώσης φορεῖν δαίμονιζομένῳ, σωθήσεται, « Si tu fais une bague ou un petit bracelet dans le sabot de sa patte avant droite et que tu le donnes à porter à un possédé, il sera sauvé ». Cf. M. WELLMANN, *Die Φυσικὰ des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa*, Berlin, 1928, p. 17.

<sup>2059</sup> PLINE L’ANCIEN, *HN*, 32, 1 : *Uentum est ad summa naturae exemplorumque per rerum ordinem, et ipsum sua sponte occurrit immensum potentiae occultae documentum, ut prorsus neque aliud ultra quaeri debeat nec par ac simile possit inueniri, ipsa se uincente natura, et quidem numerosis modis* (tr. É. de SAINT-DENIS modifiée).

<sup>2060</sup> *Id.*, 36, 2 ; M. BEAGON, *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder*, Oxford, 1992, p. 159-160.

*Tamen omnia haec pariterque eodem impellentia unus ac paruus admodum pisciculus, echenais appellatus, in se tenet. Ruant uenti licet, saeuiant procellae, imperat furori uiresque tantas compescit et cogit stare nauigia, quod non uincola ulla, non anchorae pondere inreuocabili iactae; infrenat impetus et domat mundi rabiem nullo suo labore, non renitendo aut alio modo quam adhaerendo.*

Néanmoins toutes ces forces, alors qu'elles poussent dans le même sens, un seul et minuscule poisson, appelé *remora*, peut les contrecarrer. Les vents ont beau se ruer, les bourrasques se déchaîner ; il commande à leur fureur, entrave de si grandes puissances et contraint les navires à s'arrêter, ce que ne sauraient faire aucune amarre ni des ancres d'un poids insurmontable ; il met un frein aux élans et dompte la rage des éléments, sans aucune peine, sans effort contraire, sans faire autre chose que s'attacher<sup>2061</sup>.

La mer est un espace de mouvance et un véritable chemin de traverse pour les hommes qui y naviguent. Mais la Nature a placé dans cette vaste mobilité un singulier principe d'immobilisme, paradoxal du fait de sa petite taille et de sa grande puissance d'action. Dans ses *Propos de table*, Plutarque raconte qu'un invité, Chérémonianos de Tralles, a comparé la forme d'un poisson servi à dîner avec celle de l'*echenêis*, qu'il avait déjà vu de ses propres yeux : il a alors raconté comment l'*echenêis*, accroché à la coque de son navire dans les eaux de la mer sicilienne (partie occidentale de la mer ionienne), l'a maintenu immobile jusqu'au moment où le petit poisson fut décroché<sup>2062</sup>. L'anecdote merveilleuse est un phénomène assez connu mais rare, aisément énonçable dans un contexte mondain. Chez Plutarque, la table se partage alors en deux camps. Certains déroulent une liste « d'antipathies », phénomènes « clairement observés, mais dont il était malaisé, pour ne pas dire absolument impossible, d'apercevoir la cause ». En face, le narrateur propose quant à lui d'inverser l'énoncé du phénomène et d'expliquer que c'est parce que le navire s'immobilise, à cause d'une dégradation de son bois, que l'*echenêis* s'y colle<sup>2063</sup>. Il y a bien sûr une volonté de « rationaliser » dans ce dernier discours, en montrant que le biais de la croyance en un pouvoir de l'*echenêis* est de confondre coïncidence et causalité, et de déconstruire le merveilleux en trouvant cette dernière<sup>2064</sup>. Les antipathies correspondant à autant d'anecdotes merveilleuses ne semblent au contraire exister que par leur absence de cause assumée.

Or, Pline connaît l'antipathie, qu'il associe à la sympathie dans son propre système naturaliste. L'exemple le plus révélateur de la place que prend le merveilleux antipathique

---

<sup>2061</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 32, 2 (je préfère ne pas traduire le nom du poisson pour des raisons qui apparaîtront plus tard, cf. chapitre 8, p. 521-527).

<sup>2062</sup> PLUTARQUE, *Propos de table*, 2, 7.1 [641 a-b].

<sup>2063</sup> *Id.*, 2, 7.2 [641 c-e].

<sup>2064</sup> *Id.*, 2, 7.2 [641 c] : Σκοπῶμεν δ', εἶπον, ὅτι πολλὰ συμπτωμάτων ἔχοντα <φύ>σιν αἰτιῶν λαμβάνει δόξαν οὐκ ὀρθῶς, « Remarquons, dis-je, que de nombreux faits de simple coïncidence sont considérés, à tort, comme des causes ».

dans son inventaire est sans doute l'influence que le diamant subit de la part d'une certaine substance animale :

À présent, ce que nous avons tenté d'enseigner d'un bout à l'autre de ces livres sur les discordances et les concordances entre les éléments (*de discordia rerum concordiaque*), que les Grecs ont nommées antipathie et sympathie (*quam antipathian Graeci uocauere ac sympathian*), ne peut être ailleurs plus manifeste (*non aliter clarius intellegi potest*) ; car cette force invincible (*inuicta uis*), qui méprise les deux éléments naturels les plus puissants (*duarum uiolentissimarum naturae rerum*), le fer et le feu, est brisée par le sang du bouc (*hircino rumpitur sanguine*), mais seulement lorsque le diamant a trempé dans ce sang frais et chaud, et aussi à condition que les coups soient nombreux ; même alors il brise tout sauf les plus solides des enclumes et des marteaux de fer. À quel inventeur ou à quel hasard doit-on cette découverte ? ou quelle conjecture a fait éprouver un corps de valeur inestimable en se servant du plus immonde des animaux (*rem immensi pretii in foedissimo animalium*) ? Une telle invention est certainement l'œuvre des dieux et rien qu'une faveur divine (*numinum profecto talis inuentio est et hoc munus omne*) ; et nulle part dans la nature il ne faut chercher des raisons, mais sa volonté (*nec quaerenda ratio in ulla parte naturae, sed uoluntas*). Lorsqu'on a réussi à casser le diamant, il se pulvérise en parcelles si menues qu'elles sont à peine visibles. Les lapidaires les recherchent et les enchâssent dans du fer ; il n'y a pas de substance dure qu'elles ne percent sans difficulté. Le diamant a une si grande antipathie (*dissidet... in tantum*) pour la pierre magnétique que, mis auprès, il ne lui laisse pas attirer le fer, ou que, si la pierre magnétique approchée du fer l'a agrippé, il le saisit et l'arrache. Le diamant est aussi un remède contre les poisons qu'il neutralise (*uenena uincit*), il chasse les accès de délire et il expulse de l'esprit les vaines frayeurs ; ce qui lui a fait donner par certains le nom d'*anancite*<sup>2065</sup>.

Pline emploie un argument similaire à celui des défenseurs des antipathies face à Plutarque : « nulle part dans la nature il ne faut chercher des raisons, mais sa volonté » (*nec quaerenda ratio in ulla parte naturae, sed uoluntas*). La recherche de *ratio* ou d'*aitia* est prise en défaut par le merveilleux. L'exemple ici donné a une prétention paradigmatique (*non aliter clarius intellegi potest*). Le diamant, sujet de cette fiche, de son nom grec transcrit en latin « *adamas* » (« indomptable »), est le matériau le plus solide, qui repousse si bien les coups que le fer dont on le frappe vole en morceaux<sup>2066</sup> et on ne peut pas non plus le modifier par l'action de la chaleur. Or, un élément contraire permet d'affaiblir cette puissance (*uis*) : le sang du bouc<sup>2067</sup>. Ce dernier a donc une puissance antipathique, une contre-puissance. Par ailleurs, le diamant lui-même a une antipathie contre la puissance d'attraction du fer que possède la pierre magnétique, antipathie que prolongent des vertus médicinales<sup>2068</sup>. Or,

<sup>2065</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 37, 59-61.

<sup>2066</sup> *Id.*, 57.

<sup>2067</sup> *Id.*, 28, 148 : *Hircorum sanguini tanta uis est ut ferramentorum subtilitas non aliter acrius induretur, scabritia poliatur uehementius quam lima*, « Le sang de bouc a tant de force qu'il n'y a pas de meilleure trempe pour le tranchant du fer, et qu'il en polit les aspérités plus parfaitement que la lime ».

<sup>2068</sup> Je remarque toutefois que l'exposé rendu par Pline évoque une méthode employée par des lapidaires : (1) fragiliser le diamant avec le sang de bouc, pour en réduire la puissance capable de briser le fer, afin de (2) briser le diamant en morceaux et inclure ces morceaux dans une bague en fer, et dès lors (3) la bague en

l'aimant, « pierre magnétite » ou « pierre d'Hercule », est le modèle même de l'attraction, dont le fonctionnement est souvent expliqué en termes stoïciens par la sympathie : une ressemblance de nature entre le fer et l'aimant fait que le premier peut subir l'attraction du second<sup>2069</sup>. Pline peut donc identifier la sympathie d'un côté et l'antipathie de l'autre comme deux forces contradictoires et structurelles<sup>2070</sup>.

## I.2. Antipathies guérisseuses

Pline semble être le premier, sinon le seul à transcrire le terme grec ἀντιπαθεία en latin (*antipathia*). La racine du mot, \*παθ-, signifie le fait de subir (une action, une passion, une maladie). Le sens du préfixe *anti-* peut varier. Il peut signifier « à la place de », ou bien une opposition, un contraste, mais il exprime surtout une valeur de réciprocité. Ce sens prévaut pour les quelques occurrences de termes de cette famille dans les textes de l'époque classique<sup>2071</sup>. En revanche, on trouvera l'antipathie en tant que *puissance* dans plusieurs textes postérieurs.

Dans l'*Histoire naturelle*, les concepts de « sympathie » et d'« antipathie » ont d'abord un intérêt médical<sup>2072</sup>. Il s'agit de conforter le naturalisme idéologique de Pline, d'en donner

---

question ne peut subir l'action de l'aimant, peut servir à briser des substances dures, neutraliser des poisons et lutter contre des affections psychologiques.

<sup>2069</sup> Il y a « affinité » (*concordia*) entre l'aimant et le fer : PLINE L'ANCIEN, *HN*, 34, 147 : *De magnete lapide suo loco dicemus concordiaque, quam cum ferro habet*, « Nous parlerons en son lieu de la pierre d'aimant et de l'affinité qu'elle a pour le fer ». L'anthropomorphisme est fort en *HN*, 36, 126-127 : « Si l'on quitte le sujet des marbres pour celui des autres pierres remarquables (*insignes naturas*), comment douter que la magnétite se présente tout d'abord à l'esprit ? Quoi, en effet, de plus merveilleux (*mirabilis*), dans quel domaine naturel (*in parte naturae*) trouver une plus grande impudence ? Les rochers, nous l'avons dit, avaient reçu une voix répondant à celle de l'homme, et, mieux encore, l'interrompant. Qu'y a-t-il de plus inerte que la rigidité de la pierre ? Et voici que la nature lui a accordé des sens et des mains (*sensu manusque*). Quoi de plus tenace que la dureté du fer ? Et la nature lui a donné en partage des pieds et des volontés (*pedes... et mores*). Car il se laisse attirer (*trahitur*) par la magnétite, et cette glorieuse matière qui triomphe de toute chose court vers je ne sais quel vide et, quand elle s'est approchée davantage, elle saute sur la pierre, y est retenue et y demeure étroitement attachée (*tenetur amplexuque haeret*). C'est la raison pour laquelle on désigne aussi la magnétite du nom de *sidéritis*. Certains l'appellent *héraelion* ».

<sup>2070</sup> P. GAILLARD-SEUX, « Sympathie et antipathie dans l'« Histoire Naturelle » de Pline l'Ancien ».

<sup>2071</sup> Par exemple chez THUCYDIDE, 6, 35 (τί ἂν δράσειαν αὐτοῦς ὅ τι οὐκ ἂν μείζον ἀντιπάθοιεν ; « que pourraient-ils faire qu'on ne dût leur rendre amplement ? »), ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, 7, 10.22 [1243 a], ou *Éthique à Nicomaque*, 8, 13.8 [1163 a]. On trouve encore le terme dans ce sens dans le PS.-PLATON, *Axiochos*, 370 a : λυπεῖ γὰρ τὸ στερόμενον τῶν ἀγαθῶν ἢ ἀντιπάθεια τῶν κακῶν, « Oui, on s'afflige des biens que l'on perd, quand, en échange, on doit subir des maux ». Il s'agit peut-être là d'un texte d'inspiration néopythagoricienne du I<sup>er</sup> siècle avant notre ère (PLATON, *Œuvres complètes*, vol. III, 3 : *Dialogues apocryphes*, éd. et tr. J. SOUILHE, Paris, 1989, p. 119-136).

<sup>2072</sup> En *HN*, 24, 85, Pline parle de la « puissance de la nature », *naturae vi*, comme de ce dont il parlerait en continu dans l'ensemble des livres (*quam continuis his uoluminibus tractamus*). On observe une opposition structurante entre racine de fougère et racine de roseau, l'une permettant d'extraire les écharde de l'autre plante et vice-versa, qui rappelle volontier l'antipathie réciproque entre sangsues et punaises. La « puissance de

la structure. En introduction du livre 24, Pline fait reposer le fonctionnement des remèdes « naturels » sur la discorde et l'affinité que l'on peut admirer entre éléments des trois règnes de la nature (végétal, animal, minéral)<sup>2073</sup>. Pline s'exprime dans un langage imagé qui peut être propre à sa conceptualisation de la Nature, « mère de toutes choses » et pourvoyeuse de remèdes pour l'homme. La médecine dont il est alors question relève du modèle naturaliste qui est au cœur de l'idéologie plinienne. Le concept de *discordia* et *concordia* n'est donc pas un principe « magique » relevant de la seule expertise des « mages », mais l'ensemble des dispositions prises par la Nature elle-même pour organiser sa pharmacopée, que tout *pater familias* romain est en mesure d'utiliser s'il en connaît la liste.

De fait, en médecine, les puissances capables de contrer d'autres puissances sont précisément des remèdes. Chez Plutarque, un antidote à un empoisonnement peut être appelé un « *antipathes* » (τὸ ἀντιπαθέε)<sup>2074</sup>. Existe-t-il, à cette époque, un type de *pharmakon* sous ce nom<sup>2075</sup> ? Le mot *antipathes* peut signifier « contre (*anti-*) les maux (*-pathes*) ». D'après Dioscoride, la plante *kunokephalion* (« tête-de-chien ») est « rapportée pour être un *antipathes* contre les *pharmaka*, attachée en amulette, et pour rendre charmant si elle est appliquée en onguent avec de l'huile de lys »<sup>2076</sup>. Dans le *Peri aplôn pharmakôn* attribué à Dioscoride, une liste de *pharmaka* contre les piqûres de scorpions s'intitule ainsi : « amulettes et *antipathé* dont on rapporte qu'elles sont utiles contre les piqûres de scorpions (ἐνδέματα καὶ ἀντιπαθή

---

la nature » serait donc bien de l'ordre de l'antipathie, considérée par Pline comme une manifestation de son action miraculeuse.

<sup>2073</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 24, 1-3 : « Les forêts mêmes, et la nature dans son aspect sauvage ne sont pas dépourvues de remèdes : cette sainte mère de toutes choses en a disposé partout pour l'homme, au point que le désert même est source de remèdes ; mais on rencontre à chaque pas de merveilleux exemples de cette discorde et de cette affinité bien connues (*sed ad singula illius discordiae atque concordiae miraculis occurrentibus*). Une haine si opiniâtre oppose le chêne et l'olivier que, transplantés l'un à la place de l'autre, ils meurent. Le chêne meurt aussi près du noyer. La vigne et le chou ont l'un pour l'autre une haine mortelle ; ce légume lui-même, qui chasse la vigne, sèche en présence du cyclamen et de l'origan. On prétend même que des arbres déjà âgés et bons à abattre se coupent avec plus de peine et pourrissent plus rapidement, si la main les touche avant le fer. Les bêtes de somme sentent aussitôt quand elles ont une charge de fruits et, à moins qu'on ne les leur montre d'abord, elles entrent immédiatement en sueur, si petite que soit la charge. Les fêrues sont un fourrage très agréable aux ânes, mais un poison violent pour les autres bêtes de somme ; aussi cet animal est-il consacré à Liber Pater, dont la fêrue est aussi l'attribut. [...] Voici des exemples d'affinité (*concordia*) : l'huile emporte la poix, parce que l'une et l'autre sont de nature grasse ; l'huile seule se mêle à la chaux, parce que l'une et l'autre sont ennemies de l'eau ; la gomme est aisément enlevée par le vinaigre, l'encre par l'eau, et il est encore une infinité d'autres exemples, que nous mentionnerons en leur lieu sans en omettre. De là est née la médecine » (tr. J. ANDRE légèrement modifiée : je ne traduis pas comme lui *discordia* et *concordia* par « antipathie et sympathie »).

<sup>2074</sup> PLUTARQUE, *Vie d'Antoine*, 45, 11.

<sup>2075</sup> Voire, par métaphore, les affections de l'âme : PHILON D'ALEXANDRIE, *De l'agriculture*, 98 (Ἀντιπαθέε δ' ἀκολασίας φάρμακον ἢ ἀλεξίκακος σωφροσύνη, « Le remède antidote de l'intempérance, c'est la modération qui délivre du mal »).

<sup>2076</sup> DIOSCORIDE, 4, 130 : ἱστορεῖται τοῦτο ἀντιπαθέε εἶναι φαρμάκοις περιαιπτόμενον, ἐπίχαρὶν τε ποιεῖν ἀλειφόμενον σὺν ἐλαίῳ κρινίνῳ (tr. personnelle).

ἱστορεῖται ὠφελεῖν πρὸς σκορπιοπλήκτους) »<sup>2077</sup>. Pour cette autorité pharmacologique, il existe ainsi un type de produit, nommé *antipathos*, apparemment plutôt sous forme d'amulette et agissant contre des venins ou d'autres substances nocives<sup>2078</sup>. Dioscoride indiquait aussi qu'un des noms du corail était « *antipathes* »<sup>2079</sup>. Or, les *Kérygmes lapidaires*, synthèse byzantine du *Lapidaire* « *orphique* », indiquent bien plus tard que : « [le corail ou pierre d'Hermès] agit aussi sur les rêves et repousse les phantasmes par sa propre antipathie (ἰδίᾳ ἀντιπαθείᾳ) »<sup>2080</sup>. Cette information ne figure pas dans le *Lapidaire* « *orphique* », mais dans un autre lapidaire, le *Damigéron-Évax* : « Elle est en effet tenace et chasse par son action médicinale (*suo remedio*) tous les jeux des songes »<sup>2081</sup>. À l'époque des *Kérygmes lapidaires*, le grec *antipatheia* est un choix de traduction pour le latin *remedium*. Quoiqu'il en soit, le corail « *antipathes* » est passé d'une pierre « contre-poison » à une pierre ayant « antipathie » contre les cauchemars. Or une pierre *antipathes* porte un nom révélateur de sa puissance au point que Pline en déduirait une grande force :

L' *antipathes* est noire, non transparente ; on l'éprouve en la faisant cuire dans du lait ; en effet, elle le rend semblable à la myrrhe. On s'attendrait peut-être à trouver dans cette pierre un pouvoir infini, puisque, parmi tant d'exemples, elle est seule à porter ce nom (*Inmensum quiddam in hac fortassis aliquis expectet, in tot exemplis uni possessione huius nominis data*). Les mages veulent qu'elle soit une aide contre les ensorcellements (*contra effascinationes*)<sup>2082</sup>.

Cela témoigne de la dimension acquise, du moins dans l'esprit de Pline, par le lexique de l'antipathie<sup>2083</sup>.

Selon Plutarque, « la cantharide passe pour contenir son propre contre-poison, par suite d'une certaine antipathie mêlée à elle-même (ἡ μὲν γὰρ κανθαρις ἐν αὐτῇ λέγεται τὸ

<sup>2077</sup> PS.-DIOSCORIDE, *Les simples*, 2, 136 (tr. personnelle). Sur le caractère pseudépigraphe de ce texte, cf. A. TOUWAIDE, « Pedanios Dioskurides », *Der Neue Pauly* 9 (2000), col. 462-465 (col. 464).

<sup>2078</sup> Le préfixe *anti-* est particulièrement approprié à des contre-poisons : F. SKODA, « Désignations de l'antidote en grec ancien », dans A. DEBRU, N. PALMIERI (éd.), « *Docente natura* ». *Mélanges de médecine ancienne et médiévale offerts à Guy Sabbah*, Saint-Étienne, 2001, p. 273-291.

<sup>2079</sup> DIOSCORIDE, 5, 122 : καὶ τὸ καλούμενον δὲ ἀντιπαθὲς κουράλιον οἰητέον ὑπάρχειν, εἰδικὴν ἔχον διαφορὰν. ἔστι δὲ τῇ μὲν χροῖα μέλαν, δένδριζον δὲ καὶ αὐτὸ καὶ ὄζῳδες μᾶλλον (tr. personnelle).

<sup>2080</sup> *Kérygmes lapidaires*, 20, 15.

<sup>2081</sup> *Damigéron-Évax*, 7, 2 : *Est enim tenax et omnia repellit sompniorum ludibria suo remedio*.

<sup>2082</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 37, 145 (tr. É. de SAINT-DENIS modifiée). Étienne de Saint-Denis traduisait *in tot exemplis* par « tant de corps (doués de propriétés antipathiques) » pour expliciter le texte.

<sup>2083</sup> LAEVIUS, *apud* APULEE, *Apologie*, 30 : « On va, fouillant partout pour découvrir des philtres (*philtres*), *antipathes* (*antipathes*), petites roues, rognures d'ongles, bandelettes, racines, herbes, tendres pousses, lézards à double queue au pouvoir séducteur et charmes d'amour des hennissantes cavales (= hippomanes) ». Cette liste littéraire d'un matériel propre aux envoûtements amoureux comporte le terme *antipathes*, dont la leçon est malheureusement incertaine. Néanmoins, si le texte était certain, il témoignerait du sens qu'*antipathes* occupe dans le vocabulaire des *pharmaka*, à savoir un sens lié à l'envoûtement.



βοηθητικὸν ἔκ τινος ἀντιπαθείας ἔχειν συγκεκραμένον) »<sup>2084</sup>. Il s'agit de soigner le mal par le mal. Ici, la cantharide, scarabée toxique, a une puissance néfaste connue, mais elle a ceci de particulier qu'elle peut être néfaste pour elle-même : mieux encore, elle est antipathique parce qu'elle s'annule elle-même. Plutarque emploie cet exemple dans un sens métaphorique, comme analogie des criminels qui se nuisent à eux-mêmes. Le sens profond de la rétribution ou réciprocité que possède le mot dans l'attique classique est ici encore prégnant. Le remède antipathique est au fond le *pharmakon* qui retourne le mal, l'antidote<sup>2085</sup>. Mais il reste à comprendre ce qui distingue le remède antipathique d'un autre antidote quelconque. Pourquoi employer ce vocabulaire au lieu d'un autre ?

### I.2.a. Les amulettes antipathiques

Le terme « antipathie » ne semble pas attesté dans le Corpus hippocratique. Il apparaît cependant chez Galien et Soranos d'Éphèse. Ce dernier était médecin à Rome sous les empereurs Trajan (98-117) et Hadrien (117-138). Il évoque l'antipathie dans quelques passages de son traité de gynécologie, à propos d'amulettes médicales dont certaines sont à base de matières animales :

Ces préparations ne sont pas seulement contraceptives ; elles font aussi avorter une conception déjà en train. D'après nous, elles sont plutôt nocives, car elles abîment et retournent l'estomac, congestionnent la tête et provoquent des accidents par sympathie (συμπάθειαν ἐπιφερόντων). Certains se servent d'amulettes (περιάπτοις), en s'imaginant (νομίζοντες) qu'elles jouent un grand rôle en matière d'antipathie (πολλὰ τῷ τῆς ἀντιπαθείας λόγῳ ποιεῖν) [ou bien : « qu'elles font beaucoup de choses selon la théorie de l'antipathie »] ; citons parmi elles les matrices de mules, ou le cérumen des mêmes animaux, et bien d'autres choses encore, qui se révèlent décevantes dans leurs effets<sup>2086</sup>.

L'exemple d'une amulette à base de mule trouve son illustration dans les papyrus grecs de magie, sans invoquer la notion d'antipathie<sup>2087</sup>. Ce passage est intéressant à plus d'un titre, d'autant que Soranos soigne son vocabulaire<sup>2088</sup>. Il emploie ici les termes de « sympathie » et d'« antipathie », sans toutefois en faire un couple structurel. Soranos rejette le concept *cosmologique* de « sympathie » lorsqu'il s'agit d'attribuer une influence des corps

<sup>2084</sup> PLUTARQUE, *Sur les délais de la justice divine*, 9 [554 a].

<sup>2085</sup> Autre exemple d'emploi du sens médical commun d'« antipathie », PLINE L'ANCIEN, *HN*, 20, 28 : *Ubi uero acrior raphani medicina admota sit, hysopum dari protinus imperant ; haec antipathia est*, « Quand on a présenté une dose trop forte de raifort en remède, on recommande de donner tout de suite de l'hysope ; il y a antipathie entre ces deux plantes ».

<sup>2086</sup> SORANOS, *Maladies des femmes*, 1, 20 [63] (j'ajoute une traduction possible entre crochets).

<sup>2087</sup> *PGMXXXVI*, 320-332.

<sup>2088</sup> SORANOS D'ÉPHESE, *Maladies des femmes*, vol. I : *Livre I*, éd. et tr. P. BURGUIERE, D. GOUREVITCH, Y. MALINAS, Paris, 1988, p. xxv.

célestes sur les choses terrestres<sup>2089</sup>. Mais il emploie positivement des termes de la famille de συμπάσχειν ou συμπάθεια, notamment dans un sens psychologique (« compatir »), mais surtout, comme dans le texte ci-dessus, pour désigner une relation réciproque entre deux parties du corps<sup>2090</sup>. On notera que la sympathie se passe ici de commentaire et apparaît plutôt comme un élément de la logique de l’auteur, tandis que l’antipathie est présentée comme une théorie plutôt fragile (*nomizontes, tōi logōi*). Ailleurs, pour favoriser la pousse des dents chez le petit enfant<sup>2091</sup>, Soranos indique que l’on attendrit les gencives avec de la graisse de poule, et ajoute que « la cervelle de lièvre agit de même selon la théorie de l’antipathie (οὕτως τῷ τῆς ἀντιπαθείας λόγῳ ποιεῖ) »<sup>2092</sup>. On retrouve strictement la même formulation : τῷ τῆς ἀντιπαθείας λόγῳ. Ici aussi, la sympathie est proche, puisqu’un peu plus loin, en cas d’inflammation, il faut éviter le bain « si la réaction par sympathie augmente » (ἐὰν μείζων ἡ συμπάθεια τυγχάνη). Soranos rejette ce qu’il appelle la « théorie des antipathies », témoignant toutefois d’un comportement pragmatique à cet égard :

Certains prétendent (φασί) qu’il existe même des remèdes agissant par antipathie (κατὰ ἀντιπάθειαν ἔνια ποιεῖν), tels l’aimant<sup>2093</sup>, la pierre d’Assos, la présure de lièvre, et autres amulettes (ἄλλα τινὰ τῶν περιάπτων), auxquelles nous n’accordons pour notre part aucun crédit (οὐ προσέχομεν) ; on ne doit pas, pour autant, s’opposer à leur utilisation : si l’amulette n’a aucun effet direct, du moins l’espoir que place en elle la malade lui redonnera-t-il peut-être du ressort moral (εὐθυμοτέραν).

Même s’il n’accorde aucun crédit à la « théorie des antipathies », Soranos laisse place à l’effet réconfortant d’une pratique superstitieuse – non pas la prise en compte d’un « effet placebo » mais une démarche d’adaptation du médecin aux besoins psychosomatiques du patient<sup>2094</sup>. L’antipathie relève, dans la perspective du médecin, de la superstition

<sup>2089</sup> SORANOS, *Maladies des femmes*, 1, 12 [41] (influences de la lune sur les règles).

<sup>2090</sup> G. E. R. LLOYD, *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge, 1983, p. 178-181.

<sup>2091</sup> Une période critique pour laquelle l’archéologie a révélé l’usage de différents types d’amulettes, incluant des dents d’animaux ou des formes animales, cf. V. DASEN, « Iconographie et archéologie des rites de passage de la petite enfance dans le monde romain. Questions méthodologiques », dans A. MOUTON, J. PATRIER (éd.), *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions*, Leyde, 2014, p. 231-252 ; ID., « *Prabaskania*: Amulets and Magic in Antiquity », dans D. BOSCHUNG, J. N. BREMMER (éd.), *The Materiality of Magic*, Paderborn, 2015, p. 177-203.

<sup>2092</sup> SORANOS, *Maladies des femmes*, 2, 18 (tr. modifiée). La méthode est aussi dans PLINE L’ANCIEN, *HN*, 28, 259.

<sup>2093</sup> L’utilisation de l’aimant contre les hémorragies ne semble pas attestée par ailleurs (selon Paul Burguière, Danielle Gourevitch et Yves Malinas dans SORANOS D’ÉPHESE, *Maladies des femmes*, vol. I : *Livre I*, Paris, 1988, n. 328, p. 106), mais son implication dans la « théorie de l’antipathie » est emblématique.

<sup>2094</sup> SORANOS D’ÉPHESE, *Maladies des femmes*, vol. I : *Livre I*, éd. et tr. P. BURGUIERE, D. GOUREVITCH, Y. MALINAS, Paris, 1988n. 332, p. 106 : « Il faut admirer une fois encore le libéralisme et la bienveillante indulgence de Soranos ; le médecin de notre équipe [Yves Malinas] estime que ces lignes devraient être écrites

(*deisidaimonia*)<sup>2095</sup>. On trouve un raisonnement similaire chez Galien qui, en commentant les textes du médecin Archigénès d'Apamée, identifie deux catégories d'amulettes (περίαιπτα), « celles qui ont une raison médicale » (ὅσα λόγον ἰατρικὸν ἔχει) et « celles qui n'ont aucune raison médicale... que l'on dit agir selon une certaine antipathie merveilleuse inconnue de l'homme » (ὅσα οὐδένα λόγον ἰατρικὸν ἔχει... κατὰ τινα θαυμαστὴν ἀντιπάθειαν ἄγνωστον ἀνθρώπῳ φάσκουσιν ἐνεργεῖν)<sup>2096</sup>. Archigénès d'Apamée était un médecin de l'époque de Trajan (98-117 de notre ère), auquel on reconnaît une influence de l'école pneumatique<sup>2097</sup>. Il n'est pas impossible qu'un tel auteur conçoive le fonctionnement de certaines amulettes, c'est-à-dire une substance portée sur soi, comme l'émission de particules assimilables par le corps. Cette « théorie médicale » (λόγος ἰατρικός) existe. En revanche, certains produits n'ont ni *dunamis*, ni *pneuma* ou particule à émettre, c'est-à-dire qu'ils ne fonctionnent selon aucune théorie médicale<sup>2098</sup>. Ce sont ceux-là qui agissent, avec une absence de causalité assumée, sous le nom d'antipathie.

Il y a donc bien un système de pensée qui convoque l'« antipathie » comme outil conceptuel afin d'exprimer des manifestations exemplaires de merveilles naturelles. Cela ne veut pas dire que l'« antipathie » se soit constituée en idéologie proprement dite. Outil conceptuel au départ, elle est toutefois considérée comme une théorie, un corps de doctrine, par ses détracteurs.

### *I.2.b. Les antipathies comme catégorie du merveilleux*

Le terme *antipatheia* semble avoir acquis avec le temps une réelle dimension catégorielle dans le domaine des savoirs antiques. Plutarque, lorsqu'il a évoqué le débat autour de la puissance supposée de l'*echenêis*, a utilisé ce terme pour désigner une catégorie de phénomènes bien connus :

---

en lettres d'or sur les murs des Facultés de médecine ». Aujourd'hui, une démarche anthropologique est mise en avant par un organisme comme Médecins du Monde : voir le dossier piloté par L. ATLANI-DUAULT, *Anthropologues et ONG : des liaisons fructueuses*, 2007 (*La revue Humanitaire* h. s.).

<sup>2095</sup> G. E. R. LLOYD, *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge, 1983, p. 168-182.

<sup>2096</sup> GALIEN, *Les médicaments simples* [KÜHN, 12, p. 573-574].

<sup>2097</sup> V. NUTTON, « Archigenes », *Der Neue Pauly* 1 (1996), col. 993.

<sup>2098</sup> De même, à propos du sang de la tortue d'eau douce (ou « amyde »), Archigénès ne parvient pas à démontrer une *energeia* selon le mélange des éléments, constituant de la théorie humorale. Cette absence de « raison médicale » conduit à classer le remède parmi les antipathies : GALIEN, *Les médicaments simples* [KÜHN, 12, p. 575-576].

Certains des assistants se moquèrent de Chérémonianos et du crédit qu'il avait accordé à une histoire fabuleuse et incroyable (μυθῶδες... ἄπιστον), d'autres évoquèrent les fameuses antipathies naturelles (τὰς ἀντιπαθείας) et toutes ces étrangetés que l'on pouvait entendre rapporter par des gens qui en avaient été les témoins<sup>2099</sup>.

Ces derniers dévident alors une série de ce qu'ils appellent des « antipathies » : un éléphant furieux se calme en voyant un bélier, une vipère s'immobilise au contact d'un rameau de chêne, un taureau sauvage reste docile lorsqu'attaché à un figuier ; alors que l'ambre fait mouvoir les corps légers, il n'agit pas sur le basilic (la plante, ὄκκισος) et les corps trempés d'huile. De même, l'aimant n'attire plus le fer si celui-ci est frotté avec de l'ail. Bien sûr, il faut y ajouter le fait que l'*echenêis* immobilise les navires, point de départ du dialogue sur les antipathies. Pour Plutarque, cet exemple est l'occasion de démontrer que ses convives confondent coïncidence et causalité, mais pour les autres, ces phénomènes sont présentés comme des expériences vécues et donc supposées avérées, dont la cause logique reste inconnue, interdisant de façon assumée toute rationalisation<sup>2100</sup>. En cela, ce sont des *mirabilia*, des merveilles, et on peut sans doute considérer les « antipathies » au moins comme une catégorie du merveilleux. Des exemples cités émerge un dénominateur commun : une *espèce* naturelle – animale, végétale ou minérale – a un effet ou un contre-effet sur une autre – laquelle n'appartient pas nécessairement au même « règne » – ; plus précisément, cet effet ou contre-effet annule ou restreint le mouvement, l'animation, l'émotion. La vue d'un bélier arrêtera un éléphant furieux, le chêne fige la vipère et le figuier permet de maintenir un taureau sauvage sans qu'il s'agite (ἀτρεμεῖ). Le basilic, l'huile d'olive ou l'ail contrecarrent la capacité mobilisante de l'aimant ou de l'ambre, bloquent leur puissance d'attraction sur le fer et les corps légers, l'antipathie agissant comme une contre-puissance. L'*echenêis* quant à lui constitue une antipathie en ce qu'il entrave une puissance de mouvement. L'antipathie est une force incapacitante inexplicquée et exceptionnelle, donc merveilleuse, d'autant plus merveilleuse lorsque l'élément antipathique est petit et en apparence inférieur à l'élément qu'il contrecarre.

Lors d'un autre repas à la table de Plutarque, on proposa des truffes, ce qui fit dissenter sur l'origine naturelle de cette espèce particulière que certains pensaient attribuer à la foudre, et Agémachos, qui s'en tenait à cette explication, demandait « qu'on ne tînt pas le merveilleux

---

<sup>2099</sup> PLUTARQUE, *Propos de table*, 2, 7.1.

<sup>2100</sup> GALIEN, *Les médicaments simples* [KÜHN, 12, p. 293].

pour incroyable » (τὸ θαυμαστὸν ἠξίου μὴ ἄπιστον ἠγεῖσθαι) – ce qui sonne comme une défense du principe même des *mirabilia*<sup>2101</sup> :

Ainsi, dit-il, ce bulbe-ci [= les truffes], à propos duquel on plaisante et qui est devenu proverbial, échappe aussi à la foudre non pas grâce à sa petite taille, mais parce qu'il possède une force d'opposition (ἔχων δύναμιν ἀντιπαθῆ), au même titre que le figuier ou la peau de phoque, à ce que l'on dit, ou celle de la hyène, dont les matelots enveloppent la pointe des mâts ; de même, les paysans appellent fertilisantes les pluies accompagnées d'éclairs et les considèrent comme telles<sup>2102</sup>.

Il y a donc bien une *dunamis*-puissance, inhérente à la substance et à l'espèce dont elle provient, qui agit comme antipathie parce qu'elle s'oppose, annule, contrevient à une autre puissance – ici la puissance de la foudre. Elle fournit ainsi un mode d'explication pour un *mirabilium*, le cas d'exception que constitue une petite nature contre une grande, à l'instar de l'action du venin<sup>2103</sup>. Il semble même, au regard de ces deux textes de Plutarque, que l'antipathie en tant que concept existe au sein du genre des *mirabilia*, qu'il s'agit d'un mode parmi d'autres d'expression de l'inexplicable, circulant dans les dîners des *pepaideumenoî*. Loin d'être une formulation naïve, elle s'inscrit en faux contre les discours rationalisants et assume l'idée que des phénomènes naturels inexplicables et extraordinaires puissent être expérimentés, discours qui justifie le port des amulettes au sein de la « théorie de l'antipathie ». L'antipathie, clamant la réalité de phénomènes merveilleux face aux adversaires de l'irrationnel, procure un mot pour exprimer une véracité sans perdre ce merveilleux, comme le font les habitants de Gadès dans la péninsule ibérique selon Strabon :

Polybe rapporte qu'il y a dans le sanctuaire d'Héraclès à Gadès une fontaine à laquelle on descend par quelques marches jusqu'à l'endroit où l'on trouve l'eau potable. D'après lui, le régime de cette fontaine varierait avec le flux et le reflux de la mer par antipathie (ἦν ταῖς παλιρροίαις τῆς θαλάττης ἀντιπαθεῖν) : elle tarit avec la marée montante et se remplit avec la marée descendante<sup>2104</sup>.

Polybe aurait tenté une autre explication du phénomène, fondée sur le mouvement du *pneuma* venant de sous-terre, mais Strabon relate surtout que selon Posidonios :

---

<sup>2101</sup> Cf. PLINE L'ANCIEN, *HN*, 11, 6 : *Nam mihi contuenti semper suasit rerum natura nihil incredibile existimare de ea*, « Pour moi la contemplation de la nature m'a toujours persuadé de ne rien considérer d'elle comme incroyable », et *supra*, p. 452.

<sup>2102</sup> PLUTARQUE, *Propos de table*, 4, 1 [664 c].

<sup>2103</sup> A. TOUWAIDE, « Galien et la toxicologie », *ANRWII*, 37.2 (1994), p. 1887-1986 et ID., « Stratégies thérapeutiques : les médicaments », dans M. D. GRMEK (dir.), *Histoire de la pensée médicale en occident*, t. I : *Antiquité et Moyen Âge*, Paris, 1995, p. 227-237.

<sup>2104</sup> STRABON, 3, 5.7 = POLYBE, livre 34, fr. 9.5 [HULTSCH, p. 1307-1308] (tr. F. LASSERRE modifiée).

... il y a deux puits dans le sanctuaire d'Héraclès et un troisième dans la ville. Le plus petit de ceux du sanctuaire tarit immédiatement si l'on y puise sans interruption et se remplit à nouveau quand on a cessé d'y puiser. Le plus grand suffit tout le jour au puisage, et quand il baisse, comme baissent tous les puits, la nuit suffit à le remplir à condition qu'on cesse d'y puiser. Mais comme le moment où il se remplit coïncide souvent avec la marée descendante, les habitants entretiennent la conviction illusoire d'une antipathie (τὴν ἀντιπάθειαν) et leur histoire a rencontré l'adhésion générale, comme a pu le noter Posidonius et comme nous avons pu le constater nous-même en la retrouvant vulgarisée dans les recueils de curiosités (ἐν τοῖς παραδόξοις θρυλουμένην)<sup>2105</sup>.

Strabon rend compte du phénomène comme d'une simple coïncidence entre le remplissage du puits et la marée descendante. Cependant, ce qui apparaissait comme une coïncidence au philosophe est entretenu dans le discours des habitants comme un phénomène inexplicable, une antipathie entre la mer et le puit. Cette antipathie, constate Strabon, est reprise et transmise tel quel par les « recueils de curiosités » – la paradoxographie. C'est l'expression que préfèrent et entretiennent les habitants du lieu, sans doute parce qu'elle permet de dire et de sauvegarder le caractère merveilleux du phénomène. Or ce dernier est lié à un espace sacré, le sanctuaire d'Héraclès (Héraclès phénicien, c'est-à-dire Melqart, voire Milkashtart), et on peut se demander si l'antipathie locale n'est pas un moyen d'entretenir un imaginaire et une curiosité qui apportent au sanctuaire une aura merveilleuse supplémentaire. Les points d'eau aménagés du sanctuaire, par ailleurs souvent inondé, faisaient certainement l'objet d'une utilisation rituelle<sup>2106</sup>.

Strabon ne fait qu'un seul autre usage du terme :

Certains disent que, de la même manière que les Psylles qui vivent du côté de Cyrène ont une sorte d'antipathie naturelle (φυσικὴν τινα ἀντιπάθειαν) contre les serpents, les Tentyrites en ont une contre les crocodiles ; de fait, ils ne subissent rien de leur part, mais ils nagent à leurs côtés et traversent, là où personne d'autre n'aurait confiance<sup>2107</sup>.

Rien que par l'évocation des Psylles, nous savons que nous sommes en terrain paradoxographique. Ils font partie d'une série de peuples plus ou moins légendaires, supposés posséder une immunité naturelle contre les serpents et pouvoir guérir leur venin : les Psylles dans le désert de Libye, les Ophiogènes à Chypre ou au bord de l'Hellespont, et les Marses en

---

<sup>2105</sup> *Ibid.* Un peu après, à propos d'autres puits dans la ville : « Nous ignorons si l'un de ces puits donne prise à l'hypothèse d'une antipathie (τὴν τῆς ἀντιπαθείας ὑπόνοιαν), mais si c'est le cas, il faut mettre l'étiologie de ce phénomène au nombre des problèmes difficiles » (tr. F. LASSERRE modifiée).

<sup>2106</sup> C. BONNET, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès Tyrien en Méditerranée*, Louvain, 1988, p. 209.

<sup>2107</sup> STRABON, 17, 1.44 : ἔνιοι δ' ὥσπερ τοὺς Ψύλλους φασὶ τοὺς πρὸς τῇ Κυρηναίᾳ φυσικὴν τινα ἀντιπάθειαν ἔχειν πρὸς τὰ ἔρπετά, οὕτω καὶ τοὺς Τεντυρίτας πρὸς τοὺς κροκοδείλους, ὥστε μηδὲν ὑπ' αὐτῶν πάσχειν, ἀλλὰ καὶ κολυμβᾶν ἀδεῶς καὶ διαπερᾶν, μηδενὸς ἄλλου θαρροῦντος (tr. personnelle).

Italie<sup>2108</sup>. De la même manière que les Psylles contrent par nature toute puissance vénéneuse des serpents, les Tentyrites se voient attribuer une antipathie contre les crocodiles : ils sont immunisés par nature contre toute agression de la part des sauriens. Pline connaît également cet exemple : « Les hommes nés dans l'île de Tentyris, sur le Nil, inspirent une terreur telle aux crocodiles que leur voix même les met en fuite »<sup>2109</sup>. Selon ses termes, les Psylles, Ophiogènes, Marses et Tentyrites sont vecteurs de *terror* ou de *repugnantia*. Sous son calame, l'antipathie prend un tour imagé, anthropomorphique. Ses sources, paradoxographiques, remontent au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>2110</sup>.

Ces peuples appliquent leur puissance (*dunamis*) naturelle par leurs paroles, leur contact ou par l'intermédiaire de leurs propres fluides corporels, en y ajoutant un savoir-faire qui correspond bien à leur spécialité<sup>2111</sup>. Les Psylles sont montrés en pleine connaissance de gestes, paroles et pratiques comprenant des substances végétales et animales, mais aussi et surtout possédant les « merveilles » qui en font un « peuple magique » (*magicae miracula gentis*) et un *uirus* (« venin ») qui leur est propre<sup>2112</sup>. Cette puissance naturelle merveilleuse est innée et étroitement liée à la *gens* ou au *genos*, au point que les Psylles pratiquent des tests à la naissance en confrontant les nourrissons à des serpents pour identifier des unions exogènes<sup>2113</sup>. Les Ophiogènes seraient issus d'un serpent changé en homme<sup>2114</sup>. Chez les Marses, ce « pouvoir » est mis en relation avec une généalogie mythique qui les associe à Circé ou Médée, et leur naturel est doublé d'un savoir technique entretenu qui les caractériserait comme un peuple de « magiciens » aux yeux des Romains<sup>2115</sup>.

Dans le cas des Psylles, la nature propre de ce peuple est étroitement liée à celle des serpents qu'ils contrecarrent ; or, ces serpents sont emblématiques du désert libyen, lequel est

<sup>2108</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 7, 13-15 ; 8, 93 ; 25, 11 et 28, 30-31. Cf. STRABON, 13, 1.14, pour les Ophiogènes, LUCAIN, *La Pharsale*, 9, 893-937, pour une mise en scène des Psylles, et HERODOTE, 4, 173, sur la désertification de leur territoire. Sur ces peuples et leurs « magical » ou « uncanny powers », cf. M. BEAGON, *The Elder Pliny on the Human Animal* (Natural History, Book 7), Oxford, 2005, p. 133-138.

<sup>2109</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 31.

<sup>2110</sup> Cratès de Pergame (philosophe stoïcien et grammairien) et Agatharchide de Cnide (péripatéticien, alexandrin, vers 116 avant notre ère = A. GIANNINI, *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*, Milan, 1965, p. 144-145 et fr. 1).

<sup>2111</sup> A.-M. TUPET, *La magie dans la poésie latine*, vol. I : *Des origines à la fin du règne d'Auguste*, Lille, 1976, p. 187-199, et ID., « Rites magiques dans l'Antiquité romaine », *ANRWII*, 16.3 (1986), p. 2617-2626.

<sup>2112</sup> LUCAIN, *La Pharsale*, 9, 913-937 (v. 923 et 926 pour les termes cités).

<sup>2113</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 7, 14 : « leur coutume était d'exposer leurs enfants, aussitôt après leur naissance, aux plus cruels de ces reptiles et d'éprouver de cette manière la chasteté de leurs femmes, les serpents ne fuyant pas devant les bébés de souche adultérine ». M. BEAGON, *The Elder Pliny on the Human Animal*, p. 62 et 136, traduit *adulterinus* par « impure of blood », comprenant « adulterated » plutôt que « adulterous ».

<sup>2114</sup> STRABON, 13, 1.14.

<sup>2115</sup> M. W. DICKIE, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londres – New York, 2001, p. 134-135 ; D. OGDEN, *Drakōn. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford, 2013, p. 207-208.

renommé pour sa sécheresse et sa chaleur, elles-mêmes véhiculées par le venin<sup>2116</sup>. Les Psylles sont donc un peu comme l'antithèse de ce milieu – de la même manière que l'*echenéis* fait l'antithèse de la mer –, mais leur nature en est également dépendante, conséquence du déterminisme de la pensée géographique et ethnographique de l'Antiquité. On voit dans quelle mesure la *dunamis* naturelle peut être ancrée dans l'espace, tantôt par les traits caractéristiques de son milieu, tantôt par une appartenance topographique claire. Ainsi, comme pour les puits de Gadès, la puissance et les pratiques des Marses sont associées au sanctuaire de leur déesse Angitia<sup>2117</sup>. Le *mirabilium* de Tentyris a lui aussi vraisemblablement pris forme dans un contexte religieux. En effet, Strabon l'évoque précisément lorsqu'il explique que les Tentyrites vouent un culte à un dieu crocodile (Sobek). L'identité religieuse des populations suscite donc vraisemblablement l'expression d'antipathies, naturalisant de façon merveilleuse la relation qu'elles entretiennent sur un plan rituel avec des espèces animales particulières. De la sorte, ces hommes deviennent des magiciens, mais des magiciens *par nature* puisque détenteurs d'une puissance innée capable d'exercer un contrôle sur une autre espèce et d'opérer de la sorte des actes merveilleux, comme guérir les venins, enchanter les serpents, nager avec les crocodiles. À la fin de l'Antiquité, les Marses ou Psylles, à défaut d'être des peuples réels, marquent l'archétype des « montreurs » et « charmeurs de serpents » (*thêriodeiktês*) que les textes et glossaires font apparaître dans la même configuration que le *pharmakos*, le cueilleur de plantes (*botanikos*) et les incantateurs (*epôdoi*)<sup>2118</sup>. Il n'est toujours pas question d'y voir un concept lié à la notion cosmologique de sympathie, ni la caractéristique d'une littérature « magique » antérieure à des auteurs du I<sup>er</sup> siècle. Cependant, dans la perspective paradoxographique que l'on a vue ici, les antipathies prennent place comme un type de puissance (*dunamis*) tendant à la naturalisation. Cette tendance du discours paradoxographique à instituer le merveilleux en principe naturel conduit-elle des puissances antipathiques à s'affirmer comme des moyens de réaliser le pouvoir fabuleux constitutif de la « magie » ? Dans le monde animal, il semble que l'antipathie intervienne, par l'intermédiaire d'une expression paradoxographique de la zoologie, pour exprimer des polarisations au sein du bestiaire en particulier dans le cadre des *pharmaka*, c'est-à-dire à la fois au sein d'un monde de poisons et remèdes, et dans un bestiaire magicien. C'est ce que je voudrais évoquer maintenant.

<sup>2116</sup> Pour la dimension allégorique de l'imaginaire lié à ce « milieu » ou « symbolic space », cf. M. LEIGH, « Lucan and the Libyan Tale », *JRS* 90 (2000), p. 95-109.

<sup>2117</sup> A.-M. TUPET, *La magie dans la poésie latine*, p. 198. Il y a une homophonie entre *Angitia* et *anguis*, « serpent ». La déesse a été identifiée à Médée, charmeuse de serpents : C. DOGNINI, « Médée et les serpents », *Gerión* 21.1 (2003), p. 93-98.

<sup>2118</sup> L. ROBERT, « Ἐπιποδείκτης, astrologues et glossaires latins-grecs », dans ID., *Hellenika. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, vol. I, Limoges, 1940, p. 132-142.



### I.3. Animaux venimeux, animaux antipathiques et polarités

Selon un passage d'Aelius Promotus, auteur d'un traité *Sur les animaux venimeux et leurs poisons* entre le II<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècle de notre ère, Démocrite aurait écrit sur le basilic, serpent extraordinairement dangereux de Libye :

Δημόκριτος δὲ ἱστορεῖ, ὡς καὶ αὐτόπτης τοῦ ζόφου γεγονώς, ταῦτα· « ὁ βασιλίσκος / ὁ κινάδης » – οὕτω γὰρ αὐτὸν καλεῖ – « ἔστι μὲν κατὰ τὸ σῶμα ὀλίγος, νοθὴς δὲ κατὰ τὴν κίνησιν, ὀξυκέφαλος, ἀστεροειδὲς βασιλείον ἔχων ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, ξανθὸς τὴν χροιάν, ἀσύγκριτος τὴν ἰσχὴν καὶ ἀνυπέρβλητος. εὐρίσκεται δὲ ἐν τοῖς ἐπέκεινα τόποις τῆς Λιβύης τῆς κατὰ Κυρήνην, ὅπου καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων τῶν καλουμένων Ψύλλων γένος τίκεται. τὰ γὰρ ἀπὸ τοῦ κινάδου δῆγματα ὑπὸ τῶν Ψύλλων θεραπεύεται. ἀντιπαθὴς δὲ τῷ κινάδῳ ἔστιν ἡ κατοικίδιος γαλλία. ταύτης γὰρ οὔτε τὴν φωνὴν οὔτε τὸ εἶδος φέρει, ἀλλ' εὐθὺς ἀπόλλυται. εἰ δὲ καὶ πρὸς τῷ φωλεῷ εὔροι, διασπαράσσει τοῦτον ἡ γαλλία ». αὕτη τῆς ἀντιπαθείας ἡ ἐνέργεια.

Voilà ce que raconte Démocrite qui a vu de ses yeux l'animal : « le basilic, le *kinadês* – c'est ainsi qu'il l'appelle –, est petit, lent dans ses déplacements ; sa tête est pointue et il a sur le sommet de la tête une couronne en forme d'étoile ; il est de couleur jaune ; sa puissance est sans équivalent et ne peut être surpassée. On le trouve dans les zones retirées de la Libye, du côté de Cyrène, où l'on trouve également le *genos* des Psylles. Les morsures du *kinadês* sont en effet soignées par les Psylles. La belette domestique possède une nature contraire à celle du *kinadês* : en effet, il ne supporte pas le bruit qu'elle émet, ni son aspect, et il en meurt aussitôt. Et si la belette en trouve un près de son terrier, elle le met en pièces ». Telle est l'action de l'antipathie<sup>2119</sup>.

Sébastien Barbara a résumé les principales caractéristiques retenues dans les écrits antiques concernant le *basiliskos* : c'est un petit serpent (environ une vingtaine de centimètres), jaunâtre, à tête pointue surmontée de protubérances ou d'une tâche en forme de diadème ou couronne, un pouvoir supérieur à tous les autres serpents par sa nature mortifère, son odeur, son aspect, son souffle ou son venin<sup>2120</sup>. Le texte cité par Aelius Promotus ne suit pas les conventions d'une littérature de *theriaka* telle qu'on la connaît à l'époque romaine – zoologie, pathologie et thérapeutique<sup>2121</sup>. Le caractère exceptionnel de l'animal justifie peut-

<sup>2119</sup> AELIUS PROMOTUS, *Περὶ τῶν ἰοβόλων θηρίων καὶ δηλητηρίων φαρμάκων*, 27 [IHM, p. 57, 22-32] ; M. WELLMANN, *Die Φυσικὰ des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa*, Berlin, 1928, p. 18, n° 1 et p. 23, n° 19 ; tr. modifiée de S. BARBARA, « Exégèse d'un zoonyme oublié : le basilic κινάδης », *RPh* 79.1 [2007], p. 17-34 [p. 20, n. 25]. Sébastien Barbara a refermé les guillemets après ἐνέργεια, plaçant l'antipathie dans le texte cité de Démocrite, mais je conserve ici l'édition de Sibylle Ihm.

<sup>2120</sup> S. BARBARA, « Exégèse d'un zoonyme oublié : le basilic κινάδης ».

<sup>2121</sup> A. TOUWAIDE, « La toxicologie dans le *De medicina* : un système *asclépiado-méthodique* ? », dans G. SABBAAH, P. MUDRY (éd.), *La médecine de Celse. Aspects historiques, scientifiques et littéraires*, Saint-Étienne, 1994, p. 211-256 ; A. ZUCKER, « Registres et savoirs invoqués dans le *De venenatis animalibus* de Philouménos », *Anthropozoologica* 47.1 (2012), p. 51-72.

être l'absence d'une thérapie comme de la description des effets du venin<sup>2122</sup>. Xénocrate d'Aphrodise l'évoquait également, d'après Galien, ce qui implique une utilisation pharmacologique de l'animal entre les *dusporista* et la magie<sup>2123</sup>. Pline l'Ancien fournit une description qui, structurellement identique à celle que transmet Aelius Promotus, est toutefois plus détaillée sur certains points :

Le serpent basilic n'a pas moins de pouvoir. C'est la province Cyrénaïque qui le produit : sa longueur ne dépasse pas douze doigts, il a pour marque une tache blanche sur la tête, qui lui fait comme un diadème. Son sifflement met en fuite tous les serpents. Il ne progresse pas, comme les autres, par une série d'ondulations, mais il s'avance en se tenant haut et droit sur le milieu du corps. Il tue les arbrisseaux, aussi bien par son haleine que par son contact ; il brûle les herbes, il brise les pierres, tant son venin a de force. On croyait jadis que, s'il était tué d'un coup de lance porté du haut d'un cheval, son venin remontait le long de la hampe et tuait à la fois le cheval et le cavalier. Et pourtant un tel monstre – on en a fait souvent l'épreuve pour des rois qui désiraient le voir une fois mort – ne résiste pas au venin des belettes : car la nature n'a rien voulu créer sans contre partie. On fourre celles-ci dans les trous des basilics, qu'on reconnaît aisément à l'infection du terrain. Elles tuent le basilic par l'odeur qu'elles exhale, et meurent : ainsi se termine le combat de la nature avec elle-même<sup>2124</sup>.

---

<sup>2122</sup> Une thérapie était proposée par ÉRASISTRATE, fr. 278a-b [GIROFALO] = 3 (b) et 3 (a) dans NICANDRE, *Œuvres*, t. II : *Les Thériaques. Fragments iologiques antérieurs à Nicandre*, éd. et tr. J.-M. JACQUES, Paris, 2002, p. 293.

<sup>2123</sup> GALIEN, *Les médicaments simples* [KÜHN, 12, p. 250-251] : « Mais il expose aussi ce qui concerne l'urine et les excréments de chacun des autres animaux et beaucoup d'autres choses concernant les substances difficiles à se procurer comme lorsqu'il évoque l'éléphant et l'hippopotame. Quant à la bête nommée basilic, je ne l'ai jamais vue, et si ce que l'on raconte à son sujet est vrai, il est aussi dangereux de s'approcher de cet animal. D'autres auteurs écrivent sur les animaux des propos similaires à ceux de Xénocrate et c'est chez eux que le même Xénocrate a emprunté la plupart de ses informations [...] Quant à moi je ne rappellerai ni les basilics, ni les éléphants, ni les hippopotames ni quoi que ce soit dont je n'ai pas fait l'expérience en personne... » (tr. S. BARBARA, « Castoréum et basilic, deux substances animales de la pharmacopée anciennes », dans I. BOEHM, P. LUCCIONI (éd.), *Le médecin initié par l'animal. Animaux et médecine dans l'Antiquité grecque et latine*, Lyon, 2008, p. 139, n. 174 et 175).

<sup>2124</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 8, 78 : *Eadem et basilisci serpentis est uis. Cyrenaica hunc generat prouincia, duodecim non amplius digitorum magnitudine, candida in capite macula ut quodam diademate insignem. Sibilo omnes fugat serpentes, nec flexu multiplici ut reliquae corpus inpellit, sed celsus et erectus in medio incedens. Necat frutices, non contactos modo, uerum et adflatos, exurit herbas, rumpit saxa ; talis uis malo est. Creditum quondam ex equo occisum hasta et per eam subeunte ui non equitem modo, sed equum quoque absumptum. Atque huic tali monstro – saepe enim enectum concupiuerunt reges uidere – mustelarum uirus exitio est : adeo naturae nihil placuit esse sine pare. Inferciunt has cauernis facile cognitis soli tabe. Necant illae simul odore moriunturque, et naturae pugna conficitur. Cf. LUCAIN, *La Pharsale*, 9, 828-833 : *Quid prodest miseri basiliscus cuspide Murri | transactus ? Uelox currit per tela uenenum | inauditque manum ; quam protinus ille relecto | ense ferit totoque semel demittit ab armo, | exemplarque sui spectans miserabile leti | stat tutus pereunte manu*, « Que sert au malheureux Murrus de percer un basilic avec la pointe de son javelot ? Le poison court rapidement le long du trait et vient attaquer la main ; aussitôt, tirant son épée, il la frappe, et, d'un coup, la sépare complètement du bras ; contemplant l'image déplorable de sa mort, il reste debout, sauvé, tandis que la vie abandonne sa main ».*

Dans un autre fragment attribué à Démocrite, cité par Stobée, le terme κινάδος désigne quant à lui un groupe d'animaux malfaisants<sup>2125</sup>. Mais Sébastien Barbara a montré que le nom *kinadés* avait une étymologie différente, signifiant « chien d'Hadès » (Ἅιδου κύνα), autrement dit Cerbère réduit par Hécatee de Milet à un serpent venimeux du cap Ténare, au début du V<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>2126</sup>. Le basilic du pseudo-Démocrite serait donc, à l'origine, une rationalisation de la figure mythique de Cerbère, avant d'être un serpent du désert africain<sup>2127</sup>. Le nom « basilic » (ou « basilisque ») possède sa raison morphologique en l'espèce d'une « couronne » étoilée sur la tête, insigne royal appelé « *basileion* »<sup>2128</sup>. Le basilic exerce sa royauté sur l'ensemble des serpents du désert libyen, mettant en fuite des reptiles plus gros que lui<sup>2129</sup>. Dans le champ de la iologie, il représente la quintessence du

<sup>2125</sup> DEMOCRITE, fr. B 259 [DIELS – KRANZ] = STOBEE, *Florilège*, 44, 18 [MEIN], HENSE p. 123 ; CHANTRAINE, « κινάδος », p. 532.

<sup>2126</sup> S. BARBARA, « Exégèse d'un zoonyme oublié : le basilic κινάδος », *RPh* 79.1 (2007), p. 17-34 ; HECATEE DE MILET, fr. F 27 [*FGrH* 1, p. 14] = PAUSANIAS, 3, 25.

<sup>2127</sup> D. OGDEN, *Drakōn*, p. 104-115.

<sup>2128</sup> HORAPOLLON, 1, 1 : Αἰῶνα δ' ἐτέρως γράψαι βουλόμενοι ὄφιν ζωγραφοῦσιν ἔχοντα τὴν οὐρὰν ὑπὸ τὸ λοιπὸν σῶμα κρυπτομένην, ὃν καλοῦσιν Αἰγύπτιοι οὐραῖον, ὃ ἐστὶν Ἑλληνιστὶ βασιλίσκον, ὃν περ χρυσοῦν ποιοῦντες θεοῖς περιτιθέασιν, « Ceux qui veulent écrire l'éternité autrement dessinent un serpent dont la queue est cachée sous le reste du corps, que les Égyptiens appellent « Uraeus », c'est-à-dire le « basilic » des Grecs, celui-là même que les dieux ont couronné d'or lorsqu'ils l'ont créé ». L'identification opérée est peut-être due à l'image d'Isis-Thermoutis qui est représentée sous la forme d'un cobra (uraeus) presque toujours coiffé d'un basileion, emblème caractéristique d'Isis portant le disque entre deux cornes et surmonté de deux plumes (V. TRAM TAN TINH, « Isis », *LIMCV*, 1 (1990), p. 788-791). D'autres animaux portent des *basileia* : le disque facial de la chouette, en *Cyr.*, 3, 10, est un *basileion* (cf. chapitre 1, p. 66). Or, on notera que la chouette exerce également un pouvoir sur les oiseaux en général. HORAPOLLON, 2, 61 : Ἀνθρώπων δὲ ὑπὸ κατηγορίας λαιδορηθέντα καὶ ἐντεῦθεν νοσήσαντα βουλόμενοι σημεῖναι βασιλίσκον ζωγραφοῦσιν· ἐκεῖνος γὰρ τοὺς πλησιάζοντας τῷ ἑαυτοῦ φυσήματι φονεύει, « Ceux qui veulent signifier un homme qui a été calomnié par une accusation, et qui en est tombé malade, dessinent un basilic, car celui-ci tue ceux qui s'approchent avec son propre souffle ».

<sup>2129</sup> NICANDRE, *Thériaques*, 396-402 : « Reconnais à ces traits, petit qu'il est mais l'emportant sur tous, le roi des reptiles. De corps, il présente une tête pointue, il est blond et ne fait pas plus de trois palmes, mesuré de bout en bout. Or, les bêtes mordantes aux lourds replis, qu'abrite la terre, ne supportent pas son sifflement, lorsque, allant à la pâture ou au bois, ou bien encore désireuses de s'abreuver, on les voit se hâter, à l'heure de midi : au contraire, elles font volte-face et prennent la fuite » ; ÉLIEN, *PA*, 2, 7 = ARCHELAOS, fr. 6 [GIANNINI] : « Archélaos raconte qu'il y a en Libye un grand nombre de mulets blessés ou morts de soif, dont les cadavres sont abandonnés en plein air. Et il arrive souvent qu'une multitude de serpents de différentes espèces s'en approche en rampant pour manger les chairs. Mais dès qu'ils entendent le sifflement d'un basilic ils disparaissent à toute vitesse et se dissimulent à l'intérieur de leur tanière ou dans le sable, tandis que le basilic s'approche et se repaît en toute tranquillité ; après quoi ce dernier pousse à nouveau un léger sifflement et se retire ; quant aux mulets et au repas qu'il en a tiré, le basilic "fait une croix dessus", comme dit le dicton ». Cf. aussi ARISTOTE, *HA*, 8, 29 [607 a] : « Il existe, d'autre part, un petit serpent, qu'on appelle sacré (ἱερόν), et devant lequel les très gros prennent la fuite : il atteint au maximum la longueur d'une coudée et il a un aspect velu : tout ce qu'il mord se met aussitôt à pourrir autour de la morsure ».

venimeux, cumulant les modalités d'action de l'empoisonneur et tuant aussi bien par la morsure que le regard, l'odeur, le souffle, le contact ou sa seule apparence<sup>2130</sup>.

L'auteur, soit le pseudo-Démocrite lui-même, soit Aelius Promotus, mentionne l'activité – l'*energeia* – de l'antipathie. À première vue, il s'agit de l'action contraire (*antipathês*) de la belette domestique sur le basilic. Mais plus largement, l'antipathie relève de la dimension merveilleuse, propre à un contexte d'écriture autant zoologique que géographique sur le désert libyen, que la littérature ne cesse de présenter comme le paradigme de la sécheresse, de la chaleur excessive et, selon une logique toute structurelle, des venins qui consomment et assèchent<sup>2131</sup>. Sur le tableau des qualités et éléments fondamentaux, le désert libyen et les reptiles qui l'habitent occupent le pôle extrême du sec et du chaud. Mortifères, les serpents libyens rassemblent quelques célébrités antiques telles que les serpents *dipsas* (« assoiffante ») – identifiables, sous conditions, à des espèces de *Cerastes* –, mais tous sont surpassés par le plus venimeux des venimeux, le basilic<sup>2132</sup>. Les envenimements dus aux serpents libyens, dans la description poétique et hyperbolique de Lucain, agissent comme la chaleur : la *dipsas* donne une soif inextinguible, le *seps* fait pourrir les chairs, le *prester* les fait enfler comme sous l'effet d'une cuisson ; l'*haemorrois*, lui, fait saigner le corps, l'*aspis* l'engourdit, le *iaculus* le transperce et le basilic y propage une mort instantanée<sup>2133</sup>. La sécheresse et la chaleur qui fondent la puissance du serpent venimeux s'opposent à la vision aristotélicienne d'un animal froid et buvant peu<sup>2134</sup>, mais dans celle du pseudo-Démocrite, elles devraient s'opposer à une belette qui, alors, doit être un animal humide et froid<sup>2135</sup>.

---

<sup>2130</sup> ÉLIEN, *PA*, 2, 5 : « Le basilic mesure un empan, mais cela n'empêche pas le plus grand des serpents d'être sur le coup et instantanément pétrifié, à sa vue, par le simple contact de son haleine. Et si un homme tient un bâton à la main, et que l'animal vienne à mordre ce bâton, le détenteur de la baguette meurt ».

<sup>2131</sup> LUCAIN, *La Pharsale*, 9, 587-889, cf. LEIGH M., « Lucan and the Libyan Tale ».

<sup>2132</sup> Sur la dipsade : NICANDRE, *Thériaques*, 334-342 ; LUCIEN, *Sur les dipsades*. L. BODSON, « Introduction au système de nomination des serpents en grec ancien : l'ophionyme *dipsas* et ses synonymes », *Anthropozoologica* 47.1 (2012), p. 73-155. LUCAIN, *La Pharsale*, 9, 724-726 : *sibilaque effundens cunctas terrentia pestes, | ante uenena nocens, late sibi summouet omne | uulgus et in uacua regnat basiliscus harena*, « et celui dont les sifflements frappent d'épouvante tous ces monstres, qui tue avant d'empoisonner, qui fait fuir au loin toute la foule, le basilic, roi dans la solitude des sables ». Déjà, ARISTOTE, *HA*, 8, 29 [607 a], mentionne la morsure du cobra (ἀσπίς) de Libye comme incurable.

<sup>2133</sup> LUCAIN, *La Pharsale*, 9, 734-838. Sur le « catalogue des serpents », cf. S. BARBARA, « Science, mythe et poésie dans le “Catalogue des serpents” de Lucain (*Phars.* IX, 700-733) », *Pallas* 78 (2008), p. 257-277.

<sup>2134</sup> J. TRINQUIER, « Serpents buveurs d'eau, serpents oenophiles et serpents sanguinaires : les serpents et leurs boissons dans les sources antiques », *Anthropozoologica* 47.1 (2012), p. 177-199.

<sup>2135</sup> Je doute de l'affirmation de S. BARBARA, « Castoréum et basilic, deux substances animales de la pharmacopée anciennes », p. 131 et n. 100, selon laquelle les serpents sont d'une nature froide. Ils sont certes connus aujourd'hui pour être des créatures « à sang froid », mais les textes qu'il cite à l'appui me paraissent pouvoir être lus dans le sens contraire : VITRUVÉ, 6, 1.9 : « L'exemple des serpents permet de constater qu'il en est bien ainsi [*i.e.* qu'un climat froid engourdisse l'esprit] : c'est lorsque la chaleur absorbe en eux le froid

### I.3.a. Le venimeux et ses contre-pouvoirs

L'adversaire « antipathique » du basilic est très présent dans le catalogue de Pline et fait l'objet d'une notice dans le bestiaire des *Cyranides*, qui ne donne toutefois guère d'indications sur l'animal en tant que tel, qui est « connu de tous »<sup>2136</sup>. L'antipathie du *kinadês* et de la belette s'inscrit aussi, toujours selon une lecture structuraliste, dans une série de confrontations entre petits mammifères et serpents, dont la plus célèbre est sans doute la lutte, sur le terrain égyptologique, entre l'ichneumon (ou mangouste, *Herpestes ichneumon*) et le cobra<sup>2137</sup>, ou entre la loutre (*Lutra lutra*) et le crocodile, un thème qui a eu des implications dans la pensée « gnostique »<sup>2138</sup>. Nicandre conseille une belette comme remède aux *theria* :

Or çà, des petits de la belette ou de leur mère effrontée empare-toi soudain et dépouille-la de sa fourrure au-dessus de la desséchante haleine d'un feu éclatant ; puis, quand tu auras rejeté toutes les entrailles avec les excréments, additionne de sel divin et fais sécher à l'écart du soleil, de peur qu'il ne flétrisse la carcasse fraîche de ses perçants rayons. Eh bien ! quand la nécessité te pressera au milieu des souffrances, réduis en fines parcelles avec une râpe la bête racornie, comme on fait du fragile silphium ou d'un fromage sec au pourtour arrondi, en la râpant dans du vin. Et pour toi ce sera le meilleur de tous les remèdes, car il écartera pareillement tous les genres de trépas<sup>2139</sup>.

---

humide qu'ils se meuvent avec une extrême agilité ; mais à la saison froide des jours les plus courts de l'hiver, après le changement de température, ils sont sans mouvement, engourdis » (je ne vois pas comment en déduire que le serpent soit « par nature froid et humide ») ; LUCAIN, *La Pharsale*, 9, 704 : l'*aspis* est dit *caloris ignis*, « avide de chaleur ». Ce peut être aussi parce que sa nature participe de cette chaleur, comme la « brûlante dipsade » (*torrida dipsas*, v. 718). La systématisation du sens de l'*antipathie* doit expliquer selon Sébastien Barbara pourquoi le castoréum est employé contre les morsures de serpents : « n'est-ce donc pas parce que le castoréum est perçu comme un produit chaud et mâle censé lutter contre le froid venimeux ? » Les choses sont cependant loin d'être aussi simples, selon J. TRINQUIER, « Serpents buveurs d'eau, serpents oenophiles et serpents sanguinaires », p. 191.

<sup>2136</sup> *Cyr.*, 2, 7. Le terme « belette », traduisant ici le grec γαλέη/γαλή et le latin *mustela*, peut désigner divers membre de la sous-famille des *Mustelinae*, dont les martres (genre *Martes*), mais plus particulièrement le genre *Mustela*, dont l'espèce la plus connue des habitants de l'Italie et de la Grèce antiques était la *M. nivalis*. K. F. KITCHELL Jr, « Weasel », dans ID., *Animals in the Ancient World from A to Z*, Londres – New York, 2014, p. 193-196.

<sup>2137</sup> NICANDRE, *Thériaques*, 190-208. ÉLIEN, *PA*, 3, 22. L'ichneumon est un animal sacré de la religion égyptienne, symbole solaire et destructeur des forces mauvaises que sont ses proies naturelles (petits rongeurs et reptiles) : VERNUS – YOYOTTE, « Ichneumon », p. 610-613.

<sup>2138</sup> M. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris, 1974, p. 264-268. La loutre est identifiée derrière l'hydrie d'eau qui triomphe du mal représenté par le crocodile ; en copte on l'appelle « chien d'eau » (*ouhol (m)mou*, art. « Loutre », dans VERNUS – YOYOTTE, p. 266), ce qui est l'appellation du castor dans les *Cyr.* 2, 19 (κονοποτάμου). La loutre est également un animal sacré de la religion égyptienne, où elle représente plus particulièrement la déesse Ouajyt (cf. l'art. « Loutre », dans VERNUS – YOYOTTE, p. 266).

<sup>2139</sup> NICANDRE, *Thériaques*, 689-699. Cf. aussi HERODOTE, 4, 192 : « Il y a aussi [en Libye] des belettes (γαλαῖ) qui naissent dans le silphium, toutes pareilles à celles de Tartessos ».

Lui-même compare morphologiquement la mangouste égyptienne à un mustélidé : « Cette traqueuse de reptiles a une forme pareille à celle de la martre (ἰκτιδος) fluette, qui, aux oiseaux domestiques, trame le trépas... »<sup>2140</sup>. La martre tueuse de volailles est on ne peut plus proche de la belette dont on protège la basse-cour avec sa propre bile, selon Pline :

Les volailles sont à l'abri des renards quand elles ont mangé du foie de renard desséché, ou si les coqs ont couvert les poules en ayant au cou un petit lambeau de la peau de cet animal ; un semblable pouvoir réside dans le fiel de belette<sup>2141</sup>.

L'autre animal mangeur de volailles, le renard, appelé *kinados* en Sicile<sup>2142</sup>, est aussi une bête sauvage et pleine de ruses (*panourgotaton*)<sup>2143</sup>. Les belettes évoluent donc à leur aise dans un bestiaire nocif, morphologiquement liées aux plus dangereux des *thêria*, les serpents<sup>2144</sup>. Elles emploient contre le serpent une astuce pharmacologique, s'immunisant par la consommation de rue<sup>2145</sup>. Elles-mêmes susceptibles d'empoisonner, elles repoussent également les nuisibles<sup>2146</sup>, soignent les morsures des musaraignes, rongeurs dont, par ailleurs, elles se nourrissent de leur vivant. C'est entre autres ce pourquoi on les élevait. Animal domestique chassant les petits rongeurs, une belette est aussi mauvais présage pour les superstitieux<sup>2147</sup>. Pline distingue bien la belette domestique de l'*ictis*, ou martre :

Il y a deux espèces de belettes, l'une sauvage et plus grande ; les Grecs l'appellent *ictis*. Son fiel est regardé comme efficace contre les aspics, dans les autres cas c'est un poison. L'autre espèce, celle qui erre dans nos maisons, transporte chaque jour ses petits, comme le prétend Cicéron, et change de gîte ; celle-là fait la chasse aux serpents. Sa chair, conservée dans le sel, se donne à la dose d'un denier, dans trois cyathes, à ceux

<sup>2140</sup> NICANDRE, *Thériaques*, 195-196.

<sup>2141</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 265 : ... *gallinaceos non attingi a uolpibus qui iocur animalis eius aridum ederint, uel si pellicula ex eo collo induta galli inierint ; similiter in felle mustelae...* Cf. aussi *Géop.*, 13, 3.1-2.

<sup>2142</sup> CHANTRAINE, « κίναδος », p. 532.

<sup>2143</sup> *Cyr.*, 2, 2.2-3 : Ἀλώπηξ θηρίον ἐστὶ πᾶσι γνωστόν, δεινότατον καὶ πανουργότατον καὶ σοφόν, ὀρνιθοβόρον καὶ δύσοσμον, « Le renard est une bête connue de tous, très habile, très fourbe et intelligente, qui mange les volailles et a une odeur fétide » (tr. personnelle). Cf. A. ZUCKER, *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires*, Grenoble, 2004, p. 124-127, et M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, 1974, p. 41-46.

<sup>2144</sup> La belette en remède contre des morsures de serpents : PLINE L'ANCIEN, *HN*, 29, 60 (ap. Cicéron et les Grecs ; soit la belette domestique, soit la belette sauvage), DIOSCORIDE, 2, 25 ; l'ichneumon en répulsif contre les animaux vénimeux : PLINE L'ANCIEN, *HN*, 29, 68 (graisse en fumigation).

<sup>2145</sup> ÉLIEN, *PA*, 4, 14 : « La belette est une sale bête, et le serpent en est une autre. Aussi, lorsqu'elle s'apprête à combattre un serpent, la belette avale-t-elle au préalable de la rue, après quoi elle se rend confiante au combat, comme si elle était complètement armée et immunisée. La raison en est qu'il existe une antipathie particulière entre la rue et le serpent (τὸ πήγανον πρὸς ὄψιν ἔχθιστόν ἐστιν) ».

<sup>2146</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 18, 160.

<sup>2147</sup> THEOPHRASTE, *Le superstitieux*, 3.

qui ont été piqués, ou bien on leur fait absorber dans du vin son estomac farci de coriandre et conservé. Le petit de la belette est encore plus efficace<sup>2148</sup>.

La *mustela* sauvage a un caractère nocif (on en prépare des *ueneficia*), mais les deux espèces luttent contre les serpents. Le petit de la belette, *catulus*, sert tout particulièrement à guérir les morsures d'animaux venimeux – serpents, araignées, musaraigne – et de manière générale tous les *mala medicamenta*. C'est donc un antipathique général. Il est intéressant de voir que, dans d'autres versions de la figure du basilic, c'est un coq qui peut venir à bout du reptile<sup>2149</sup>. Or, le coq est lui-même une victime des belettes<sup>2150</sup>. Il est ainsi au cœur d'un réseau d'« antipathies » définies comme couples d'oppositions animales :

Ce n'est pas mon affaire de sonder les mystères de la nature (φύσεως ἀπόρρητα), et c'est bien ainsi, vu que le lion a peur du coq, tout comme le basilic, et que, plus fort encore, l'éléphant a peur du cochon ! Quant à ceux qui ont tout loisir de se pencher sur les causes de ces phénomènes, ils auront beau ne pas ménager leur temps, ils ne parviendront pas au bout de leur étude<sup>2151</sup>.

Plus que d'oppositions, suggérant une polarité entre deux espèces, il s'agit de pouvoirs neutralisant exercés par une espèce animale sur une autre. Ce système de contre-puissances animales intègre la liste des antipathies comme « mystères de la nature » : c'est leur aspect merveilleux, sans cause déterminable puisqu'en rechercher la raison est voué à l'échec, qui leur donne une force quasiment religieuse au sein du naturalisme. Les néoplatoniciens en feront des symboles, mis en réseaux de correspondances avec les astres et les éléments fondamentaux<sup>2152</sup>.

### I.3.b. Antipathie et pharmakon

Le pseudo-Démocrite auteur du *uolumen* sur le caméléon affirmait que la bile de ce dernier versée dans l'eau attirait les belettes tandis que versée sur le feu elle repoussait les

---

<sup>2148</sup> PLINIE L'ANCIEN, *HN*, 29, 60 : *Mustelarum duo genera ; alterum siluestre, distans magnitudine, Graeci uocant ictidas. Harum fel contra aspidas dicitur efficax, cetero uenenum. Haec autem, quae in domibus nostris oberrat et catulos suos, ut auctor est Cicero, cottidie transfert mutatque sedem, serpentes persequitur. Ex ea inueterata sale denari pondus in cyathis tribus datur percussis, aut uentriculus coriando fartus inueteratusque et in uino potus. Et catulus mustelae etiam efficacius.*

<sup>2149</sup> ÉLIEN, *PA*, 3, 31 : « Le lion a peur du coq. Et il paraît que même le basilic a une peur bleue de cet oiseau : il tremble à sa vue et, lorsqu'il l'entend chanter, il est pris de convulsions et meurt. Et c'est la raison pour laquelle les gens qui voyagent en Libye, pays dans lequel naît ce genre de bêtes, en viennent, par crainte dudit basilic, à emmener comme compagnon de route et associé de voyage un coq pour les préserver de ce terrible fléau » ; 5, 50 : « Le chant du coq est effrayant pour un lion et mortel pour un basilic, et pourtant le coq ne supporte ni les chats ni les milans » ;

<sup>2150</sup> *Id.*, 5, 50 : « Mais si une belette passe près d'eux, ils sont saisis de panique et d'épouvante. Bien qu'ils ne prêtent aucune attention aux mugissements et aux braiements, ils tremblent de peur au moindre couinement d'une belette ».

<sup>2151</sup> *Id.*, 8, 28.

<sup>2152</sup> E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley – Los Angeles, 1966, p. 291-295 ; S. I. JOHNSTON, « Animating Statues: A Case Study in Ritual », *Arethusa* 41.3 (2008), p. 445-478 ; G. CASAS, « Les statues vivent aussi. Théorie néoplatonicienne de l'objet rituel », *RHR* 231.4 (2014), p. 663-679.

serpents. Ailleurs, c'est le foie de stellion dans l'eau qui rassemble les belettes<sup>2153</sup>. L'organe central de l'hépatoscopie et sa substance ont ainsi une action sur des animaux selon le mode d'utilisation, dessinant une opposition structurelle entre d'une part belettes et eau, de l'autre serpents et feu. Or, on a bien vu que les serpents que gouverne le royal *kinadês* étaient essentiellement contraires à l'eau, assoiffant leurs victimes, enflammant les corps. D'autres venins, en revanche, agissent par refroidissement. Lorsqu'il s'agit de la salamandre (*Salamandra salamandra*), laquelle est pour la physiologie antique un lézard à la fois toxique et immunisé contre le feu<sup>2154</sup>, Pline évoque une « puissance refroidissante » (*frigida ui*)<sup>2155</sup>. Le venin de l'animal, « à qui même l'haleine du feu ne cause aucun dommage » provoque une engourdissement glacé<sup>2156</sup>. La force – *uis* – de la salamandre est une contre-puissance du feu<sup>2157</sup> : c'est une force froide, glaçante, mortifère par l'autre pôle des qualités élémentaires.

<sup>2153</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 29, 73.

<sup>2154</sup> K. F. KITCHELL Jr., *Animals in the Ancient World from A to Z*, p. 164. ÉLIEN, *PA*, 11, 37 la compte parmi les « animaux à écailles ». L'efficacité du venin de salamandre est telle que « chaque fois qu'il mange une salamandre, le cochon, sans en être lui-même affecté, tue ceux qui ensuite le consomment » (9, 28).

<sup>2155</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 29, 74-76 : « De tous les animaux venimeux, la salamandre est le plus criminel (*Inter omnia uenenata salamandrae scelus maximus est*). Les autres en effet n'atteignent les gens qu'isolément et n'ent tuent pas plusieurs à la fois ; sans compter qu'après avoir blessé quelqu'un, ils périssent de remords, dit-on, et que la Terre ne les supporte plus. La salamandre, elle, est capable de donner la mort à toute une foule à son insu ; car si elle grimpe sur un arbre, elle infecte tous les fruits de son venin dont le pouvoir réfrigérant (*frigida ui*), qui ne diffère en rien de celui de l'aconit, fait périr ceux qui en mangent. Bien plus, si une croûte de pain est cuite sur du bois qu'elle a touché, le même empoisonnement se produit (*idem ueneficium est*), ou encore si elle tombe dans un puits ; car sa bave répandue sur une partie quelconque du corps, même sur l'extrémité du pied, fait tomber tous les poils. Cependant, malgré son si puissant venin (*tanti ueneni*), la salamandre est mangée par quelques animaux tels les porcs, grâce à cette même antipathie qui existe entre certaines choses (*eadem illa rerum dissidentia*). Le venin de la salamandre est neutralisé (*restingui*) avant tout, semble-t-il, d'abord par les animaux qui la mangent, puis, parmi les remèdes préconisés, par des cantharides prises en boisson ou un lézard en aliment. Des autres antidotes (*aduersantia*), nous avons déjà parlé ou en nous parlerons en leur lieu. Quant au pouvoir que les Mages attribuent à la salamandre contre les incendies, c'est-à-dire d'être le seul animal qui éteigne le feu (*Ex ipsa quae Magi tradunt contra incendia, quoniam ignes sola animalium extinguat*), si le fait était exact, Rome en aurait déjà fait l'expérience. Sextius dit que, mangée, conservée dans le miel, après qu'on en a ôté les entrailles, les pattes et la tête, elle allume l'appétit sexuel, mais il nie qu'elle éteigne le feu (*negatque restingui ignem ab iis*) ».

<sup>2156</sup> NICANDRE, *Alexipharmques*, 537-545.

<sup>2157</sup> ÉLIEN, *PA*, 2, 31 : « La salamandre ne fait pas partie des créatures qui naissent du feu, comme ceux qu'on appelle les “fils du feu” [cf. ÉLIEN, *PA*, 2, 2], mais elle se mesure à lui, affronte ses flammes, et le combat hardiment comme on combat un adversaire. En voici la preuve : elle est toujours fourrée chez les forgerons et les artisans qui ont affaire avec le feu ; aussi longtemps que leur feu flambe bien et que ces gens trouvent en lui un auxiliaire pour leur travail et un complice de leur savoir-faire, ils ne s'inquiètent absolument pas de cet animal. Mais lorsque le feu vient à s'épuiser ou à faiblir, et que le souffle des soufflets n'a plus d'effet sur lui, ils savent tout de suite que l'animal dont nous parlons travaille contre eux. Une fois qu'ils l'ont repéré et châtié, leur feu reprend, obéit à leur volonté et, pourvu qu'il soit alimenté avec les combustibles habituels, ne s'éteint pas ».



Aristote affirmait déjà qu'elle passe à travers les flammes en les éteignant<sup>2158</sup>. En hiéroglyphe, selon Horapollon, la salamandre signifie un homme immunisé contre le feu, et les *Cyranides* en tirent en conséquence un pouvoir contre le feu et les fièvres<sup>2159</sup>.

Dans un bestiaire qui croise des données propres à construire une physiologie du merveilleux quasiment « structuraliste », polarisations et analogies permettent d'insérer la notion d'antipathie, venue du langage des *pharmaka*, poisons contre poisons, pour prendre une dimension zoologique dès lors que l'animal, merveilleux, exerce un pouvoir singulier sur ce qui devrait être plus fort que lui.

#### I.4. Les antipathies et les *physica*<sup>2160</sup>

L'astrologie s'est saisie de la paire « sympathie-antipathie », en s'inspirant clairement de l'usage médical et des référents paradoxographiques les plus célèbres :

Quand [l'astrologue] dit par exemple que, étant donné tel tempérament, avec tel type de « contenant » (= de ciel astrologique), s'il y a augmentation ou diminution dans les dosages fondamentaux, telle ou telle affection s'ensuivra, c'est exactement comme lorsque le médecin déclare que telle plaie va s'étendre et entraîner la gangrène, ou lorsque l'ouvrier métallurgiste affirme que la pierre magnétique attire le fer. Dans ces deux exemples, si on laisse les choses suivre leur cours, parce qu'on ignore ce qui peut créer une antipathie, le résultat sera inexorablement celui produit par la première cause naturelle ; en revanche la plaie ne s'étendra pas, elle ne se gangrènera pas si elle reçoit la thérapie qui s'y oppose ; et la pierre magnétique n'attirera pas le fer si on la frotte d'ail (à noter que ces oppositions s'exercent, elles aussi, par une antipathie naturelle, voulue par le destin)<sup>2161</sup>.

L'« antipathie » est ici employée en son sens premier, une puissance qui annule une puissance, et donc un antidote ou remède. L'astrologue étend le principe, acquérant une

---

<sup>2158</sup> ARISTOTE, *HA*, 5, 19 [552b] : « Mais la possibilité également pour certains animaux d'être ainsi constitués qu'ils ne brûlent pas, est démontrée par l'exemple de la salamandre : car celle-ci, dit-on, marche à travers le feu et l'éteint sur son passage ».

<sup>2159</sup> HORAPOLLON, 2, 62 : Ἄνθρωπον ὑπὸ πυρὸς <οὐ> καιόμενον βουλόμενοι σημήναι σαλαμάνδραν ζωγραφοῦσιν· αὕτη γὰρ <πάσαν φλόγα σβεννύει>, « Ceux qui veulent signifier un homme qui n'est pas brûlé par le feu dessinent une salamandre, car celle-ci éteint toute flamme ». *Cyr.*, 2, 36.4-11 : Ταύτης ἡ καρδία φορομένη ἄφοβον ποιεῖ πρὸς τὸ πῦρ τὸν φοροῦντα καὶ ἄτρομον εἰς πυρκαϊᾶν καὶ ἄκαυστον. Τὸ οὖν ζῶον τοῦτο ἢ ἐν πυρὶ ἢ ἐν καμίνῳ ἐμβληθὲν πᾶσαν φλόγα σβέννυσι. καὶ εἴ τις τὴν καρδίαν τούτου περιάψει πυρέσσουσιν, παραυτίκα ἀπέδρα ὁ πυρετός. [...] εἰ δὲ ἐν δέρματι μελανῶ αὐτὴν ἐνδήσης καὶ περιάψης ἀγκῶνι, τριταίον, τεταρταίον καὶ πάντα πυρετὸν ἰάσεις, « Son cœur porté sur soi fait que le porteur ne craint pas le feu, ni ne tremble face à un incendie ou ne se brûle. Sans doute cet animal jeté, ou bien dans le feu, ou bien dans un four, éteint toutes les flammes. Et si quelqu'un d'enfiévré s'attache son cœur en amulette, la fièvre s'enfuit aussitôt. [...] Si tu l'enfermes dans un cuir noir et l'attaches en amulette autour du coude, tu guériras la fièvre tierce, la fièvre quarte et toutes les fièvres ».

<sup>2160</sup> J'emploie plus couramment la transcription latine du grec *phusika* – utilisée par Marcellus de Bordeaux – sauf pour la traduction de textes grecs.

<sup>2161</sup> CLAUDE PTOLEMÉE, *Tétrabible*, 1, 3.11-12.

valeur épistémologique, à tout ce qui agit contre ou neutralise un événement annoncé par les astres<sup>2162</sup>. La médecine est en quelque sorte un modèle de science naturelle et l'astrologue n'hésite pas l'utiliser comme référent. Dans la *Tétrabible* (4, 7 et 10), Claude Ptolémée témoigne de ce que la science astrologique envisage le cosmos comme dynamisé par des oppositions et des conjonctions, des amitiés et des haines (φιλίας καὶ ἔχθρας) ; *sumpatheiai* et *antipatheiai* sont alors synonymes d'amitié et de discorde, comme chez Plin. Cet usage quasiment métaphorique des deux notions associées, avec sa dimension cosmologique savante, me paraît être autre chose que les deux notions prises séparément et surtout n'être pas particulièrement « magique » mais convenir à des discours naturalistes qui tendent à mettre en avant une dynamique dualiste interne au système-monde.

Le médecin Alexandre de Tralles évoque parmi ses sources « ceux qui ont écrit les *phusika* au sujet des antipathies » (τῶν τὰ φυσικὰ περὶ ἀντιπαθείας γραψάντων) avant de faire l'éloge de la puissance (*dunamis*) des incantations et de donner la recette d'une amulette de Chypre<sup>2163</sup>. Alexandre de Tralles ayant exercé plutôt dans le dernier tiers du VI<sup>e</sup> siècle (vers 565), cela peut évoquer une littérature d'une certaine ancienneté. Mais si pour des médecins importants du II<sup>e</sup> siècle l'antipathie ne semble être qu'une « théorie » irrationnelle, invoquée par des patients mal informés, il semble remarquable qu'en l'espace de quatre siècles la « théorie » en question apparaisse comme l'objet principal d'ouvrages de « *phusika* »<sup>2164</sup>. Ce dernier terme est devenu, avec le temps, l'expression de remèdes qui, sans explication rationnelle satisfaisante, n'en sont pas moins considérés avec bienveillance ; Marcellus l'emploie en transcription latine au IV<sup>e</sup> siècle pour, comme chez Galien et Archigénès d'Apamée, opposer des remèdes « naturels » à des remèdes « rationnels »<sup>2165</sup>. À côté du

<sup>2162</sup> De fait, les « exorcistes » mésopotamiens proposaient des rites de type *namburbi*, pour détourner un mal annoncé par l'astrologue, cf. J. BOTTERO, *Mythes et rites de Babylone*, Paris, 1985, p. 29-64.

<sup>2163</sup> ALEXANDRE DE TRALLES, 11, 1 [PUSCHMANN, II, p. 473-475]. Cf. IULIUS AFRICANUS, *Cesti: The Extant Fragments*, éd. M. WALLRAFF *et al.*, tr. W. ADLER, Berlin – Boston, 2012, T5a, p. 6-7 [= *Souda*, Ἀφρικανός, A 4647, 1-5 (1, 433.30-434.3 ADLER) : à propos des *Cestes* de Julius Africanus, « ce sont des sortes de *phusika* » (εἰσὶ δὲ οἴονεὶ φυσικά).

<sup>2164</sup> A. FRAISSE, « Place et statut des pratiques magiques dans les textes médicaux tardifs. Le cas de Cassius Félix et de Théodore Priscien », dans F. GAIDE, F. BIVILLE (éd.), *Manus medica. Actions et gestes de l'officiant dans les textes médicaux latins. Questions de thérapie et de lexique*. Aix-en-Provence, 2003, p. 161-171, met en rapport l'écriture des *physica* avec un goût de la « magie », un pôle d'études médicales autour de Carthage et les travaux de Cassius Félix et Théodore Priscien – l'auteur définit encore les *physica* comme une conception démocratéenne de la nature en tant que réseau de sympathies et d'antipathies, étant magiques dans la conception frazérienne de l'objet (une maîtrise des lois secrètes de l'univers).

<sup>2165</sup> Chez MARCELLUS, préface, 1 (*remediorum physicorum siue rationabilium*) : les *physica* sont distingués des *rationabilia*, cf. J. JOUANNA-BOUCHET, « Scribonius Largus et Marcellus : entre rationnel et irrationnel », dans N. PALMIERI (éd.), *Rationnel et irrationnel dans la médecine ancienne et médiévale. Aspects historiques, scientifiques et culturels*, Saint-Étienne, 2003, p. 163-182. Il faut sous-entendre, devant *physica*, le terme *remedia*, et il s'agit donc surtout d'un type de remède plus que d'un type de littérature, de même que devant le grec *phusika* est sous-entendu *pharmaka*.

recueil médical qui traite des *rationabilia* et *physica*, fleurissent des recueils de sympathies et d'antipathies, des compilations qui ont une très forte parenté avec les collections paradoxographiques dans la mesure où, comme ces dernières, on y retrouve l'inventaire d'anecdotes simples et sensationnelles sur des phénomènes naturels extraordinaires<sup>2166</sup>.

Les *Cyranides* s'inscrivent dans ces deux courants. L'introduction du premier livre présente l'ouvrage comme un « livre des puissances naturelles sympathiques et antipathiques » (βίβλος φυσικῶν δυνάμεων συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν). Le bestiaire des *Cyranides* quant à lui, répartit les animaux entre leurs différents lieux de vie (terre, ciel, eau), on l'a vu<sup>2167</sup>. Chaque livre correspondant à ces espaces recueille les animaux par ordre alphabétique, développant après chaque nom d'espèce (noté περί + génitif) une fiche organisée selon une forme relativement commune. Après une très courte indication zoologique sont détaillés les usages thérapeutiques ou magiques de l'animal et de ses matières, suivant un ordre *a capite ad calcem*<sup>2168</sup>. Cela est vrai dans la mesure où différents organes de l'animal sont pris en compte, mais certaines fiches peuvent être très courtes, voire ne donner qu'un usage de l'animal.

Si on observe surtout les indications zoologiques ouvrant ces fiches, on remarquera d'abord leur très courte dimension<sup>2169</sup>. Souvent, le texte répète le nom de l'animal en disant qu'il est « connu de tous » (πᾶσι γνωστόν), voire « évident » (πᾶσι δῆλον)<sup>2170</sup>, et parfois, cela suffit<sup>2171</sup>. D'autres fois, il distingue différentes espèces ou différents noms, mentionne des

---

<sup>2166</sup> A. ZUCKER, « Sympathies et antipathies naturelles : au-delà du principe », dans A. BALANSARD, G. DORIVAL, M. LOUBET (éd.), *Prolongements et renouvellements de la tradition classique, en hommage à Didier Pralon*, Aix-en-Provence, 2011, p. 93-108, analyse des textes attribués à Bolos, Nepualios et Zoroastre.

<sup>2167</sup> Cf. chapitre 1, II.4.b, p. 93.

<sup>2168</sup> Cf. chapitre 2, III.1, p. 144-146.

<sup>2169</sup> Sauf les mouches, en 3, 28, les sangsues, en 4, 8, les poissons *gnaphésios*, 4, 12, l'oursin en 4, 17, les *cancer* (crabes et écrevisses), en 4, 28, les escargots de mer, en 4, 33, les buccins en 4, 34, la grive (espèce de labre) en 4, 38, le lièvre de mer en 4, 40, le mélanure en 4, 42, la seiche en 4, 60, la tortue en 4, 68, le *chlema* en 4, 70, qui n'ont tout simplement aucune remarque d'ordre zoologique.

<sup>2170</sup> *Cyr.*, 2, 2 (renard) ; 2, 4 (chèvres, πᾶσι γνωστάί) ; 2, 7 (belette, « animal petit et connu de tous », μικρὸν γνώριμον πᾶσι) ; 2, 9 (antilope, πᾶσιν ἀνθρώποις γνωστόν) ; 2, 11 (cerf, γνώριμον) ; 2, 12 (vipère) ; 2, 14 (lézard) ; 2, 15 (mulet) ; 2, 16 (araignée) ; 2, 17 (cheval) ; 2, 21 (chien) ; 2, 22 (crocodile) ; 2, 25 (fourmi) ; 2, 28 (chauve-souris) ; 2, 30 (serpent) ; 2, 31 (âne) ; 2, 39 (taureau) ; 3, 3 (coq) ; 3, 4 (rossignol) ; 3, 6 (puffin) ; 3, 7 (*boros* = corneille) ; 3, 9 (vautour) ; 3, 18 (faucon, πᾶσι δῆλον) ; 3, 20 (alouette huppée) ; 3, 31 (canard) ; 3, 37 (pigeon) ; 3, 40 (pinson) ; 3, 43 (tourterelle) ; 3, 50 (hirondelle) ; 3, 53 (étourneau) ; 3, 54 (outarde) ; 4, 26 (*ioulos*) ;

<sup>2171</sup> *Cyr.*, 2, 5 (grenouille) ; 2, 6 (vache, γνωστή πᾶσι) ; 2, 8 (vers de terre, πᾶσι γνωστάί) ; 2, 10 (chat, πᾶσι γνωστή) ; 2, 18 (chameau, γνώριμον πᾶσι) ; 2, 19 (castor) ; 2, 24 (lièvre) ; 2, 26 (rat) ; 2, 33 (mouton) ; 2, 38 (bouc) ; 2, 44 (porc) ; 3, 21 (corbeau) ; 3, 22 (corneille) ; 3, 29 (*mamugeros* = corbeau) ; 3, 32 (moineau) ; 3, 34 (poule) ; 3, 35 (caille) ; 3, 45 (ramier) ; 3, 47 (faisan) ; 3, 51 (oie) ; 4, 6 (sole ?) ; 4, 11 (surmulet) ; 4, 31 (capiton) ; 4, 49 (orphe) ; 4, 57 (rascasse) ; 4, 59 (*sunagris*) ; 4, 61 (sargue).

traits de comportement ou de physiologie caractéristiques<sup>2172</sup>. Le point remarquable est que ces notations zoologiques sont extrêmement simplifiées, sans argumentation théorique, mettant l'accent sur des traits exceptionnels comme la capacité de la hyène à changer de sexe<sup>2173</sup>, la ressemblance de l'ours avec l'homme<sup>2174</sup>, la capacité des chèvres à rendre des oracles<sup>2175</sup>, ou l'érotisme du rhinocéros<sup>2176</sup>. En cela, les *Cyranides* reproduisent un mode de discours caractéristique de la paradoxographie. Toutefois, certains animaux dont les traits merveilleux sont parfois très connus comme la belette ne voient pas ces *mirabilia* être répétées par les *Cyranides*, qui semblent au contraire privilégier des anecdotes moins courantes.

<sup>2172</sup> *Cyr.*, 2, 1 (ours) ; 2, 2 (renard) ; 2, 3 (taupe) ; 2, 4 (chèvres) ; 2, 7 (belette) ; 2, 9 (antilope) ; 2, 11 (cerf) ; 2, 12 (vipère) ; 2, 13 (hérisson) ; 2, 14 (lézard) ; 2, 15 (mulet) ; 2, 16 (araignée) ; 2, 17 (cheval) ; 2, 20 (petit chien) ; 2, 21 (chien) ; 2, 22 (crocodile) ; 2, 23 (loup) ; 2, 25 (fourmi) ; 2, 27 (faon) ; 2, 28 (chauve-souris) ; 2, 29 (*xulobatês*) ; 2, 30 (serpent) ; 2, 31 (âne) ; 2, 32 (« ânes » d'eau) ; 2, 34 (rhinocéros) ; 2, 35 (sanglier) ; 2, 36 (salamandre) ; 2, 37 (scinque) ; 2, 39 (taureau) ; 2, 40 (hyène) ; 2, 41 (phoque) ; 2, 42 (crapaud) ; 2, 43 (caméléon) ; 2, 45 (puce de mer) ; 3, 1 (aigle) ; 3, 1-a (aigle *bis*) ; 3, 2 (alcyon) ; 3, 3 (coq) ; 3, 4 (rossignol) ; 3, 5 (*harpê*) ; 3, 6 (puffin) ; 3, 7 (*boros* = corneille) ; 3, 8 (hibou) ; 3, 9 (vautour) ; 3, 10 (chouette) ; 3, 11 (grue) ; 3, 12 (pivert) ; 3, 13 (héron) ; 3, 14 (*zênê*) ; 3, 15 (*heliódromos*) ; 3, 16 (*thôpeion*) ; 3, 17 (*thêreutês*) ; 3, 18 (faucon) ; 3, 19 (milan) ; 3, 20 (alouette huppée) ; 3, 23 (geai) ; 3, 24 (merle) ; 3, 25 (goéland/mouette) ; 3, 26 (ver luisant) ; 3, 27 (*melissos*) ; 3, 30 (guêpier) ; 3, 31 (canard) ; 3, 33 (*ophea* = chauve-souris) ; 3, 36 (cigogne) ; 3, 37 (pigeon) ; 3, 38 (perdre) ; 3, 39 (pélican) ; 3, 40 (pinson) ; 3, 41 (hoche-queue) ; 3, 42 (paon) ; 3, 43 (tourterelle) ; 3, 44 (*huperionis* = aigle femelle) ; 3, 46 (gypaète) ; 3, 48 (foulque) ; 3, 49 (*charadrios*) ; 3, 50 (hirondelle) ; 3, 52 (perroquet) ; 3, 53 (étourneau) ; 3, 54 (outarde) ; 4, 1 (raie-aigle) ; 4, 2 (fistulaire) ; 4, 3 (thon sarde) ; 4, 4 (homard) ; 4, 5 (raie-*batos*) ; 4, 7 (bogue) ; 4, 9 (requin bleu ?) ; 4, 10 (congre) ; 4, 13 (silure) ; 4, 14 (vive) ; 4, 15 (dauphin) ; 4, 16 (anguille) ; 4, 18 (*echenêis*) ; 4, 19 (requin marteau) ; 4, 19 (murène) ; 4, 20 (*hepatos*) ; 4, 21 (petit anchois) ; 4, 22 (thon) ; 4, 23 (alose) ; 4, 25 (hippocampe) ; 4, 26 (*ioulos*) ; 4, 29 (requin) ; 4, 30 (squille) ; 4, 32 (langouste) ; 4, 35 (goujons) ; 4, 36 (escargots) ; 4, 37 (carpe) ; 4, 39 (bar) ; 4, 41 (mendole) ; 4, 43 (moules) ; 4, 44 (torpille) ; 4, 45 (espadon) ; 4, 46 (picarel) ; 4, 47 (« ânes » d'eau) ; 4, 48 (« âne de mer » = poulpe) ; 4, 50 (pélamyde) ; 4, 51 (méduse) ; 4, 52 (poulpe) ; 4, 53 (pourpre) ; 4, 54 (huîtres) ; 4, 55 (aiguille) ; 4, 56 (ange) ; 4, 58 (saupe) ; 4, 62 (rouget) ; 4, 63 (*trichaïos*) ; 4, 64 (pastenague) ; 4, 65 (hydre) ; 4, 66 (pagre) ; 4, 67 (phoque) ; 4, 69 (serran) ; 4, 71 (*chêlos*) ; 4, 72 (« porc » de mer) ; 4, 73 (« hirondelle » de mer) ; 4, 74 (*chrusaphos*) ; 4, 75 (« étourneau » de mer) ; 4, 76 (poux de mer) ; 4, 77 (*ômis*).

<sup>2173</sup> *Cyr.*, 2, 40.2-5 : "Υαινα ζῳόν ἐστὶ τετράπουον, ἀνήμερον, διφυές. τὸ γὰρ ζῳόν τοῦτο γεννᾶται θήλυ καὶ μετ' ἐνιαυτὸν γίνεται ἄρρεν. εἶτα πάλιν μετ' ἄλλον ἐνιαυτὸν γίνεται θήλυ. καὶ ὅτε μὲν βιβάζει, ὅτε δὲ βιβάζεται καὶ κυεῖ καὶ μασθοδοτεῖ, « la hyène est un animal quadrupède, non apprivoisé, d'une nature double : cet animal naît femelle et après un an devient mâle. Puis, après un an, il redevient femelle. Et tantôt il saillit, tantôt il est sailli, engendre et donne le sein ».

<sup>2174</sup> *Cyr.*, 2, 1.3-6 : Ἄρκτος θηρίον ἐστὶ, ζῳόν δασὸν καὶ νοθρόν, κατὰ πάντα εἰκοδὸς τῷ ἀνθρώπῳ, συνετὸν καὶ ὀρθὰ βαδίζειν θέλων. Τοῦτου τοῦ ζῳοῦ ἕκαστον μέλος πεποῖηται πρὸς ἕκαστον μέλος τοῦ ἀνθρώπου. ὠφελεῖ οὖν εἰς θεραπείαν, « l'ours est une bête, un animal velu et lent, qui ressemble en tout point à l'homme, intelligent et capable de marcher debout. Chaque membre de cet animal est fait pour chaque membre de l'homme. Il est donc utile à la thérapie ».

<sup>2175</sup> *Cyr.*, 2, 4.2 : Αἶγες θήλειαι πᾶσι γνωσταί, αἴτινες καὶ χρηματίζουσιν, « Les chèvres sont connues de tous, lesquelles rendent aussi des oracles ».

<sup>2176</sup> *Cyr.*, 2, 34.4.

À côté de ces anecdotes merveilleuses, les *Cyranides* parlent à plusieurs reprises des *dunameis* des animaux : l'antilope « agit parce qu'elle a une puissance de fécondité »<sup>2177</sup>, le phoque « a de nombreuses puissances »<sup>2178</sup>, les goélands et mouettes ont les mêmes puissances que l'alcyon<sup>2179</sup>, l'aigle femelle ou *huperionis* a la même puissance que le mâle<sup>2180</sup>. Le *psammodutês*, animal terrestre, est en réalité la taupe et la notice qui lui est consacrée renvoie à la fiche précédente en disant que cet animal a les mêmes organes et les mêmes puissances<sup>2181</sup>. Dans une notice alternative sur l'aigle, ce dernier est dit avoir une « action » (*energeia*), qui recouvre l'ensemble des puissances et usages listés ensuite<sup>2182</sup>. L'*echenêis* a une « puissance naturelle » (*φυσικὴν δύναμιν*)<sup>2183</sup>. De la sorte, le recueil témoigne d'un intérêt pour la puissance naturelle, inhérente, des espèces animales qu'il a rassemblées. Les puissances de chacune d'elles sont détaillées à travers la liste de ses usages pharmacologiques<sup>2184</sup>, qui peuvent aussi être appelées *praxeis*<sup>2185</sup>, et confirment bien que ces puissances sont un terme médical ayant le sens de « capacités à produire telle ou telle action »<sup>2186</sup>. Le recueil pharmacologique de Dioscoride emploie déjà la même structure, en faisant la liste des *dunameis* de chaque animal, éventuellement après une courte présentation de l'espèce<sup>2187</sup>. Chaque animal a donc une nature et des puissances qui en paraissent déductibles<sup>2188</sup>. La première est mise en lumière par les quelques indications zoologiques qui

<sup>2177</sup> *Cyr.*, 2, 9.2-3 : ἐνεργεῖ ἔχον δύναμιν εὐσύλληπτον. Et de fait, de la bile d'antilope est employée ensuite dans la composition d'un pessaire pour « rendre grandement et perpétuellement féconde » (εὐσύλληπτον ποιῆσαι μέγιστον καὶ ἀπαράβατον, *Cyr.*, 2, 9.3-4).

<sup>2178</sup> *Cyr.*, 2, 41.4 : ἔχει δὲ δυνάμεις πολλὰς.

<sup>2179</sup> *Cyr.*, 3, 25.2 : τὰ αὐτὰ δυνάμενον τῇ ἀλκυόνι. De même, le guêpier « fait beaucoup de choses comme l'alcyon » (πολλὰ ποιεῖ, ὅσα καὶ ἡ ἀλκυονίς, *Cyr.*, 3, 30.3-4).

<sup>2180</sup> *Cyr.*, 3, 44.2-3 : ταύτης ἡ δύναμις ἐστὶ ὁποῖα καὶ τοῦ ἄρρενος.

<sup>2181</sup> *Cyr.*, 2, 46.3 : ὅτι ὅσα μέλη ἔχει, καὶ δυνάμεις τοσαύτας ἔχει εἰς ὠφέλειαν.

<sup>2182</sup> *Cyr.*, 3, 1a.2-3 : ἔχων ἐνέργειαν τοιάνδε.

<sup>2183</sup> *Cyr.*, 4, 18.2.

<sup>2184</sup> L'âne « a les puissances suivantes... » (ἔχει δὲ δυνάμεις τοιαύτας, *Cyr.*, 2, 31.2-3); de même pour l'hirondelle (3, 50.3).

<sup>2185</sup> *Cyr.*, 2, 33.7 : « le bélier a les applications pratiques suivantes... » (ὁ δὲ κριὸς ἔχει πράξεις τοιάσδε); 3, 1.4-5 : « (l'aigle) a de grandes applications pratiques, dont je parlerai sans faire secret » (ἔχει δὲ μεγάλας πράξεις, ἃς λέγων οὐ σιωπήσω).

<sup>2186</sup> M.-P. DUMINIL, « Les emplois de *dynamis* dans le Corpus hippocratique », dans M. CRUDELIER, A. JAULIN, D. LEFEVRE, P.-M. MOREL (éd.), *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote*, Louvain-la-Neuve – Paris – Dudley, 2008, p. 15-25; *Cyr.*, 4, 47.2-3 : les « ânes » d'eau sont « puissamment répulsifs et desséchants » (διαφορητικῆς καὶ ξηραντικῆς ὄντα δυνάμεως).

<sup>2187</sup> Par exemple, DIOSCORIDE, 2, 62 : σαλαμάνδρα εἶδος ἐστὶ σαύρας νοχελῆς, ποικίλον, μάτην πιστευθὲν μὴ καίεσθαι. δύναμιν δὲ ἔχει σηπτικὴν, ἔλκωτικὴν, θερμαντικὴν, « la salamandre est une forme de lézard nonchalant, multicolore, que l'on croit sans raison être incombustible. Elle a une puissance septique, cicatrisante et chauffante » (tr. personnelle). À l'inverse des *Cyranides* (qui toutefois ne mentionnent pas la caractéristique merveilleuse la plus célèbre de la salamandre), Dioscoride ne laisse pas de place au merveilleux dans son inventaire.

<sup>2188</sup> *Cyr.*, 2, 40.2-5 : la hyène a une nature double, ambiguë puisque tantôt mâle, tantôt femelle (διφυῆς). Une fois cette nature exposée, « elle a les puissances suivantes... » (ἔχει δὲ δυνάμεις τοιαύτας).

ont un caractère sémiologique<sup>2189</sup>. Les caractéristiques merveilleuses des animaux sont assez mises en avant pour être, sinon toujours des explications, du moins souvent en rapport avec le fait que tels animaux aient de nombreuses ou grandes puissances. Par exemple, l'ours ressemble à l'homme et peut se tenir debout : le texte dit explicitement que c'est la raison pour laquelle ses organes conviennent au soin des organes correspondant chez l'homme<sup>2190</sup>, et de fait, la liste qui suit conseille les os crâniens contre le mal de tête, le cerveau contre l'épilepsie, les yeux contre les ophtalmies, le cerumen contre les maux des oreilles, et ainsi de suite, alors que dans son inventaire Pline n'a rien transmis de semblable<sup>2191</sup>. Le rhinocéros, licorne en devenir<sup>2192</sup>, est un animal érotique, *erôtikon* : ce terme à lui seul signifie à la fois que l'animal est par nature concerné par l'*erôs*, qu'il est porteur d'*erôs* – l'*erôtikon* est un *pharmakon*<sup>2193</sup>. Et de fait, on utilise l'animal à des fins sexuelles<sup>2194</sup>. Le souci de faire sens entre la nature de l'animal, même et surtout lorsqu'elle est merveilleuse, et les capacités physiologiques de ses substances (*dunameis*), conduit donc éventuellement à transformer le bestiaire, à convertir ses aspects mêmes les plus symboliques en savoir naturaliste.

Le bestiaire des *Cyranides* tient donc à la fois du recueil pharmacologique et de la collection paradoxographique. Les animaux que l'on y rencontre sont ainsi susceptibles d'être plus que des animaux réels, des animaux fabuleux. L'intérêt est précisément que leur nature fantastique conforte leurs puissances pharmacologiques et que le merveilleux est naturalisé.

<sup>2189</sup> Comme dans le recueil iologique de Philouménos : A. ZUCKER, « Registres et savoirs invoqués dans le *De venenatis animalibus* de Philouménos », *Anthropozoologica* 47.1 (2012), p. 51-72 (p. 62).

<sup>2190</sup> *Cyr.*, 2, 1.5-6 : Τούτου τοῦ ζῴου ἕκαστον μέλος πεποίηται πρὸς ἕκαστον μέλος τοῦ ἀνθρώπου. ὠφελεῖ οὖν εἰς θεραπείαν, « Chaque organe de cet animal agit pour chaque organe de l'homme. Il est ainsi utile à la thérapie ».

<sup>2191</sup> D'après l'*HN*, ne sont employées que la graisse de l'ours (8, 127 ; 28, 163 ; 177 ; 192 ; 198 ; 216 ; 219 ; 221 ; 233 ; 235 ; 241 ; 108), la bile (28, 167 ; 193 ; 197 ; 216 ; 220 ; 242), parfois le sang (28, 217) et les testicules (28, 224). Quant à la cervelle et à la tête, elles servent pour des *uenena* dangereuses en Hispanie (8, 130). Il n'y a, dans l'inventaire de Pline, aucune correspondance des parties de l'ours avec celle de l'homme.

<sup>2192</sup> *Physiologos*, 22 : « Le Physiologue a dit que l'unicorne a la nature suivante : C'est un petit animal, qui ressemble au chevreau, et qui est tout à fait paisible et doux. Il porte une corne unique au milieu du front. Les chasseurs ne peuvent donc l'approcher à cause de sa force. Comment donc est-il capturé ? Ils envoient vers lui une vierge immaculée et l'animal vient se lover dans le giron de la vierge. Elle allaite l'animal et l'emporte dans le palais du roi ». Cf. A. ZUCKER, *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires*, Grenoble, 2004, p. 155-159 et J. MEYER, « Le "rhinocéros" de Frère Félix Fabri. Autopsie d'un passage de l'Evagatorium (II, 7, fol. 39B-40A) », *Rursus* 3 (2008).

<sup>2193</sup> *PGM* XXXIV, 1-24 (*erôtikon pharmakon*).

<sup>2194</sup> *Cyr.*, 2, 34 : Ῥινόκερωσ ζῴον ἐστί τετράπουν παραπλήσιον ἐλάφῳ ἐν κέρασ ἔχον ἐπὶ τῆσ ῥίνουσ μέγιστον. ἄλλωσ δὲ οὐκ ἀγρεύεται εἰ μὴ ἐν μύρῳ καὶ εὐμορφία γυναικῶν εὐστόλῳ. ἔστι γὰρ ἐρωτικὸν ζῴον. Τούτου ὁ εὐρισκόμενος ἔνδον τῆσ ῥίνουσ ἢ τοῦ κέρατοσ λίθοσ φοροῦμενοσ δαίμονασ ἀποδιώκει. οἱ δὲ ὄρχεισ αὐτοῦ ἢ τὸ αἰδοῖον ποτιζόμενα ἀνδράσι καὶ γυναιξὶ συνουσίαν παρορμᾶ ἀκρότατα, « Le rhinocéros est un quadrupède à peu près semblable au cerf en ce qu'il a une très grande corne sur le nez. Autrement, on ne le capture pas, sinon avec le parfum et la belle apparence des femmes légères : c'est un animal érotique. La pierre que l'on trouve dans son muffle ou sa corne, portée en amulette, chasse les démons. Ses testicules ou son pénis en boisson excitent extrêmement les hommes et les femmes à l'union sexuelle ».

Ce merveilleux va de paire avec une forme simplifiée de l'énoncé zoologique et chaque figure animale, dans son extraordinaire singularité, participe à la richesse d'un bestiaire qui s'étend en tous lieux du *cosmos*. La notion d'antipathie ne peut dès lors que se fondre dans ce naturalisme merveilleux et le conforter en qualifiant elle-même des « puissances ».

#### *I.4.a. Puissances antipathiques dans les Cyranides*

Dans les *Cyranides*, outre l'expression de « puissances naturelles sympathiques et antipathiques » qui introduit et conceptualise le contenu du livre 1, le thème de l'*antipathie* n'apparaît explicitement que deux fois, et seulement au livre 4 qui contient le bestiaire aquatique. À la fin de la notice sur les sangsues<sup>2195</sup>, il est dit que « enfumées, elles enlèvent les punaises. Si on a bu des sangsues, les punaises en fumigation les expulsent ; elles se neutralisent en effet les unes et les autres »<sup>2196</sup>. L'information se trouve également chez Pline : « leur nature est contrée par les punaises, une fumigation les tue »<sup>2197</sup> et « les sangsues grillées dans un vase de terre et appliquées dans du vinaigre ont le même effet comme épilatoire. La fumée montant de cette cuisson tue les punaises »<sup>2198</sup>. Il faut noter que les sangsues sont connues dans la médecine babylonienne par le biais de textes incantatoires et que, « filles de Gula », elles appartiennent aussi bien à la matière médicale qu'au monde des parasites<sup>2199</sup>. Médicinales, elles sont aussi en Égypte classées dans le symbolisme des vers et êtres primordiaux malfaisants<sup>2200</sup>.

L'autre apparition explicite de l'*antipathie* dans les *Cyranides* concerne une propriété de la pierre extraite d'un animal aquatique nommé « hydre ». Il faut avoir capturé ce serpent d'eau, que les Perses et les Syriens consomment bien qu'il soit d'une nature méchante (πονηρὸν ζῷον)<sup>2201</sup>. Après avoir suspendu l'animal la tête en bas et prononcé une

<sup>2195</sup> Les sangsues peuvent être avalées par accident, en buvant de nuit à une rivière, et peuvent provoquer de graves désordres sanguins, cf. J.-M. JACQUES, « À propos des Sangsues : Nicandre de Colophon, Galien, Aétius d'Amida et le Baron Dominique-Jean Larrey », dans V. BOUDON-MILLOT, A. GUARDASOLE, C. MAGDELAINE (dir.), *La science médicale antique : nouveaux regards. Études réunies en l'honneur de Jacques Jouanna*, Paris, 2007, p. 275-287.

<sup>2196</sup> *Cyr.*, 4, 8.10 : καπνίζόμεναι δὲ κόριδας ἀναιροῦσι. βδέλλας δὲ καταποθείσας ἐξάγουσι κόριδες ὑποθυμώμεναι· ἀντιπαθοῦσι γὰρ ἀλλήλαις.

<sup>2197</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 32, 124 : *natura earum aduersatur cimicibus, suffitū necat eos*.

<sup>2198</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 32, 136 : *Sanguisugae quoque tostae in uase fictili et ex aceto inlitae eundem contra pilos habent effectum. Hic suffitus urentium eas necat cimices* (tr. E. DE SAINT-DENIS modifiée).

<sup>2199</sup> N. WASSERMAN, « On leeches, dogs, and gods in Old Babylonian medical incantations », *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 102 (2008), p. 71-88.

<sup>2200</sup> S. H. AUFRERE (éd.), R.-A. JEAN, A.-M. LOYRETTE, *La mère, l'enfant et le lait en Égypte ancienne : traditions médico-religieuses. Une étude de sénologie égyptienne (Textes médicaux des Papyrus Ramesseum n<sup>os</sup> III et IV)*, Paris, 2010, p. 461-468 (« addendum sur la sangsue »).

<sup>2201</sup> *Cyr.*, 4, 65.2-4 : Ὕδρος ὄφις ἐστὶ τὰ πολλὰ ἐν τοῖς ὕδασι διαιτῶμενος, καὶ νηχόμενος παρὰ λίμναις, ὑπερέχων τῷ στήθει τοῦ ὕδατος, πονηρὸν ζῷον, παρὰ Πέρσαις καὶ Σύροις ἐσθιόμενον, « L'hydre est un

incantation<sup>2202</sup>, l'hydre est supposée vomir une pierre ; si elle ne le fait pas, on lui ouvrira malgré tout le crâne et on y trouvera la pierre. Pour expérimenter la *dunamis* de cette pierre, on l'attache à un vase rempli d'eau, comme une amulette, et on observe que la quantité d'eau diminue régulièrement jour après jour<sup>2203</sup>. L'effet de l'amulette est analogue dans le soin de l'hydropisie, c'est-à-dire un gonflement dangereux de l'abdomen qui se remplit de liquide<sup>2204</sup>. À la fin de la notice, il est dit que la pierre « soigne ceux qui souffrent de flux aux pieds ou à la tête selon le concept naturel de l'antipathie (ῥευματιζομένους δὲ πόδας ἢ κεφαλὴν τῷ τῆς ἀντιπαθείας λόγῳ τῆς φύσεως θεραπεύει) »<sup>2205</sup>, une formulation similaire à celle que l'on a rencontrée chez Soranos. L'ensemble de la notice contient un effet de balancement entre merveilleux et « science ». L'animal apparaît bien réel, connu également sous le nom de *chersudros*<sup>2206</sup>. Mais son nom ici évoque peut-être une créature légendaire, soit l'Hydre de Lerne combattue par Héraclès<sup>2207</sup>, soit l'*hudros* responsable de l'invalidité de Philoctète<sup>2208</sup>, avec lesquels elle partage la caractéristique d'être une bête des marais nocive<sup>2209</sup>. Pour obtenir sa pierre, une pratique rituelle peut être nécessaire, où l'on adjure (ἐξορκίζει) l'animal au nom du dieu créateur<sup>2210</sup>. On est donc bien face à un pouvoir rituel.

---

serpent qui vit la plupart du temps dans les eaux et nage dans marais, gardant le buste hors de l'eau, un animal méchant, que l'on mange chez les Perses et les Syriens ».

<sup>2202</sup> *Cyr.*, 4, 65.7-10 : ἐξορκίζει λέγων τοῦτον τὸν λόγον: « μὰ τὸν σὲ κτίσαντα θεόν, ὃν πολλάκις ἀξιῶ, προσκυνήσας τῇ διττῇ σου γλώσσει, εἴαν μοι δῶς τὸν λίθον, οὐ μὴ σὲ ἀδικήσω, ἀλλὰ σὲ ἀποπέμψω εἰς τοὺς ἰδίους σου τόπους », « ... il adjure en prononçant cette parole : “Par le dieu qui t’a créé, dont je suis souvent digne, ayant révééré ta langue bifide, si tu me donnes la pierre, je ne te ferai pas de mal, mais je te renverrai chez toi” ».

<sup>2203</sup> *Cyr.*, 4, 65.13-17 : τοῦ δὲ λίθου τούτου ἡ δύναμις πειράζεται οὕτως: γέμισον εἰς χαλκοῦν σκεῦος ὕδωρ καὶ ἐπίθεε τὸν λίθον περιάπτων τῷ ἀγγεῖῳ. σημείωσον οὖν καὶ εὐρήσεις τὸ ὕδωρ καθ’ ἐκάστην ἡμέραν μειούμενον κοτύλας δύο, ἤγουν ξέστην ἓνα, « On fait l’expérience de la puissance de cette pierre de la façon suivante : remplis d’eau un récipient de bronze et appose la pierre sur le vase, en l’attachant comme amulette. Prends note et tu découvriras que l’eau réduit de deux cotyles chaque jour, jusqu’à un sétier ».

<sup>2204</sup> *Cyr.*, 4, 65.18-21 : Ἐγὼ οὖν ποτε ὑδεριώση γυναικὶ περιήψα τὸν λίθον καὶ ἀλυπότατα περιεγεγόμεν τῷ πάθους. παπύρω γοῦν ἐκάστης ἡμέρας τὴν κοιλίαν αὐτῆς ἐμέτρουν, καὶ παρὰ τέσσαρας δακτύλους αἰεὶ τὸ μέτρον ἐκάστης ἡμέρας εὕρισκον, « Ainsi, moi-même ai-je un jour attaché cette pierre en amulette à une femme atteinte d’hydropisie, et j’ai surpassé sa souffrance sans aucune peine. En effet, je tenais chaque jour la mesure de son ventre sur un papyrus, et je découvrais que chaque jour la mesure était toujours de près de quatre doigts [de moins] ».

<sup>2205</sup> *Cyr.*, 4, 65.27-28.

<sup>2206</sup> Il existe aussi le nom *cheludros*, mais ce dernier serpent ne s’identifie pas avec le chersydre, cf. Jean-Marie Jacques dans NICANDRE, *Œuvres*, t. II : *Les Thériaques. Fragments iologiques antérieurs à Nicandre*, Paris, 2002, n. 35, p. 122-123.

<sup>2207</sup> É. GILIS, A. VERBANCK-PIERARD, « Héraclès, pourfendeur de dragons », dans C. BONNET, C. JOURDAIN-ANNEQUIN, V. PIRENNE-DELFORGE (éd.), *Le Bestiaire d’Héraclès. III<sup>e</sup> Rencontre héracléenne*, Liège, 1998, p. 37-60.

<sup>2208</sup> HOMÈRE, *Iliade*, 2, 723.

<sup>2209</sup> L’animal, *hydre* ou *chersydre*, est mortellement venimeux : PHILOUMENOS, 24, 1-2 (ὑδρος καὶ χέρσυδρος) et NICANDRE, *Thériaques*, 359-371 (χέρσυδρος).

<sup>2210</sup> R. KOTANSKY, « Greek exorcistic amulets », dans MEYER – MIRECKI 1, p. 243-277.



Cependant, ces caractères merveilleux et rituels n'empêchent pas l'auteur d'affirmer que la pierre a une *dunamis* naturelle qu'il a lui-même expérimentée (πειράζεται), indiquant l'emploi de mesures pour observer la régularité avec laquelle l'eau diminue au contact de l'amulette. L'auteur de la notice a constaté que la pierre asséchait le corps entier en épuisant son humidité naturelle (τὸ ἔμφυτον ὑγρὸν ἐξαναλίσκει)<sup>2211</sup>. Elle agit donc contre nature, c'est-à-dire contre puissance, l'humidité étant une des qualités élémentaires de la nature. L'effet de la pierre rappelle les puits du sanctuaire d'Héraclès à Gadès, mais précisément, loin de chercher à expliquer le phénomène par des mouvements de *pneuma* ou des coïncidences, l'auteur en appelle à la « théorie des antipathies », affirme son expérience concrète et inscrit l'antipathie dans le champ de la nature (τῷ τῆς ἀντιπαθείας λόγῳ τῆς φύσεως). Or, de la sorte, ce sont aussi l'animal, sa nature propre et les manipulations rituelles qui sont naturalisés. Le compte-rendu d'expérience a pour effet de justifier, de fonder en nature, une pratique « magique ». On trouve ailleurs des exemples où une pratique « magique » est appuyée par l'observation d'un phénomène d'antipathie chez des animaux : « on lui [le tamaris] accorde une si merveilleuse antipathie pour ce seul viscère [la rate] que lorsque les porcs, assure-t-on, boivent dans des auges faites de ce bois, on ne leur trouve pas de rate. Et c'est pourquoi aux hommes aussi malades de la rate, on donne la nourriture et la boisson dans des vases faits de ce bois »<sup>2212</sup>. Le remède est relevé également par Dioscoride, avec peut-être une pointe de scepticisme ou en tout cas sans mentionner l'anecdote concernant les porcs<sup>2213</sup>.

#### I.4.b. Les Géoponiques

Pour le compilateur des *Géoponiques*, à l'époque byzantine (X<sup>e</sup> siècle ?), le texte de Plutarque dont je suis parti concernait les « sympathies et antipathies »<sup>2214</sup>, alors que lui-même n'évoquait que des antipathies ; l'assimilation d'une « théorie des antipathies » dans une paire « sympathies et antipathies » est une lecture rétrospective. J'ai montré que les titres les plus anciens attribués au Pseudo-Démocrite n'avaient comporté que le seul terme « antipathie » tandis que les plus récents, cités par la *Souda*, associaient « sympathies et

<sup>2211</sup> Cyr., 4, 65.23.

<sup>2212</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 24, 67-68 : *Aedoque mirabilem eius antipathian contra solum hoc uiscerum faciunt ut adfirmant, si ex ea alueis factis bibant sues, sine liene inueniri. Et ideo homini quoque splenico cibum potumque dant in uasis ex ea factis.* Cet exemple est un peu commenté par P. MUDRY, « “Mirabilia” et “magica”. Essai de définition dans l’“Histoire naturelle” de Pline l’Ancien », dans O. BIANCHI, O. THEVENAZ (éd.), P. MUDRY (dir.), *Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique*, Bern – Berlin – Bruxelles et al., 2004, p. 239-252.

<sup>2213</sup> DIOSCORIDE, 1, 87, 2.

<sup>2214</sup> *Géop.*, 15, 1.1 : Πολλὰ εἶπεν ἡ φύσις ἀντιπαθοῦντα καὶ συμπαθοῦντα ἀλλήλοις, ὡς ὁ Πλούταρχος ἐν τῷ β' τῶν συμποσιακῶν αὐτοῦ φησιν, « La nature a trouvé beaucoup de choses qui montrent de l'antipathie et de la sympathie l'une envers l'autre, comme dit Plutarque au livre II de ses *Propos de table* ».

antipathies »<sup>2215</sup>. Alors que la sympathie est, à l'origine, une interaction entre tous les éléments – interaction qui peut être conflictuelle – la mise en système des deux termes implique que la sympathie ne recouvre que l'affinité, l'attraction exercée entre deux éléments, sur le modèle du magnétisme, tandis que l'antipathie joue le seul rôle inverse de relations conflictuelles, sur le modèle de la vigne et du chou.

Le fait d'évoquer ces « sympathies » et « antipathies » dans une compilation agronomique n'est pas exactement un acte d'histoire naturelle : c'est, dans le milieu des lettrés byzantins, un plaisir littéraire<sup>2216</sup>. Dans les *Géoponiques*, la *sumpatheia* seule peut être entendue comme la compatibilité biologique entre deux espèces, notamment la symbiose de deux plantes pouvant, greffées l'une sur l'autre, fusionner en une nouvelle<sup>2217</sup>. Souvent, les *Géoponiques* emploient le terme *phusika* pour désigner des méthodes « naturelles », que certains traducteurs peuvent avoir rendues par « *natural antipathy* »<sup>2218</sup>. Le terme *antipatheia* lui-même et les membres de sa famille signifient plutôt une puissance naturelle opposable<sup>2219</sup>,

<sup>2215</sup> Cf. chapitre 2, II.3, p. 137-143.

<sup>2216</sup> *Géop.*, 15, 1.2 : Ἀναγκαῖον οὖν ἠγησάμην, καὶ ἐκ τούτων τὰ παραδοξότερα συντάξαι τῷδὲ μου τῷ συγγράμματι. οὐ γὰρ μόνους τοὺς γεωργίας ἐραστὰς ἐκ τῶν ἐμῶν πόνων τὸ χρήσιμον συλλέγειν ἐσπούδακα, ἀλλὰ καὶ τοῖς φιλολόγοις ἀρμοδίαν εἶναι τὴν παρ' ἐμοῦ συγγραφὴν, « J'ai donc pensé nécessaire de réunir en mon ouvrage même celles d'entre elles qui bravent le bon sens. Je suis en effet attaché non seulement à ce que les amoureux de l'agriculture collectionnent ce qu'il y a de profitable dans mes travaux, mais aussi à ce que mon ouvrage soit agréable aux amateurs des lettres ».

<sup>2217</sup> *Géop.*, 9, 14.1-3 : « Il vaut la peine de ne pas négliger la sympathie de l'olivier à l'égard de la vigne, dont Florentinus parle ainsi dans le livre XI de ses *Géorgiques* : il dit que si l'on greffe en fente un olivier sur une vigne, il en naît non seulement une grappe, mais aussi des olives. Il affirme qu'un tel arbre a été vu par Marius Maximus, lequel en goûta le fruit et lui trouva un goût à la fois de grain de raisin et de marc d'olives. Il dit qu'il se trouve de telles plantes en Libye et qu'on les appelle dans leur langue [en latin] *uvoliva* (οὐβολίβα) ».

<sup>2218</sup> Par exemple, *Géop.*, 2, 18.8 : « Mais il vaut mieux encore recourir aux méthodes naturelles (κάλλιον δὲ καὶ τοῖς φυσικοῖς χρᾶσθαι ; A. Dalby traduit par « It is better to use natural antipathy », E. Lelli par « È meglio utilizzare rimedi naturali », J.-P. Grélois et J. Lefort par « mais il vaut mieux encore recourir à la physique ») : si la semence mise dans le contenant dans lequel on mesure le grain est recouverte d'une peau de hyène pendant quelques jours, elle transfère la puissance naturelle depuis l'animal et l'odeur, et rien ne l'abîmera facilement » (tr. personnelle).

<sup>2219</sup> *Géop.*, 2, 42.3-5 : « Il se trouve un autre remède naturel et antipathique (θεραπεία ... φυσικὴ καὶ ἀντιπαθής), attesté aussi par Démocrite : qu'une vierge nubile, pieds nus, nue sans porter rien du tout, les cheveux déliés, tenant un coq entre ses mains, fasse le tour du champ, et aussitôt l'herbe de lion s'en va et les légumes secs deviennent plus forts, car cette herbe de lion craint peut-être le coq. Certains, instruits par l'expérience, préfèrent arroser du sang d'un coq les graines à semer, qui ne subiront aucun dommage du fait de l'herbe de lion. D'autres tracent sur un tesson « *Iabō* » | et enterrent ce tesson au milieu du champ » (tr. J.-P. Grélois et J. Lefort modifiée) ; 5, 33.6-8 : [contre la rouille] « Certains découpent un silure – le poisson – et le font brûler dans le sens du vent, le faisant sentir dans toutes les parties du domaine. De même une antipathie se produit (ἀντιπαθεῖ δὲ ὁμοίως) si l'on dispose, autour du crible qui sert à tamiser la semence, une peau de phoque percée quand on enseme la terre. Le même procédé empêche aussi la grêle de tomber, en contribuant par quelque antipathie naturelle (φυσικῇ τινι ἀντιπαθείᾳ βοηθοῦν) » (tr. J.-P. Grélois et J. Lefort légèrement modifiée) ; 7, 11 : [Zoroastre, pour que les vignes soient gardées de la foudre] « Certains déposent des rameaux de laurier, en raison de l'antipathie (κατὰ ἀντιπάθειαν) » ; 10, 7.3-5 : « Il faut planter les cédratiers contre des murs, afin qu'ils soient protégés du côté nord. On les enveloppe pendant l'hiver | de nattes et surtout de sarments de citrouille. Ces derniers montrent en effet une certaine antipathie naturelle (ἔχουσι γὰρ τοιαύτην ἀντιπάθειαν) ».

ou bien un cas où deux natures sont nuisibles l'une envers l'autre ou au moins incompatibles<sup>2220</sup>, mais aussi tout simplement différentes alors même qu'il s'agit d'allier les contraires<sup>2221</sup> ; le terme est aussi employé lorsqu'on aurait été tenté de comprendre les choses selon une sympathie lunaire<sup>2222</sup>.

Le premier chapitre du quinzième livre des *Géoponiques* a pour objet « les sympathies et antipathies naturelles » (περιεχούση δὲ φυσικὰς συμπαθείας καὶ ἀντιπαθείας) et en donne de fait une liste plutôt longue, qu'il est tout à fait permis d'utiliser comme point de référence. En citant Plutarque, l'auteur relève que : un éléphant est calmé par la vue d'un bélier et craint le cri du porcelet, un taureau sauvage est adouci s'il est attaché à un figuier, un cheval mordu par un loup est bon et rapide, et les moutons mordus par les loups auront la chair plus agréable au goût mais leur laine produira des poux. Il y a des écarts par rapport au texte de Plutarque<sup>2223</sup>. L'auteur cite ensuite un traité *Peri Phusikôn* de Pamphile<sup>2224</sup> : les chevaux qui

---

φυσικὴν ἀντιπάθειαν), qui préserve les cédrats des atteintes du froid » (tr. J.-P. Grémois et J. Lefort légèrement modifiée) ; 10, 30 : (à propos des grenadiers) « si les arbres ont déjà été plantés, planter des scilles à proximité. Par antipathie (ἀντιπαθοῦσαι) en effet, elles ne laisseront pas les fruits se fendre » ; 11, 28.3 : « [le basilic (plante)] est surtout très ennemi des femmes, ayant pour elle une telle antipathie naturelle (φυσικὴν ἀντιπάθειαν) que, si l'on place à l'insu d'une femme un basilic avec ses racines sous un plat de bonnes choses, elle n'osera pas y toucher avant que le basilic n'ait été enlevé » (tr. J.-P. Grémois et J. Lefort légèrement modifiée) ; 12, 22.6 : « leur suc [des radis], pris dans de l'eau, est un antipathique (ἀντιπαθὴς ἔστι + datif) aux oranges, même mortels » (tr. J.-P. Grémois et J. Lefort légèrement modifiée) ; 12, 39.8 : « Les rats mangent avec grand plaisir les racines d'artichaut et ils y accourent de loin. Mais on les écartera en enveloppant les racines dans de la laine, ou en déposant auprès du fumier de porc ou de la cendre de figuier, en raison soit d'une antipathie (κατὰ ἀντιπάθειαν), soit d'une répugnance pour l'odeur » ; 13, 9.7 : « Le gecko a une antipathie contre le scorpion (ἀντιπάθειαν ἔχει ὁ ἀσκαλαβώτης πρὸς τὸν σκορπίον) : si donc on dissout un gecko dans de l'huile et que l'on oint le blessé avec cette huile, on le délivrera de la douleur » (tr. J.-P. Grémois et J. Lefort modifiée) ; 14, 4 : « Déposer et suspendre des rameaux de rue aux fenêtres, aux entrées et en d'autres endroits du pigeonnier. La rue a en effet quelque antipathie à l'égard des bêtes (ἔχει γὰρ τινα πρὸς τὰ θηρία ἀντιπάθειαν) » ; 14, 9.5 : « On a inventé (ἐξήρηται) quelque | antipathie permettant que (ἀντιπαθῆ πρὸς + accusatif) les chats ne maltraitent pas la volaille [le texte est corrompu, on donne quelque chose à boire aux poussins] » ; 17, 7.1 : « Les taons qui piquent les bœufs les rendent fous, nous le savons. Mais ils ne s'en approcheront pas si l'on pile des baies de laurier, qu'on les cuise dans de l'eau, puis que l'on en arrose l'endroit où paissent les bœufs : les taons s'enfuient par antipathie (διὰ τὴν ἀντιπάθειαν) ».

<sup>2220</sup> *Géop.*, 5, 11 et 12, 17 (le chou et la vigne, cf. *infra*, p. 485) ; *Géop.*, 5, 15.5-6 : « De tout cela, ce que l'on doit observer avec le plus de soin est de ne pas fouler des raisins blancs avec les noirs. Il est encore meilleur de ne pas les planter ensemble, car ils ont entre eux une antipathie naturelle (ἔχουσι γὰρ τινα πρὸς ἑαυτὰς φυσικὴν ἀντιπάθειαν) » (tr. J.-P. Grémois et J. Lefort légèrement modifiée).

<sup>2221</sup> *Géop.*, 5, 2.9 : « Aussi certains transportent-ils des plants des montagnes vers les plaines, et des plaines vers les montagnes ; ils affirment en effet que la terre se plaît (χαίρειν) à l'antipathie (τῇ ἀντιπαθείᾳ) ». A. Dalby traduit « claiming that the soil likes opposites » et E. Lelli « sostengono appunto che la terra tragga beneficio dalle proprietà contrarie delle piante ».

<sup>2222</sup> *Géop.*, 3, 5.8 : « En ce mois [= mai] on retournera aussi la terre envahie de chiendent et l'on laissera sécher tout le chiendent éradiqué. Lorsque la lune en sera à son seizième jour, on transportera tout le chiendent en tas en un autre emplacement, l'antipathie intervenant pour qu'il ne repousse plus (τῆς ἀντιπαθείας συμβαλλομένης πρὸς τὸ μηκέτι αὐτὴν ἀναβιοῦν) ».

<sup>2223</sup> Cf. *supra*, p. 459.

ont mis le pas dans une empreinte de loup sont engourdis (ναρκῶσι), un loup au contact de la scille est paralysé (ce pourquoi les renards en mettent dans leur tanière), si le loup voit l'homme le premier, il le rend faible et sans voix, mais si c'est l'homme qui le voit le premier il le rend encore plus faible<sup>2225</sup>, un lion marchant sur des feuilles de chêne vert est engourdi (ναρκᾶ), le lion craint le cri du coq et s'enfuit à sa vue, si une hyène se tient dans l'ombre d'un chien projetée par la lune, ce dernier rampera comme un funambule.

Se référant à un ouvrage de Nestor, *Panakea*, l'auteur raconte comment la hyène attaque les hommes ou les chiens endormis en les ensorcelant par un effet naturel<sup>2226</sup>. Une langue de hyène serait une protection contre les chiens. Un *cancer* pris dans une plante « poulpe » perd ses pinces, les chauve-souris sont tuées par de la fumée de lierre, les vautours par l'odeur du parfum, un serpent meurt si on lui met des feuilles de chêne dessus, ne bouge plus si c'est une plume d'ibis, une vipère frappée par un roseau est immobilisée mais devient plus forte si on la bâte plusieurs fois, couverte d'un rameau de chêne elle se rétracte de peur, une tortue mangeant un serpent tombe malade mais se rétablit en mangeant de l'origan, les cigognes utilisent des feuilles de platane pour écarter les chauve-souris de leurs nids, les hirondelles du céleri contre les blattes, les palombes des feuilles de laurier, les faucons de la laitue sauvage, la *harpé* (gypaète) du lierre, les corbeaux du gattilier, les huppées de l'adiante, les corneilles de la verveine, les alouettes avec du chiendent, les grives du myrte, les perdrix du roseau, le héron d'un crabe et les aigles de καλλίτριχον. Cette série de protections employées par les oiseaux était, sous la plume d'Élien qui avait peut-être pour information le même poème, avec toutefois des différences, explicitées comme un ensemble de protections contre la magie<sup>2227</sup>.

<sup>2224</sup> Traduit *Sui remedia naturali* par Emmanuele Lelli et *On Natural Effects* par Andrew Dalby. Pamphile et son traité *Sur les choses naturelles* ne sont pas référencés dans A. GIANNINI, *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*, Milan, 1965.

<sup>2225</sup> L'auteur renvoie à PLATON, *La République*, 336 d, où Socrate, parlant de Thrasymaque, dit : « je le regardai en tremblant, et je crois que, si je ne l'avais pas regardé le premier, j'aurais perdu la parole ».

<sup>2226</sup> L. Septimius Nestor de Laranda, en Cilicie, est l'auteur à l'époque de Septime Sévère d'une Ἰλιάς λ(ε)πογράμματος, de Μεταμορφώσεις, une Ἀλεξανδρείας, Ἰ'Αλεξίκτηπος et une Πανάκεια, ainsi que, probablement, un hymne aux Dioscures, cf. J. LATACZ, « Nestor (3) », *Der Neue Pauly* 8 (2000), col. 864. Il se situe dans la tradition de Nicandre de Colophon.

<sup>2227</sup> ÉLIEN, *PA*, 1, 35 : « Même les bêtes privées de raison se protègent contre le mauvais œil des sorciers et des magiciens, par une sorte d'instinct étrange et mystérieux. J'apprends ainsi que les palombes avalent de petits bourgeons de laurier qu'elles insèrent ensuite dans leur nid, comme préservatifs contre la sorcellerie, pour protéger leurs petits ; les milans usent pour cela de nerprun épineux, les éperviers de laitue amère, les tourterelles, quant à elles, du "fruit" de l'iris, les corbeaux du gattilier, les huppées de l'adiante, que certains appellent aussi "poil soyeux", la corneille de verveine, l'"harpé" de lierre, le héron de [la pierre-]crabe, la perdrix du panache d'un roseau, les grives d'un rameau de myrte ; l'alouette huppée se protège, elle, avec du chiendent et les aigles avec une pierre à laquelle d'ailleurs, ils ont donné leur nom : l'aétite ("aiglonne"). Au reste, on raconte que cette pierre est également bénéfique pour les femmes enceintes car elle prévient les fausses couches ».

Se référant à Théophraste et Aristote, les *Géoponiques* évoquent la génération spontanée – c’est-à-dire la naissance d’animaux directement de la terre – et des métamorphoses naturelles. Les larves deviennent des insectes volants, l’hydre devient une vipère lorsque les marais s’assèchent<sup>2228</sup>. L’épervier se transforme en huppe régulièrement, le rouge-gorge en rouge-queue, le becfigue en fauvette, au rythme des saisons<sup>2229</sup>. Ensuite on apprend que les oiseaux de mer blessés au bec sont soignés avec de l’origan, qu’un scorpion est tué si on le couvre de chou, que les fourmis stérilisent le grain qu’elles entreposent, que si des grains touchent la corne d’un bœuf lors des semailles ils seront insensibles au feu, que la salamandre y a son origine et son lieu de vie, que les bœufs deviennent fous si on leur enduit les narines d’huile de rose, qu’un bouc ne s’enfuira pas si on lui coupe la barbe. Une personne piquée par un scorpion se voit conseiller de s’asseoir sur un âne, tourné vers la queue, ou bien de dire à son oreille : « un scorpion m’a piqué » (σκορπίος με ἔπληξεν). Dans les deux cas, le mal est transféré à l’animal, ce que Pline avait lu également<sup>2230</sup>. Ailleurs dans les *Géoponiques*, la première méthode est attribuée à Apulée et la seconde à Démocrite<sup>2231</sup>. Enfin, toujours dans cette section sur les « sympathies et antipathies », il est question des pierres, comme l’aimant, l’ambre, les aétites (mâle et femelle). Plusieurs éléments protègent la maison contre les meurtriers et les malveillants : le corail, l’ébène, les plantes *aspalathos* et *anagallis*, ainsi que la scille séchée accrochée à la porte. On sait maintenant que le corail est un *antipathes* et le pouvoir « apotropaïque » de la scille est de tradition ancienne en Grèce. Les *Panakea* de Nestor sont citées encore pour les propriétés merveilleuses de la lignite et de l’asbestos, deux pierres liées au feu.

On a alors fait le tour de ce passage riche en exemples d’antipathies. Les *Géoponiques*, bien qu’elles citent dans le corps du texte Platon, Aristote, Théophraste, Plutarque, et surtout Nestor et un ouvrage naturaliste de Pamphile, utilisent peut-être les pseudo-Démocrite et Apulée, intitulent cette section « Περὶ φυσικῶν συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν Ζωροάστρου » (*Sur les sympathies et antipathies naturelles*, de Zoroastre). Il est question en grande partie de *mirabilia*, parfois célèbres, qu’on peut rattacher au mode d’écriture de la paradoxographie.

<sup>2228</sup> Comme l’*hudros* devient *chersudros* selon PHILOUMENOS, 24, 1 (voir *supra*, p. 478-480, à propos de l’hydre des *Cyranides*). Ici l’information est imputable à THEOPHRASTE, *Recherches sur les plantes*, 2, 4.4 : « Ce qui peut sembler extraordinaire, c’est plutôt que de telles transformations soient chez les animaux naturelles et multiples. Il semble effectivement que certaines espèces changent suivant les saisons, comme le faucon, la huppe et d’autres oiseaux pourvus des mêmes caractères, et à la suite de modifications du milieu, comme le serpent d’eau se change en vipère quand tarissent les ruisseaux. Certaines espèces présentent même en ce qui concerne leurs origines des transformations très frappantes par l’intermédiaire de plusieurs animaux : ainsi de la chenille naît la chrysalide d’où sort ensuite le papillon ».

<sup>2229</sup> On trouve ces indications très exactement en ARISTOTE, *HA*, 9, 51 [632 b].

<sup>2230</sup> PLINE L’ANCIEN, *HN*, 28, 155 (cf. chapitre 3, p. 170).

<sup>2231</sup> *Géop.*, 13, 9.6.

Avec les *Panakea* de Nestor, on voit cependant intervenir aussi des relations avec l'écriture poétique et la mythographie.

### *1.3.c. Antipathies animales et mythographie*

La question d'une traduction mythographique des antipathies peut être illustrée par un exemple végétal. Quittons un instant le domaine animalier pour revenir au chou. Ce fameux végétal est au cœur d'une médecine du chou (*medicina brassicae*) presque indissociable de Caton l'Ancien<sup>2232</sup>. Philippe Mudry a défendu l'idée selon laquelle le chapitre du *De l'agriculture* de Caton consacré au chou était d'inspiration pythagoricienne, en tout cas nettement hellénique en dépit de l'image traditionaliste que Pline en a donnée<sup>2233</sup>. Cette partie du savoir relatif au chou se concentre sur les qualités naturelles du légume et leur impact sur la santé, consacrant le chou au rang de remède idéal du fait de sa simplicité et de son efficacité supposée<sup>2234</sup>. Toutefois, les *Géoponiques* permettent d'observer un autre versant des connaissances relatives au chou, dont Philippe Mudry ne traite pas dans son article, celui qui s'exprime en terme d'« antipathie ». À propos de l'antipathie naturelle du chou et de la vigne, le compilateur byzantin se réfère à Nestor de Laranda : dans un poème intitulé *Alexikêpos*, l'auteur anatolien racontait que le chou était né des larmes de Lycurgue, le persécuteur de Dionysos, expliquant par là l'antipathie entre les deux végétaux<sup>2235</sup>. Cette étiologie mythologique, de type métamorphose, rappelle la critique de Galien à l'égard de Pamphyle, mais c'est aussi le même contexte mythique qui a servi d'étiologie à une pratique « magique » visant à soigner l'inflammation de la luette<sup>2236</sup>. Ici le mythe soigne, sur le principe de l'*historiola* autant que sur la performativité de la parole écrite, parce qu'en chemin, le nom de la luette est homonyme de la grappe de raisin. Le mythe dionysiaque – soit

---

<sup>2232</sup> GARGILIUS MARTIALIS, *Les remèdes tirés des légumes et des fruits*, 30, 1 (voir la recette du *Catonis antidotum*, « antidote de Caton », en 30, 5).

<sup>2233</sup> P. MUDRY, « Le chou de Pythagore : présence des modèles grecs dans le *De agricultura* de Caton », dans ID., *Medicina, soror philosophiae. Regards sur la littérature et les textes médicaux antiques (1975-2005) réunis et édités par Brigitte Maire*, Lausanne, 2006, p. 51-65.

<sup>2234</sup> Philippe Mudry critique (p. 55) l'historiographie pour avoir estimé, à cause de Pline, que Caton représentait « l'emblème d'une médecine italique et nationale ». Il semble assuré qu'effectivement Caton n'était pas tant le résistant à l'hellénisme que Pline a décrit.

<sup>2235</sup> *Géop.*, 12, 17.16-17 : « Dans son *Gardien des jardins*, Nestor dit que le chou est une larme de Lycurgue. En effet, dit-il, alors que Dionysos se méfiant de lui avait plongé dans la mer, Lycurgue, retenu dans les liens de la vigne, | laissa échapper une larme et, d'après Nestor, cette larme fit naître un chou, ce pourquoi le chou et la vigne ont une mutuelle antipathie ».

<sup>2236</sup> A. MASTROCINQUE, « Les formations géométriques des mots dans la magie ancienne », *Kernos* 21 (2008), p. 97-108, et ID., « Perseus and Sabaoth in Magic Arts and Oriental Beliefs », dans E. SUAREZ DE LA TORRE, A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelone, 2013, p. 103-116 ; C. A. FARAONE, *Vanishing Acts on Ancient Greek Amulets: from Oral Performance to Visual Design*, Londres, 2012 ; Á. M. NAGY, « Engineering Ancient Amulets: Magical Gems of the Roman Imperial Period », dans D. BOSCHUNG, J. N. BREMMER (éd.), *The Materiality of Magic*, Paderborn, 2015, p. 205-240.

dit en passant le plus ancien et le seul qui soit homérique – est performatif de deux manières : à la fois en tant que tel (*historiola*), par sa récitation ou manipulation écrite, et dans le phénomène naturel qu’il explique. Or, selon les *Géoponiques*, l’antipathie naturelle du chou et de la vigne justifie aussi l’emploi du légume pour soigner la lulette. On obtient ainsi une parfaite triangulation dont le point central, finalement, est l’homonymie entre la maladie et la vigne.

Voir un tel arrière-plan mythologique derrière ce que des textes présentent comme de seules antipathies naturelles permet de préciser le contour d’une littérature, celle des « mages ». Ces derniers, compilateurs et « grammairiens » d’un univers merveilleux, entre Grèce et Orient fabuleux, puisent aussi sans doute à des traditions pharmacologiques grecques. Comme Richard Gordon, je pense que le merveilleux tient en partie au marché des *pharmakopoi* et cueilleurs de plantes, qui vendaient également des produits animaux sur les marchés du monde grec : la compétition conduit à revendiquer des savoirs écrits plus riches<sup>2237</sup>. En parallèle, les collecteurs et commerçants de *pharmaka* naturalisent à des degrés divers des discours poétiques et légendaires relatifs qui accompagnent savoirs et rites de cueillette – ou, pour intégrer les animaux, de prélèvement. Les mythes de métamorphose sont une ressource non négligeable, dont on a déjà rencontré des exemples<sup>2238</sup>. On sait que cette littérature avait particulièrement fleuri à l’époque hellénistique, et Nicandre, à la suite de Boios (auteur d’une *Ornithogonia*), écrivait en plus de ses poèmes sur les animaux venimeux et contre-poisons quatre ou cinq volumes d’une *Heteroionumena*, à partir de matières mythiques locales, et inspira les *Métamorphoses* d’Ovide à l’époque augustéenne<sup>2239</sup>. Les histoires grecques de métamorphoses d’hommes et de femmes en animaux mettent en scène essentiellement des châtiments divins. Alors que les métamorphoses en plantes tendent à expliquer leurs liens avec telle et telle divinité, les métamorphoses en oiseaux, motif important, expliquent les caractéristiques naturelles de volatiles qui ne sont que peu associés à la vie humaine<sup>2240</sup>.

### Conclusion

Dans le passage des œuvres de « grammairiens » à l’écriture des *physica* se trouve peut-être l’origine du « grimoire », compilation de recettes et de pratiques qui perdure jusqu’à

---

<sup>2237</sup> R. L. GORDON, « From Substances to Texts: Three Materialities of “Magic” in the Roman Imperial Period », dans D. BOSCHUNG, J. N. BREMMER (éd.), *The Materiality of Magic*, Paderborn, 2015, p. 133-176 (p. 150-151).

<sup>2238</sup> Notamment, la taupe (p. 158) et le gecko (p. 261-262).

<sup>2239</sup> P. M. C. FORBES IRVING, *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford, 1990, p. 19 et 25-33.

<sup>2240</sup> *Id.*, p. 96.

nos jours<sup>2241</sup>. Le goût du merveilleux conduit des auteurs grecs et latins, notamment Pline, à mettre en valeur des phénomènes extraordinaires que synthétise le genre littéraire dit de la « paradoxographie »<sup>2242</sup>. Parmi ces phénomènes, le pouvoir paradoxal qu'exercent des animaux *a priori* insignifiants pourrait faire penser à une puissance d'action comme celles qu'envisagent les savoirs médicaux ou biologiques, à ceci près que les pouvoirs en question conservent leur caractère merveilleux et fondamentalement inexplicable. En ce sens, ils sont appelés « antipathies ». Exprimés comme des oppositions naturelles entre animaux ou entre des animaux et d'autres éléments du monde, ces antipathies relèvent d'un vocabulaire plus ou moins thérapeutique, intéressant ceux qui recherchent des remèdes et s'accommodent de ceux dont on ne saurait donner de raison logique, comme des amulettes. Or, là où certains, en particulier les sources médicales ou philosophiques du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, parlent d'irrationnel, de superstition, voire de « magie », le terme d'antipathie fournit un concept qui valide les mêmes pratiques dites « irrationnelles » : cela fonctionne parce que le merveilleux, présent dans la nature, le permet. C'est en somme cette pensée que Pline avait reprise à son compte pour fonder la « logique » de son discours naturaliste et traditionnaliste, dans lequel les pratiques traditionnelles se doivent aussi d'être naturelles pour être efficaces. Mais, extérieur à sa conception de la « magie », le système des antipathies et sympathies est une procédure de naturalisation d'un merveilleux qui, puisqu'il l'admet comme part du pouvoir de la Nature (*potentia Naturae*), ne saurait être à ses yeux « magique ».

L'antipathie est entrée peu à peu dans la documentation médicale faite essentiellement de compilation plus que de recherche expérimentale, notamment lorsque, identifiée – avec la sympathie – au remède « naturel » (*phusikon*) complémentaire et non plus opposée au remède « rationnel », elle se charge d'une dimension physiologique. Ce qui semble une évolution conceptuelle importante aboutit dans un ouvrage comme les *Cyranides* à donner au merveilleux un caractère structurant, à la fois objectif et moyen de celui ou celle qui serait supposé accomplir des actes prodigieux. Le système de puissances naturelles dites « sympathies et antipathies » devient ainsi le paradigme global. Plutôt qu'une définition de la « magie », il en est une alternative.

---

<sup>2241</sup> C. LECOUTEUX, « Les grimoires et leurs ancêtres », dans K. UELTSCHI (éd.), *L'Univers du livre médiéval. Substance, lettre, signe*, Paris, 2014, p. 307-324 (p. 307 : « le mot “grimoire”, déformation de *grammaria*, “grammaire”, désigne à l'origine un ouvrage écrit en latin, mais il a vite pris le sens de “livre de magie”, et ces livres reçurent le nom de *Physica*, ce qui survécut jusqu'à nos jours en milieu rural sous la forme *Phigica* »). Cf. J. N. BREMMER, « From Books with Magic to Magical Books in Ancient Greece and Rome? », dans D. BOSCHUNG, ID. (éd.), *The Materiality of Magic*, Paderborn, 2015, p. 241-270.

<sup>2242</sup> Cf. chapitre 2, I.3, p. 117-123.



## II – La fabrique du magicien

La puissance de la « magie divine » provoque le *thauma* chez Hadrien<sup>2243</sup>. Elle répond ainsi à l'attente de pouvoirs surhumains maniés par les hommes qui constitue l'idée de « magie », car ce sont ces pouvoirs qui font paraître l'homme un « mage » aux yeux d'autrui<sup>2244</sup>. Si dans le monde grec un dieu ne saurait être à proprement parler un magicien, l'imaginaire égyptianisant résout le paradoxe merveilleux en permettant au mage égyptien de passer pour un dieu, surtout lorsqu'il s'agit du mage par excellence, le roi et prophète égyptien sous sa forme littéraire : Nectanebo, le dernier pharaon du *Roman d'Alexandre*, peut par tous les artifices de la magie, jusqu'à la métamorphose en animal, passer pour un dieu<sup>2245</sup>. L'astuce littéraire de cette magie de roman ne peut évidemment pas décrire une réalité, mais révèle une pensée de la « magie » égyptienne en tant qu'art pharaonique donnant à son détenteur les moyens d'une auto-divinisation dans les formes. C'est là l'un des grands stéréotypes de l'Égyptien vu au prisme des cultures grecque et romaine, objet d'une réappropriation de la part des auteurs des *PGM*.

La relation du magicien à son *paredros*, une puissance surhumaine que le praticien s'associe au terme d'un rituel dont les *PGM* offrent de nombreux procédés, accorde à l'homme des capacités extraordinaires<sup>2246</sup>. Selon le rite pour acquérir un *paredros*, de Pnouthis le scribe sacré, la puissance associée au magicien peut accomplir diverses tâches : envoyer des rêves, attirer les femmes et les hommes, tuer, détruire, tirer des vents de la terre, produire or, argent et bronze, délivrer l'homme enchaîné et ouvrir des portes fermées, rendre invisible, produire le feu, l'eau, le vin, le pain et toutes sortes de nourritures hormis du poisson et du porc, organiser un banquet dans une salle luxueuse qu'il fait apparaître pour l'occasion, immobiliser les navires, arrêter les puissances malfaisantes et les animaux dangereux, couper les dents des serpents, endormir les chiens et les rendre muets, métamorphoser l'homme en toutes sortes d'animaux, lui permettre de voler ou de marcher sur les eaux, faire descendre les astres, refroidir ou réchauffer, allumer ou éteindre les lampes, faire trembler les murs ou les enflammer. Cette liste ressemble aux compétences d'un mage idéal et plusieurs de ces activités magiques sont apparues au cours des chapitres précédents. Richard Gordon a lu la

---

<sup>2243</sup> Cf. chapitre 1, p. 43.

<sup>2244</sup> *Cyr.*, 1, 24 : ὥστε δοκεῖν τοὺς παρατυχόντας μάγον σε εἶναι, « de sorte que les présents penseront que tu es un mage » ; *Lapidaire « orphique »*, 72 : <δ> δ' ἀργαλέος καὶ ἀπεχθῆς αὐτίκα πᾶσιν | ᾧ κεν ἐπωνυμίην λαοὶ τεύξωσι μάγοιο, « il deviendra d'emblée aux yeux de tous désagréable et odieux l'homme pour qui les peuples forgeront le nom de mage ».

<sup>2245</sup> JULIUS VALERE, *Roman d'Alexandre*, 1 (par exemple 1, 10, lorsque Nectanebo se présente sous la forme d'un serpent, puis d'un aigle aux yeux de la cour macédonienne).

<sup>2246</sup> K. PREISENDANZ, « Paredros », *RE* 18.4 (1949), p. 1428-1453.

présence du merveilleux dans les *PGM* comme une rhétorique de défense de l'action magique, un moyen de renforcer la croyance du praticien en l'effectivité de ses pratiques<sup>2247</sup>. La particularité ici est que l'exercice de ces actions merveilleuses est rapportée à la puissance surhumaine, au bénéfice du magicien, certes, mais demeurant du domaine de l'être supérieur, dans une altérité fondamentale<sup>2248</sup>. Dans les romans égyptiens, grecs et romains, le magicien paraît accomplir ses prodiges de lui-même, mais dans l'énoncé rituel c'est la puissance divine qui est à l'œuvre<sup>2249</sup>. Le magicien Setné Khaemouaset est victime un jour d'une illusion, que le roman égyptien ne rend évidente qu'à l'instant où elle cesse : alors que Setné se rend au sanctuaire de Ptah, il est pris de désir pour une femme, Taboubou, qui l'entraînera jusqu'au meurtre de ses enfants pour finalement se réveiller dans la bouse sous les yeux de Pharaon – femme, maison et serviteurs ayant disparu. Différentes modalités structurelles de l'énoncé merveilleux sont à l'œuvre dans ce texte, à savoir la contiguïté des thèmes de la mort et de la sexualité, et une perception particulière d'événements étranges qui rompent la limite entre matière et esprit, ainsi qu'entre le figuré et la réalité<sup>2250</sup>. En proposant les pouvoirs du *paredros* au magicien, le *PGM* construit aussi du fantastique, lequel ne repose que sur une certaine énonciation sans laquelle cet univers n'existerait peut-être pas<sup>2251</sup>. Or, l'inventaire de Pline l'Ancien, en stigmatisant les « mages » pour leur excès de merveilleux, témoigne de textes qui dans leurs propres modalités d'énonciations, font passer le merveilleux à l'acte et dont on retrouve la trace tant dans les *PGM* que les *Cyranides*. Sans faire appel à l'intermédiaire d'une puissance extérieure, le praticien peut employer des substances de sa connaissance pour se donner à voir en « magicien ». Les exemples que je vais aborder par la suite montrent comment les savoirs relatifs à des matières animales construisent le merveilleux qui constitue l'image du magicien.

<sup>2247</sup> R. GORDON, « Reporting the Marvellous: Private Divination in the Greek Magical Papyri », dans P. SCHÄFER, H. G. KIPPENBERG (éd.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leyde – New York – Cologne, 1997, p. 65-92.

<sup>2248</sup> L. J. CIRAULO, « Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri », dans MEYER – MIRECKI 1, p. 279-295 ; A. SCIBILIA, « Supernatural Assistance in the Greek Magical Papyri: The figure of the *paredros* », dans J. N. BREMMER, J. R. VEENSTRA (éd.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Louvain – Paris – Dudley, 2002, p. 71-86.

<sup>2249</sup> A.-M. TUPET, *La magie dans la poésie latine*, vol. I : *Des origines à la fin du règne d'Auguste*, Lille, 1976 ; R. L. GORDON, « Magic as a Topos in Augustan Poetry: Discourse, Reality and Distance », *ARG* 11 (2009), p. 209-228.

<sup>2250</sup> Je me base sur la traduction de D. AGUT-LABORDERE, M. CHAUVEAU, *Héros, magiciens et sages oubliés de l'Égypte ancienne. Une anthologie de la littérature en égyptien démotique*, Paris, 2011, p. 32-36, en lisant avec les clés structuralistes de T. TODOROV, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, 1970.

<sup>2251</sup> T. TODOROV, *Introduction à la littérature fantastique*, p. 98 : il s'agit de la fonction sémantique du fantastique, les deux autres fonctions étant pragmatique (produire un effet de peur, horreur ou curiosité) et syntaxique (entretenir le suspens). On les trouve dans une certaine mesure dans l'épisode de Taboubou, mais beaucoup moins dans la prescription rituelle des *PGM*.

## II.1. Les ingrédients d'une thaumaturgie

### II.1.a. Substances du merveilleux

Dans le livre 8 de l'*Histoire naturelle*, spécialement consacré à la zoologie des animaux terrestres, il y a peu d'indications sur l'usage des substances animales, mais Pline fait parfois référence à des utilisations pharmacologiques. Quatre cas de magie sont apparants et marqués par une distanciation et un vocabulaire particulier. On a vu celui du poil de loup, un *amatorium uirus* selon une croyance généralisée<sup>2252</sup>. Le scinque est à la fois un antidote et un aphrodisiaque – l'animal a aussi été classé parmi les *externi* dans l'inventaire pharmacologique et vit en Égypte, terre des *pharmaka*<sup>2253</sup>. Pline, sans avoir remis en question l'emploi de graisse d'ours pour soigner la chute des cheveux<sup>2254</sup>, méprise en revanche le fait que des Hispaniques utilisent la cervelle de l'animal, réduite en cendre et prise en boisson, pour donner la rage d'ours<sup>2255</sup>. C'est là une croyance (*credunt*) et qui plus est pour un empoisonnement ou maléfice (*ueneficium*). Il est enfin question de l'hippomane, cette substance que les poulains portent sur eux à la naissance et dont il faut s'emparer avant que la jument ne la mange, car sa réputation chez les sorciers n'est plus à faire<sup>2256</sup>. Pline indique simplement qu'il s'agit d'un *amoris... ueneficium*, équivalent du grec *philtron*, potion ou envoûtement amoureux<sup>2257</sup>. Au cours de l'inventaire pharmacologique, l'hippomane fait de nouveau l'objet de courtes mentions : « la poudre du lichen du cheval injectée dans l'oreille avec de l'huile agit de même. Ce lichen n'est pas l'hippomane, substance nocive (*noxium*) dont je ne parle du reste pas, mais qui se forme aux genoux des chevaux et au dessus de leurs

<sup>2252</sup> Cf. chapitre 1, p. 84.

<sup>2253</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 8, 91 : *Similis crocodilo, sed minor etiam ichneumone, est in Nilo natus scincos, contra uenena praecipuus antidotis, item ad inflammandam uirorum uenenum*, « Il naît aussi dans le Nil un animal semblable au crocodile, mais plus petit même que l'ichneumon, le *scinque*. Ingrédient essentiel dans les antidotes, c'est aussi un aphrodisiaque pour les hommes ».

<sup>2254</sup> *Id.*, 127. D'après 29, 108, la graisse d'ours fait office de corps gras dans une recette contre la chute des cheveux incluant une racine de jeune roseau, de l'huile de myrte, un lézard vert en cendres, du sel et un oignon pilé.

<sup>2255</sup> *Id.*, 8, 130 : *Cerebro ueneficium inesse Hispaniae credunt occisorumque in spectaculis capita cremant testato, quoniam potum in ursinam rabiem agat*, « On croit en Espagne que leur cervelle contient un maléfice, et l'on brûle dans un pot de terre la tête des ours tués dans les spectacles, car, prise en boisson, elle passe pour donner la rage d'ours ».

<sup>2256</sup> *Id.*, 165 : *et sane equis amoris innasci ueneficium, hippomanes appellatum, in fronte, caricae magnitudine, colore nigro, quod statim edito partu deuorat feta, aut partum ad ubera non admittit. Si quis praereptum habeat, olfactu in rabiem id genus agitur*, « et de fait, les chevaux apportent en naissant un philtre amoureux, qu'on appelle *hippomane* : c'est une excroissance placée sur le front, grosse comme une figue, de couleur noire, que la mère dévore aussitôt après avoir mis bas ; autrement elle ne laisse pas têter son petit. Si on peut s'emparer de l'hippomane avant elle, il suffit de le faire flairer aux chevaux pour les mettre en folie ». Chez d'autres auteurs, l'hippomane est lié à la Thessalie, ce qui est un signe de sorcellerie, cf. O. PHILIPPS, « The Witches' Thessaly », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 378-386.

<sup>2257</sup> C. A. FARAONE, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge – Londres, 1999, p. 25.

sabots »<sup>2258</sup>. Pline ajoute, dans ce qui semble alors être puisé dans une fiche sur les remèdes tirés du cheval et inséré au cours des remèdes dentaires du livre 28, l'usage d'un os du cœur de l'animal ou d'une dent prélevée sur son cadavre. Puis il poursuit :

Anaxilaüs a enseigné que l'humeur qui s'écoule des cavales après la saillie, brûlée sur la mèche des lampes, a le monstrueux pouvoir de donner <aux assistants> l'aspect de têtes de chevaux, et qu'il en est de même des ânesses. Quant à l'hippomane, il a un si grand pouvoir maléfique que, versé dans la fonte d'airain destinée à la figuration d'une cavale d'Olympie, il provoque un rut furieux chez les étalons qui s'approchent de cette statue<sup>2259</sup>.

L'hippomane est une des plus célèbres substances de la magie<sup>2260</sup>. C'est un des motifs incontournables de son imaginaire gréco-romain. Cette « folie-du-cheval » (*hippo-mania*) est tantôt une plante<sup>2261</sup>, tantôt une sécrétion génitale de la jument au cours de l'accouplement<sup>2262</sup>, ou bien encore une concrétion présente sur le corps du poulain à la naissance, dont la nature exacte est difficile à déterminer aujourd'hui<sup>2263</sup>. Mais quoi qu'il en soit, il peut toujours provoquer une pulsion incontrôlable. La jument d'Olympie était une merveille notable, et Pausanias l'évoque plus longuement :

C'est ce cheval [sculpture dédiée par Phormis de Ménale à Olympie] qui a aussi donné lieu à la légende de l'*hippomane* chez les Éléens. Il est clair que ce qui arrive au cheval est dû au savoir d'un mage (ἀνδρὸς μάγου σοφίᾳ). Par la taille comme par la beauté, ce cheval est loin derrière tous les chevaux qui sont dédiés dans l'Altis ; il a en outre la queue coupée et sa laideur en est encore accrue. Or les chevaux, les mâles, entrent en rut devant lui et non seulement, certes, au printemps, mais à toute époque de l'année. Ils se précipitent dans l'Altis en brisant leurs liens ou en échappant à leurs conducteurs et bondissent sur ce cheval, beaucoup plus en folie que s'ils montaient une magnifique jument vivante et docile. Leurs sabots glissent et pourtant cela ne les empêche pas de hennir plus fort et de bondir d'un élan plus violent encore, jusqu'à ce qu'on les tire dehors à coups de fouet et en leur imposant une violente contrainte. Jusque-là il est impossible de les écarter du bronze<sup>2264</sup>.

---

<sup>2258</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 181 : *Est autem hoc non hippomanes, quod alioqui noxium omitto, sed in equorum genibus ac super ungulas.*

<sup>2259</sup> *Ibid.* : *Equarum uirus a coitu in ellychniis accensum Anaxilaus prodidit equinorum capitum uisus repraesentare monstrifice, similiter ex asinis. Nam hippomanes tantas in ueneficio uires habet, ut adfusum aeris misturae in effigiem eaque Olympiae admotos mares equos ad rabiem coitus agat.*

<sup>2260</sup> A.-M. TUPET, *La magie dans la poésie latine*, p. 79-81.

<sup>2261</sup> THEOCRITE, *Les magiciennes*, 48-51 ; SERVIUS, *ad Georg.* III, 280.

<sup>2262</sup> ARISTOTE, *HA*, 6, 18 [572 a] ; PAUSANIAS, 5, 27, 3 ; VIRGILE, *Les Géorgiques*, 3, 280 ; PROPERCE, 4, 5, 18 ; TIBULLE, 2, 4, 58.

<sup>2263</sup> ARISTOTE, *HA*, 6, 22 [577 a] ; THEOPHRASTE, fr. 195 ; ÉLIEN, *PA*, 3, 17 et 14, 18 ; PLINE L'ANCIEN, *HN*, 8, 165 ; VIRGILE, *Énéide*, 4, 515-516 ; LUCAIN, *La Pharsale*, 6, 455-456. Cf. A.-M. TUPET, *La magie dans la poésie latine*, p. 79-81.

<sup>2264</sup> PAUSANIAS, 5, 27.3-4 (tr. J. POUILLOUX légèrement modifiée).

Que la chose soit « magique » est attesté par la suite du texte, dans laquelle Pausanias se dit le témoin d'un acte magique en Lydie. Il aurait ainsi vu un mage allumer le feu d'un autel sans autre pratique que la prononciation d'incantations :

J'ai été en Lydie le spectateur et le témoin d'un miracle (θαῦμα) différent, certes, de celui du cheval de Phormis, mais qui n'est pas lui non plus exempt du savoir des mages (μάγων ... σοφίας). Il y a chez les Lydiens que l'on appelle persiques des sanctuaires dans la cité nommée Hiérocésarée et à Hypaipa. Dans chacun de ces sanctuaires se trouve un bâtiment et à l'intérieur de ce bâtiment, un autel avec de la cendre dessus, mais cette cendre n'a pas la couleur du reste de la cendre. Un mage (ἄνθρωπος μάγος) entre dans le bâtiment, apporte du bois sec sur l'autel, commence par se poser une tiare sur la tête, puis invoque je ne sais quel dieu en faisant des incantations barbares (ἐπίκλησιν ὅτου δὴ θεῶν ἐπάδει βάρβαρα) et nullement intelligibles pour des Grecs ; il fait ces incantations en les choisissant dans un livre. Et alors, sans feu, de lui-même, le bois s'enflamme et une flamme éclatante s'en échappe et brille<sup>2265</sup>.

Pausanias n'évoque pas l'hippomane, ni les substances qui – bois ou « cendre » – permettraient aux mages d'enflammer soit un autel, soit le désir des chevaux<sup>2266</sup>. On peut songer que l'hippomane présent dans la sculpture de cheval agit comme l'*ousia* d'une figurine d'envoûtement, en agissant directement sur la nature dont elle est issue. Dénuées de toute explication matérielle explicite chez Pausanias, les deux anecdotes n'en rendent le merveilleux que plus manifeste, et ce à l'intérieur d'espaces sacrés. La *sophia* des mages – et par là, Pausanias pense au modèle de l'incantateur perse – est une connaissance des substances merveilleuses, capables d'opérer quelque *thauma* dont l'homme se présente comme l'acteur principal, alors que la puissance divine, de toute façon barbare, semble ne jouer qu'un second rôle dans la scène.

### II.1.b. « Amusements » et magie

Lorsque l'activité merveilleuse est énoncée sans rapport avec la divinité, elle s'ancre comme un fait de nature dans un savoir magique. La cuisine et la table peuvent devenir les lieux d'un tel savoir<sup>2267</sup>. Pline évoquait Anaxilaus de Larissa à propos de l'hippomane : cet homme mal connu introduit dans un univers de machineries « magiques », de trucages et d'illusions fondés sur les effets supposés de plantes ou substances animales, que l'on appelle

---

<sup>2265</sup> *Id.*, 5, 27.5-6.

<sup>2266</sup> JULIUS AFRICANUS, *Cestes*, fr. D25 [WALLRAFF *et al.*, p. 116-119] donne la recette d'une poudre à combustion spontanée (dès que le soleil la chauffe).

<sup>2267</sup> Ce que défendra Giambattista Della Porta dans sa *Magia naturalis* de 1558 : R. ZELLER, « Les secrets de cuisine comme secrets de la nature », dans V. DASEN, M.-C. GERARD-ZAI (dir.), *Art de manger, art de vivre. Nourriture et société de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 2012, p. 151-162.

*paignia*, « jeux » ou « amusements »<sup>2268</sup>. Avec ces écrits, on apprenait que différentes substances versées dans des lampes au cours d'un banquet pouvaient donner aux convives des hallucinations : l'hippomane leur donnait des têtes de chevaux, des têtes d'ânes si on employait la même substance provenant des ânesses, l'encre de seiche changeait l'éclairage et les convives paraissaient noirs de peau<sup>2269</sup>. Anaxilaus recommandait aussi de placer du soufre dans une coupe chauffée par des braises, de faire passer la coupe parmi l'assistance et de voir chacun prendre une couleur cadavérique<sup>2270</sup>. À Rome, ces « amusements » auraient pu prendre part à l'*hilaritas* qui est de ton dans les banquets, mais semble plutôt chercher la transgression des manières de table en effrayant les convives<sup>2271</sup>. Les *paignia* relèvent de la littérature des « mages » et certains ont été mis sous l'autorité de Démocrite et connus comme tels par certains papyrus de magie<sup>2272</sup> :

Jeux de Démocrite : Pour que les bronzes paraissent d'or, mélange du soufre naturel avec de la terre crayeuse puis nettoie en essuyant. Pour qu'un œuf devienne semblable à une pomme [ou « un coing »]<sup>2273</sup> : fais bouillir l'œuf et enduis-le de safran mélangé à du vin. Pour que le cuisinier ne puisse pas allumer son feu : place une plante vivace sur son fourneau. Pour ne pas exhaler d'odeur en mangeant de l'ail : fais cuire des betteraves et mange-les. Pour qu'une vieille femme ne bavarde ni ne boive trop : hache menu des pignes et jette-les dans son vin coupé. Pour que des « gladiateurs peints d'après nature » se mettent à se battre : au-dessus d'eux enfume une tête de lièvre. Pour qu'un plat froid brûle un convive : trempe un oignon marin dans de l'eau chaude et donne-la-lui pour qu'il se lave les mains. Pour le soulager : de l'huile. Pour aider ceux qui ont du mal à faire l'amour : donne de la gomme mélangée avec du vin et du miel à étaler sur le visage. Pour boire beaucoup et ne pas être ivre : mange un poumon de porc rôti. Pour faire une longue route sans avoir soif : avale un œuf battu dans du vin. Pour pouvoir faire l'amour de nombreuses fois : mouls cinquante

<sup>2268</sup> M. WELLMANN, *Die Φυσικὰ des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa*, Berlin, 1928 ; J.-R. VIEILLEFOND, *Les "Cestes" de Julius Africanus. Étude sur l'ensemble des fragments avec édition, traduction et commentaires*, Florence – Paris, 1970, p. 312, n. 3.

<sup>2269</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 32, 141 : *Sepiae atramento tanta uis est, ut in lucerna addito Aethiopas uideri ablato priore lumine Anaxilaus tradat*, « L'encre de la seiche est si forte que, d'après Anaxilaus, si l'on en verse dans une lampe, l'éclairage est changé et les assistants ont des airs d'Ethiopiens ».

<sup>2270</sup> *Id.*, 35, 175 : *Lusit et Anaxilaus eo, addens in calicem uini prunaque subdita circumferens, exardescentis repercussu pallorem dirum uelut defunctorum effundentem conuiuuiis*, « Anaxilaus s'en est servi pour s'amuser : il en mettait un peu dans une coupe de vin sous laquelle il plaçait des braises et qu'il faisait passer à la ronde : le récipient, grâce au reflet du soufre brûlant, répandait alors sur l'assemblée des convives une pâleur lugubre, semblable à celle des cadavres ». Le verbe *ludo* reprend vraisemblablement ce que le grec exprime par *paignia* : des jeux ou amusements.

<sup>2271</sup> Il peut être de mauvais ton de faire jouer aux convives le rôle des morts, cf. M. ROYO, « Macabre plaisanterie au palais (à propos de Dion LXVII, 9) », dans C. GRANDJEAN, C. HUGONOT, B. LION (dir.), *Le banquet du monarque dans le monde antique*, Rennes – Tours, 2013, p. 113-127.

<sup>2272</sup> M. W. DICKIE, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londres – New York, 2001, p. 122-123.

<sup>2273</sup> Il faut lire μήλωι plutôt que μήλων : D. BAIN, « Salpe's Παίγνια: Athenaeus, 322a and Plin. *HN*38.28 », *CQ*n. s. 48 (1998), p. 262, n. 5.

pignes avec deux onces de vin doux et deux grains de poivre et bois. Pour avoir une érection quand tu veux : mouds du poivre avec du miel et enduis ta « chose »<sup>2274</sup>.

Ces amusements, qui ouvrent le *PGM* VII, semblent faits pour animer une soirée de fête en embellissant (les bronzes paraissent d'or), en se jouant d'autrui (qu'on prenne un fruit et on écrase un oeuf, le cuisinier ne peut rien tirer de son four, un autre convive se brûle en mangeant), tandis que soi-même on peut boire sans être ivre, ne pas avoir mauvaise haleine et vivre une sexualité sans frein. L'homme qui a recopié ces tours au début de son papyrus de magie ne les avait certainement pas choisis par hasard. À l'opposé d'un « pouvoir rituel » religieux, les *paignia* sont pourtant présents à divers endroits des *PGM* et participent, à leur façon, d'un merveilleux qui fait le « magicien » tel que lui-même se considère en homme de pouvoir, capable de tourner à son avantage par des moyens secrets diverses situations sociales comme les soirées bien arrosées ou les relations sexuelles<sup>2275</sup> :

Pour incliner et non dresser : oins les reins avec la cervelle d'une torpille de mer.

Pour en séduire une dans un bain : broie une tique d'un chien mort sur les reins.

Pour jouer avec une femme : enduis ton sexe avec du jus de thapsie.

Pour déclencher une bagarre dans un banquet : jette au milieu une pierre mordue par un chien.

Pour faire tourner le vinaigre : jette dedans une gemme brûlante.

Pour baiser plusieurs fois : bois avant des graines de céleri et de roquette<sup>2276</sup>.

---

<sup>2274</sup> *PGM* VII, 167-186 : Δημοκρίτου παίγνια· | Τὰ χαλκᾶ χρυσᾶ ποιῆσαι φαίνεσθαι· θεῖον ἄπυρον | μετὰ γῆς κρητηρίας μείζας ἔκμασσε. | Ὅδὸν ὅμοιον μήλων γενέσθαι· ζέσας τὸ ὠδὸν χρεῖε κρόκῳ | μείζας μετ' οἴνου. Μάγειρον μὴ δύνασθαι τὴν πυρὰν | ἀνάψαι· βοτάνην ἀεί[ζω]ον θές αὐτοῦ εἰς τὴν ἐστίαν. | Φαγόντα σκόρδον μὴ ὄζειν· [ῥ]ίζας <σ>εὐτλοῦ ὀπτήσας φάγε. | Γραῦν μήτε πολλὰ λαλεῖν μήτε πολλὰ πίνειν· πίτυν | κόψας βάλε αὐτῆς εἰς τ[ὸ] κράμμα. Μονομάχας ἐζωγραφε|μένους μάχεσθαι· ὑποκάτω αὐτῶν κάπνισον λαγοῦ κεφαλῆν. | Ψυχρὰ τρώγοντα κατακαίεσθαι· σκίλλαν εἰς ὕδωρ χλιαρὸν | βρέξας δὸς αὐτῷ νίψασ[θ]αι. λύσις ἐλαίῳ. Τοὺς [μεμ]ει|[γμ]ένους μόγις ε[ῦ] ποι[εῖ]ν· κόμι μετὰ οἴνου καὶ [μέλι]τος | δὸς εἰς τὴν ὄψιν μυρ[ί]σα[σθ]αι. Πολλὰ πίνοντα καὶ μὴ μεθύειν· χοιραῖον πνεύμονα ὀπτήσας φάγε. Ὀδοιποροῦντα | μὴ διψᾶν· ὠδὸν <εἰς> οἶνον ἀνακόψας ῥόφα. Πολλὰ βι[ν]εῖν | δύνασθαι· στροβίλια πεντήκοντα μετὰ δύο κυά[θ]ων | γλυκέος καὶ κόκκους πεπέρεως τρίψας πίε. Στ[ύ]ειν, | ὅτε θέλεις· πέπερι μετὰ μέλιτος τρίψας χρίε σου τὸ πρᾶγμα (tr. P. CHARVET, A.-M. OZANAM).

<sup>2275</sup> En grande partie pensées ensemble, cf. J. J. WINKLER, « The Constraints of Eros », dans *Magika hiera*, p. 214-243 (p. 221 : « at least, the antiquarian and medical literature that picks up information about aphrodisiacs tends to set it in a *symposiastic* context »).

<sup>2276</sup> *Suppl. mag.*, 76 : κατακύψαι καὶ μὴ ἀνακύψαι· νάρκης | θαλασσίας ἐνκεφάλῳ [χ]ρίε τὴν ἐσφῶν. | ἐν βαλανείῳ τινὰ ἔρεσθαι· κυνός νε|κροῦ κροτῶνα θλάσων ἰς τὴν ἐσφῶν. | γυναικὶ ἐμπαῖξαι· θαψίας χ[[εἰ]]υλωῖ | χρεῖε τὸ αἰδοῖον. | ἐν συ[μ]ποσίῳ μάχην γενέσθαι· κυνὸς|δηκτον λίθον βάλε ἰς τὸ μέσον. | ὄξος δριμύ ποιῆσαι· ψήφους πυρῶ|σας βάλ' ἐν [αὐ]τῷ. | πρὸς πολλὰ βεινίν'· κελείνου | καὶ εὐζώμου σπ[έρ]μα πρόπιε (tr. personnelle). Cf. ARISTOPHANE, *Les grenouilles*, 739-740 : « Comment ne serait-il pas noble homme, lui qui ne sait autre chose que boire (πίνειν) et baiser (βινεῖν) ? » (tr. H. VAN DAELE).

Cette forme d'écriture simple et au langage peu châtié cache des pratiques qui ne sont pas toujours faciles à réaliser à cause de matières peu communes<sup>2277</sup>. Les recettes sont en apparence simples :

... pour avoir du plaisir : oins-toi de ... avec de la fiente d'hirondelle avec du miel.

Pour s'accoupler plusieurs fois : broie de la graine de roquette avec des petites pommes de pin avec du vin et bois à jeun<sup>2278</sup>.

Mais en réalité le matériel employé n'est pas toujours simple et peut par ailleurs avoir une histoire peu connue. Le miel utilisé pour enduire les organes sexuels favorisait aussi les érections divines en Égypte<sup>2279</sup> ! Certains animaux employés sont connus comme des paralysants, par exemple la torpille<sup>2280</sup>. On y rencontre aussi la tique, qui se singularise en fonction du corps sur lequel elle a été prélevée – et donc par le sang qu'elle a bu –, ce qui donne lieu à des variantes, dont certaines étaient connues à Rome par l'intermédiaire d'Osthanès ou de Nigidius Figulus<sup>2281</sup>. Utiliser une tique prélevée sur le cadavre d'un chien pour séduire plus facilement une femme, c'est en quelque sorte mélanger les domaines de la mort et de l'érotisme, une façon de faire du fantastique.

Les *paignia* ne sont pas, à mon avis, sans rappeler la construction de l'univers magique par Bolos de Mendès dans ce que Pline a transmis des *Cheirokmêta* : un monde où les mages secondent les rois dans la religion, la justice, la santé, mais aussi les banquets<sup>2282</sup>. Adapté à un lectorat grec, ce merveilleux s'inscrit aussi dans un énoncé socio-culturel, comme tout

---

<sup>2277</sup> Les *paignia* de Salpe, les substances corporelles et l'érotisme : J. N. DAVIDSON, « Don't try this at home: Pliny's Salpe, Salpe's *Paignia* and magic », *CQ* 45 (1995), p. 590-592.

<sup>2278</sup> *Suppl. mag.*, 83 : . . λ[ . ] . ικ . . . ἥδεσθαι | [ . . . . . ] μετὰ κόπρ[ο]υ | χ[ε]λιδο[ν]οσὺν μὲλειτι | π[ε]ρίχ]ρειται . | πολλὰ συνουσιάζειν | εὐζώμου σπέρμα | μετὰ τροβιλίων σὺν | οἴνω τρεῖψαι νήστις | πίε (tr. personnelle).

<sup>2279</sup> M. ZECCHI, « The Offering of Honey in Graeco-Roman Temples », *Aegyptus* 77.1 (1997), p. 71-83.

<sup>2280</sup> *Suppl. mag.*, 96 : νικᾶ<v> | ὀδῶτα ὑήνα τῆς δεξιᾶς σιαγῶνος | τῶν ἄνω . || νάρκ[η]ς ὠξύγγι [χ]ρίσον ηνπροστι [ἐμπροσθε ? <τ>ῆν πόσθην ?], « Pour la victoire : dents de hyène, de la droite de la mâchoire supérieure. || Oins avec la graisse d'une torpille (et porte en avant ?)... » (tr. personnelle). Cf. PLINE L'ANCIEN, *HN*, 32, 7 : « Et puis, sans même cet exemple, celui de la torpille (*torpedo*), autre bête de la mer, ne suffirait-il pas ? Même à distance et de loin, même si on la touche avec un bâton ou une baguette, elle engourdit (*torpescere*) les bras les plus robustes, elle paralyse (*alligari*) les pieds les plus rapides à la course. Si cet exemple nous oblige à reconnaître qu'il existe une force (*uim*) capable d'agir sur les membres par la seule odeur et par une espèce d'exhalaison (*aura corporis*), que ne doit-on pas espérer de l'efficacité de tous les remèdes ? ». A. DEBRU, « Les enseignements de la torpille dans la médecine antique », dans I. BOEHM, P. LUCCIONI (éd.), *Le médecin initié par l'animal. Animaux et médecine dans l'Antiquité grecque et latine*, Lyon, 2008, p. 39-47.

<sup>2281</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 256 (Osthènes) ; 30, 82-84 (Nigidius) ; 106 ; 134.

<sup>2282</sup> Cf. chapitre 2, p. 131-138 et texte 1, p. 162-163.



pouvoir rituel exercé dans le domaine érotique ou les jeux<sup>2283</sup>. Leur domaine d'exercice, le banquet, est le lieu de normes sociales, de manières réglées, formulées même par une littérature, celle des *sumpotika*<sup>2284</sup>. Les *paignia* construisent ainsi le pouvoir merveilleux du magicien, non pas nécessairement comme l'homme d'une recherche mystique des puissances divines ou des secrets de la nature, que comme un homme du monde, un *trickster*, dont le savoir permet de manipuler le réel à la manière de tout magicien de littérature. En somme, ces recettes de *paignia* font de l'*empowerment* dans la mesure où elles actualisent le portrait presque mythique, en tout cas fantastique, du magicien – à ceci près que cet *empowerment* se passe du divin.

### II.1.c. Le bestiaire de l'illusionniste

Les *paignia* sont parfois un moyen de bouleverser les convives d'un banquet :

Après avoir broyé les yeux de la caille et de l'orpe avec un peu d'eau, conserve dans un vase en verre pendant 7 jours. Ensuite, ajoute un peu d'huile et mets de cela dans la lampe ou enduis une seule mèche : après l'avoir accrochée, amène-la aux convives et ils se verront comme des démons enflammés, de sorte qu'ils se lèveront tous et fuiront<sup>2285</sup>.

L'effet spécial attendu est de l'ordre du visuel, mais un visuel qui fait apparaître de la puissance surhumaine. Avec la même composition, on peut également se rendre invisible. Une méduse séchée au soleil, chez Pline l'Ancien déjà, devient phosphorescente : « [le poumon marin :] Après l'avoir étalé sur un tissu pur et l'avoir refroidi au soleil, tu l'observeras la nuit apparaissant comme une lampe »<sup>2286</sup>. Les « amusements », qui n'en portent plus le nom dans les *Cyranides*, sont des jeux sur la vision. Ce sont proprement des illusions, mais qui tiennent pratiquement de l'apparition surnaturelle :

---

<sup>2283</sup> F. GRAF, « How to Cope with a Difficult Life. A View of Ancient Magic », dans P. SCHÄFER, H. G. KIPPENBERG (éd.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leyde – New York – Cologne, 1997, p. 93-114.

<sup>2284</sup> R. NADEAU, *Les manières de table dans le monde gréco-romain*, Rennes – Tours, 2010, p. 103.

<sup>2285</sup> *Cyr.*, 1, 15.28-32 : Τοῦ δὲ ὄρνυγος ἢ τοῦ ὄρφου τοὺς ὀφθαλμοὺς λειώσας μεθ' ὕδατος ὀλίγου ἐν ὑελίνῳ ἔχε ἀγγεῖῳ ἐπὶ ἡμέρας ζ'. εἶτα πρόσβαλε ἔλαιον βραχύ, ἐκ δὲ τούτου εἰς τὸν λύχνον βάλε ἢ τὸ ἐλλύχνιον μόνον ἄλειψον· ἄσας δὲ κόμισον τοῖς ἀνακειμένοις, καὶ ὄψονται ἑαυτοὺς ὡσεὶ δαίμονας πυρωπούς, ὥστε ἀναστάντας πάντας φεύγειν.

<sup>2286</sup> *Cyr.*, 4, 51.4-5 : ἀλείψας δὲ αὐτὸν ἐν ῥάκει καθαρῷ καὶ ψύξας ἐν ἡλίῳ θεάσει αὐτὸν κατὰ τὴν νύκτα φαίνοντα, ὡσπερ λαμπάδα ; PLINE L'ANCIEN, *HN*, 32, 141 : *Pulmone marino si confricetur lignum, ardere uidetur adeo, ut baculum ita praeluceat*, « Si l'on frotte du bois avec du poumon marin, il paraît brûler au point que le bâton projette de la lumière ».

Si après avoir broyé un œil de thon avec du poumon marin [= méduse] tu en asperges le toit de la maison, tard quand il fait sombre, les gens croiront regarder des étoiles dans la maison. Si tu enduis une baguette en voyageant tard le soir, par une nuit sans lune, il te semblera que de la lumière est envoyée par la baguette. Si tu dessines sur un mur ou une feuille de papyrus l'animal ou la bête que tu désires, lorsqu'il fait jour on ne les verra pas, mais lorsque survient la nuit ces dessins seront visibles<sup>2287</sup>.

La maîtrise de ce que l'on cache ou de ce que l'on fait voir est une préoccupation magique. Par ce biais là, l'homme est conduit à s'émerveiller d'un pouvoir naturel :

Après avoir broyé les yeux de l'oiseau *glaukos* et du poisson *glaukos* avec un peu d'eau de mer, conserve-les dans un vase en verre : il est plus beau aussi de mélanger la bile de l'un et de l'autre, de verser dans un vase en verre et de le conserver. Lorsque tu désires t'émerveiller du pouvoir de la nature, écris avec le collyre liquide ci-dessus sur une feuille vierge de papyrus pur : et on ne verra pas l'écriture le jour, mais elle sera lisible quand il fera sombre. Si tu désires [le faire] sur un mur, dessine la figure que tu veux et, la nuit venue, ceux qui la contempleront fuiront dans le noir en croyant que c'est un démon ou un dieu<sup>2288</sup>.

Les substances – et je cite essentiellement ici les exemples animaux –, sont mêlées au feu, employées en fumigation ou brûlées dans les lampes qui éclairent le banquet<sup>2289</sup>, ou bien directement, en aspersion ou en onction, ou encore placées dans la boisson<sup>2290</sup>. Les *Cyranides* témoignent en outre de variations possibles<sup>2291</sup>.

---

<sup>2287</sup> *Cyr.*, 4, 23.3-8 : ὀφθαλμοὺς δὲ θύννης ἐὰν λειώσας μετὰ πνεύμονος θαλασσίου ῥάνης τὴν στέγην τοῦ οἴκου ὄψε σκοτείας οὔσης, δόξουσιν οἱ ἐν τῷ οἴκῳ ἀστέρας βλέπειν. ἐὰν δὲ ῥάβδον χρίσης ὄδεύων ὄψε, ἀσελήνου νυκτός, δόξεις φῶς ἐκ τῆς ῥάβδου ἀποπέμπεσθαι. ἐὰν δὲ ἐν τοίχῳ ἢ ἐν χάρτῃ γράψῃς οἷον θέλεις ζῶον ἢ θηρίον, ἡμέρας μὲν οὔσης οὐχ ὄρῶνται, νυκτός δὲ καταλαβούσης ὀφθήσονται τὰ γραφόμενα.

<sup>2288</sup> *Cyr.*, 1, 3.23-31 : Γλαύκου οὖν τοῦ ὀρνέου καὶ γλαύκου τοῦ ἰχθύος τοὺς ὀφθαλμοὺς λειώσας μεθ' ὕδατος ὀλίγου θαλασσίου, ἀπόθου ἐν ὑελίνῳ ἀγγεῖῳ· κάλλιον δὲ ἐστὶ καὶ τὰς χολὰς ἀμφοτέρων σμῆσαι, καὶ ἐπιτιθέναι ἐν ἀγγεῖῳ ὑελίνῳ καὶ ἀποθέσθαι. ὅταν οὖν θέλῃς θαυμάσαι τὴν δύναμιν τῆς φύσεως, γράψον ἐκ τοῦ προειρημένου ὑγροῦ κολλυρίου ἐν καθαρῷ ἀγράφῳ χάρτῃ· καὶ ἡμέρας οὐχ ὄραθήσεται, σκοτίας δὲ γενομένης ἀναγνωσθήσεται τὸ γραφέν. εἰ δὲ εἰς τοίχον θέλῃς, ζωγράψον ζῴδιον οἷον θέλεις, καὶ νυκτός γενομένης οἱ θεωροῦντες ἐν τῇ σκοτίᾳ φεῦξονται δοκοῦντες δαίμονας ἢ θεοὺς εἶναι.

<sup>2289</sup> *Cyr.*, 4, 9 : « Ses yeux [du *glaukos*] des deux côtés et de même ceux de l'orphe, du thon, de l'étoile de mer et broyés avec de la bile de hyène, si tu mélanges la graisse de la bête que tu veux et que tu fais une fumigation d'une lampe allumée, les spectateurs penseront être cette bête dont tu as mêlé la graisse. De la même manière, après y avoir mêlé de l'eau de mer, ils croiront voir la mer. Si c'est de l'eau d'un fleuve, ils verront le fleuve, si c'est de la pluie, [ils verront la pluie]. Jette l'étoile toute entière après l'avoir concassée ».

<sup>2290</sup> *Cyr.*, 3, 13 : « Si quelqu'un, dans un banquet, pose le tissu dans lequel se trouve le bec [de héron] dans le vin, les buveurs iront se coucher lorsqu'ils auront passé plusieurs jours sans dormir et ne se rendant compte de rien ». Le bec de héron en somnifère est connu de PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 140.

<sup>2291</sup> *Cyr.*, 2, 40 : « La bile de cet animal [la hyène] adoucit ceux qui commandent. On prépare au moyen d'elle une très grande démonstration. La composition est la suivante : yeux de poisson *glaukos* et bile de hyène, le tout liquide. Broie tout ensemble et dépose dans un vase de verre, bien couvert. Ainsi, lorsque tu veux faire une très grande démonstration, fais comme ceci : une lampe étant installée, si tu mélanges la graisse de reptile ou quadrupède que tu veux avec un peu de la composition et en enduis ¶un petit livre¶ ou une petite oie, et en donne à ceux qui sont présents à la vue de la lampe, ceux-là paraîtront être la bête dont provient la graisse, soit un lion, soit un taureau, un serpent ou autre chose. Si donc tu souhaites faire la démonstration, dépose sur des

Or, les lampes sont un outil indispensable du magicien<sup>2292</sup>. C'est avec elle qu'il honore les puissances divines et fait apparaître les démons. Il arrive fréquemment que le praticien mêle une substance ou un papyrus chargé de noms barbares à la mèche ou à l'huile d'une lampe, laquelle doit parfois respecter certains critères de confections – comme ne pas être rouge, couleur séthienne. L'usage d'une sorte de phosphorescence pour provoquer de fausses apparitions divines est cohérent avec les récits de visions chez les théurges, où la lumière participe de l'ontologie du divin et de ses manifestations.

Celui de ces « amusements » d'Anaxilaus qui a eu vraisemblablement la faveur des anciens, est celui qui donne aux convives, en apparence, des têtes d'ânes. Nous l'avons lu chez Pline : employer de la substance s'écoulant d'une ânesse après la saillie, mêlée à une lampe, modifie l'apparence en ce sens. Ailleurs ce peut être du sang d'âne :

Pour que des hommes buvant dans une beuverie paraissent de loin aux étrangers avoir des museaux d'ânes : dans le noir, prends une mèche de lampe et trempe-la dans du sang d'âne, fais une nouvelle lampe avec la nouvelle mèche et rejoins les buveurs<sup>2293</sup>.

Les *Cyranides* préfèrent les larmes :

Des larmes d'âne mixées mélangées à l'huile, versées dans une lampe et allumées, font apparaître tous les convives avec une tête d'âne et ce les uns aux autres<sup>2294</sup>.

Elles ajoutent même que l'on peut – toujours par « amusement » – donner des flatulences à une femme avec des poils de la queue de l'animal :

---

charbons au milieu de la maison la graisse de la bête que tu désires avec un peu de la composition, et l'animal dont la graisse a été mélangée précédemment apparaîtra. La même chose marche aussi sur les volatiles. Si tu mélanges un peu d'eau du flot marin à la composition et que tu en asperges dans un banquet, tous fuiront, croyant que la mer est au milieu d'eux ».

<sup>2292</sup> A. ZOGRAFOU, « Magic Lamps, Luminous Dreams: Lamps in *PGM Recipes* », dans M. CHRISTOPOULOS, E. D. KARAKANTZA, O. LEVANIUK (éd.), *Light and Darkness in the Ancient Greek Myth and Religion*, Plymouth, 2010, p. 276-294.

<sup>2293</sup> *PGM XIb*, 1-5 : [Ἀνθρ]ώπους πίνοντα[ς] ἐν συμποσίῳ πρόσ|[ωθεν] τοῖς ἔξωθεν ὀνορύγχους φαίνεσθαι | .....εβειβακotos τὸ δρ.λλον ἀπὸ τοῦ λύθρου | [αἷματι] ὀνειῶ αἰμάξαι καὶ ποιῆσαι ἐλλύχνη καὶ[νὸν εἰς] λύχ<v>ον καινὸν καὶ ἄσαι τοῖς πίνουσι.

<sup>2294</sup> *Cyr.*, 2, 31.24-26 : δάκρυα δὲ ὄνου σὺν ἐλαίῳ σμήξας καὶ πλύνας λύχνον καὶ ἄσας, ὄψει πάντας τοὺς ἐν συμποσίῳ ὀνοκεφάλους καὶ αὐτοὶ τοὺς ἀλλήλους. A. DELATTE, *Anecdota atheniensia 1, Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions*, Liège – Paris, 1927, p. 449, n° 70 : Εἰς τὸ φανῆναι τοὺς ἀνθρώπους σαρακήνους [cf PREISIGKE, *Wörterbuch II*, col. 450]. | Ἔπαρον ὄρτυγος ὀφθαλμοὺς καὶ τρίψον αὐτοὺς μετὰ ὀλίγου ὕδατος καὶ θεὲς αὐτὸ εἰς βικίον μικρὸν καὶ πώμασον ἕως ἡμέρας ζ'. εἶτα βάλον εἰς αὐτὸ ὀλίγον ἔλαιον καὶ μετὰ ταῦτα ἄσασον λύχνον. καὶ φανήσονται πάντες σαρακήνη. | Ἔπαρον δάκρυον ὄνου καὶ σμίξον αὐτὸ μετὰ ἐλαίου καὶ πλῆσον λύχνον ὡς ἄνωθεν.

Si, prenant des crins de la croupe d'un âne, tu les brûles et, après les avoir pilés, tu les donnes en boisson à une femme, elle ne cessera pas de péter. Sa délivrance : donne-lui à boire de la même façon des crins d'ânesse brûlés<sup>2295</sup>.

C'est ici que l'on prend la mesure de l'ancrage symbolique de ces jeux. Le choix des espèces est révélateur dans un système de pensée parfaitement grec. Ainsi, l'âne n'apparaît pas dans ce contexte tel qu'il se manifeste ailleurs dans les *PGM*, à savoir comme l'image animale de Seth-Typhon, mais plutôt, je pense – surtout à cause d'un un contexte symposiaque comme celui de la plupart des *paignia* – comme un animal dionysiaque. Animal d'une sexualité exagérée et prêtant à rire, membre du cortège dionysiaque, l'âne grec est aussi un élément de l'image d'Héphaïstos, qui le chevauche à son retour sur l'Olympe, ivre et guidé par Dionysos. Les satyres, êtres chevalins, véhiculent également un imaginaire comique, celui du *komos* dionysiaque comme celui des renversements qui prêtent à rire<sup>2296</sup>. Or Dionysos est l'une des rares divinités retenues par les *Cyranides*. Écrites dans un monde chrétien, celles-ci ne dissimulent pas quelques références à l'univers dionysiaque, lequel a par ailleurs une place encore vive dans la culture des chrétiens hellénophones<sup>2297</sup>. Dionysos et la mythologie dionysiaque sont au cœur de l'hellénisme, en tant que culture partagée entre « païens » et chrétiens<sup>2298</sup>. Dans le premier livre des *Cyranides*, la notice correspondant à la lettre Θ est entièrement dionysiaque : la plante s'appelle le « thyrses », « laquelle est dionysiaque, de l'espèce de l'arbrisseau, bonne pour tout (Θύρσις βοτάνη, ἥτις ἐστὶν διονυσιακή, θαμνώδης, ἀγαθὴ εἰς πάντα) »<sup>2299</sup>. Le faucon pélagique prend le nom de *thur*, la pierre, qui ressemble à du corail, est appelée thyrsite<sup>2300</sup>, tandis que le représentant des poissons est le thon. L'œil droit de ce dernier, jeté dans du vin en prononçant le nom « dionysiaque », rend tous les convives heureux. De même avec la plante, dont un passage versifié dit loue la puissance dionysiaque<sup>2301</sup>. En revanche, l'aile de l'oiseau coupée avec un couteau de fer et jetée dans le

<sup>2295</sup> *Cyr.*, 2, 31.24-26 : Τρίχας δὲ ἐκ τῆς πυγῆς τοῦ ὄνου ἐὰν λαβὼν καύσης καὶ λειώσας δώσης ἐν ποτῶ γυναικί, οὐ παύσεται πέρδεσθαι. λύσις δὲ αὐτῆς ὄνου θηλείας τρίχας καύσας δίδου πιεῖν ὁμοίως.

<sup>2296</sup> F. LISSARAGUE, *La cité des satyres. Une anthropologie ludique (Athènes, VI<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.)*, Paris, 2013.

<sup>2297</sup> F. MASSA, *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)*, Stuttgart, 2014.

<sup>2298</sup> G. W. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge – New York – Port Chester *et al.*, 1990, p. 41-53.

<sup>2299</sup> *Cyr.*, 1, 8.3. Cf. DIOSCORIDE, 2, 142 : Ὀροβάγχη, *Orobanche crenata* Forsk., Orobanche crénelée, que « les Chypriotes appellent *thyrsite* ».

<sup>2300</sup> DIOSCORIDE, 1, 97.

<sup>2301</sup> *Cyr.*, 1, 8.8-12 : Βάκκερά ἐστι φυτὸν Διονύσου. αὐτὸ τὸ θύρσιον ἐν βάκχαις καὶ μαινάσι ληνοβατεῖται. γῆς φυτὸν ἐστὶν πεφυκὸς εἰς εὐφροσύνην ἀνθρώπων. νῦν δὲ τινὰς λέξω δυνάμεις τὰς εὐμαρευούσας ἐν οἴνῳ, ὅσα βροτοῖς πέφυκεν παρὰ χεῦμασι ληνοβατεῖσθαι. τοῦτο ὕστερον αὖ μετέπειτα πεζῶ λόγῳ καταλέξω, *Bakker* est la plante de Dionysos. C'est le / petit thyrses du moment où est foulé le raisin par les bacchantes et les ménades.

vin en prononçant le « nom dionysiaque » ainsi que les mots « Seigneur, élève ceux qui sont couchés, pour que les uns et les autres s'écorchant, il y ait effusion de sang », les convives s'entretueront<sup>2302</sup>. Le texte donne les versions contradictoires du « nom dionysiaque » selon Kyranos et Harpocraton :

Voici le nom dionysiaque : *eui euie bakcheuie euiê oiôo aeêiê*. La vérité du nom est *êoeu* ou *oôb*. L'un pour Harpocraton, l'autre selon Kyranos. *euia baicheu euileu Dionysos*<sup>2303</sup>.

L'amulette représente sur la pierre Dionysos lui-même tenant l'oiseau dans sa main et, avec une racine de la plante, défend son porteur contre l'ivresse, les dangers, le tribunal et lui attire les faveurs.

Faire apparaître la mer au milieu du *symposium* est un autre pouvoir dionysiaque. La mer est dans l'imaginaire grec un milieu propice à l'illusion, l'envoûtement et la métamorphose. C'est le terrain d'exercice des sirènes. C'est aussi le domaine de puissances métamorphes telles que Protée, Métis ou Thétis, qui se changent tour à tour en bêtes sauvages, eaux ou feu pour échapper à qui veut profiter de leurs pouvoirs<sup>2304</sup>. Il est donc compréhensible qu'elle fournisse aux magiciens les moyens de leurs illusions photogéniques : méduses, mendoles, poisson *glaukos*, orphe, thon, étoile de mer<sup>2305</sup>. Les *paignia* qui, d'une certaine manière, participe du pouvoir extraordinaire acquis par le savoir, puisent ainsi à des paradigmes mythiques ou symboliques grecs, associant dans une configuration toutefois difficile à délimiter des éléments structurels du banquet, de la mort et de l'érotisme, avec le monde marin et la lumière.

## II.2. Organiser l'étrange

La matière des *Cyranides* ne se contente pas de créer du merveilleux chez l'homme comme ces « amusements » de banquet, mais tire ses ingrédients du merveilleux lui-même et des métamorphoses extraordinaires que lui transmet un savoir au carrefour du rituel, du naturel et du mythologique, comme je voudrais l'évoquer à partir de quelques exemples.

---

/ La plante est née de terre pour le bien des hommes. / Maintenant je dirai les pouvoirs qu'elle facilite dans le vin. / Celle-là est née pour fouler le raisin à flots pour les mortels. Puis par la suite je déclamerai par une parole en prose ce qui vient ensuite.

<sup>2302</sup> *Id.*, 23-24 : « κύριε ανάστησον τοὺς ἀνακειμένους, αἵματεκχύτους γενέσθαι ἀλλήλους δέροντας ».

<sup>2303</sup> *Id.*, 28-31 : ἔστι δὲ τὸ διονυσιακὸν ὄνομα τοῦτο. εὐι εὐιε βακχευιε εὐιη οἰωο αειηη. ἡ δὲ ἀλήθεια τοῦ ὀνόματός ἐστιν ῥοευ ἢ οωβ. οὕτως μὲν ὁ Ἄρποκρατίων, ὁ δὲ Κυρανὸς οὕτως. εὐια βαιχευ εὐιλευ Διόνυσε.

<sup>2304</sup> P. M. C. FORBES IRVING, *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford, 1990.

<sup>2305</sup> DETIENNE M., VERNANT J.-P., *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, 1974.

## II.2.a. Pour accomplir des merveilles

Les *Cyranides* d'Harpocraton portent un intérêt assez vif à une thaumaturgie qui, localisée parmi les merveilles de l'Orient, décrit la figure du magicien par l'intermédiaire de sa cuisine :

Nous avons vu – dit Harpocraton – une opération démonstrative très divine qui eut lieu dans la métropole du pays de Babylonie : si quelqu'un place la tête de l'*ômis* [= la mendole] encore fraîche sur des charbons non fumeux sur un toit, l'air étant pur, de nuit, il fera s'entrechoquer chacun de tous les astres qui apparaissent. Si quelqu'un met, à la pleine lune, la tête de l'animal à l'intérieur d'une figue et la pose sur le feu, de nuit et l'air étant serein et tranquille, il verra le disque de la lune comme s'il occupait la moitié du ciel. Si tu y mêles un bout d'étoile de mer, tu verras le signe devenir tout à fait grand et être à tes pieds. Si tu la places sur de la pyrite pulvérisée, il se produira des éclairs et des coups de tonnerre. Si tu la places sur la terre provenant d'une maison où vivent certains hommes, il se produira en ce lieu un tremblement de terre<sup>2306</sup>.

Cette fois, l'illusion merveilleuse est énoncée comme quelque chose de « très divin » (θειοτάτην) et de fait, l'exposé des pouvoirs est saisissant dans la mesure où provoquer le désordre parmi les étoiles, grossir la lune, faire descendre un astre, produire éclairs et tonnerre ou encore un tremblement de terre, même si tout ceci ne peut qu'être illusion, est la mise en scène de pouvoirs divins. Les animaux marins qui les provoquent paraissent minimes en comparaison. Pour juger de la valeur mythique à accorder à ces pratiques, je pense à l'amulette que les *Cyranides* recommandent précisément à la lettre Ω où l'illusion babylonienne est citée :

Grave sur la pierre une hirondelle et à ses pieds le scorpion debout sur la mendole, et enferme sous la pierre les yeux du scorpion et de la mendole, une radicelle de la *queue-de-scorpion* et, après avoir fermé, porte en amulette : elle détourne tout animal venimeux, reptile et quadrupède, et tous les ennemis et décourage les machinations. Si quelqu'un est blessé par un scorpion et que tu scelles la blessure avec ce sceau, tu délivreras le blessé du danger. Si quelqu'un est mordu par un chien fou, devient hydrophobe et refuse de boire, prends cette petite bague, mets-la dans l'eau et donne à boire : celui qui boit sera sauvé. Si tu donnes à boire avant qu'il soit pris de folie, il ne sera pas fou.

---

<sup>2306</sup> *Cyr.* 1, 24 : Θειοτάτην δὲ ἔφη ὁ Ἄρποκρατίων καὶ ἐπιδεικτικὴν εἶδομεν πρᾶξιν γενομένην ἐν τῇ μητροπόλει τῆς Βαβυλωνίας χώρας. ἐὰν γὰρ τις ἐπιούσης τῆς ὠμίδος ἐπ' ἀνθράκων ἀκάπνων τὴν κεφαλὴν ἐπιθήσῃ ἐπὶ δώματος, καθαρῷ ὄντος τοῦ ἀέρος, νυκτός, ἰδίας ποιήσῃ συνδρομὰς πάντων τῶν φαινομένων ἀστέρων. ἐὰν δὲ ἐν πανσελήνῳ βάλῃ τις τὴν κεφαλὴν τοῦ ζῴου ἐντὸς ἰσχάδος καὶ ἐπιθήσῃ τῷ πυρί, νυκτὸς οὔσης καὶ αἰθρίας τοῦ ἀέρος ἡσυχάζοντος, ὄψει τὸν δίσκον τῆς σελήνης ὡς ἐπὶ τὸ ἥμισυ τοῦ οὐρανοῦ. ἐὰν δὲ μίξῃ μετ' αὐτοῦ βραχὺ τι ἀπὸ ἀστέρος θαλασσίου, ἴδοις ἂν παμμέγεθες γινόμενον τὸ στοιχεῖον καὶ ἔστος παρὰ τοὺς πόδας σου. ἐὰν δὲ πυρίτην λελειωμένον συνεπιθήσῃς, βρονταὶ καὶ ἀστραπαὶ γενήσονται. ἐὰν δὲ γῆν ἀπὸ οἰκίας πεσοῦσης ἐπάνω ἀνθρώπων συνεπιθήσῃς, σεισμὸς γενήσεται τῷ τόπῳ.

Si tu donnes à quelqu'un la langue de la mendole encore fraîche, broyée, avec de l'eau, et en mettant la petite bague dedans, si c'est à un fou que tu donnes cela à boire, il sera sauvé, mais s'il est sain d'esprit, il sera fou. La délivrance de ceci : donne à manger une mendole grillée. Il sera fou l'homme ignorant de tous les secrets, comme le dit la divine *Cyranide* aux mortels<sup>2307</sup>.

L'amulette détourne les maux – dangers animaux (bêtes venimeuses ou sauvages), dangers humains (ennemis ou complots) – et soigne d'une part les piqûres de scorpions, d'autre part l'hydrophobie causée par la morsure d'un chien enragé et, en prévention, la crise de folie. Avec une langue de mendole, elle soigne la folie de manière générale. Or, la mendole (μαίνις) est mise en relation directe avec la folie (μανία) qu'elle peut soigner ou provoquer, par simple homéopathie verbale<sup>2308</sup>. Or, la mendole s'associe dans cette notice au basilic, au scorpion et à l'hirondelle selon des modalités très intéressantes à observer.

Basilic, scorpion et hirondelle sont associés en amulette pour contrer les folies et possessions démoniaques<sup>2309</sup>. La notice des *Cyranides* raconte comment faire naître le scorpion à partir de basilic (la plante, ὄκιμος) :

... si quelqu'un a mâché ce végétal à jeûn sans qu'il soit lavé et le pose en plein air sept nuits, en le recouvrant pendant le jour pour qu'il ne voit pas le soleil et en l'exposant la nuit à l'air, tu le découvriras transformé en un scorpion jaune-vert à sept vertèbres. S'il blesse quelqu'un, cette personne gonflera et mourra en trois jours. Si tu le déifies (ἀποθεώσης) dans de l'eau ou du vin et le donne à boire à quelqu'un, celui qui boit aura tout autour du corps des pustules. De celles-ci viendront des plaies incurables. Si tu broies ce scorpion avec de la graine de la plante *queue-de-scorpion* et que tu en fais des pilules et les remises desséchées dans un récipient de verre, puis que tu en donnes à un épileptique particulièrement éprouvé, il ne souffrira plus. Donne pendant 7 jours jusqu'à trois pilules à jeûn, dans un mélange convenable. Mais si un lunatique le donne à quelqu'un de sain, cette personne ne sera plus sauvée<sup>2310</sup>.

<sup>2307</sup> *Cyr.*, 1, 24 : Γλύψον δὲ ἐν τῷ λίθῳ χελιδόνα καὶ παρὰ τοὺς πόδας τὸν σκορπίον ἐπὶ τῆς μαινίδος ἐστῶτα, καὶ ὑπὸ τὸν λίθον ὑποκατάκλεισον τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ σκορπίου καὶ τῆς μαινίδος, καὶ σκορπιούρου ρίζιον, καὶ κατακλείσας φόρει· ἀποστρέφει γὰρ παντοῖον ἰοβόλον ζῶον ἐρπετὸν τε καὶ τετράπουον, καὶ πάντας ἐχθροὺς καὶ ἐπιβούλους ταπεινοί. Ἐὰν δὲ τις πληγῆ ὑπὸ σκορπίου καὶ τῆ σφραγίδι ταύτῃ σφραγίσῃς τὴν πληγὴν, ἀπαλλάξῃς τὸν πληγέντα τοῦ κινδύνου. Ἐὰν δὲ ὑπὸ μαινομένου κυνὸς δηχθῆ τις καὶ γενόμενος ὑδροφόβος τὸ ποτὸν μὴ λαμβάνῃ, λαβὼν τὸν δακτύλιον τοῦτον βάλλε εἰς τὸ ὕδωρ καὶ δὸς πιεῖν· ὁ πῶν σωθήσεται. ἐὰν δὲ πρὸ τοῦ μανῆναι δώῃς προπιεῖν, οὐ μανῆσεται.

Ἐὰν δὲ τῆς μαινίδος τὴν γλῶσσαν νεαρᾶς οὔσης δώῃς τινὶ λειανθεῖσαν μεθ' ὕδατος, βαλὼν δὲ τὸν δακτύλιον κάτω δώῃς πιεῖν μαινομένῳ, σωθήσεται· εἰ δὲ νήφοντι, μανῆσεται. τούτου λύσις· μαινίδα ὀπτὴν δὸς φαγεῖν· μανῆσεται ὁ ἄνθρωπος ἀγνοῶν τὰ λεχθέντα ἅπαντα, ὡς φράζει Κυρανὶς θεία βροτοῖς.

<sup>2308</sup> *Cyr.*, 1, 24.80 : Ἐκλήθη δὲ μαινὶς διὰ τὸ ἔχειν σκευὴν μανίας τοιαύτην, « Elle est appelée “mendole” [mainis] parce qu'elle entre dans une telle recette pour la folie [mania] ».

<sup>2309</sup> *Cyr.*, 1, 24. Le cœur de l'hirondelle seul sert déjà à soigner les lunatiques.

<sup>2310</sup> *Cyr.*, 1, 24.14-25 : Ἐὰν γάρ τις μασησάμενος τοῦτο τὸ φυτὸν νῆστις, ἀπλύτου αὐτοῦ ὄντος καὶ θῆ ἐν ὑπαίθρῳ νύκτας ἑπτὰ, ἡλίου μὴ θεωρήσαντος διὰ τὸ τὰς ἡμέρας συστέλλειν αὐτὸ καὶ νυκτὸς αἰθριάζειν, τοῦτο εὐρήσεις γινόμενον σκορπίον ἐπτασφόνδουλον χλωρόν. οὗτος ἐὰν τύψῃ τινά, τριταῖος φουσηθεὶς τεθνήσκει. Ἐὰν δὲ αὐτὸν ἀποθεώσῃς ὕδατι ἢ οἴνῳ καὶ δῶς τινὶ πιεῖν, ὁ πῶν ἐξανθήματα ἔξει περὶ ὅλον τὸ σῶμα. ἐκ δὲ τούτων ἔλκη ἀνίατα. Ἐὰν δὲ τρίψῃς τὸν αὐτὸν σκορπίον μετὰ σπέρματος σκορπιούρου βοτάνης καὶ ποιήσῃς

À travers la « déification » du scorpion, on reconnaît une terminologie qui dans les *PGM* relevait d'une conception égyptienne de la qualité de divinité conférée par l'immersion rituelle d'un animal<sup>2311</sup>. Mais ce qui m'intéresse ici est la création merveilleuse de l'animal. Galien a eu connaissance de récits similaires, dans lesquels le basilic est simplement écrasé et laissé dans une marmite pendant un nombre indéterminé de jours, surtout au soleil, pour produire des scorpions<sup>2312</sup>, tandis que Pline rattache ce fait aux propriétés négatives du basilic selon les physiologues grecs, qui attestent entre autres qu'il provoque la folie<sup>2313</sup>. L'information est fabuleuse, mais cependant essentielle pour l'auteur des *Cyranides* et permet de passer de la plante basilic au scorpion, ainsi qu'à la plante *skorpiouros*, « queue-de-scorpion », une sorte d'héliotrope dont la racine ressemble à la queue de l'animal et, par *similia similibus*, est censée contrer la puissance du scorpion<sup>2314</sup>. La formation de l'animal se fait à l'abri du soleil (et non pour le chauffer comme le pense Galien), sous le déterminant du chiffre sept (sept nuits, sept vertèbres), c'est-à-dire une semaine pleine<sup>2315</sup>. Le scorpion est

---

καταπότια, ξηράνας δὲ ἀποθῆς ἐν ὑελίνῳ ἀγγείῳ, καὶ δόξης τινὶ ἐπιληψία πειραζομένῳ, οὐκέτι βλαβήσεται. δίδου δὲ ἐπὶ ἡμέρας ζ' ἀνὰ τρία καταπότια νήσσει εἰς εὐκρατον. ἐὰν δὲ ὑγιαίνοντι δόξης σεληνιασθεῖς οὐκέτι σωθήσεται.

<sup>2311</sup> Cf. chapitre 5, I.1, p. 306-316.

<sup>2312</sup> GALIEN, *Sur les facultés des aliments*, 55 [KÜHN, 6, p. 640-641] : περὶ ὀκίμου – ὄψω μὲν καὶ τούτῳ χρῶνται πολλοί, δι' ἐλαίου καὶ γάρου προσφερόμενοι, κακοχυμότερον δὲ ἐστὶ, καὶ διὰ τοῦτο προσεπιψεύδονται τινες αὐτοῦ, φάσκοντες, εἰ τριφθὲν ἐμβληθεῖν χύτρα καινῇ, τάχιστα γεννᾶν ἐν ὀλίγαις ἡμέραις σκορπίους, καὶ μάλισθ' ὅταν ἐν ἡλίῳ τις ἐκάστης ἡμέρας θερμαίνῃ τὴν χύτραν. ἀλλὰ τοῦτο μὲν ψευδοῦς ἐστὶ, κακόχυμον δὲ καὶ κακοστόμαχον καὶ δύσπεπτον εἶναι λάχανον ἀληθῶς ἂν εἴποις αὐτό, « Sur le basilic – Beaucoup de gens utilisent aussi ce complément et le mangent à l'huile et au garum. Il est quand même de très mauvais suc, et c'est à cause de cela que certains ont développé un gros mensonge, en disant que si on le broie et le met dans une poêle nouvelle, des scorpions y naissent en quelques jours, surtout si on laisse chauffer la poêle au soleil tous les jours. C'est un mensonge, mais on peut dire avec vérité que cette plante a un suc mauvais, est mauvaise pour le cardia et se digère avec difficulté ». Cf. A. TOUWAIDE, « Galien et la toxicologie », *ANRWII*, 37.2 [1994], p. 1887-1986 [p. 1939]. *Géop.*, 11, 28 : à propos du basilic ou *okimon* : « Mastiqué et laissé au soleil, il engendre des scorpions ».

<sup>2313</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 20, 119-120 : *Ocimum quoque Chrysippus grauiter increpuit inutile stomacho, urinae, oculorum quoque claritati, praeterea insaniam facere et lethargos et iocineris uitia, ideoque capras id aspernari, hominibus quoque fugiendum censens. Addunt quidam tritum, si operiatur lapide, scorpionem gignere, commanducatum et in sole positum uermes ; Afri uero, si eo die feriatur quispiam a scorpione, quo ederit ocimum, non posse seruari*, « Chrysippe a aussi blâmé vivement le basilic : mauvais pour l'estomac, l'urine et également pour la clarté de la vue, il cause en outre la folie, la léthargie et des troubles du foie, et c'est pourquoi les chèvres le dédaignent ; il est d'avis que l'homme aussi doit l'éviter. Certains ajoutent que, pilé et recouvert d'une pierre, il engendre un scorpion, et des vers s'il est mâché et placé au soleil. Les Africains prétendent qu'une personne piquée par un scorpion le jour où elle a mangé du basilic peut être sauvée ».

<sup>2314</sup> Ἡλιοτρόπιον τὸ μέγα, DIOSCORIDE, 4, 190, affirme que ses feuilles ressemblent justement à celle du basilic et qu'elle est également appelée σκορπιοκτόνον, « tue-scorpion ». PLINE L'ANCIEN, *HN*, 22, 60.

<sup>2315</sup> On peut supposer que la préparation doit subir l'influence des astres : l'exposition à l'air de la nuit rappelle l'exposition aux « dieux de la nuit », c'est-à-dire les astres, dans les textes mésopotamiens (E. REINER, *Astral Magic in Babylonia*, Philadelphie, 1995). Cf. ÉLIEN, *PA*, 6, 20 : « ... on en a vu un quelque part qui avait sept vertèbres. Le scorpion ne met pas au monde des oeufs mais des petits vivants. Il faut savoir que certains disent aussi que la progéniture de ces animaux ne vient pas de leur accouplement mais [qu'elle naît spontanément]. L'extrême chaleur rend les scorpions extrêmement prolifiques... »



*chlôron*, verdâtre ou jaune-vert comme le lézard qui ailleurs guérit les yeux et, sans doute, comme la plante dont il est issu. Son venin est particulièrement dangereux ; on notera qu'il est issu du suc d'une plante comestible mais qui engendre de mauvaises humeurs selon Galien<sup>2316</sup>. La naissance d'animaux, généralement des invertébrés ou de petits animaux, du pourrissement de certaines substances est un fait parfois reconnu dans les textes anciens : les serpents naissent de la moelle épinière de l'homme mort, les vers adviennent de la terre par génération spontanée, comme les grenouilles ou les rats en Égypte<sup>2317</sup>.

L'hirondelle donne lieu quant à elle, dans le bestiaire des *Cyranides*, à une autre pratique de transformation :

Si quelqu'un met ses poussins dans une marmite et la fait cuire préalablement cachetée d'argile, puis s'il observe la marmite après l'avoir ouverte, il découvrira les deux poussins tendrement enlacés et deux autres se détournant l'un de l'autre. Si donc tu prends ceux qui s'aiment et les broie avec de l'huile de rose et en enduis une femme, elle te suivra sur-le-champ. Si tu en donnes aussi à boire les cendres, elle sera folle de désir. On délie ainsi : prends de la cendre des poussins qui se détournent l'un de l'autre, enduis ou donne à boire, et le désir multiple se détournera<sup>2318</sup>.

Le confinement et la chaleur permettent de séparer quatre poussins d'hirondelle en deux paires : l'une est enlacée, l'autre se tient dos-à-dos. La première est capable de faire converger homme et femme en suscitant une folie érotique (*μανήσεται ἀπὸ τοῦ ἔρωτος*), l'autre de les faire diverger. Pour animer une figurine d'Éros, on emploie comme on l'a vu deux poussins d'une espèce indéterminée, en appelant à une nature commune entre les jeunes oiseaux et le dieu, dont la puissance d'*empowerment* s'exerce par ailleurs comme une forme de possession ou de folie sur les hommes<sup>2319</sup>. Ce pouvoir sur la folie, qu'elle soit la *mania* érotique ou la *lussa*, la rage, est au cœur des *dunameis* de l'amulette où les trois animaux partagent une nature relevant de façon structurelle d'une dimension de la folie<sup>2320</sup>.

---

<sup>2316</sup> Cf. *supra*, n. 2311, p. 503.

<sup>2317</sup> ÉLIEN, *PA*, 2, 33 : « Par ailleurs, j'ai entendu dire, personnellement, que lorsqu'un crocodile meurt il en naît un scorpion ; et l'on raconte que le dard qu'il a au bout de la queue est rempli de venin. » ; Aristote explique la génération spontanée par une coction (*GA*, 3, 11 [761 b-a]) : « Rien ne naît d'une putréfaction, mais d'une coction », « Les animaux et les végétaux naissent dans la terre et dans l'eau, parce que dans la terre existe de l'eau, dans l'eau du souffle, et que celui-ci est tout entier pénétré de chaleur psychique, si bien que tout est, en quelque sorte, plein d'âme. Aussi des êtres ne tardent pas à prendre forme dès lors que cette chaleur est enclose en un point... »

<sup>2318</sup> *Cyr.*, 3, 50 : Ἐάν τις τοὺς νεοσσοὺς αὐτῆς βάλη εἰς χύτραν, καὶ προπηλώσας ὀπτήσῃ, ἔπειτα δὲ ἀνοίξας τὴν χύτραν κατανοήσῃ, εὕρισει τοὺς μὲν δύο νεοσσοὺς καταφιλοῦντας, τοὺς δὲ δύο ἀποστρεφομένους ἀλλήλων. ἐὰν οὖν λάβῃς τοὺς φιλοῦντας καὶ λειώσῃς μετὰ ῥοδίνου καὶ ἀλείψῃς γυναῖκα, παραχρῆμα ἀκολουθήσει σοι. εἰ δὲ καὶ δόξῃς πιεῖν ἐκ τῆς τέφρας, μανήσεται ἀπὸ τοῦ ἔρωτος. λύσις δὲ τούτου· λαβὼν ἐκ τῆς τέφρας τῶν νεοσσῶν τῶν ἀποστρεφομένων ἄλειψον ἢ πότισον, καὶ ἀποστραφήσεται ὁ ἔρωσ ὁ πολὺς.

<sup>2319</sup> Cf. chapitre 5, I.2, p. 316-322 ; *PGM XII*, 14-95.

<sup>2320</sup> M. WAEGEMANN, *Amulets and Alphabet*, p. 187-194.

Patricia Gaillard-Seux a récemment publié une mise au point qui montre l'importance de cet oiseau dans le dialogue transculturel avec les mondes orientaux, en particulier dans sa relation avec les divinités féminines<sup>2321</sup>. L'hirondelle possède aussi une valeur obstétrique et gynécologique. En Égypte, l'oiseau accompagne le Soleil et incarne le flamboiement de la lumière à l'aube, d'où une fonction d'« éveil à la vie »<sup>2322</sup>. Oiseau solaire, elle annonce le retour de la lumière et se pose sur la butte primordiale lorsque celle-ci émerge des eaux<sup>2323</sup>. Les pierres d'hirondelles, trouvées soit dans la tête, soit dans le ventre de l'animal, de préférence les poussins, sont de deux sortes, une rouge, une noire, qui doivent être prises dans le nid, de préférence en l'absence de leurs parents, et surtout les nids qui se trouvent dans les sanctuaires, voire sur les espaces publics<sup>2324</sup>. Elles confèrent un pouvoir charismatique à l'individu qui les porte en amulette, soignent les problèmes psychiatriques, peuvent favoriser la réussite et ménager les risques, notamment la colère des supérieurs ; elles soignent aussi les yeux ou les fièvres tierce et quotidienne, ainsi que les tumeurs<sup>2325</sup>. Les *Cyranides* suivent avec liberté ces mêmes lignes : les pierres soignent également le foie et la gorge, ainsi que l'épilepsie, et on peut les trouver dans le cœur des poussins<sup>2326</sup>. Les « mages » que consulte

<sup>2321</sup> P. GAILLARD-SEUX, « De l'Orient à l'Occident : les recettes médico-magiques tirées de l'hirondelle », dans V. DASEN, J.-M. SPIESER (éd.), *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance*, Florence, p. 169-194.

<sup>2322</sup> AUFRERE S. H. (éd.), JEAN R.-A., LOYRETTE A.-M., 2010, *La mère, l'enfant et le lait en Égypte ancienne*, p. 306-314.

<sup>2323</sup> H. TE VELDE, « The Swallow as Herald of the Dawn in Ancient Egypt », dans *Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren*, Leyde, 1972, p. 26-31.

<sup>2324</sup> *Socrate et Denys*, 47 : « Les pierres d'hirondelle naissent dans le crâne des hirondelles. Portées, elles ont la grâce de vous faire obtenir ce que vous voulez. Elles rendent aimable, désirable, commode, que le propriétaire soit un homme ou une femme. Autre version. Les pierres d'hirondelles se trouvent dans les entrailles des hirondelles. Les meilleures sont celles que l'on tire des petits. Il y en a deux espèces, la noire et la rousse. Prenez des hirondelles de sanctuaire, car c'est meilleur, sinon, de l'agora ou d'un endroit public notable, ce sont les plus puissantes. Quand vous les aurez enlevées, immolez-les et prenez les pierres. Elles sont nécessaires aux lunatiques et aux épileptiques. Et elles ont beaucoup d'autres vertus et puissances efficaces » ; *Damigéron-Évax*, 10 : « On trouve la pierre chélidoine dans le ventre des hirondelles. Il en est deux espèces, une noire et une rousse. Prenez des hirondelles (les meilleures sont celles que vous prenez au nid), ouvrez-leur le ventre et ôtez les pierres. Elles vous sont utiles : la rousse soigne les lunatiques, les insensés et les languissants. Vous ferez ainsi : prenez une toile de lin propre, liez-y la pierre, entourez-en le bras gauche du malade, et au troisième jour il sera guéri. En outre, elle rend ceux qui la portent très plaisants, éloquents, aimables et compétents. La pierre noire, portée semblablement, met une bonne fin à toutes les affaires, et résiste à toutes les menaces et aux colères des rois ou des maîtres. Car qui l'aura avec lui plaira à tous les hommes, et les conduira à sa guise, car elle ménage la confiance. Si quelqu'un a mal aux yeux, broyez la pierre avec de l'eau, oignez, et il sera sauvé. Quand vous ôtez les petits du nid, veillez à ce que le père ou la mère ne soient pas là, vous obtenez de meilleurs effets. La pierre noire, mise dans une toile de lin teinte en safran, arrête la fièvre tierce et quotidienne et est excellemment apte contre toute tumeur ».

<sup>2325</sup> DIOSCORIDE, 2, 56.5-10.

<sup>2326</sup> *Cyr.*, 3, 50 : « Les pierres qui sont à l'intérieur du gésier des poussins, attachées en amulette au bras droit, guérissent extrêmement bien les hépatiques. Elles sont une précaution contre la toux, le rhume, les écrouelles, l'inflammation des amygdales et toute ophtalmie. [...] Dans l'autre livre : le cœur des premiers petits du même

Pline l’Ancien affirme que les hirondelles font avaler une pierre à leurs petits, que l’on peut employer en amulette pour soigner l’épilepsie<sup>2327</sup>. Quoi qu’il en soit, la pierre est un prolongement de l’oiseau dont elle est supposée issue – sur le mode du « bézoard ». On retrouve parfois des modalités rituelles :

On trouve deux pierres, blanche et noire, dans les estomacs des poussins lorsqu’on les ouvre avec un roseau taillé (on les trouve dans le deuxième estomac), et en ayant sacrifié un pigeon blanc et invoqué Aphrodite, on les enferme dans un collier d’or et elles sont efficaces contre tous les maux des yeux<sup>2328</sup>.

Plus encore, l’attention portée au contexte de prélèvement de l’animal est révélateur : il s’agit de prendre l’oisillon dans son nid, dans un sanctuaire, à l’insu de ses parents. Le nid lui-même peut être utile et pour cause, puisqu’il s’agit d’un nid singulier<sup>2329</sup> : le propre de l’hirondelle, en effet, est d’être architecte<sup>2330</sup>. L’installation de l’hirondelle était autrefois un signe, et l’animal était lié aux puissances divines de la maison, si on en croit Élien de Préneste<sup>2331</sup>. Elle est proche des hommes, est leur colocataire et leur signale la fin de l’hiver<sup>2332</sup>. L’hirondelle recouvre la vue surtout lorsqu’elle est jeune car en phase de développement, selon Aristote<sup>2333</sup>. Julius Africanus mentionne une certaine plante portée par l’hirondelle qui possède un merveilleux pouvoir de guérison des yeux<sup>2334</sup>. Les hirondelles servent dans différents soins pour la vue<sup>2335</sup>, mais également diverses affections de la bouche et de la gorge<sup>2336</sup>, l’épilepsie<sup>2337</sup> et la fièvre quarte<sup>2338</sup>. Selon Pline, le roi Assyrien Oros aurait

---

oiseau fendu en deux rend les deux pierres. L’une est rouge, l’autre blanche. La blanche portée par un épileptique le guérit extraordinairement. En attachant la rouge en amulette elle emporte la douleur ».

<sup>2327</sup> PLINE L’ANCIEN, *HN*, 30, 91.

<sup>2328</sup> JULIUS AFRICANUS, *Cestes*, fr. D27, 11-14 [WALLRAFF *et al.*, p. 122-123] : Λίθοι δὲ εὐρισκόμενοι δύο ἐν ταῖς γαστράσι τῶν νεοττῶν ἀνασχισθέντων ὄξει καλὰ μω (ἐν θατέρῳ γὰρ εὐρίσκονται), λευκὸς καὶ μέλας, τυθείσης περιστεράς λευκῆς καὶ ἐπικληθείσης αὐτῆς Ἀφροδίτης, ἐμβάλλονται ὄρμω χρυσοῦ καὶ πᾶσαν ἀπειργουσιν ὀφθαλμίαν (tr. personnelle).

<sup>2329</sup> PLINE L’ANCIEN, *HN*, 30, 34 ; *Cyr.*, 3, 50 : « La glaise de leur nid broyée avec de l’eau et enduite autour du cou et du pharynx, guérit les inflammations et les angines. Avec du pavot et du vinaigre, elle arrête le mal de tête ».

<sup>2330</sup> J. BOUFFARTIGUE, « Les animaux techniciens. Réflexions sur l’animal faber vu par les Anciens », *Rursus* 1 (2006).

<sup>2331</sup> ÉLIEN, *PA*, 10, 34 : « On associe l’hirondelle au culte des dieux du foyer et à celui d’Aphrodite, qui est elle aussi une gardienne du foyer ».

<sup>2332</sup> *Cyr.*, 3, 50 : Χελιδὼν ἢ τὸ ἕαρ πάντας διυπνίζουσα στρουθίον ἐστὶ πᾶσι γνωστόν. ÉLIEN, *PA*, 1, 52.

<sup>2333</sup> ARISTOTE, *HA*, 2, 17 [508 b 5], et explication physiologique en *GA*, 4 [774 b 29]. ÉLIEN, *PA*, 17, 20 : « Aristote [i.e. un pseudonyme ?] dit qu’on trouve à Samos une hirondelle blanche. Or si quelqu’un lui crève les yeux et les sort de leur orbite elle devient sur le coup aveugle, mais par la suite “ses yeux se décillent et ses prunelles s’éclairent” [SOPHOCLE, fr. 710 (RADT)] et, selon ses propres mots, elle recouvre la vue ».

<sup>2334</sup> JULIUS AFRICANUS, *Cestes*, fr. D27 [WALLRAFF *et al.*, p. 120-123].

<sup>2335</sup> PLINE L’ANCIEN, *HN*, 29, 118 ; *Cyr.*, 1, 24 et 3, 50.

<sup>2336</sup> PLINE L’ANCIEN, *HN*, 10, 95 ; 30, 27 ; 33-34 ; DIOSCORIDE, 2, 56.12.

<sup>2337</sup> PLINE L’ANCIEN, *HN*, 30, 91.

conseillé de prendre la cendre du bec de l'hirondelle dans son vin pour se prémunir de l'ivresse<sup>2339</sup>. On retrouve alors la magie orientaliste dans laquelle puisent les *Cyranides*.

L'amulette dessine un véritable bestiaire à elle seule. Chacun de ces trois animaux est superposé en fonction de sa place dans le monde (air, terre, eau) et les animaux concernés véhiculent de manière implicite différentes échelles de valeurs. Animal de l'air, l'hirondelle est entre autres choses liée à Aphrodite et à la *mania* érotique. Animal de la terre, le scorpion produit par génération spontanée véhicule la folie par le venin. Animal de l'eau, la mendole a une puissance de folie que l'on déduit par homéopathie verbale. Ensemble, ces animaux forment donc un bestiaire de la *mania*. Toutefois, la structure alphabétique de la *Cyranide* impliquait des règles. La *mainis* ne pouvait intégrer les quatre éléments du Ω sous ce nom et le compositeur a donc choisi de l'appeler ὠμίς, en se justifiant par un nouveau jeu de mots<sup>2340</sup>. Le scorpion, quant à lui, laisse sa place à la plante dont il est issu, l'*ôkimos*. Avec la pierre, le basilic et l'hirondelle, la mendole forme un parfait quartète dans une autre recette :

Broie la pierre dont il a été question avec du jus de l'herbe, du sang de l'oiseau, une tête d'*ômis* et un peu d'eau et garde cela en réserve dans un récipient de verre, et lorsque tu désires faire une démonstration, imprègne les doigts de ta main gauche ou droite et touche la pierre la plus forte que tu désires, ou du bois ou de l'os et il se brisera aussitôt, de sorte que les assistants croiront que tu es un mage (μάγον)<sup>2341</sup>.

Les quatre Ω ensemble ont donc proprement le pouvoir de briser tout objet en pierre, bois ou os d'un simple contact de la main, de façon à paraître aux yeux du public un véritable *magos*<sup>2342</sup>. Le nom *ôkutokios*, que les *Cyranides* donnent à la pierre et aux plumes de l'oiseau, signifie qu'elles facilitent les accouchements et, dans le bestiaire, l'hirondelle et le basilic sont encore associés pour favoriser l'accouchement<sup>2343</sup>, tandis que la pierre *ôkutokios* est décrite comme « semblable à l'aétite, plus petite que celle-là, sauf qu'elle rend un son comme elle lorsqu'on l'agite auprès de l'oreille. Elle est d'aspect lisse (Ὀκυτόκιος λίθος ἐστίν, εἰκὼς τῷ

---

<sup>2338</sup> *Id.*, 102.

<sup>2339</sup> *Id.*, 145.

<sup>2340</sup> *Cyr.*, 1, 24.70-78 : Ὠμίδα δὲ ἐκάλεσαν τὴν μαινίδα διὰ τὸ ἔχειν αὐτὴν ἐν τοῖς ὠμοῖς μεγίστην δύναμιν, « J'ai appelé la mendole *ômis* parce qu'elle a dans les épaules [*ômois*] une très grande puissance ».

<sup>2341</sup> *Id.*, 1, 24.52-57 : Τὸν δὲ λίθον τὸν προδηλωθέντα λείψον μετὰ χυλοῦ τῆς βοτάνης καὶ αἵματος τοῦ πτηνοῦ καὶ κεφαλῆν μίαν τῆς ὠμίδος καὶ ὀλίγου ὕδατος καὶ ἔχε ἀποκείμενον ἐν ὑελίνῳ ἀγγεῖῳ, καὶ ὅταν θέλῃς ἐπίδειξιν ποιῆσαι, μόλυνον τοὺς δακτύλους τῆς εὐωνύμου χειρὸς ἢ τῆς δεξιᾶς καὶ ἄψε οἴου θέλεις ἰσχυροτάτου λίθου ἢ ξύλου ἢ ὀστέου καὶ θραυσθήσεται παραντικά ὥστε δοκεῖν τοὺς παρατυχόντας μάγον σε εἶναι.

<sup>2342</sup> La pratique elle-même rappelle une tradition juive selon laquelle Salomon utilisa un animal (le *shamir*) pour tailler les pierres du Temple.

<sup>2343</sup> *Cyr.*, 1, 24 : « Si tu donnes à tenir une aile d'hirondelle et une radicelle d'*ôkimos* (= basilic) à une femme qui accouche mal, aussitôt elle enfantera sans douleur » ; 3, 50 : « Les duvets des ailes, attachés en amulette avec de la racine de basilic à une femme qui accouche difficilement, sont aptes à hâter l'accouchement ».

ἀετίτη, μικρότερος δὲ ἐκείνου, πλὴν ἀπηχῶν ὡς ἐκείνος ἐν τῷ κινεῖσθαι παρὰ τὸ οὖς. ἔστι δὲ λειῶς τῆ θέα) »<sup>2344</sup>. La pierre aétite, qui fait l'objet de la première notice du livre (lettre α), est nommée d'après l'aigle dans le nid duquel on doit la chercher. Elle est dite « enceinte », car elle est creuse et comporte en son sein un élément qui bouge lorsqu'on l'agite : de fait, c'est une pierre qui favorise les accouchements<sup>2345</sup>. C'est donc sur une pierre enceinte que l'on grave les trois animaux superposés, plaçant en dessous des yeux de scorpion et de mendole, ainsi qu'une racine de *queue-de-scorpion*.

Deux composantes structurelles se croisent dans cette notice des *Cyranides*. La première constitue un bestiaire efficace de la folie, tiré des trois espaces du cosmos. La seconde arrange alphabétiquement les rapports entre animaux, plantes et pierre autour d'une autre dimension structurelle : la naissance.

Folie			Naissance = Ω	
air	hirondelle		hirondelle (plume = <i>ôkutokion</i> )	animal
terre	scorpion	< = >	basilic ( <i>ôkimos</i> )	plante
eau	mendole		<i>Okutokion</i>	pierre

La première dimension symbolique est desservie par la figure de trois animaux arrangés selon l'espace, une structure qui est propre au bestiaire des livres 2 à 4. La deuxième dimension symbolique est desservie par les trois « règnes » organisés selon la structure propre du 1<sup>er</sup> livre des *Cyranides*. Cette double articulation structurelle nous donne, me semble-t-il, une clé de la composition des *physica*. Cette part structurelle est remaniée par un rédacteur qui insère dans les interstices le merveilleux : c'est au moyen de pratiques particulièrement merveilleuses, de celles qui sont « très divines », font paraître « comme un mage » ou naître un scorpion d'une herbe mâchée, que les deux dimensions structurelles sont cimentées.

### II.2.b. Génération spontanée ou génération magique ?

Le scorpion du bestiaire est un animal merveilleux, un pur produit d'une bestiarisation qui s'appuie sur une génération spontanée. Or, un tel phénomène est ambigü dans la physiologie antique, à mi-chemin entre un processus naturel bien admis et le mythe. L'exemple célèbre de la « bougonie des abeilles » peut me permettre d'évoquer cette alternance du mythe et de la méthode *physica*. Les abeilles, dit-on, peuvent naître d'une carcasse de veau en putréfaction. Dans les *Géorgiques*, Virgile a raconté l'un après l'autre la

<sup>2344</sup> *Cyr.*, 1, 24.9-11.

<sup>2345</sup> A. A. BARB, « The Eagle-Stone », *JWCI* 13.3/4 (1950), p. 316-318.

méthode merveilleuse par laquelle s'assurer un tel processus, et le mythe qui en constitue en quelque sorte l'étiologie<sup>2346</sup>. En Égypte, dit-il, à Canope précisément, on enferme au printemps un veau âgé de deux ans, dont les cornes pointent à peine, dans un bâtiment étroit et au toit de tuiles serrées, où l'air ne passe que par quatre fenêtres orientées vers les points cardinaux et filtrant la lumière en sens oblique. L'animal est étouffé, son corps battu sans enlever la peau, jusqu'à ce que les chairs soient amollies. On dépose à ses côtés des morceaux de branches, thym et daphnés, et on l'abandonne dans ce bâtiment. Des vers se formeront dans les chairs pourrissantes et se mueront en abeilles. La scène construit un rite étrange et étranger, supposé égyptien – donc, dans une certaine mesure, « magique » – et décrivant un phénomène pour le moins merveilleux. Pour décrire la même méthode, avec force détails, les *Géoponiques* s'appuieront sur Démocrite et Varron<sup>2347</sup>. Ce-dernier, cependant nous informe surtout de l'existence d'une source poétique :

... je sais enfin que c'est de la pourriture de son [le bœuf] corps que naissent les très douces abeilles, mères du miel, que, pour cette raison, les Grecs appellent *bugenes* (nées du bœuf) ... Mais sois tranquille, je ne te donnerai pas moins satisfaction que celui qui a écrit *la Bougonie*<sup>2348</sup>.

Que la *Bougonie* soit un poème est vraisemblable, et Varron lègue quelques vers d'un auteur, Archelaüs, sur cette bougonie :

D'abord les abeilles naissent en partie des abeilles, en partie du corps putréfié des bœufs. C'est pourquoi Archelaüs, dans une épigramme, dit qu'elles sont « *les filles errantes d'une vache morte* ». Toujours du même auteur : « *les guêpes sont engendrées par les chevaux, les abeilles par les veaux* »<sup>2349</sup>.

En parallèle à l'expression littéraire, il existe un énoncé « naturaliste » que Columelle attribue en partie à Démocrite et Magon, deux figures de l'agronomie antique<sup>2350</sup>. Le

<sup>2346</sup> VIRGILE, *Les Géorgiques*, 4, 281-558 (287-314 pour la méthode, 315-558 pour le mythe). « Je reprendrai d'assez haut toute l'histoire de cette tradition, en remontant à son origine première (*ab origine*) », annonce le poète au vers 285-286. Il s'agit bien d'une étiologie mythique.

<sup>2347</sup> *Géop.*, 15, 2.21-38.

<sup>2348</sup> VARRON, *De l'agriculture*, 2, 5, 5 : ... *denique ex hoc putrefacto nasci dulcissimas apes, mellis matres, a quo eas Graeci bugenes appellant ... Sed bono animo es, non minus satisfaciam tibi quam qui Bugoniam scripsit.*

<sup>2349</sup> *Id.*, 3, 16, 4 : *Primum apes nascentur partim ex apibus, partim ex bubulo corpore putrefacto. Itaque Archelaus in epigrammate ait eas esse* : βὸδὸς φθιμένης πεπλανημένα μέγα τέκνα ; *idem* : ἵππων μὲν σφῆκες γενεά, μὸσχων δὲ μέλισσαι.

<sup>2350</sup> COLUMELLE, *De l'agriculture*, 9, 14, 6 : « à cette même époque [l'été], Démocrite et Magon, non moins que Virgile, ont déclaré qu'on pouvait faire naître des abeilles d'un jeune taureau mis à mort. Magon affirme quant à lui qu'on peut faire la même chose avec les entrailles de bovins : je trouve superflu d'exposer plus en détail cette méthode, étant en accord avec Celse qui dit avec beaucoup de sagesse que ce type d'animaux ne meurt jamais si massivement qu'il faille se le procurer ainsi » (tr. J. C. DUMONT).

naturalisme de cette naissance des abeilles dans un énoncé poétique, indépendamment de la mythologie d'Aristée, est ancien, puisque déjà présent chez Nicandre de Colophon :

Mais il en est une autre, difficile adversaire, celle qu'on nomme guêpe carnassière qui garde l'empreinte de la courageuse race chevaline. Car les chevaux donnent naissance aux guêpes, les taureaux aux abeilles : quand leurs cadavres pourrissent, elles en naissent, déchirées par les loups<sup>2351</sup>.

Elle perdure à travers l'*Histoire naturelle*, comme une attestation supplémentaire, quoiqu'un peu douteuse, de la *potestas* de la Nature<sup>2352</sup>.

Virgile, qui parle aussi en poésie, fait remonter la pratique à un sacrifice légendaire, tout comme de son côté le *Lapidaire* « orphique » installe un rite « magique » et oriental dans l'épopée iliadique. Ici, Aristée, fils d'une nymphe fluviale et d'Apollon Thymbréen – ce même Apollon oraculaire qui a transmis son don à Hélénos de Troie – a vu ses abeilles éradiquées par la colère des nymphes. Implorant l'aide de sa mère, il reçoit d'elle le conseil de consulter le dieu Protée, aux pouvoirs mantiques bien connus. À l'instar de Ménélas dans l'*Odyssée*, Aristée doit contraindre le dieu marin métamorphe, puis il reçoit de lui la consigne – oraculaire donc – de sacrifier dans un sanctuaire boisé des nymphes Napées, sur quatre autels, quatre taureaux et quatre génisses qui n'ont pas connu le joug. Égorgés sur les autels comme il se doit, les animaux sont cependant laissés en l'état. Neuf jours plus tard doit être offert du pavot du Léthée aux mânes d'Orphée et une génisse à Eurydice, puis une brebis noire. De retour au *lucus* des nymphes, Aristée retrouvera alors ses abeilles, rendues au monde.

Les bovins offerts aux déesses sont des offrandes expiatoires. Il s'agit d'apaiser la colère des Nymphes : le crime d'Aristée est en effet d'avoir voulu faire violence à Eurydice, entraînant sa mort par la morsure d'un serpent dans sa fuite et par conséquent le chagrin d'Orphée<sup>2353</sup>. L'offrande de pavot du Léthée est signifiante : il s'agit d'apaiser la puissance tourmentée d'Orphée défunt par l'oubli des malheurs subis. Les sacrifices aux puissances infernales obéissent à la règle d'un animal noir. La « bougonie », ou naissance des abeilles de

<sup>2351</sup> NICANDRE, *Thériaques*, 738-742 : Ἄλλο γε μὴν δούδῃρι, τὸ δὲ σφήκειον ἔπουσι, | πυρσὸν ἄλις, σφικὴ  
προσαλίγκιον ὠμοβορῆϊ, | ὅς δὲ θαρσαλέην γενεὴν ἐκμάσσειται ἵππου. | Ἴπποι γὰρ σφικῶν γένεσις, ταῦροι δὲ  
μελισσῶν· | σκίησι πυθομένοισι λυκοσπάδες ἐξεγένοντο.

<sup>2352</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 11, 69-70 : « Selon ces auteurs, l'espèce étant complètement détruite peut renaître du ventre d'un bœuf fraîchement tué recouvert de fumier ; d'après Virgile, du cadavre de jeunes taureaux ; de même qu'on reproduit les guêpes et les frelons avec le cadavre des chevaux, les scarabées avec celui des ânes, la nature opérant de ces métamorphoses (*mutante natura ex aliis quaedam in alia*). Mais on peut voir l'accouplement de tous ces insectes, et cependant leurs petits ont à peu près la même nature que celles des abeilles ».

<sup>2353</sup> Pour une analyse structuraliste du mythe, cf. M. DETIENNE, « Orphée au miel », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 12 (1971), p. 7-23.

la carcasse de bovins morts, s'inscrit donc dans la restauration rituelle d'un équilibre rompu. Par son contexte, l'étiologie est pleinement apollinienne : Aristée, l'oracle protéen, le cycle orphique plongent le lecteur dans l'atmosphère du dieu énonciateur par excellence. La version virgilienne de cette bougonie n'est rien d'autre qu'un énoncé, modelant une matière apollinienne en y infusant une touche d'orientalisme – Protée lui-même est connu pour vivre aux embouchures du Nil – pour produire une ambiance que d'autres appelleraient « magique »<sup>2354</sup>. Il s'agit fondamentalement d'un *muthos* énonçant un rite hors norme qui crée du merveilleux, à savoir une réaction directe, quasi-physiologique, de la matière sacrificielle sur l'homme ou le monde, sans pour autant en évacuer la volonté divine.

Finalement, la recette poétique de cette métamorphose naturelle spectaculaire, tantôt énoncé mythique, tantôt énoncé purement naturaliste, est gommée par les *Cyranides* pour ne plus laisser place qu'à un procédé naturel dont il faut savoir profiter :

Lorsqu'un taureau meurt, au bout de 7 jours il produit des vers, lesquels au bout de 21 jours deviennent des abeilles qui font du miel, qu'il faut regrouper dans les ruches et garder<sup>2355</sup>.

Le rite disparaît et le merveilleux est ici naturalisé sous la forme d'une « génération automatique » admise par les physiologues antiques<sup>2356</sup>. La mort animale n'a plus de « sens », elle n'a qu'une fonction. On peut alors se demander si, comme dans le cas de la bougonie des abeilles, la métamorphose du basilic en scorpion n'aurait pas eu, elle aussi, sa version mythographique, qui aurait eu moins de succès. L'alternance de l'énoncé mythographique et de l'énoncé naturaliste, le premier rappelant l'intervention des dieux dans les processus merveilleux, le second n'exprimant que des métamorphoses naturelles, des antipathies ou des transferts, donne à voir les stratégies d'énonciation qui construisent ou non la « magie » des animaux évoqués.

### Conclusion

Si le terme d'antipathie convoqué par Théagène dans les *Éthiopiennes* d'Héliodore permet de formuler autrement que par l'énoncé d'une « magie » des pratiques que d'autres discours s'emploient à qualifier comme tel, il faut comprendre cela comme le recours à un certain naturalisme, développé autour de l'intégration du merveilleux à la *potentia naturae*. La

---

<sup>2354</sup> J. CHOMARAT, « L'initiation d'Aristée », *REL* 52 (1974), p. 185-207.

<sup>2355</sup> *Cyr.*, 2, 39 : Ὅταν δὲ ἀποθάνῃ ταῦρος, εἰς ἡμέρας ζ' ποιεῖ σκόληκας, οἷτινες εἰς καὶ ἡμέρας γίνονται μέλισσαι ποιοῦσαι μέλι, ἃς δεῖ συνάγειν ἐν τοῖς σίμβλοις καὶ ἔχειν.

<sup>2356</sup> G. SISSA, « La génération automatique », dans B. CASSIN, J.-L. LABARRIERE (éd.), G. ROMEYER-DHERBEY (dir.), *L'Animal dans l'Antiquité*, Paris, 1997, p. 95-111.



Nature déploie ses talents et sa toute-puissance par l'intermédiaire de phénomènes extraordinaires, mais néanmoins naturels. Plus tard, j'évoquerai les implications de cette pensée naturaliste sur la figure de l'animal magicien, pour comprendre comme les pratiques « magiques » peuvent elles-mêmes être naturalisées. Dans ce chapitre, j'ai souhaité expliquer combien les modalités d'énonciation de la matière médicale ou rituelle orientent son appréciation et celle du pouvoir rituel, dont les ressorts mythiques cèdent la place au naturel, à la physiologie. Les animaux dans ce cadre ne sauraient être de véritables opérateurs symboliques, sinon pour des réflexions allégoriques : dans la pratique, ils agissent en vertu d'une puissance que l'on veut « organique », en jouant sur l'idée d'un système global structuré par des dynamiques d'accord et d'opposition qui valent pour des « lois » naturelles.

Dans ce contexte, on discerne encore des traits propres au « magicien » dans la mesure où ses manipulations de matières, aux fonctions originellement symboliques, lui permettent des jeux d'illusion, des tours, et des démonstrations de grands pouvoirs. Ceux-ci se devant d'être appuyés sur une connaissance de la matière, cette *sophia magôn* dont parle Pausanias, expliquent sans doute le développement des bestiaires et compositions d'éléments naturels, jusque dans l'image et l'*empowerment* des amulettes illustrées, où se fond la matière animale avec plantes et pierres. Dans cette construction du pouvoir par la *sophia*, c'est-à-dire ici une véritable connaissance technique, les caractères religieux – c'est-à-dire l'action du divin – passent au second plan, voire s'effacent pour laisser au « magicien » sa seule maîtrise des secrets de la Nature. Une telle approche de la matière met en lumière la différence entre l'animal substance et l'animal opérateur symbolique. Ce dernier révèle une certaine force dans le discours et l'image où l'on retrouve ses capacités d'*empowerment*, lorsqu'il permet de dire une puissance surnaturelle en acte. C'est ce que je voudrais observer dans le prochain chapitre.

## Chapitre 8 : La représentation animale des puissances

Dans le grand papyrus magique de Paris, ouvrage à multiples recettes compilé en Thébaïde au IV<sup>e</sup> siècle, le dialogue transculturel reste une des arcanes de la représentation des puissances divines en contexte rituel :

Ἄγωγη ἀγρυπνητική. λαβὼν νυκτερίδος | ὀφθαλμοὺς ζῶσαν αὐτὴν ἀπόλυσον καὶ λαβὼν | σταίτιον ὠμὸν ἢ κηρὸν ἄπυρον πλάσον κυνάριον καὶ τὸν δεξιὸν ὀφθαλμὸν τῆς νυκτερίδος εἰς τὸν δεξιὸν ὀφθαλμὸν τοῦ κυναρίου ἐν|θὲς καὶ τὸν εὐώνυμον ὁμοίως εἰς τὸν εὐώνυμον. | καὶ λαβὼν βελόνην διείρων τὴν οὐσίαν | εἰς αὐτὴν τὴν βελόνην, διεῖρον διὰ τῶν ὀφθαλμῶν τοῦ κυναρίου, ἵνα ἡ οὐσία φαίνηται, καὶ βά|λε αὐτὸ εἰς κωθόνιον καινὸν καὶ πιττακίσας | αὐτὸ σφράγισον αὐτὸ ἰδίῳ δακτυλίῳ ἔχον<τι> | κορκοδείλους ἀντικεφάλους αὐτοῖς καὶ κατά|θου αὐτὸ εἰς τρίοδον σημειωσάμενος, ἵνα, | ἂν θέλῃς αὐτὸ ἀρεῖν, εὕρης.

Attraction par insomnie. Prends les yeux d'une chauve-souris vivante et relâche-la, puis prends de la pâte crue ou de la cire non chauffée et modèle un petit chien, place l'œil droit de la chauve-souris dans l'œil droit du petit chien et de même l'œil gauche à gauche. Prends une aiguille, passe dans cette aiguille l'*ousia*, passe à travers les yeux du petit chien de sorte que l'*ousia* soit visible, et mets cela dans un petit récipient à boire neuf et, l'ayant enveloppé d'un papier, scelle-le avec ta propre bague, qui a des crocodiles en tête à tête, et enfouis cela à un carrefour en marquant l'endroit de sorte que, si tu souhaites l'enlever, tu puisses le retrouver<sup>2357</sup>.

Sur la feuille de papyrus doit être écrite une parole rituelle qui adjure au nom d'Hécate et de Korè de maintenir la femme désirée éveillée dans l'obsession du praticien. Le rite tient nettement de l'envoûtement et s'il ne s'agit pas à proprement parler d'une *defixio*, il en partage certains traits. En particulier, l'usage d'une figurine porteuse des *ousiai* de la personne visée relève de la fameuse méthode dite de la « poupée vaudou ». Le rôle est joué par l'image d'un petit chien. L'*ousia* doit être filée à travers les yeux de ce dernier ; il doit donc s'agir d'un cheveu ou d'un fil de tissu appartenant à la femme à envoûter. Les yeux du petit chien doivent être ceux d'une chauve-souris réelle, ce qui fait sens dans la mesure où l'envoûtement agit par insomnie, et que la chauve-souris est par excellence l'animal qui reste éveillé la nuit.

Comme on l'a vu, un animal peut être manipulé lors d'une procédure imprécatoire par analogie avec la personne visée<sup>2358</sup>. Dans le contexte rituel, le petit chien représente la victime de l'envoûtement tenue éveillée toute la nuit, voire se substitue à elle aux yeux d'une Hécate derrière laquelle il est fréquent de retrouver Ereshkigal<sup>2359</sup>. Or, l'animal est ici en image et

<sup>2357</sup> PGMIV, 2943-2956.

<sup>2358</sup> Cf. chapitre 5, III.1, p. 346-359.

<sup>2359</sup> D. G. MARTINEZ, *A Greek Love Charm from Egypt (P. Mich. 757)*, Atlanta, 1991, p. 40 ; W. FAUTH, *Hekate Polymorphos. Wesensvarianten einer antiken Gottheit. Zwischen frühgriechischer Theogonie und späntantikem Synkretismus*, Hambourg, 2006, p. 42-44.

suggère aussi la représentation d'une puissance propre à mettre l'imprécation à exécution. La bague aux crocodiles peut témoigner d'une inspiration égyptienne : de ce point de vue, le chien peut évoquer le dieu Anubis, parfois représenté sous la forme d'un chien couché sur le ventre, la tête droite<sup>2360</sup>. En même temps l'association du petit chien avec Hécate est évidente<sup>2361</sup>. Toutes ces interprétations sont possibles en même temps : l'image du petit chien comporte un message analogique qu'il adresse directement à une puissance canine de l'au-delà pouvant être à la fois Hécate et Anubis.

Ce qui s'envisage ici pour une image d'animal s'est dit aussi de l'animal réel. D'ailleurs, on trouverait un chien réel dans d'autres rituels équivalents, notamment dans le *Sefer Ha-Razim* lorsqu'il conseille d'insérer une lamelle dans la gueule d'un chien noir et de la sceller avec de la cire, une méthode qui se rattache à d'autres modalités rituelles envisagées plus haut<sup>2362</sup>. Avec la pratique du « lézard et des anneaux », on a vu que l'image pouvait se substituer à l'animal réel comme un prolongement et gagner en potentiel d'*empowerment* dans la mesure où elle manifeste une puissance – solaire dans le cas du lézard, ici infernale dans le cas du chien<sup>2363</sup>. Mais on a vu aussi quel problème posait la représentation animale des puissances divines dans la culture gréco-romaine, cadre de la globalisation des pratiques « magiques » au cours de la période<sup>2364</sup>. Qu'en est-il de la figuration, de l'image animale et de ses relations avec l'utilisation matérielle de l'animal ? Les choix d'animaux selon les formes rituelles influencent-ils le bestiaire de la représentation du divin ? Ou bien la représentation du divin, employant la figure animale selon des codes symboliques en plein dialogue transculturel, justifie-t-elle la raison des choix de matière animale pour les offrandes et les mises à mort rituelles ?

Je ne vais pas établir une typologie exhaustive des figures animales en tant qu'images dans des pratiques dites « magiques » mais en relever certaines qui permettent de questionner la façon dont est pensé l'animal. Ces « images » qui emploient l'animal ou la figure animale sont soit des images verbales – des animaux énoncés – soit des images graphiques – une iconographie animale. Je vais donc partir de textes et, dans un premier temps, du rôle joué par le nom des animaux dans la transmission du savoir (I). En effet, on a vu que des processus de

---

<sup>2360</sup> S. SMITH, « A Glass Figure of Anubis », *The British Museum Quarterly* 10.3 (1936), p. 118-119.

<sup>2361</sup> Cf. chapitre 3, p. 182.

<sup>2362</sup> Cf. chapitre 5, III.1.d, p. 355-357. *Sefer Ha-Razim*, 2 : « If you wish to give your enemy trouble in sleeping, take the head of a black dog that never saw light during its days and take a *lamella* from a strip of (lead) pipe from an aqueduct, and write upon it (the names of) these angels [...] and put (the inscribed lead *lamella*) in the mouth of the dog's head and put wax on its mouth, and seal (it) with the ring which has a lion (engraved) upon it » (tr. M. A. MORGAN, p. 49). N. B. HANSEN, « Ancient Execration Magic in Coptic and Islamic Egypt », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 427-445 (p. 440-441).

<sup>2363</sup> Cf. chapitre 3, II.3, p. 225-237.

<sup>2364</sup> Cf. chapitre 6, p. 405-417.

nomination de la *materia magica* avaient une grande importance dans l'écriture d'un savoir que Pline et d'autres retenaient comme « magique »<sup>2365</sup>. Par la suite, je vais revenir sur la question de l'image animale pour la représentation des puissances et voir son impact d'une part dans l'évolution de la conception de la « magie », et d'autre part dans l'innovation des procédures visuelles d'*empowerment* (II). Je voudrais montrer en effet que si l'animal permet surtout de représenter des dynamiques, des modes d'action des puissances et du pouvoir rituel, il peut aussi servir à signaler l'infériorité et la bestialité des puissances « démoniques » invoquées, et donc signaler celui qui les invoque comme un magicien.

## I – Entre bestiaire et lexique : l'écriture du savoir

### I.1. Nommer l'animal, nommer la puissance

#### I.1.a. L'écriture du rituel et le jeu des noms

La description du rite « magique » ou « paradoxal » de Tacita, la *dea muta*, par Ovide dans les *Fastes* est la construction poétique d'un rituel selon des jeux de langage. Le poète décrit le rite étrange qu'une vieille femme opère au cours des *Feralia* du 21 février, offrant à Tacita Muta et liant la parole de certains ennemis :

Voici, au milieu d'un cercle de jeunes filles, une vieille de grand âge (*anus annosa*) : elle fait un sacrifice (*sacra facit*) à Tacita (mais elle-même a du mal à se taire [*tacet*]) et dépose avec trois doigts trois grains d'encens (*digitis tria tura tribus*) sur le seuil, là où une petite souris (*mus*) s'est frayé un passage secret. Ensuite, avec des paroles incantatoires, elle attache ensemble des fils au moyen de plomb sombre et fait tourner dans sa bouche sept fèves noires ; puis elle enduit de poix la tête d'une mendole (*maenae*) qu'elle transperce avec une aiguille de plomb ; après une suture, elle la fait griller sur le feu et y verse quelques gouttes de vin ; le reste du vin, elle le boit elle-même avec ses compagnes, mais surtout elle-même. « Nous avons lié les langues ennemies et les bouches malveillantes », dit-elle en s'en allant, et la vieille s'éloigne, tout avinée<sup>2366</sup>.

Ce passage rituel est découpé dans le texte latin entre *Ecce anus* (« voici une vieille ») et *exit anus* (« la vieille s'en va »), comme une parenthèse où le poète donne à voir une saynète d'intérieur, centrée sur le personnage de la vieille et ses ressorts comiques – la vieille bavarde et avinée. Ovide construit ensuite une étymologie sur le nom de Tacita, déesse du

<sup>2365</sup> Cf. chapitre 2, I.2.a, p. 108-112 ; II.2.b, p. 130-131 ; III.2.a., p. 153-154.

<sup>2366</sup> OVIDE, *Fastes*, 2, 571-582.

silence<sup>2367</sup>. L'étiologie du rituel est langage mythique, exprimant sur un mode « horizontal » un système analogique<sup>2368</sup>. Il aurait pu alors s'agir d'un rite inventé de toutes pièces, mais deux *defixiones* attestent le rôle de Tacita dans les imprécations cherchant à provoquer le mutisme, avec une même homophonie entre *mus*, le rat, et *mutus*, « muet »<sup>2369</sup>. Si pour la méthode, le poète reprend à bon compte des modalités de la cuisine magique<sup>2370</sup>, pour le choix des espèces, il applique son propre art, à savoir une maîtrise de la syntaxe, de la métrique et, surtout, de la sémantique. Tous les éléments du rituel semblent ainsi faire double jeu, sur le mode homérique de la « langue des dieux », avec des savoirs « pythagoriciens »<sup>2371</sup>. La mendole (*maena*), est naturellement muette, comme tout poisson, dont la tête et la langue subissent la ligature analogique. Mais cet anchois en particulier désigne également, comme le révèle la rencontre de Numa et Jupiter, la personne humaine : lorsque le dieu demande une tête d'homme (*caede caput*, « coupe une tête »), Numa enregistre une tête d'oignon (*cepa*), et quand le dieu précise la tête d'un homme (*hominis*), le roi répond « ses cheveux » (*capillos*) ; enfin, le dieu réclame qu'il y ait une vie, un souffle, une âme (*animam*), à quoi Numa répond que certes, le dieu aura un poisson (*piscis*)<sup>2372</sup>. On sait que si Numa peut respecter la parole divine en convertissant une vie humaine en poisson, c'est par anagramme : *anima* vaut ainsi *maina*, la mendole<sup>2373</sup>. Le roi-philosophe, « homme digne de converser avec les dieux (*uir colloquio non abigende deum*) », est tel parce qu'il maîtrise un langage aux règles tortueuses, mais néanmoins stylistiques<sup>2374</sup> : anagramme, calembours, jeux de mots participent de la communication entre hommes et dieux, communication fondatrice – ou étiologie – de rituel, où les éléments naturels sont avant tout des mots.

Or, certaines prescriptions rituelles tiennent également de la construction poétique, en particulier les oracles. On l'a vu avec un oracle d'Hécate, le texte est alors un discours tortueux par définition, il construit le rituel en jouant sur deux registres de langage, un registre

<sup>2367</sup> A. DUBOURDIEU, « Divinités de la parole, divinités du silence dans la Rome antique », *RHR* 220.3 (2003), p. 259-282 ; M. BETTINI, « Homéophonies magiques : le rituel en l'honneur de Tacita dans Ovide, *Fastes*, 2, 569 sq », *RHR* 223.2 (2006), p. 149-172, qui considère ce récit mythique comme une *historiola*, petite historiette que gestualise le rite décrit précédemment.

<sup>2368</sup> F. PRESCENDI, « Des étiologies pluridimensionnelles : observations sur les *Fastes* d'Ovide », *RHR* 219.2 (2002), p. 141-159.

<sup>2369</sup> F. MARCO SIMON, « *Muta Tacita* en dos textos mágicos (*AE* 1958, 150 ; *AJ255-257*) », *SMSR* 76.1 (2010), p. 101-116.

<sup>2370</sup> A.-M. TUPET, *La magie dans la poésie latine*, Lille, 1976, p. 408-414.

<sup>2371</sup> F. BADER, « Langue liée et bouche cousue. Ovide, *Fastes* 2, 571-582 », *RPh* 66 (1992), p. 217-245. Les actions de la vieille femme semblent à l'auteure être des transgressions pythagoriciennes. Si tel est le cas, l'aspect transgressif des rites qu'un homme attribue à une femme n'est pas sans rappeler la dénonciation rituelle de la sorcière, dans les *diabolai* du grand papyrus magique de Paris.

<sup>2372</sup> OVIDE, *Fastes*, 3, 339-342.

<sup>2373</sup> D. PORTE, *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*, Paris, 1985, p. 132.

<sup>2374</sup> OVIDE, *Fastes*, 3, 344.

mythographique et un registre botanique<sup>2375</sup>. Cette pratique de lettré, comme on l’a vu pour les antipathies, manipule le merveilleux, par l’intermédiaire d’un langage divin. Ailleurs, le choix d’un gecko en fumigation pour Asclépios-Imhotep tiendrait à une « sympathie étymologique » entre les noms grecs du dieu et de l’animal<sup>2376</sup>. La langue des dieux énonce des noms d’animaux différents dans la langue des hommes. La poésie homérique et, de manière générale, la poésie indo-européenne, utilisent des « noms divins » énigmatiques que le poète, maître des mots, est seul à connaître parmi les hommes : ainsi, lorsque Homère énonce le nom de l’oiseau dont Hypnos prend l’apparence dans la langue des hommes (κῦμινδι) et dans la langue des dieux (χαλκίδα), il énonce l’aspect de mort d’un Sommeil d’airain<sup>2377</sup>. Le nom de l’animal dans la langue des dieux est plus signifiant que sa version humaine, sémantiquement neutre<sup>2378</sup>. Mais la différence fondamentale entre langue des hommes et langue des dieux est que cette dernière est un parler vrai, dénué d’ambiguïté, faisant valoir ensemble le sens et l’essence et donc fondée en nature<sup>2379</sup> :

Prenons, si tu préfères, l’oiseau dont le poète dit : *Les dieux l’appellent χαλκίς ; les humains κῦμινδις*. Trouves-tu négligeable d’apprendre combien l’appellation de χαλκίς est plus juste que celle de κῦμινδις donnée au même oiseau<sup>2380</sup> ?

La langue des dieux résout donc l’énigme de la nature de l’animal. Sans aller jusqu’à établir un lien avec une pratique strictement poétique, et encore moins strictement indo-européenne, il me semble que le principe des « noms magiques » de plantes, pierres ou – dans une moindre mesure – d’animaux relève de la même solution linguistique antique : un nom qui révèle la nature propre d’un élément naturel.

Artémidore se moque de l’écriture poétique ou énigmatique de remèdes prescrits par les dieux – c’est-à-dire au cours de la pratique de l’incubation : « si l’on nomme “cervelle d’un terrible héros” une cervelle de coq, “Indiens mordants” du poivre, “lait de vierge” une larme, “sang des astres” la rosée, “mouton de Crète” un coing, et toutes les expressions pareilles »<sup>2381</sup>. Ce sont là des appellations entretenues dans une forme poétique de la parole

<sup>2375</sup> Cf. chapitre 4, p. 260.

<sup>2376</sup> T. HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber. Mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Dämonen-glaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen*, vol. I, Amsterdam, 1974, p. 213, § 400.

<sup>2377</sup> HOMÈRE, *Iliade*, 14, 290-291 : « ... tout pareil à l’oiseau sonore que les dieux, sur les monts, appellent *chalcis* (χαλκίδα), tandis que les hommes le nomment *kumindis* (κῦμινδι) ». F. BADER, *La langue des dieux, ou l’hermétisme des poètes indo-européens*, Pise, 1989, p. 202-204.

<sup>2378</sup> A. PINCHARD, *Les langues de sagesse dans la Grèce et l’Inde anciennes*, Genève, 2009, p. 135-138.

<sup>2379</sup> *Id.*, p. 154-168.

<sup>2380</sup> PLATON, *Cratyle*, 392 a.

<sup>2381</sup> ARTEMIDORE, *La clé des songes*, 4, 22.

prescriptive, forme qui est celle des oracles ou de certains textes comme le *Lapidaire* « orphique ». Du fait même de son caractère poétique et symbolique nécessitant une interprétation, ce type de parole participe à l'altérité du divin et de son interprète – poète, devin ou incantateur –, lequel fréquente ses espaces :

Mais ce qui a le plus discrédité la poésie, c'est le genre (τὸ ... γένος) de charlatans (ἀγυρτικὸν) et de bateleurs (ἀγοραῖον), de mendiants (βομολοχοῦν) et de vagabonds (πλανώμενον) qui trainent autour des sanctuaires de la Mère des Dieux et de Sarapis ; ils récitent des oracles (χρησμοὺς περαίνοντες) soit instantanément, soit après avoir tiré des sorts (κατὰ κλήρον), à des serviteurs et des femmes attirés (ἀγομένοις) surtout par les vers et la fabrique des noms (τοῦ ποιητικοῦ τῶν ὀνομάτων)<sup>2382</sup>.

Ce texte signale l'usage, dans une mantique parallèle aux sanctuaires et exercée par des devins indépendants dont la pratique repose en partie sur l'expression poétique de leurs oracles, et le pouvoir « charmeur » (que sous-entend l'emploi du verbe ἀγεῖν), d'un vocabulaire mis en forme poétique. L'expression oraculaire n'est pas que le fait de grands sanctuaires, ni de grands lettrés, mais également celle des praticiens du rituel les plus indépendants, susceptibles d'être non seulement devins, mais également ensorceleurs. Néanmoins, poètes comme devins sont les interprètes des dieux<sup>2383</sup>. Ils en composent les oracles comme les arétalogies dans un dialogue transculturel qui participe à la construction du merveilleux par lequel se manifeste la puissance divine et s'articulent rites et apparitions divines<sup>2384</sup>. Là s'opère la fabrique de la puissance divine, par l'image et le nom. Formes et noms d'animaux participent alors d'une poétique au service du divin, dans la mesure où ils en manifestent tant l'altérité que l'action en ce monde. Produits au voisinage des sanctuaires, le mot et la forme voyagent ensuite dans les interfaces d'un monde globalisé, transmettant en même temps qu'une certaine manière de parler des dieux ou de faire parler les dieux, une façon de dire l'animal merveilleux.

Lorsqu'il est question de la matière animale employée selon les « mages », l'espèce animale à laquelle elle appartient est d'abord un énoncé. En observant les prescriptions rituelles, on rencontre des noms transparents, signifiants, qui ne révèlent pas toujours le taxon réel de la plante ou de l'animal, mais abrègent au contraire l'essentiel de leur nature en la livrant telle quelle, dans ce qu'elle apporte au rituel. Pline, se moquant des affabulations des « mages », cite l'herbier des *Cheirokmêta* en pointant du doigt ce qu'il appelle les « noms

---

<sup>2382</sup> PLUTARQUE, *Sur les oracles de la Pythie*, 25 [407 c] (tr. R. FLACELIERE modifiée).

<sup>2383</sup> PLATON, *Ion*, 533 c-535 a. M. BETTINI, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Turin, 2012, p. 128-133.

<sup>2384</sup> P. BORGEAUD, Y. VOLOKHINE, « La formation de la légende de Sarapis : une approche transculturelle », *ARG2.1* (2000), p. 37-76.

magiques » (*magica uocabula*) des plantes<sup>2385</sup>. Ainsi, les mages nomment-ils l'*aglaophotis* à cause de sa beauté mais l'appellent aussi *marmaritis* parce qu'elle pousse dans le marbre ; l'*achaemenis* est aussi *hippophobas* parce qu'elle épouvante les juments ; la *théronarca* paralyse les bêtes sauvages ; l'*ophiusa* fait voir des serpents. L'*osiritis* d'Apion ne cache pas son lien avec Osiris et le monde des morts, et c'est ainsi que dans les *PGM*, on peut déduire du nom de plantes comme l'*aeria* et la *selénitis* qu'elles ont quelque nature aérienne et lunaire<sup>2386</sup>. La plante *paiderôs* révèle sans nécessité de description son pouvoir érotique<sup>2387</sup>. Le jeu de « mages » qui font du naturalisme en maîtres de mots plus qu'en maîtres de sciences naturelles consiste donc à produire du sens et de la puissance à travers le nom de l'espèce. Les plantes, dans l'écriture des « mages », possèdent donc des noms « magiques », dont la caractéristique est de dire la nature propre de chacune d'entre elles. Ce nom révèle la singularité de l'espèce, permettant ainsi de composer une taxinomie selon la lettre en même temps que selon la nature. Comme il n'y a pas deux plantes pour effrayer les juments, il n'y a pas deux *hippophobas*. La même observation pourrait être faite à propos des pierres. Mais qu'en est-il des animaux ?

Quelques noms singuliers émergent du bestiaire des *Cyranides*, comme le *psammodutês* qui n'est autre que la taupe, au prix d'un dédoublement de notices<sup>2388</sup>. De même l'*opha* n'est autre que la chauve-souris, avec un même dédoublement<sup>2389</sup>. Se pourrait-il qu'un mouvement de transcription se soit opéré, soit d'un bestiaire à noms « magiques » vers un bestiaire en quelque sorte traduit, soit dans un sens inverse ? La question des appellations données aux animaux est un problème anthropologique ancien : la nomination est un processus fondamental dans l'action classificatrice du monde telle que l'opère chaque société<sup>2390</sup>. Parce qu'ils sont des opérateurs logiques au sein des mythes et des rituels, les animaux possèdent une efficacité symbolique due à cette place.

### *I.1.b. Quand le mot fait la puissance : homéopathie verbale ?*

Le pouvoir des mots résiste à l'analyse physiologique. Il peut être invalidé en distinguant les mots et les choses, les écrits et les substances, mais qu'en est-il lorsqu'un fait de langue est responsable de la puissance même de la substance ? Le *uulgus* jugeait que le

<sup>2385</sup> Voir texte 1, p. 162-163.

<sup>2386</sup> Cf. chapitre 4, p. 247 et 260.

<sup>2387</sup> Cf. chapitre 5, p. 327-328.

<sup>2388</sup> Cf. chapitre 2, p. 153-154.

<sup>2389</sup> Cf. chapitre 1, II.4.c, p. 98-100.

<sup>2390</sup> M. MESNIL, « L'ethnologue entre le dragon et le serpent », dans L. BODSON (éd.), *L'histoire des connaissances zoologiques et ses rapports avec la zoologie, l'archéologie, la médecine vétérinaire, l'ethnologie*, Liège, 1990, p. 59-72 ; B. BERLIN, D. E. BREEDLOVE, P. H. RAVEN, « General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology », *American Anthropologist* n. s. 75.1 (1973), p. 214-242.



lièvre avait le pouvoir de conférer la beauté sur la base « d'un jeu de mots »<sup>2391</sup>. C'est une même pensée qui est montrée du doigt dans la défense d'Apulée, lorsqu'il répond à l'accusation d'envoûtement portée à son encontre. Un des arguments de l'accusation est fondé sur cette même pensée symbolique : Apulée se serait procuré des poissons d'espèces bien particulières, susceptibles d'avoir servi à des opérations d'envoûtement érotique, simplement parce qu'elles avaient des noms à caractère érotique<sup>2392</sup>. Apulée répond ainsi à ses accusateurs :

Vous avez peut-être cru faire une bien ingénieuse trouvaille, en imaginant que j'avais cherché, pour des opérations de magie amoureuse, deux animaux de mer qu'on appelle « *ueretilla* » et « *uirginal* » ! [...] Souviens-toi cependant qu'il n'est pas moins ridicule de prétendre qu'on a eu recours, pour des manœuvres amoureuses, à des animaux de mer aux noms obscènes, qu'il ne le serait de dire qu'on s'est procuré un peigne marin pour peigner sa chevelure (*marinum pectinem comendo capillo*)... Vous attribuez des propriétés amoureuses à des animaux marins portant les noms des organes sexuels de l'homme et de la femme (*spuria et fascina propter nominum similitudinem*) : pourquoi, tout aussi bien, une pierre trouvée sur le même rivage ne servirait-elle pas pour les maux de vessie (*litore calculus ad uesticam*), un testacé pour les testaments (*testa ad testamentum*), un crabe pour les cancers (*cancer ad ulcera*), une algue pour les frissons de la fièvre (*alga ad quercerum*) ?<sup>2393</sup>

Apulée se défend en expliquant que son intérêt pour les poissons est d'ordre strictement naturaliste, allant jusqu'à nier – contre l'évidence – l'utilisation de poissons par les magiciens<sup>2394</sup>. En revanche, il fait porter tout le poids du ridicule sur ce qui est stigmatisé comme un mode de pensée digne du *uulgus*, une pensée analogique qui déduit une homologie de nature à partir d'une homologie linguistique. Lui-même, avec ironie, cite des exemples bien réels de telles péréquations, notamment le crabe guérisseur des ulcères. De telles propositions sémantiques ne font pas partie d'un savoir explicite dans la mesure où elles ne sont pas exprimées en tant que telles : on dit juste que le crabe guérit l'ulcère. Mais s'il s'agit d'un savoir implicite, il n'est pas « inconscient » et chacun – ou presque – est capable de comprendre l'analogie<sup>2395</sup>. Ce phénomène d'« homéopathie verbale »<sup>2396</sup> est courant en grec,

---

<sup>2391</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 260. Cf. chapitre 1, p. 83-84.

<sup>2392</sup> H. G. KIPPENBERG, « Magic in Roman Civil Discourse: Why Rituals Could Be Illegal », dans P. SCHÄFER, H. G. KIPPENBERG (éd.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leyde – New York – Cologne, 1997, p. 137-163 (p. 151).

<sup>2393</sup> APULÉE, *Apologie*, 34-35.

<sup>2394</sup> K. BRADLEY, « Law, Magic and Culture in the "Apologia" of Apuleius », *Phoenix* 51.2 (1997), p. 203-223 ; N. MAX, « A Note on Apuleius's Magical Fish », *Mnemosyne* 4<sup>e</sup> série, 54.1 (2001), p. 85-86, ajoute au dossier le mulot de *Cyr.*, 4, 62.8-10.

<sup>2395</sup> D. SPERBER, *Le symbolisme en général*, p. 9-10.

<sup>2396</sup> E. S. MCCARTNEY, « Verbal Homeopathy and the Etymological Story », *AJPh* 48.4 (1927), p. 326-343.

y compris dans les textes de médecine hippocratique<sup>2397</sup>. La connaissance de l'ἔτυμον participe de la connaissance naturaliste de l'objet et, dans l'énoncé rituel ou mythique, de la construction des puissances et des réseaux de faits naturels surhumains<sup>2398</sup>. Les *Cyranides*, qui en sont également le témoin bien plus tard, ne se distinguent donc guère d'une forme empirique de construction et de mémorisation du savoir qui se passe de justification théorique<sup>2399</sup>. Apulée dit que le *cancer* soignerait les ulcères. De fait, le jeu de mots caché établit une relation entre l'animal et un type d'ulcération appelé *carcinoma*, du grec *karkinoma*, chancre, d'où dérive aujourd'hui le terme « cancer »<sup>2400</sup>. Or, Apulée eut beau faire de l'ironie, il ne pouvait ignorer que l'animal nommé *cancer* était bel et bien un remède contre cette affection homonyme<sup>2401</sup>. Mais plus encore, ce remède n'a rien de proprement « magique », puisqu'il est également recommandé dans la pharmacopée la plus honorable<sup>2402</sup>.

Le cratylisme déjà noté à propos du caméléon doit à l'art grammatical que Pline et Galien déploraient dans la pharmacopée des « mages ». On en observe les effets sur la transmission du savoir, en particulier pour une merveille animale fameuse, l'*echenêis*.

### *I.1.c. Quand le nom fait l'animal*

Pline ouvre son inventaire médical des animaux aquatiques par la merveille des merveilles, ce petit poisson au pouvoir lieur qu'est l'*echenêis*. Sa puissance capable d'immobiliser les navires a-t-elle eu un effet magique ? En vertu de quel pouvoir ? C'est au livre 9 de l'*Histoire naturelle* que l'on trouve une première réponse :

<sup>2397</sup> F. SKODA, « Les métaphores zoomorphiques dans le vocabulaire médical, en grec ancien », dans Ἡδίστων λογόδειπνον. *Logopédies : Mélanges de philologie et de linguistique grecques offerts à Jean Taillardat*, Paris, 1988, p. 221-234.

<sup>2398</sup> P. SOMVILLE, « Jeux de mots et sens du sacré dans la religion grecque », *Kernos* 2 (1989), p. 199-211.

<sup>2399</sup> M. WAEGEMAN, « Metaphor and Verbal Homoeopathy », *Scholia* n.s. 4 (1995), p. 24-33

<sup>2400</sup> F. SKODA, « Les métaphores zoomorphiques dans le vocabulaire médical, en grec ancien », p. 232-233.

<sup>2401</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 32, 126 : *Canceri marini cinis usti cum plumbo carcinomata compescit ; ad hoc et fluuiatilis sufficit cum melle lineaque lanugine ; aliqui malunt alumen melque misceri cineri*, « La cendre des crabes brûlés avec du plomb arrête les chancres ; pour ce traitement la cendre d'écrevisse aussi est suffisante, avec du miel et du duvet de lin ; quelques-uns préfèrent mêler à la cendre de l'alun et du miel » ; 134 : *Nam carbunculos et carcinomata in muliebri parte praesentissimo remedio sanari tradunt cancro femina cum salis flore contuso post plenam lunam et ex aqua inlito*, « Quant aux charbons et aux chancres des organes génitaux des femmes, ils n'ont pas, dit-on, de remède plus actif qu'un cancer femelle broyé avec du sel fin après la pleine lune et appliqué avec de l'eau » (tr. E. DE SAINT-DENIS modifiée) ; *Cyr.*, 4, 28.10-11 : Καρκίνος θαλάσσιος ζωμιστός πινόμενος καὶ ἐσθιόμενος οὔρα προτρέπει, καὶ ὤμος σὺν μολύβδῳ κεκαυμένος τριβείς καρκινώματα ἰᾶται, « Un cancer de mer [= crabe] en bouillon, bu et mangé, exhorte l'urine et, de la même façon avec du plomb, brûlé et broyé, guérit les carcinomes » ; 28.14-17 : ... Καρκίνων ποταμίων καέντων ἢ τέφρα ... σὺν μέλιτι ἐφθῶ ῥαγάδας τὰς ἐν ποσὶ καὶ τὰς ἐν δακτυλίῳ καὶ χίμεθλα καὶ καρκινώματα παρηγορεῖ, « La cendre de cancer d'eau douce [= écrevisse] ... avec du miel cuit, calme les rhagades qui sont sur les pieds et celles qui sont sur les doigts et les engelures et carcinomes ».

<sup>2402</sup> DIOSCORIDE, 2, 10.

Il y a un tout petit poisson, vivant d'ordinaire dans les pierres, appelé *echenêis*. On croit qu'en s'attachant aux carènes des vaisseaux il retarde leur marche, d'où le nom qui lui a été attribué. Ce pouvoir lui vaut aussi la fâcheuse réputation de servir à préparer les philtres érotiques, et à retarder jugements ou procès (*quam ob causam amatoriis quoque ueneficiis infamis est et iudiciorum ac litium mora*) ; il rachète ces méfaits (*crimina*) par un seul mérite (*una laude*) ; il arrête les pertes des femmes enceintes et conduit à terme leur grossesse. Cependant il n'est pas comestible. On croit qu'il a des pattes ; Aristote [*lacune*] la ressemblance de ses nageoires<sup>2403</sup>.

L'encyclopédie évoque donc deux types d'utilisation : envoûtements et obstétrique. Pline emploie le nom grec du poisson et se réfère, au moins en partie, à Aristote. Il est donc bon de se tourner vers ce dernier, et l'on est heureux de trouver la notice suivante :

Parmi les poissons de roches (τῶν πετραίων), il en est un petit (ἰχθύδιον) qu'on appelle *echenêis* (ὁ καλοῦσιν τινες ἔχενηίδα) : on s'en sert dans les procès et pour composer des philtres (χρῶνται τινες αὐτῷ πρὸς δίκας καὶ φίλτρα). Il n'est pas comestible. Certains prétendent qu'il a des pattes, mais c'est une erreur : en réalité, il semble en avoir parce que ses nageoires ressemblent à des pieds<sup>2404</sup>.

Ainsi, déjà à l'époque d'Aristote, on employait un poisson *echenêis* pour gagner des procès et attirer l'être aimé. On n'en connaît pas le mode d'usage, mais n'étant pas comestible, l'animal pouvait à tout le moins être porté en amulette, voire participer à des pratiques d'envoûtement. Sachant, comme le dit Pline, que l'*echenêis* arrête les navires, on peut en déduire que les pratiques magiques utilisent la même puissance active que l'animal soit mort ou vif, une puissance de l'ordre sans doute du *desmos* ou du *thelgein* et donc proprement « magique »<sup>2405</sup>. Élien confirme quant à lui l'étymologie courante du zoonyme :

Il s'agit d'un poisson qui a reçu en partage la haute mer (πελάγιος), qui est de couleur noire, de la taille d'une anguille moyenne, et qui tire son nom de ce qu'il fait quand, après s'être attaché avec une force destructrice à un navire qui file porté par une bonne brise, et après avoir planté ses dents à l'extrémité de la proue, il retient l'élan du navire, l'entrave et le bloque, à l'instar d'un homme qui tire violemment en arrière, par un coup sec sur les rênes, un cheval farouche qui refuse le mors. En vain on donne toute la voile, les vents soufflent sans aucun effet, et les passagers sont démoralisés. Les marins, eux, comprennent et savent bien ce qui arrive à leur navire. C'est de là que le poisson a tiré son nom : les experts l'appellent en effet le « bloque-navire » (ἔχενηίδα)<sup>2406</sup>.

---

<sup>2403</sup> PLINIE L'ANCIEN, *HN*, 9, 79 (encore une fois, je ne traduis pas le zoonyme).

<sup>2404</sup> ARISTOTE, *HA*, 2, 14 [505 b].

<sup>2405</sup> L. C. WATSON, « The *Echeneis* and Erotic Magic », *CQ* 60.2 (2010), p. 639-646.

<sup>2406</sup> ÉLIEN, *PA*, 2, 17.

Ce texte est formulé comme une énigme, ne commençant pas par le zoonyme mais allant, précisément, de sa description vers la révélation du nom, faisant d’*echenéis*, « bloque-navire », la conséquence d’un pouvoir. On est donc assuré du rapport entre d’une part la puissance naturelle de l’animal et son nom, d’autre part cette même puissance – l’immobilisation des navires – et le pouvoir exercé dans l’action magique. Néanmoins une lecture à peine plus attentive de ces trois textes – Aristote, Pline, Élien dans l’ordre chronologique – pose quelques questions. D’une part, Pline est le seul à mentionner un usage médical, obstétrique. D’autre part, la description du petit poisson vacille. Pour Pline et Aristote, c’est un petit poisson de roche, qui semble marcher sur le fond de la mer, pour Élien, c’est une espèce d’anguille sombre de haute mer. Pour Pline et Élien, il se colle aux navires à la voile, tandis qu’Aristote ne mentionne pas la capacité du poisson à ancrer les navires en s’accrochant à leur bois, alors même que c’est ce qui forge chez tous les autres auteurs sa singularité, son pouvoir. Malgré une lacune, on voit bien que Pline a pratiquement recopié Aristote, mais il l’a aussi adapté à son inventaire en y insérant des informations complémentaires :

	Aristote	Pline
1	Petit poisson (ἰχθύδιον, Aristote / <i>paruus admodum piscis</i> , Pline), vivant dans les roches (τῶν πετραίων, Aristote / <i>adsuetus petris</i> , Pline) et « que l’on appelle <i>echenéis</i> » (ὃ καλοῦσί τινες ἐχηνήϊδα, Aristote / <i>echenéis appellatus</i> , Pline),	
2		il immobilise les navires, d’où son nom.
3	Il sert dans les envoûtements amoureux ou pour retarder les procès (χρῶνταιί τινες αὐτῷ πρὸς δίκας καὶ φίλτρα, Aristote / <i>amatoriis quoque ueneficiis infamis est et iudiciorum ac litium mora</i> , Pline [faisant le lien avec la précédente information : <i>quam ob causam</i> ]),	
4		et, comme en contrepartie, il empêche les fausses couches.
5	Il n’est pas comestible.	
6	On croit qu’il a des pattes mais (ce que démontre Aristote) ce sont bel et bien des nageoires.	

Les points 1, 3, 5 et 6 sont directement tirés de la fiche aristotélicienne dont ils constituent l’armature : (1) description de l’animal à l’état naturel, (3, 5) utilisations qui en sont faites par les hommes et notamment dans le domaine alimentaire, (6) argumentation d’intérêt physiologique. En revanche, les points 2 et 4 sont intercalés et s’enchaînent de façon logique à l’intérieur de cette trame. Le point 2 reste de l’ordre de la description de l’animal à son état naturel, mais s’articule au point suivant dont il est voulu comme un élément explicatif : c’est à cause du fait que l’*echenéis* immobilise les navires que l’on s’en est servi pour attacher, lier, entraver dans certaines pratiques « magiques ». Le point 4 s’articule au

précédent en se présentant comme une contrepartie médicale à des utilisations peu recommandables. Mais cette propriété obstétrique est sans doute liée de la même manière à la puissance de l'animal qui « retient » et prévient les fausses couches. Pline a donc fusionné avec Aristote une autre source – ou bien lu une source qui opérait déjà cette fusion.

Au livre 32, là où l'animal est montré en pleine action auréolé de tout le merveilleux de sa puissance naturelle, Pline reprend le dossier en indiquant même avoir fusionné plusieurs sources dans la notice du livre 9<sup>2407</sup>. Dès lors, il indique que :

... certains de nos compatriotes [des citoyens romains] lui ont donné le nom latin de *mora*, et, prodige ! parmi les Grecs les uns ont déclaré que, porté en amulette, comme nous l'avons dit [au livre 9], il prévient les fausses couches et conduit à termes les grossesses en péril ; les autres, que conservé dans le sel et porté en amulette il délivre les femmes en couches, d'où son autre nom d'*odinolytes*<sup>2408</sup>.

Ce début du livre 32 n'évoque absolument pas l'usage de l'animal dans les procédures d'envoûtement et ne reprend pour ainsi dire rien à Aristote. Par contre, il associe bien l'immobilisation des navires et l'usage en amulette dans un cadre médical pour prévenir les fausses couches, soit les points 2 et 4 ci-dessus<sup>2409</sup>. L'un et l'autre correspondent à un nom différent de l'animal. L'un retient, retarde, empêche, l'autre au contraire délivre : *mora* est de source latine et signifie « retard, empêchement », *odinolytes* (= ὀδινολύτης ?) vient de sources grecques et signifie « qui délivre des douleurs de l'enfantement »<sup>2410</sup>. De nouveau, le nom est signifiant, et même se doit de l'être. Je n'ai toutefois pas rencontré ce nom ailleurs. Le terme *mora* (et non *remora*) est seulement connu dans les *Halieutiques* d'Ovide, poème fragmentaire qu'Eugène de Saint-Denis – qui a édité et traduit aussi bien ce poème que le livre 32 de l'*Histoire naturelle* – situe explicitement entre Aristote et Pline<sup>2411</sup> : « la petite échenéis – capable pourtant, ô merveille ! d'imposer aux navires un retard considérable (*parua echenais – at est, mirum, mora puppibus ingens*) »<sup>2412</sup>. Or, chez lui, l'*echenéis*, de petit poisson de roches qu'il était chez Aristote devient un petit poisson de haute mer, tout comme il le sera plus tard chez Élien. Son pouvoir, *mora*, est à l'origine de son nom proprement latin : *remora*. Toutefois, Ovide en dit trop peu pour avoir été la source des développements que l'on trouve chez Pline.

---

<sup>2407</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 32, 5 : *Nos plurium opinionones posuimus in natura aquatilium, cum de eo diceremus*, « Nous avons inséré les opinions de plusieurs personnes dans l'étude des bêtes aquatiques, quand nous avons parlé de ce poisson ».

<sup>2408</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 32, 6.

<sup>2409</sup> JULIUS AFRICANUS, *Cestes*, fr. T8, 16-18 [WALLRAFF *et al.*, p. 20-21] = MICHEL PSELLUS, *Lettre*, 86 : outre son pouvoir d'immobiliser les navires, l'*echenéis* empêche ici le prolapsus de l'utérus.

<sup>2410</sup> Eugène de Saint-Denis dans PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle. Livre XXXII*, Paris, 1966, n. 3 au § 6, p. 81.

<sup>2411</sup> Cf. Eugène de Saint-Denis dans OVIDE, *Halieutiques*, Paris, 1975, p. 12.

<sup>2412</sup> OVIDE, *Halieutiques*, 99.

Il faut donc revenir à la morphologie de l'animal et essayer de l'identifier. L'*echenêis* aristotélicien, poisson de roches dont les nageoires ressemblent à des pieds, serait en fait un poisson de la famille des *Blenniidae*, autrement appelé en grec ancien βλέννος, c'est-à-dire un poisson qui vit effectivement sur les bords rocheux de la Méditerranée et se déplace si près des roches qu'il donne l'impression de marcher<sup>2413</sup>. Cet animal doit être distingué des actuels poissons « rémora » (comme *Echeneis remora* et *E. naucrates* L.), qui se collent à d'autres poissons comme les requins mais aussi parfois à des navires, au moyen de ventouses placées sur le sommet de leur tête<sup>2414</sup>. En revanche, les textes d'Élien et Ovide – ceux qui mentionnent l'*echenêis* comme immobilisateur de navires – ne font, à y regarder de plus près, référence ni à un *Blenniidae* comme Aristote, ni à un rémora tel que nous l'entendons aujourd'hui, mais à un autre poisson. Les *Halieutiques* d'Oppien comportent une fiche tout à fait semblable à celle d'Élien, si bien que ces deux auteurs ont dû puiser à la même source, voire être la source l'un de l'autre : il y décrit un poisson de haute mer, sombre et semblable à une anguille, un *thauma* qui s'accroche aux navires et les retient envers et contre tout<sup>2415</sup>. Selon D'Arcy W. Thompson, Oppien et Élien auraient décrit ainsi non une blennie, ni un actuel rémora, mais une lamproie, ces deux poissons ayant suscité une confusion générale en Méditerranée<sup>2416</sup>. La forme de la lamproie est plus proche de l'anguille, et elle s'accroche avec les dents, plutôt qu'en collant comme le fait le rémora avec sa tête en forme de ventouse.

	Aristote	Ovide	Pline	Élien et Oppien
Noms	<i>Echenêis</i>	<i>Echenêis</i>	<i>Echenêis-mora-ôdinolytês</i>	<i>Echenêis</i>
Habitat	Poisson de roches	Haute mer ( <i>pelago</i> )	Roches	Haute mer (πελάγιος)
Morphologie	Petit, nageoires en forme de pieds	Petit	Petit (1/2 pied selon 32, 3), en forme de limace (32, 5), nageoires en forme de pieds (9, 79).	Couleur sombre, taille d'une anguille moyenne, dents.
Puissance naturelle		Retient les navires	Retient les navires	Retient les navires
Utilisation magique	Envoûtements (affaires amoureuses et judiciaires)		Envoûtements (affaires amoureuses et judiciaires)	
Utilisation médicale			Prévient les fausses couches (amulette)	

<sup>2413</sup> D'A. W. THOMPSON, « ἐχενήϊς », dans ID., *A Glossary of Greek Fishes*, Londres, 1947, p. 67-70.

<sup>2414</sup> D'A. W. THOMPSON, « ἐχενήϊς ».

<sup>2415</sup> OPPIEN, *Halieutiques*, 1, 212-243.

<sup>2416</sup> D'A. W. THOMPSON, « ἐχενήϊς ».

Il est malgré tout évident que Pline, agissant en compilateur, a fait malencontreusement fusionner deux *echenéis* : l'une qui, aristotélicienne, est un poisson de roches qui semble marcher sur les pierres et que l'on utilise pour certains envoûtements mais que l'on ne mange pas ; l'autre qui, peut-être paradoxographique, est un poisson de haute mer s'accrochant aux navires pour les immobiliser envers et contre tout. L'une est une blennie, l'autre probablement une lamproie – aucune n'est, au sens actuel du terme, un rémora. Il y a en outre, quelque part, un poisson nommé *ôdinolytês*, peut-être identifié à l'un ou à l'autre, qui est porté en amulette pour prévenir les fausses couches. Or, la chose la plus intéressante est qu'en faisant fusionner ses différentes sources, Pline a inventé des articulations entre elles, faisant dépendre l'utilisation d'une *echenéis* du pouvoir naturel de l'autre ! Pline a ainsi éprouvé la nécessité de raccorder les propriétés magiques et médicales de l'animal à la fois à son nom et à sa puissance naturelle qui, bien que merveilleuse, était admise par lui. Originellement, il n'y a aucun rapport entre les deux, mais à un moment donné la concordance des noms et des pouvoirs était trop séduisante pour y échapper, si bien que la réalité naturelle le cède autant au merveilleux qu'à la magie de l'énoncé.

Plus tard, lorsque sont composées les *Cyranides*, cette règle prévaut par-dessus tout. L'ouvrage dans sa forme actuelle mentionne deux fois l'*echenéis*. Au premier livre, il l'appelle « *naukratês* », « celui qui a pouvoir sur la mer/la navigation », un nom programme en usage dans le grec tardif<sup>2417</sup>. La notice paradoxographique qui décrit l'animal est limitée et décrit peut-être un rémora « collé » au navire :

Ναυκράτης ἰχθὺς θαλάσσιός ἐστιν, ἡ ἐχενής. οὗτος ἐὰν κολληθῆ πλοίῳ ἀρμενίζοντι, οὐκ ἔῶ αὐτὸ κινηθῆναι ὄλως, εἰ μὴ ἀπωσθῆ τῆς τροπίδος αὐτοῦ.

Le *naukratês* est un poisson de mer, l'*echenéis*. S'il se colle à un navire à la voile, il l'empêche complètement de bouger, tant qu'il n'est pas chassé de sa carène<sup>2418</sup>.

Le bestiaire décrit aussi un rémora doté d'une puissance naturelle :

Ἐχενής ἰχθὺς ἐστιν ἐναργής. οὗτος τοιαύτην φυσικὴν δύναμιν ἔχει. ἐὰν κολληθῆ πλοίῳ ἀρμενίζοντι φερομένῳ οὐρέϊα, ἴστησιν αὐτό.

L'*echenéis* est un poisson d'eau salée. Celui-là a telle puissance naturelle que s'il se colle à un navire à la voile et porté par un vent favorable, il l'immobilise<sup>2419</sup>.

<sup>2417</sup> D'A. W. THOMPSON, « ἐχενής », p. 69.

<sup>2418</sup> *Cyr.*, 1, 13.11-13.

<sup>2419</sup> *Cyr.*, 4, 18.2-4.

On en fait des cataplasmes pour la goutte, à base d'huile de pétrole. La seconde notice, plus fournie et sans nouvelle dénomination, ne mentionne aucun usage véritablement magique. En revanche la première, qui joue sur les termes *naukratês* et *echenêis*, stipule que « si tu attaches en amulette un morceau des os de l'*echenêis* dans de la peau de cheval, que tu le gardes sur toi, montes sur un navire et le caches, le navire ne naviguera plus, à moins que tu ne cesses de le cacher ou que tu quittes le navire »<sup>2420</sup>. La spéculation sur les activités merveilleuses et sur les noms d'un animal conduit ainsi à définir des compositions magiques nouvelles qui transposent directement l'action merveilleuse de l'animal, telle que son nom la décrit. Le principe d'homéopathie verbale est donc, chez les « grammairiens » auteurs de bestiaires et d'ouvrages de remèdes *physica*, un principe dynamique, autorisant des innovations et des compositions d'amulettes qui transposent la merveille animale dans la pratique.

Cette dynamique offerte par les noms de la *materia magica* devient donc aisément un enjeu dans l'échange transculturel dont témoignent les textes des *PGM*. Je vais donc évoquer maintenant des questions de « traduction » soulevées dans ces textes eux-mêmes avant de voir le poids plus important du nom d'animal lorsque celui-ci fait sens en tant que simple énoncé.

## I.2. Traduction et « noms magiques »

### I.2.a. Traduction et langage codé

Certaines matières employées dans les recettes possèdent des noms animaliers, sans qu'il soit toujours aisé d'y voir une substance animale<sup>2421</sup>. En effet, l'appellation d'une plante par un nom d'organe animal est chose courante, comme aujourd'hui le « chiendent ». Parfois, le nom animal de la substance n'est en soi qu'un énoncé, masquant une toute autre matière<sup>2422</sup>. La traduction de certains noms de substance en grec depuis une autre langue promet également des surprises :

---

<sup>2420</sup> *Cyr.*, 1, 13.30-32 : Τῆς δὲ ἐχηνίδος βραχὺ ἐκ τῶν ὀστέων ἐὰν καταρράψῃς εἰς ἵππου δέρμα καὶ ἔχῃς ἐντός σου καὶ ἐπιβῆς εἰς πλοῖον καὶ κρύψῃς, οὐκέτι πλεύσει τὸ πλοῖον, εἰ μὴ βασταχθῆ τὸ κεκρυμμένον ἢ ἐξέλθῃς τοῦ πλοίου.

<sup>2421</sup> L. R. LiDONNICI, « Beans, Fleawort, and the Blood of a Hamadryas Baboon: Recipe Ingredients in Greco-Roman Magical Material », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 359-377.

<sup>2422</sup> *PGM* XIII, 1065-1070 : λαβὼν | ὀμφαλὸν κορκοδείλου ἄρσενος (ποταμο|γείτονος λέγει) καὶ ὠὸν κανθάρου | καὶ κυνοκεφάλου καρδίαν (ζμύρναν λέγει, κρί|νινον μύρον), ἔμβαλε εἰς ἀγγεῖον καλάϊνον, « prends un nombril de crocodile mâle (il veut dire du *potamogiton*), un œuf de scarabée et un cœur de babouin (il veut dire de la myrrhe, de l'huile de lis), mets dans un vase neuf... ».



Traduction des codes des sanctuaires, tels que les scribes sacrés les employaient. À cause des investigations de beaucoup de gens, ils ont gravé les plantes et autres choses qu'ils employaient dans les images des dieux de façon à ce que les imprudents ne parviennent à rien du fait de leur poursuite de l'erreur. Mais nous avons été conduits à la solution d'après des transcriptions nombreuses et toutes tenues cachées. Voici : tête de serpent : sangsue ; pelote de serpent : signifie (pierre) de cire ; sang de serpent : pierre hématite ; os d'ibis : il s'agit de nerprun ; sang de daman : du daman, réellement ; larmes de babouin : jus d'aneth ; déjections de crocodile : terre d'Éthiopie ; sang de babouin : sang de gecko ; semence de lion : semence humaine ; sang d'Héphaïstos : armoise ; poils de babouin : graines d'aneth ; semence d'Hermès : aneth ; sang d'Arès : pourpier ; sang de l'œil : tamaris ; sang de l'épaule : acanthe ; de la hanche : petite fleur ; bile d'homme : jus de navet ; queue de porc : tournesol ; os de médecin : pierre de grès ; sang d'Hestia : petite fleur ; aigle : fenugrec (?) ; sang d'oie du Nil : lait de mûrier ; parfum de Kronos : lait de petit porc ; poils de lion : langue de navet ; sang de Kronos : ... de cèdre ; semence d'Hélios : hellébore blanc ; sang d'Héraclès : signifie la roquette ; sang d'un Titan : laitue sauvage ; sang de la tête : lupin ; semence de taureau : oeuf de scarabée ; cœur de faucon : cœur d'armoise ; semence d'Héphaïstos : signifie du *kouza* ; semence d'Amon : sedum ; semence d'Arès : trèfle ; graisse d'une tête : euphorbe marine ; du ventre : camomille ; des pieds : vermiculaire jaune<sup>2423</sup>.

Ces identifications proviennent d'une liste donnée par le papyrus comme des « interprétations » ou « traductions » (*hermeneumata*) du savoir codé des hiéroglyphes égyptiens. Les matières ainsi nommées participent à la fabrication des θεῶν εἶδωλα, des « images des dieux » : ce sont là les substances intégrées dans la fabrication des images divines. Les pseudonymes servent à dissimuler aux profanes la véritable nature des substances employées dans les sanctuaires. L'espace du temple égyptien construit le divin dans la mesure où ses parois encodent, en couleurs signifiantes, la matière précieuse des dieux, où son plan microcosmique conserve les mécanismes d'une création du monde et où ses laboratoires produisent une fragrance divine<sup>2424</sup>. Mais d'après le décodage du *PGMXII*, les substances animales, en particulier, cachent surtout des substances végétales et minérales. Dans une

<sup>2423</sup> *PGMXII*, 400-443 : Ἑρμηνεύματα ἐκ τῶν ἱερῶν μεθρημηνευμένα, | οἷς ἐχρῶντο οἱ ἱερογραμματεῖς, διὰ τὴν τῶν πολλῶν | περιεργίαν τὰς βοτάνας καὶ τὰ ἄλ[λ]α, οἷς ἐχρῶντο, | εἰς θεῶν εἶδωλα ἐπέγραψαν, ὅπως μὴ εὐλαβοῦμενοι | περιεργάζονται μηδὲν διὰ τὴν ἐξακολούθησιν | τῆς ἁμαρτίας. ἡμεῖς δὲ τὰς λύσεις ἠγάγομεν ἐκ τῶν | πολλῶν ἀντιγράφων καὶ κρυφίμων πάντων. ἔστι δέ· | κεφαλὴ [ὄ]φρος· βδέλλα. | ἀγαθὸς ὄ[φ]ρος· κηρίτην λέγει. | αἷμα ὄφ[ε]ως· αἱματίτης λίθος. | ὄστον ἴ[β]εως· ῥάμνος ἐστίν. | αἷμα χοιρ[ο]γρύλλου· ἀληθῶς χοιρογύλλου. | δάκρυα κυ[ν]οκεφάλου· χυλὸς ἀννήθου. | ἀφόδευμα κορκοδείλου· Αἰθιοπικὴν [γ]ῆν. | αἷμα κυνοκεφάλου· αἷμα καλαβώτου. | λέοντος γόνος· ἀνθρώπου γόνος. | αἷμα Ἡφαίστου· ἀρτεμισία. | τρίχες κυνοκεφάλου· ἀννήθου σπέρμα. | γόνος Ἑρμοῦ· ἀννήθου. | αἷμα Ἄρεως· ἀνδράχνη. | αἷμα ὀφθαλμοῦ· ἀκακαλίδα. | αἷμα ἀπ' ὄμου· ἄκανθις. | ἀπ' ὄσφρος· ἀνθέμιον. | χολὴ ἀνθρώπου· βύνης χυλός. | οὐρὰ χοί[ρ]ου· σκορπίουρον. | ὄστον ἱατροῦ· ἀμίτην λίθον. | Ἑστίας αἷμα· ἀνθέμιον. | ἀετόν· ὁ σελεγεβί. | αἷμα χηναλώπεκος· γάλα συκαμίνης. | ἄρωμα Κρόνου· γάλα χοιριδίου. | τρίχες λέοντος· βύνης γλώσσα. | αἷμα Κρόνου· κεδρίας ... | γόνος Ἡλίου· ἐλλέβορος λευκός. | γόνος Ἡρακλέους· εὐζωμον λέγει. | <αἷμα> ἀπὸ Τιτάνος· θρίδαξ ἀγρία. | αἷμα ἀπὸ κεφαλῆς· θερμός. | γόνος ταύρου· ὠδὸν κ[α]νθάρου. | καρδία ἱέρακος· ἀρτεμισίας καρδία. | γόνος Ἡφαίστου· κόνυζα<v> λέγει. | γόνος Ἄμμωνος· κρινάνθεμον. | γόνος Ἄρεως· τρίφυλλον. | στήρ ἀπὸ κεφαλῆς· τιθύμαλλον. | ἀπὸ κοιλίας· χαμαίμηλον. | ἀπὸ ποδός· χρυσόσπερμον.

<sup>2424</sup> S. H. AUFRERE, *Thot Hermès l'Égyptien. De l'infiniment grand à l'infiniment petit*, Paris, 2007, p. 142-146.

optique « téléstique », cette liste renfermerait une double surface de symboles : noms symboliques cachant des symboles naturels qui intègrent l'image divine à la chaîne qui la relie à la divinité. À quelques exceptions près, comme la sangsue, le gecko – du moins le sang –, il n'y a guère ici de nom magique d'animal. Ce sont les animaux qui sont les noms magiques, et il en découle que leur matière n'est que peu utilisée dans la fabrique du divin par rapport aux autres matériaux<sup>2425</sup>.

Cela a sans doute pour corollaire le fait qu'un minéral ou une plante, dans les savoirs égyptiens, est une émanation corporelle d'un dieu, tandis qu'un animal est une forme – un *ba* – prise par la divinité dans le monde comme dans le mythe. Le sang de gecko, animal employé dans les pratiques magiques que j'ai évoquées, est appelé sang de babouin, animal plus à même de signifier la relation voulue avec Hermès/Thot, mais peut-être le premier produit, réel, est-il employé en substitution de ce que l'on veut considérer une matière de Thot, plus difficile à se procurer ? Autrement dit, l'animal réel prendrait le nom d'un animal-énoncé, qui lui est un symbole au sens que l'on rencontre dans les *PGM*, c'est-à-dire une matière purement nominale, verbale, dans l'évocation de laquelle réside la véritable puissance d'action : on utiliserait le sang de gecko *en tant que* « sang de babouin », c'est-à-dire de Thot.

D'un côté, le jeu sur les noms de matières fait partie de l'écriture pharmacologique dans une certaine mesure. Certaines interpolations dans le texte de Dioscoride concernent des noms de plantes dont l'attribution peut remonter à Pamphile<sup>2426</sup>. La liste de « traductions » donnée ci-dessus s'inscrit dans la lignée d'un vocabulaire pharmacologique égyptien qui n'est pas non plus sans parallèles en Mésopotamie<sup>2427</sup>, et s'inscrit aussi dans un mouvement de collecte des noms de matières<sup>2428</sup>. D'un autre côté, la connaissance des noms des substances, tant les noms courants que les noms « barbares », est un atout dans la prétention au pouvoir rituel<sup>2429</sup>. Lorsque la traduction devient, comme c'est le cas ici, un système de synonymes codifiant les recettes, l'énonciation de la pratique assume un degré supplémentaire de secret et devient plus complexe encore qu'une parole oraculaire. Les textes du registre « alchimique » développent encore cette codification qui emploie cependant des noms de matériaux tirés du registre rituel, de la littérature paradoxographique ou « magique » habituelle, ou encore,

---

<sup>2425</sup> Le commentaire d'Origène sur la formation de Sarapis, qui participe des « essences d'animaux et de plantes » (ORIGÈNE, *Contre Celse*, 5, 38 = fr. 53 [DES PLACES] : οὐσίας ζώων καὶ φυτῶν, cité n. 1912, p. 420) reste vague : il évoque la manifestation animale et végétale du dieu.

<sup>2426</sup> M. WELLMANN, « Die Pflanzennamen des Dioskurides », *Hermes* 33 (1898), p. 360-422.

<sup>2427</sup> J. DIELEMAN, *Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*, Leyde – Boston, 2005, p. 189-203. E. REINER, *Astral Magic in Babylonian*, Philadelphie, 1995, p. 31-35.

<sup>2428</sup> M. WELLMANN, « Die Pflanzennamen des Dioskurides », p. 372-373.

<sup>2429</sup> M. TARDIEU, « Nommer la matière », dans ID., A. VAN DEN KERCHOVE, M. ZAGO (éd.), *Noms barbares I : Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, 2013, p. 21-35.

comme dans le *PGM* XII, d'une façon égyptienne de nommer les éléments naturels à partir du corps des dieux. On retient que le « lait de tout animal » signifie le soufre, tandis que le « lait de vache noire » – ingrédient récurrent des *PGM* – est le mercure extrait du soufre, et que le mercure extrait de l'étain se cache sous le nom de « bile de serpent » ; on croise la célèbre « pierre d'aigle », mais celle-ci désigne la chrysolithe, le porphyre, la pierre pourprée de Macédoine et la pierre polychrome ; la semence d'Aphrodite est quant à elle de l'efflorescence de cuivre<sup>2430</sup>. La chrysopée se pare donc d'un vocabulaire technique qui doit en partie à la cuisine du rituel « magique » : en particulier, c'est dans le lait de vache noire que doit être trempé le natron – autre substance récurrente des textes alchimiques – sur lequel est porté le nom divin à absorber<sup>2431</sup>. Pour l'alchimiste, l'usage de synonymes se combine à l'allégorie dans la méthode de production du savoir<sup>2432</sup>.

### *I.2.b. Un basilic peu animal : noms magiques animaux*

Les mages ont prescrit l'usage de certains animaux pour s'attirer les faveurs des dieux : c'est le cas du basilic, animal des plus dangereux et des plus puissants auxquels les *magi* « attribuent la réussite des requêtes faites aux grands et des prières adressées aux dieux », entre autres usages :

*Basilisci, quem etiam serpentes ipsae fugiunt alias olfactu necantem, qui hominem, uel si aspiciat tantum, dicitur interemere, sanguinem Magi miris laudibus celebrant: coeuntem picis modo et colore, dilutum cinnabari clariorem fieri. Attribuunt ei successus petitionum a potestatibus et a dis etiam precum, morborum remedia, ueneficiorum [a]mul[e]ta. Quidam e[ti] Saturni sanguinem appellant.*

Quant au basilic, que fuient même les serpents qu'autrement il tue par son odeur, et dont on dit qu'il donne la mort à l'homme par son seul aspect, les mages font les louanges les plus merveilleuses de son sang : il se coagule comme la poix dont il a la couleur ; dilué, il devient d'un rouge plus éclatant que le cinabre. Ils lui attribuent la réussite des requêtes faites aux puissants et des prières adressées aux dieux ; pour eux, c'est un remède contre les maladies, un phylactère contre les sorcelleries. Certains l'appellent aussi sang de Saturne<sup>2433</sup>.

<sup>2430</sup> *Lexique de la chrysopée*, dans *CAAG*, II, p. 4-17 et III, p. 4-18 (II, p. 4 et 6, III, p. 4 et 6-7 pour les exemples cités).

<sup>2431</sup> M. ZAGO, *Tebe magica e alchemica. L'idea di biblioteca nell'Egitto romano. La collezione Anastasi*, Padoue, 2010, p. 250.

<sup>2432</sup> OLYMPIODORE, *Commentaire sur le livre « Sur l'action » de Zosime, et sur les dires d'Hermès et des philosophes*, I : « Il était d'usage chez les anciens de cacher la vérité et les choses tout à fait évidentes pour les hommes, au moyen des allégories et (du langage) de l'art des philosophes. En effet, non seulement ils ont tenu dans l'ombre ces arts honorables et philosophiques par leur exposition obscure et ténébreuse ; mais encore ils ont remplacé les termes communs par d'autres termes... » (tr. de *CAAG*, III, p. 75-76 ; texte grec dans *CAAG*, II, p. 70).

<sup>2433</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 29, 66 (tr. A. ERNOUT légèrement modifiée).

Voilà une fiche courte mais complète : (1) nom de l'animal, (2) caractéristique naturelle principale, (3) organe ou substance ([a] description, [b] propriétés). Le sang du basilic mérite sa propre signalétique : ainsi certains l'appellent sang de Saturne, c'est-à-dire *Kronou haima* en grec. En réalité, l'expression « sang de Kronos » désignerait soit de l'hématite (pierre rouge sang), soit de la *kerdia*, sous-produit de la résine de grand genévrier (*Juniperus excelsa* Bieb)<sup>2434</sup>. Le « sang de basilic » devait se présenter sous forme d'une matière sèche, peut-être en poudre ou en boulettes résineuses, et devait vraisemblablement être employé en fumigation. Le sens du « sang de Kronos » est donné dans la liste des traductions que l'on vient de voir comme un produit du κεδρία<sup>2435</sup> et, selon la même liste, le « sang de serpent » signifie l'hématite<sup>2436</sup>. Pour les *Cyranides* la pierre de Kronos est appelée également la *drakontias lithos*<sup>2437</sup>. Le *cinnabaris* est par ailleurs dénommé « sang de *drakôn* », et certains textes assyriens semblent avoir nommé le castoréum « sang d'un serpent noir »<sup>2438</sup>. Pline n'aura pas eu pleinement conscience de l'herméneutique des « noms magiques », à savoir que les textes dissimulent une substance vraie sous une appellation codifiée : le « sang de basilic » lui-même est un des nombreux « sangs » qui cachent des substances autres. On peut se demander si les jeux d'équivalences et de dissimulations dans les textes de « magie » n'ont pas contribué, plus ou moins volontairement, à brouiller les catégories elles-mêmes, dans l'idée d'infuser du merveilleux dans la connaissance des choses naturelles. Ainsi, pour le poète du *Lapidaire* « orphique », l'hématite est bel et bien du sang coagulé<sup>2439</sup> : c'est le sang d'Ouranos châtré par Kronos ; or, dans l'iconographie des gemmes magiques, c'est Kronos lui-même qui est le dieu émasculé, peut-être sous l'influence d'idées proche-orientales<sup>2440</sup>. De nouveau, on constate que les limites naturelles entre substance minérale et substance divine s'effacent lorsque, même en grec, la *materia magica* rencontre le mythe. Or, le basilic est lui-même un animal merveilleux qui figure en bonne place dans le bestiaire des mages, comme on l'a vu. Différents niveaux d'interprétations brouillent les pistes : sang de basilic = sang de serpent = hématite = sang de Ouranos/Kronos = résine de genévrier.

<sup>2434</sup> P. GAILLARD-SEUX, « Le “sang de basilic” chez Pline l'Ancien (*N.H.*, XXIX, 66) : résine de genévrier ou hématite ? », *AC* 68 (1999), p. 227-238.

<sup>2435</sup> *PGM* XII, 432 : αίμα Κρόνου· κεδρίας [χυμός]. Albrecht Dietrich restituait [γλωσσο]. Cette identification est proposée et argumentée par P. GAILLARD-SEUX, « Le “sang de basilic” chez Pline l'Ancien ».

<sup>2436</sup> *PGM* XII, 410.

<sup>2437</sup> *Cyr.*, 1, 10.33.

<sup>2438</sup> E. REINER, *Astral Magic in Babylonia*, p. 32.

<sup>2439</sup> *Lapidaire* « orphique », 658-659 : καί κέν τις ἐπιψαύων ἐρίσειε | λᾶαν ἔχειν ἐνὶ χερσίν, ἔχοι γε μὲν αίμα πεπηγός, « Qui toucherait sa surface pourrait prétendre sans doute qu'il a sous les mains de la pierre, quand ce n'est guère qu'en fait du sang coagulé ».

<sup>2440</sup> A. MASTROCINQUE, *Kronos, Shiva, and Asklepios. Studies in Magical Gems and Religions of the Roman Empire*, Philadelphia, 2011, p. 21-24 et p. 43-44 ; A. BERNABÉ, « La théogonie orphique du papyrus de Derveni », *Kernos* 15 (2002), p. 91-129.

Le « sang de basilic » peut ainsi s’ajouter à des rites votifs, soit sous forme d’amulette (portée par le sacrifiant) s’il s’agit de l’hématite, soit sous forme de fumigation s’il s’agit de la résine. Dans les papyrus de magie grecs, la *kedria* ou huile de genévrier est utilisée deux fois comme huile d’une lampe pour invocation<sup>2441</sup>. Le « sang de basilic/sang de Kronos » est une substance royale qui plaît aux dieux et peut donc attirer leur attention<sup>2442</sup>. Même si ce n’est pas une substance animale, c’est l’exemple d’un énoncé animal servant à la fois de « nom magique » pour des substances végétales ou minérales, mais aussi de *symbolon*, dans un monde où une pierre peut-être une substance corporelle divine. Le sang d’une divinité n’est donc pas nécessairement une façon égyptienne d’exprimer l’immanence du dieu dans la matière ; ce peut aussi être l’énoncé symbolique grec tiré d’un mythe physiologique, contenant en lui-même son étymologie mythique. Les animaux eux-mêmes peuvent avoir résulté de métamorphoses et être, dès lors, des produits divins : le sang de Méduse, s’écoulant au-dessus de la Libye, aurait engendré les serpents venimeux<sup>2443</sup>. Comme je l’ai déjà dit, les répertoires de *pharmaka* s’emparent parfois de cette mythologie des métamorphoses pour expliquer des caractéristiques animales ou certaines *dunameis*. Le nom « magique », apparenté au *symbolon*, véhicule des paradigmes mythographiques implicites. Lorsqu’il est explicite, le mythe fournit une étymologie, lorsqu’il est implicite, il est lui-même l’énoncé performatif. De cette façon, l’énonciation ou l’écriture de la matière participe de l’*empowerment* que, par opposition à une pharmacologie mieux réglementée, Galien et Plinie considèrent comme « magique ».

Il faut toutefois souligner une différence entre le « nom magique » et le « nom barbare », à savoir la traduction. La non traduction de mots ou noms barbares, simplement transcrits dans un lettrage qui les rende lisibles – c’est-à-dire prononçables –, obéit à

<sup>2441</sup> PGM XII, 132 : εἶτα λαβὼν ἀμίλτωτον λύχρον ἄγραφον ἐνλυχνιάσας πλῆσον κεδρία ; PGM LXII, 1 : <Ἔστω δὲ ὁ λύχνος> ὄδ(ε) κρεμαστός, ἀμίλ(ω)τος. χρηστῶ ἐλαίῳ λυχνίαζε [κα]ῖ κ[έ]δρω. Les termes κεδρία et κέδρω sont traduits par « with cedar oil » dans *PGMtr.*, p. 158 et 292.

<sup>2442</sup> En divers endroits des lapidaires, des pierres sont précisément efficaces pour rendre les actes courants de la religion contractuelle grecque favorables, comme une valeur ajoutée au vœu, cf. *Lapidaire « orphique »*, 176 : « Si tu te rends au temple, la pierre dans les mains, aucun des bienheureux ne rejettera tes prières ». Selon le lapidaire connu sous le nom de *Damigéron-Évax*, 30, 15-17, la magnétite est « très utile aux sacrifices des mages. Ceux qui ont cette pierre, la divinité exauce leurs vœux. C’est pourquoi on la porte pour sacrifier et pour prier (*Et ad sacrificia magorum aptissimus est. Qui hunc lapidem habent, exaudit enim deus vota eorum. Ideo sacrificantes et precantes gestant eum*) ». La pierre galactite (*Damigéron-Évax*, 34, 17-22) favorise les relations entre le porteur et ses supérieurs, persuade les dieux dans les sacrifices, repousse des maladies et protège des sorcelleries, soit une même structure de bienfaits que pour le sang de basilic.

<sup>2443</sup> S. BARBARA, « Science, mythe et poésie dans le “Catalogue des serpents” de Lucain (*Phars.* IX, 700-733) », *Pallas* 78 (2008), p. 257-277 ; D. OGDEN, *Drakōn. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford, 2013, p. 96.

l'impératif de les conserver à l'état naturel<sup>2444</sup>. L'*hermeneus* n'est pas seulement traducteur ou interprète d'une langue dans une autre, il crée une communication et réarticule un savoir étranger dans les modalités d'énonciation propres à sa langue, ou plus exactement, transforme des sons incompréhensibles en parole<sup>2445</sup>. Un nom « magique » issu d'une telle « traduction » serait donc plutôt un barbarisme hellénisé, potentiellement re-sémantisé ; n'étant pas un nom performatif, au contraire du nom barbare, son effet d'*empowerment* se situe à un degré inférieur, dans les modalités d'énonciation de la matière qui elle, du coup, peut participer d'un pouvoir rituel.

### I.3. Les élaborations des *Cyranides* autour des noms

La stèle de Kyranos, qui nécessite la traduction d'un interprète « syrien » puisqu'écrite dans des lettres barbares (τὰ τῶν βαρβάρων γράμματα), c'est-à-dire dans une écriture différente du grec, serait contemporaine de la période mythique antédiluvienne lorsque toutes les langues n'en faisaient qu'une<sup>2446</sup>. Le mythe traduit à Harpocraton par un « vieillard syrien » suppose implicitement que l'original dont est tiré le savoir était écrit dans un langage mésopotamien idéalisé, mais peut-être aussi avec la seconde langue d'un Syrien de l'Antiquité tardive à côté du grec, un dialecte araméen<sup>2447</sup>. Le « travail » d'Harpocraton, cependant, a surtout consisté à faire la composition des puissances les unes avec les autres, selon une trame précise : les vingt-quatre lettres de l'alphabet grec rassemblent chacune quatre natures, une plante, un oiseau, une pierre et un poisson. Chacun des quatre composants doit alors commencer par la même lettre, si bien que les noms jouent un rôle pivot dans la structuration du savoir naturaliste. Ce n'est pourtant pas la seule règle structurelle. Le but de ces compositions est de fournir des amulettes, sous forme de bagues constituées d'une pierre gravée et renfermant des plantes et substances animales. Parmi les schémas iconographiques préconisés pour être gravés sur les pierres, on reconnaît celui de « l'oiseau + animal

<sup>2444</sup> N. JANOWITZ, « Theories of divine names in Origen and Pseudo-Dionysus », *History of Religions* 4 (1991), p. 359-372.

<sup>2445</sup> M. BETTINI, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Turin, 2012, p. 124-128 et p. 133 (« possiamo pensare che un Greco, trovandosi di fronte a un'operazione di *hermenéia*/traduzione o *hermenéia*/interpretazione, la collocasse comunque sul versante del riarticolare in parole, del dare voce, del realizzare la comunicazione »).

<sup>2446</sup> Cf. chapitre 1, p. 89-91.

<sup>2447</sup> S. C. BROCK, « Greek and Syriac in Late Antique Syria », dans A. K. BOWMAN, G. WOOLF (éd.), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge, 1994, p. 149-160. Cf. Bardesan, le philosophe araméen (154-222), ami de Julius Africanus à la cour d'Agbar VIII, à Edessa, bilingue. L'expression *assyria grammata*, plutôt que *barbara grammata*, aurait été ambiguë dans la mesure où elle a désigné une écriture araméenne, ainsi que *ketab 'aššūrī* (hébr.), une écriture de l'hébreu formée sur une cursive araméenne de l'époque perse, cf. J. C. GREENFELD, « Of Scribes, Scripts and Languages », dans C. BAURAIN, C. BONNET, V. KRINGS (éd.), *Phoinikeia Grammata. Lire et écrire en Méditerranée*, Namur, 1991, p. 173-185 (p. 183-184).

aquatique»<sup>2448</sup>. Le fait même que les motifs des pierres soient différents de ceux attestés matériellement à l'époque romaine fait dire à Árpád Nagy que cette partie des *Cyranides* est plus ancienne, une tradition qui se serait développée avant les « gemmes magiques » dont nous avons l'habitude<sup>2449</sup>. Certaines différences entre la matière de l'amulette et les matières nommées en tête de notice montrent peut-être le décalage entre les deux temps de la composition de l'ouvrage : composition des amulettes et composition du répertoire alphabétique. Or, on peut ainsi observer quelques stratégies d'énonciations particulièrement attachées à la fabrique du « nom magique » réglée par la valeur de l'alphabet grec, et des modalités d'adaptation avec les connaissances symboliques des matières employées dans les bagues magiques.

### *L'animal à la lettre*

Alors que les *Cyranides* font peu de cas des « douze éléments du ciel », moins encore que des divinités planétaires, un traité médiéval sur les images astrologiques, prolongation historique d'un texte grec plus ancien, compose des talismans en relation directe avec les étoiles, mêlant les natures et sympathies des pierres, plantes et images gravées avec les astres, dépendant peut-être de remaniements opérées au cours de ses multiples traductions<sup>2450</sup>. Un autre ouvrage au caractère « magique » ou « paradoxographique » s'est attaché à suivre l'alphabet grec : Julius Africanus a en effet découpé ses *Cestes* en 24 livres, et il est connu pour avoir spéculé en numérogie sur les *stoicheia* de l'alphabet<sup>2451</sup>. L'alphabet grec et ses lettres peuvent faire l'objet de jeux quant à l'étymologie, la phonétique et la graphie pour y ancrer un discours philosophique<sup>2452</sup>. Mais ce n'est pas le but des *Cyranides*, qui emploient l'alphabet pour structurer une matière naturelle et fonctionnelle.

Un papyrus de magie en grec propose une méthode divinatoire isiaque fondée sur l'alphabet : « La grande Isis souveraine ». Copie d'un livre sacré trouvé dans les coffres d'Hermès : la méthode est celle qui concerne les 29 lettres [de l'alphabet copte] grâce

<sup>2448</sup> Á. M. NAGY, « *Daktylios Pharmakites*. Magical Healing Gems and Rings in the Graeco-Roman World », dans I. CSEPREGI, C. BURNETT (éd.), *Ritual Healing. Magic, Ritual and Medical Therapy from Antiquity until the Early Modern Period*, Florence, 2012, p. 71-106 (p. 85 : « the “bird + fish/sea creature” scheme – which is the main motif in the first book of the *Cyranides* »).

<sup>2449</sup> Á. M. NAGY, « *Daktylios Pharmakites* », p. 101 précisément.

<sup>2450</sup> HERMES TRISMEGISTE, *Sur les quinze étoiles, quinze pierres, quinze herbes et quinze images* ou *De XV stellis d'Hermès*, dans L. DELATTE, *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*, Paris, 1942, p. 235-289 (cf. p. 237-238).

<sup>2451</sup> IULIUS AFRICANUS, *Cesti: The Extant Fragments*, éd. M. WALLRAFF et al., tr. W. ADLER, Berlin – Boston, 2012, p. xix-xx et T9, p. 22-25 [= MICHEL PSELLOS, Ἑρμηνεία περὶ τῶν εἰκοσιτεσσάρων στοιχείων, 86, 4-32].

<sup>2452</sup> J. REYNARD, « Une réflexion de Michel Psellos (1018-1078) sur l'alphabet grec », dans M. LOUBET, D. PRALON (dir.), *Poikiloï karpōi. Exégèses païennes, juives et chrétiennes. Études réunies en hommage à Gilles Dorival*, Aix-en-Provence, 2015, p. 193-201.

auxquelles Hermès et Isis, qui cherchait son frère et époux Osiris, <l'ont trouvé> »<sup>2453</sup>. Sur les vingt-neuf feuilles d'un palmier, le praticien inscrit les noms de vingt-neuf divinités et, après une prière, les pioche deux par deux. La dernière feuille fournit une réponse. Le choix du palmier (*phoenix*) tient sans doute à son apparentement avec l'oiseau Phénix, mais peut-être aussi à la Phénicie, où Isis est parfois supposée avoir cherché le corps d'Osiris<sup>2454</sup>. Je pense aussi que la Phénicie est – dans une perspective grecque – la terre mère de l'alphabet. Le palmier doum est aussi lié à Thot, et les singes en consomment les fruits. Le cynocéphale connaît ses voyelles et de façon générale la langue des dieux<sup>2455</sup>. C'est à Hermès-Thot que, ce faisant, le magicien s'identifie<sup>2456</sup>.

Ici, toutefois, les lettres sont appelées *grammata* et rattachées à des divinités. On imagine des noms divins formés sur chaque lettre. L'intérêt de la lettre alphabétique est également d'ordre didactique et mnémotechnique, dans la mesure où connaître son alphabet, en Grèce et à Rome, c'est avoir appris dès son jeune âge la série des lettres – et par là des nombres – à la manière des gammes<sup>2457</sup>. Dans les *Cyranides*, celles-ci sont appelées *stoicheia*, « éléments ». Selon d'autres écrits de « magie » égyptienne, douze « éléments » du ciel s'inscrivent dans vingt-quatre « éléments » du cosmos : « Je t'adjure par les douze éléments du ciel et les vingt-quatre éléments du monde »<sup>2458</sup>. Signes du zodiaque et lettres de l'alphabet sont, outre les quatre éléments bien connus de la physiologie grecque, des *stoicheia*, principes architecturant le monde<sup>2459</sup>. Les *Cyranides* reprennent les *stoicheia* du cosmos pour structurer, comme Julius Africanus dans les *Cestes*, leurs *physica*, les inscrivant dès lors non seulement dans un ordre alphabétique commode, mais dans une cosmologie implicite<sup>2460</sup>.

<sup>2453</sup> PGM XXIVa, 1-10 : Μεγάλη Ἴσις ἡ κυρία. | ἀντίγραφον ἱεράς βίβλου τῆς εὐρεθείσης ἐν | τοῖς τοῦ Ἑρμοῦ ταμίοις. | ὁ δὲ τρόπος ἐστὶν τὰ περὶ | τὰ γράμματα καθ', | δι' ὧν ὁ Ἑρμῆς καὶ ἡ Ἴσις | ζητοῦσα ἑαυτῆς τὸν ἀδελφὸν καὶ ἄνδρα Ὁσίριν <ἐξεῦρεν>.

<sup>2454</sup> PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 15-16 [357 a-c].

<sup>2455</sup> PGM IV, 1002-1006 : ὡς | ἐπικαλοῦνται σε οἱ τρεῖς κυνοκέφαλοι, οἵτινες συμβολικῶς σχήματι ὀνομάζουσίν | σου τὸ ἅγιον ὄνομα α εε ηηη ιιι οοοοο | υυυυυ ωωωωωωω, « comme t'invoquent les trois babouins, qui nomment ton saint nom en forme symbolique : *a ee êêê iiiii ooooo uuuuuu ôôôôôôô* ». H. TE VELDE, « Some Remarks on the Mysterious Language of the Baboons » dans J. H. KAMSTRA, H. MILDE, K. WAGTENDONK (dir), *Funerary symbols and religion. Essays dedicated to Professor MSHG Heerma Van Voss*, Kampen, 1988, p. 129-137.

<sup>2456</sup> S. H. AUFRÈRE, *Thot Hermès l'Égyptien*, p. 297-301.

<sup>2457</sup> E. VALETTE-CAGNAC, « Être enfant à Rome : le dur apprentissage de la vie civique », *Terrain* 40 (2003), p. 49-64.

<sup>2458</sup> PGM XXXIX, 18-20 : ἐξορκίζω σε τῶ<ν> δώδεκα στοιχείων | τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἰκοσιτέσσερα στοιχείων τοῦ κόσμου... H. G. GUNDEL, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, München, 1968, p. 55-56.

<sup>2459</sup> F. DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig – Berlin, 1922, p. 14-17. Cf. p. 33-34 pour un ouvrage copte *Sur les mystères des lettres grecques*, selon lequel les voyelles représentent les 7 « êtres » et les 15 consonnes, les parties du monde.

<sup>2460</sup> F. de MELY, *Les lapidaires de l'Antiquité et du Moyen Âge*, t. III, Paris, 1902, p. lxxiii évoque une « littéromancie », une « science magique qui prétend tirer des présages de la réunion d'êtres et d'objets dont le



La composition en « bestiaire » dépend donc en partie de ce phénomène de structuration élémentaire<sup>2461</sup>. Il en résulte cependant de nécessaires adaptations, pour faire tenir dans le système tous les animaux dont il est besoin pour composer les amulettes. Puisque par ailleurs, les noms des animaux ont tendance à devoir exprimer leur nature singulière, et par là leur puissance, ces jeux de lettres risquent de donner aux zoonymes un véritable caractère de « noms magiques ». J'ai montré ce qu'il en était pour le *naukratês* : le nom donne la puissance, et dans ce cas, celle-ci s'adapte à l'élément N de l'alphabet<sup>2462</sup>. Il s'associe au canard qui, en revanche, conserve son nom commun, *nêssa*, qu'une étymologie rapprochait de νήχειν, νεῖν, « nager »<sup>2463</sup>. La lettre N des *Cyranides*, est une notice qui ne contient que la recette de l'amulette, avec de nombreux usages. La pierre, qui a pour nom *nemêsités* et est indiquée comme une pierre prélevée sur un autel de Némésis, doit être gravée à l'image de la déesse, comme une jeune fille debout tenant une baguette et une coudée, le pied sur une roue<sup>2464</sup>. Il existe de nombreuses gemmes, notamment « magiques », où la déesse est représentée, mais le motif en question ici dérive du « type de Smyrne »<sup>2465</sup>. La pierre quant à elle pourrait témoigner d'une volonté de former une image consacrée de la déesse portée sur une extension miniature de son propre sanctuaire. Par l'intermédiaire de l'amulette, la déesse exorcise les démons et chasse toutes les manifestations funestes. Elle permet aussi de prédire le nombre d'années qu'il reste à vivre, et la plante au nom funeste, *nekuia*, évoque inmanquablement la nécromancie. Sous la pierre, montée en bague, doivent être placés une plume de canard et un brin de molène. Le poisson ne sert nullement dans l'amulette et l'auteur donne une recette pour soigner la goutte, ainsi qu'une amulette pour immobiliser les navires. On se demande alors si ce ne sont pas les seuls besoins de la structuration qui ont imposé au rédacteur d'insérer l'*echenêis-naukratês* dans une notice qui ne visait, préalablement, qu'à former une amulette de Némésis. On constate en tout cas l'impact du travail d'écriture, gestion savante des noms et des lettres, sur les transformations du bestiaire et la transmission du savoir rituel.

---

nom commence par la même lettre de l'alphabet, et, partant de ce principe, fournit des formules cabalistiques pour amulettes et phylactères, d'après leur assemblage naturel ou figuré ».

<sup>2461</sup> Je pense en partie aux abécédaires dans lesquels les lettres prennent des formes animales. D'une autre façon, un bestiaire se plie à la lettre. Une telle idée n'est pas si anachronique : l'*alpha* phénicien (le *aleph*) aurait signifié « bovin » pour Cadmos (PLUTARQUE, *Propos de table*, 9, 2.3 [738 a]).

<sup>2462</sup> *Cyr.*, 1, 13.

<sup>2463</sup> W. G. ARNOTT, « Nētta », dans ID., *Birds in the Ancient World from A to Z*, Londres – New York, 2007, p. 146-148.

<sup>2464</sup> M. WAEGEMAN, *Amulets and Alphabet*, p. 103-109 insiste en partie sur la représentation de la « vierge » en contexte « magique ».

<sup>2465</sup> B. LICHOCKA, *Nemesis en Égypte romaine*, Mainz am Rhein, 2004, p. 82-88.

## *Les rapaces solaires*

La plus simple des notices du premier livre des *Cyranides* est la vingtième, la lettre Y. Le texte ne donne que les indications relatives à la fabrication de l'amulette, précédées de l'exposé descriptif des quatre ingrédients. Ceux-ci correspondent très exactement à ceux de l'amulette elle-même, si bien qu'à la simplicité s'ajoute la cohérence – ce qui n'est pas toujours le cas.

Ἐπέρεικόν ἐστὶν βοτάνη ἀγαθή, θαμνώδης, οἱ δὲ διονυσίαν καλοῦσιν· ἔστι δὲ θερινή.

Ἐπερωνὶς πτηνόν ἐστὶν, ὃ ἐστὶν ἀετὸς θήλεια, ὡσπερ καὶ ὁ ἄρρηγ ὑπάρχει.

Ἐλλος θαλάσσιος γνωστός, ἐδώδιμος, πονηρός.

Ἐτίος λίθος ἐστὶ ποταμοφόρητος, ψηφὶς αἱματίζουσα μᾶλλον τῷ χρώματι.

Τὸν μὲν οὖν λίθον λιθουργήσας, γλύψον εἰς αὐτὸν ἀετὸν διασπαράττοντα τὸν ἰχθύν, ὑπὸ δὲ τὸν λίθον μικρὸν ρίζιον τῆς βοτάνης καὶ τὸ ἀκρότερον τοῦ πτηνοῦ. ἐὰν δὲ μὴ ἔχῃς ὑπερωνίδος, κἂν θὲς ἰέρακος, καὶ κατακλείσας ἔχε μέγα φυλακτήριον καὶ ἀνδράσι καὶ γυναιξὶν πᾶσι χρήσιμον. ποιεῖ γὰρ πρὸς τε τὰς ἀναδρομὰς τῆς μήτρας, παρεγκλίσεις, σκοτισμούς, αἱμορραγίας, ἀκαταστασίας, φλεγμονάς, ρειάδας καὶ ἀπλῶς, χωρὶς πτώσεως καὶ ἀναβρώσεως καὶ καταβρώσεως, πρὸς πάντα ποιεῖ. δίδου οὖν φορεῖν ταῖς ἀναγκαζομέναις γυναιξὶν πρὸς τὰς ἀναδρομὰς τῆς μήτρας, παρεγκλίσεις καὶ τὰ ἄλλα, ὡς μέγα μυστήριον καὶ ἀσφαλέστατον βοήθημα ἄκρω.

L' *hupereikon* est une bonne herbe, un genre de buisson. Les autres l'appellent *dionusia* : c'est une estivale.

L' *huperônîs* est un oiseau, qui est l'aigle femelle, puisqu'aussi le mâle le domine.

L' *hullos* est un animal marin connu, comestible, méchant.

L' *huetios* est une pierre charriée par les rivières, petite pierre sanglante, surtout par la couleur.

Après avoir taillé la pierre, grave sur elle un aigle déchiquetant le poisson, et sous la pierre [place] une petite racine de l'herbe et le bout de l'aile de l'oiseau. Si tu n'as pas d' *huperônîs*, mets donc du faucon, et tiens enfermés un grand phylactère, utile aussi bien à tous les hommes qu'à toutes les femmes : il agit contre les rétroversions de la matrice, les inclinaisons, les assombrissements (?), les hémorragies, les confusions, les inflammations, les écoulements (?) et en un mot, il agit contre tout sauf la chute, dévotions montantes ou descendantes (?). Donne donc à porter en amulette aux femmes qui ont été violées, contre les rétroversions de la matrice, inclinaisons et autres, comme un grand mystère et un remède excellent et très sûr<sup>2466</sup>.

Si on se demande pourquoi et comment les quatre ingrédients en sont venus à être si bien associés sous la même lettre et dans la même amulette, on peut commencer par identifier

---

<sup>2466</sup> *Cyr.*, 1, 20.

l'ingrédient dont le nom ne fait pas mystère : la plante *hupereikon/huperikon*<sup>2467</sup>. Il s'agit du millepertuis, une plante qui s'étend en épais massif et fleurit autour du solstice d'été de nombreuses fleurs jaunes. L'herbe de Saint-Jean (son nom anglais est *St.-John's wort*) est ici liée à Dionysos par l'un de ses noms. La plante, en particulier la variété *dionusias*, qui possède peut-être ce nom parce qu'elle pousse dans les vignes, ou bien parce que sa graine rouge rappelle la couleur du vin, porte encore le nom d'ἀνδρόσαιμον, « sang-d'homme » ; on en tire un suc couleur de sang<sup>2468</sup>. Les femmes l'utilisaient comme emménagogue. Le nom de l'oiseau est quant à lui très proche morphologiquement : *huperōnis*. Le texte explicite ce nom en disant qu'on appelle ainsi des femelles. Ce nom fait écho aux fonctions de l'amulette. On le retrouve toutefois dans le bestiaire sous la forme *huperionis*<sup>2469</sup>, qui rappelle le nom d'Hypérion, titan père d'Hélios ou autre nom du Soleil lui-même. Or, il est probable que le symbolisme dominant de l'aigle dans l'ensemble des *Cyranides* comme au Proche-Orient en général soit d'ordre solaire<sup>2470</sup> et, encore une fois, on peut supposer que l'auteur du premier livre a modifié un nom d'animal pour le faire concorder avec sa fonction<sup>2471</sup>. Le poisson malheureusement n'est pas facile à identifier<sup>2472</sup> : son nom sonne comme *hulos* (bois, matière), mais surtout c'est un poisson comestible considéré comme « méchant » c'est-à-dire agressif ou carnivore.

Maryse Waegeman affirme qu'aucune connexion ne peut être faite entre la plante et le reste des éléments ; cependant, elle ne prête pas attention à la description de la pierre, et fait de celle-ci une sorte de « *pregnant-stone* » ou d'« *eagle-stone* », laquelle est un emblème des

<sup>2467</sup> Trois espèces chez DIOSCORIDE, 3, 154 : Ὑπερικόν, *Hypericum crispum* L., 155 : Ἄσκυρον, *Hypericum perforatum* L. et 156 : Ἀνδρόσαιμον, *Hypericum perforatum* L. C'est cette dernière qui est aussi appelée, selon lui, *dionusias*.

<sup>2468</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 27, 26-27 : « L'*androsaemon*, ou, selon d'autres, *ascyron*, n'est pas sans ressemblance avec l'*hypérimon* dont nous avons parlé, mais il a des tiges plus grandes, plus serrées, et plus rouges. Les feuilles, blanches, rappellent par la forme celles de la rue, la graine, celle du pavot noir. Les cimes, broyées, distillent un suc couleur de sang ; l'odeur en est résineuse. Cette plante pousse dans les vignes ; on la déterre vers le milieu de l'automne et on la suspend. On l'emploie comme purgatif, broyée avec la graine et prise en boisson dès le matin, ou après le dîner, à dose de deux drachmes dans l'eau miellée ou dans du vin, ou dans de l'eau pure. Elle évacue la bile. Elle est surtout excellente contre la sciatique, mais le lendemain il faut avaler de la racine de câprier, mêlée avec de la résine, à la dose d'une drachme ; puis recommencer au bout de quatre jours ; après la purgation même, les personnes plus robustes doivent prendre du vin, les plus faibles, de l'eau. On l'emploie en topique pour la goutte, les brûlures, et comme hémostatique, pour les blessures ».

<sup>2469</sup> *Cyr.*, 3, 44.2-3 : Ὑπεριονίς, ἀετός ἐστι θηλεία. ταύτης ἡ δύναμις ἐστὶν ὅποια καὶ τοῦ ἄρρενος, « L'*huperionis* est un aigle femelle. Son pouvoir est semblable à celui du mâle ».

<sup>2470</sup> D'A. W. THOMPSON, « Ὑπεριονίς », dans ID., *A Glossary of Greek Birds*, p. 3-16.

<sup>2471</sup> L'identification, toutefois, n'est pas mise en doute, cf. D'A. W. THOMPSON, « Ὑπεριονίς », dans ID., *A Glossary of Greek Birds*, Oxford – Londres, 1936<sup>2</sup> (1895<sup>1</sup>), p. 294 ; W. G. ARNOTT, « Hyperionis, Hyperōnis », dans ID., *Birds in the Ancient World from A to Z*, p. 71.

<sup>2472</sup> F. de MELY, *Les lapidaires de l'Antiquité et du Moyen Âge*, t. III : « l'anguille » ; M. WAEGEMAN, *Amulets and Alphabet*, p. 161 : « octopus ? ».

*physica*<sup>2473</sup> : une pierre contenant une autre pierre, que l'on entend en l'agitant, et qui donc se trouve être enceinte. Son nom de pierre « aigle », ou *aétite*, dérive d'un jeu de mots babylonien, puisque « enceinte » et « aigle » s'écrivent avec les mêmes caractères cunéiformes<sup>2474</sup>. Or, le texte affirme que l'*huetios* est une petite pierre de rivière couleur sang. On doit la tailler avant de la graver. L'insistence sur la couleur du sang signale la recherche d'une puissance par *similia similibus* dans une amulette qui soigne des affections sanglantes, et cette pierre ne doit donc pas tant à son association avec l'aigle qu'avec la plante.

L'aigle a une place très élevée dans les *Cyranides*. L'aigle domine sur l'échelle des rapaces diurnes, suivi du vautour et du faucon qui peuvent éventuellement lui être substitués :

L'aigle est le roi de tous les oiseaux, dont la couleur tend vers le noir. Quand il vole sous l'éther, tout oiseau frémit<sup>2475</sup>.

... en résumé, ce que fait la nature de l'aigle, cela aussi le vautour le fait, et c'est pourquoi il est utile<sup>2476</sup>.

Le faucon<sup>2477</sup> est un oiseau de proie, évident pour tous. Cet animal est aussi puissant que le vautour pour la vigueur de sa force, mais plus petit<sup>2478</sup>.

Pour être plus exact, il faudrait inclure cet aigle femelle qu'est l'*hyperônisis/huperionis*. Le faucon peut en effet se substituer à elle dans la fabrication de l'amulette. Le vautour, par ailleurs, promis à un bel avenir dans le bestiaire magique médiéval, véhicule un symbolisme solaire, probablement d'origine orientale<sup>2479</sup>. On sait que dans la représentation des « mages » perses, le vautour se voit confier les cadavres des morts<sup>2480</sup>. On sait moins que pour tout un pan du savoir zoologique, le vautour est nécessairement femelle, et la fable du pélican (Le Pélican blanc ou Pélican commun, *Pelecanus onocrotalus*) retenue par les *Cyranides* pourrait

---

<sup>2473</sup> M. WAEGEMAN, *Amulet and Alphabet. Magical Amulets in the First Book of Cyranides*, Amsterdam, 1987, p. 163.

<sup>2474</sup> A. A. BARB, « The Eagle-Stone », *JWCI* 13.3/4 (1950), p. 316-318.

<sup>2475</sup> *Cyr.*, 3, 1.3-4 : Ἄετός ἐστι βασιλεὺς πάντων τῶν ὀρνέων, τῇ χροιά μελανίζων. τούτου ὑπὸ τὸν αἰθέρα ἵπταμένου πᾶν πτηνὸν φρυάσσει.

<sup>2476</sup> *Cyr.*, 3, 9.54-55 : ... καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν ὅσα τοῦ ἀετοῦ ἢ φύσις ποιεῖ, τὰ αὐτὰ καὶ ὁ γῶψ ποιεῖ, καὶ διὰ τοῦτο χρηστότεον.

<sup>2477</sup> F. de MELY, *Les lapidaires de l'Antiquité et du Moyen Âge*, t. III, p. 105, a traduit par « épervier ». Les deux falconiformes ont une différence de fait (entre *accipitridae* et *faconidae*) mais tendent à être confondus dans les documents antiques. Je me réfère dans cette traduction au faucon pèlerin (*Falco peregrinus*), qui correspondrait au dieu égyptien Horus sous sa forme peinte, et est encore présent en Méditerranée.

<sup>2478</sup> *Cyr.*, 3, 18.2-3 : Ἱέραξ πτηνὸν ἐστι θηρατικόν, πᾶσι δῆλον. τούτο τὸ ζῷον κατὰ τὴν τῆς ἰσχύος ῥόμην δύναται ὅσα καὶ ὁ γῶψ, ἔλασσον δέ.

<sup>2479</sup> A. A. BARB, « The Vulture Epistle », *JWCI* 13.3/4 (1950), p. 318-322.

<sup>2480</sup> E. ALBRILE, « Necromantica enteogena. Terapia e virtù psicoattive tra Grecia e Iran », *Gerión* 29.1 (2011), p. 83-97, rattache l'animal au centre de la *Lettre du vautour* à une nécromancie symbolique.

avoir été appliquée aux vautours<sup>2481</sup> : l'oiseau, en effet, à la mort de ses petits, se bâte les flancs jusqu'à ce que le sang qui s'en écoule vienne ressusciter les corps défunts<sup>2482</sup>. Derrière le nom « *huperônīs/huperionīs* » se cache un rapace femelle et solaire à la puissance sanguine qui pourrait bien, je pense, émerger d'une même configuration mythique, retravaillée par les impératifs alphabétiques du compositeur.

Les puissances gynécologiques de la pierre, de l'aigle *femelle* et de la plante sanglante, sont cohérentes. Mais le poisson fait cas à part : il n'est présent, en réalité, que de manière figurée sur la pierre. Maryse Waegeman l'identifie avec un poulpe, mais dans la mesure où le poulpe se substituerait au serpent aquatique (hydre) propre à symboliser l'élément féminin sur lequel l'aigle impose son contrôle (l'utérus)<sup>2483</sup>. Le motif de l'oiseau sur le poisson a pu être travaillé dans d'autres ouvrages avec le même impératif alphabétique, comme l'a récemment suggéré Attilio Mastrocinque à partir d'une gemme où figure peut-être un perroquet (ψιττακός) sur une limande (ψηττα)<sup>2484</sup>. Quelle que soit l'identification, il faut retenir, je pense, que le motif figuré peut avoir autant sinon plus de puissance que l'animal réel qu'il représente. On a pu décrire l'image du lézard par rapport à un rite où l'animal était présent physiquement. Ici, c'est impossible et le poisson ne fait sens qu'à titre d'image, dans un thème composite.

Le nom de l'animal a plus d'impact sur le savoir magique que ce qu'un premier regard aurait pu saisir : en ce qu'il révèle parfois sa nature, donc ses puissances, le nom de l'animal transforme l'animal lui-même au sein du savoir zoologique commun et favorise l'élaboration de recettes (*echenéis*). Jeux de mots et parétymologie font le sel de certaines compositions magiques, compositions de lettres d'abord, et de façon sans doute parallèle aux méthodes qu'emploient les poètes pour « inventer » la magie. Ces processus de nomination dépendent

---

<sup>2481</sup> A. A. BARB, « The Vulture Epistle ». *Physiologos*, 4 ; HORAPOLLON, 1, 11.

<sup>2482</sup> *Cyr.*, 3, 39.2-11 : Ῥάμφιος πτηνόν ἐστι παρὰ τὸν ποταμὸν Νεῖλον ἰπτάμενον, λεγόμενον πελεκᾶνος, καὶ ἐν τῇ λίμνῃ τῆς Αἰγύπτου διαιτώμενον. Οὗτος φιλότεκνός ἐστι πάνυ. ὅταν οὖν γεννήσῃ τοὺς νεοσσοὺς καὶ ὀλίγον αὐξήθῃσι, τύπτουσιν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτῶν. ἐκεῖνοι οὖν μὴ ἀνεχόμενοι, κολαφίζουσιν τὰ τέκνα καὶ ἀποκτένουσι αὐτά. ὕστερον δὲ σπλαγχνίζονται ἐπ' αὐτὰ καὶ πενθοῦσι τὰ τέκνα ἄπερ ἐφόνευσαν. τῇ οὖν αὐτῇ ἡμέρᾳ ἢ αὐτῶν μήτηρ ἔλεεί τὰ ἴδια τέκνα καὶ τὰς ἑαυτῆς πλευρὰς περιτίλλουσα ἀναπτύσσει. τὰ δὲ αἵματα στάζοντα ἐπὶ τὰ νεκρὰ σώματα αὐτῶν τῶν θανόντων τέκνων ζωογονεῖ αὐτά, καὶ ἐγείρονται φυσικῶ τινι τρόπῳ, « le *rhamphios* est un oiseau qui vit près du fleuve Nil, que l'on appelle « pélican » et qui habite dans le marais de l'Égypte. Il a tout entier l'amour de ses enfants. De fait, quand il a mis au monde ses poussins et qu'ils grandissent un peu, ces derniers les frappent au visage. Eux, ne gardant pas leur sang-froid, soufflèrent leurs petits et les tuent. À cause de cela, ils s'émeuvent en leur sein et pleurent leurs enfants, lesquels ont poussé des cris. Alors, le même jour, leur mère a pitié de ses propres enfants et ouvre ses propres flancs en les lacérant. Le sang coulant sur les corps morts de ses enfants défunts les revivifient, et ils s'éveillent par une certaine méthode naturelle ».

<sup>2483</sup> M. WAEGEMAN, *Amulet and Alphabet*, p. 164-165.

<sup>2484</sup> A. MASTROCINQUE, *Les intailles magiques du département des Monnaies, Médailles et Antiques*, p. 103, n° 268 = DELATTE – DERCHAIN, n° 86.

probablement du langage typiquement grec de la prescription rituelle, celui des dieux eux-mêmes : oracles et recettes rituelles, on en a vu des exemples, s'expriment parfois dans cet énoncé à la fois rituel et sur le rituel. On comprend alors que des noms d'animaux se mêlent aux énoncés symboliques, étant eux-mêmes parfois des « noms magiques » codifiant une autre matière rituelle sur la base de traditions légendaires. L'*empowerment* animal participe aussi de la seule parole. Lorsque celle-ci devient vecteur de structure, elle plie le bestiaire à ses règles – alphabétiques dans la *Cyranide* d'Harpocrate – et invente une faune véritablement symbolique à usage rituel. En parallèle, la langue grecque permet de communiquer un bestiaire globalisé, vivant une vie presque littéraire.

## II – L'image animale : puissances en acte et pouvoir animal

Dans le système de « symptômes » que le traité sur *La maladie sacrée* met en cause, il y a plusieurs étapes interprétatives. Le guérisseur constate un certain comportement physique dû à la maladie sacrée qui est conçue comme une possession<sup>2485</sup>. Les sons ou mouvements du corps sont rattachés par analogie à des comportements animaux, ce qui constitue une première étape dans laquelle l'animal permet de représenter la maladie<sup>2486</sup>. Ensuite, ces analogies sont significatives d'une puissance divine donnée, grâce au savoir mythologique : la chèvre en convulsion évoque la Mère des dieux, le cheval hennissant Poséidon, tandis que le cheval ruant et écumant évoque Arès et les bruits d'oiseaux Apollon Nomios. Il faut en déduire à l'inverse que l'action d'une puissance divine peut se manifester, se donner à voir, par l'analogie avec un comportement animal. Il ne s'agit pas de dire que la puissance divine elle-même se comporte en animal, et il convient bien de distinguer la puissance divine des signes que laisse son action. L'espèce animale n'est alors envisagée que dans un rapport strictement symbolique à la divinité, comme emblème ou attribut. Le patient ne devient pas une chèvre, mais la chèvre permet de comprendre, de symboliser son cas pour mieux l'identifier. L'explication symbolique permet de « mettre entre guillemets » comme dit Dan Sperber une

---

<sup>2485</sup> Elle relève de la « théorie démoniaque » dans la « conceptualisation ontologique primitive » des maladies : M. D. GRMEK, « Le concept de maladie », dans ID. (dir.), *Histoire de la pensée médicale en Occident*, t. I, Paris, 1995, p. 211-226 (en particulier p. 213-215). Cf. G. LANATA, *Medicina magica e religione popolare in Grecia, fino all'età di Ippocrate*, Rome, 1967, p. 13-38 ; S. BYL, « Étiologie divine dans l'Antiquité classique », *Actes du XXXII<sup>e</sup> Congrès de la Société Internationale d'histoire de la médecine*, Anvers, 1990, p. 51-62.

<sup>2486</sup> M. BETTINI, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Turin, 1998, p. 161-162, cite, outre des exemples relatifs à la belette qu'il étudie de manière exhaustive, la classification des maux de tête chez les Aïnu d'Hokkaido (Japon) : le chien traduit par exemple une sensation de morsure, le cerf celle d'un léger galop dans la tête. Comme le dit Maurizio Bettini : « gli animali possono costituire insomma categorie buone per pensare la malattia, in un sistema metaforico ».

information qui sort de l'ordinaire<sup>2487</sup>. Or, en cela aussi elle constitue une pensée « irrationnelle » aux yeux du médecin hippocratique qui recherche, lui, de l'ordinaire, du naturel, et refuse le symbolique. Lui aussi aurait pu constater que le malade « bêle comme une chèvre », mais seulement sur un mode descriptif, il n'en aurait pas fait un élément d'analyse<sup>2488</sup>. Dans son discours sur la magie, il épingle donc une explicitation symbolique comme un trait de cette dernière.

Selon l'auteur du traité, le ritualisme qui relève de la vraie piété (de l'*eusebeia*) est constitué par le rituel sacrificiel (*thusia*), la prière votive (*euchê*) et le fait de porter les malades dans les sanctuaires pour supplier (*ikêteuein*) les dieux<sup>2489</sup>. Ces sanctuaires sont des lieux bornés, dans lesquels on entre en état de pureté, des ablutions (*περιρραίνόμεθα*) étant prévues pour effacer les souillures<sup>2490</sup>. Mais la purification admise s'arrête là. À l'inverse, le divin ne saurait souiller l'homme et ne peut qu'être en relation avec l'homme dans la pureté du ritualisme conventionnel (sacrifice, prière, supplication). En revanche, les pratiques qui se fondent sur l'idée que la maladie est une souillure envoyée par le divin et ont pour but de purifier de cette souillure sont rejetées par le traité comme non conformes aux principes naturels et divins<sup>2491</sup>.

Certaines symboliques animales jouent un rôle dans l'iconographie religieuse où l'on distingue un mode égyptien de représentation par immanence du divin dans l'animal et un mode grec, symbolique, selon lequel la figure animale énonce symboliquement un élément d'identité, une modalité d'action ou une qualité de la puissance divine<sup>2492</sup>. Le symbolisme permettait à Plutarque d'accepter le culte aux dieux *via* des animaux dans la mesure où ceux-ci sont des représentations de ceux-là, tandis que la matière animale des rituels tend à effacer l'*empowerment* de certains animaux derrière l'action naturelle de certaines antipathies ou phénomènes merveilleux. Pourtant l'action rituelle continue d'avoir recours à des animaux ou des figures animales qui énoncent, voire matérialisent des puissances surhumaines, en dépit du fait que cela déroge à la règle de l'infériorité de l'animal par rapport à l'homme et aux dieux. Quelle est la force de la figure animale, verbale ou iconographique, dans le rite ?

---

<sup>2487</sup> D. SPERBER, *Le symbolisme en général*, Paris, 1974, p. 122.

<sup>2488</sup> G. E. R. LLOYD, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, 1966.

<sup>2489</sup> HIPPOCRATE, *La maladie sacrée*, 1, 12. La supplication est en particulier attestée dans les stèles des sanctuaires d'Asclépios comme un moyen d'accès à la guérison différent des *iamata* médicaux (H. S. VERSNEL, *Coping With the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leyde – Boston, 2011, p. 400-426).

<sup>2490</sup> HIPPOCRATE, *La maladie sacrée*, 1, 13.

<sup>2491</sup> *Id.*, 1, 1-2.

<sup>2492</sup> Cf. chapitre 6.

Sur la piste ouverte par le traité sur *La maladie sacrée*, on suit l'idée grecque selon laquelle une possession divine puisse se manifester par des comportements analogues à ceux de certaines espèces animales<sup>2493</sup>. Le chien est parfois une image de la folie même (*Iussa*), puissance de possession et comportement bestial<sup>2494</sup>. Ce mode de représentation entraîne sur la piste des puissances démoniques. Au principe, les *daimones* sont des puissances, au même titre que les dieux (*theoi*) desquels ils se différencient de manière relative<sup>2495</sup>. Si je parle de puissance démonique, c'est lorsque celle-ci se distingue explicitement du divin au sein d'une hiérarchie qui se développe sous l'influence de la philosophie. Comme je l'ai évoqué, les réflexions menées, entre autres, par les platoniciens de l'époque impériale sur les rites, sacrificiels et divinatoires en particulier, font appel à cette hiérarchisation des puissances, qui tend à placer le *daimon* en intermédiaire entre hommes et dieux, sous l'influence notamment de l'Éros platonicien, *daimôn* qui agit dans la communication rituelle entre hommes et dieux<sup>2496</sup> :

De lui procède tout l'art divinatoire, l'art des prêtres en ce qui concerne les sacrifices (θυσίας), les initiations (τελετάς), les incantations (ἐπιφθάς), tout ce qui est divination (μαντείαν) et sorcellerie (γοητείαν)<sup>2497</sup>.

Toute la *technê* rituelle grecque est confiée au *daimôn*, et on reconnaît l'influence de cet Éros intermédiaire sur la définition plotinienne de « magie »<sup>2498</sup>. En parallèle, la notion de *daimôn* évolue dans le discours chrétien pour intégrer les dieux païens à une catégorie d'agents contraires au salut. Or, la représentation animale de la plupart de ces *daimônes* joue un rôle important dans la conception de ces puissances et des rites supposés leur être attachés. La représentation animale de modalités d'action est d'autant plus intéressante que le mouvement philosophique de hiérarchisation des puissances qu'elle accompagne a des raisons morales qui peuvent s'articuler en deux points : l'action démonique ne peut être divine dès lors qu'elle peut être contrecarrée ou défaite, et précisément parce qu'elle est souvent malfaisante. Or, les rites « magiques » sont fortement catégorisés comme tels et impliquent un jeu de lutte : (a) ils combattent l'action d'une puissance (par exemple une maladie) ou, dans

<sup>2493</sup> C. A. FARAONE, *Talismans and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, New York – Oxford, 1992, p. 44-45.

<sup>2494</sup> PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonius*, 6, 43 : « Un chien enragé s'était jeté sur un adolescent, et l'effet de cette morsure fut que l'adolescent imita tout ce que font les chiens ».

<sup>2495</sup> M. DETIENNE, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, p. 32-37.

<sup>2496</sup> V. PIRENNE-DELFORGE, « Éros en Grèce : dieu ou démon ? », dans J. RIES (éd.), *Anges et démons*, Louvain-la-Neuve, 1989, p. 223-239 ; A. MOTTE, « La catégorie platonicienne du démonique », dans *Idem*, p. 205-221.

<sup>2497</sup> PLATON, *Le banquet*, 202 e.

<sup>2498</sup> Cf. chapitre 6, p. 424-426.



un même ordre d'idées, l'action du sorcier, ou bien (b) ils exercent eux-mêmes une action malfaisante, imposant un mal à autrui, voire aux puissances invoquées – par exemple dans le cas des *epanagkoi*.

## II.1. Une puissance thériomorphe dans l'*historiola*

### II.1.a. Le cri animal d'une puissance

La piste « démonique » conduit donc à observer les *historiolae* de plus près, là où elles mettent en scène des puissances au comportement bestial. Le texte suivant a été lu sur une lamelle d'argent trouvée à Carnuntum (Autriche) en 1922<sup>2499</sup>. L'analyse paléographique a conduit à dater le texte plus probablement de la fin du I<sup>er</sup> siècle de notre ère, voire du début du II<sup>e</sup> siècle<sup>2500</sup>.

Πρὸς ἡμίκρα|νον· Ἄνταύρα | ἐξῆλθεν ἐκ τῆς | θαλάσσης, ἀνε|βόησεν ὡς | ἔλαφος, ἀνέ|κραξεν ὡς βοῦς· | ὑπαντᾷ αὐτῇ | Ἄρτεμις Ἐφεσ[ία]· | Ἄνταύρα, πο[ῦ] | ὑπάγεις; – ἰς τὸ ἡ|μίκρ[ανον] – | [μ]ὴ οὐ[κ] ἰς τὰ ν[ ... ].

Pour la moitié du crâne [= la migraine] : Antaura est sortie de la mer, a bramé comme un cerf, a beuglé comme un bœuf. Artémis Éphésienne vient à sa rencontre : « Antaura, où t'en vas-tu ? » – « À la moitié du crâne [= la migraine] » – « Non, ne [vas] pas aux [...] »<sup>2501</sup>.

Cette amulette copie vraisemblablement une rubrique sur la migraine dans un manuel d'incantations, donnant le texte d'une parole rituelle qui fonctionne sur le mode de l'*historiola*. Une certaine Antaura, puissance surhumaine, apparaît hors de la mer où elle réside, pousse des cris d'animaux et s'apprête à provoquer une migraine lorsque Artémis d'Éphèse l'en empêche. La puissance responsable du mal a donc un nom, un espace, se déplace et donne de la voix, puis entre une relation avec une des grandes divinités grecques. Selon Alphons A. Barb, le nom d'Antaura est composé de ἀντί, « contre », et αὔρα, « brise,

<sup>2499</sup> H. STIGLITZ, M. KANDLER, W. JOBST, « Carnuntum », *ANRWII*, 6 (1977), p. 583-730.

<sup>2500</sup> R. KOTANSKY, *Greek Magical Amulets. The Inscribed gold, silver, copper, and bronze "lamellae"*, vol. I : *Published Texts of known Provenance*, Opladen, 1994, n° 13, p. 58-59 (Eisenstadt, Burgenländisches Landesmuseum, inv. n° SW 4739b). A. A. BARB, « Griechische Zaubertexte vom Gräberfelde westlich des Lagers », dans *Der Römische Limes in Österreich* 16 (1926), p. 52-67, n° 48, pl. 1, 1 ; R. REITZENSTEIN, « Ein christliches Zauberbuch und seine Vorlage », *Archiv für Religionswissenschaft* 24, 1926, p. 176-178 ; O. WEINREICH, « Zaubertexte und Defixionstafel aus Carnuntum », *Archiv für Religionswissenschaft* 24, 1926, p. 178 et « Ἄνταύρα », *Archiv für Religionswissenschaft* 25, 1927, p. 224. Une bibliographie complète est donnée par Roy Kotansky.

<sup>2501</sup> Je reprends le texte de R. KOTANSKY, *Greek Magical Amulets*, n° 13, p. 60. En marge, à gauche, est écrit ...θη ἀπαλλαγῶν, « ... délivrances » (?), ou [...] ηε .. απιν...α... (p. 71). Roy Kotansky traduit la l. 13, très lacunaire, par « No, do not [go] to the [half-part of the head...] ».

courant d'air froid »<sup>2502</sup>. Dans le vocabulaire médical, αὔρα désigne également le phénomène de flashes de lumière vécus lors d'attaques épileptiques ou de maux de tête<sup>2503</sup>. L'origine marine d'Antaura peut être mise en relation avec différentes conceptions d'un espace maritime lié à des puissances féminines changeantes, effrayantes et ensorcelantes, comme les gorgones, les harpies, les sirènes, à la fois infernales, marines et aériennes. Par la suite, les démons chrétiens sortent fréquemment de la mer où elles fuient lorsque les saints les repoussent<sup>2504</sup>. En tant que puissance agissante, Antaura se manifeste lorsqu'elle prend possession d'un homme « à la moitié du crâne », provoquant ainsi des affections migraineuses. Mais elle se manifeste également avant son action pathogène par une expression sonore, en poussant des cris animaux<sup>2505</sup>. La forme d'Antaura ne compte pas, mais ses brames et ses beuglements la décrivent comme bestiale, sans partage entre sauvagerie (cerf) ou domesticité (bœuf). J'ai forcé un peu la traduction en utilisant les verbes « bramer » et « beugler », car le texte utilise seulement une comparaison : ὡς, « comme ». Il y a une métaphore animale, qui dans le cas présent procède à l'inverse des métaphores comportementales citées par l'auteur de la *Maladie sacrée*, dans la mesure où elle ne sert pas ici à interpréter les symptômes d'une maladie, mais à décrire, en amont, l'origine surhumaine de celle-ci. Le choix des animaux n'est pas sans cohérence : comme Roy Kotansky l'a noté, les bovins et – surtout – les cervidés sont étroitement liés au culte d'Artémis à Éphèse<sup>2506</sup>. Artémis intervient dans les pratiques magiques en rapport étroit avec la Lune et Hécate<sup>2507</sup>. En tant que déesse chasseresse, Artémis a un pouvoir sur les êtres bestiaux, pouvoir qui peut se manifester également contre des forces agressives moins visibles. Éphèse est une cité dont la communauté juive comprenait des exorcistes<sup>2508</sup>, mais l'épiclèse de sa déesse principale est

<sup>2502</sup> A. A. BARB, « Antaura: the Mermaid and the Devil's Grandmother. A Lecture », *JWCI* 29 (1966), p. 1-23. Selon lui, le nom d'Antaura est « obviously Neoplatonic » (A. A. BARB, « The Survival of Magic Arts », p. 121. J. ZINGERLE, « Ἀντάρα », *Glotta* 17 (1929), p. 134-137, relie Ἀντάρα au grec moderne ἀντάρα, « tumulte »).

<sup>2503</sup> *LSJ*, « αὔρα », 5 : « epileptic aura ». R. KOTANSKY, *Greek Magical Amulets*, n° 13, p. 66.

<sup>2504</sup> P. PERDRIZET, *Negotium perambulans in tenebris. Études de démonologie gréco-orientale*, Paris – Londres – New York, 1922, p. 21-22.

<sup>2505</sup> A. LEONE, *La magia protettiva egizia nei φυλακτήρια di epoca romano-bizantina*, Naples, 2003, n° 8, p. 35-43, le souligne aussi. L'auteure mentionne donc à propos du cri animal des exemples égyptiens et musulmans.

<sup>2506</sup> R. KOTANSKY, *Greek Magical Amulets*, n° 13, p. 68-69. Roy Kotansky a choisi de traduire par *hind* et *cow*, « biche » et « vache » ; j'ai préféré les mâles parce que le brâme du cerf est un cri particulièrement remarquable. D'après R. FLEISCHER, *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, Leyde, 1973, p. 111-114, les animaux principalement intégrés à l'image d'Artémis éphésienne sont les lions et les cerfs.

<sup>2507</sup> W. FAUTH, *Hekate Polymorphos. Wesensvarianten einer antiken Gottheit. Zwischen frühgriechischer Theogonie und späantikem Synkretismus*, Hambourg, 2006, p. 123-132.

<sup>2508</sup> Selon *Actes*, 19, 13-19, un groupe de juifs exorcistes brûle ses ouvrages de « magie » en se convertissant.

aussi celle d'une figure divine d'ampleur impériale et universelle<sup>2509</sup>. Selon un oracle d'Apollon de Didymes, une activité mortifère de Pan a été arrêtée par Artémis chasseresse<sup>2510</sup>, tandis qu'en Lydie, au II<sup>e</sup> siècle, Artémis sous sa forme éphésienne (ἥς μορφήν Ἐφέσσιοι) arrête un fléau sanitaire en contrant les envoûtements d'un « mage » (μάγου), suite aux recommandations d'un autre oracle apollinien<sup>2511</sup>. Artémis d'Éphèse met ses torches au service d'une lutte contre l'ensorcellement et fait fondre les poupées de cire utilisées par le mage. À Carnuntum, le pouvoir de l'Artémis éphésienne s'exerce sur Antaura par la parole, la puissance divine conduisant son adversaire bestial sur le terrain du son articulé et intelligible, pour ensuite y appliquer sa suprématie.

L'intervention d'Artémis a été comprise grâce à des variantes chrétiennes de cette *historiola*, dont la structure a perduré à l'époque byzantine<sup>2512</sup>. Dans certaines, le Christ remplace la déesse d'Éphèse et chasse une puissance généralement anonyme et issue de la mer<sup>2513</sup>. Dans l'un de ces textes, la puissance malfaisante sort de la mer κρούμενον καὶ βρυχούμενον, « frappant des mains et rugissant »<sup>2514</sup>. Le verbe βρύχω est lié dans l'imaginaire grec à une configuration linguistique de la morsure, du claquement de dents, du rugissement, images d'une émotion, d'une douleur<sup>2515</sup>. Le cri animal est un signe de la non-parole des

<sup>2509</sup> L. R. LIDONNICI, « The Images of Artemis Ephesia and Greco-Roman Worship: A Reconsideration », *HTR* 85.4 (1992), p. 389-415.

<sup>2510</sup> PORPHYRE, fr. 307 [SMITH] = EUSEBE, *Préparation évangélique*, 5, 6.1-2. A. BUSINE, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)*, Leyde – Boston, 2005, p. 344.

<sup>2511</sup> R. MERKELBACH, « Ein Orakel des Apollon für Artemis von Koloe », *ZPE* 88 (1991), p. 70-72 ; F. GRAF, « An Oracle against Pestilence from a Western Anatolian Town », *ZPE* 92 (1992), p. 267-279. Les termes entre parenthèses se trouvent respectivement aux lignes 5 et 9 de l'inscription. Artémis portant des torches doit agir en faisant fondre les figurines de cire, « signes de l'art maléfique d'un mage » (μάγου κακοτήϊα σύμβολα τέχνης, l. 5). Ce n'est pas elle qui recourt à des pratiques « magiques », contrairement à une formulation d'Aude Busine (*Paroles d'Apollon*, p. 175).

<sup>2512</sup> J. SPIER, « A Revival of Antique Magical Practice in Tenth-Century Constantinople », p. 30-31.

<sup>2513</sup> Ces textes parallèles sont donnés par A. A. BARB, « Antaura: the Mermaid and the Devil's Grandmother. A Lecture » et repris dans R. KOTANSKY, *Greek Magical Amulets*, n° 13, p. 60-64.

<sup>2514</sup> Jésus lui dit alors : « regarde, ne t'en vas pas à mon serviteur mais fuyez (φεύγετε) et allez-vous-en dans les montagnes sauvages, installez-vous dans la tête d'un taureau, là mangez la chair, là buvez le sang, là détruisez les yeux, là assombrissez la tête, vrillez et tordez, et si vous ne m'obéissez pas, là je te détruirai, dans la montagne brûlante où nul chien n'aboie et nul coq ne chante », tr. personnelle d'après R. KOTANSKY, *Greek Magical Amulets*, n° 13, p. 61 et A. A. BARB, « Antaura: the Mermaid and the Devil's Grandmother. A Lecture », p. 3. L'alternance du singulier et du pluriel est dans le texte. Cette incantation (prononcée par Jésus) en abyme dans l'incantation (prononcée par le praticien) reprend le modèle de la fuite et de l'ordre divin, avec ce qui ressemble à un transfert dans un animal approprié.

<sup>2515</sup> A. PIETROBELLI, « Pourquoi le diable grince-t-il des dents ? Aspects du bruxisme dans le monde grec », dans F. COLLARD, É. SAMAMA (dir.), *Dents, dentistes et art dentaire. Histoire, pratiques et représentations. Antiquité, Moyen Âge, Ancien Régime*, Paris, 2012, p. 29-44. ATHANASE, *Vie d'Antoine*, 6, 1 : « le dragon... grinçait des dents (ὁ δράκων... τρίζων τοὺς ὀδόντας) ». Le meuglement bovin est aussi une façon d'exprimer la colère ou une lamentation, cf. M. CASEVITZ, « Beuglants et muets », dans M. YON, R. ÉTIENNE, M.-T. LE DINAHET (éd.), *Architecture et poésie dans le monde grec : hommages à Georges Roux*, Lyon – Paris, 1989, p. 185-192.

puissances bestiales : la sorcière Erichthos s'en sert pour invoquer les puissances infernales<sup>2516</sup>. La voix animale est inarticulée, elle n'est pas une parole, et les animaux aquatiques sont particulièrement aphones. Antaura passe du mutisme marin à la voix informe des bêtes terrestres, puis à la parole avec son échange avec la divinité (selon l'édition de la fin du texte). Dans le monde grec, les puissances de possession et les monstres infernaux tels la Gorgone manifestent une bestialité sonore, rassemblent un bestiaire vocal qui s'oppose à la parole<sup>2517</sup>. Serpents, chevaux et chiens en particulier multiplient les sons de croquemitaines. On comprendra peut-être par là le souci qu'ont les « mages » de faire taire le chien qui aboie, de réduire au mutisme l'animal enragé, vecteur de possession, en multipliant les amulettes<sup>2518</sup>. Dans les textes magiques, la bête sauvage ou marine est à mi-chemin entre l'animal et la puissance démonique<sup>2519</sup>. Déjà en Mésopotamie les puissances démoniques se caractérisent par leur colère, justification de type émotionnel donnée à leur agressivité, exprimée parfois en activité sonore<sup>2520</sup>. Dans le cadre d'une incantation de type *diabolé*, récitée lors d'un envoûtement (*agogê*), c'est Isis qui pousse un cri<sup>2521</sup>. La pragmatique rituelle repose toujours sur le principe de l'*historiola*, au sein de laquelle la déesse manifeste sa puissance par un mode d'action animal, brute, un son de pouvoir.

### II.1.b. L'animal en incantation

Le papyrus dit de « Philinna », du I<sup>er</sup> siècle avant notre ère, enregistre l'« incantation de Philinna la Thessalienne pour le mal de tête (Φιλίννης Θε[σσ]αλῆς ἐπαιοιδὴ π[ρὸς] κεφαλῆς π[ό]νον) »<sup>2522</sup> :

<sup>2516</sup> LUCAIN, *La Pharsale*, 6, 685-690 : « Alors sa voix, plus puissante que toutes les herbes pour évoquer les dieux du Léthé, murmure d'abord des sons discordants et bien différents du langage humain (*dissona et humanae multum discordia linguae*). Elle a l'aboïement des chiens et le hurlement des loups, la plainte du hibou tremblant ou du strix nocturne, le grincement ou le grognement des bêtes sauvages, le sifflement du serpent... » Sur le cadre littéraire de ces « voix animales », cf. M. SQUILLANTE, « La voce degli animali tra onomatopea e imitazione », dans P. F. ALBERTO, D. PANIAGUA (éd.), *Ways of Approaching Knowledge in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Schools and Scholarship*, Nordhausen, 2012, p. 144-157.

<sup>2517</sup> J.-P. VERNANT, *Figures, idoles, masques*, Paris, 1990, p. 86-117.

<sup>2518</sup> Ce type de *pharmakon* s'appelle dans les *Cyranides* un φμοκάτοχον, « qui impose le silence/une muselière (φμός) », notamment aux chiens : *Cyr.*, 2, 7 (une queue de belette) ; 2, 20 et 21 (un cœur ou une langue de chien) ; 2, 40 (langue de hyène).

<sup>2519</sup> Les Hexamètres du Getty Museum (A, i. 4-5), protègent d'une part contre des habitants de la terre, d'autre part contre des êtres de la mer : οὐδὲν νιν πημανέουσιν ὅσα τρέφει εὐρεῖα χθών | οὐδὲν ὅσα πόντωι βόσκει ἀγαστονος Ἀμφιτρίτη, « il ne lui sera fait aucun mal par tout ce que nourrit la vaste terre, ni ce que nourrit Amphitrite *rugissante* dans la mer » (tr. personnelle [je souligne]).

<sup>2520</sup> A.-C. RENDU LOISEL, « Gods, Demons and Anger in the Akkadian Literature », *SMSR* 77.2 (2011), p. 323-332.

<sup>2521</sup> *PGM* XXXVI, 141.

<sup>2522</sup> P. MAAS, « The Philinna Papyrus », *JHS* 62 (1942), p. 33-38. *PGM* XX, 13-19.

φεῦγ' ὀδύν[η] κεφαλῆς, φεῦγε φθ[ίνουσ'] | ὑπὸ πέτ[ρα]ν·  
 φεύγουσιν δὲ [λύ]κοι, φεύγ[ουσι] δὲ μώνυχες [ἵπ]ποι  
 [ἰέμενοι] πληγαῖς ὑπ' [ἐμῆς τελέας ἐπαιδιῆς].  
 Fuis douleur de la tête, fuis défaillante sous une pierre ;  
 Ils fuient les loups, fuient les chevaux au sabot unique,  
 Rejetés par les coups de ma parfaite incantation.

Dans cette incantation, il ne s'agit plus de décrire une puissance agressive en ayant recourt à une métaphore bestiale, mais de faire agir la puissance pathologique sur un autre mode animal, toujours par analogie, celui de la fuite. L'usage du vers hexamétrique, l'utilisation de l'impératif du verbe φεύγειν (« fuir ») et l'adresse à des puissances dangereuses ou maladies sont trois éléments qui caractérisent un type courant d'incantations grecques antiques<sup>2523</sup>. L'animal est ici convoqué comme image du mode d'action suscité par l'incantation, la fuite de la puissance pathologique. Il n'est qu'un animal énoncé, une figure certes analogique mais présent seulement dans la parole. Cela n'empêche pas, je pense que la réalité accompagne la parole dans certains rites, par exemple celui par lequel des Béotiens auraient évacué une maladie en la laissant emporter par l'envol des corbeaux<sup>2524</sup>. Comme les loups et chevaux reçoivent les coups de l'incantation, la maladie est ensevelie et affaiblie sous la pierre, comme si la parole incantatoire était une lapidation métaphorique, comme si l'incantateur dispersait la maladie tel Eumée arrêtant les chiens qui assaillent Ulysse : « à grands éclats de voix, sous une pluie de pierres, il dispersa les chiens (τοὺς μὲν ὀμοκλήσας σεῦεν κύνας ἄλλυδις ἄλλον πυκνήσιν λιθάδεσσιν) »<sup>2525</sup>.

Le chat transformé en *hesiês* d'après le papyrus Mimaut était certes choisi comme forme du Soleil, il était aussi le support corporel d'un *daimôn* vengeur, mis au service de l'ensorceleur. Les *defixiones* font fréquemment appel aux *nekudaimones*, puissances des défunts<sup>2526</sup>. L'incantation de Phalasarna (Crète), peut-être d'époque hellénistique, expulse entre autres puissances malfaisantes une « louve » et un(e) « chien(ne) » (ἄμα φεῦγε λύκαινα, | φεῦγε κύων ἄμα σ<ύ>), et deux chiens<sup>2527</sup>. Cette incantation (ἐπωδή), écrite sur une lamelle de plomb qui fut pliée et sans doute portée en amulette, consiste en hexamètres dont la

<sup>2523</sup> R. KOTANSKY, « Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets » dans *Magika Hiera*, p. 107-137 : Ce type d'incantations, avec la formule φεύγε(τε), est peut-être une forme d'*historiola*.

<sup>2524</sup> Cf. chapitre 3, p. 170.

<sup>2525</sup> HOMÈRE, *Odyssée*, 14, 35-36 ; A. SCHNAPP-GOURBEILLON, *Lions, héros, masques. Les représentations de l'animal chez Homère*, Paris, 1981, p. 163.

<sup>2526</sup> G. NEMETH, « The Corpse Daemon Antinoos », *ARG* 14 (2012), p. 145-153.

<sup>2527</sup> *IC* II, XIX.7. Le texte que je cite est celui de D. R. JORDAN, « The Inscribed Lead Tablet from Phalasarna », *ZPE* 94 (1992), p. 191-194 ; C. BRIXHE, A. PANAYOTOU, « Le plomb magique de Phalasarna, *IC* II-XIX 7 », dans C. BRIXHE (dir.), *Hellênika Symmikta. Histoire, linguistique, épigraphie* II, Nancy –Paris, 1995, p. 23-38 ; C. A. FARAONE, *Talismans and Trojan Horses*, p. 45-46.

fonction est de contrer une action magique. L'incantateur – bien que nous ayons affaire à un texte écrit, il a également une dimension orale<sup>2528</sup> – s'adresse à des puissances en leur ordonnant (κελεύω, l. 1) de fuir ([φε]ύγ[εμε]ν [ἡμ]ετέρων οἴκων, « fuyez nos maisons », l. 2) et invoque (καλέω, l. 4) Zeus Alexikakos (qui détourne les maux), Héraklès *Ptoliporthos* (« qui détruit des cités »), Iatros – ou Héraklès *Ptoliporthos* Iatros –, Nikê et Apollon. Des puissances divines propres à repousser et vaincre les mauvaises puissances sont donc convoquées à l'appui de l'action de la parole de celui ou celle qui prononce, écrit, porte l'incantation. Les puissances malfaisantes, animalisées et/ou nommées (Epaphos ? Proklopos ?) sont renvoyées dans leurs demeures (δῶματα, l. 8). La ligne 9 porte vraisemblablement un « exorcisme », c'est-à-dire que l'on adjure la puissance sur le mode du serment (ὀρκῶμεμ, l. 9), mais le texte est très endommagé<sup>2529</sup>. Suit un développement appartenant à la poésie des *Ephesia grammata* qui évoquent l'*historiola* des « hexamètres du Getty museum », racontant la sortie d'une chèvre hors du jardin de Perséphone, et dont la fonction est guérisseuse et protectrice<sup>2530</sup>. Cette poésie originaire de Sélinonte en Sicile, peut-être orphique, en tout cas incantatoire, a une fonction protectrice et guérisseuse<sup>2531</sup>. L'inscription crétoise procède sans doute de la même fonction et, en partie, de la même forme incantatoire. Elle évoque des choses mauvaises (κακά) à travers lesquelles on entrevoit des pratiques magiques opposées. Une ligne énonce des ingrédients animaux plus ou moins fabuleux dont la litanie ressemble à celle de *sumbola* autant que des composants d'une recette monstrueuse : « plume/aile (?) de faucon, *peleiopeton* [sur *peleia*, la colombe], *amisanton* [= quelque chose qui protège ? ἀ + μισ-] de la chèvre [chimère] aux cornes blanches [? si on lit λευκοκέρας pour λεωκέρας], griffe de lion, langue, embryon de *leōdrakôn* [= dragon-lion ?] (ἱερακόπτε[ρον?] πελειόπετον χμ[αί]ρας ἀμισαντον λεωκέρας λ[έ]ωντος ὄνυξ, λεοδράκοντος γλῶσσαν γένειον, l. 18) »<sup>2532</sup>. Les dénominations d'animaux, comme *leodrakôn* par exemple, participent d'un processus de bestiarisation<sup>2533</sup>. Si la première partie de l'incantation évoque

<sup>2528</sup> C. A. FARAONE, « Stopping Evil, Pain, Anger and Blood: The Ancient Greek Tradition of Protective Iambic Incantations », *GRBS* 49 (2009), p. 227-255.

<sup>2529</sup> R. KOTANSKY, « Greek exorcistic amulets », dans MEYER – MIRECKI 1, p. 255.

<sup>2530</sup> A. BERNABÉ, « Las *ephesia grammata*. Génesis de una fórmula mágica », *MHNH* 3 (2003), p. 5-28 ; D. R. JORDAN, R. D. KOTANSKY, « Ritual Hexameters in the Getty Museum: Preliminary Edition », *ZPE* 178 (2011), p. 54-62 ; R. JANKO, « The Hexametric Paeon in the Getty Museum: Reconstituting the Archetype », *ZPE* 193 (2015), p. 1-10.

<sup>2531</sup> A. BERNABÉ, R. MARTÍN HERNÁNDEZ, « *Orphica et magica*. Rasgos órficos en las ἐπωϊδαί suritálicas : consideraciones sobre los "Hexámetros Getty" », dans E. SUAREZ DE LA TORRE, A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia, en Grecia y Roma*, Barcelone, p. 117-148.

<sup>2532</sup> Cette ligne reste difficile à lire. Je me suis appuyé ici sur D. R. JORDAN, « The Inscribed Lead Tablet from Phalasarna », *ZPE* 94 (1992), p. 194.

<sup>2533</sup> La composition de noms d'animaux « exotiques » à partir de deux zoonymes distincts relève en partie de procédés comiques – voire injurieux – et d'une façon connue de faire de l'animal fantastique : L. BODSON,

des puissances surhumaines manifestées par leur dynamique animale, cette seconde partie emploie l'énoncé animal comme substance merveilleuse de l'action magique adverse. Elle compose, sur le même mode qu'emploient à la fois les poètes gréco-romains et les *diabolai* gréco-égyptiennes, une cuisine adverse malfaisante, nauséabonde et merveilleuses – trois critères que des animaux fantastiques sont à même de fournir.

Parfois, plus que l'image du prédateur dont on se prémunit, il est possible de voir la puissance que l'on traque ou que l'on dompte, c'est-à-dire une perspective inverse :

*Lapis uulgaris iuxta flumina fert muscum siccum, canum. Hic fricatur altero lapide addita hominis saliva ; illo laide tangitur inpetigo. Qui tangit, dicit : φεύγετε κανθαρίδες, λύκος ἄγριος αἷμα διώκει.*

Sur toutes sortes de pierres, le long des rivières, pousse une mousse sèche et blanche. On frotte la pierre qui le porte avec une autre pierre, en la mouillant de salive humaine, puis avec la seconde pierre on touche l'impétigo. Celui qui le touche dit : « Fuyez cantharides ; le loup sauvage poursuit votre sang »<sup>2534</sup>.

D'après Pline, l'impétigo est identifié aux cantharides<sup>2535</sup>. Sans la perception symbolique des animaux, le texte de l'incantation n'a aucun sens. De même lorsque, pour soigner une inflammation de la luette, on doit dire : « fuis, grappe, que l'écrevisse ne te mange point (*fuge, uua, ne cancer te comedat*) »<sup>2536</sup>. L'inflammation de la luette est représentée par une grappe de raisin tandis que le *cancer* porte en lui, comme je l'ai dit, tout le lexique médical de l'ulcère, affection « dévorante », qui « ronge » et mange les chairs. Ainsi, la formule animalise l'action de la maladie, son évolution possible. Or, ce type de formule rituelle est un énoncé, à l'origine oral, au caractère impératif que l'on retrouve dans des formules oraculaires<sup>2537</sup>.

Selon Alexandre de Tralles, l'incantation suivante doit être écrite sur un anneau de forme octogonale : « Fuis, fuis, humeur toxique, l'alouette te poursuit (φεῦγε, φεῦγε, ἰοῦ

---

« Naming the Exotic Animal in Ancient Greek and Latin », dans A. MINELLI, G. ORTALLI, G. SANGA (éd.), *Animal Names*, Venise, 2005, p. 453-480 (p. 467-468).

<sup>2534</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 27, 100. Le texte de l'incantation est donné en latin dans les manuscrits, avec *hema* pour αἷμα, mais on pourrait hésiter avec ὕμμε, doublet dialectal de ὕμᾱς et traduire « le loup sauvage vous poursuit » (PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle. Livre XXVII*, éd. et tr. A. ERNOUT, Paris, 1959, n. 3, § 100, p. 102). R. KOTANSKY, « Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets », p. 113, donne l'exemple : φεύγετε κανθαρίδες· λύκος ἄγριος ὕμμε διώκει, « fuyez, cantharides, un loup sauvage vous poursuit ».

<sup>2535</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 18, 152 et 28, 78.

<sup>2536</sup> MARCELLUS, 14, 67.

<sup>2537</sup> C. A. FARAONE, « Magical Verses on a Lead Tablet: Composite Amulet or Anthology ? », dans ID., D. OBBINK (éd.), *The Getty Hexameters. Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*, Oxford, 2013, p. 106-119.

χολή, ὁ κορυδαλὸς ἐζήτει) »<sup>2538</sup>. La *cholē*, bile ou humeur interne qui empoisonne le corps du patient, est avertie que l'alouette la poursuit. L'anneau doit soigner le colon, comme la méthode, employée par l'un des frères Asprenas, consistant à porter le cœur de l'animal dans un bracelet de métal précieux<sup>2539</sup>. La différence notable est que ce dernier emploie *matériellement* l'animal, tandis que l'anneau prescrit par Alexandre de Tralles confère à l'oiseau une fonction paradigmatique, dans un simple énoncé. Or, on connaît des anneaux pour remédier aux maux du colon, voire aux problèmes digestifs en général, qui emploient un paradigme mythique en *empowerment*, en particulier les gemmes magiques au motif d'Héraklès combattant le lion de Némée<sup>2540</sup>.

Pourquoi l'alouette est-elle si performante qu'elle guérisse aussi bien matériellement que dans un seul énoncé, porté en bague ? L'exemple est en fait intéressant, puisque la figure animale se résume à un nom qui comporte la forme de l'animal et, à travers elle, un réseau de valeurs symboliques. Le soin du colon par le cœur d'alouette pourrait dériver d'une homéopathie verbale : le nom de l'oiseau, *korudallos* (κορυδαλλός) en grec (la forme latine *corydalis* est attestée chez Marcellus<sup>2541</sup>), ressemblerait à *dia colon* et surtout *coli dolor*, « douleur au colon »<sup>2542</sup>. Le latin connaît également un nom emprunté selon Pline au gaulois, *alauda*<sup>2543</sup> ; toutefois, le terme original latin semble être *avis galerita*, proprement « l'oiseau à crête ». Or c'est bien aussi le sens du grec *korudallos*, que souligne Dioscoride : « L'alouette (*korudallos*) est un petit oiselet qui a de la prestance par sa crête (*koruphê*), comme le paon »<sup>2544</sup>. Le jeu de mots se fait plutôt sur la crête comme insigne de *leadership*<sup>2545</sup>. L'aillette de l'alouette a par ailleurs une étiologie ancienne, connue comme une fable

<sup>2538</sup> ALEXANDRE DE TRALLES, 8, 2 [PUSCHMANN, II, p. 377] : Λαβὼν δακτύλιον σιδηροῦν ποίησον γενέσθαι τὸ κρικέλιον αὐτοῦ ὀκτάγωνον καὶ οὕτως ἐπίγραφε εἰς τὸ ὀκτάγωνον “φεῦγε, φεῦγε, ἰοῦ χολή, ὁ κορυδαλὸς ἐζήτει”. τὸν δὲ χαρακτῆρα τὸν ὑποκείμενον γράφε εἰς τὴν κεφαλὴν τοῦ δακτυλίου [*caractère*]. [...] γινέσθω δὲ ὁ προῦποτυπωθεὶς δακτύλιος ἰζ’ τῆς σιλήνης ἢ κα’, « Prends un anneau de fer et fais en sorte qu'il ait un châton octogonal, grave ainsi sur l'octogone “Fuis, fuis, humeur toxique, l'alouette te poursuit”. Écris le caractère suivant sur la tête de l'anneau [*charaktêr*]. [...] Que l'anneau soit préalablement gravé le 17 de la lune ou le 21 » (tr. personnelle). R. KOTANSKY, « Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets », n. 40, p. 128-129 : la formule à l'alouette est traduite comme suit : « Flee, flee, bile, the skylark seeks you out » ; Roy Kotansky remarque que le verbe ζητεῖν remplace le verbe habituel διώκειν.

<sup>2539</sup> Cf. chapitre 1, p. 74.

<sup>2540</sup> C. A. FARAONE, « Heracleian Labors on Ancient Greek Amulets: Myth into Magic or Magic into Myth? », dans E. SUAREZ DE LA TORRE, A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelone, 2013, p. 85-102.

<sup>2541</sup> MARCELLUS, 29, 30.

<sup>2542</sup> P. GAILLARD-SEUX, *La médecine chez Pline l'Ancien, ses rapports avec la magie*, Thèse de Doctorat, Paris IV, 1994, p. 261.

<sup>2543</sup> D'A. W. THOMPSON, *A glossary of Greek birds*, Londres, 1936<sup>2</sup>, p. 165.

<sup>2544</sup> DIOSCORIDE, 2, 54 : κορυδαλλὸς ὀρνυφίον ἐστὶ μικρόν, ἔχον κατὰ τῆς κορυφῆς ὑπεροχὴν ὥσπερ ταῶνος (tr. personnelle).

<sup>2545</sup> PAUSANIAS, 4, 34.7, évoque une légende de fondation dans laquelle une alouette (κόρυδος) aurait joué ce rôle de *leader* à crête, en guidant des colons depuis l'Attique jusqu'en Messénie.



qu'évoque Aristophane : l'alouette-*korudos* (« [l'oiseau] huppé ») serait apparue avant la terre et, ne pouvant enterrer son propre père mort de maladie, l'ensevelit dans sa propre tête – ce qui permet un jeu de mots sur *kephalê*, la tête, et *Kephalê*, le dème attique<sup>2546</sup>. Pisthétairos raconte cette histoire au coryphée pour lui apprendre que les oiseaux sont des êtres primordiaux, antérieurs même aux dieux, et qu'ils méritent d'être traités en conséquence<sup>2547</sup>. Selon la fable, l'aigrette de l'oiseau a valeur de *sêma* funéraire, or Théocrite associe également l'alouette huppée et les tombeaux<sup>2548</sup>. La même histoire est rapportée par Élien et, si l'oiseau est alors une huppe indienne, l'aigrette possède toujours la même signification :

J'appris de source directe qu'on trouve en Inde une huppe qui est deux fois plus grande que celle de chez nous et qui a une plus belle allure. Homère dit qu'en Grèce une bride et un harnais de cheval sont l'apanage du roi – eh bien ! en Inde cette huppe est la distraction privilégiée du roi : il a plaisir à la tenir entre ses mains et ne se lasse pas de la considérer, continuellement émerveillé par la splendeur de l'oiseau et sa beauté naturelle. Les brahmanes racontent un mythe célèbre au sujet de cet oiseau. Ce mythe est le suivant. Le roi des Indiens avait un fils, et ce dernier avait des frères qui, arrivés à l'âge d'homme, devinrent iniques et criminels. Ils méprisaient l'enfant parce qu'il était le petit dernier et outrageaient leur père et leur mère sans aucun égard pour leur grand âge. Aussi, ces derniers refusèrent-ils de continuer à vivre avec eux et le vieux couple partit en exil avec l'enfant. S'ensuivit pour eux un voyage harassant auquel les parents ne résistèrent pas : ils moururent, et l'enfant, loin de se désintéresser de leur sort, les enterra en lui-même après s'être fendu la tête avec une épée. Et les brahmanes racontent qu'Hélios qui porte son regard sur tout, impressionné par l'extrême piété filiale de l'enfant, le transforma en un oiseau d'une très grande beauté et doté d'une grande longévité ; et il dressa une crête sur le sommet de sa tête comme pour commémorer le geste qu'avait eu l'enfant lorsqu'il était en exil. Les Athéniens prêtent aussi ce genre de comportement légendaire à l'alouette huppée dans un mythe auquel adhère, me semble-t-il, Aristophane, l'auteur de comédies, lorsqu'il dit dans *Les Oiseaux*...<sup>2549</sup>

Les deux histoires ont des différences assez profondes, même si Élien les met en relation. Néanmoins, elles se rejoignent sur un élément essentiel : la particularité morphologique de l'oiseau. La huppe fasciée (*Upupa epops*) est un petit oiseau à bec

<sup>2546</sup> ARISTOPHANE, *Les oiseaux*, 471-476.

<sup>2547</sup> Selon l'apparat critique de Victor Coulon (ARISTOPHANE, t. III : *Les oiseaux – Lysistrata*, Paris, 1940, p. 46), certains manuscrits portent Έπ. au lieu de Xo., c'est-à-dire que Pisthétairos s'adresse à la Huppe et non au Coryphée.

<sup>2548</sup> THEOCRITE, *Les Thalysies*, 21-23 : « Simichidas, où portes-tu tes pas en plein midi, à l'heure où même le lézard dort dans les murs de pierres sèches, et où les alouettes huppées amies des tombes [ἐπιτυμβίδιοι κορυθαλλίδες] vagabondent ? ».

<sup>2549</sup> ÉLIEN, *PA*, 16, 5. Élien cite *in extenso* le texte d'Aristophane puis tente une lecture historique : « Il apparaît donc que le récit mythique est d'origine indienne et concernait initialement un autre oiseau, et qu'il s'est répandu jusqu'en Grèce. Les brahmanes affirment en effet qu'il s'est écoulé un très long laps de temps depuis le jour où la huppe indienne, qui était alors encore un être humain et, du moins par l'âge, un enfant, eut à l'égard de ses parents l'attitude qu'on lui prête ».

recourbé, aisément reconnaissable à son plumage roux, blanc et noir, et l'aigrette mobile qu'il arbore sur la tête et à laquelle il a donné son nom en français<sup>2550</sup>. Dans la littérature dont je viens de parler, l'aigrette ou huppe est dans son cas, comme dans celui de l'alouette, l'insigne d'une piété filiale qui a conduit à faire de la tête un tombeau<sup>2551</sup>. La piété filiale de certains oiseaux est un thème fréquent, présent aussi dans la légende hérodotéenne de l'oiseau phénix qui ensevelit son père dans un oeuf de myrrhe tous les cinq cents ans<sup>2552</sup>. Bien plus, une confusion s'opère entre les deux oiseaux du fait de cet insigne : l'alouette huppée et la huppe sont interchangeable au niveau du signifiant « oiseau huppé ». Mais il faut bien remarquer que penser dans des termes taxonomiques, rigides, ferait perdre ce qui importe parfois plus, le *sens*, la valeur sémantique et, par là, source d'évolutions dans la symbolique animale. Plus que l'« espèce », c'est la forme (*eidōs*) qui est opératoire : plus que la huppe ou l'alouette, ce qui compte est « l'oiseau huppé », précisément le nom qu'emploie Pline : *avis galerita*.

On peut confirmer l'idée au moyen d'un mythe de métamorphose. La version « indienne » de la légende que raconte Élien est aussi un mythe de métamorphose, dans lequel c'est le Soleil qui transforme l'enfant en huppe. Hippodamie fut changée en cet oiseau selon la légende, après avoir ardemment défendu ses enfants contre des chevaux anthropophages<sup>2553</sup>. L'alouette est combattante, puisqu'elle est casquée, panachée. Les formules grecques héritent sans doute d'incantations proche-orientales, expulsant des forces malfaisantes désignées comme bestiales<sup>2554</sup>. Toutefois la mythologie grecque des métamorphoses donne une clé pour comprendre le bestiaire. La fuite d'un animal devant une puissance supérieure est un motif de sa métamorphose étimologique : Lycaon changé en loup fuit la colère de Zeus et Actéon changé en cerf est habité par la peur qui le pousse à la fuite<sup>2555</sup>. La dimension mythique de l'espèce évoquée dans l'incantation n'est nulle part explicite, mais en reconstituant les combinaisons sémantiques de l'animal, on en comprend l'impact symbolique, celui d'un animal combattif.

L'incantation orale, puis écrite, sollicite tout un bestiaire de puissances hurlantes, grouillantes, prédatrices, ou combattantes. Le motif animal reste un motif comportemental.

---

<sup>2550</sup> W. G. ARNOTT, « Etops », dans ID., *Birds in the Ancient World from A to Z*, Londres – New York, 2007, p. 45-46. Le nom de « huppe » pour l'aigrette qu'arborent les oiseaux « huppés », vient du nom latin de la « huppe », *upupa*, lequel a lui une origine onomatopéique.

<sup>2551</sup> Ce motif de la piété filiale chez certains oiseaux possède de nombreuses variantes, cf. D'A. W. THOMPSON, *A Glossary of Greek Birds*, Oxford – Londres, 1936<sup>2</sup> (1895<sup>1</sup>), p. 99.

<sup>2552</sup> HÉRODOTE, 2, 73.

<sup>2553</sup> ANTONINUS LIBERALIS, 7, 6.

<sup>2554</sup> C. A. FARAONE, *Talismans and Trojan Horses*, p. 44-48.

<sup>2555</sup> OVIDE, *Les métamorphoses*, 1, 232 : *Territus ipse fugit* ; 3, 198 : *Additus et pavor est ; fugit Autonoeius heros*.

Dans quelle mesure l'aspect animal des puissances participe-t-il à la conceptualisation de la « magie » ?

### *II.1.c. De modalités d'actions invisibles en démons*

Le bestiaire des incantations de type *pheugê* garde-t-il la trace d'une représentation bestiale des forces malfaisantes ? Il s'agit souvent d'animaux sauvages. L'incantation d'une Syrienne donnée dans le même papyrus évoque des ourses, des loups et des lions<sup>2556</sup>. La performativité des animaux qu'évoquent les incantations comme celle de Philinna pourrait n'être qu'analogique : tel comportement animal reproduit celui de la maladie. Mais en comparant différentes cultures de l'Antiquité, on identifie derrière la figure animale une façon de penser non seulement la maladie, mais la force « démonique » qui en est responsable. Pour Christopher Faraone, ces puissances démoniaques thériomorphes dessinent un continuum analogique entre les prédateurs réels (loups, chiens sauvages, ours, lions, mais aussi, dans une perspective large, les insectes, les chèvres sauvages et rongeurs en tant que prédateurs de plantes cultivées) et des « prédateurs invisibles » comme les maladies<sup>2557</sup>. La notion de « prédateur » est assez vague, et recouvre en grec et en latin l'idée de l'enlèvement et du pillage : l'animal prédateur est un guerrier ennemi<sup>2558</sup>. Il est vrai que la défense contre les « prédateurs » est une préoccupation constante de la magie : protection contre les bêtes de proie, contre les bandits ou les voleurs. De même que le soldat s'entraîne à la chasse au lion<sup>2559</sup>, le guérisseur chasse la maladie comme une bête sauvage.

Toutes les puissances évoquées ne sont pas des bêtes de proie et le cheval est une représentation courante de l'action d'une puissance. Dans l'*Iliade*, le cheval est un animal entre hommes et dieux, un être merveilleux dont les modes d'action sont véritablement surhumains. On comprend ainsi à revers le symptôme divin sous forme d'action chevaline, ainsi que l'expression poétique de démons chevalins ou de chevaux anthropophages. Un processus poétique d'anthropomorphisation de l'animal est couramment employé dans les chants grecs, comme les « *begging song* » de Rhodes, qui prennent la voix d'hirondelles réclamant l'hospitalité, clamant être des enfants et non des vieillards<sup>2560</sup>. Un poème de la *Vie d'Homère* pseudo-hérodotéenne joue le rôle d'une incantation protégeant les fous des

---

<sup>2556</sup> PGM XX, 4-12. C. A. FARAONE, « The Mystodokos and the Dark-Eyed Maidens: Multicultural Influences on a Late Hellenistic Incantation », dans MEYER – MIRECKI 1, p. 297-333.

<sup>2557</sup> C. A. FARAONE, *Talismans and Trojan Horses*, p. 47-48.

<sup>2558</sup> Lat. *praedator*, gr. ἀρπακτήρ, cf. K. COTTET, « Le *praedator* ovidien : entre l'homme et l'animal », dans J.-P. BRUGAL, A. GARDEISEN, A. ZUCKER (dir.), *Prédateurs dans tous leurs états. Évolution, Biodiversité, Interactions, Mythes, Symboles*, Antibes, 2011, p. 517-528.

<sup>2559</sup> JULIUS AFRICANUS, *Cestes*, 7, fr. F12, 14 [WALLRAFF *et al.*, p. 72-75].

<sup>2560</sup> ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, 8 [360 b-d].

potiers contre les attaques de démons chevalins nommés Syntrib, Smaragon, Asbeton, Sabaktên et Ômodamon<sup>2561</sup>. Ce dernier nom, mis en exergue par sa position dans l'hymne<sup>2562</sup>, signifie le « dompteur de l'argile crue », et est formé sur la même racine que le dactyle Damnameneus. Les démons sont chevalins dans la mesure où, si les potiers ne paient pas le chanteur de l'incantation, ils peuvent s'identifier aux centaures chargés par une imprécation d'écraser le travail des potiers<sup>2563</sup>, et au moins dans la mesure où ils broient les fours « comme broie une mâchoire de cheval » (ὥς γνάθος ἰππέῃ βρύκει...). Les animaux crient, mordent et mâchent, chassent, fuient.

Un véritable panthéon infernal peut être appelé dans une procédure de *defixio*, composé de puissances féminines et parfois ailées sur le modèle de la sirène ou de la harpie, actualisant la mythologie grecque dans l'*empowerment* des puissances rapaces, prédatrices<sup>2564</sup>. Le mode narratif de l'activité animale est entretenu dans l'écriture en prose pour représenter l'altérité des êtres démoniques, intermédiaires entre hommes et dieux. D'après Philostrate, au cours d'un épisode de peste, à Éphèse, on reconnut un vieux mendiant comme le démon responsable du mal à cause de ses yeux de feu ; on le lapida et il se révéla sous la forme d'un énorme chien enragé<sup>2565</sup>. Une empuse confrontée à Apollonios prend différentes formes, voire devient invisible<sup>2566</sup>. Dans le langage prescriptif du rituel, parfois oraculaire, la puissance que l'on doit affronter s'animalise : les *Oracles chaldaïques* appellent les démons des « chiens »<sup>2567</sup>. Les rites de guérison mésopotamiens, incantations comme amulettes, se réfèrent également à la lutte des puissances divines contre des animaux représentant les forces sauvages et agressives<sup>2568</sup>. De façon parallèle à leur capacité à

<sup>2561</sup> HOMÈRE, *Épigramme*, 14 = PS.-HÉRODOTE, *Vie d'Homère*, 32 = HÉSIODE, fr. 302 [M. L. WEST]. M. J. MILNE, « The poem entitled *Kiln* », dans J. V. NOBLE (éd.), *The Techniques of Painted Attic Pottery*, Londres, 1988 (éd. rév.), p. 186-196 (avec texte et traduction) ; E. EIDINOW, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford – New York, 2007, p. 191-192 et 193. La traduction de ces noms de puissances chevalines est proposée comme suit par J.-P. VERNANT, M. DETIENNE, *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, 1974, p. 188 : « le Briseur, *Súntrips*, le Fêleur, *Smáragos*, l'Inextinguible, *Ásbestos*, Celui qui fait voler en éclats, *Sabáktēs*. Comme l'indiquent clairement leurs noms fonctionnels, ces démons feront éclater les pots et réduiront les poteries en miettes ».

<sup>2562</sup> C. A. FARAONE, « The Many and the One: Imagining the Beginnings of Political Power in the Hesiodic *Theogony* », dans ID., B. LINCOLN (éd.), *Imagined Beginnings: Cosmogonic Discourse in the Ancient World* = *ARG* 10 (2012), p. 37-49.

<sup>2563</sup> J. G. GAGER, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford, 1992, p. 151-155.

<sup>2564</sup> G. BEVILACQUA, « Esseri rapitori e divinità femminili vendicatrici. Nuovi aspetti del mondo infero dal pantheon delle *defixiones* », *SMSR* 76.1 (2010), p. 77-100.

<sup>2565</sup> PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonius*, 4, 10.

<sup>2566</sup> *Id.*, 2, 4.

<sup>2567</sup> S. I. JOHNSTON, *Hekate Soteira. A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Atlanta, 1990, p. 134-142.

<sup>2568</sup> F. A. M. WIGGERMANN, « The Mesopotamian Pandemonium. A Provisional Census », *SMSR* 77.2 (2011), p. 298-322.

représenter des modalités d'action, le choix des animaux destinés à représenter le démonique ou, pour être plus exact, les puissances malfaisantes, tient de manière fondamentale à leur milieu. Ainsi, en Égypte, un animal en apparence inoffensif comme l'antilope fait figure de bétail du désert et d'animal séthien, tradition poursuivie dans l'iconographie chrétienne<sup>2569</sup>. L'importance du milieu dans la « localisation » des forces invisibles définit une sorte d'espace sauvage du surhumain, jusqu'à démoniser l'animal sauvage lui-même<sup>2570</sup>. La religion égyptienne fait usage de la figure animale ou hybride pour représenter « l'aspect dynamique d'un phénomène » naturel<sup>2571</sup>. Dans le Proche-Orient ancien, les démons se caractérisent par leur agressivité, leur appartenance à une dimension aérienne en relation avec les esprits défunts, et leur forme « hybride » ou composite qui tient d'un langage métaphorique et symbolique<sup>2572</sup>. Les forces violentes et primordiales de ce type sont parfois appelées simplement « animaux » (*umāmū*) et il faut distinguer, au I<sup>er</sup> millénaire avant notre ère, entre les démons malfaisants et les entités hybrides, issues du temps primordial, qui les combattent<sup>2573</sup>. Dans le monde sémitique, les « esprits » semblent former une classe à part entre le divin et les hommes, que l'on retrouve mentionnée dans les papyrus de magie grecs en tant que *pneumata* soumis au contrôle de la divinité suprême, de même que sous le calame des théurges qui hiérarchisent le monde sur-humain<sup>2574</sup>. Ce caractère aérien, respirable ou respirant des esprits démoniques partage, dans les termes, la nature de ce qui fait l'animal, son *pneuma*, intercalé entre lui et la divinité dont il est une manifestation. Cependant, en Égypte et en Mésopotamie, la forme animale n'est pas un propre du démonique, qui se distingue des autres puissances par ses modalités d'action et sa localisation.

Le développement à une échelle globale, dans l'Antiquité tardive, d'une forme de taxonomie des puissances démoniques demande à être analysée comme un trait de la relocalisation des systèmes religieux telle que l'a théorisée Jonathan Smith<sup>2575</sup>. Dans les discours théoriques élaborés sur les cultes traditionnels, les démons sont tenus responsables d'erreurs rituelles voire, selon le discours chrétien, de la parodie de la « vraie religion ». Puissance antinomique, le *daimôn* devenu démon possède trois traits caractéristiques : (1) sa

<sup>2569</sup> D. FRANKFURTER, « The Binding of Antelopes: A Coptic Frieze and its Egyptian Religious Context », *JNES* 63 (2004), p. 97-109.

<sup>2570</sup> F. A. M. WIGGERMANN, « The Mesopotamian Pandemonium. A Provisional Census », p. 315.

<sup>2571</sup> S. H. AUFRERE, *Thot Hermès l'Égyptien. De l'infiniment grand à l'infiniment petit*, Paris, 2007, p. 116-117.

<sup>2572</sup> A. M. G. CAPOMACCHIA, L. VERDERAME, « Some Considerations about Demons in Mesopotamia », *SMSR* 77.2 (2011), p. 291-297.

<sup>2573</sup> F. A. M. WIGGERMANN, « The Mesopotamian Pandemonium. A Provisional Census », p. 298-322.

<sup>2574</sup> P. MANDER, « Non-corporeal Beings in Iamblichus' Chaldean Doctrine and in Mesopotamia », *SMSR* 77.2 (2011), p. 369-384.

<sup>2575</sup> J. Z. SMITH, « Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity », *ANRWII*, 16.1 (1978), p. 424-439.

forme est monstrueuse, hybride ou bien extrême, ce qui prête à la formation d'un bestiaire, héritage (2) des puissances marines enchaînées par les dieux d'un temps cosmogonique, tandis qu'en lien avec les puissances astrales il agit en ce monde comme (3) force répressive de la fatalité<sup>2576</sup>. Le démonique se développe et se multiplie en tant qu'expression de la puissance surhumaine active dans le monde<sup>2577</sup>. S'il n'est pas une grande nouveauté dans la pensée religieuse, le démonique s'installe dans des enjeux de pouvoir et de sacralité qui accompagnent les mutations religieuses de l'époque impériale. La hiérarchisation du divin accompagne les théories du rituel, on l'a vu, et permet de construire des lignes de démarcation<sup>2578</sup>. Mais la forme ou la nature énoncée des puissances en actes que rencontrent les hommes saints et les magiciens dans l'exercice de leurs pouvoirs surhumains devient aussi un moyen de localiser ces derniers. Un regard sur le langage chrétien du démonique montre que l'animalité des puissances est un moyen non seulement de faire du démonique en mettant en conformité le monde des puissances avec une *scala naturale*, mais aussi de structurer l'altérité du magicien.

L'énoncé des puissances démoniques se fait de manière narrative, narration qui a très souvent une valeur d'*empowerment*. À ce titre, la forme animale qui est donnée à l'action démonique est plus qu'une métaphore, c'est une présentification, un moyen de réalisation de la puissance. D'un autre côté, la démonologie chrétienne désigne un versant de l'action démonique comme une fantasmagorie, des illusions que le saint homme doit combattre par la vraie foi, et cette fantasmagorie prend des formes animales qui révèlent, par leur état de bêtes sans raison (et sans parole) leur propre faiblesse<sup>2579</sup> :

Ils [les démons] s'étaient métamorphosés (μετασχηματισθέντες) en prenant l'apparence (φαντασίαν) de bêtes sauvages et de reptiles. Tout cet endroit parut aussitôt rempli en apparence de lions, d'ours, de léopards, de taureaux, de serpents, de vipères, de scorpions et de loups. Chacun d'eux se mouvait selon l'aspect qui était le sien (κατὰ τὸ ἴδιον σχῆμα). Le lion rugissait dans l'intention d'attaquer, le taureau semblait donner de la corne, le serpent rampait, mais sans l'atteindre, le loup s'élançait, mais son élan était suspendu. Absolument terrible était la fureur de ces apparitions (τῶν φαινομένων οἱ θυμοί), jointe au hurlement de leurs cris (φωνῶν)... il [Antoine] disait comme en se moquant d'eux : « ... c'est un signe de votre faiblesse que d'imiter

<sup>2576</sup> *Id.*, p. 430.

<sup>2577</sup> F. GASCO, « Devociones demónicas (s. II y III d.c.) », dans J. ALVAR, C. BLANQUEZ, C. G. WAGNER (éd.), *Héroes, semidiosos y daimones*, Madrid, 1992, p. 231-243.

<sup>2578</sup> Cf. chapitre 6, II.1.b., p. 411-417.

<sup>2579</sup> J. M. BLAZQUEZ, « La demonología en la *Vida de Antonio* de Anastasio, *De Martín de Tours* de Sulpicio Severo, *De Hilarión de Gaza* de Jerónimo, en la *Historia Lausiaca* de Palladio, y en la *Vida de Melania* de Geroncio », dans J. ALVAR, C. BLANQUEZ, C. G. WAGNER (éd.), *Héroes, semidiosos y daimones*, Madrid, 1992, p. 311-344 (p. 334-335, l'auteur suit de près la théorie cumontienne de l'origine perse de la hiérarchie démonique).

la forme d'êtres dépourvus de raison (τὸ τὰς ἀλόγων ὑμᾶς μιμεῖσθαι μορφάς). » ... Après plusieurs tentatives, ils grinçaient des dents contre lui, furieux de s'être joués d'eux-mêmes plutôt que de lui<sup>2580</sup>.

L'apparition démonique est un composé de forme (σχῆμα), de mouvement (ἐκινεῖτο) et de sons (φωνῶν) exprimant un *thumos*, une colère viscérale. L'animal n'est représentation du démonique que dans la mesure où il en figure des modalités d'action, tandis que les animaux réels, eux, ne se résument pas à leur sauvagerie mais peuvent être adoucis par le saint qui rétablit autour de lui l'âge d'or de l'Éden<sup>2581</sup>. Si les pratiques rituelles dans la lutte contre les puissances malfaisantes changent, une certaine continuité s'observe dans la représentation et les modalités d'énonciation de celles-ci. L'animal continue de prêter à la forme de ces puissances son mouvement et sa voix, représentations de l'action colérique des *daimones*. Le discours chrétien infléchit cette représentation d'action en soulignant son caractère *alogon*, « irrationnel », indice d'infériorité du *daimôn* par rapport à Dieu et à son image, l'homme. Le démonique glisse ainsi, dans la lutte que lui mènent les hommes saints, d'une position intermédiaire à une position inférieure. La construction du discours chrétien sur la « magie », progressivement identifiée aux rites païens, implique en parallèle d'en faire un culte des démons, qui s'identifient aux divinités païennes<sup>2582</sup>. Selon que l'homme accorde à ces puissances animales une position supérieure ou inférieure, il s'inscrit dans la religion ou dans la magie. On comprend ainsi que la polémique entre païens et chrétiens sollicite les éventuelles représentations animales comme argument d'une accusation de « magie ».

L'assimilation de l'animalité au démonique se lit de façon assez forte chez Origène, dans sa réfutation *Contre Celse*, selon lequel une communion entre espèces animales et démons explique la divination par les animaux, opposée aux âmes humaines et saintes

---

<sup>2580</sup> ATHANASE, *Vie d'Antoine*, 9, 5-11.

<sup>2581</sup> *Id.*, 50, 9 : χαριέντως κρατήσας ἐν τῶν θηρίων, « il saisit avec grâce l'une des bêtes sauvages » (tr. personnelle). L'hagiographie de Pythagore lui attribue quant à elle un pouvoir sur les animaux selon le modèle d'Orphée : JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 60-62.

<sup>2582</sup> ATHANASE, *Vie d'Antoine*, 78, 1 : « où sont maintenant vos oracles (τὰ μαντεῖα) ? où les incantations des Égyptiens (αἱ τῶν Αἰγυπτίων ἐπαιδίαι) ? où les illusions des mages (τῶν μάγων αἱ φαντασίαι) ? » (tr. légèrement modifiée). Cf. AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, 10, 9 : « d'incantations et de chants (*incantationibus et carminibus*) produits par cet art (*arte*) né d'une curiosité sacrilège que l'on appelle soit *magia*, soit d'un nom plus détestable *goetia* ou d'un nom moins odieux *theurgia* : par ces distinctions, on s'efforce de faire croire que, parmi les gens adonnés à ces arts illicites, les uns sont condamnables, ceux que le vulgaire appelle maléfiques (*maleficos uulguis appellat*) (ils relèvent, dit-on de la *goetia*), et les autres louables, ceux auxquels on assigne la *theurgia* ; mais les uns comme les autres sont asservis aux rites trompeurs des démons qui usurpent le nom d'anges (*ritibus fallacibus daemonum obstricti sub nominibus angelorum*) » (tr. légèrement modifiée) ; F. GRAF, « Augustine and Magic », dans J. N. BREMMER, J. R. VEENSTRA (éd.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Louvain – Paris – Dudley, 2002, p. 87-103.

capables seules de prophétiser selon Dieu<sup>2583</sup>. *Aloga*, les démons sont des bêtes spirituelles. Ils se manifestent dans les animaux les plus rapaces, les plus sauvages et les plus retors (τὰ ἀρακτικώτερα καὶ ἀγριώτερα καὶ ἄλλα πανουργότερα)<sup>2584</sup>. Renversant le « paganisme » du côté de la démonolâtrie, il considère impures les espèces propres à la divination<sup>2585</sup>. Une relation de l'homme au divin se juge selon que l'homme dompte les forces bestiales ou se laisse dompter par elles, mais ce jugement est fonction de la place que l'on accorde à l'animal dans la Nature. Or, la réfutation de Celse par Origène passe par une défense de l'anthropocentrisme contre la critique que ce dernier en avait écrite<sup>2586</sup>.

Le mode de représentation animale des puissances a donc de profondes racines et accorde entre elles les formes astrologiques et diverses iconographies religieuses en dialogue. Mais le dialogue en question est aussi traversé par des lignes de rupture, là où la forme animale signale une altérité. Ainsi, la représentation d'un crucifié à tête d'âne pour caricaturer le dieu des chrétiens consiste à animaliser un dieu pour se moquer de ceux qui lui rendent un culte<sup>2587</sup>. Dieu à tête d'âne<sup>2588</sup>, Seth, parfois assimilé à Iaô par les textes rituels « magiques », favorise ces jeux d'assimilation. Les essais de systématisation théorique dans le domaine religieux se saisissent du caractère animal, voire hybride, des puissances démoniques. Certains documents à caractère « gnostique » ont également pu utiliser des bestiaires symboliques pour représenter des puissances : les sept archontes sont, selon Celse que cite Origène, à forme de lion (Michel), de taureau (Souriel), de *drakôn* (Raphael), d'aigle (Gabriel), d'ours (Thauthabaoth), à face de chien (Érathaoth) ou d'âne (Onoel ou Thartharaoth)<sup>2589</sup>. L'influence de l'astrologie est prégnante et participe à l'organisation des puissances ainsi animalisées. On comprend cependant mieux ces représentations animales si on considère que, dans un système gnostique, les « entités » ainsi nommées ne sont que des émanations, inférieures à l'être divin universel<sup>2590</sup>. Je vais prendre pour exemple le lion, dont la figure est associée à des puissances « magiques » à l'époque impériale à cause d'une double influence de la forme démonique et de la forme astrologique.

<sup>2583</sup> H. CROUZEL S. J., « Celse et Origène à propos des “démons” », dans A. ROUSSELLE (éd.), *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Paris, 1995, p. 331-355 (p. 343-344).

<sup>2584</sup> ORIGENE, *Contre Celse*, 4, 92.

<sup>2585</sup> *Id.*, 4, 93 : « sont impurs pour Moïse le loup, le renard, le dragon, l'aigle, le faucon et leurs pareils ».

<sup>2586</sup> G. LANATA, « Thèmes animaliers dans le platonisme moyen. Le cas de Celse », dans B. CASSIN, J.-L. LABARRIERE (éd.) et G. ROMÉYER DHERBY (dir.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, 1997, p. 299-324.

<sup>2587</sup> I. SÆLID GILHUS, *Animals, Gods and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*, Londres, 2006, p. 233.

<sup>2588</sup> G. MICHAILIDES, « Papyrus contenant un dessin du dieu Seth à tête d'âne », *Aegyptus* 32.1 (1952), p. 45-53.

<sup>2589</sup> ORIGENE, *Contre Celse*, 6, 30. Voir aussi 6, 33.

<sup>2590</sup> J. DILLON, « Monotheism in the Gnostic Tradition », dans P. ATHANASSIADI, M. FREDE (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, p. 69-79.



Le lion d'Asie (*Panthera leo persica*) se trouvait dans l'Antiquité de l'Afrique du Nord (où vivait aussi à l'état sauvage le lion de l'Atlas, *P. l. leo*) à l'Asie mineure, voire en Grèce septentrionale jusqu'au I<sup>er</sup> siècle de notre ère<sup>2591</sup>. Son utilisation matérielle dans les pratiques magiques est plutôt rare d'après les textes prescriptifs<sup>2592</sup>. En revanche, il figure sur de nombreuses gemmes dites « magiques », donc en tant que forme de puissance supra-humaine. En *PGMI*, 68, sur une gemme prescrite, l'homme à tête de lion est identifié comme Hélioros (Horus-Hélios). L'homme à tête de lion qui figure sur plusieurs exemplaires peut être identifié comme Ialdabaôth, une puissance ou *archonte* gnostique qu'Origène spécifie avoir été ainsi représenté<sup>2593</sup>, ou encore comme Sabaoth, tueur de la Gorgone et des Géants<sup>2594</sup>. La figure du demiurge à tête de lion a constitué, pour le gnosticisme à partir du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, une reprise de l'image biblique du lion appliquée, dans des modalités répandues au Proche-Orient, aux puissances voraces de la maladie et de la mort<sup>2595</sup>. L'astrologie rencontre ainsi la forme animale des dynamiques démoniques qui, loin d'être l'objet d'un culte, représentent une corruption inhérente de la Création aux yeux des Gnostiques. Le décan Chnoubis couvre de nombreuses gemmes guérisseuses et protectrices d'un serpent à tête de lion radiée exprimant la nature solaire de sa puissance<sup>2596</sup>. Image de la force, le fauve est présent dans l'iconographie de tout le bassin oriental de la Méditerranée et, animal gardien ou compagnon des déesses souveraines orientales lorsque leur iconographie se moule sur celle de la Grande mère anatolienne, étendue à la déesse syrienne, l'image du lion formule la garde rapprochée

<sup>2591</sup> K. F. KITCHELL Jr., « Lion », dans ID., *Animals in the Ancient World from A to Z*, p. 108-111 ; P. MONBRUN, « Entre Nestos et Achélôos : variations sur la “Mésopotamie grecque” du lion », dans J.-P. BRUGAL, A. GARDEISEN, A. ZUCKER (dir.), *Prédateurs dans tous leurs états*, p. 351-363.

<sup>2592</sup> Pline l'Ancien signale les usages médicaux de la graisse de lion, et d'après les « mages », le crédit qu'apporte « auprès des peuples et des rois » (*apud populos regesue*) la graisse prélevée entre les sourcils (*NH*, 28, 89). Des dents ou des poils font la même chose et, outre quelques remèdes merveilleux offerts par le corps du lion, sa graisse protège des animaux dangereux et des machinations (*HN*, 28, 90). Il faut signaler une amulette qui, outre de la moelle et des poils du front du lion, renferme dans une même peau de cerf tête et queue de *draco*, écume d'un cheval victorieux, et griffe de chien, le tout noué avec des nerfs de cerf et d'antilope alternés pour rendre invincible son porteur (*HN*, 29, 68). Enfin, selon les *Cheirokmêta*, la graisse de lion entre dans la composition d'un cosmétique merveilleux à l'usage des mages et rois perses (*HN*, 24, 165). Les *Cyranides* ne préconisent aucune substance d'un grand félin, à l'exception de graisse de lion dans une méthode pour donner l'apparence d'un lion à des convives (*Cyr.*, 2, 40.6-18 ; cf. chapitre 7, p. 492-500, sur les *paignia*).

<sup>2593</sup> ORIGÈNE, *Contre Celse*, 6, 31 ; *SGG*, p. 266, n° 191 : l'homme à tête de lion tient dans la main droite « un serpent auréolé de rayons » (« un serpente radiato »), mais je me demande s'il ne s'agit pas d'une baguette à tête de lion, les « rayons » étant une crinière.

<sup>2594</sup> A. MASTROCINQUE, « Perseus and Sabaoth in Magic Arts and Oriental Beliefs », dans E. SUAREZ DE LA TORRE, A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelone, 2013, p. 103-116.

<sup>2595</sup> H. M. JACKSON, *The Lion Becomes Man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, Atlanta, 1985, p. 45-54 notamment.

<sup>2596</sup> V. DASEN, Á. M. NAGY, « Le serpent léontocéphale Chnoubis et la magie d'époque impériale », *Anthropozoologica* 47.1 (2012), p. 291-314.

du pouvoir divin<sup>2597</sup>. Gardien de l'ordre, exterminateur d'ennemis et force à maîtriser, en Égypte il est la forme des déesses furieuses, dont la déesse au nom signifiant « pouvoir », Sekhmet<sup>2598</sup>. Des lions ont pu être gardés en captivité, dans de mauvaises conditions, avant d'être momifiés<sup>2599</sup>. Des lions furent entretenus comme animaux sacrés de Mahès (ou Mihôs), fils de Bastet et manifestation du soleil flamboyant, dieu guerrier de Léontopolis<sup>2600</sup>. Le nom même du dieu lion (*mꜣj*, prononcé *moui*) compose certains noms divins, comme *Mouisrô*<sup>2601</sup>. Selon le papyrus Mimaut, le lion est à l'instar du chat une forme du Soleil. La forme astrologique du Lion, dans laquelle converge l'élément du feu, la royauté de l'étoile Regulus et le temps des chaleurs estivales, rejoint la forme divine du dieu Lion et inspire en partie la forme du demiurge gnostique<sup>2602</sup>. Système religieux et système sympathique convergeraient ainsi pour faire de l'animal une manifestation physique de la force divine, si ce n'est que cette manifestation procède surtout en images.

#### II.1.d. L'oiseau et le pouvoir

Dans le domaine visuel, l'aile reste un « organe » important de l'anatomie des puissances démoniques ou angéliques : parmi les choix graphiques opérées dans la confection d'amulettes, l'anthropomorphe ailé est promis à un bel avenir<sup>2603</sup>. Athanassia Zografou a insisté sur la forte représentation des oiseaux comme animaux sacrificiels dans les *PGM* en insistant sur leur caractère aérien qui serait plus apparenté à la nature divine<sup>2604</sup>. J'ai essayé de montrer que le rite sacrificiel dans les *PGM* suit essentiellement l'idéologie sacrificielle

<sup>2597</sup> Par exemple, la déesse arabe Allat : M. GAWLIKOWSKI, « The Lions of Allat », dans G. K. LIVADAS (éd.), *Graeco-Arabica. Festschrift in Honour of V. Christides – Τιμητικός τόμος Βασιλείου Χρησιτίδη*, vol. IX-X, Athènes, 2004, p. 151-162.

<sup>2598</sup> J. YOYOTTE, « Lion », dans VERNUS – YOYOTTE, p. 152-166 (cf. p. 164 : « domination, vigilance, épouvante, toute puissance divine est susceptible de se manifester en lion »).

<sup>2599</sup> En témoigne un squelette complet découvert dans le Boubastéion de Saqqara, peut-être d'époque gréco-romaine : C. CALLOU, R. LICHTENBERG, P. HENNET, A. SAMZUN, A. ZIVIE, « Le lion du Boubastéion à Saqqara (Égypte) », *Anthropozoologica* 46.2 (2011), p. 63-84.

<sup>2600</sup> É. BERNAND, « Le culte du lion en Basse Égypte d'après les documents grecs », *DHA* 16.1 (1990), p. 63-94 ; M. MOUGIN, « Le culte du lion en Égypte d'après Élien », *Anthropozoologica* 46.2 (2011), p. 41-50.

<sup>2601</sup> Dans le nom barbare Σερφουθμουισρω sont nommées les trois phases du Soleil sous les espèces du lotus, du lion et du bouc (A. MASTROCINQUE, *Les intailles magiques du département des Monnaies, Médailles et Antiques*, p. 58).

<sup>2602</sup> H. M. JACKSON, *The Lion Becomes Man*, p. 59-74 (Lion astral) et p. 122 (« It was Mios who originally instigated Yahweh's metamorphosis into a lion-headed god. There was material enough in all the magical, medical, astrological and cosmogonical contexts to serve to link the two divinities »). Il m'est difficile cependant de me prononcer sur l'opinion selon laquelle (p. 171) « the transitional intermediaries of this development were perhaps proto-Gnostic Samaritan sorcerers and healers who latched on to the Yahweh-Mios synthesis for its magical and medical usefulness, an asset it already possessed in its purely Egyptian setting ».

<sup>2603</sup> Un exemple, des anges ailés sur une amulette éthiopienne du XX<sup>e</sup> siècle : B. BURTEA, « Eine äthiopische magische Rolle und ihre Illustrationen », *Mitteilungen zur Christlichen Archäologie* 10 (2004), p. 9-20.

<sup>2604</sup> A. ZOGRAFOU, *Papyrus Magiques Grecs : le mot et le rite. Autour des rites sacrificiels*, Ioannina, 2013, p. 83-100.

égyptienne d'une offrande de l'être sauvage et incarnation du désordre à la divinité garante du cosmos et l'idée, plutôt universelle, d'offrande d'un fumet qui relève de l'honneur divin et lui soit agréable. Ceci n'empêche pas certains rituels de construire des sémantiques particulières.

Si les colombidés sont une offrande courante en Égypte, de même que les oies<sup>2605</sup>, le choix d'un coq pour un sacrifice ne peut être mis en relation directe avec une théologie égyptienne, le volatile n'ayant été valorisé que très tardivement dans la vallée du Nil<sup>2606</sup>. Il faut noter que l'offrande de volatiles, en particulier des volailles (oies) et des pigeons et tourterelles n'est pas propre à l'Égypte, mais peut s'observer dans d'autres systèmes sacrificiels du Proche-Orient, sans être le modèle sacrificiel par excellence<sup>2607</sup>. Dans la religion traditionnelle grecque, le coq est un animal de sacrifice courant, notamment à l'attention des dieux Asclépios ou Hermès et c'est en tant que tel qu'il intervient une fois en sacrifice à ce dernier dans les *PGM*<sup>2608</sup>. L'archéozoologie retient que les volailles ont été l'animal sacrificiel type des cultes dits « orientaux », surtout ceux d'Isis et Mithra, et d'après l'exemple pompéien, l'animal courant des sacrifices domestiques<sup>2609</sup>. Le sacrifice du coq blanc constitue toutefois un interdit pythagoricien connu à l'époque romaine<sup>2610</sup>, et précisément parce qu'il est consacré tantôt à la Lune, tantôt au Soleil<sup>2611</sup>. Selon Plutarque, « on rapporte de même que les Pythagoriciens vénèrent le coq blanc (ἀλεκτρούνα λευκὸν σέβεσθαι) »<sup>2612</sup>. Le coq prit une telle place dans la symbolique pythagoricienne, qu'à l'occasion le maître lui-même se fait coq<sup>2613</sup>. Or, c'est justement l'inverse dans les papyrus de magie où le coq, surtout immaculé, est une offrande privilégiée pour le Soleil et/ou la Lune, accompagné d'encens, résines odorantes et épices, de libations de lait, de vin, de miel, d'huile d'olive ou d'eau de pluie, de gâteaux, de pommes de pin, d'essences de bois parfumés (cyprès), d'éléments d'ornementation et de sanctuarisation comme les fleurs et les lampes<sup>2614</sup>, une fois avec des pigeons et une oie<sup>2615</sup>. Le coq est ainsi passé du statut d'offrande ordinaire, surtout hors d'Égypte, à celui d'offrande sacrificielle idéale et, au sein de l'espèce, a été

<sup>2605</sup> « Colombe, pigeon », dans VERNUS – YOYOTTE, p. 364.

<sup>2606</sup> P. VERNUS, « Poule, coq », dans VERNUS – YOYOTTE, p. 411.

<sup>2607</sup> D. PARDEE, « Animal sacrifice at Ugarit », dans D. PARAYRE (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, Paris, 2000, p. 321-331.

<sup>2608</sup> *PGM* IV, 2359-2372.

<sup>2609</sup> D. SERJEANTSON, *Birds*, Cambridge, 2009, p. 350-351.

<sup>2610</sup> JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 84.

<sup>2611</sup> DIOGENE LAËRCE, 8, 34 ; ÉLIEN, *Histoires variées*, 4, 17 ; JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 84 (pour la Lune-Mên) et 147 (pour le Soleil).

<sup>2612</sup> PLUTARQUE, *Propos de table*, 4, 5.2 [670 c].

<sup>2613</sup> LUCIEN, *Le songe ou le coq* ; M. MARCOVICH, « Pythagoras as Cock », dans ID., *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism*, Leyde – New York – Copenhague – Cologne, 1988, p. 174-177 (1<sup>ère</sup> parution dans *AJPh* 97 [1976], p. 331-335).

<sup>2614</sup> *PGM* II, 24-26 et 73-75 ; III, 693-694 et 700-701 ; IV, 2186-2193 ; XIII, 8-11 ; 369-372 ; 681-684.

<sup>2615</sup> *PGM* XII, 213-215.

démarqué l'individu idéal, blanc et immaculé, le plus « pur » possible et par essence lié au divin.

En revanche, dans les situations où la mise à mort de l'animal est signifiante, le coq semble prêter sa forme à une puissance dont la destruction est nécessaire à la consécration, soit que l'on passe l'objet rituel dans ses entrailles, soit que l'on décapite l'adversaire au soleil levant, dans des actes rituels presque narratifs<sup>2616</sup>. On aborde là la capacité d'*empowerment* de l'oiseau, dont le sens repose me semble-t-il sur deux valeurs mythiques : une image solaire et un comportement guerrier.

Certes, le coq est un ancien compagnon des divinités infernales<sup>2617</sup>. Dans la Mésopotamie ancienne, il fut le compagnon de Nergal. Mais la mythologie des métamorphoses retient surtout deux versions : selon l'une, Alectryon, un compagnon d'Arès qui s'était assoupi alors qu'il devait monter la garde pendant les amours adultères du dieu avec Aphrodite, fut changé en l'oiseau, toujours coiffé de son casque à crête et sonnait l'alarme à l'arrivée du Soleil<sup>2618</sup>. Parallèlement, des textes hermétiques racontaient sans doute que le coq était un homme métamorphosé par le Soleil<sup>2619</sup>. Selon des textes religieux perses, le coq est consacré au dieu Sraoša, et le chant matinal du coq chasse les puissances malfaisantes<sup>2620</sup>, tandis que Pausanias signale sa consécration au Soleil<sup>2621</sup>. Il est donc bien possible qu'une réflexion allégorique se développe en grec sur l'association du coq blanc et du Soleil, indépendamment de la fonction rituelle.

En outre, le coq, animal de combat, est un allié des soldats et combattants en tous genre :

Tous ceux qui ont quelque talent en ces matières recommandent les pierres que l'on trouve dans les entrailles des coqs de race, comme instruments de la vertu et de la victoire : en effet, ces pierres portées dans du cuir ou tenues sous la langue, gardent les soldats, les athlètes et les gladiateurs en bonne forme, sans fatigue et sans soif<sup>2622</sup>.

---

<sup>2616</sup> Cf. chapitre 5, II.1.a, p. 324-327 ; III.2.a, p. 360-365.

<sup>2617</sup> Cf. n. 1036, p. 240.

<sup>2618</sup> LUCIEN, *Le songe ou le coq*, 3.

<sup>2619</sup> OLYMPIODORE, *Commentaire sur le livre « Sur l'action » de Zosime, et sur les dires d'Hermès et des philosophes*, 52 : « Hermès désigne le coq comme étant un homme maudit par le soleil. Voilà ce qu'il dit dans le *Livre Archaïque*. C'est là qu'il fait mention de la taupe, disant que cet animal avait aussi été un homme ; il avait été maudit de Dieu pour avoir révélé les mystères du soleil et (Dieu) l'avait rendu aveugle ».

<sup>2620</sup> A. DE JONG, « Animal Sacrifice in Ancient Zoroastrianism: a Ritual and its Interpretations », dans A. I. BAUMGARTEN (éd.), *Sacrifice in Religious Experience*, Leyde – Boston – Cologne, 2002, p. 127-148 (p. 134-135).

<sup>2621</sup> PAUSANIAS, 5, 25.9.

<sup>2622</sup> JULIUS AFRICANUS, *Cestes*, fr. F12, 3.1-4 [WALLRAFF *et al.*, p. 54-55] : Τοὺς δὲ εὕρισκομένους ἐν ταῖς γαστράσι τῶν γενναίων ἀλεκτρούων λίθους ἐπαινοῦσι μὲν ἅπαντες οἱ περὶ ταῦτα δεινοί, ὡς ἀρετῆς τε καὶ νίκης συνεργούς· φορομένους γὰρ ἦτοι ἐν σκυτίσιν ἢ ὑπὸ τῇ γλώττῃ φερομένους, εὐποστάτους καὶ διαρκεῖς

Sur une gemme conservée à Berlin et datée du II<sup>e</sup> siècle, un coq fait face à un buste d'Hélios rayonnant ; un lion se trouve au registre inférieur (fig. 7)<sup>2623</sup>. L'un et l'autre animal sont orientés différemment, le coq tourné vers Hélios à gauche, le lion en-dessous, en marche vers la droite. Or, parmi les antipathies les plus célèbres, on raconte que le lion craint le coq. En tant que constellation, le Lion relève du Soleil dans la mesure où la constellation homonyme en est la demeure. Cette gemme est un bel exemple d'une configuration symbolique tirée à la fois du principe de sympathie astrologique et du récit antipathique, les deux animaux étant associés à la même divinité astrale.

Fig. 7 : gemme gravée, en jaspe vert et rouge,  
figurant un buste d'Hélios, un coq et un lion  
(fin du II<sup>e</sup> siècle de notre ère).  
Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum, inv. 12475  
(photo CBd-2008, ID 5453, d'après *Mira et magica*, n° 32, pl. 7).

---

καὶ ἀδίψους φυλάττειν στρατιώτας καὶ ἀθλητὰς καὶ μονομάχους. (tr. personnelle). L'auteur précise ensuite, notamment, que la viande d'un coq de combat victorieux, consommée entière et le squelette, proprement nettoyé, consommé par le feu, rend invincible. Après leur victoire sur les Perses, les Athéniens auraient offert un sacrifice de coqs, ajoute-t-il.

<sup>2623</sup> Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum, inv. 12475, *Mira et magica*, p. 43, n° 32, taf. 7 (jaspe vert et rouge, avers : buste d'Hélios radié, tourné vers la droite, un coq lui faisant face ; un lion marchant au registre inférieur, vers la droite ; inscriptions : à gauche d'Hélios, Φρή, à droite du coq, αἰρβααιδιϛ ; revers : inscription sur quatre lignes : ἀκρα|μαχα|μαρε| caractères).

Le coq est un animal combattif, et le Soleil, en Orient, une divinité punitive, justicière. Forme et nom de l’oiseau peuvent se prêter à la mise en acte de la puissance surhumaine dans ses dynamiques combattives, voire agressive, pour lesquelles, on l’a vu, la forme animale est de manière générale appropriée. Il semble parfois possible de déceler à travers l’emploi du mot grec pour « coq » une confusion de l’araméen, sur le modèle du néo-hébreu *škwy*, « coq » et *škwy*, « veilleur », sur la même racine que *šky’*, « voyant », « prophète », « veilleur »<sup>2624</sup>. Une figure très fréquente des gemmes dites « magiques » représente un homme aux jambes en forme de serpents et tête de coq<sup>2625</sup>. Selon Marc Philonenko, c’est à la suite d’un jeu phonétique entre le copte pour « coq », prononcé *pipi*, et une forme d’écriture grecque du tétragramme, ΠΙΠΙ, c’est-à-dire le nom du Dieu des Juifs présent sur les gemmes sous sa forme orale *Iaô*, faisant du coq une image du nom divin<sup>2626</sup>. D’autres interprétations de cet « anguipède alectryocéphale » ou « Abraxas » sont proposées<sup>2627</sup>. Le motif est des plus nombreux sur les gemmes magiques et provient de l’ensemble de la Méditerranée, d’Orient jusqu’à la péninsule ibérique<sup>2628</sup>. L’anguipède à tête de coq doit à cette dernière un double marquage symbolique qui traduit deux aspects de la puissance divine combinés : l’un est la puissance manifeste, solaire, temporelle par la valeur numérique, universelle par le fait qu’il mette en image le nom divin indicible ; l’autre aspect est la puissance en action, guerrière, combattive et par là protectrice ou punitive. La tête de coq devient le signe d’une puissance solaire militante.

Le motif anthropomorphe à tête de coq est par ailleurs un modèle de représentation démonique. Sa forme est prêtée à de nombreuses puissances démoniques dans le judaïsme<sup>2629</sup>. Sur les lamelles des *defixiones* et les réceptacles des figurines d’envoûtement retrouvées dans la fontaine Anna Perenna de Rome, plusieurs anthropomorphes à tête de coq sont inscrits,

<sup>2624</sup> M. DELCOR, « La nature du coq sacré (*’alektruôn ’iros*) du *De Dea Syria* § 48 », *Semitica* 37 (1987), p. 57-61. Ce n’est pas l’explication retenue par l’auteur pour le passage qui l’intéresse, mais elle mérite d’être notée.

<sup>2625</sup> *SMA*, p. 123-139.

<sup>2626</sup> M. PHILONENKO, « L’anguipède alectryocéphale et le dieu Iaô », *CRAI*(1979), p. 297-304.

<sup>2627</sup> Je suis convaincu par celle d’Á. M. NAGY, « Figuring ou the Anguipede (“snake-legged god”) and his relation to Judaism », *JRA* 15.1 (2002), p. 159-172, qui résume les interprétations précédentes et propose de voir à travers le motif iconographique une manière de représenter à la fois la puissance du Soleil et le Nom du dieu juif. Y. KOENIG, « Des “trigrammes panthéistes” ramessides aux gemmes magiques de l’Antiquité tardive : le cas d’Abraxas, continuité et rupture », *BIFAO* 109 (2009), p. 211-325, propose un motif égyptien, créé sur le mode des « trigrammes » qui énoncent la divinité solaire sous sa triple forme temporel (lever, zénith, coucher), mais est contesté par J. F. QUACK, « From Egyptian Traditions to Magical Gems. Possibilities and Pitfalls in Scholarly Analysis », dans K. ENDREFFY, Á. M. NAGY, J. SPIER (éd.), *Magical Gems in their Contexts*, Wiesbaden, à paraître.

<sup>2628</sup> F. MARCO SIMON, « Abraxas. Magia y religión en la Hispania tardoantigua », dans J. ALVAR, C. BLANQUEZ, C. G. WAGNER (éd.), *Héroes, semidioses y daimones*, Madrid, 1992, p. 485-510.

<sup>2629</sup> E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vol. VIII : *Pagan Symbols in Judaism*, New York, 1958, p. 69.

avec « noms de puissance » comme le palindrome *Ablanathanalba* et l'acronyme IXNΠΘKΘΘΘ pour « *Iesous Christos Nazaraios Pais Theou Kai Theou Theou Theou* »<sup>2630</sup>. Il faut signaler que des figures anthropomorphes à tête d'oiseau sont susceptibles de représenter le dieu syrien Op, aux contours cependant assez flous<sup>2631</sup>.

Fig. 8 : gemme gravée, en jaspé brun,  
figurant un être anthropomorphe à tête d'animal,  
tenant une flèche et une palme, peut-être le dieu Hop  
(époque romaine).  
Rome, Museo Nazionale, Palazzo Massimo, inv. 78771  
(photo personnelle).

Sur un jaspé brun conservé à Rome figure un génie à tête de coq, debout sur un globe, les bras tendus brandissant ce qui semble être une flèche et une palme (fig. 8) ; autour de lui sont écrits les noms Ἰάω Ἐάω et au revers celui d'Ἀγαθωδεμονι<sup>2632</sup>. L'ayant observée de près, il me semble que la figure possède également des pattes de coq, la tête pouvant paraître celle du volatile mais – sans autre élément – évoque tout aussi bien une tête de *drakôn*, le serpent à crête et barbe, image qui correspond par ailleurs mieux à l'Agathodaimôn. On aurait alors comme l'inverse de l'anguipède à tête de coq, une figure anthropomorphe à jambes de coq et tête de serpent. Le motif témoigne de la multiplicité des adaptations possibles, dans la mesure

<sup>2630</sup> Museo Archeologico Nazionale di Roma, Inv. n° 475555, 475539 et 475558. M. PIRANOMONTE, « Anna Perenna. Un contesto magico straordinario », dans *Contesti magici*, p. 161-174 (p. 169-171 et fig. 26 à 28).

<sup>2631</sup> *SGG*, I, p. 305. R. MOUTERDE, « Le dieu syrien Op », dans *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, t. I, Paris, 1939, p. 391-397 ; A. MASTROCINQUE, « Studi sulle gemme gnostiche », *ZPE* 130 (2000), p. 131-138 (p. 131-136).

<sup>2632</sup> Rome, Musée national, inv. 78771, *SGG*, II, p. 136, n° Ro 19 : « con testa di uccello (probabilmente con bargigli) » (jaspé brun, avers : homme à tête de coq – ou pattes d'oiseau et tête de *drakôn* – debout sur un globe, tenant une flèche dans la main gauche et une palme dans la droite, tourné vers sa droite ; inscription : Ἰάω Ἐάω ; revers : inscription sur trois lignes : Ἀγαθωδεμονι). Cf. E. D'AMICONE, « Les intailles magiques du Musée National à Rome », dans J. RIES (dir.), *Gnosticisme et monde hellénistique*, Louvain-la-Neuve, 1982, p. 79-85 (p. 81-82).

où volatiles (volailles et rapaces surtout) et les serpents (en particulier dans l'acception *drakôn*) sont des motifs presque universels de la représentation des puissances supérieures.

Dans certaines pratiques prescrites par les textes, des volailles servent de cobayes pour assurer l'expérience, la preuve de l'action effective des recettes. C'est un procédé connu en médecine, puisque Galien lui-même testait ses antidotes sur des gallinacés<sup>2633</sup>. Mais repris par des textes comme les *Cyranides*, l'expérimentation sur ces animaux leur confirme une place singulière par rapport à l'homme, censé subir les mêmes effets merveilleux. Dans cette mesure – et dans cette mesure seulement – on peut assurer que le coq a été perçu comme un substitut de l'homme pour des pratiques magiques. Les volailles étaient de fait un animal typique du rituel, et ce de façon tellement transculturelle qu'un coq ne pouvait que devenir un symbole globalisé du pouvoir rituel. De son côté, la démonisation du serpent tire peut-être, si l'on en croit des analyses de mythologie comparée, son origine dans des oppositions et complémentarités mythologiques récurrentes entre puissances anguiformes et puissances célestes, orageuses ou solaires, représentées par des oiseaux<sup>2634</sup>. La dualité de l'oiseau et du serpent, qui en monde grec est un signe divin homérique, peut connaître une multiplication infinie dans l'image : elle tient à l'universalité du motif, plus qu'à une interprétation symboliste de deux types d'animaux polysémiques et transculturels.

## I.2. Pouvoirs symboliques de l'image animale

J'ai montré, en étudiant le lézard et les anneaux, que l'image intégrait, voire se substituait à la performativité du rituel et à la puissance merveilleuse de l'animal en produisant du pouvoir rituel mobile<sup>2635</sup>. Le visuel est un élément important bien que peut-être sous-estimé de la pratique « magique ». Par « visuel », j'entends l'illustration, le dessin, ou représentation en trois dimensions, mais aussi l'écriture lorsque celle-ci est traitée selon des choix graphiques extraordinaires. Le dessin des animaux sur les papyrus de magie participe à un ensemble d'illustrations, modèles de graphismes rituels à reproduire par le praticien, mais – semble-t-il – sans la recherche d'esthétique ou de précision que l'on peut retrouver sur d'autres types de documents<sup>2636</sup>. Le terme employé par les *PGM* pour des dessins sur papyrus étant plutôt ζῳδίων<sup>2637</sup>. Ces illustrations découlent de la pratique de l'illustration sur les

---

<sup>2633</sup> A. TOUWAIDE, « Galien et la toxicologie », *ANRWII*, 37.2 (1994), p. 1887-1986 (p. 1961-1962).

<sup>2634</sup> D. OGDEN, *Drakōn. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. A. M<sup>a</sup> VAZQUEZ HOYS, « La serpiente en la Antigüedad : ¿ genio o demonio ? », dans J. ALVAR, C. BLANQUEZ, C. G. WAGNER (éd.), *Héroes, semidioses y daimones*, Madrid, 1992, p. 81-134.

<sup>2635</sup> Cf. chapitre 3, II.2, p. 219-237.

<sup>2636</sup> A. SOLDATI, « L'illustrazione libraria », dans C. GALLAZZI, S. SETTIS (éd.), *Le tre vite del Papiro di Artemidoro. Voci e sguardi dall'Egitto greco-romano*, Turin, 2006, p. 132-139 (p. 139).

<sup>2637</sup> Par exemple, en *PGMII*, 44.



papyrus égyptiens<sup>2638</sup>, tout comme l'iconographie « magique » de nombre des gemmes destinées à être portées en amulette est en partie la miniaturisation et globalisation d'une iconographie égyptienne<sup>2639</sup>, parfois romanisée en partie<sup>2640</sup>. La puissance à tête de chat est dessinée sur le papyrus Mimaut, animal pour la face mais anthropomorphe et vêtu à la romaine pour le corps<sup>2641</sup>. Les représentations de divinités voisinent avec animaux et figures hybrides de toutes sortes, mais leur usage globalisé laisse entendre qu'elles doivent être abordées avec l'idée que dès leur époque de production et d'utilisation, tout le monde n'en comprenait pas nécessairement le symbolisme<sup>2642</sup>. De fait, la performativité de l'image, l'identité du signifiant et du signifié, constituent un pilier du pouvoir rituel de la « magie » égyptienne, mais le bestiaire, les formes hybrides, complexifiées par des apparences de syncrétisme, ne peuvent-ils pas avoir été vécus comme signes d'une puissance proprement « magique » avant d'être décryptés en fonction d'une théologie égyptienne, voire d'une allégorie gréco-égyptienne ? Simple motif de l'altérité des puissances, la forme animale est ainsi adaptable dans certaines limites symboliques : tout en changeant de sens, le poisson d'Oxyrhynchos intègre le graphisme de la magie chrétienne<sup>2643</sup>. Le pouvoir symbolique d'une forme animale est donc souple, entre la possibilité d'un véritable *empowerment* à l'égyptienne, celle d'une lecture allégorique grecque ou bien un signe référent d'une identité religieuse. Entre les deux premières lectures se situe la fonction hiéroglyphique, retravaillée dans un dialogue antique sur le symbolisme. Comme il m'est impossible d'être exhaustif dans l'étude des images, j'ai choisi d'interroger cette pensée du hiéroglyphe à l'époque romaine après avoir regardé les formes animales utilisées sur quelques clous rituels et dans le motif du mauvais œil, où la valeur sémantique des *espèces* animales est comme dissoute dans la capacité du *bestiaire* à actualiser une puissance active.

<sup>2638</sup> W. M. BRASHEAR, « The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994) », *ANRWII*, 18.5 (1995) p. 3380-3684 (p. 3442-3443).

<sup>2639</sup> N. WEST, « Gods on small things: Egyptian monumental iconography on late antique magical gems and the Greek and Demotic magical papyri », *Pallas* 86 (2011), p. 135-166.

<sup>2640</sup> O. J. NEVEROV, « Le thème égyptien dans les amulettes magiques de l'époque d'Empire Romaine [*sic*] », dans N. BONASCA, M. C. NARO, E. C. PORTALE, A. TULLIO (éd.), *L'Egitto in Italia dall'Antichità al Medioevo*, Rome, 1998, p. 467-471.

<sup>2641</sup> Je suis d'accord qu'il s'agisse d'une tête de chat plutôt que d'un âne ou de l'animal séthien : R. MARTIN HERNANDEZ, « Reading Magical Drawings in the Greek Magical Papyri », dans P. SCHUBERT (éd.), *Actes du 26<sup>e</sup> Congrès international de papyrologie, Genève, 16-21 août 2010*, Genève, 2012, p. 491-498 (p. 493).

<sup>2642</sup> C. SFAMENI, « Magic in Late Antiquity: the Evidence of Magical Gems », dans D. M. GWYNN, S. BANGERT (éd.), *Religious Diversity in Late Antiquity*, Leyde – Boston, 2010, p. 435-473.

<sup>2643</sup> U. HORAK, « Christliches und Christlich-Magisches auf illuminierten Papyrus, Pergamenten, Papieren und Ostraka », *Mitteilungen zur Christlichen Archäologie* 1 (1995), p. 27-48 (p. 35, n° 1.h., fig. 6 = *P. Londres Ms. Or. 6795*).

## II.2.a. Petites bêtes contre mauvais œil

Il existe dans le monde gréco-romain un motif iconographique particulièrement lié à l'*empowerment* qui fait appel à un bestiaire assez complexe : le mauvais œil. Répandu dans le bassin méditerranéen aux premiers siècles de notre ère, connu par plusieurs découvertes archéologiques, le mauvais œil est représenté sous la forme d'un œil humain entouré par des animaux, des personnages anthropomorphes et des objets qui l'attaquent ostensiblement. Affiché dans un bâtiment ou à l'entrée, sur la proue d'un navire<sup>2644</sup>, ou sur une personne, le motif possède la vertu de repousser le mauvais œil, la *baskania* qui risque de porter malheur aux biens et aux personnes occupant les lieux<sup>2645</sup>. De fait, l'œil humain est supposé pouvoir projeter un effet physiologique néfaste lorsqu'une émotion violente, l'envie ou jalousie (*phthonos* en grec, ou *invidia*, en latin) motivent celui ou celle qui « fascinent » par leur regard<sup>2646</sup>. À ce processus, auquel les anciens pouvaient donner une interprétation physiologique, répond le pouvoir rituel de l'image<sup>2647</sup>.

Je ne peux ici rassembler tous les exemples de contre-mauvais œil révélés par l'archéologie. Certaines gemmes ont permis sans doute d'emporter avec soi cette protection<sup>2648</sup>. La mosaïque de la *Maison dite du mauvais-œil* à Antioche, datée de 150 de notre ère, représente autour de l'œil un nain macrophallique dont le pénis est orienté vers l'œil, des armes – trident et glaive – et un bestiaire – mille-pattes, félin, oiseau, scorpion, serpent, chien<sup>2649</sup>. Un texte légende l'image : καὶ σύ, « toi aussi ». Les armes de gladiateurs et les animaux que montre l'image ne sont pas des acteurs mais participent d'une même

<sup>2644</sup> Ainsi sur un navire figuré sur la colonne de Trajan à Rome ou sur un relief en marbre, d'époque sévérienne, à Ostie : M. BAILLIOT, *Magie et sortilèges dans l'Antiquité romaine. Archéologie des rituels et des images*, Paris, 2010, p. 29, n. 3 et 4 et pl. I, fig. 1a et b.

<sup>2645</sup> V. DASEN, « *Prabaskania*: Amulets and Magic in Antiquity », dans D. BOSCHUNG, J. N. BREMMER (éd.), *The Materiality of Magic*, Paderborn, 2015, p. 177-203.

<sup>2646</sup> M. DICKIE, « Talos Bewitched. Magic, Atomic Theory and Paradoxography in Apollonius *Argonautica* 4.1638-88 », *Papers for the Leeds International Latin Seminar* 6 (1990), p. 267-296 ; R. BUXTON, « Les yeux de Médée : le regard et la magie dans les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes », dans A. MOREAU, J.-C. TURPIN (éd.), *La Magie*, t. II, p. 265-275 ; M. GARCIA TEJEIRO, M<sup>a</sup> T. MOLINOS TEJADA, « *Medea y Talo* », dans E. SUAREZ DE LA TORRE, A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia*, p. 55-66 ; A. ALVAR NUÑO, « Ocular Pathologies and the Evil Eye in the Early Roman Principate », *Numen* 59.4 (2012), p. 298-321.

<sup>2647</sup> Cf. chapitre 3, p. 172-173.

<sup>2648</sup> CBd-1073 = *SMA*, p. 63, n° D 301, pendentif en bronze, Ann Arbor, University of Michigan, Special Collections Library : face a, 2 hastes et un trident en haut, deux lions de part et d'autre d'un oiseau, un serpent et un scorpion, en bas ; face b, le « *holy rider* », inscription εἰς θεοσονικῶν (εἰς θεὸς ὁ νικῶν <τὰ κακά>). On observe un motif similaire sur CBd-2221 = *SGG*, II, RoC 4, p. 128 : gemme de cornaline, Rome, Musée du Capitole, inv. Ant. Com. 6713 (mauvais œil attaqué par la foudre, deux oiseaux, deux chiens, une tortue, un lézard, un scorpion, un chien, un griffon, un oiseau, un chien [dans le sens des aiguilles d'une montre]).

<sup>2649</sup> Mosaïque de seuil, *Maison du mauvais-œil*, Antioche, Hatay Archaeological Museum, Antakya, inv. 1024. M. BAILLIOT, *Magie et sortilèges dans l'Antiquité romaine*, p. 30-31 ; F. HEINTZ, « Magic Tablets and the Games at Antioch », dans C. KONDOLEON (éd.), *Antioch: The Lost Ancient City*, Princeton, 2000, p. 163-167, fig. 1.

fonction : ils blessent, exactement comme le mauvais œil lui-même pourrait blesser. Chaque animal représente une modalité d'action plus qu'un acteur surhumain. Sur une autre mosaïque de seuil, dans une villa d'Hadrumète, l'œil est attaqué par deux serpents et, plutôt qu'un poisson, par un phallus<sup>2650</sup>. Le mauvais œil est parfois associé au *fascinus*, puissance contraire représentée souvent comme un phallus, parfois même ailé ou pisciforme ; ce phallus, qu'il prenne ou non une forme quasi-animale, combat le mauvais œil. À Leptis Magna ont été trouvés deux reliefs, l'un représentant l'œil attaqué par un serpent, un oiseau, un centaure phallique armé d'un trident, un scorpion ; l'autre représente l'œil confronté à un scorpion et un phallus animalisé, c'est-à-dire avec deux pattes arrières d'ongulé et une petite queue recourbée, lui-même ithyphallique pour renforcer le jeu de *fascinus*<sup>2651</sup>.

Sur la fresque de saint Sisinius, découverte par Jean Clédat dans la chapelle 17 du monastère de Bawit, en Égypte, fresque où le saint est à cheval, perçant de sa lance la poitrine d'un démon à l'apparence d'une femme, cette dernière est surmontée d'une image du mauvais œil, percé d'un glaive et de deux pointes en haut, deux serpents et un scorpion l'atteignant par en bas et un ibis le heurtant de son bec à gauche<sup>2652</sup>. Au-dessus, Jean Clédat reconnaissait un crocodile, un pou et une hyène. Plutôt qu'un pou au-dessus de l'œil, Paul Perdrizet a reconnu, avec arguments, une chouette<sup>2653</sup>. Là où Jean Clédat identifiait les éléments d'un mythe d'Horus, on reconnaît à tout le moins un modèle bien plus généralisé de mauvais-œil attaqué. L'ibis, en revanche, participe bien d'une appropriation locale de ce motif, qui s'adapte en quelque sorte à la faune locale sans que l'on puisse arguer d'une conscience de la symbolique religieuse précédente.

Ces quelques variations autour d'un motif témoignent du double potentiel de la figure animale. Elle peut montrer une puissance agressive, féroce ou venimeuse en action et plus que la représenter, elle peut la manifester. Elle favorise ainsi l'*empowerment* de puissances en acte. Mais le motif du mauvais œil témoigne aussi de sa capacité de démultiplication, c'est-à-dire que les figures animales peuvent former un bestiaire iconographique qui multiplie les puissances en action ou les modes d'action de la puissance. Sans nécessairement faire appel à des jeux sémantiques, le bestiaire est d'abord une manifestation de cette « faune » surnaturelle que l'on peut, en image, retourner contre son adversaire.

---

<sup>2650</sup> P. PERDRIZET, *Negotium perambulans in tenebris*, p. 31.

<sup>2651</sup> A. LARONDE, G. DEGEORGE, *Leptis Magna. La splendeur et l'oubli*, Paris, 2005, p. 181, fig. 153 et 154. L'inscription sur le premier relief se lit : *MAL-ER*.

<sup>2652</sup> J. CLEDAT, *Le monastère et la nécropole de Baouît*, Le Caire, 1904, p. 80-81, pl. 56. Concernant les deux pointes de part et d'autre du glaive, Jean Clédat reconnaissait des haches.

<sup>2653</sup> P. PERDRIZET, *Negotium perambulans in tenebris*, p. 27-31.

## II.2.b. Des clous magiques

Instruments rituels, des clous dits « magiques » comptent parmi les supports de représentations graphiques caractéristiques de la « magie » d'époque impériale et de l'Antiquité tardive. Gabriella Bevilacqua en a fourni une étude assez détaillée en 2001, sans prétendre à l'exhaustivité, mais à partir de laquelle il est possible de tirer un bestiaire<sup>2654</sup>. Les clous en question sont en fer ou en bronze, constitués d'une tête et de quatre faces, mesurent entre 10 et 20 cm. de longueur, et sont datés entre le III<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècles de notre ère. Leur fonction n'est pas aisée à déterminer<sup>2655</sup>. D'après les textes, on sait que des clous sont utilisés dans des exorcismes, autant que dans des rites d'attraction érotique<sup>2656</sup>. Un clou inscrit faisait partie du matériel divinatoire d'un magicien de Pergame<sup>2657</sup>. Certains clous ont aussi été ajoutés à des procédures de *defixio*, comme un clou de fer trouvé avec une lamelle de bronze et une figurine anthropomorphe de la fontaine Anna Perenna<sup>2658</sup>. Utilisé pour fixer la lamelle de bronze au corps de la figurine, le clou joue aussi un rôle métonymique dans la *defixio*, qui « cloue », « fixe », « lie » la personne envoûtée. Ils sont gravés, selon les cas, avec paroles performatives, signes, caractères, noms « barbares » et dessins, notamment des figures animales.

Un clou de bronze du Musée National de Rome à quatre faces (a, b, c, d) porte sur trois d'entre elles des séries d'animaux<sup>2659</sup> : (a) IAΩ ΣΑΒΑΩΘ – 2 *caractères* ressemblant aux lettres H et K, trois étoiles ; (b) signe en forme de Θ, que Gabriella Bevilacqua identifie comme un œil « apotropaïque » – un serpent-*drakôn*, des étoiles et croissants de lune entre les circonvolutions de son corps ; (c) crapaud, tortue, insecte, oiseau (Gabriella Bevilacqua identifie un corbeau), un autre oiseau (elle propose, avec réserve, un faucon), deux serpents face à face et un œil entre les deux, des étoiles entre les circonvolutions du corps du premier ; (d) cerf, chien, lézard avec deux étoiles de part et d'autre de la queue, scorpion, lièvre, trois étoiles (fig. 9, faces a et d).

<sup>2654</sup> G. BEVILACQUA, « Chiodi magici », *ArchClass* 52, n. s. 2 (2001), p. 129-150.

<sup>2655</sup> S. ALFAYÉ VILLA, « Nails for the Dead: A Polysemic Account of an Ancient Funerary Practice », dans R. GORDON, F. MARCO SIMÓN (éd.), *Magical Practice in the Latin West*, Leyde – Boston, 2010, p. 427-456.

<sup>2656</sup> *PGMLXXVIII*, 5 et VII, 466.

<sup>2657</sup> A. MASTROCINQUE, « The Divinatory Kit from Pergamon and Greek Magic in Late Antiquity », *JRA* 15.1 (2002), p. 173-187 et R. GORDON, « Another View of the Pergamon Divination Kit », *Idem*, p. 188-198.

<sup>2658</sup> J. POLAKOVA, I. A. RAPINESI, « I materiali magici », dans M. PIRANOMONTE (éd.), *Il santuario della musica e il bosco sacro di Anna Perenna*, Rome, 2002, p. 38-52 (Inv. n° 475550).

<sup>2659</sup> Museo Nazionale Romano (già al Museo Kircheriano), Inv. n° 65030, clou de bronze de 20 cm. de hauteur (G. BEVILACQUA, « Chiodi magici », fig. 4-5, p. 135).

Fig. 9 : clou de fer gravé provenant de la fontaine d'Anna Perenna,  
Rome, faces a et d (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles de notre ère).  
Rome, Museo Nazionale Romano delle Terme, inv. 65030  
(photo personnelle).

Un autre clou de bronze ayant appartenu à la collection du marquis Busca, porte sur ses quatre faces, outre des dessins géométriques<sup>2660</sup> : (a) 3 étoiles à huit rayons, un serpent ; (b) une fleur de lotus, un scorpion, un lézard (selon Gabriella Bevilacqua)<sup>2661</sup>, une étoile à huit rayons ; (c) une étoile à huit rayons, le mot EIKΩN, une sorte de palme ; (d) une fleur de lotus, un scorpion, une tortue (?)<sup>2662</sup>, une étoile à huit rayons. Un clou de bronze de 9 cm., au British Museum, porte sur la tête une croix et sur les quatre faces<sup>2663</sup> : (a) un dauphin, une étoile à huit rayons, les lettres, mots ou caractères suivants : ANHØMBE, T (?) ; (b) un signe incertain (une ancre ?), un chrisme, un œil (?), un serpent entouré d'étoiles et de petites lettres ; (c) une étoile, un dauphin, une étoile, un serpent entouré d'étoiles et de petits croissants de lune, une étoile à huit rayons ; (d) un monogramme (un chrisme ?), un dauphin, un serpent entouré d'étoiles des lettres A Y K, un chrisme au bout de la queue et un œil (ou un Θ) à côté de la tête. Enfin, un clou de bronze de la Bibliothèque Nationale, inscrit sur la tête du nom IAΩ, porte sur les quatre faces<sup>2664</sup> : (a) un scorpion, une chenille, une vipère, un quadrupède, un élément indéchiffrable, des coquillages (?), une fourmi ; (b) un serpent-*drakôn* ; (c) deux serpents aux corps entremêlés ; (d) un scorpion, une tortue, un œil, un rat, une fourmi, un insecte (d'après dessin, il ressemble à une abeille), un scorpion, un animal ou objet non identifiable.

On le voit, ces bestiaires ont autant de points communs que de différences, témoignant d'une grande liberté de choix dans l'expression graphique. Sur deux clous du British Museum (les n° 12 et 13 du corpus de Gabriella Bevilacqua), on identifie seulement des serpents, voire le babouin de Thot, agenouillé, et une figure anthropomorphe à tête de chien ou de cheval sur le deuxième. Ce dernier motif permet de comparer les clous aux gemmes-amulettes ou aux papyrus grecs de magie, de même que la présence récurrente de noms de puissances comme Iaô, Sabaôth, les anges Michael, Gabriel, Raphael et Astrael, et surtout Salomon. Ces séries graphiques ont pu être produites à partir de modèles proposés dans des prescriptions de rituels. Le modèle de telles séries pourrait certes être d'inspiration égyptienne et la mise en

<sup>2660</sup> G. BEVILACQUA, « Chiodi magici », fig. 6, p. 136.

<sup>2661</sup> Je vois, d'après dessin, une sorte de petit rongeur courant, vu de profil ; les lézards sont en général représentés vus du dessus.

<sup>2662</sup> Gabriella Bevilacqua pose un point d'interrogation ; je vois un animal très similaire au rongeur de la face b. Les faces b et d me semblent donc identiques.

<sup>2663</sup> G. BEVILACQUA, « Chiodi magici », fig. 7, p. 136.

<sup>2664</sup> *Id.*, fig. 11, p. 140.

série de motifs animaliers sur un outillage rituel est connue à travers les ivoires magiques de l'époque pharaonique<sup>2665</sup>. Sur ces objets, les animaux représentent des puissances malfaisantes, forces sauvages faisant peser une menace sur la *maât* et l'ordre dont les dieux sont les garants. Ces séries animales perdurent dans le motif du dieu polymorphe, juché sur un cartouche entourant des groupes d'animaux qui incarnent ces puissances menaçantes contre lesquelles la divinité protège<sup>2666</sup>, motif qui a intégré le répertoire des intailles magiques. Cependant, indépendamment de quelques points communs avec les formulaires rituels des *PGM* – noms barbares, notamment –, le bestiaire des clous dont j'ai repris ici le détail n'est pas proprement égyptien. Le *drakôn* figure en bonne place, ainsi que des motifs astraux et lunaires, des dauphins, et des chaînes de petits animaux tels crapauds, lézards, tortues, rongeurs, insectes, et petits venimeux dont les scorpions. De même sur une des lamelles de *defixio* de la fontaine d'Anna Perenna, quatre animaux longs aux yeux ronds marqués, peut-être des serpents à crête (*drakônes*) ou des serpents à têtes d'oiseaux, entourent une forme de losange et symbolisent probablement des forces démoniques<sup>2667</sup>.

---

<sup>2665</sup> Y. KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, 1994, p. 85-98.

<sup>2666</sup> S. SAUNERON, *Le papyrus magique illustré de Brooklyn (Brooklyn Museum 47.218.156)*, New York, 1970.

<sup>2667</sup> Museo Archeologico Nazionale di Roma, Inv. 475567 ; J. BLÄNSDORF, « Dal segno alla scrittura. Le *Defixiones* della fontana di Anna Perenna (Roma, Piazza Euclide) », *SMSR* 76.1 (2010), p. 35-64 (p. 39). C. A. FARAONE, « A Blinding Curse from the Fountain of Anna Perenna in Rome », *SMSR* 76.1 (2010), p. 65-76.

Fig. 10 : gemme gravée, en jaspe vert,  
portant la figure d'un Bès polymorphe sur un cartouche  
(époque romaine).  
Rome, Palazzo Massimo, inv. 78.765  
(photo personnelle).

Dans le graphisme, l'animal doit-il être reconnaissable ? Le Bès polymorphe d'une gemme conservée au Palazzo Massimo de Rome, que j'ai pu observer, se tient sur un cartouche ou un ouroboros que l'on s'attend à renfermer des représentations d'animaux (fig. 10)<sup>2668</sup>. Or, la place manquant, le graveur n'y a fait figurer que de petits traits obliques, un hachurage qui, en l'espèce, semble fonctionner pour l'œil habitué comme une « abréviation ». J'emploie ce terme d'autant plus volontiers que les animaux d'ordinaires représentés ici sont bien des signes, qui disent les forces du désordre, dans un motif connu pour être à l'origine un énoncé en partie hiéroglyphique. Il en ressort que l'image animale ne suppose pas nécessairement un dessin fidèle, ce qui compte étant le schème d'ensemble.

Ces formes animales semblent plutôt représenter des forces au service du magicien, dans un visuel adressé essentiellement à des puissances invisibles et non au commun des mortels. Envisagés comme un ensemble, un bestiaire, ils marquent l'accumulation de symboles ou d'images performatives qui, à l'instar de pseudo-hiéroglyphes, semblent écrire un discours compréhensible par les puissances surhumaines.

### *II.2.c. L'animal écriture*

L'image animale possède une performativité due à ce qu'elle énonce la bestialité de modes d'action surhumains. Là est sa capacité d'*empowerment*. Mais en parallèle, elle permet de développer un véritable symbolisme, à mi-chemin peut-être entre le *sumbolon* de la

---

<sup>2668</sup> Rome, Palazzo Massimo, inv. 78.765 = *SGG* II, n° Ro 13, p. 134 : jaspe vert sombre, avers : dieu polymorphe sur un cartouche, revers : *charaktères*.

divinité, issu d'une pratique orale de l'identification mythique du divin, et le « symbole », métaphore vivante de qualités divines visibles dans le monde. Ce moyen terme est, me semble-t-il, occupé par l'animal en tant qu'écriture. Sur les clous magiques – comme dans une plus large mesure sur les *defixiones* ou les papyrus de magie – les images se mêlent aux lettres, voire aux *charaktères*, au point qu'il est légitime de se poser la question de leur distinction. De fait, écrire et dessiner sont désignés en grec par le même verbe, *graphein*. Ce qui pour nous fait la différence est que le premier verbe s'applique à des formes qui peuvent être prononcées tandis que le deuxième, bien que chargé de sens, ne se prononce pas<sup>2669</sup>. Or, il existe un entre-deux : les *charaktères*, par exemple, sont des signes d'une écriture imprononçable, dont l'intelligibilité concerne surtout les puissances auxquelles ils sont communiqués<sup>2670</sup>. L'image animale est elle aussi l'élément non prononçable mais globalisé d'un langage typiquement non humain, autre.

La représentation du divin en images animales, comme je l'ai évoqué, fait débat entre Apollonios de Tyane et les gymnosophistes – localisés tantôt en Inde, tantôt dans la région de Méroé, tantôt dans celle de Memnon, en Égypte – selon la *Vie* écrite par Philostrate : dans un texte où le premier récuse le zoomorphisme et les seconds en défendent la fonction symbolique, c'est à l'aniconisme que débouche le raisonnement<sup>2671</sup>. Mais c'est aussi sur la question de l'écriture, qui en Égypte est également dessin, fréquemment figure animale, que porte aussi la réflexion. Dans les *PGM*, le « hiéroglyphique » est synonyme de caractère ou de *sumbolon*<sup>2672</sup>. Si certaines figures animales des gemmes « magiques » auraient nécessité la connaissance du système hiéroglyphique ptolémaïque pour en comprendre le sens originel<sup>2673</sup>. Les hiéroglyphes n'étaient cependant guère lus que par une minorité de prêtres en Égypte, ce qui n'empêchait pas de leur donner une telle presse à l'époque impériale qu'on pouvait aller jusqu'à en inventer là où se faisait sentir un besoin d'« égyptianité »<sup>2674</sup>. Un des attendus du

<sup>2669</sup> Or, dans l'Antiquité, lire et prononcer sont des actes intimement liés, dans la mesure où l'on lit essentiellement à voix haute.

<sup>2670</sup> R. GORDON, « *Signa nova et inaudita*: The theory and practice of invented signs (*charaktères*) in Graeco-Egyptian magical texts », *MHNH* 11 (2011), p. 15-44 ; ID., « *Charaktères* between Antiquity and Renaissance : Transmission and Re-Invention », dans V. DASEN, J.-M. SPIESER (éd.), *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance*, Florence, 2014, p. 253-300.

<sup>2671</sup> C. MUCKENSTURM-POUELLE, « Apollonios de Tyane et la religion des gymnosophistes égyptiens », dans F. LABRIQUE (éd.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité*, Le Caire, 2002, p. 149-154.

<sup>2672</sup> H. D. BETZ, « Secrecy in the Greek Magical Papyri », dans H. G. KIPPENBERG, G. G. STROUMSA (éd.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leyde – New York – Cologne, 1995, p. 153-175 (p. 167).

<sup>2673</sup> Par exemple, l'ibis désignant à la fois Thot et le cœur (*ib*) : N. WEST, « Gods on small things », p. 151-152.

<sup>2674</sup> D.-A. DEAC, « Imitating the Egyptian Hieroglyphic Script in the Roman Era », *ZAS* 141.1 (2014), p. 36-40.



« zoomorphisme » de l'écriture hiéroglyphique est de véhiculer des formules traditionnelles, l'autre étant au contraire de dissimuler des énoncés secrets<sup>2675</sup>.

Pour un néoplatonicien, l'écriture égyptienne est triple – épistolographique, hiéroglyphique, symbolique –, avec deux niveaux de lecture – imitative (c'est-à-dire littérale mais en image : un chat représente un chat, sans être ce chat) ou allégorique (c'est-à-dire cryptée, énigmatique : un chat représente autre chose que lui-même)<sup>2676</sup>. C'est ce dernier mode de lecture dont Horapollon fait le dictionnaire dans les *Hierogluphika*, en suivant dans l'image la valeur symbolique accordée aux animaux réels par Plutarque. Dans le dialogue transculturel qui mène à une forme de globalisation du savoir, l'attribution à Pythagore d'un enseignement égyptien passe par l'identification des « énigmes » pythagoriciennes à un mode « hiéroglyphique » d'expression, une « manière symbolique et mystérique (τὸ συμβολικὸν καὶ μυστηριώδες) » dans la mesure où elle consiste à cacher le signifié derrière un signifiant au sens autre et typiquement égyptienne en ce qu'elle use de l'image, de la forme, en plus de la phonétique<sup>2677</sup>.

Ainsi ceux qui chez les Égyptiens reçoivent de l'instruction apprennent tout d'abord la méthode d'écriture égyptienne qu'on appelle épistolographique ; en second lieu, la méthode hiératique, dont se servent les hiérogrammates ; enfin ils achèvent par la méthode hiéroglyphique, qui, en partie, exprime au propre au moyen des premiers éléments et qui, en partie, est symbolique. En tant que symbolique, tantôt elle exprime au propre par imitation, tantôt elle s'écrit au moyen de tropes pour ainsi dire, ou encore elle est franchement allégorique, par l'usage d'énigmes<sup>2678</sup>.

Ainsi Clément d'Alexandrie, à l'instar des auteurs néoplatoniciens, conceptualise-t-il ce qui devient le « symbolisme », une forme de linguistique de l'image. Trois modalités de symbolisme sont distinguées : 1. une représentation imitative, par exemple un croissant de lune pour dire « lune » ; 2. des déplacements ou échelles de sens, par exemple en racontant les mythes des dieux pour louer les rois ; 3. par allégorie, et là interviennent les représentations animales :

---

<sup>2675</sup> APULEE, *Les métamorphoses*, 11, 22.

<sup>2676</sup> PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, 12 : « ... leurs trois sortes d'écriture : épistolographique, hiéroglyphique, symbolique, qui sont ou prises au sens propre par imitation (de la forme des objets) ou bien allégoriques selon certaines énigmes... ».

<sup>2677</sup> PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 10 [354 e-355 a].

<sup>2678</sup> CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, 5, 4.20.3.

Voici un exemple du troisième genre, celui qui utilise les énigmes : ils représentaient les autres astres par des serpents, à cause de leur course sinueuse ; mais le soleil, lui, par un scarabée, parce que celui-ci façonne avec du fumier de bœuf une forme ronde qu'il fait rouler derrière lui. Cet animal, disent-ils encore, passe six mois sous la terre, et l'autre partie de l'année au-dessus ; il dépose sa semence dans la boule et engendre ainsi ; et il n'existe pas de scarabée femelle<sup>2679</sup>.

J'ai posé plus haut qu'un *symbolon* ne pouvait être autre chose qu'un énoncé. Ce que l'on appelle des « symboles » pythagoriciens possèdent ainsi des sens cachés que seule une connaissance encyclopédique annexe permet de décrypter<sup>2680</sup>. L'interprétation d'une figure animale, dès lors qu'elle est nécessairement reçue en tant que « symbole allégorique », passe par la connaissance d'une part de sa nature (éthologie, morphologie), de l'autre de sa mythologie. Mais elle n'est jamais qu'un symbole, au contraire de l'image rituelle. Celle-ci emploie l'animal d'abord pour signifier l'altérité de la puissance en ce qu'elle a, précisément, de non humain. Au même titre que les *charaktères*, signes cryptiques et imprononçables, signifient d'abord que l'on communique avec des puissances insignifiées, l'animal en tant qu'écriture tire sa performativité rituelle avant tout de cette altérité<sup>2681</sup>. En image, le dessin animal n'est pas une forme immédiate de la puissance mise en œuvre : il formule un langage imprononçable qui marque cette altérité<sup>2682</sup>.

#### II.2.d. Le visuel animal

Le terme *zôon* et son champ lexical recouvrent parfois l'idée même d'image : zodiaque, *zôdion*, *zôgraphiein* ; le dessin est animal, l'animal céleste est image. La figurine animée est animale<sup>2683</sup>. Ainsi, pour Horapollon, qui commence les *Hiéroglyphiques* par les corps célestes, le panthéon astral est aussi un bestiaire, « écrit » ou dessiné comme tel en

---

<sup>2679</sup> *Id.*, 5, 4.21.2-3.

<sup>2680</sup> *Id.*, 5, 5.27.1 et 4 : « Le Samien recommande, par exemple, de “ne pas avoir chez soi d'hirondelle”, c'est-à-dire de ne pas recevoir un homme bavard, jacasseur, qui ne sait tenir sa langue ni garder les secrets auxquels il a part. [...] Quant à l'hirondelle, qui évoque le mythe de Pandion, il est juste d'exéquer les passions que la rumeur lui prête partout, qui furent la cause des actes subis et commis par Térée, comme nous l'avons appris. D'ailleurs elle poursuit dans sa chasse les cigales musiciennes ; aussi le persécuteur de la parole mérite-t-il d'être expulsé ».

<sup>2681</sup> R. GORDON, « *Signa nova et inaudita* », p. 35-36 : « The disjunction between the sign and its supposed signified reproduced a further disjunction, between this world and another, invisible world. The sign is the emblem of the power of its implicit signified to communicate with that invisible world – invented script, parasitic upon the true system(s) of writing which give rise to it, tacitly relies upon the presumption that there must exist a *signifié* where there is a *signifiant* ».

<sup>2682</sup> JAMBLIQUE, *Réponse à Porphyre*, 2, 11.

<sup>2683</sup> E. REINER, « Magic Figurines, Amulets, and Talismans », dans A. E. FARKAS, P. O. HARPER, E. B. HARRISON (éd.), *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds. Papers presented in honor of Edith Porada*, Mainz am Rhine, 1987, p. 27-36 (p. 29) : le terme *šalmu* possède une palette de sens allant de la représentation figurée à la constellation en passant par le bijou.

hiéroglyphe<sup>2684</sup>. Dans le bestiaire figuré des textes magiques, le serpent s'écrit et se dessine en même temps, donne à l'écriture sa propre forme, sur le mode d'une écriture qui se fait active, matérielle et vecteur de puissance à la fois<sup>2685</sup>. L'ouroboros est lui-même le cartouche de nombreuses images magiques. L'image de serpent enroulé a été également dans des temps plus lointains le motif de jeux de plateau<sup>2686</sup>. Les papyrus de magie grecs identifient le serpent Shai, divinité du destin, par ailleurs Agathos Daimôn, avec Hélios-Rê, « le grand serpent » (ὁ μέγας Ὄφις)<sup>2687</sup>. L'une des figurines anthropomorphes trouvées dans la fontaine d'Anna Perenna, à Rome, semble être saisie par un serpent, probablement un moyen supplémentaire de lier la victime (fig 11)<sup>2688</sup>.

Fig. 11 : figurine d'envoûtement avec serpent,  
provenant de la fontaine d'Anna Perenna,  
Rome (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles de notre ère).  
Rome, Museo Nazionale Romano delle Terme, Rome, inv. 475550  
(photo personnelle).

On a vu déjà que l'image de l'animal ou de la part animale d'un acteur surhumain, retranscrit dans ce contexte du graphisme rituel et y jouait un rôle potentiellement symbolique ou allégorique, mais surtout actif du fait de l'idée même de la dynamique de l'être animal. Dans le prolongement s'inscrivent les matières animales utilisées pour dessiner/écrire la puissance. Ainsi l'animal est image et l'image est animale. Lorsqu'en *PGM* II, 159-160, il est prescrit de

<sup>2684</sup> C.-F. BRUNON, « Le ciel d'Horapollon », dans B. BAKHOUCHE, A. MOREAU, J.-C. TURPIN (éd.), *Les astres*, Montpellier, 1996, p. 153-168

<sup>2685</sup> S. CRIPPA, « Images et écritures dans les rituels magiques (*PGM*) », *SMSR* 76.1 (2010), p. 117-138 (p. 123-125).

<sup>2686</sup> A. F. SHORE, « A "Serpent"-Board from Egypt », *The British Museum Quarterly* 26.3/4 (1963), p. 88-91.

<sup>2687</sup> *PGM* IV, 1638. Cf. J. QUAEGBEUR, *Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique*, Louvain, 1975, p. 168-170.

<sup>2688</sup> J. POLAKOVA, I. A. RAPINESI, « I materiali magici », dans M. PIRANOMONTE (éd.), *Il santuario della musica e il bosco sacro di Anna Perenna*, Rome, 2002, p. 38-52 (Inv. n° 475550).

dessiner un scarabée – modélisé sur le papyrus – et de l’enduire de sang de chèvre, on peut penser que le dessin, le signe graphique, que l’on reconnaît comme égyptien est ensuite renforcé par le sang animal, substance d’*epanagkos* qui repousserait les puissances malvenues. L’ibis dessiné au centre d’une écriture circulaire en *PGMVII*, 300 et qui doit être reproduit sur la main gauche, doit l’être à l’encre de myrrhe, c’est-à-dire noire. Or, la relation entre l’ibis et Hermès/Thot se poursuit dans la composition de cette encre elle-même qui appartient à la sphère du dieu scribe. On a vu des ingrédients animaux apporter la puissance de leur divinité à des encres rituelles<sup>2689</sup>. Le sang d’une anguille est utilisé encore pour une encre en *PGMIV*, 2006-2125 : or, l’anguille (*anguilla vulgaris*) est de ces animaux sacrés caractéristiques aux yeux des Grecs de la zoolâtrie égyptienne, momifiée pour le dieu Atoum dont elle incarne l’émergence hors du Noun<sup>2690</sup>. La fréquente utilisation d’armoise ou de myrrhe dans la composition des encres des *PGM* tient à la fois au noir que les plantes permettent d’obtenir et à la protection que l’armoise en particulier assure contre les vers ; mais il faut faire un sort à part au rouge obtenu par les ocres typhoniens<sup>2691</sup>. Deux recettes similaires d’une encre pour invoquer Bès et lui demander un rêve oraculaire contiennent du sang de colombe (« pigeon blanc ») et de corbeau, autrement dit d’un animal blanc et d’un animal noir<sup>2692</sup>. Le reste des ingrédients est constitué d’encens, myrrhe, encre noire, cinabre, mûre, eau de pluie, armoise et une vesce (*katanagkê*). Si des jeux de mots associent peut-être tel ingrédient à telle qualité ou identité divine<sup>2693</sup>, la coloration est un thème également important pour la composition d’une encre. Dans le cas d’une encre rituelle, cette coloration n’est pas seulement physique, mais peut être une transposition de la forme animale<sup>2694</sup>. Le rouge de l’encre, obtenu grâce au minium et au cinabre, est une couleur typhonienne<sup>2695</sup>, et dans l’ajout de sang de colombe et de corbeau ne se lit pas seulement le noir d’Isis

<sup>2689</sup> Cf. chapitre 6, p. 384-386.

<sup>2690</sup> P. VERNUS, « Anguille », dans VERNUS – YOYOTTE, p. 203-204.

<sup>2691</sup> S. H. AUFRERE, « Les encres magiques à composants végétaux contenant de l’armoise, de la myrrhe et divers ingrédients d’après les papyrus magiques grecs et démotiques », dans *ERUVII*, 2001, p. 363-384.

<sup>2692</sup> *PGMVII*, 222-249 et VIII, 64-110. Sur le culte d’un Bès oraculaire, cf. F. DUNAND, « La consultation oraculaire en Égypte tardive : l’oracle de Bès à Abydos ».

<sup>2693</sup> Ainsi, la plante *katanagkê*, ou encore, comme on l’a vu, l’encens qui est *sennetjer*, ou bien l’armoise, marquée par l’amertume, elle-même une étymologie égyptienne du nom de Thot (Serge SAUNERON, « La légende des sept propos de Methyer au temple d’Esna », *BSFE* 22 (1961), p. 43-48).

<sup>2694</sup> La couleur de l’animal est en elle-même un énoncé – qui ne doit pas nécessairement coller à une stricte réalité, cf. R. L. VOS, « Varius coloribus Apis. Some Remarks on the Colours of Apis and Other Sacred Animals », dans W. CLARYSSE, A. SCHOORS, H. WILLEMS (éd.), *Egyptian Religion in the Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, t. I, Louvain, 1998, p. 709-718.

<sup>2695</sup> J. G. GRIFFITHS, « The Symbolism of Red in Egyptian Religion », dans *Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren*, Leyde, 1972, p. 81-90.

*melanophoros*, mais aussi le blanc<sup>2696</sup>. Certes, dans les rites des *PGM*, Bès est invoqué comme ἀμβλωπός, malvoyant, et dans les *Cyranides* le sang de pigeon soigne les yeux<sup>2697</sup>. Toutefois la couleur du pigeon blanc est une précision significative et celle-ci dépasse la valeur physiologique de toute l'espèce, sans distinction, ce qui ne permet pas d'inférer une relation symbolique entre la colombe et la mauvaise vue du dieu<sup>2698</sup>. En revanche, l'explicitation de la couleur prend place dans le clair-obscur de deux oiseaux, dont par ailleurs la nature prophétique fait sens avec la fonction du rituel. Le noir corbeau associé au blanc du pigeon est marqué du côté d'Isis. Le noir égyptien est la couleur de la terre du Nil<sup>2699</sup>. D'après Plutarque, blanc et noir sont les couleurs respectives d'Horus et d'Osiris, opposés au rouge de Typhon<sup>2700</sup>. Un poil blanc ou noir signalerait un animal inadapté au sacrifice – parce que positivement marqué –, tandis qu'un poil roux signale la bête à abattre<sup>2701</sup>. Le sang de chacun des deux oiseaux s'intègre à l'encre rouge en lui apportant le sens immanent de leurs deux couleurs de sorte que sous le rouge, l'encre cache une composition globale, polymorphe, appropriée à un Bes abydonien identifié à Osiris acéphale<sup>2702</sup>. La matière animale s'infiltré ainsi dans la matière à écrire ou dessiner, contribuant à donner vie et sens au *graphein* ainsi qu'au jeu des couleurs qui lui est propre.

### Conclusion

En image ou dans un énoncé performatif, la forme animale est un moyen d'exprimer une modalité d'action démonique, en brisant les règles de la hiérarchie des êtres et en participant à la formation d'une catégorie d'agents progressivement distincts des hommes et des dieux, les démons. Dans une certaine mesure, la forme animale souligne la bestialité et la sauvagerie d'une puissance en acte, subjuguant l'homme dans la maladie. Au niveau des choix particuliers, les espèces représentées portent une certaine valeur de codification, de sémantisation de la puissance et de son action. L'imagerie hybride, composite de ces puissances n'est pas nouvelle, elle hérite de la construction verbale et iconographique des

<sup>2696</sup> Soit trois couleurs au lieu de deux, *contra* M. ZAGO, « Bēsas “de la vista débil”. Manipulación de las sustancias y *détour* mítico-ritual en los papiros mágicos griegos (*PGM* VII y VIII) », dans E. SUAREZ DE LA TORRE, A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia*, p. 203-212 (p. 205 : « La fase preparatoria del ritual recurre así a dos valores cromáticos : el rojo, ligado a la esfera de Seth, y el negro, ligado a la esfera de Osiris »).

<sup>2697</sup> *Cyr.*, 3, 37.13-14. Dans les textes « alchimiques », le sang de pigeon permet de traiter une pierre de sarde transparente (*P. Holm.* 14).

<sup>2698</sup> *Contra* M. ZAGO, *Tebe magica e alchemica. L'idea di biblioteca nell'Egitto romano. La collezione Anastasi*, Padoue, 2010, p. 160-163.

<sup>2699</sup> S. H. AUFRERE, « Les couleurs sacrées en Égypte ancienne : vibration d'une lumière minérale », *Techné* 9-10 (1999), p. 19-32.

<sup>2700</sup> PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 22 [359 e].

<sup>2701</sup> *Id.*, 31 [363 a].

<sup>2702</sup> Ainsi que l'identifie M. ZAGO, « Bēsas “de la vista débil” », p. 207-209.

forces surhumaines dans le Proche-Orient ancien, ainsi que d'une façon grecque de penser l'action divine ou infernale dans la maladie. Toutefois, dans l'univers des pratiques magiques soumises à une forme de globalisation aux époques hellénistique et romaine la symbolique animale des puissances rencontre la tradition du zoomorphisme divin égyptien, ouvrant la porte à de nouvelles combinaisons. La présentification du divin passe par l'image animale de la même manière que par l'énoncé écrit ou oral de son nom, qui lui-même peut prendre forme animale avec cette capacité de sens et d'action qui l'accompagne. Les conséquences sur l'utilisation « magique » de l'animal réel, dans les rites, sont d'ordre essentiellement interprétatif. Le sacrifice du coq peut être re-sémantisé à partir des mythes et des sens théologiques donnés à la figure animale. Les animaux ne représentent pas exactement des puissances, mais des modalités d'actions. Cette nuance permet de saisir leur capacité d'*empowerment*, c'est-à-dire de mise en acte des puissances auxquelles se réfère la pratique rituelle. Celle-ci puise dans un répertoire mythologique, dans une poétique où l'animal formule le mouvement, la dynamique de puissances, maladies, démons ou divinités dont se saisit le praticien par la parole.

En 1872, les journaux américains décrivent une veillée de Saint-Jean aux chants créoles durant laquelle on mêlait dans un chaudron bouillonnant sel, poivre noir, un serpent noir coupé en trois parts, un chat, un coq noir, et quelques poudres colorées<sup>2703</sup>. Il s'agissait d'une cérémonie vaudou menée à la Nouvelle Orléans par la célèbre « Marie Laveau ». Cette histoire – qui appartient à l'histoire des représentations, plus qu'à celle des pratiques – renvoie comme un écho involontaire du *Lapidaire* « orphique », si involontaire qu'il n'en est que plus éclairant, à mon sens, de ce qu'est une « cuisine magique »<sup>2704</sup>. L'ingrédient animal y est essentiel pour ce qu'il *énonce*, et non pour ce qu'il *est* : il désigne en effet la puissance à l'œuvre. Dans le *Lapidaire* « orphique », dont le passage que j'ai étudié n'est – du moins pour nous – qu'un énoncé, le serpent est probablement l'expression d'une puissance en action, celle d'une force invoquée hors de terre pour nourrir les capacités mantiques du « mage ». Ici, un autre serpent découpé en nombre impair, noir et accompagnant de noirs animaux, énonce avec quelles puissances traite la prêtresse vaudou : il est tout à la fois l'image du diable que le chrétien connaît bien et l'image du python sacré, *rainbow serpent* ou Blanc Dani, esprit qui tire son origine de la religion *vodu*<sup>2705</sup>. Ainsi signale-t-il que l'on a affaire à de la magie.

---

<sup>2703</sup> C. M. LONG, *A New Orleans Voodoo Priestess. The Legend and Reality of Marie Laveau*, Gainesville, 2006, p. 123-124, cite un article contemporain du *Times*, « The Vous Dous Incantation ».

<sup>2704</sup> Cf. chapitre 5, III.2.b, p. 365-373.

<sup>2705</sup> C. M. LONG, *A New Orleans Voodoo Priestess*, p. 97 : une autre description de rituel inclue l'hommage rendu à une divinité serpent représentée par un animal réel en cage.

## Quatrième partie : Magie animale

*Fillet of a fenny snake,  
In the cauldron boil and bake:  
Eye of newt and toe of frog,  
Wool of bat and tongue of dog,  
Adder's fork and blind-worm's sting,  
Lizard's leg and howlet's wing,  
For a charm of powerful trouble,  
Like a hell-broth boil and bubble...*<sup>2706</sup>

---

<sup>2706</sup> SHAKESPEARE, *Macbeth*, IV, 1.

## Chapitre 9 : Des animaux magiciens

Dans les pratiques « magiques » où le rite met en œuvre un *empowerment*, les animaux sont des ingrédients vivants, qui permettent au praticien d'énoncer des puissances non humaines, fondamentalement autres, une qualité de divinité qui agit en ce monde de façon dynamique, vive. Mais l'animal énonce en même temps la puissance divine, soit qu'il participe de ses *sumbola* que prononce le praticien, soit qu'il manifeste matériellement la divinité. En parallèle, une lecture physiologique des pratiques tend à gommer les traits de « magie », soit pour intégrer les pratiques guérisseuses à une médecine naturaliste – *physica* –, soit pour sortir le divin du matériel. Dans le premier cas, les informations zoologiques sont mises en système, avec une structure double qui associe, en les élargissant, les notions de sympathie et d'antipathie. Dans le second cas, le rapport de l'animal au divin ne peut être que de l'ordre de l'allégorie. La « magie » rattrape éventuellement l'allégoriste lorsque l'animal, devenu véritablement fantastique, soumet l'exposé de ses puissances naturelles à la démonstration d'une Nature toute puissante et divine dont les pouvoirs sont si extraordinaires que quiconque s'en réclame ne peut que passer pour un « mage ».

Dans ces extrêmes se dessine le paradoxe des pouvoirs divins attribués au *magos*. Étant entendu que, pour la pensée grecque, nul dieu n'est « mage » à proprement parler mais que certaines pratiques confèrent à des femmes et des hommes des pouvoirs qui dépassent les *dunameis* normales des mortels, l'*empowerment* sur lequel elles reposent constitue soit une brèche dans le tissu des natures, soit un pont entre deux mondes. Le regard sur les pratiques magiques tient à ce choix, considérer le magicien comme un danger ou bien comme un faiseur de miracles. L'animal, comme je voudrais l'observer maintenant, permet d'énoncer la « magie » elle-même comme un fait de nature en même temps qu'un art, et cela de deux manières. D'une part, à l'intérieur de la pratique rituelle, des dynamiques et des voix animales permettent d'entrevoir le pouvoir rituel comme une action qui, sous certains aspects, relève d'un mode de communication et de connaissance naturel. D'autre part, des discours éthologiques emploient à ce point la métaphore de la « magie » que certains animaux ont paru la pratiquer réellement. Dès lors, l'ensorcellement ne paraît pas pouvoir être considéré dans l'Antiquité comme un propre de l'homme, mais comme un phénomène naturel.



# I – Les agents de la Nature divine

## I.1. Les langages animaux

### I.1.a. Dites-le avec des animaux

L'écriture exerce un contrôle sur les puissances que le magicien convoque<sup>2707</sup>. Certaines formes géométriques prises par l'écriture peuvent avoir des raisons numérogiques et se conjuguent avec la *deletio morbi*, qui consiste à soustraire une lettre à chaque réitération d'un nom, comme pour en éliminer progressivement le signifié<sup>2708</sup>. Toutefois, ces formations géométriques, sont appelées « briquette », « grappe » ou « cœur », « aile »<sup>2709</sup>. Cette écriture performative se fait parfois dessin en prenant souvent la forme du serpent<sup>2710</sup>. C'est même la parole, plus que l'écriture, que l'on énonce éventuellement sous la forme d'une aile :

...]ακρακαναρβα· <κρακαναρβα ρακαναρβα ακαναρβα> καναρβα· αναρβα· ναρβα· αρβα· ρβα· βα· [α] ». λέγε ὄλον οὕτως | τὸ ὄνομα πτερυγοειδῶς.

[...]akrakanarba kanarba anarba narba arba rba ba [a] – Dis ce nom entier, en forme d'aile<sup>2711</sup>.

Il faut donc s'imaginer le mot prononcé sous cette forme :

Ακρακαναρβα  
<κρακαναρβα  
ρακαναρβα  
ακαναρβα>  
καναρβα·  
αναρβα·  
ναρβα·  
αρβα·  
ρβα·  
βα·  
[α]

<sup>2707</sup> A. MASTROCINQUE, « Le pouvoir de l'écriture dans la magie », *Cahiers « Mondes anciens »* [en ligne] 1 (2011).

<sup>2708</sup> A. MASTROCINQUE, « Les formations géométriques des mots dans la magie ancienne », *Kernos* 21 (2008), p. 97-108.

<sup>2709</sup> *Id.*, p. 104 : « Il est probable qu'il s'agisse d'une ressemblance fortuite ».

<sup>2710</sup> S. CRIPPA, « Images et écritures dans les rituels magiques (*PGM*) », *SMSR* 76.1 (2010), p. 117-138 (p. 123-125). Les noms en palindromes se prêtent à une forme circulaire qui représente le cycle du soleil et le serpent *ouroboros*.

<sup>2711</sup> *PGM* II, 1-2.

Étant donné que, si du moins ma méthode est juste, on doit attacher de l'importance au fait qu'une figure animale soit propre à énoncer la dynamique, la forme de la puissance dans l'action<sup>2712</sup>, ne peut-on penser que le choix de l'aile pour désigner un énoncé ou un choix graphique soit l'image de la performance verbale ? Que la forme vise avant tout à véritablement donner des ailes aux mots ?

La *deletio morbi* serait une façon de repousser la puissance nommée, en lui retirant progressivement un son, comme une mutilation, mais sert aussi dans des invocations. Dans la procédure alternative du même *PGMII*, les mots ακρακαναρβα et σανταλαλα doivent être écrits sur les feuilles d'un laurier porté en couronne par le praticien<sup>2713</sup>. Le jeu de la *deletio morbi* est appliqué en « noms barbares » par les auteurs de rituels dans un élan de créativité et d'adaptations scripturales propre à l'époque romaine<sup>2714</sup>. Une autre formule épouse quant à elle la forme des ailes d'une chauve-souris vivante :

Pour provoquer l'insomnie. Prends une chauve-souris vivante et dessine à l'encre de myrrhe sur son aile droite la figure ci-dessous, inscrits sur celle de gauche les 7 noms de dieu et ceci : « Rendez Une telle, qu'a enfantée Une telle, insomniaque jusqu'à ce qu'elle accepte ». Et sur ce, relâche-la<sup>2715</sup>.

Le Sommeil, comme Éros, est une puissance divine parmi les plus grandes, capable de soumettre à son pouvoir Zeus en personne<sup>2716</sup>. Mais on connaît un animal capable de dompter cette puissance :

Tu es fils de la Nuit, ô Sommeil ; et c'est l'oiseau de la Nuit qui triomphe de toi. Tu portes bien des ailes, mais avec une autre aile je t'empêche d'agir. C'est ainsi que se passèrent les noces de Pasithée et du Sommeil. Car il ne faut pas dormir pour connaître l'Amour. Alors Héra exigea en garantie des fiançailles que l'on dérobât l'aile de ce dieu. Et quoi d'étonnant que les Grâces lui aient rendu ce service ? Aphrodite lui avait bien prêté son *kestos*<sup>2717</sup>.

---

<sup>2712</sup> Cf. chapitre 8, II.1, p. 585.

<sup>2713</sup> *PGMII*, 64-69.

<sup>2714</sup> C. A. FARAONE, *Vanishing Acts on Ancient Greek Amulets: from Oral Performance to Visual Design*, Londres, 2012, p. 15.

<sup>2715</sup> *PGMXII*, 376-378 : Ἀγρυπνητικόν. λαβὼν νυκτερίδαν ζώσαν ἐπὶ τῆς δεξιᾶς πτέρυγος ζωγράφησον ζμύρνη | τὸ ὑποκείμενον ζῳδιον, ἐπὶ τῆς ἀριστερᾶς τὰ ζ' ὀνόματα κατάγραφον θεοῦ καὶ ὅτι· | « ἀγρυπνεῖτω ἡ δεῖνα, ἦν δεῖνα, ἕως συμφωνήσῃ ». καὶ οὕτως αὖ αὐτὴν ἀπόλυσον.

<sup>2716</sup> HOMÈRE, *Iliade*, 14, 231-291.

<sup>2717</sup> JULIUS AFRICANUS, *Cestes*, 7, 17.38-42 = fr. F12 [WALLRAFF *et al.*, p. 86-87] : Νυκτὸς εἶ τέκνον ὦ Ὑπνε· νυκτὸς ὄρνις σε νικᾷ· εἶ καὶ περόεις τυγχάνεις, προλαμβάνω σε κἀγὼ ἄλλω περῶ. οὕτως οἱ Πασιθέας πρὸς Ὑπνον γάμοι. ἀγρυπνοῦσι μὲν ὁ Ἔρωσ· ἐγγύη δὲ ὑπὸ Ἥρας τούτου ἡ κλοπὴ τοῦ περοῦ. τί δὲ θαῦμα εἶ καὶ τοῦτο παρὰ Χαρίτων ἔλαβεν ἡ Ἥρα. καὶ γὰρ παρὰ τῆς Ἀφροδίτης τοὺς κεστοὺς ἐδανείσατο (tr. J.-R. VIELLEFOND légèrement modifiée).

Julius Africanus a écrit ces lignes au cours d'un développement sur l'utilisation de la chauve-souris pour contrôler le sommeil des ennemis. Homère et le conte d'Héra endormant Zeus avec l'aide d'Hypnos, ainsi que les charmes érotiques d'Aphrodite sont à l'arrière-plan de tout un discours sur l'animal, petit contre-pouvoir d'une grande puissance, dans lequel je reconnais un *thauma* similaire à celui que provoque l'*echenéis*. Mais ce morceau de parole ressemble aussi à une *historiola* : cette aile de chauve-souris est l'aile qu'Héra a subtilisée avec l'aide des Grâces dont l'une, Pasithéa, a épousé le dieu Sommeil. Le magicien, s'il en est bien un qui prononce une telle parole, s'adresse directement au dieu et affirme son pouvoir dû au phylactère merveilleux qu'il possède et actualise dans ce monde une réalité mythique.

Julius Africanus s'adresse ensuite à son lecteur : « Si tu as reconnu l'animal à partir des symboles (car il n'est pas exposé de manière obscure ni incompréhensible), donne vite ton assentiment »<sup>2718</sup>. L'auteur en effet ne nomme pas la chauve-souris, mais l'« oiseau » est décrit plus haut : « Il existe un animal volant aux ailes membraneuses, vivant dans des espaces lugubres, qui seul parmi les volatiles ovipares nourrit de lait sa progéniture »<sup>2719</sup>. On la reconnaît bien, mais est-ce à cette description, qui rappelle étroitement celle des *Cyranides*, que Julius Africanus se réfère en employant le terme *sumbolon*, ou bien au mythe qu'il vient d'énoncer sur un mode quasi-performatif<sup>2720</sup> ? La chauve-souris, dont le corps fournit de nombreux moyens de provoquer l'insomnie chez un adversaire, est également par le biais de la parole mythique un *sumbolon*, un énoncé qui, sans même la nommer, la ritualise<sup>2721</sup>.

D'après le *PGM* cité plus haut, le rite consiste à « prendre une chauve-souris vivante » (λαβὼν νυκτερίδαν ζῶσαν, l. 376) et tracer à l'encre de myrrhe sur ses ailes une figure et des formules incantatoires. Deux situations sont envisagées ensuite : soit on veut entraîner la mort de la personne visée, auquel cas il suffit de relâcher la chauve-souris vivante porteuse du mauvais sort et la personne sera insomniaque indéfiniment ; soit on se réserve la possibilité d'annuler le sort à temps, et il suffit de garder l'animal sous surveillance pour pouvoir effacer le sortilège avec de l'eau de source au moment opportun. La performativité du rituel repose

<sup>2718</sup> *Id.*, 7, 17.43-44 = fr. F12 [WALLRAFF *et al.*, p. 86-87] : Εἰ μὲν οὖν ἐπέγνως ἐκ συμβόλων τὸ ζῷον (οὐ γὰρ ἄσαφῶς ἢ δυσλήπτως ἔκκειται), τάχα ἐπαινοῖς (tr. personnelle).

<sup>2719</sup> *Id.*, 7, 17.28-29 = fr. F12 [WALLRAFF *et al.*, p. 86-87] : Ζῷον ἔστι πτηνὸν ὑμενόπτερον, ἐν ζοφεροῖς χωρίοις διαιτώμενον <μόνον> τῶν φωτοκούντων πτηνῶν τὰ ἔγγονα γάλακτι τρέφον (tr. personnelle).

<sup>2720</sup> La traduction de William Adler dans JULIUS AFRICANUS, *Cesti: The Extant Fragments*, éd. M. WALLRAFF, *et al.*, tr. W. ADLER, Berlin – Boston, 2012, p. 87, fait disparaître le sens rituel potentiel de *sumbolon* et opte pour la description (« If, then, you have recognized the animal from its characteristic features [for my description of it is neither obscure nor hard to comprehend], you would immediately commend it »).

<sup>2721</sup> JULIUS AFRICANUS, *Cestes*, 7, 17.29-37 = fr. F12 [WALLRAFF *et al.*, p. 86-87] : toute la fiche est structurée comme dans le bestiaire des *Cyranides*, avec un exposé des usages après la description – et juste avant la parole mythologique qui en trahit l'aspect rituel. La chauve-souris peut être séchée et portée en amulette, une aile utilisée comme cuillère, au risque qu'un usage excessif entraîne une insomnie définitive (et mortelle). On peut encore lui couper la tête et la placer sous l'oreiller d'une personne que l'on souhaite empêcher de dormir.

entièrement sur l'écrit qui ne fait qu'un avec le corps de la chauve-souris qui en est le parchemin vivant. Les mots sont matériels<sup>2722</sup> et l'auteur du rituel a trouvé un moyen de rendre l'écrit vivant, de véritablement *zô-graphéin* la puissance divine qui, en prenant son envol, ne peut plus être arrêtée dans son action. L'animal *ailé* est aussi lié à l'Éros qui, dans la langue des dieux, est précisément l'*Ailé*<sup>2723</sup>. L'aile peut ainsi signifier à l'état pur, en nature, la relation amoureuse comme la communication « démonique » entre hommes et dieux qu'assure l'Éros platonicien. Or pour certains auteurs de l'Antiquité, l'enchantement est un oiseau, le *lynx*. Ce terme désigne, déjà chez Pindare, un oiseau appartenant à la sphère d'Aphrodite et matérialisant son pouvoir d'attraction, mais également toute chose – plante, instrument, action – qui attire et soumet dans un but érotique<sup>2724</sup>. Cet oiseau, identifié comme le torcol (*Jynx torquilla*) qui tourne la tête de façon exceptionnelle lorsqu'il est capturé, véhicule à l'origine des valeurs de folie et de tournoiement propre à susciter l'envoûtement<sup>2725</sup>. Si l'amour a des ailes, c'est aussi le cas de tout autre enchantement. Dans le registre allégorique, la parole aussi a des ailes, celles d'Hermès<sup>2726</sup>, et l'écriture est symbolisée sur les ailes de l'ibis de Thot<sup>2727</sup>. L'écriture d'un message qui ensorcelle sur les ailes de la chauve-souris est une façon non seulement de rendre vivante l'incantation, mais de lui rendre ses ailes. Plus qu'un intermédiaire de la communication entre hommes et dieux, un volatile est à l'image de cette communication, matérialisant une nature animale de l'énoncé performatif. Cette pratique n'est par ailleurs pas isolée dans l'histoire : il semble que certains marabouts parisiens aient choisi d'employer les pigeons omniprésents dans l'espace urbain

<sup>2722</sup> M. TARDIEU, « Nommer la matière », dans ID., A. VAN DEN KERCHOVE, M. ZAGO (éd.), *Noms barbares I : Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, 2013, p. 21-35.

<sup>2723</sup> PLATON, *Phèdre*, 252 b : τὸν δ' ἦτοι θνητοὶ μὲν Ἔρωτα καλοῦσι ποτηνόν | ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα, διὰ πτεροφύτορ' ἀνάγκην, « Pour les mortels son nom c'est Érôs, dieu qui vole ; Pour les immortels il se nomme Ptérôs, car il a le pouvoir de nous donner des ailes ».

<sup>2724</sup> D'A. W. THOMPSON, « Κιναιδίον », dans ID., *A Glossary of Greek Birds*, Oxford – Londres, 1936<sup>2</sup>, p. 142, et W. G. ARNOTT, « Kinaidion », dans ID., *Birds in the Ancient World from A to Z*, Londres – New York, 2007, p. 96, citent quelques références de *kinaidion*, *-naidios*, *-naidos*, *Kirnaïos*, identifiés comme synonymes de *lynx*. PINDARE, *Pythiques*, 4, 213-219 : ἴνυγα [...] μαινάδ' ὄρνιν, « le lynx [...] oiseau de folie », cf. S. I. JOHNSTON, « The Song of the Lynx: Magic and Rhetoric in Pythian 4 », *TAPA* 125 (1995), p. 177-206. Le Lynx est également le fruit d'une métamorphose, celle de Mintha : M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, 1972, p. 159-172 et E. TAVENNER, « Lynx and Rhombus », *TAPA* 64 (1933), p. 109-127.

<sup>2725</sup> D'A. W. THOMPSON, « Ἰνυξ », dans ID., *A Glossary of Greek Birds*, Oxford – Londres, 1936<sup>2</sup> (1895<sup>1</sup>), p. 124-128 ; W. G. ARNOTT, « Iynx », dans ID., *Birds in the Ancient World from A to Z*, p. 79-81 (voir aussi « Inyx », p. 79) : l'oiseau a été identifié d'après ARISTOTE, *HA*, 2, 12 [504 a 11-19] et PLIN L'ANCIEN, *HN*, 11, 256 ; C. A. FARAONE, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge – Londres, 1999, p. 55-69.

<sup>2726</sup> M. BETTINI, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Turin, 2012, p. 139.

<sup>2727</sup> ÉLIEN, *PA*, 10, 29 : « Il est aimé, dit-on, d'Hermès, le père des discours, car il ressemble par son aspect extérieur à la nature du discours : en effet, ses rémiges noires peuvent être comparées au discours muet et que l'on retourne en soi-même, et les blanches au discours exprimé et rendu audible, lequel est en quelque sorte le serviteur et le messager du discours intérieur ».



Les sonorités qui suivent la parole rituelle reproduisent les sons créateurs du démiurge invoqué selon le livre de Moïse, en ce *PGM*XIII que j’ai évoqué à propos du *pneuma* sacrificiel<sup>2734</sup>. Comme on l’a vu, le magicien cherche à intérioriser le nom divin, à s’identifier en quelque sorte au dieu. Il l’invoque ici par la multiplicité des langues. Selon la pensée égyptienne, les langues existent en effet dès l’origine du monde et non par l’effet d’une crise de type « tour de Babel »<sup>2735</sup>. Toutes sont créées par le dieu, bien que la plus divine soit celle des hiéroglyphes. Le magicien cherche à nommer le dieu dans la totalité des langues, y compris celles des animaux. Or, oiseaux et babouins sont précisément des êtres qui louent le dieu dans la théologie solaire égyptienne : le babouin de Thot et le faucon d’Horus honorent Rê de part et d’autre de la barque solaire. Les babouins sont un modèle de prêtrise : le « langage » au moyen duquel ils honorent le dieu est à la fois chanté et dansé, sans comparaison avec une communication humaine<sup>2736</sup>. La « langue des babouins » est une langue secrète parce que divine. Les énoncés animaux suivent une fonction temporelle, numérique, et le gazouillis des oiseaux, en particulier des hirondelles solaires, est l’archétype du langage secret propre à l’ineffable du divin<sup>2737</sup>. L’invocateur du dieu solaire peut endosser le rôle des babouins chantant sa louange :

« εἴσελθε, φάνηθί μοι, κύριε, ὅτι ἐπικαλοῦμαι, ὡς | ἐπικαλοῦνταιί σε οἱ τρεῖς κυνοκέφαλοι, οἵτινες συμβολικῶ σχήματι ὀνομάζουσίν | σου τὸ ἅγιον ὄνομα α εε ηηη ιιι οοοοο | υυυυυ ωωωωωωω (λέγε ὡς κυνοκέφα|λος) ».

« Viens, apparais-moi, seigneur, puisque je t’invoque comme t’invoquent les trois babouins qui nomment ton saint nom de façon symbolique : *a ee êêê iiiii ooooo uuuuuu ôôôôôôô* (dis-le comme un babouin) »<sup>2738</sup>.

---

“Αλδαβαειμ”, κυνοκεφαλιστί· “Αβρασ<ά>ξ”, ιερακιστί· “χιχιχιχ | ιχι<χ>τιτιτιτιτιτι”, ιερατιστί· “Μενεφωῖ|φωθ· χαχαχαχαχαχαχα” ». εἶτα κρότησον γ’· | « tak tak tak », πόπτυσσον μακρὸν ποπτυσμόν, | σύρισον μέγαν, τουτέστιν ἐπὶ μῆκος, συριγμόν, « Je t’invoque, seigneur, en ornéoglyphe : *Araí*, en hiéroglyphe : *Lailam*, en hébreu : *Anag Biathiarbar berbi schilatour bour phountôrm*, en égyptien : *Aldabaeim*, en cynocéphale : *Abrasax*, en faucon : *Chichichichichichichitititititi*, en hiératique : *Menephîphôth chachachachachachacha* ». Ensuite frappe 3 fois dans tes mains, « *tak tak tak* », pousse un grand « pop » et un grand sifflement, c’est-à-dire siffle longtemps ».

<sup>2734</sup> Cf. chapitre 4, p. 269.

<sup>2735</sup> S. SAUNERON, « La différenciation des langues d’après la tradition égyptienne », *BIFAO* 60 (1969), p. 31-41.

<sup>2736</sup> H. TE VELDE, « Some Remarks on the Mysterious Language of the Baboons » dans J. H. KAMSTRA, H. MILDE, K. WAGTENDONK (dir), *Funerary symbols and religion. Essays dedicated to Professor MSHG Heerma Van Voss*, Kampen, 1988, p. 129-137.

<sup>2737</sup> M. TARDIEU, « “Ceux qui font la voix des oiseaux” : les dénominations de langues », dans *Noms barbares*, p. 143-153. Des oiseaux se font entendre et une hirondelle apparaît dans les lignes 453 et 460 du papyrus fragmentaire *PGM*III. H. TE VELDE, « The Swallow as Herald of the Dawn in Ancient Egypt ». En Grèce également, le chant de l’hirondelle évoquait aux Anciens une langue barbare, cf. W. G. ARNOTT, « Chelidôn », dans ID., *Birds in the Ancient World from A to Z*, Londres – New York, 2007, p. 28-29.

<sup>2738</sup> *PGM*IV, 1002-1007. En *PGM*V, 27, le *e* du nom divin se prononce en babouin : τὸ ε κυνοκεφαλιστί, « le *e* en babouin ».

Le langage animal est clairement un *symbolon*, c'est-à-dire de l'ordre de l'*empowerment*. En prononçant le Nom dans des langues animales, le magicien étend son action rituelle à l'échelle de toute la nature. La question des noms dits « barbares » est fondamentale dans la conceptualisation de la « magie »<sup>2739</sup>. Prononcer l'incantation dans la langue qui l'a produite est crucial, semblent dire les « chercheurs en incantations » que connaît Origène – vraisemblablement juifs – dans la mesure où les sons ont leur propre puissance naturelle<sup>2740</sup>. En ce sens, même si Origène n'envisage pas des noms en langue animale, celle-ci peut avoir été justifiée en nature. Or, avec le temps, « parler la langue des oiseaux » est devenu une caractéristique des magiciens<sup>2741</sup>. Agir « à la manière des chaldéens » signifiera imiter l'oiseau<sup>2742</sup>. Pour la sorcière de Lucain, communiquer avec les puissances infernales implique d'imiter la voix des bêtes sauvages : cette voix, on l'a vu, caractérise les puissances démoniques<sup>2743</sup>. De fait, le parler animal est un *nec plus ultra* dans l'altérité du langage. Or, c'est là qu'il rejoint la communication avec le divin, dans la mesure où comprendre la langue des animaux revient à avoir accès à des communications divines.

### *I.1.c. Divination et magie : comprendre les animaux*

Le rite mythique que décrit le *Lapidaire* « orphique » par la voix d'Hélénos, étant essentiellement un *muthos* oraculaire avant d'être une pratique réelle – qu'on ne saurait attester historiquement – est exprimé à mon sens dans un but bien particulier : par la relation extraordinaire qu'il encourage avec les animaux, il affirme une intimité avec le divin à l'œuvre dans la Nature. L'appel au pouvoir merveilleux de comprendre les voix des animaux,

<sup>2739</sup> ORIGÈNE, *Contre Celse*, 1, 24 : « Si nous étions capables de prouver que ce qu'on nomme la magie n'est pas, comme le pensent les disciples d'Épicure et d'Aristote, une pratique entièrement incohérente, mais, comme le démontrent les gens experts en cet art, un système cohérent, dont très peu connaissent les principes : nous dirions alors que le nom de Sabaoth, d'Adonaï, et tous les autres transmis chez les Hébreux avec une grande vénération, ne sont pas donnés d'après des réalités communes ou créées, mais d'après une mystérieuse science divine qui est attribuée au Créateur de l'univers ».

<sup>2740</sup> *Id.*, 1, 25 : « Il faut rapporter à la théorie des noms (τὸν περὶ ὀνομάτων τόπον) ce que rapportent les gens experts dans la pratique des incantations (οἱ περὶ τὴν χρῆσιν τῶν ἐπωδῶν δεινοὶ ἱστοροῦσιν) : prononcer l'incantation dans son dialecte propre, c'est accomplir (ἐνεργῆσαι) ce que l'incantation promet ; traduire la même incantation dans n'importe quel autre langue, c'est la voir sans vigueur (ἄτονον) et sans effet (οὐδὲν δυναμένην). Ainsi, ce ne sont pas les significations (τὰ σημαίνόμενα) des choses que le nom désigne, mais les qualités et les propriétés des sons qui ont un certain pouvoir (αἱ τῶν φωνῶν ποιότητες καὶ ιδιότητες ἔχουσί τι δυνατὸν) de faire ceci ou cela ». N. JANOWITZ, « Theories of divine names in Origen and Pseudo-Dionysus », *History of Religions* 4 (1991), p. 359-372.

<sup>2741</sup> Ainsi Chenoute voit-il dans les *Oiseaux* d'Aristophane un livre de magicien (cf *supra*, Intro) : P. CHUVIN, *Chronique des derniers païens*, p. 162-164 ; M. TARDIEU, « “Ceux qui font la voix des oiseaux” : les dénominations de langues », dans *Noms barbares*, p. 143-153.

<sup>2742</sup> *Souda*, 10, 12, « Χαλδαϊκοὶς ἐπιτηδεύμασι » [ADLER, 4, p. 780].

<sup>2743</sup> LUCAIN, *La Pharsale*, 6, 685-690 (cité n. 2515, p. 547).

voix dont on a vu dans le chapitre précédent qu'elles pouvaient représenter celles de puissances démoniques ensauvagées, est un appel à l'intelligibilité du tout divin.

L'ornithomancie, en général, consiste en l'observation du comportement des oiseaux. Mais, comme l'avait signalé Auguste Bouché-Leclercq, l'ornithomancie la plus excellente consiste en « l'intelligence du langage des oiseaux »<sup>2744</sup>. Puisque les oiseaux ont accès à l'espace aérien, refusé aux hommes, ils sont susceptibles de percevoir les pensées des dieux. Lorsqu'ils se posent sur un arbre et communiquent ces informations divines dans leur propre mode de langage, l'oreille d'un devin peut alors les percevoir et les comprendre<sup>2745</sup>. Cette compétence est celle de certains devins mythiques et de personnages historiques à la biographie enveloppée de fabuleux : Mélampous, Tirésias, Pythagore<sup>2746</sup>, Apollonios de Tyane et ses disciples<sup>2747</sup>, jusqu'à Salomon dans la littérature musulmane<sup>2748</sup>.

Pour Mélampous et Tirésias, la compréhension des oiseaux semble intuitive<sup>2749</sup> : ils ne l'ont pas apprise, elle ne leur a pas été enseignée et ils n'ont pas eu à procéder à un décodage linguistique. C'est une faculté qu'ils ont acquise passivement, et de façon assez semblable, selon un récit qui doit remonter au moins au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère, voire à l'époque dite « archaïque »<sup>2750</sup>. L'histoire de Mélampous est emblématique : le devin, alors que ses serviteurs avaient abattu un serpent femelle, aurait fait preuve de compassion et de générosité en rendant les derniers honneurs à la défunte et en élevant ses petits. Ceux-ci, pour l'en remercier, auraient léché ses oreilles pendant son sommeil ; en se réveillant Mélampous se rendit alors compte qu'il comprenait ce que disaient les animaux. Comme on l'a vu, Hélénos

---

<sup>2744</sup> A. BOUCHE-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, vol. I, Bruxelles, 1963 (1879<sup>1</sup>), p. 135.

<sup>2745</sup> « ἐπακοῦσαι καὶ σύνεσιν ἔχειν » (PORPHYRE, *De l'abstinence*, 3, 3.6). Les vocalisations des animaux ne sont pas pour autant une parole « rationnelle » (λογός) mais demeurent des cris (« φθέγγεωσ »). Pour le contact entre les oiseaux et les pensées des dieux, cf. PORPHYRE, *De l'abstinence*, 3, 5.5 et PLUTARQUE, *L'intelligence des animaux*, 22 [975 a].

<sup>2746</sup> AMMIEN MARCELLIN, 22, 13.

<sup>2747</sup> PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonius*, 1, 20 ; CELSE *apud* ORIGENE, *Contre Celse*, 4, 88 ; PORPHYRE, *De l'abstinence*, 3, 3-4.

<sup>2748</sup> J.-L. BACQUE-GRAMMONT, « Salomon et la reine de Saba dans la mémoire littéraire ottomane. Quelques exemples », dans J.-L. BRACQUE-GRAMMONT, J.-M. DURAND (éd.), *L'image de Salomon. Sources et postérités*, Paris – Louvain – Dudley, 2007, p. 151-198 (n° 45, p. 177).

<sup>2749</sup> Evenius, selon le récit d'HERODOTE, 9, 93-95, reçoit de la part des dieux une compétence mantique « naturelle » (*emphuton mantikên*). C. GROTANELLI, « Evenius becomes a seer (Herodotus 9.93-5): a paradoxical initiation ? », dans D. B. DODD, C. A. FARAONE (éd.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*, Londres – New York, 2003, p. 203-218, explique cet « *emphuton* » à partir de Plutarque et d'Homère. Il parle d'un « *inborn gift* ».

<sup>2750</sup> Le récit concernant Mélampous est connu par la PS.-APOLLODORE, *Bibliothèque*, 1, 9.11-13 mais pourrait remonter à une *Mélamprodie* attribuée à Hésiode ; le récit concernant Tirésias est une variante de sa légende qui se trouve également chez PS.-APOLLODORE, *Bibliothèque*, 3, 6.7, mais attribuée à Phérécyde d'Athènes (début du V<sup>e</sup> s. av. n. è., fr. 50 [MÜLLER I, p. 85]). De toute façon, étant aveugle, Tirésias ne peut procéder directement à l'ornithoscopie (cf. ÉSOPE, *Fables*, 89 [LOAYZA] = 110 [CHAMBRY]).



a lui-même reçu ses capacités divinatoires par l'entremise de serpents<sup>2751</sup>. Le reptile est une constante dans la biographie des devins mythiques, mais le *Lapidaire* « *orphique* » en offre une version originale, dans laquelle le serpent a changé de place<sup>2752</sup>.

Un passage de l'*Histoire naturelle* témoigne aussi de ce déplacement :

*Qui credat ista, et Melampodi profecto aures lambendo dedisse intellectum auium sermonis dracones non abnuat, uel quae Democritus tradit nominando aues quarum confuso sanguine serpens gignatur, quem quisquis ederit intellecturus sit alitum colloquia...*

Qui croit à ces contes peut vraiment admettre aussi que les dragons donnèrent à Mélampus l'intelligence du langage des oiseaux en lui léchant les oreilles, ou bien ajouter foi aux dires de Démocrite, citant les oiseaux dont le sang mélangé donnerait naissance à un serpent ; quiconque mange ce serpent serait à même de comprendre les conversations des oiseaux<sup>2753</sup> !

Ce passage montre comment des écrits ont développé l'idée sous une forme pratique : en mélangeant le sang de différents oiseaux, on obtiendrait un serpent (*serpens*), qu'ensuite il conviendrait d'ingérer pour comprendre l'ensemble des oiseaux. Or, ces écrits sont nettement pseudo-démocritéens, relevant d'une transmission paradoxographique d'un phénomène naturel aux allures de génération spontanée, phénomène qui masque ses fondements mythologiques et permet sa naturalisation.

Dans l'esprit de Philostrate ou de Porphyre, en effet, la capacité d'Apollonios à comprendre les animaux, qui contribue à sa qualité d'« homme divin », lui vient de l'enseignement reçu auprès des *magoi* perses et d'autres sages parmi les barbares. Même si le *magos* est dans une certaine mesure un dépositaire de la figure et des compétences du devin<sup>2754</sup> et la capacité à comprendre les oiseaux une de ces compétences, la mise en forme du merveilleux naturel déporte celle-ci aux extrêmes du monde, réservoirs des plus grandes puissances naturelles. Le passage du mythe à la pratique implique qu'un imaginaire orientalisant soit plaqué sur celle-ci. Ainsi, la pratique magique ne s'éloigne guère de ses fondements mythologiques mais au contraire, par les vertus du naturalisme de type « *mirabilia* » qu'elle revêt, elle acquiert des lettres de noblesse. En même temps, l'élément central, le serpent, change de place : n'étant plus l'acteur de la transmission d'un pouvoir surhumain, il en devient le moyen. D'agent actif, il devient agent passif et, j'en pose

---

<sup>2751</sup> Cf. chapitre 5, p. 367.

<sup>2752</sup> S. I. JOHNSTON, *Ancient Greek Divination*, Malden – Oxford – Chichester, 2008, p. 110-112 (« Becoming a *mantis* »).

<sup>2753</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 10, 137.

<sup>2754</sup> M. CARASTRO, « Quand Tirésias devint un *magos*. Divination et magie en Grèce ancienne (V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> s. av. n. è.) », *RHR* 224.2 (2007), p. 211-230.

l'hypothèse, de figure mythique – *symbolon* – de la puissance surhumaine, il se trouve proposé chez le pseudo-Démocrite en animal réel. Le texte du *Lapidaire* « *orphique* » emploie en effet des codes mythologiques et un discours « mystérique » propre à établir la communication que recherche le mage-devin. Hélénos s'exprime en des termes homériques : *kouroi*, *megaron*, trépied, rappellent le milieu dans lequel évoluaient les héros homériques. Les *kouroi* sont l'image même de l'homme à l'instant le plus parfait de sa vie, le jeune guerrier, opposé aux « anciens », les *gerontes*<sup>2755</sup>. Le *megaron* est le palais où vit Hélénos. Plusieurs éléments contribuent également à marquer la transition de ce savoir « magique » depuis l'Orient jusque dans les racines de l'hellénisme. La position des différents acteurs du rituel est évocatrice : ce sont les *kouroi* qui manipulent l'animal, tandis que l'on peut aisément comprendre que ce soit Hélénos, dans le rôle du *magos*, qui s'adresse aux dieux. La pierre qu'usent les *kouroi* pour attirer le serpent, appelée *liparée*, connecte l'ensemble du rite à l'Orient des mages, puisqu'elle vient d'Assyrie. Le rituel associe donc des éléments de mythologie grecque à des archétypes de la « magie ». Le sens du serpent est sans doute à rechercher au point de rencontre entre la mythologie et l'orientalisme : les *mirabilia*.

Les caractères rituels de l'action merveilleuse dessinent, je l'ai montré, une forme de cosmologie. L'*euocatio* du serpent par la fumée d'une pierre brûlée sur un autel – une fumigation qui ressemble à un geste sacrificiel<sup>2756</sup> – est le mouvement effectué de bas en haut par une puissance issue de la terre. De fait, les deux éléments, pierre et serpent, partagent une même sémantique liée au monde souterrain et au contact avec le divin. La pierre *liparaios* a été identifiée par les éditeurs Robert Halleux et Jacques Schamp comme une pierre volcanique originaire probablement des îles éponymes, au nord de la Sicile<sup>2757</sup>. Une de ces îles, appelée *Hiéraia* (l'île Sacrée), abritait un sanctuaire d'Héphaïstos *Liparaios*<sup>2758</sup>. Le nom de la pierre *liparaios* peut donc avoir autant une origine géographique que religieuse : c'est à la fois un nom d'île(s) volcanique(s) et une épiclese d'Héphaïstos. Des rapports entre l'activité volcanique et les divinités du monde souterrain ont été pensés par des néopythagoriciens<sup>2759</sup>,

<sup>2755</sup> H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939. L'auteur parlait de « chevalerie homérique » (p. 11-111) et c'est à mon avis l'impression voulue par le poète du *Lapidaire*. Sur le *koros amphithalès* qui aurait participé à la mise en scène rituelle de la tuerie du serpent Python par Apollon, sur un cycle novénaire, à Delphes, cf. p. 387-411.

<sup>2756</sup> M. TARDIEU, « L'oracle de la pierre mnouziris », dans H. SENG, M. TARDIEU (dir.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg, 2010, p. 93-108.

<sup>2757</sup> *Les lapidaires grecs*, éd. et tr. R. HALLEUX, J. SCHAMP, Paris, 1985, n. 5, p. 322.

<sup>2758</sup> THEOCRITTE, *Les magiciennes*, 133-134 : Ἔρως δ' ἄρα καὶ Λιπαράϊω | πολλάκις Ἄφαιστοιο σέλας φλογερότερον αἴθει, « Il est bien vrai que souvent Éros allume un feu plus flamboyant que ne le fait Héphaïstos à Lipara ».

<sup>2759</sup> P. KINGSLEY, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, 1995.

tandis que l'activité oraculaire s'enracine aussi fortement dans les puissances telluriques que manifestent les serpents-*drakones* et les émanations de sous-terre, à Delphes notamment<sup>2760</sup>. Le terme δράκων, étymologiquement un serpent « aux larges yeux » ou au regard fascinant, désigne tantôt des couleuvres, tantôt des reptiles fabuleux<sup>2761</sup>. À cet égard, le *drakôn* fait preuve de la souplesse qui marque la frontière entre animal réel et figure mythique<sup>2762</sup>. Le serpent-*drakôn*, n'est pas venimeux, précise Nicandre<sup>2763</sup>. Il peut être effrayant et dangereux, mais il n'est pas maléfique par essence, puisque c'est le même animal qui accompagne Asclépios. Le *drakôn*, sortant de sous-terre, est la manifestation symbolique des puissances terrestres, des oracles ou bien il est un acteur des mythes d'autochtonie, de fondation. Il manifeste et exerce la garde surnaturelle des lieux divins et sacrés : le serpent gardien de l'Acropole à Athènes n'est vraisemblablement qu'une figure, non un animal réel, mais manifeste l'exercice protecteur d'une puissance divine<sup>2764</sup>. Tuer le serpent gardien donne à un dieu ou à un héros le contrôle sur l'espace et la puissance active du lieu<sup>2765</sup>. Les spécialistes de la religion, de la mythologie et du symbolisme animal en Grèce ancienne savent que ce serpent est, principalement là où l'étiologie d'un oracle intervient, le représentant principal des forces de la Terre, forces vitales et forces divinatoires<sup>2766</sup>. C'est le serpent de Delphes, la forme que revêt Zeus Meilichios ou Zeus Sabazios, ou encore le héros oraculaire Trophonios<sup>2767</sup>. L'image du *drakôn* sortant de terre et attiré par les exhalaisons d'un autel pourrait être illustrée par celle de l'*Agathos daimôn* ou du génie serpentiforme peint sur les murs et les laraires de Pompéi<sup>2768</sup>. Le serpent de Zeus Meilichios est aussi devenu, à l'époque hellénistique, image de Sarapis en Égypte, sous la forme de l'Agathodaimon : dans le récit de fondation d'Alexandrie, les serpents – l'*Agathos daimôn* (*daemon melior*) comme les *daimônes* protecteurs des lieux – se manifestent à la fois comme prodiges inquiétants et

<sup>2760</sup> Cf. STRABON, 6, 2.11.

<sup>2761</sup> L. BODSON, « Les Grecs et leurs serpents. Premiers résultats de l'étude taxonomique des sources anciennes », *AC* 50 (1981), p. 57-78.

<sup>2762</sup> J. TRINQUIER, « La fabrique du serpent *draco* : quelques serpents mythiques chez les poètes latins », *Pallas* 78 (2008), p. 221-255.

<sup>2763</sup> NICANDRE, *Thériaques*, 438-457.

<sup>2764</sup> R. LOPEZ MELERO, « La serpiente guardiana en la Antigua Grecia. Mito y realidad », dans J. ALVAR, C. BLANQUEZ, C. G. WAGNER (éd.), *Héroés, semidioses y daimones*, Madrid, 1992, p. 11-31.

<sup>2765</sup> D. OGDEN, *Drakôn. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford, 2013, p. 178-183.

<sup>2766</sup> E. KÜSTER, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, Giessen, 1913 ; L. BODSON, *ἸΕΡΑ ΖΩΙΑ. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles, 1978, p. 68-92.

<sup>2767</sup> L. GOURMELEN, « Le serpent barbu : réalités, croyances et représentations. L'exemple de Zeus Meilichios à Athènes », *Anthropozoologica* 47.1 (2012), p. 323-343.

<sup>2768</sup> T. FRÖHLICH, *Lazarien und Fassadenbilder in den Vesuvstädten*, Mainz, 1991 ; G. K. BOYCE, « Significance of the Serpents on Pompeian House Shrines », *AJA* 46.1 (1942), p. 13-22.

comme puissances manifestant le sacré<sup>2769</sup>. La grande popularité du *drakôn* comme image d'une puissance divine manifestée fait pendant à l'aspect fondamentalement sacré de l'oiseau dans l'univers homérique<sup>2770</sup>. En somme, que ce soit chez le pseudo-Démocrite ou dans le *Lapidaire* « orphique », le serpent sacré a intégré le réseau de conceptions naturalistes à caractère magique et merveilleux que sont les *mirabilia* en véhiculant des conceptions religieuses et mythiques. Le *Lapidaire* rend au *drakôn* ses potentialités divines, dans la mesure où c'est le *pneuma* reçu des dieux par l'intermédiaire du rituel qui véhicule la compréhension des animaux. Or, comme je l'ai rappelé à plusieurs occasions, ce *pneuma* est à la fois un phénomène naturel et divin, dans la mesure où il anime l'ensemble de l'animal-monde et s'identifie à la Nature divine. Certains textes de l'époque romaine, dans un autre contexte, font du *pneuma* le medium de la connaissance du dieu – de la gnose comme inspiration prophétique<sup>2771</sup>. Le « souffle de Zeus », toujours selon une perspective stoïcienne, est la force génératrice du monde. Avec une telle idée, « insuffler Zeus » dans les chairs d'un animal medium entre mondes humain et divin revient à manipuler la Nature elle-même en tant que principe d'animation et de génération.

Sur le mythe de la parole des oiseaux se construit le mythe étimologique de la poésie elle-même<sup>2772</sup>. De là, le langage des oiseaux n'est-il pas le modèle naturel, non humain, d'une parole rituelle comme la poésie divine, celle des hymnes et des oracles, tournure d'énonciation que prennent les dieux lorsqu'ils s'expriment dans le langage humain – le plus humain, celui des Grecs ? Le jeu littéraire peut romancer la parole animale tout en l'inscrivant dans la tradition mythologique. Ainsi se justifie le coq de Lucien, réincarnation de Pythagore, dans le texte qui porte son nom<sup>2773</sup>. Comme poussé par la nécessité d'expliquer la merveille – un animal parlant –, Lucien place dans le dialogue entre le coq et son maître Micylle deux étimologies : l'homme propose le mythe de métamorphose originel, Alectryon changé par Arès,

<sup>2769</sup> JULIUS VALERE, *Roman d'Alexandre*, 1, 32 : « L'événement, lui aussi, semblait fort redoutable, mais les interprètes n'hésitèrent pas à proclamer qu'il s'agissait également de génies protecteurs des lieux (*daemonas et praesules locorum*) : il fallait les recevoir dans chaque maison à l'égal de dieux pénates. Cette coutume reste vivante et aujourd'hui encore dans Alexandrie l'animal est l'objet d'un culte, lors des hommages rendus aux dieux pénates (*religiosus est sub penatium deorum honore*) : à jours fixes, il est usuel de le fêter selon ce rite immuable : on jette de la bouillie de froment pour nourrir les serpents et, couronnés, des notables montent solennellement au temple du Héros qu'avec dévotion servent lesdites espèces rampantes ».

<sup>2770</sup> A. SCHNAPP-GOURBEILLON, *Lions, héros, masques. Les représentations de l'animal chez Homère*, Paris, 1981, p. 161-162.

<sup>2771</sup> G. FILORAMO, « Pneuma e conoscenza in alcuni testi gnotici », dans J. RIES (dir.), *Gnosticisme et monde hellénistique*, Louvain-la-Neuve, 1982, p. 236-244.

<sup>2772</sup> E. PELLIZER, « La parole aux animaux », dans D. AUGER, C. DELATTRE (dir.), *Mythe et fiction*, Paris, 2010, p. 201-218.

<sup>2773</sup> LUCIEN, *Le songe ou le coq*, 2 : « Or moi, je suis le parèdre d'Hermès, le plus loquace et le plus éloquent de tous les dieux, et par ailleurs, comme je partage votre genre de vie et suis votre familier, je ne devrais pas avoir de mal à bien apprendre le langage des hommes ».

mais le coq l'en détourne vers la théorie de la métempsychose<sup>2774</sup>. Il a été Pythagore dans une vie précédente. Ici, l'humour de Lucien utilise les ressorts de l'ironie autour du symbole. Il n'est pas question de dire que les mythes de métamorphoses aient été en eux-mêmes associés à une pensée de la métempsychose, mais celle-ci est désignée comme une forme de métamorphose, de μεταβολή<sup>2775</sup>. Or, les *Cyranides*, en citant les vers d'une poésie par ailleurs inconnue, trahissent l'existence d'une pensée des communications animales au sein de la théorie de la métempsychose :

Je dirai les choses dont l'âme a la prédiction ; je dirai comment elle possède la nourriture de la vie. Voici ce qu'elle dit : « Ô nature transformée d'après toute nature, qui connais tous les êtres qui existent et dans l'air et sur terre, et le gazouillis des oiseaux parmi les êtres aériens, et les races de quadrupèdes, celles qui mugissent, celles qui aboient comme les chiens, celles qui sifflent comme les serpents. Comprends les bruits de toute espèce, de la souris, du chat, de la musaraigne, du hibou, de la blatte, de toute guêpe et des abeilles de toutes sortes<sup>2776</sup>.

Toute la faune est concernée : l'âme qui est passée par de multiples incarnations connaît potentiellement toutes les langues animales. Le *Lapidaire* ne se contente pas de la compréhension des oiseaux, il inclut les « rugissements des fauves quadrupèdes (θήρες ὠμησταὶ τετράπεζοι) » (v. 746-747), c'est-à-dire les carnassiers, aux antipodes de l'humanité mangeuse de céréales et de viande cuite. Les textes rituels révèlent qu'échappe au langage humain un mode de communication autre, divin et partagé parmi les langues animales<sup>2777</sup>. Cette communication universelle rappelle la langue que parlaient ensemble hommes et animaux de l'âge d'or selon un thème platonicien<sup>2778</sup>. Philon d'Alexandrie évoque un mythe similaire, analogue à celui de Babel :

On trouve encore une autre légende apparentée à la précédente, dans les écrits des mythographes (μυθοπλαστών), à propos de la voix commune des animaux (ζῴων ὁμοφωνίας). On dit, en effet, qu'au temps jadis, tous les êtres vivants, terrestres, aquatiques, ailés, parlaient d'une même voix (ὁμόφωνα ἦν)<sup>2779</sup>.

<sup>2774</sup> *Id.*, 3-4.

<sup>2775</sup> *Id.*, 4 et 6, par exemple.

<sup>2776</sup> *Cyr.*, 1, 21.82-87 [reconstitution ΚΑΙΜΑΚΙΣ, p. 97] : φράσω δὲ ταῦτα ὅθεν ἔχει τὸ θέσφατον πῶς ἔχει | τροπὴν βίου. ὃ δὲ λέγει, ἐστὶ τοῦτο. ὃ πάσης φύσεως μεταμορφουμένη φύσις ἢ πάντα γινώσκουσα τὰ αἰνοῦντα ἐν οὐρανῷ, ἀέρι, γαίῃ καὶ | ὀρνέων τὰ τραυλοηχοῦντα μέλη ἐναερίων ἃ δ' ἄλλα μυκᾶται γένη τετραπόδων, κυνῶν ὑλάσματα, ἐρπετῶν συρίσματα, τούτων ἄκου σὺ φθέγγματα παντὸς τρόπου μῦος, γαλῆς, μυογάλου, ἀσκαλαβώτου γένη σίλφης, | ἀπάσης σφηκὸς καὶ μελίσσης παντοίας (tr. MÉLY, p. 63).

<sup>2777</sup> H. D. BETZ, « Secrecy in the Greek Magical Papyri », dans H. G. KIPPENBERG, G. G. STROUMSA (éd.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leyde – New York – Cologne, 1995, p. 153-175 (p. 165).

<sup>2778</sup> PLATON, *Le politique*, 272 b-c ; JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 30, 178.

<sup>2779</sup> PHILON D'ALEXANDRIE, *De la confusion des langues*, 6 (tr. J. G. KAHN légèrement modifiée).

Les animaux, selon ce mythe, entreprirent de demander l’immortalité, mais furent punis par la diversification de leurs langages. Or on se souvient que le texte des *Cyranides* a été travaillé avec en arrière-plan le mythe de la punition des géants, sans doute associé à celui de Babel<sup>2780</sup>. La réflexion autour du mythe de Babel étend au monde animal le modèle de la langue universelle qui, dans la perspective (néo)platonicienne, réunit l’ensemble des *empsucha*. Dans les vers des *Cyranides*, cette langue universelle est célébrée comme langue *naturelle*, seule langue que parlent toutes les âmes à l’état pur et que « connaît » chaque âme puisqu’elle est passée par différentes formes animales. De ce point de vue là, la relation du « mage » à l’animal, sur le plan mythique, construit une globalisation naturelle<sup>2781</sup> : dépassant le seul *empowerment* du monde humain, elle introduit de la puissance merveilleuse dans une universalité qui, plus que jamais, prétend à l’*anywhere*.

Dire que des natures se métamorphosent en natures, c’est employer une expression alchimique qui nous entraîne, à partir des *Cyranides*, vers un autre néoplatonisme. Le pseudo-Démocrite « alchimiste », selon ses *Phusika kai mustika*, se demandait « comment je mettrai en accord les natures » (ὅπως ἀρμόσω τὰς φύσεις), c’est-à-dire comment réaliser le parfait composé des différentes substances et de leurs puissances<sup>2782</sup>. La question est posée par lui à son maître défunt, au cours d’une séance de nécromancie qui tient de la tradition des « mages » égyptiens. Suivant ses indications, il trouve alors dans le sanctuaire la formule suivante : « La nature est réjouie par la nature, la nature triomphe de la nature, la nature contrôle la nature (Ἡ φύσις τῇ φύσει τέρπεται, καὶ ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ, καὶ ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ) »<sup>2783</sup>. Cette formule synthétise le savoir que le maître n’avait pu transmettre à ses disciples, seulement à son fils. On y a vu une expression cryptée de la fameuse théorie des sympathies et antipathies<sup>2784</sup>. Chaque formule verbale est ajoutée en fin de recette, comme des « refrains mystiques »<sup>2785</sup>. Les recettes du *Papyrus de Leyde*, similaires, s’en passent. À un moment, le pseudo-Démocrite reprend un éloge des natures :

<sup>2780</sup> Cf. chapitre 1, p. 89-91.

<sup>2781</sup> E. PELLIZER, « La parole aux animaux », dans D. AUGER, C. DELATTRE (dir.), *Mythe et fiction*, Paris, 2010, p. 201-218.

<sup>2782</sup> PS.-DEMOCRITE, *Phusika kai mustika*, 3 [CAAG, II, p. 42, l. 22-23 et III, p. 43, l. 1].

<sup>2783</sup> *Ibid.* [CAAG, II, p. 43, l. 20-21].

<sup>2784</sup> J. BIDEZ, F. CUMONT, *Les mages hellénisés*, vol. I, Paris, 1938, p. 433-434. *Les Alchimistes grecs*, t. IV, partie 1 : *Zosime de Panopolis, Mémoires authentiques*, éd. et tr. M. MERTENS, Paris, 1995, n. 2, p. 168-169 : l’adage synthétise trois types de relations : *τέρπεται* = affinité entre substances ; *νικᾷ* = une substance impose ses propriétés en supprimant celles d’une autre ; *κρατεῖ* = une substance neutralise une autre substance.

<sup>2785</sup> CAAG, I, p. 70.

Ô natures productrices des natures, ô natures majestueuses qui triomphez des natures par des transformations, ô natures qui charmez les natures d'une façon naturelle ! Telles sont donc les choses qui concernent la grande nature. Il n'y a pas d'autres natures supérieures à celles-ci, dans les teintures ; il n'en est d'égales, ni d'inférieures. Toutes ces choses sont exécutées au moyen de la dissolution. Ô mes confrères en prophétie, je sais que vous n'avez pas été enclins à l'incrédulité, mais à l'étonnement ; car vous connaissez la puissance de la matière. Tandis que les jeunes gens sont embarrassés et n'ajoutent pas foi à ce qui est écrit, parce qu'ils sont dominés par leur ignorance de la matière ; ne sachant pas que les enfants des médecins, lorsqu'ils veulent préparer un médicament propre à guérir, n'entreprennent pas de le faire avec un élan inconsidéré ; mais ils essaient d'abord quelle substance est chaude, quelle autre réunie à celle-ci opère un mélange moyen ; quelle substance est froide ou humide, et dans quelle condition elle doit être pour favoriser un mélange moyen. Et c'est de cette façon qu'ils préparent le médicament qu'ils destinent à la guérison.

Mais ceux-ci, qui se proposent de préparer la cure de l'âme et la délivrance de toute peine, ne s'aperçoivent pas qu'ils seront embarrassés en procédant par un élan dénué de discernement et de raison. En effet, croyant que nous tenons des discours fabuleux et non symboliques, ils ne font aucune épreuve des espèces...<sup>2786</sup>

Plutôt que considérer que « le charlatan enthousiaste reparaît ici »<sup>2787</sup>, je préfère partir du principe qu'un tel passage est un énoncé constructif, dans la mesure où il formule un paradigme. De fait, on retrouve la même formulation des métamorphoses de natures que dans les vers des *Cyranides*. Le pseudo-Démocrite, s'adressant à ses « confrères en prophétie », c'est-à-dire les prêtres égyptiens, défend la matérialité des pratiques contre la seule préoccupation sôtériologique. Ce matérialisme est un éloge de la Nature, dans la mesure où il s'agit d'une connaissance des substances et des puissances, modulées sur les quatre qualités fondamentales de la médecine hippocratique. C'est aussi une défense explicite du langage symbolique contre l'accusation de fiction, d'excès de merveilleux – c'est-à-dire la magie dans l'acception plinienne du terme. Certes, c'est là une curieuse façon de glorifier des recettes d'alliage et de teinture<sup>2788</sup>. Mais l'intérêt de ce texte pour mon propos est autre : il intègre les vers cités par les *Cyranides* dans un naturalisme global, dont les natures animales sont des métamorphoses au sein d'un tout. Cette vision est en partie néoplatonicienne. La formule alchimique de l'interaction des substances (ou « natures »), reprend dans le vocabulaire même

---

<sup>2786</sup> PS.-DEMOCRITE, *Phusika kai mustika*, 14-15 [CAAG, II, p. 46-47 et III, p. 50-51].

<sup>2787</sup> *Contra* donc CAAG III, p. 50, n. 4.

<sup>2788</sup> PS.-DEMOCRITE, *Phusika kai mustika*, 19 [CAAG, II, p. 49 et III, p. 52-53] : « Cette matière de la Chrysopée, accomplie par des opérations naturelles, est celle de Pamménès, qui l'enseigna aux prêtres en Egypte. Or ne vous étonnez pas si une seule espèce accomplit un tel mystère. Ne savez-vous pas que la multiplicité des préparations, même avec beaucoup de temps et de peine, ne ressoudé pas la fracture du fer ; tandis que l'excrément humain y réussit aussitôt. Dans les maladies qui exigent l'emploi des caustiques, la multiplicité des remèdes ne sert à rien ; tandis que la chaux vive seule, mise en œuvre convenablement, guérit la maladie. [...] pourquoi aimons-nous cette fantaisie de matières diverses ? Pourquoi, chez nous, ce concours de nombreuses espèces tendant au même résultat, étant donné qu'une seule nature triomphe du Tout ? »

le *Timée* de Platon, où les transformations des éléments sont décrites comme un combat<sup>2789</sup>. Mais elle est aussi en partie égyptienne. Le mémoire hermétique d'Asclépios à Ammon, dont j'ai évoqué les rapports avec une théologie égyptienne et une démonologie astrologique<sup>2790</sup>, contient un élan sur la puissance vivifiante et métamorphosante de la lumière solaire :

... avec la lumière qui est emprisonnée dans le monde et qui baigne de son éclat l'entière concavité de l'eau, de la terre et de l'air, il [le Soleil] vivifie et met en mouvement, par les naissances et les métamorphoses, les êtres vivants qui subsistent dans ces parties-ci du monde, les remodelant et transformant les uns dans les autres à la façon d'une spirale – le changement des uns dans les autres opérant un échange continu de genres à genres (γένη γενῶν) et d'espèces à espèces (εἴδη εἰδῶν) –, bref, exerçant sur cette partie du monde la même activité créatrice que sur les grands corps. Car, de tout temps, la durée est changement : du corps immortel, un changement sans dissolution, du corps mortel, un changement accompagné de dissolution<sup>2791</sup>.

La transformation des natures peut reprendre une imagerie rituelle qui ne sera pas sans rappeler la mise à mort du serpent dans le *Lapidaire* « orphique » :

Et pour ne pas écrire trop longuement, très cher, bâtissez-vous un temple fait d'une seule pierre (ναὸν μονόλιθον), pareil à la céruse, ou à l'albâtre, en marbre de Proconnèse, n'ayant ni commencement ni fin dans sa construction, et qui ait au dedans une source d'eau très pure et une lumière solaire éclatante. Ayez grand soin de regarder où est l'entrée du temple, prenez dans vos mains un glaive et cherchez ainsi l'entrée. Car il a un accès étroit, le lieu où s'ouvre le passage, et un serpent (δράκων) se tient près de l'entrée, gardant le temple (φυλάττων τὸν ναόν). Quand vous l'aurez maîtrisé, commencez par le sacrifier (θύσον), et après que vous l'aurez écorché (ἀποδερματώσας) et que vous aurez pris ses chairs avec ses os, séparez-les membre par membre (διέλης μέλη) ; quand vous aurez réuni un à un les membres avec les os près de l'ouverture du temple, faites-vous un marchepied, montez, entrez et vous trouverez là la chose recherchée<sup>2792</sup>.

Ce passage fait suite à une série de rêves signifiants où le philosophe est instruit visuellement, sur un mode symbolique, des méthodes de l'art, de la transformation des « natures » minérales<sup>2793</sup>. Le morceau ici reproduit s'exprime sur le mode de l'énonciation du rituel<sup>2794</sup>. Le texte décrit à la fois une pratique et une vision : le philosophe doit construire le

---

<sup>2789</sup> PLATON, *Timée*, 56 e. C. VIANO, « Les alchimistes gréco-alexandrins et le *Timée* de Platon », dans ID. (dir.), *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, Paris, 2005, p. 91-107.

<sup>2790</sup> Cf. chapitre 6, p. 419.

<sup>2791</sup> CH 16, 8-9.

<sup>2792</sup> ZOSIME, *Mémoires authentiques*, 10, 5 [CAAG, II, p. 111 et III, p. 120]. Le titre, περὶ ἀρετής, peut également se comprendre comme « sur la puissance (merveilleuse) ».

<sup>2793</sup> G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton, 1993 (1986<sup>1</sup>), p. 121-122.

<sup>2794</sup> Autre variante : CAAG, II, p. 21-22 et III, p. 22-23 : « Voici le mystère : Le serpent Ouroboros (mordant sa queue), c'est la composition qui dans son ensemble est dévorée et fondue, dissoute et transformée par la



temple mais en découvrir l'entrée et le serpent qui la garde. Puis, avec une épée, il doit « sacrifier » l'animal et se servir de son corps comme d'un piédestal, une marche ou une base (βάσις). Le terme θύειν est employé ici comme dans les *Cyranides* : c'est une mise à mort relevée par le vocabulaire rituel. L'action elle-même rappelle le *Lapidaire* « orphique » : le praticien utilise un glaive pour mettre à mort l'animal et le découper en parties. Ce que l'on a ici est l'utilisation d'un énoncé ritualiste entièrement symbolique, utilisé pour instruire des réalités secondes. L'animal rituellement utilisé est un code, dans un énoncé alchimique qui s'exprime typiquement à différents niveaux. La phrase mystique « La nature triomphant des natures » n'est pas loin<sup>2795</sup> : cette nature subit mort et transformation, et ce faisant, comme une souffrance, elle « barbarise », parle en magicienne<sup>2796</sup>. La cuisine de l'animal, cuisine « magique » puisque merveilleuse, est un discours. On peut tenter de l'interpréter : le *drakôn* gardien du temple est probablement l'ouroboros qui ailleurs symbolise l'unité de la matière première<sup>2797</sup>. Le découpage de ce serpent à l'entrée du temple-appareil alchimique est l'image même de l'Art<sup>2798</sup>. Un ouroboros tripartite, où trois couleurs sont nettement distinguées,

---

fermentation. Elle devient d'un vert foncé, et la couleur d'or en dérive. C'est d'elle que dérive le rouge appelé couleur de cinabre : c'est le cinabre des philosophes. Son ventre et son dos sont couleur de safran ; sa tête est d'un vert foncé ; ses quatre pieds constituent la tétrasomie ; ses trois oreilles sont les trois vapeurs sublimées. [...] Un serpent est étendu, gardant ce temple (et) celui qui l'a dompté ; commence par le sacrifier, puis écorche-le, et après avoir pris sa chair jusqu'aux os, fais en un marchepied à l'entrée du temple ; monte dessus et tu trouveras l'objet cherché » ; et *CAAG*, II, p. 22-23 et III, p. 23-24 : « Voici le mystère : le serpent Ouroboros, c'est-à-dire la dissolution des corps effectuée par son opération. Les lumières des mystères de l'art, c'est la teinture en jaune. Le vert du serpent, c'est l'*iosis*, c'est-à-dire sa fermentation ; ses quatre pieds, c'est la tétrasomie employée dans la formule de l'art ; ses trois oreilles, ce sont les trois vapeurs et les douze formules ; son *ios*, c'est le vinaigre. Or toi, mon ami très cher, applique ton intelligence sur ces matières. Un serpent est étendu, gardant le temple (et) celui qui l'a dompté. (La suite comme au § précédent) ».

<sup>2795</sup> ZOSIME, *Sur la vertu* [ou *Sur la vertu du divin Zosime* ?], 7 (*CAAG* II, p. 112 et III, p. 120) : νικῶσα φύσις τὰς φύσεις.

<sup>2796</sup> ZOSIME, *Mémoires authentiques*, 10, 6 : « En quoi la nature est-elle victorieuse des natures ? Elle s'accomplit, elle est prise de vertige et, contrainte à la recherche, quand l'œuvre est l'objet de son amour, elle reprend le visage commun du tout et englutit la matière particulière de l'espèce. Et ensuite, ainsi déchu de sa forme antérieure, elle pense mourir et chaque fois que, devant s'exprimer dans une langue barbare, (la nature) imite, par exemple, (la langue) juive contre son gré, la malheureuse devient plus légère qu'elle-même, contenant un mélange de ses propres membres et l'humide en même temps que le feu ; et elle est menée à l'achèvement », tr. M. MERTENS, avec les modifications suggérées par H.-D. SAFFREY, « Mort et transformation de la matière. À propos d'un *locus desperatus* des *Mémoires authentiques* de Zosime de Panopolis (X 6.130) », dans C. VIANO (dir.), *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, Paris, 2005, p. 109-111 (« ce que la nature doit subir ne peut que lui déplaire, et cette perte de poids qui l'attend, est ressentie par elle comme une sorte de mort, et d'autre part, un autre déplaisir s'ajoute à celui-là, puisque cette mort va se produire par l'effet d'une formule magique qu'elle doit prononcer, formule qui comme toutes les formules magiques comporte l'articulation de sons barbares qu'il faut s'efforcer d'imiter, chose pénible pour un grec, et doublement pénible si les mots de la formule viennent de la langue hébraïque, n'y aurait-il pas là une trace de l'antisémitisme égyptien bien connu ? »).

<sup>2797</sup> *Les alchimistes grecs*, t. IV.1 : ZOSIME DE PANOPOLIS, *Mémoires authentiques*, éd. et tr. M. MERTENS, Paris, 1995, p. 40, n. 41.

<sup>2798</sup> ZOSIME, *Leçon 3*, V<sup>bis</sup> (*CAAG* II, p. 117-118 et III, p. 126-127).

figure parfois les trois phases de transmutation – noircissement, blanchissement, jaunissement<sup>2799</sup>. Ainsi la cuisine « magique » du serpent est-elle devenue un énoncé allégorique de l'opération alchimique, elle-même énoncé allégorique de l'ascension de l'âme.

La maîtrise d'un parler animal n'est pas véritablement la recherche d'un langage avec l'autre vivant, même si dans une philosophie continuiste elle permet de défendre l'intelligence en puissance dans ce dernier. Mais le magicien ne semble pas tant atteindre au dialogue impossible, puisque le parler animal reste non un langage – si on entend par ce terme une parole articulée propre à l'homme –, mais un mode de communication autre, qui n'est pas moins expressif mais permet le dialogue sur un autre plan d'intelligibilité<sup>2800</sup>. Une pensée naturaliste imprégnée de néoplatonisme et de néopythagorisme peut entendre par là un entendement qui transcende les limites imposées à l'homme du commun et exprimer sous l'espèce de l'animal une intelligibilité d'ordre divin qui est insufflée à l'ensemble de la Nature. L'animal énoncé, en particulier l'oiseau, est propre à communiquer ainsi la puissance divine au rite et au magicien ou thaumaturge qui franchit l'obstacle d'un double paradoxe – parler un non-langage et diviniser sa propre mortalité.

## I.2. Les animaux et le savoir

Avec les communications animales, différentes traditions concourent à formuler la relation avec le divin à un niveau profond de la Nature, non comme une intériorité, mais comme un savoir immanent au monde animal et retrouvé par certains hommes experts en savoirs rituels. De la sorte, les textes relatifs au savoir « magique », qui s'inscrivent dans une forme en bestiaire ou en lapidaire comme les *Cyranides* ou le *Lapidaire « orphique »*, en parallèle des traditions égyptiennes exprimées dans les *PGM*, acceptent en quelque mesure l'idée d'une participation des animaux au savoir. Cette participation nous met sur la voie de la représentation des animaux en magiciens, et je vais aborder à présent deux éléments qui me paraissent importants à ce titre. L'exemple de la huppe (a) est celui d'une figure animale clé dans l'histoire de cette participation des animaux au savoir du « magicien », dans la mesure où cet animal, comme je vais le montrer, fait l'objet de certaines innovations dans les papyrus magiques où il concourt à la connaissance sous diverses formes : révéler les secrets d'autrui, mémoire et divination requiert en effet la puissance naturelle d'un animal qui est comme la version miniature et accessible de l'oiseau solaire égyptien. Par ailleurs, cet animal rencontre un autre modèle d'oiseau, probablement développé dans des traditions de *rhizotomoi* grecs,

---

<sup>2799</sup> CAAGI, p. 159 et fig. 34.

<sup>2800</sup> J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, Paris, 2006, p. 80 : « c'est toujours comme si l'homme avait moins d'intérêt à mettre l'accent sur le fait que l'animal est privé de parole, un *zôon alogon*, que sur le fait qu'il est privé, et prive l'homme de réponse ».

celui du volatile qui connaît les propriétés secrètes de certaines plantes merveilleuses, au point d'en être le gardien ou d'en partager les pouvoirs (b). Avant d'en arriver à l'animal magicien proprement dit, c'est-à-dire celui qui ensorcelle, je voudrais montrer ainsi comment les représentations culturelles construisent une *materia magica* en développant la participation des animaux au savoir « magique ».

### I.2.a. Confessions de femmes : le choix de la huppe

Démocrite rapporte que, si l'on arrache la langue à une grenouille vivante, en n'y laissant adhérer aucune autre partie du corps, et si, après avoir lâché l'animal dans l'eau, on l'applique à l'endroit où bat le cœur d'une femme endormie, cette femme répondra vrai à toutes les questions<sup>2801</sup>.

Dans ses manuscrits, Pline a lu qu'un pseudo-Démocrite, peut-être Bolos, conseillait ainsi d'appliquer une langue de grenouille sur le cœur d'une femme endormie pour lui faire avouer tout ce que l'on souhaite<sup>2802</sup>. Le même procédé est repris plus tard par les *Cyranides*, qui conseillent d'écrire un énoncé barbare sur la langue de l'animal<sup>2803</sup>. Cette pratique a été retrouvée même dans des tablettes mésopotamiennes, où l'on est préoccupé de savoir si la femme en question est attirée par un autre que soi<sup>2804</sup>. De multiples développements sont présents dans les textes. Pline lui-même en a lu d'autres versions<sup>2805</sup>. Sous le nom de Démocrite se cachent donc des variantes parmi d'autres dans un corpus de pratiques similaires partagé par des textes de plusieurs aires culturelles et linguistiques<sup>2806</sup>. Être assuré

<sup>2801</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 32, 49 : *Democritus quidem tradit, si quis extrahat ranae uiuenti linguam, nulla alia corporis parte adhaerente, ipsaque dimissa in aquam inponat supra cordis palpitationem mulieri dormienti, quaecumque interrogauerit, uera responsuram.*

<sup>2802</sup> M. WELLMANN, *Die Φυσικα des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa*, Berlin, 1928, p. 22, n° 16.

<sup>2803</sup> *Cyr.*, 2, 5.3-6 : Τούτου τὴν γλῶσσαν ἔάν τις κόψη, αὐτὸν δὲ ἀπολύσῃ ζῶντα, καὶ ἐπιγράψῃ ἐν τῇ γλώσσῃ οὕτως: « χουοχ οδαμενοφ » καὶ λαθραίως καθευδούσης γυναικὸς ἐπιθῆ τῷ στήθει, ἐξείπει σοι πάντα ὅσα ἔπραξεν ἐν βίῳ, « Si quelqu'un coupe sa langue, la relâche vivante, et grave sur la langue "*chouoch odamenoph*" et la place furtivement sur la poitrine d'une femme couchée, elle te dira tout ce qu'elle a fait dans sa vie ». Les mss. W, K et S donnent les mots χουε γε δαβηναφ, les mss. I et O donnent εδαμνοφ et le ms. R εδαμενοφ. N'étant pas spécialiste, je ne risquerai pas d'exercice philologique sur cet énoncé barbare.

<sup>2804</sup> KAR 61, 7 dans R. D. BIGGS, SA.ZIGA : *Ancient Mesopotamian potency incantations*, New York, 1967, p. 71 ; M. W. DICKIE, 1999, « The learned magician and the collection and transmission of magical lore », dans D. R. JORDAN, H. MONTGOMERY, E. THOMASSEN (éd.), *The World of Ancient Magic*, Bergen, 1999, p. 163-193 (p. 185-186).

<sup>2805</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 29, 81 : *Nec omittam in hac quoque alite exemplum magicae uanitatis, quippe praeter reliqua portentosa mendacia, cor eius inpositum mammae mulieris dormientis sinistrae tradunt efficere ut omnia secreta pronuntiet*, « À propos de cet oiseau, je n'omettrai pas de rapporter un exemple de l'imposture des Mages qui, entre autres monstrueux mensonges, prétendent que le cœur du hibou, appliqué sur le sein gauche d'une femme endormie, lui fait révéler tous ses secrets ».

<sup>2806</sup> Ailleurs, l'animal est remplacé par une pierre, l'aimant : *Damigéron-Évax*, 30, 5-8 : « C'est pourquoi tous les mages ont confirmé qu'elle [la magnétite] possédait de grands pouvoirs, et ils ont ainsi trouvé le moyen

de la fidélité d'une femme est un des soucis majeurs de ceux qui sont concernés par les papyrus de magie<sup>2807</sup>. On y lit notamment la méthode suivante, pour un *nuktolalêma*, « ce qui fait parler la nuit » :

Pour faire parler la nuit. Prends le cœur d'une huppe, mets-le dans de la myrrhe et écris sur une feuille de papyrus sacré les noms et les *charaktêres*, roule le cœur dans la feuille, pose-la sur sa *psuchê* et interroge : elle t'avouera tout. « *Darugko iau iau* (signes magiques) *chpsb lthlthldaabzatzib* ». Ajoute ce qui est d'usage autant que tu veux<sup>2808</sup>.

Cette fois-ci, c'est un cœur de huppe qui est attaché dans une feuille de papyrus sur laquelle on a écrit des « noms » et « *charaktêres* », le tout devant être apposé à la « *psuchê* », c'est-à-dire sur le sexe, de la femme (αὐτῆς). La huppe a ainsi semblé plus propice que la grenouille à l'exercice de ce pouvoir rituel<sup>2809</sup>. Les *Cyranides* elles-mêmes peuvent indiquer une pratique similaire avec une langue d'oie : il n'y avait donc pas un choix unique pour faire avouer l'endormi(e)<sup>2810</sup>. Pourquoi dans le papyrus est-ce la huppe que l'on choisit, et non la grenouille comme dans la version pseudo-démocritéenne ? Peut-on concevoir un lien entre la grenouille et la huppe qui ait pu favoriser la transposition d'une puissance active de l'une à l'autre ? De fait, par un détour entre les aires culturelles, je remarque que toutes deux sont des animaux « parlants » de la littérature et du folklore proche-orientaux : dans le récit sumérien d'*Inanna et Enki*, alors que la déesse Inanna s'est emparée de tous les *me* (pouvoirs divins) en

---

d'éprouver leurs épouses sur leur affection à leur égard, pour savoir si elles gardaient toujours leurs bonnes dispositions, et ils ont connu diligemment en procédant ainsi. Quand l'épouse dort, ils placent la pierre sous sa tête en secret. Si elle était pure de rapport avec tout autre homme, elle se roulait vers son mari dans son sommeil, et elle l'embrassait comme poussée par quelqu'un. Si au contraire elle avait eu des rapports avec un autre homme, la pierre émettait comme une force d'un puissant esprit à l'odeur repoussante de sorte que la femme, touchée, tombait du lit sur le pavement ».

<sup>2807</sup> Et peut-être, de manière générale, de différents systèmes rituels du Proche-Orient, si on considère le rite (à caractère imprécatoire) de la *Sotah* dans le Pentateuque (*Nombres*, 5, 11-31).

<sup>2808</sup> *PGM VII*, 411-416 : Νυκτολάλημα. λαβὼν κοκκοφαδίου τὴν καρδίαν [καὶ] | βάλει εἰς ζμύρναν καὶ γράφει εἰς πιττάκιον ἱερατικὸν τὰ ὀνόματα καὶ τοὺς | χαρακτῆρας καὶ ἔλιξον τὴν καρδίαν εἰς τὸ πιττάκιον | καὶ ἐπίθεες ἐπὶ τὴν ψυχὴν αὐτῆς καὶ ἐπερώτα· καὶ πάντα σοι ἐξομολογήσει· « *darugko· iau· iau·* ⊗⊗ (*signes magiques*) *XΨB | ΛΘΛΘΛΔΔΒΖΔΤΙΖΒ* ». κοινά, ὅσ' ἂν βούλη.

<sup>2809</sup> C'est encore une huppe dans le *Damigéron-Évax*, 67, 6 : « Et si vous arrachez le cœur de l'animal vivant, si vous le placez sur le pubis d'une femme qui dort, si elle a eu des rapports avec un autre homme, elle le dira dans son rêve ». Dans la même notice, qui concerne « la pierre du nid de la huppe » (67, 2) : « Si vous voulez savoir d'un homme ce qu'il a dit en secret et ce qu'il pense à l'état de veille, la pierre est placée sous sa tête pendant son sommeil et tout ce qu'il pense à l'état de veille, tout ce qu'il dit en secret ou en public, il vous le dira dans son rêve ».

<sup>2810</sup> *Cyr.*, 3, 51.3-5 : Ζώσης οὖν χηνὸς εἴαν τις ἀποκόψη τὴν γλῶσσαν ψαλίδι καὶ ἀποθήται ἐν τῷ στήθει καθεύδοντος ἀνδρὸς ἢ γυναικός, ἐξομολογήσεταιί σοι πάντα ὅσα ἔπραξεν, « Si quelqu'un tranche la langue à une oie vivante avec des ciseaux et la dépose sur la poitrine d'un homme ou d'une femme couchés, il (ou elle) t'avouera tout ce qu'il (ou elle) a fait ».

profitant de l'ivresse d'Enki, c'est une grenouille qui révèle au dieu ce qui s'est passé<sup>2811</sup>. La huppe quant à elle, appelée à devenir l'espion-messager de Salomon auprès de la reine de Saba, est un de ces animaux bavards<sup>2812</sup>.

Pline ne mentionne guère la huppe mais indique qu'elle « aussi se métamorphose, d'après le poète Eschyle ; c'est d'autre part un oiseau qui se nourrit d'aliments immondes, et remarquable par une aigrette pliante, qu'il rétracte ou redresse le long de sa tête »<sup>2813</sup>. C'est Aristote qui, avant Pline, citait le tragédien Eschyle :

La huppe change également de couleur et de forme, ainsi que l'a dit Eschyle dans les vers suivants : « Cet oiseau, la huppe, témoin de ses propres malheurs, il l'a bariolé de multiples couleurs et a dévoilé un fier oiseau des rochers armé de toutes ses armes qui, le printemps venu, déploie l'aile d'un épervier au blanc plumage. Car il révélera ainsi deux formes, de la jeunesse et de la maturité, bien qu'issu d'un seul sein. Au retour de l'automne, au moment où jaunit l'épi, de nouveau une aile tachetée l'enveloppera. Mais toujours, habité par la haine, il partira d'ici pour un autre domaine, et s'en ira vers les forêts et les sommets déserts »<sup>2814</sup>.

La huppe des traditions athéniennes est un oiseau métamorphe, tantôt huppe fasciée, tantôt épervier. La huppe athénienne, « témoin de ses propres malheurs », est aussi Térée, roi thrace métamorphosé en oiseau à la suite de malheurs familiaux de type inceste, infanticide et cannibalisme. En réalité, Térée apparaît tantôt métamorphosé en huppe, tantôt métamorphosé en épervier ; il semble que le texte d'Eschyle fusionne les deux versions connues de la métamorphose mythique. Elle n'est donc pas un simple petit oiseau, mais aussi un prédateur<sup>2815</sup>. Pline informe aussi d'un lien entre la huppe et les immondices : l'oiseau se nourrit d'excréments, en fait son nid, peut-être pour repousser les humains qu'elle déteste<sup>2816</sup>. Cet oiseau véhicule donc un ensemble d'images hautement négatives, aussi bien dans la littérature mythologique que dans la littérature zoologique.

---

<sup>2811</sup> J. BLACK, « Les bêtes qui parlent. Les animaux dans les récits mythologiques sumériens », dans D. PARAYRE (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, Paris, 2000, p. 367-382 (p. 372-373 pour la grenouille).

<sup>2812</sup> J.-L. BACQUE-GRAMMONT, « Salomon et la reine de Saba dans la mémoire littéraire ottomane. Quelques exemples », dans J.-L. BACQUE-GRAMMONT, J.-M. DURAND (éd.), *L'image de Salomon. Sources et postérités*, Paris – Louvain – Dudley, 2007, p. 151-198.

<sup>2813</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 10, 86 : *Mutat upupa, ut tradit Aeschylus poeta, obscena alias pastu auis, crista uisenda plicatili, contrahens eam subrigensque per longitudinem capitis.*

<sup>2814</sup> ARISTOTE, *HA*, 9, 51 [633 a 19] = ESCHYLE, fr. 304.7.

<sup>2815</sup> Selon le PS.-CLEMENT, *Homélies*, 5, 13, Zeus s'est uni à Lamia sous forme de huppe (Λαμία ἐπεμορφόθη ἕπρωψ), témoignage d'une tradition qui associe la huppe à une autre figure de la prédation.

<sup>2816</sup> ÉLIEN, *PA*, 3, 26 : c'est explicitement à cause de son passé « humain » et de sa haine particulière des femmes que la huppe agit ainsi.

Pline ne transmet qu'une utilisation de la huppe selon les *magi* : pour soigner des douleurs aux côtés, il faut se servir de son cœur<sup>2817</sup>. Il ne nous dit pas comment. La huppe est bien plus présente dans le corpus des *PGM*. Au sein d'un rituel complexe, de type divinatoire comme beaucoup de rituels de ce corpus, la huppe fournit un composant essentiel d'un onguent *pros to mnênoneuein* : on reconnaît un *mnêmonikos*, c'est-à-dire un dispositif permettant la mémorisation des choses que le praticien espère apprendre de la bouche du dieu qu'il invoquera<sup>2818</sup>. Dans un second cas, le même animal se retrouve au cœur d'un dispositif rituel visant à acquérir prescience et mémoire (πρόγνω[σ]ις καὶ μνημον[ική])<sup>2819</sup>. La cohérence entre cet usage de la huppe et le précédent apparaît évidente : rituels de divination et dispositifs mnémotechniques vont ensemble. Le troisième cas, celui du « *nuktalalêma* », est aussi un dispositif de révélation, de ces pratiques qui visent à « faire parler »<sup>2820</sup>. Dans les trois cas que je viens de mentionner, qui sont les seuls où la huppe est employée dans les *PGM*, c'est son cœur que l'on manipule. Or, c'est aussi le cas du remède contre les douleurs latérales, selon Pline, et il faut noter que c'est aussi le cœur de l'alouette – autre oiseau « huppé », *auis galerita* – que l'on utilise en amulette pour soigner le colon<sup>2821</sup>.

L'autre caractéristique essentielle est la zoonymie employée dans les *PGM* : la huppe, ἔποψ en grec, est nommée κοκκούφας en *PGM* II, 18, κάκουφος en *PGM* III, 424, κοκκοφάδιον en *PGM* VII, 411. On lui donne aussi le nom (« magique » ?) de γυπαλέκτωρ (gypalectre, c'est-à-dire « vautour-coq »), difficile à expliquer sinon par la ressemblance entre la tête de la huppe et celle du vautour égyptien<sup>2822</sup>. Le *PGM* III, à la ligne 424, précise qu'en égyptien on dit κακκουφατ<sup>2823</sup>. En tout cas, on préfère au nom grec de l'oiseau son nom égyptien<sup>2824</sup>. Cela n'étonne pas outre mesure puisque les *PGM* sont des documents gréco-égyptiens, parfois plus égyptiens que grecs, mais en général les animaux y sont nommés en grec. La précision linguistique du *PGM* III est significative : cet oiseau n'est pas l'*epops* grecque, mais le *kakkouphat*' égyptien. Or, ce n'est pas la même chose du tout : les valeurs

<sup>2817</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 53.

<sup>2818</sup> *PGM* II, 1-64 pour l'ensemble du rituel, 17-20 pour le *mnêmonikos*.

<sup>2819</sup> *PGM* III, 424-466. Les *prognoseis* et les *mnêmonikoi* préoccupaient beaucoup le scripteur de ce papyrus, qui en a ajouté une de chaque à la suite de ce texte.

<sup>2820</sup> Le *Léxicon de magia y religión en los papiros mágicos griegos*, édité par Luis Muñoz Delgado (Madrid, 2001), traduit νεκτολάλημα, -ατος, τό, par « práctica para hacer hablar a alguien en sueños » avec pour référence le texte en question (seul à utiliser le terme). Quelle est la part du rêve dans cette pratique ? On sait que la femme doit être endormie, mais le praticien compte-t-il sur des mécanismes oniriques ?

<sup>2821</sup> Cf. chapitre 1, p. 74.

<sup>2822</sup> L. KEIMER, « Quelques remarques sur la huppe (*Upupa epops*) dans l'Égypte ancienne », *BIFAO* 30 (1930), p. 305-331 (p. 323).

<sup>2823</sup> -φατ est une restitution de Preisendanz.

<sup>2824</sup> Des indications linguistiques complètes sont rassemblées par D'A. W. THOMPSON, « ἔποψ », dans ID., *A Glossary of Greek Birds*, p. 95-100 (p. 96). Ce nom égyptien de la huppe est d'époque tardive : *kwkwpd* (copt. *koukoupat*, *koukoupbat*, arabe d'Égypte *hodhod*) : VERNUS – YOYOTTE, p. 78.

négatives que véhicule la huppe des textes littéraires et un tant soit peu « zoologiques » du monde grec sont réfutées. La huppe égyptienne, elle, est un oiseau positif, voire bien plus. Elle est un symbole divin si l'on en croit les *hierogluphika*<sup>2825</sup>. L'usage de la huppe dans un contexte égyptien est donc justifié, plus particulièrement lors de l'adaptation d'une pratique ancienne dans laquelle la matière animale a pu changer.

Les *Cyranides*, à mon avis, témoignent de l'importance prise par la huppe dans les mutations rituelles propres à une « magie » qui évolue entre religion égyptienne et médecine des *physica*. Pour cela, il faut la retrouver entre les lignes du texte actuel :

Si quelqu'un grave l'oiseau *glaukos* sur la pierre *gnathios* et sous ses pieds le poisson *glaukos* et, après avoir enfermé dessous les yeux de ce dernier, porte cela en amulette en s'abstenant de porc et de toute saleté, dans l'ombre, il apparaîtra noble aux hommes : ceux qui te voient croiront que tu es divinement inspiré. Au jour, ce qu'il dira sera cru. En portant cela au lit, il obtiendra des visions vraies<sup>2826</sup>.

Le poisson *glaukos* n'est pas identifié. Les descriptions anciennes en font un poisson de haute mer et de grande taille<sup>2827</sup>. Dans les *Cyranides*, l'oiseau *glaukos* est explicitement présenté comme consacré à Athéna : il s'agirait donc de la chouette<sup>2828</sup>. Mais la « chouette » se dit normalement *γλαῦξ* en grec, nom qui évoque l'éclat d'une certaine couleur aqueuse. La description de l'oiseau souligne à la fois l'insigne royal qu'il porte sur la tête et ses yeux de *nuktikorax*. Si ce dernier terme semble parfois désigner un rapace nocturne, il n'est pas exclu non plus qu'il désigne le hobereau gris, un passereau nocturne<sup>2829</sup>. Le *glaukion* peut aussi être un canard<sup>2830</sup>. Pourtant, le *Damigéron-Évax* identifie explicitement l'oiseau *glauc(i)os* à la huppe :

---

<sup>2825</sup> HORAPOLLON, 1, 55 : ἐπὶ τῶν θεῶν σκῆπτρων κουκούφα προτίμησις ἔστιν, « le *koukoupha* est en première place sur les sceptres des divinités ».

<sup>2826</sup> *Cyr.*, 1, 3.32-38 : Ἐὰν δέ τις εἰς γνάθιον λίθον γλύψῃ γλαῦκα τὸ ὄρνειον καὶ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ γλαῦκον τὸν ἰχθύν, τούτου δὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑποκατακλείσας φορέσῃ ἀπεχόμενος χειρείου κρέατος καὶ πάσης ῥυπαρίας, σκοτίας δὲ γενομένης φανήσεται γενναῖος τοῖς ἀνθρώποις, δόξουσι γὰρ οἱ ὄρωντες ἔνθεόν σε εἶναι. εἰς δὲ τὴν ἡμέραν ὃ ἂν εἴπῃ πιστευθήσεται. εἰς κοίτην δὲ φορούμενον ὄραματα ἀληθῆ δείκνυσιν.

<sup>2827</sup> D'A. W. THOMPSON, « γλαῦκος », dans ID., *A Glossary of Greek Fishes*, Oxford – Londres, 1947, p. 48.

<sup>2828</sup> *Cyr.*, 1, 3.10.

<sup>2829</sup> D'A. W. THOMPSON, « νυκτικώραξ », dans ID., *A Glossary of Greek Birds*, Oxford – Londres, 1936<sup>2</sup> (1895<sup>1</sup>), p. 207-209.

<sup>2830</sup> W. G. ARNOTT, « Glaukion », dans ID., *Birds in the Ancient World from A to Z*, Londres – New York, 2007, p. 55.

*Epignathion lapis, sculpis glaucium auem, idest upupa, et sub pedes eius piscem glaucium et oculis eorum animalium dextris sublatis [idest tultis] et include eum in auro, et munditer gestatus facit quasi in tenebris terribilia daemona apparere interdum. Si autem quidquid dixerit, creditur eidem. In dormitione autem si quis usus fuerit eo, aliqua fantasmata uera uidebit. Nocte eo non uteris.*

La pierre épignathion. Sculptez un oiseau *glaucius*, c'est-à-dire une huppe, sous ses pieds le poisson *glaucium*. Enlevez, [c'est-à-dire, ôtez] les yeux droits de ces animaux, enfermez dans l'or et portez en état de pureté. Elle fait apparaître de jour comme si c'était dans les ténèbres de terribles apparitions démoniaques. Si celui qui la porte dit quelque chose, on le croit. Si on la prend pour aller dormir, on verra de vrais phantasmes. Ne pas s'en servir la nuit<sup>2831</sup>.

Ce texte est tellement similaire à celui des *Cyranides*, dans son contenu, qu'il est possible que la source en soit commune. Les *Cyranides* ont ajouté la plante, en harmonisant le tout à leur impératif alphabétique et en ôtant le préfixe *epi-* au nom de la pierre. Celle-ci n'est pas identifiée ; son nom signifie « petite mâchoire », et, selon les *Cyranides*, elle y ressemble : sémantiquement, il s'agit d'une véritable meuleuse, broyeuse, un petit moulin<sup>2832</sup>. Si Maryse Waegeman a estimé que l'identification explicite du *glaukion* à la huppe était une erreur<sup>2833</sup>, l'oiseau devant être une chouette aux yeux brillants pour produire des effets visuels, je suis quant à moi favorable au maintien de la huppe, considérant que les *Cyranides* opèrent une relecture de la source que le *Damigéron-Évax* quant à lui respecte d'autant mieux qu'il ne suit pas la ligne éditoriale des premières. Les *Cyranides* connaissent l'oiseau mais, lui ayant refusé une notice propre, elles en donnent des informations parsemées, dont le texte suivant me paraît incontournable :

Il y a un animal qui vole dans l'air que l'on appelle « huppe », ayant un insigne royal de sept couleurs, de deux doigts de long, qui se rabat et se redresse. Celui-là a quatre couleurs, comme on dit qu'il y a quatre saisons dans l'année. On l'appelle « *koukouphas* » et « *poupos* », comme c'est écrit dans le livre que l'on appelle *Archaïque* à son sujet. C'est un animal sacré<sup>2834</sup>.

On retrouve l'insigne royal (*basileion*), qui n'est autre que l'aigrette caractéristique couronnant l'oiseau. Les informations retenues proviennent du *Livre Archaïque* attribué à Hermès par l'alchimiste Olympiodore et où étaient également retenues les métamorphoses

---

<sup>2831</sup> *Damigéron-Évax*, 66.

<sup>2832</sup> *Cyr.*, 1, 3.9.

<sup>2833</sup> M. WAEGEMAN, *Amulet and Alphabet. Magical Amulets in the First Book of Cyranides*, Amsterdam, 1987, p. 30.

<sup>2834</sup> *Cyr.*, 1, 7.49-54 : Ζῷόν ἐστιν ἐν ἀέρι πετόμενον ὃ καλεῖται ἔποψ, ἐπτάχρωμον βασίλειον, ἔχον μήκει δακτύλων δύο ἀπλούμενον καὶ συστελλόμενον· αὐτὸ δὲ τετράχρωμον ὡς εἰπεῖν πρὸς τὰς τέσσαρας τροπὰς τοῦ ἐνιαυτοῦ. οὗτος καλεῖται κούκουφας καὶ ποῦπος ὡς ἐγράφη τὰ περὶ τούτου ἐν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ Ἀρχαϊκῇ καλουμένῃ. ἔστι δὲ τὸ ζῷον ἱερόν.



étiologiques de la taupe et du coq. Dans cet ouvrage, la huppe était identifiée sous son nom égyptien. On sait également qu'Harpocraton lui consacrait une notice, où elle était également décrite comme un oiseau royal à sept couleurs, aux puissances merveilleuses, appelée *koukouphos* ou *poupos*<sup>2835</sup>. Numénios aurait aussi écrit un livre *La huppe* dont le titre seul nous est connu d'après Origène<sup>2836</sup>. Chez Harpocraton comme dans le *Livre archaïque* d'Hermès, la huppe est donc le même animal que celui des *PGM*, un oiseau proprement égyptien, doté d'un insigne royal et de sept couleurs – ce qui semble une amélioration de l'animal réel. Différentes occurrences dans les *Cyranides* introduisent la huppe dans des recettes pour améliorer la mémoire, donner la prescience et la connaissance des secrets de chacun :

Prends donc son cœur encore palpitant et avale-le juste au début de la première ou de la huitième heure du soleil. Que ce soit le jour de Kronos, la lune étant à son lever. Et bois du lait d'une vache noire avec un peu de miel selon la recette à la même heure, de sorte que le cœur soit avalé sainement, et tu seras prescient en ce qui concerne les affaires du ciel, de la terre et si quelqu'un aura quelque chose à l'âme et de même ce qui arrivera à la région et à la cité, et ce qui arrivera à tous les hommes<sup>2837</sup>.

Dans la notice du bestiaire consacrée à la taupe, un excursus donne une recette complexe dans laquelle deux cœurs de *koukouphos* doivent être avalés tout palpitants pour être accompli (τετελεσμένος)<sup>2838</sup>. La recette elle-même part d'une « cuisine » digne des *PGM*:

<sup>2835</sup> HARPOCRATION, *Des propriétés des animaux, plantes et pierres* [CCAG 12, p. 200-201].

<sup>2836</sup> NUMENIUS, fr. 1c [DES PLACES] = ORIGENE, *Contre Celse*, 4, 51 : « Je sais même que le Pythagoricien Numénios..., en plus d'un endroit de ses écrits, cite Moïse et les prophètes et, non sans vraisemblance, les interprète allégoriquement (τροπολογοῦντα), comme dans celui qu'il intitule *La Huppe* (ἐν τῷ καλουμένῳ Ἐποπι), ou dans ses traités *Sur les nombres* ou *Sur le lieu* ». Édouard Des Places, dans NUMENIUS, *Fragments*, Paris, 1973, n. 4, p. 104 : « Le titre surprend... On serait tenté d'y voir une erreur dans la transmission du texte d'Origène, et de lire un mot comme Ἐπόπτη. Toutefois la forme même (ce n'est pas un Περὶ ἔπος !) pourrait signaler un titre allégorique ».

<sup>2837</sup> *Cyr.*, 1, 7.55-61 : Λαβὼν οὖν τὴν τούτου καρδίαν ἔτι σπαίρουσαν κατάπιε ἄντικρυς τοῦ ἡλίου ὥρας πρώτης ἀρχομένης ἢ ὀγδόης. ἔστω δὲ ἡμέρα Κρόνου, σελήνης ἀνατολικῆς οὔσης. καὶ ἐπίπιε γάλα βοῦς μελαίνης μετ' ὀλίγου μέλιτος ἐκ τοῦ συνθέματος αὐθωρόν, ἵνα ἡ καρδία ὑγιῆς καταποθῆ, καὶ ἔση προγινώσκων τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ γῆ καὶ εἴ τις κατὰ ψυχὴν ἔχει τι καὶ ὅσα κατὰ τὰ κλίματα καὶ κατὰ πόλεις γίνεται καὶ τὰ μέλλοντα ἅπασιν ἀνθρώποις. Cf. aussi 1, 21.29-42 pour un phylactère aux multiples bienfaits, 2, 3.9-11, pour une amulette qui donne la prescience.

<sup>2838</sup> *Cyr.*, 1, 21.119-122.

Prends donc un faucon, le commun, que l'on appelle *kirkos*, plonge-le dans de l'eau de source, environ deux cotyles, jusqu'à sa déification, c'est-à-dire étouffe le faucon dans l'eau jusqu'à ce qu'il meurt. Puis, l'ayant retiré, laisse-le environ 6 heures – Kyranos dit [de le laisser] embaumé pendant 7 jours – après cela, attache ses yeux, sa langue et son cœur avec la langue d'une grenouille vivante et deux des pierres, l'aimant et la hiéracite, et un peu de limaille de fer, à cause du fait que l'aimant est vivant, et après avoir attaché cela ensemble, tu as un grand phylactère. Que tout cela soit enfermé dans la peau du faucon ; fais le lien du phylactère à partir des nerfs du faucon comme un cordon tressé, mince, très long, de sorte qu'il soit porté attaché au cou jusqu'entre l'estomac et le cœur ; et tu auras la prescience de toutes choses. Cela ne le transmet pas ni ne l'enseigne à tes propres enfants<sup>2839</sup>.

On reconnaît la « déification » du faucon *kirkaios* ou *kirkos*, recommandée pour la fabrication d'un *paredros* au début du *PGMI*<sup>2840</sup>. L'eau dans laquelle l'oiseau a été immergé sert ensuite de base à la recette de potion à avaler avec les cœurs de huppe, en complément du phylactère. Or, la huppe est étroitement liée au faucon. Porphyre savait que le cœur d'un faucon pouvait transmettre ses capacités divinatoires, comme la taupe ou le corbeau<sup>2841</sup> :

Ceux qui veulent recevoir en eux les âmes des animaux divinateurs (ζώων μαντικῶν ψυχάς), avalent les organes essentiels (τὰ κυριώτατα μέρη) de ces animaux, tels que le cœur des corbeaux, des taupes ou des faucons, et possèdent ainsi présente en eux l'âme de ces animaux, qui rend des oracles comme un dieu (χρηματίζουσιν ὡς θεόν) et qui pénètre en eux en même temps qu'ils absorbent leur corps<sup>2842</sup>.

La huppe appartient manifestement à cette catégorie d'animaux, mise en relation par les *Cyranides* avec le faucon ou la taupe. L'iconographie égyptienne semble attribuer la huppe à Harpocrate dans la mesure où cet oiseau serait un jouet d'enfant assez courant, mais la huppe pourrait également avoir représenté une forme prise par les *baou*, manifestations des défunts<sup>2843</sup>. En *PGM* III, 424-425, la huppe-*kakkouphat* fournit un cœur dans du miel attique

<sup>2839</sup> *Cyr.*, 1, 21.98-110 : Λαβὼν οὖν ἰέρακα τὸν κοινόν, ὃν καλοῦσιν κίρκον, βύθισον ὕδατι πηγαίῳ ὡς κοτύλας δύο ἕως οὗ ἀποθεωθῆ, τουτέστιν πνίξον εἰς τὸ ὕδωρ τὸν ἰέρακα, ἕως οὗ ἀποθάνῃ. εἶτα ἄρας αὐτὸν ἕασον ὡς ὥρας ̅· ὁ δὲ Κυρανὸς ̅ εἶπεν ἡμέρας τεταριχευμένον· μετὰ δὲ ταῦτα τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ καὶ τὴν γλώτταν καὶ τὴν καρδίαν ἔνδυσον μετὰ γλώσσης βατράχου ζῶντος καὶ τῶν δύο λίθων, τοῦ μαγνήτου καὶ τοῦ ἰερακίτου, καὶ ὀλίγου ῥίνισματος σιδήρου, διὰ τὸ εἶναι ζῶντα τὸν μαγνήτην, καὶ συνδήσας ἔχε μέγα φυλακτήριον. ἔστρωσαν δὲ ταῦτα πάντα δεδεμένα εἰς τὸ δέρμα τοῦ ἰερακος· τὸν δὲ δεσμὸν τοῦ φυλακτηρίου ποίει ἐκ τῶν νεύρων τοῦ ἰερακος ὡς σπαρτίον κλωστόν, λεπτόν, ἐπιμηκέστερον, ἵνα φορούμενον ἐπὶ τὸν τράχηλον φθάνῃ ἕως τοῦ στομάχου καὶ τῆς καρδίας κατὰ μέσον· καὶ προγνώσεις πάντα. τοῦτο μηδὲ ἰδίῳ τέκνῳ παραδίδου ἢ δίδασκε.

<sup>2840</sup> Cf. chapitre 5, I.1a, p. 307-310.

<sup>2841</sup> M. PATERA, « Le corbeau : un signe dans le monde grec », dans S. GEORGIOUDI, R. KOCH PIETTRE, F. SCHMIDT (dir.), *La Raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leyde – Boston, 2012, p. 157-175.

<sup>2842</sup> PORPHYRE, *De l'abstinence*, 2, 48.1.

<sup>2843</sup> L. KEIMER, « Quelques remarques sur la huppe (*Upupa epops*) dans l'Égypte ancienne », *BIFAO* 30 (1930), p. 305-331 ; P. VERNUS, « Huppe », dans VERNUS – YOYOTTE, p. 385-387.

pour une procédure divinatoire, attribuée à un enseignement de Manéthon reçut directement d'Osiris. Un papyrus de magie en démotique recommande des fards composés de sang d'une oie du Nil (ou oie *semen*), de sang de huppe (ΚΟΥΚΟΥΠΕΤ), sang de corbeau-de-nuit (c'est-à-dire de bihoreau gris), de plante *ânkh-imou*, de moutarde, de plante « Amon-est-grand », d'hématite, de lapis-lazuli, de myrrhe, et de plante « Empreinte d'Isis »<sup>2844</sup>. Par analogie, les oiseaux en question sont supposés apporter une certaine vue au magicien ainsi fardé : la huppe serait un oiseau sélénién, dont le déploiement de la crête évoque la croissance de la lune, et le plumage noir et blanc des ailes, comme celles de l'ibis, une allégorie de l'écriture<sup>2845</sup>.

La recette *PDM* xiv, 115 utilise un « oeuf de faucon à la myrrhe » (*souh en B66 [beqi] her khel*) dans un fard oculaire, tandis qu'en *PDM* xiv, 116, c'est la « tête et le sang d'une huppe » (*tepe henâ senef* ΚΟΥΚΟΥΠΕΤ) qui sont employés, cuits et transformés sans doute en petits collyres secs. La huppe se substitue donc parfaitement au faucon. L'oiseau divinisé dans le lait miellé d'une vache noire en *PGMI*, 1-42, est l'image divine d'Horus. L'image des ailes multicolores ou versicolores d'un falconidé est une approche poétique et rituelle qui allie le minéral et l'animal pour exprimer les ailes de lumière déployées par le soleil au lever et matérialiser le spectre des couleurs dont l'éventail couvre les heures de la course solaire<sup>2846</sup>. Si dans la pensée platonicienne le *poikilos* a quelque chose de négatif, dans la pensée rituelle égyptienne la polychromie animale a quelque chose de positif, une projection d'un discours cosmologique<sup>2847</sup>. Or à ce titre, on a pu voir à plusieurs reprises qu'un animal bigarré et de couleurs changeantes offrait des possibilités de fantaisie cosmologique : ainsi le caméléon des *Cyranides* change-t-il de couleur à chaque heure, comme une horloge animale<sup>2848</sup>. La huppe, qui déjà chez Eschyle suit une métamorphose saisonnière en rapace, marque dans les *Cyranides* un cycle saisonnier par la couleur de son plumage et les sept couleurs de son aigrette peuvent à loisir marquer les sept couleurs de l'arc-en-ciel, les sept « voyelles des mages », les sept astres mobiles ou tout autre rythme septénaire symbolique. Le faucon pèlerin est malgré tout une figure dont l'incarnation réelle est rare dès l'Égypte pharaonique<sup>2849</sup>. La huppe le remplace alors à l'occasion :

<sup>2844</sup> *PDM* xiv, 295-308, 805-840. Cf. aussi *PDM* xiv, 1110-1129, où le sang de huppe (*qwqwp*) intègre un fard permettant de voir l'ombre de dieux et déesses.

<sup>2845</sup> S. H. AUFRÈRE, *Thot Hermès l'Égyptien*, p. 292-295.

<sup>2846</sup> *Id.*, p. 122-124.

<sup>2847</sup> R. L. VOS, « Varius coloribus Apis. Some Remarks on the Colours of Apis and Other Sacred Animals », dans W. CLARYSSE, A. SCHOORS, H. WILLEMS (éd.), *Egyptian Religion in the Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, t. I, Louvain, 1998, p. 709-718.

<sup>2848</sup> Cf. chapitre 2, p. 147-148.

<sup>2849</sup> V. LORET, « Horus-le-faucon », *BIFAO* 3 (1903), p. 1-24.

Prends donc le faucon de mer et noie-le dans de l'eau de pluie. De la même façon aussi, noie une huppe dans l'eau et, les enlevant, soigne ses yeux avec de la myrrhe et du safran, et leurs matières sèches dans l'ombre, sans soleil. Enterre leurs corps dans la terre du lieu où est le porteur, soit homme, soit autre chose. Prends les yeux et porte-les<sup>2850</sup>.

L'histoire de la huppe est un cas exemplaire : on y voit alterner ses caractères merveilleux – pour ne pas dire fantastiques – et une physiologie de la divination. Elle naturalise la communication avec le divin et confère à l'homme des pouvoirs d'intelligibilité et de mémoire sans pareil. Mais ce merveilleux naturalisé cache à peine une origine théologique : la huppe est la version pratique du grand faucon solaire égyptien, la version plus accessible et plus petite d'un animal sacré dont le sens théologique s'est perdu. Elle consacre ainsi la transmission des pouvoirs divins de puissances « païennes » aux seuls « magiciens » humains qui les recomposent en propriétés naturelles.

### *I.2.b. L'oiseau et le sésame universel*

Dans d'autres cas, des savoirs légendaires sont transmis par les « mages », sans doute à partir de récits de *rhizotomoi* qui témoignent de la contemporanéité d'une approche naturaliste et d'une approche mythologique de l'animal. Origène s'offusque ainsi de ce que, à une époque à peu près contemporaine de celle d'Élien, Celse ait attribué des savoirs « magiques » aux animaux :

Mais si les hommes tirent vanité de la sorcellerie (ἐπὶ γοητεία), même en cette matière encore, serpents et aigles sont plus savants (σοφώτεροι) : ils connaissent du moins beaucoup de remèdes contre les poisons (ἀλεξιφάρμακα) et les maladies (ἀλεξίκακα), ainsi que les puissances de certaines pierres (λίθων τινῶν δυνάμεις) qu'ils utilisent pour sauver leurs petits ; les hommes, s'ils les trouvent, s'estiment en possession d'un merveilleux trésor (θαυμαστόν τι κτήμα)<sup>2851</sup>.

Celse cependant suivait la même ligne zoologique qu'Élien relatant les savoirs herboristes et lapidaires de certains animaux, lesquels se soignent – comme les serpents avec

---

<sup>2850</sup> *Cyr.*, 2, 39.14-18 : Λαβὼν οὖν τὸν ἰέρακα τὸν πελάγιον ἀπόπνιζον ὕδατι ὀμβρίῳ. ὁμοίως καὶ ἔποπα πνίζον ἐν τῷ ὕδατι καὶ βαστάζων αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς θεράπευσον σμύρνη καὶ κρόκῳ καὶ ξήρανον αὐτοὺς ἐν σκιᾷ, ἄνευ ἡλίου. τὰ δὲ σώματα αὐτῶν θάψον ἐν τῇ γῆ ἐν τόπῳ, ὅπου ἐστὶν ὁ φορῶν εἴτε ἄνθρωπος εἴτε ἄλλο τι. λαβὼν <δὲ> τοὺς ὀφθαλμοὺς φέρει.

<sup>2851</sup> CELSE *apud* ORIGENE, *Contre Celse*, 4, 86 (tr. M. BORRET légèrement modifiée). Cf. *Ibid.* : τὰ τῆς γοητείας φησὶν εἶναι καὶ ἔν τισι τῶν ἀλόγων, « il dit qu'il y a de la sorcellerie aussi en certains êtres sans raison ». Cf. chapitre 8, p. 558-559.

du fenouil – ou protègent leurs nids – comme les aigles avec les pierres aétites<sup>2852</sup>. Toutefois, comme le signale Origène, l’usage du terme *goêteia* pour désigner ces pratiques est surprenant, puisqu’il s’agit ni plus ni moins de médecine ou d’herboristerie<sup>2853</sup>. Il faut remarquer néanmoins qu’ainsi, Celse ne cherche pas à attribuer aux animaux un système scientifique mais l’exercice, par l’intermédiaire de plantes, d’un pouvoir rituel. Cette sorcellerie ne serait donc pas le privilège des hommes. Or, ces récits transcrivent peut-être des récits de *rhizotomoi* et de *pharmakeutai*, qui réhaussent le statut de la matière végétale ou minérale en donnant à leur savoir une valeur naturelle. Le fait que les hommes cherchent comme des trésors ces plantes et pierres dessine en outre un *topos* de l’exotique et du merveilleux. Ainsi les hommes recherchent-ils, sans l’avoir jamais trouvée, la plante grâce à laquelle l’hirondelle ouvre la vue de ses petits<sup>2854</sup>. Le parfait exemple est une plante capable d’ouvrir les portes fermées, connue seulement par un oiseau.

Avec le savoir magique du pivert, herboriste merveilleux, on observe les variantes possibles d’un même pouvoir, celui d’ouvrir les portes fermées, tantôt naturalistes et merveilleuses, tantôt mythologiques et divines. Le pic (*picus* L.), dont le nom courant est *druokolaptês* (« perce-chêne ») a pour singularité de creuser son nid dans les troncs des arbres avec son bec<sup>2855</sup>. Mais il est raconté aussi que, si son trou est obstrué, l’oiseau apporte avec lui une herbe spéciale dont le nom n’est jamais donné et dont le contact fait sauter tous les obstacles. Le bestiaire des *Cyranides*, Élien et Pline, racontent la même légende<sup>2856</sup>. L’intérêt

<sup>2852</sup> A. ZUCKER, « “C’est la nature qui est magicienne” (Élien, *P.A.*, 2, 14). Élien et la magie naturelle des animaux », dans A. MOREAU, J.-C. TURPIN (éd.), *La Magie*, t. II, Montpellier, 2000, p. 79-94. Voir les chiens, chapitre 3, p. 194-195. J. BOUFFARTIGUE, « L’automédication des animaux chez les auteurs antiques », dans I. BOEHM, P. LUCCIONI (éd.), *Le médecin initié par l’animal. Animaux et médecine dans l’Antiquité grecque et latine*, Lyon, Maison de l’Orient et de la Méditerranée-Centre Jean Pouilloux, 2008, p. 79-96.

<sup>2853</sup> Selon Origène, ce serait par mépris épicurien que Celse s’exprimerait ainsi, mais l’épicurisme de ce-dernier est douteux.

<sup>2854</sup> ÉLIEN, *PA*, 3, 25 : « Ses petits n’ouvrent que tardivement leurs paupières, tout comme les chiots. Elle rapporte de l’herbe qu’elle applique sur eux, et les petits ouvrent progressivement leurs paupières ; après être restés quelque temps sans bouger, une fois qu’ils sont aptes à voler, ils s’élancent hors du nid en quête de nourriture. Les hommes souhaitent ardemment mettre la main sur cette herbe, mais leurs efforts, jusqu’à présent, n’ont pas abouti ».

<sup>2855</sup> *Cyr.*, 1, 4 ; ARISTOTE, *HA*, 8, 3 [593 a] ; 9, 8 [614 a-b].

<sup>2856</sup> *Cyr.*, 3, 12 : ἐὰν οὖν τις μετὰ λίθου ἀναφράξῃ τὴν νοσσιὰν αὐτοῦ καὶ ἀσφαλίσῃ καλῶς, ὡς θέλῃ ἢ μετὰ ξύλου ἢ μετὰ πετάλου σιδηροῦ καὶ ἀναχωρήσῃ, ἔρχεται ὁ δρυοκολάπτῃς καὶ φέρει βοτάνην ἣντινα γινώσκει, καὶ προστίθῃσι τῇ καλιᾷ καὶ παραντίκα ἀνοίγει. ταύτην τὴν βοτάνην ὁ λαβὼν ἀνοίξει πάντα τὰ κλειθρα, καὶ οὐδὲν αὐτῷ ἀντιστήσεται ; « si quelqu’un bouche son nid avec une pierre et le barricade bien, ou s’il le souhaite avec du bois ou une plaque de fer, puis se retire, arrive le perce-chêne et il porte une certaine herbe de sa connaissance, la pose contre le nid et il s’ouvre sur-le-champ. Celui qui a pris cette herbe ouvrira toutes les serrures et rien ne s’opposera à lui » ; ÉLIEN, *PA*, 1, 45 : « si l’on obstrue l’ouverture que s’est ménagé notre oiseau en y mettant une pierre, il prend acte de la manœuvre et va chercher une herbe qui a un pouvoir antipathique sur la pierre, et il la place dessus. La pierre, accablée par ce poids et incapable de le supporter, s’éjecte, et voilà de nouveau ouvert à notre oiseau l’accès à son précieux abri ».

du pivert est donc qu'il connaît une plante fabuleuse capable d'ouvrir toutes les portes et de défaire tous les liens physiques ; on peut dès lors espérer s'en emparer grâce à lui. Selon une tradition grecque, le pivert ou *keleos* était l'un des voleurs qui pénétrèrent la grotte où Rhéa avait mis Zeus au monde, grotte sacrée et interdite ; Antoninus Liberalis, qui fournit une version inspirée de Boios, ajoute qu'une fois transformés par Zeus, ces oiseaux devinrent des présages (οἰώνοι)<sup>2857</sup>. Pour Pline l'Ancien, le pic est nécessairement l'oiseau de Mars, dont le nom fut celui d'un roi du Latium, Picus, qu'Ovide montre changé en pic par Circé. Pline connaît toutefois la légende de l'herbe qui ouvre, une donnée qui lui vient probablement des paradoxographes consultés<sup>2858</sup>. Une autre version semble attribuer la connaissance de la plante magique à la huppe<sup>2859</sup>. Dans les *Cyranides*, il est question de cette plante qui ouvre les portes :

Si quelqu'un bouche le nid du perce-chêne avec de la terre ou une pierre, il apporte lui-même une herbe qu'il connaît et en l'approchant débouche [son nid] : s'il est bouché avec de la boue, la boue tombe aussi ; si c'est avec une pierre, la pierre s'éjecte ; si c'est une planche et des clous, ils tombent expulsés ; si c'est avec une lamelle de fer et des clous ils sont éclatés. En effleurant seulement de cette herbe, il ouvre absolument tout aussitôt et délivre ses petits. Si quelqu'un tombe sur cette herbe, il fera beaucoup de choses qu'il n'est pas permis de dire : il pourra, grâce à la puissance de sa nature, accomplir ce qu'aucun homme n'accomplirait<sup>2860</sup>.

Dans cette section, l'oiseau fait partie de la liste alphabétique, mais pas la plante, tandis que c'est bien elle qui est employée dans la confection de l'amulette et non celle qui commence par la lettre δ :

<sup>2857</sup> ANTONINUS LIBERALIS, 19 : « ... ils fournissent, par leur apparition, des présages heureux et véridiques mieux qu'aucun autre oiseau, car ils ont vu le sang de Zeus ».

<sup>2858</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 10, 40 : « On croit communément que, si un berger enfonce un coin dans leur trou, ils le font tomber en y appliquant une certaine herbe. Selon Trébius, un clou ou un coin enfoncé aussi fortement qu'on voudra dans un arbre où il y a un nid de pic, saute hors de l'arbre en le faisant craquer, dès que le pic s'y est posé ».

<sup>2859</sup> ÉLIEN, *PA*, 3, 26 : « Un jour qu'un de ces oiseaux était en train d'élever sa progéniture dans la partie la plus isolée d'un rempart, à l'intérieur d'une brèche qui s'était formée avec le temps dans la pierre, le gardien du rempart, voyant qu'il y avait des oisillons à l'intérieur, couvrit la cavité d'un enduit de boue. La huppe, à son retour, lorsqu'elle vit qu'on lui avait bloqué l'entrée, apporta une herbe et l'appliqua sur la boue. La boue fut dissoute et l'oiseau rejoignit ses petits, puis s'en alla chercher de la nourriture. Alors, de nouveau, notre homme appliqua son enduit, et l'oiseau, grâce à la même herbe, ouvrit le trou. Le même manège se produisit encore une troisième fois. Du coup, le gardien du rempart, témoin de cette pratique, recueillit l'herbe et l'employa non pas au même usage, mais pour ouvrir des trésors qui ne lui appartenaient nullement ».

<sup>2860</sup> *Cyr.*, 1, 4.36-44 : Ἐὰν οὖν τις σφηνώσῃ τὴν νοσσιὰν τοῦ δένδροκολάπτου γῆ ἢ λίθῳ, φέρει βοτάνην αὐτός, ἣν γινώσκει, καὶ προσαγαγὼν ἀνοίγει. εἰ μὲν γὰρ πηλῷ ἀποφράττεται ὁ πηλὸς καὶ πίπτει· εἰ δὲ λίθῳ, ὁ λίθος πηδᾷ. εἰ δὲ σανίδι καὶ ἥλοις, ἐξηλθόντα πεσοῦνται. εἰ δὲ σιδηρῷ πετάλῳ καὶ ἥλοις, διαρραγῆσονται. μόνον γὰρ παραθιγὼν ἐκεῖ τὴν βοτάνην, ἀνοίξει ἅπαντα ταῦτα πάραντα καὶ αἶρει τὰ νοσσία αὐτοῦ. εἰ δὲ οὖν τις τὴν βοτάνην ταύτην ἐπιτύχῃ, πρὸς πολλὰ ποιήσει ἃ οὐκ ἔξεστι λαλεῖν. δυνήσεται γὰρ ποιεῖν διὰ τῆς φυσικῆς αὐτῆς δυνάμεως, ἃ οὐδεὶς τελέσειεν ἀνδρῶν.

Si quelqu'un grave sur la pierre *dendrités* le pic et sous ses pieds le dragon de mer et, après avoir enfermé dessous l'herbe qui a été trouvée par le perce-chêne, porte le tout en amulette il ouvrira au moyen de cela toutes les portes, déliera les liens et les serrures, les bêtes sauvages lui seront soumises et apprivoisées, il sera aimable et agréable à écouter pour tous les dieux et les hommes. Il réussira ce qu'il souhaitera et il parfera ce qu'il voudra<sup>2861</sup>.

Le mystérieux « sésame » de la huppe et du pic est ainsi recherché par l'auteur des *Cyranides* pour confectionner une amulette capable de jouer le rôle d'une clé universelle. Si on ne possède pas la plante fabuleuse, on peut espérer un moindre résultat en la remplaçant par un élément de l'oiseau, un autre de la plante serpenteuse, et un du poisson, qui ne sont cependant pas de bons substituts de la plante magique. Selon Pline l'Ancien : « Démocrite a dit et Théophraste a cru qu'il existait une plante qui, apportée par l'oiseau que nous avons mentionné, faisait sortir par son contact un coin enfoncé dans un arbre par des bergers »<sup>2862</sup>. Il est possible de se dire que cette information vient du livre de Bolos de Mendès, les *Cheirokmêta*. Le caractère merveilleux du végétal correspond assez bien à ceux que cet ouvrage contenait et Pline, dans un passage suffisamment endommagé pour que le nom de la plante reste secret, range l'herbe qui ouvre les portes parmi les merveilles botaniques perses des mages<sup>2863</sup>. Chez Théophraste se trouve une information qui remonte aux *pharmakopoi* et *rhizotomoi* : « ainsi pour la pivoine (ou encore "grenade douce") qu'ils recommandent de déraciner nuitamment, car le jour si un pic vous voit prélever le fruit, attention à vos yeux, et s'il vous voit arracher la racine, vous avez une descente du fondement ! »<sup>2864</sup>. En somme, une tradition relative à la cueillette de la pivoine établissait déjà un lien entre le pivert et cette plante dans la Grèce du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>2865</sup>. Or, la pivoine se range dans les

---

<sup>2861</sup> *Id.*, 45-51 : Ἐὰν οὖν τις γλύψῃ εἰς δενδρίτην λίθον τὸν δενδροκολάπτῃν, ὑπὸ δὲ τοὺς πόδας αὐτοῦ δράκοντα θαλάσσιον καὶ ὑποκατακλείσας τὴν εὐρισκομένην βοτάνην ὑπὸ τοῦ δενδροκολάπτου καὶ φορέσῃ, πᾶσα θύρα αὐτῷ ἀνοιγήσεται καὶ δεσμοὺς καὶ κλεῖθρα λύσει, ἄγρια θηρία αὐτῷ ὑποταγήσεται καὶ ἡμερωθήσεται, θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις πᾶσιν ἔσται ἡγαπημένος καὶ εὐάκουστος, καὶ ὅπερ ἂν θελήσῃ ἐπιτεύξεται, καὶ ὁ βούλεται περιγενήσεται.

<sup>2862</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 25, 14 : *Dixit Democritus, credit Theophrastus esse herbam cuius contactu inlatae ab alite quam retulimus exiliret cuneus a pastoribus arbori adactus.*

<sup>2863</sup> *Id.*, 26, 18-20 : « Mais ce qui le favorisa plus que tout le reste ce furent les impostures de la magie, poussées alors au point qu'elles auraient pu détruire la confiance dans les propriétés de toutes les plantes : ainsi la plante *aethiopsis* avait le pouvoir d'assécher les rivières et les étangs ; <...> par le contact celui d'ouvrir toutes les portes ; [...] N'eût-il pas mieux valu que Scipion Emilien ouvrît les portes de Carthage à l'aide d'une plante, plutôt que d'en battre les murailles avec des machines pendant tant d'années ? Que l'on assèche donc aujourd'hui les marais Pontins avec la *Méroïs*, et qu'on restitue tout ce terrain à la campagne italienne ! ». Cf. chapitre 2, p. 133.

<sup>2864</sup> THEOPHRASTE, *Recherches sur les plantes*, 9, 8.6.

<sup>2865</sup> Ce n'est pas la seule plante protégée de la sorte : la buse protège quant à elle la centaurée (*Id.*, 9, 8.7). Cf. A. DELATTE, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Bruxelles, 1961<sup>3</sup>, p. 91.

*Cyranides* sous le nom de *glukusidê*, la « grenade-douce ». C'est une plante on ne peut plus célèbre, puisque son autre nom, *païônia* est dérivé du dieu médecin, *Paiôn*. Toute une tradition tendait à faire de la plante de Péan le remède universel. La pivoine est par ailleurs un chapitre survivant d'un traité de cueillette des plantes éparpillé entre quatre manuscrits qui sont autant de versions différentes : d'après Armand Delatte qui en fait le résumé, la cueillette de la pivoine prend une semaine entière, demande trois jours de purifications, trois jours où le cueilleur salue la plante à l'aurore, pour enfin l'arracher le septième jour ; selon d'autres versions, il faut chanter des hymnes, réciter des prières pendant sept jours avant de prendre la plante le matin du huitième<sup>2866</sup>. Théophraste, suivi par Pline, se contente d'indiquer qu'il faut la prélever la nuit, sans doute pour éviter la colère du pivert.

La souplesse de ces traditions permet à Lucien de fusionner l'oiseau et la plante. C'est alors le coq – oiseau pythagoricien consacré à Hermès – qui fournit ses plumes au cambrioleur-magicien :

Le coq – Nenni ! Hermès à qui je suis consacré, m'a donné ce privilège : si quelqu'un (avec) la plume de ma queue, la plus longue, celle qui est si souple qu'elle se recourbe...

Micylle – Mais tu en as deux pareilles.

Le coq – Celle de droite donc, et si je l'arrache et permets à quelqu'un de la garder, autant qu'il me plaira cet homme a la possibilité d'ouvrir toute porte et de tout voir sans être vu lui-même.

Micylle – Je n'avais pas remarqué, mon coq, que tu étais aussi sorcier (γόνις). Si donc tu m'accordes une fois cette possibilité, tu verras tout ce qui appartient à Simon transporté ici en un rien de temps, car je m'introduirai chez lui en cachette pour tout emporter, tandis que lui recommencera à ronger le cuir des chaussures pour l'étirer.

Le coq – Ce n'est pas permis. Car Hermès ordonne que, si le détenteur de la plume agit ainsi, je pousse un cri pour le faire prendre sur le fait<sup>2867</sup>.

L'implication d'Hermès est liée bien sûr à sa fonction de dieu des voleurs. Mais Hermès est également le dieu qui pourvoit *la* plante magique par excellence, le *môlu*, dont le nom divin fait écho depuis les débuts de la littérature grecque jusqu'à la fin sous différents avatars. À cet égard, peut-être, l'oiseau assure la protection surhumaine de pouvoirs proprement mystérieux, confiés à l'agent animal de la Nature pourvoyeuse de remèdes.

---

<sup>2866</sup> A. DELATTE, *Herbarius*, p. 41-42.

<sup>2867</sup> LUCIEN, *Le songe ou le coq*, 28 (tr. J. BOMPAIRE légèrement modifiée).



## II – L’animal magicien

J’ai évoqué la belette au chapitre des antipathies<sup>2868</sup>. Le mustélidé est l’*antipathês* du brûlant et venimeux basilic. Mais la figure de la belette a différentes clés de lecture, dont une nous conduit à l’animal magicien. Déjà Anaxagore, réfuté par Aristote, la disait concevoir par les oreilles et mettre bas par la bouche<sup>2869</sup> : une lecture allégorique y voit l’origine du langage tandis que dans le *Physiologos* chrétien, qui inverse le cycle reproducteur, elle permet de représenter les personnes qui « mangent le pain de l’Esprit » mais « chassent de leurs oreilles la parole divine »<sup>2870</sup>. Dans la mythologie, la belette est la forme reçue par la sage-femme, mieux encore la libératrice, qui permit la mise au monde d’Héraclès en dénouant les liens des déesses de la naissance<sup>2871</sup>. Désenvoûteuse à son origine, la belette se fait aisément sorcière : un autre mythe de métamorphose transmis par Élien fait de l’homonyme Galê une sorcière (γόνος καὶ φαρμακίς) changée en belette par Hécate<sup>2872</sup>. Des éléments structurels sont présents dans la figure de Galê que l’on retrouvera plus tard chez un autre animal magicien : en plus d’être une sorcière, la femme est investie d’une sexualité débridée, tandis que l’animal sera

---

<sup>2868</sup> Cf. chapitre 7, I.3.a, p. 468-470.

<sup>2869</sup> ARISTOTE, *GA*, 3, 6 [756 b-757 a]. Cf. chapitre 2, p. 122-123.

<sup>2870</sup> PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 74 [381 a]. *Physiologos*, 21. M. BETTINI, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Turin, 1998, p. 162-172.

<sup>2871</sup> Voir notamment la version du mythe de Galinthias transformée par les Moires, chez ANTONINUS LIBERALIS, 29, ou la sage-femme transformée par Lucine chez OVIDE, *Les métamorphoses*, 9, 281-323. Ces récits sont au cœur de l’étude de M. BETTINI, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*. Sur le plan de la pratique médicale, Pline ne signale qu’une utilisation de sécrétions vaginales de belettes pour faciliter l’accouchement (PLINE L’ANCIEN, *HN*, 30, 124). La double capacité de la belette à contrer les nuisibles et faciliter les accouchements a pu être étendue à la mangouste égyptienne, si l’on en croit ÉLIEN, *PA*, 10, 47 : « La mangouste est le pire ennemi des animaux les plus hostiles à l’homme, le cobra et le crocodiles, et j’ai déjà évoqué plus haut la guerre qu’ils se livrent. On dit que les mangoustes sont consacrées à Léo et aux Ilithyes. Et il paraît que les habitants d’Héracléopolis les adorent ».

<sup>2872</sup> ÉLIEN, *PA*, 15, 11 : « J’ai appris que la belette terrestre (ἡ χερσαία γαλή) était autrefois un être humain ; il est également parvenu à ma connaissance que cet être s’appelait “Belette” (Galé), qu’elle était une sorcière et une magicienne (γόνος καὶ φαρμακίς) et qu’elle était particulièrement débauchée et souffrait de nymphomanie ; et je ne suis pas non plus sans savoir que c’est la colère de la déesse Hécate – que la déesse ne m’en veuille pas ! – qui la transforma en cette créature nuisible. Mais je laisse à d’autres les mythes et la mythologie. Il est en tout cas évident qu’il s’agit d’un animal malfaisant, que les belettes attaquent les cadavres humains, qu’elles leur sautent dessus quand ils sont sans surveillance et qu’elles dérobent et gobent leurs yeux. Il paraît aussi que lorsqu’on fait porter à une femme des testicules de belette en pendentif, par malveillance ou avec son assentiment, cela l’empêche de devenir mère et la détourne des rapports sexuels. Lorsqu’on prépare les viscères de la belette suivant une certaine recette (dont je laisse les détails aux spécialistes en la matière) et qu’on les plonge dans du vin avec l’intention de nuire, elles ont pour effet, dit-on, de brouiller des amis et de rompre une affection jusqu’alors partagée. Mais laissons à notre cher Arès le soin de juger et de châtier comme ils le méritent pour ces forfaits les sorciers et les magiciens ». Il ajoute qu’un poisson homonyme est utilisé aux mêmes fins (cf. aussi HORAPOLLON, 2, 110).

nécrophage<sup>2873</sup>. En cuisinant ses viscères, on brouillera des amis. La belette est donc une magicienne dans le mythe et dans sa chair. C'est donc un animal magique que les praticiens connaissent et emploient. Mais elle n'est pas pour autant décrite comme agissant en magicienne en tant qu'animal. Le mythe et l'éthologie associés font converger sorcellerie, sexualité et nécrophagie dans une même dimension structurelle qui est cependant propre à nourrir le merveilleux qui est celui des animaux magiciens. Cette dimension est on ne peut mieux illustrée par la hyène, véritable ensorceleuse animale.

## II.1. La hyène : une sorcière méconnue

La notice des *Cyranides* concernant la hyène compte parmi les plus longues du bestiaire<sup>2874</sup>. Elle est ouverte par les quelques lignes qui rapportent sa nature :

La hyène est un animal quadrupède, sauvage, d'une nature double. Cet animal, en effet, naît femelle mais devient mâle après une année. Ensuite, après une autre année, il redevient femelle. Et tantôt il saille, tantôt il est sailli, engendre et donne le sein<sup>2875</sup>.

Animal *anêmeros*, non apprivoisé donc sauvage<sup>2876</sup>, la hyène est double en nature : elle naît femelle mais change de sexe à un rythme annuel. Les *Cyranides* résument ici un savoir répandu et ancien, dont on peut lire davantage chez Pline l'Ancien. Son exposé des propriétés de la hyène dans l'inventaire pharmacologique est structuré comme celui du caméléon et les fiches du bestiaire des *Cyranides*, et ses caractéristiques « magiques » font supposer un texte de type pseudo-démocriteen<sup>2877</sup>. Il s'ouvre par une note naturaliste, agrémentée des commentaires de l'encyclopédiste :

C'est à la hyène entre tous les animaux que les Mages ont attribué les propriétés les plus étonnantes, allant même jusqu'à lui accorder la connaissance des arts magiques (*magicas artes*) et le pouvoir d'attirer les hommes à soi en leur faisant perdre l'esprit. Nous avons parlé de la mutation alternante de sexe à laquelle elle

---

<sup>2873</sup> Et sous forme romancée, la sorcière se métamorphose en belette pour aller récolter les organes des cadavres, cf. APULEE, *Les métamorphoses*, 2, 25.

<sup>2874</sup> *Cyr.*, 2, 40.

<sup>2875</sup> *Cyr.*, 2, 40.2-5 : "Υαινα ζῳόν ἐστι τετράπουον, ἀνήμερον, διφυές. τὸ γὰρ ζῳον τοῦτο γεννᾶται θῆλυ καὶ μετ' ἐνιαυτὸν γίνεται ἄρρεν. εἴτα πάλιν μετ' ἄλλον ἐνιαυτὸν γίνεται θῆλυ. καὶ ὅτε μὲν βιβάζει, ὅτε δὲ βιβάζεται καὶ κτεῖ καὶ μασθοδοτεῖ.

<sup>2876</sup> HARPOCRATION, *Des propriétés des animaux, plantes et pierres* [CCAG 12, p. 201, l. 19], qualifie la hyène de πάντο ἄγριον, « tout à fait sauvage ».

<sup>2877</sup> M. WELLMANN, *Die Φυσικὰ des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa*, Berlin, 1928, n° 11, p. 21.

est annuellement sujette et des autres monstruosités de sa complexion ; nous exposerons maintenant tout ce qu'on en dit au point de vue médical<sup>2878</sup>.

Plus encore que la taupe<sup>2879</sup>, c'est donc à la hyène que les « mages » accordent la primauté dans leur bestiaire, et pour cause : elle maîtrise elle-même les *artes magicae* et a la puissance (*uis*) d'attirer les hommes et de leur altérer l'esprit. Pline ne s'étend pas sur son changement de sexe parce qu'il en a déjà parlé au cours des livres zoologiques, mais c'est un élément crucial de sa nature. Celle-ci, telle qu'elle intéresse les *magi*, a deux singularités : elle est magicienne – par *ars* et par puissance – et change annuellement de sexe biologique. L'inventaire pharmacologique tarde un instant car Pline doit préciser :

On prétend que la hyène est la terreur particulière des panthères, au point que celles-ci ne cherchent même pas à s'en défendre, et qu'elles n'attaquent pas celui qui porte sur soi un morceau de peau de hyène ; en outre, chose étonnante : si des peaux de l'un et l'autre animal sont suspendues face à face, les poils des peaux de panthère tombent<sup>2880</sup>.

Il y a là une opposition structurelle, qu'il faudra interroger. Les panthères craignent les hyènes au point que même leurs substances, leurs peaux, subissent des effets contraires<sup>2881</sup>. La puissance de la hyène s'exerce en outre, de son vivant, sur l'homme :

Lorsque les hyènes fuient devant le chasseur, elles tournent à droite de façon à suivre les traces de l'homme qui <de ce fait> se trouve marcher devant elles ; si elles y parviennent, l'homme perd la raison et même tombe de cheval. Mais si la bête tourne à gauche, cela indique qu'elle faiblit et sera bientôt prise. On dit aussi qu'on la capture plus facilement si le chasseur a fait sept nœuds à sa ceinture et au fouet qui commande son cheval. Et puis, avec leur imposture si ingénieuse en complications, les Mages recommandent de la prendre quand la lune traverse le signe des Gémeaux, époque où la peau conserve la presque totalité de son poil<sup>2882</sup>.

---

<sup>2878</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 28, 92 : *Hyaenam Magi ex omnibus animalibus in maxima admiratione posuerunt, utpote cui et ipsi magicas artes dederint uimque qua alliciat ad se homines mentis alienatos. Permutationes sexus annua uice diximus ceteraque monstrifica naturae eius ; nunc persequemur quaecumque medicinis produntur.*

<sup>2879</sup> Cf. chapitre 2, p. 153.

<sup>2880</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 28, 93 : *Praecipue pantheris terrori esse traditur, ut ne conentur quidem resistere, et aliquid e corio eius habentem non adpeti, mirumque dictu, si pelles utriusque contrariae suspendantur, decidere pilos pantherae.*

<sup>2881</sup> ÉLIEN, *PA*, 6, 22 : « la hyène [est] le pire ennemi du léopard ». HORAPOLLON, 2, 70 : Ἄνθρωπον δὲ ἠττώμενον ὑπὸ ἐλαττόνων βουλόμενοι σημήναι δύο δέρματα ζωγραφῶσιν, ὧν τὸ μὲν ὑαίνης ἐστὶ, τὸ δὲ ἄλλο παρδάλεως· ἐὰν γὰρ ὁμοῦ τεθῆ τὰ δύο ταῦτα δέρματα, τὸ μὲν τῆς παρδάλεως ἀποβάλλει τὰς τρίχας, τὸ δὲ ἄλλο οὐ, « Ceux qui veulent signifier un homme rabaissé par un inférieur dessinent deux peaux, dont l'une est celle d'une hyène et l'autre celle d'une panthère, car si ces deux peaux sont mises ensemble, celle de la panthère perd ses poils et l'autre non » (tr. personnelle).

<sup>2882</sup> PLIN L'ANCIEN, *HN*, 28, 92-93 : *Cum fugiant uenantem, declinare ad dexteram ut praegressi hominis uestigia occupent ; quod si successerit, alienari mentem ac uel ex equo hominem decidere ; at si in laeua*

La puissance proprement magique de la bête est si forte que seule une pratique « magique » peut la capturer. Le jeu de gauche ou de droite est encore connu d’Horapollon, pour qui la hyène en mouvement devient signifiante<sup>2883</sup>. Pour éviter la folie qu’elle provoque en un véritable tour d’illusionniste le chasseur doit s’armer de noeuds et, s’il veut une meilleure conservation de la peau, attendre la bonne position de la Lune pour capturer l’animal. C’est à ce moment que Pline détaille les usages que l’on fait de l’animal, de façon assez désordonnée<sup>2884</sup>. Il semble que tout soit bon dans la hyène<sup>2885</sup> : sa peau, ses yeux, ses dents voire toute une mâchoire, son palais ou sa langue, ses poumons, sa moelle, son épine dorsale, son foie, son cœur et sa cervelle, sa chair et sa graisse, ses organes reproducteurs, ses nerfs, les poils de son museau, ses pattes, sa vésicule biliaire, sa vessie et l’urine que l’on y trouve, certaines côtes, sang, intestin et anus, excréments – soit qu’elle les rende en mourant, soit qu’on les trouve encore dans les intestins –, et jusqu’aux restes humains que l’on trouverait dans son estomac. Si on trouve des ongles humains dans ses matières en digestion, cela présage la mort de celui qui l’a capturée, sorte de divination par examen des entrailles. Plutarque, de son côté, considère la hyène comme un animal impur et associe la bile au venin de serpent comme un même type de médicaments ambigus<sup>2886</sup>. La peau de hyène quant à elle est fréquente dans les textes, jusque chez Plutarque qui l’évoque parmi les antipathies les plus connues<sup>2887</sup>. Le *PGMVII* retient, parmi quelques remèdes, qu’il convient d’écrire des noms

---

*detorserit, deficientis argumentum esse celeremque capturam; facilius autem capi, si cinctus suos uenator flagellumque inperitans equo septenis alligauerit nodis. Mox, ut est sollers ambagibus uanitas Magorum, capi iubent Geminorum signum transeunte luna, singulosque prope pilos seruari...*

<sup>2883</sup> HORAPOLLON, 2, 71 : Ἄνθρωπον τοῦ ἰδίου ἐχθροῦ περιγεγόμενον δηλοῦντες, ὕαιναν ἐπὶ τὰ δεξιὰ στρεφομένην ζωγραφοῦσιν, ἐὰν δὲ νικώμενον, ἀνάπαλιν ἐπὶ τὰ ἀριστερὰ στρεφομένην γράφουσιν· αὕτη γάρ, διωκομένη, ἐὰν ἐπὶ τὰ δεξιὰ στραφῆ, ἀναιρεῖ τὸν διώκοντα, ἐὰν δὲ ἐπὶ τὰ ἀριστερά, ἀναιρεῖται ὑπὸ τοῦ διώκοντος, « Ceux qui montrent un homme qui surpasse son ennemi intime dessinent une hyène qui tourne sur la droite ou, s’il est vaincu, la dessinent faisant demi-tour par la gauche, car celle-ci, quand on la poursuit, si elle tourne sur la droite elle s’empare de son poursuivant, mais si elle tourne sur la gauche, elle est prise par son poursuivant » (tr. personnelle).

<sup>2884</sup> PLINE L’ANCIEN, *HN*, 28, 94-106 : la liste est très longue et je ne peux la reprendre entièrement ici.

<sup>2885</sup> Elle est le modèle pharmacologique retenu par D. OGDEN, « Animal Magic », dans *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, Oxford, 2014, p. 294-309.

<sup>2886</sup> PLUTARQUE, *Sur les délais de la justice divine*, 7, [552 f] : « Le fiel de la hyène et la présure du phoque, animaux impurs du reste (θηρίων ἄλλα μισρῶν), possèdent quelque vertu curative » ; ID., *Des notions communes contre les stoïciens*, 13 [1065 b] : « ... de même qu’il est nécessaire, pour obtenir certaines propriétés médicinales, de recourir à du venin de serpent ou à du fiel d’hyène, ainsi la méchanceté de Mélétos est appropriée de manière spécifique à la justice de Socrate comme l’absence de retenue de Cléon à l’élévation morale de Périclès ».

<sup>2887</sup> PLUTARQUE, *Propos de table*, 5, 9 [684 b] : « enfin, si, comme on le dit, [le figuier] n’est jamais frappé de la foudre, c’est encore à l’amertume et à la mauvaise qualité de son bois qu’on peut l’attribuer ; car il paraît que la foudre ne tombe jamais sur les arbres de cette espèce, non plus que sur la peau du phoque ni sur celle de la hyène » ; 4, 2 : « [la truffe] échappe aussi à la foudre non pas grâce à sa petite taille, mais parce qu’[elle] possède une force d’opposition, au même titre que le figuier ou la peau de phoque, à ce que l’on dit, ou celle de la hyène, dont les matelots enveloppent la pointe des mâts ».

barbares ou des caractères sur une peau de hyène et de la porter en amulette contre un méchant coup de froid<sup>2888</sup>.

La hyène s'inscrit bien dans l'univers orientaliste des mages. La hyène striée (*Hyaena hyaena*) est connue en Égypte de la préhistoire à nos jours<sup>2889</sup>. Vraisemblablement consommée dans les temps pharaoniques, du moins occasionnellement, la hyène a eu jusqu'à récemment encore un usage presque pharmacologique : on pouvait manger son cœur pour se donner du courage en Égypte au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>2890</sup>. C'est à travers la glyptique dite « gréco-perses » qu'elle apparaît dans la culture grecque, au VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>2891</sup>. Toutefois, la hyène n'apparaît dans l'attirail des mages perses qu'à travers les textes pseudo-démocritéens. De fait, elle figurait dans le *uolumen* sur le caméléon, lequel préconisait selon Pline d'envelopper la patte antérieure droite du reptile dans une peau de hyène pour affronter les menaces nocturnes (terreurs surnaturelles et cambrioleurs)<sup>2892</sup>. Elle fournit dans les *Cheirokmêta* l'antidote contre l'engourdissement des bêtes sauvages provoqué par la plante *theronarca*<sup>2893</sup>. Or, comme on le verra, c'est une hyène au pouvoir hypnotique que la paradoxographie grecque a retenue.

---

<sup>2888</sup> PGMVII, 203-205 : Πρὸς βήκα· ἐπὶ δέρμα ὑαίνης ἐπίγραφον μέλανι· « θασατε σθραιτω » (ὥς | εἶρον ἐν ἄλλῳ· « τε[υ]θραιω θραιτευ θραιτω θαβαρβαωρι [caractère] || λικραλιρητα' ) [ἀπά]λλαξον <τὸν> δεῖνα ἀπὸ τῆς συνεχούσης αὐτὸν βηκός », « Contre la toux : sur de la peau de hyène, inscrits à l'encre noire “*thapsate sthraitō*” (j'ai aussi trouvé dans un autre [texte] : “*te[u]thraiō thraiteu thraitō thabarbaōri* [caractère] *likralirêta*”), délivre Untel de la toux qui le tient ferme” » ; 206-207 : Ἄλλο· εἰς δέρμα ὑαίνης ἐπίγραφον τοὺς χαρακτήρας· [signes magiques], περίαφον εἰς τὸν τράχηλον καὶ ἄβροχον φορεῖτω, « Autre : sur de la peau de hyène, inscrits ces caractères : [caractères], attache autour de la gorge et maintient-la sèche tant que tu la portes ».

<sup>2889</sup> VERNUS – YOYOTTE, « Hyène », p. 146-150.

<sup>2890</sup> *Ibid.* : p. 150, Pascal Vernus, qui doute des qualités gustatives de la chair de hyène, signale que « au Yémen, à l'heure actuelle encore, il arrive qu'on consomme de la hyène pour guérir des rhumatismes, mais la motivation est clairement médicale et non nutritive, encore moins gastronomique ». J. E. QUIBELL, « Loose Ends », dans *Studies presented to F. LL. Griffith*, vol. II, Londres, 1932, p. 480-484 (en particulier p. 482-483), faisait en revanche le récit de la capture d'une hyène aux environs de Daschour ; les femmes réclamaient ses poils et l'animal avait fini dépecé et mangé. L'auteur cite son informateur : « “Every woman we passed wanted a few hairs, so that before we got home the beast was almost naked. You would have laughed to see him. Then we killed and ate him and the meat was very sweet. The heart was bought by a man who felt himself rather fearful and cowardly: he ate it to give himself courage” » (p. 483).

<sup>2891</sup> CEGFR 1, p. 44 : « There is some difficulty in the identification of quadrupeds on the Greco-Persian stones. The hyenas are generally distinctive, with their bushy tails, feline paws, and usually striped of hairy bodies, often with a mane ». J. BOARDMAN, *Intaglios and Rings. Greek, Etruscan and Eastern, from a private collection*, Londres, 1975, p. 98, n° 92 : une calcédoine bleue, de la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle avant notre ère, de forme ovale, représente une hyène assise, sur une ligne de sol ; on reconnaît aisément (d'après photo), la forme des oreilles, de la queue et la crinière qui parcourt le dos de l'animal, ainsi que son pelage tacheté. John Boardman commente : « Other representations of hyenas on Greco-Persian gems are all small, on multifaced tabloids, showing them running, crouching or walking, once wounded... » ; GGFR p. 315, fig. 289 et 290 ; p. 317, fig. 295 ; p. 433, n° 120 et 124 ; p. 434, n° 152 ; p. 435, n° 226 et pl. 929 (?)

<sup>2892</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 115.

<sup>2893</sup> Cf. texte 1, p. 162-163.

Outre qu'elle change de sexe et pratique les arts magiques, la hyène que rencontre Pline dans ses lectures au I<sup>er</sup> siècle de notre ère est un animal exemplaire du bestiaire orientaliste et fabuleux des « mages ».

### *II.1.a. Sexualité hors norme et sorcellerie*

En matière de zoologie, Pline décrivait une morphologie singulière : le cou forme un continuum avec le corps, étant formé d'un os unique comme le lion et le loup, et la hyène ne peut pas tourner la tête indépendamment du reste du corps<sup>2894</sup>. Les « mages » désignent une des vertèbres cervicales de la hyène du nom de « noeud d'Atlas », ce que l'on peut lire comme un « nom magique », indice d'un vocabulaire spécifique<sup>2895</sup>. Aristote n'évoquait quant à lui que sa crinière<sup>2896</sup>.

La mutation sexuelle n'est pas une donnée proprement « magique », elle est mentionnée par différents auteurs<sup>2897</sup>. La hyène n'est pas androgyne, ni hermaphrodite, mais subit une métamorphose sexuelle annuelle, ce que Luc Brisson a appelé une « bisexualité successive »<sup>2898</sup> :

On croit ordinairement que les hyènes ont les deux sexes, qu'elles sont alternativement, chaque année, tantôt mâles, tantôt femelles, et qu'elles engendrent sans mâle ; mais Aristote nie tout cela<sup>2899</sup>.

L'idée était déjà courante à l'époque d'Aristote, qui la contredisait :

On tient sur le blaireau et la hyène des propos aussi stupides et dénués de tout fondement. On trouve affirmé, en effet, chez tous les auteurs à propos de la hyène, chez Hérodote d'Héraclée à propos du blaireau, que ces animaux possèdent deux organes sexuels, mâle et femelle, et que le blaireau se féconde lui-même tandis que la hyène saillit une année et est saillie l'autre (ὄχεύειν καὶ ὄχεύεσθαι παρ' ἑτοῦς). Pourtant il est visible que la

---

<sup>2894</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 8, 105 : *Collum et iuba in conūnitatem spinae porrigitur flectique nisi circumactu totius corporis non quit*, « Leur cou avec sa crinière forme le prolongement continu de l'épine dorsale, et ne peut se tourner que par la rotation du corps tout entier » : le texte est peu sûr, mais en 11, 177 Pline est clair : *Sed quibus ceruix, e multis uertebratisque orbiculatim ossibus flexilis ad circumspectum articulorum nodis iungitur, leoni tantum et lupo et hyaenae singulis rectisque ossibus rigens*, « Chez ceux qui la possèdent, la nuque se compose de plusieurs os pivotant sur eux-mêmes et réunis par des articulations, elle peut ainsi tourner pour permettre la vue circulaire ; cependant chez le lion, le loup et la hyène, la nuque est constituée par un os unique, droit et rigide ».

<sup>2895</sup> Cf. chapitre 8, p. 518-519.

<sup>2896</sup> ARISTOTE, *HA*, 8, 5 [594 a-b].

<sup>2897</sup> Dont OPIEN D'APAMEE, *Cynégétiques*, 3, 289-290.

<sup>2898</sup> L. BRISSON, *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 1997, p. 10-12. On dirait aujourd'hui un « hermaphrodisme séquentiel », protérogynique dans la mesure où l'animal naît femelle.

<sup>2899</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 8, 105 : *Hyaenis utramque esse naturam et alternis annis mares, alternis feminas fieri, parere sine mare uulgus credit, Aristoteles negat*.

hyène n'a qu'un seul organe sexuel : en plusieurs pays l'observation n'en est pas rare. En réalité les hyènes ont sous la queue une raie qui rappelle l'organe de la femelle. Et les femelles comme les mâles possèdent cette marque. Mais ce sont les mâles qu'on capture le plus souvent. C'est ce qui a fait naître cette erreur chez des observateurs superficiels<sup>2900</sup>.

De fait, le dimorphisme sexuel de la hyène tachetée (*Crocuta crocuta* ou *Hyaena spotta*) est très faible, l'orifice urogénital de la femelle ayant l'apparence du sexe du mâle, à cause d'un taux de testostérone égal chez les deux sexes<sup>2901</sup>. L'observation aristotélicienne est différente de celle que fournit la zoologie moderne et n'est pas non plus la seule contre-argumentation antique<sup>2902</sup>. Si Aristote s'en prend à une légende courante, au moyen d'une argumentation qui n'est pas exacte, l'idée continue d'être entretenue tout en trouvant des opposants qui la qualifient de *muthos*<sup>2903</sup>. Pline signale l'avis contraire d'Aristote, mais il n'a probablement lu qu'une version intermédiaire de celui-ci – sans doute une version paradoxographique – d'après laquelle la hyène ne se contente pas de changer de sexe mais se reproduit par parthénogénèse.

Le métamorphisme sexuel de l'animal lui vaut, en système astrologique, d'être favorisée par les signes des Gémeaux et de la Vierge, lesquels sont deux domiciles d'Hermès, astre à la fois mâle et femelle<sup>2904</sup> :

Si tu as sacrifié la hyène quand la Lune est en Gémeaux ou en Vierge, donne secrètement de son poumon bouilli et tu soigneras les lunatiques. J'ai enquêté sur cela et j'ai fait des miracles sur un épileptique, de sorte que l'homme en prenant régulièrement n'a jamais eu de crise ! Donnes-en 2 ou 3 on(ces)<sup>2905</sup>.

---

<sup>2900</sup> ARISTOTE, *GA*, 3, 6 [756 b].

<sup>2901</sup> La légende serait donc due à la hyène tachetée, même si Aristote n'a pu connaître que la hyène striée (*Hyaena hyaena*) ; en revanche, le *trochos* est bien le blaireau, cf. J. T. KATZ, « Aristotle's Badger », dans B. HOLMES, K.-D. FISCHER, (éd.), avec la collaboration d'E. CAPETTI, *The Frontiers of Ancient Science: Essays in Honor of Heinrich von Staden*, Berlin, 2015, p. 267-288.

<sup>2902</sup> Cf. Diodore de Sicile et Clément d'Alexandrie (cités *infra*, p. 629) : selon le premier, les organes génitaux de chaque sexe ressemblent à ceux du sexe opposé, tandis que selon Clément, l'anatomie des deux sexes permet, au moyen d'un orifice supplémentaire propre à l'espèce, une copulation non reproductrice.

<sup>2903</sup> A. ZUCKER, « Raison fausse et fable vraie. Sur le sexe ambigu de la hyène », *Pallas* 41 (1994), p. 27-40 ; R. VERDIÈRE, « La légende de la mutation sexuelle chez l'hyène est-elle d'origine est-africaine ? », dans *Fons Perennis. Saggi critici di Filologia Classica raccolti in onore del Prof. Vittorio D'Agostino*, Turin, 1971, p. 477-484, avait proposé une origine africaine de la légende.

<sup>2904</sup> PTOLEMÉE, *Tétrabible*, 1, 6.1 [HÜBNER, p. 27, 454-456] : τὸν δὲ τοῦ Ἑρμοῦ κοινὸν ἀμφοτέρων τῶν γενῶν, καθὸ ἐξ ἴσου καὶ τῆς ὑγρᾶς οὐσίας καὶ τῆς ξηρᾶς ἐστὶ ποιητικὸς, « Hermès a en commun l'un et l'autre genre [mâle et femelle], dans la mesure où il est fait d'essence humide et sèche à parts égales » (tr. personnelle). Cf. chapitre 4, p. 302.

<sup>2905</sup> *Cyr.*, 2, 40.22-26 : Ἐὰν δὲ θύσῃς τὴν ὑαῖναν σελήνης οὐσίας ἐν Διδύμοις ἢ ἐν Παρθένῳ, δώῃς δὲ ἐκ τοῦ πνεύμονος αὐτῆς ἐκζεσμένον λάθρα, σεληνιαζομένους θεραπεύσεις. ἰστόρησα δὲ τοῦτο καὶ ἐθαύμασα ἐπὶ ἐπιληπτικοῦ, πῶς πυκνῶς λαμβανόμενος ὁ ἄνθρωπος οὐκέτι κατέπεσε. δίδου δὲ οὐγ. β' ἢ γ'.

C'est précisément lorsque la Lune est en Gémeaux que la hyène doit être capturée si on veut conserver le plus longtemps son pelage<sup>2906</sup>. Avec cette capacité à changer de sexe régulièrement, la hyène dépasse Caineus, née femme et mort homme, et rejoint Tirésias, connu pour avoir été alternativement l'un et l'autre sexe<sup>2907</sup>. Or Tirésias, un des prototypes du *magos* grec, doit une partie de son talent de devin au fait qu'il a connaissance des secrets des deux sexes qui opposent Zeus et Héra<sup>2908</sup>. Il semble que la hyène n'ait pas besoin d'un mythe de métamorphose originel dans la mesure où elle est elle-même son propre *muthos* de métamorphose.

Étant un *topos* légendaire, la mutation sexuelle de la hyène se charge d'un sens métaphorique, à usage moral d'abord mais aussi signe divinatoire. Dans deux fables d'Ésope, la hyène est ridiculisée pour cette ambiguïté sexuelle : elle est d'abord l'allégorie du bisexuel<sup>2909</sup> puis, sur un plan plus politique, une métaphore pour celui qui exerce un pouvoir abusif mais n'est pas à l'abri d'un renversement de situation<sup>2910</sup>. Dans la lecture allégorique chrétienne des bestiaires, la hyène possède une souillure du fait de sa double nature, et représente la luxure ou l'homosexualité masculine<sup>2911</sup>. Clément d'Alexandrie, tout en rejetant le *muthos* du changement de sexe, s'attache à faire de la hyène le parangon de la déviance sexuelle<sup>2912</sup>. Il est intéressant de noter que si la mutation sexuelle est une fable, c'est parce

<sup>2906</sup> Cf. texte *supra*, p. 622. On la capture plutôt mâle, puisque « on prend rarement la femelle » (PLINE L'ANCIEN, *HN*, 8, 106 : *feminam raro capi*).

<sup>2907</sup> ÉLIEN, *PA*, 1, 25 : « Si vous voyez une hyène qui est mâle cette année, la même bête sera femelle l'année prochaine. Et inversement, si elle est femelle aujourd'hui, elle sera mâle la fois prochaine. Ces animaux, combinant les attributs des deux sexes, sont tour à tour époux et épouse, changeant de sexe à la fin de chaque année. Caineus et Tirésias font figure de vieilles lunes quand on les compare à cet animal dont les propriétés sont, elles, bien concrètes et ne reposent pas sur des contes en l'air ».

<sup>2908</sup> M. CARASTRO, « Quand Tirésias devint un *magos*. Divination et magie en Grèce ancienne (V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> s. av. n. è.) », *RHR* 224.2 (2007), p. 211-230.

<sup>2909</sup> ÉSOPE, *Fables*, 242 [LOAYZA] = 341 [CHAMBRY] : « L'on dit que les hyènes, dont la nature changerait chaque année, sont tantôt mâles, tantôt femelles. Une hyène, charmée à la vue d'un renard, lui reprochait de ne pas céder à ses avances, alors qu'elle désirait devenir son amie. "Ne t'en prends pas à moi, lui dit le renard, mais à ta nature, qui m'interdit de savoir si tu seras mon amie ou mon ami !" Cette fable vise l'homme ambigu ».

<sup>2910</sup> ÉSOPE, *Fables*, 243 [LOAYZA] = 340 [CHAMBRY].

<sup>2911</sup> *Physiologos*, 24 : « La loi dit : "Ne mange pas de la hyène ni ce qui lui ressemble ! [d'après *Lévitique*, 11, 5-7 et *Deutéronome*, 14, 7-8, où il est question du lièvre (δασπούς), du daman (χοιρογύλλιος ?) et du porc (ῥς), non de la hyène (ύάίνα)]". Le Physiologue a dit que la hyène est androgyne (ἀρρενόθηλύ). Elle est parfois mâle et parfois femelle. C'est un animal marqué par la souillure (μεμιαμμένον), parce qu'il change de nature. C'est pourquoi Jérémie dit : "Que l'antre de la hyène ne soit pas mon héritage [*Jérémie*, 12, 19]". Ne ressemble donc pas, toi non plus, à la hyène en adoptant tantôt le sexe mâle, tantôt la nature féminine. Parlant de tels hommes le divin Apôtre a dit en les critiquant : "Des hommes ont commis l'infamie sur des hommes [*Romains*, 1, 27]" ».

<sup>2912</sup> CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Le pédagogue*, 2, 10.83.4-5 : « En tout cas, voyez comment le très sage Moïse, par un symbole, repousse l'ensemencement stérile : "Tu ne mangeras pas, dit-il, le lièvre et la hyène [cf. note précédente]". Il ne veut pas que l'homme partage leur naturel, ni non plus qu'il goûte à une lubricité égale à la leur ; car ces animaux sont possédés d'une ardeur insatiable pour s'unir entre eux. Du lièvre on dit que chaque



que, selon Clément, la nature ne saurait défaire ce qu'elle a fait : changer de sexe est tout bonnement impossible. Image contre nature, invraisemblable, la hyène est une figure de l'inconstance qu'elle va jusqu'à signifier dans les hiéroglyphes d'Horapollon<sup>2913</sup>.

La mutation sexuelle est ainsi à double lecture : admise, elle intègre un système naturaliste, et la sympathie astrologique vient même naturaliser l'usage rituel ; refusée, elle apparaît un *muthos* soumis à l'interprétation allégorique. Qu'en est-il de ses capacités de magicienne ?

### II.1.b. Envoûtement animal

Selon Pline et peut-être le « mage » qui est sa source, la hyène est « magicienne » par savoir-faire (*ars* ou *technê*) et par puissance (*uis* ou *dunamis*) : son ombre rend les chiens muets et, en faisant trois fois le tour d'un animal, elle l'immobilise par magie (*magicis artibus*). Selon les *Géoponiques*, citant peut-être Pamphile, si une hyène marche dans l'ombre d'un chien portée par la lune, ce dernier marchera de curieuse façon<sup>2914</sup>. Ce qui apparaît comme un cas d'antipathie est énoncé par Élien en termes d'action magique :

Cet animal s'attaque aux chiens de la façon suivante : lorsque le disque de la lune est plein, elle tourne le dos à ses feux et projette son ombre sur les chiens qu'elle réduit aussitôt au silence (κατεσίγασε) ; puis, après les avoir ainsi ensorcelés comme font les magiciennes (καταγοητεύσασα ὡς αἱ φαρμακίδες), elle les emmène bouche cousue et elle en fait, dès lors, tout ce qu'elle veut<sup>2915</sup>.

L'ombre est une émanation de l'être<sup>2916</sup> : avec elle, la hyène « ensorcelle » (καταγοητεύσασα), fait acte de *goêteia*. C'est toutefois parce qu'il réduit au silence, immobilise et stupéfie que l'acte de sorcellerie s'identifie comme tel :

---

année il acquiert un anus de plus, et qu'il a autant d'orifices qu'il a vécu d'années: ainsi l'interdiction de manger du lièvre signifierait qu'on doit éviter la pédérasie; quant à la hyène elle deviendrait tour à tour, chaque année, mâle et femelle, et cela voudrait dire que celui qui s'abstient de la hyène ne doit pas se porter à la fornication » ; 2, 10.85.2-87.4 : « [...] comme cet animal, la hyène, est très lascif, la nature lui a donné sous la queue, au-dessus de l'ouverture des intestins, une sorte d'excroissance charnue, d'une forme très proche d'un sexe femelle [...] où elle reçoit la semence inutile [...] ». Clément d'Alexandrie cite également *Romains*, 1, 26-27 et *Jérémie*, 12, 19.

<sup>2913</sup> HORAPOLLON, 2, 69 : Τινὰ δὲ ἄστατον καὶ μὴ μένοντα ἐν ταύτῳ, ἀλλ' ὅτε μὲν ἰσχυρόν, ὅτε δὲ ἀσθενῆ βουλόμενοι σημήναι ὕαιναν ζωγραφοῦσιν· αὕτη γὰρ ὅτε μὲν ἄρρηγν γίνεται, ὅτε δὲ θήλεια, « Ceux qui veulent signifier quelque chose d'instable et ne se maintient pas à l'identique, mais tantôt est fort, tantôt est faible, dessinent une hyène, car celle-ci est tantôt mâle, tantôt femelle ».

<sup>2914</sup> *Géop.*, 15, 1.10.

<sup>2915</sup> ÉLIEN, *PA*, 6, 14.

<sup>2916</sup> T. HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber. Mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Daemonen-glaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen*, vol. I, Amsterdam, 1974, p. 191 (évoque la *sumpatheia* de l'ombre).

On dit qu'en Arabie existe un certain genre de hyènes qui, lorsqu'une bête ou un homme la croise en marchant sur son ombre, le rend (ἐργάζεται) aphone et figé, de telle façon que son corps ne peut plus bouger (μὴ δύνασθαι κινεῖν). Il fait cela aussi sur les chiens<sup>2917</sup>.

Ce n'est pas un acte rituel, mais un procédé quasi-physiologique, comparable à celui que, chez les ensorceleurs humains, on appelle le « mauvais œil ». La puissance (*dunamis*) de rendre impuissant (*adunatos*), par ailleurs une *areté* divine<sup>2918</sup>, se trouve ainsi au carrefour de la sorcellerie et de l'antipathie, deux modalités d'énonciation d'une même action merveilleuse.

Dans le domaine animal, les hyènes partagent avec les loups cette puissance d'envoûtement. Les seconds exercent notamment ce pouvoir sur les chevaux, ce qu'on a vu énoncer chez Pamphile d'après les *Géoponiques*<sup>2919</sup>. Le loup exerce ainsi une contre-puissance qui l'inscrit de fait dans le répertoire des antipathies et dont les effets sont comparables à ceux qu'obtiennent les magiciens. Sa graisse aurait été appliquée jadis par les Romains après leur mariage sur les chambranles des portes pour repousser les mauvais sorts (*mala medicamenta*)<sup>2920</sup>. L'*Histoire naturelle* retient aussi que sa tête desséchée et accrochée à la porte ou la peau de sa nuque portée en amulette repoussent les mauvais sorts<sup>2921</sup>. Le loup est capable d'immobiliser les chevaux et, parfois, les hommes, pouvoir que la hyène exerce de préférence sur hommes et chiens<sup>2922</sup>. Il apparaît que la *Panacée* de Nestor d'Alabanda mentionnait le meurtre de l'homme et du chien par la hyène, dans un morceau de paradoxographie tantôt attribué à Nestor, tantôt à Aristote, qui décrit le comportement du prédateur comme un envoûtement<sup>2923</sup> :

---

<sup>2917</sup> PS.-ARISTOTE, *Des merveilles*, 145 [GIANNINI] : Ἐν δὲ τῇ Ἀραβίᾳ ὑαινῶν τι γένος φασὶν εἶναι, ὃ ἐπειδὴν προῖδη τι θηρίον ἢ ἀνθρώπου ἐπιβῆ ἐπὶ τὴν σκιάν, ἀφωνίαν ἐργάζεται καὶ πῆξιν τοιαύτην ὥστε μὴ δύνασθαι κινεῖν τὸ σῶμα. τοῦτο δὲ ποιεῖν καὶ ἐπὶ τῶν κυνῶν (tr. personnelle).

<sup>2918</sup> H. S. VERSNEL, *Coping With the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leyde – Boston, 2011, p. 283-287.

<sup>2919</sup> Cf. chapitre 7, p. 482-483.

<sup>2920</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 28, 142.

<sup>2921</sup> *Id.*, 157 : « La tête desséchée du loup combat, dit-on, les maléfices (*ueneficii*), et c'est pour cela qu'on la cloue sur les portes des fermes. On attribue le même effet à la peau de la nuque attachée en manchette, car le pouvoir de l'animal (*uis animalis*) est si fort que, outre ce que nous avons rapporté, les chevaux qui foulent ses empreintes sont frappés d'engourdissement (*torporem*) ».

<sup>2922</sup> Les deux seuls êtres que, par ailleurs, les *magoi* perses s'interdisent de mettre à mort.

<sup>2923</sup> *Géop.*, 15, 1.

La hyène, aux dires d'Aristote, a dans sa patte antérieure gauche un pouvoir hypnotique (δύναμιν ὑπνοποιόν), et il suffit qu'elle touche quelqu'un pour le plonger dans un coma profond. Ainsi elle visite souvent les étables, et lorsqu'elle trouve quelqu'un endormi, elle s'en approche avec précaution et pose sur son nez ce qu'on pourrait appeler sa patte hypnotique ; la victime suffoque et étouffe. La hyène creuse alors la terre sous la tête de l'homme jusqu'à ce que celui-ci s'affaisse dans le trou et laisse la gorge saillante et découverte ; à ce moment-là, elle saisit sa victime, l'égorge et l'emmène dans sa tanière<sup>2924</sup>.

L'ensommeillement, inverse à la puissance de la chauve-souris que l'on a vue, est l'un des pouvoirs d'un magicien<sup>2925</sup>. Le rêve est un lieu d'opération pour les magiciens. Dans les *Métamorphoses*, Apulée décrit des sorcières qui visitent un homme dans son sommeil et, l'égorgeant, placent une éponge dans la plaie, prononcent une incantation et s'en vont<sup>2926</sup>. L'homme au réveil n'en garde nulle trace, mais à l'instant où, dans la journée, il passe la limite d'un cours d'eau, l'éponge, jaillit de son cou, rouvrant la plaie et le tuant sur le coup. La hyène opère contre les chiens et sa peau, comme celle du loup, a le pouvoir de réduire au silence :

Considère aussi deux terribles espèces carnassières, le loup tueur de moutons et la hyène à la mauvaise vue. L'un est destructeur de troupeaux de moutons et de chèvres, l'autre est l'ennemie des chiots et des chiens belliqueux. L'un, à cause de l'inévitable pulsion de son estomac, est le fourbe ravisseur nocturne des agneaux et des chevreaux, l'autre circule et erre la nuit, car pour elle, la nuit est claire et le jour est sombre. L'aspect de ces deux bêtes sanguinaires est différent. Chez le loup, tu croirais voir un grand chien de berger, équipé d'une queue touffue. La hyène a le milieu du dos arqué et complètement velu, son corps terrible est strié de chaque côté par des bandes noires très denses. Elle est étroite et longue de queue et de dos. Les aèdes célèbrent la peau horrible de ces deux bêtes. Si tu portais une pièce de peau à tes pieds, tu susciterais une grande frayeur parmi les puissants chiens. De plus, si tu portais ces souliers, les chiennes ne japperaient pas contre toi, même si elles jappaient auparavant. Si tu écorchais un loup et, de sa peau, faisais un sonore tambourin de Didyme qui rend stérile, seul d'entre tous, il ferait entendre son bruit sourd et seul il résonnerait. Les tambourins qui auparavant étaient sonores deviennent silencieux et taisent tous leur voix. De plus, les moutons morts frissonnent devant un loup mort<sup>2927</sup>.

Les peaux, objets de prédilection du chasseur de hyène, peuvent être glissées dans la semelle de la chaussure pour empêcher les chiens d'aboyer, là où passe le porteur de cette

---

<sup>2924</sup> ÉLIEN, *PA*, 6, 14 = ARISTOTE, fr. 369 [ROSE].

<sup>2925</sup> APULÉE, *Les métamorphoses*, 2, 22 : *diris cantaminibus somno custodes obruunt*, « par leurs incantations infernales, elles jettent sur les veilleurs un sommeil écrasant ».

<sup>2926</sup> *Id.*, 1, 11-19. La scène ressemble à l'énoncé d'une incubation, où les magiciennes assassines remplacent le dieu guérisseur et où le rêve et la réalité s'entremêlent – procédé d'écriture typique du fantastique.

<sup>2927</sup> OPIEN D'APAMÉE, *Cynégétiques*, 3, 260-289. Cf. ÉLIEN, *PA*, 3, 7 : « C'est encore la nature qui a donné aux hyènes le pouvoir de rendre les chiens aphones » ; *Géop.*, 15, 1.

singulière amulette<sup>2928</sup>. La peau, plus largement, protège de toutes formes d'agressions<sup>2929</sup>. On retrouve là un trait de liaison entre « magie » et poésie : le pouvoir d'envoûtement antipathique de la hyène ou du loup se traduit par un matériau merveilleux, la peau, « chantée par les aèdes » comme on chanterait le casque d'Hadès ou l'égide de Zeus. Dans cette mesure, la hyène est un animal fabuleux, inscrit dans la « configuration du *thelgein* » qui est le point de passage d'un pouvoir divin à un pouvoir magique. Cette position, qui ancre le prédateur dans un monde d'ensorceleurs, est celle d'un animal nécrophage<sup>2930</sup>. La hyène déterre les cadavres dans les cimetières, ce que font par ailleurs aussi les sorcières, à ceci près que la hyène se nourrit, tandis que les secondes manipulent les morts. Rusée, elle imite le langage humain dans les bergeries, appelant le pâtre par son nom afin de l'attirer et le dévorer<sup>2931</sup>. Avec le *corocotta* son rejeton<sup>2932</sup>, la hyène fait partie de ces prédateurs anthropophages fantastiques qui, pour attirer et dévorer des êtres humains, se servent d'une imitation de langage<sup>2933</sup>. En contexte grec, la parole dangereusement séductrice des manticores et des hyènes voisinait aussi avec celle des sirènes, oiseaux de proie mythologiques qui ensorcellent les marins par des chants incantatoires, les attirant pour les dévorer.

Selon Richard Gordon, l'intérêt de la hyène pour les « mages » est d'être une anomalie naturelle (*natural anomaly*), même si ce qui dans son cas est noté comme une singularité, d'après le texte de Pline, est son habitude de fouiller les nécropoles, que Richard Gordon rapproche de la nécromancie<sup>2934</sup>. La nécrophagie animale est le signe d'une impureté, elle-même source de puissance, mais c'est surtout pour chasser ses proies vivantes que la hyène fait acte de sorcellerie. Au sein des pratiques dites « magiques », l'envoûtement en vient ainsi à être naturalisé, énoncé à la fois comme un *ars* et comme une puissance. Cette sorcellerie ne

<sup>2928</sup> ÉLIEN, *PA*, 9, 55.

<sup>2929</sup> HORAPOLLON, 2, 72 : Ἄνθρωπον παρελθόντα τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ συμφορὰς ἀφόβως ἄχρι θανάτου βουλόμενοι δηλώσαι, δέρμα ὑαίνης ζωγραφοῦσιν· ἐὰν γάρ τις τὸ δέρμα τοῦτο περιβάλληται καὶ παρέλθῃ διὰ τινων ἐχθρῶν, οὐ μὴ ἀδικηθῆσεται ὑπὸ τινος, ἀλλὰ παρέρχεται ἀφόβως, « Ceux qui veulent montrer un homme qui a traversé une situation mauvaise mais inévitable sans crainte même jusqu'à la mort dessinent une peau de hyène, car si quelqu'un s'est enveloppé de cette peau et est passé à travers des ennemis, il ne subira aucune agression de leur part, mais passe sans crainte ».

<sup>2930</sup> ARISTOTE, *HA*, 8, 5 [594 b] : « Elle guette et chasse l'homme ; elle chasse aussi les chiens en faisant le bruit de l'homme qui vomit. Elle fouille même les tombeaux, par goût pour la chair humaine ».

<sup>2931</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 8, 106.

<sup>2932</sup> *Id.*, 107.

<sup>2933</sup> Cf. ÉLIEN, *PA*, 7, 22 ; PORPHYRE, *De l'abstinence*, 3, 4.5. P. LICCAUSI, *Sulle tracce del mantichora. La zoologia dei confini del mondo in Grecia e a Roma*, Palerme, 2003 (p. 92-93 à propos de la voix de la mantichore et du corrocotta).

<sup>2934</sup> R. L. GORDON, « Magian lessons in natural history: unique animal in graeco-roman natural magic », dans J. DIJKSTRA, J. KROESEN, Y. KUIPER (éd.), *Myths, Martyrs and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leyde – Boston, 2010, p. 250-269.

tient plus qu'à la capacité naturelle de certains hommes ou animaux, sorciers et bêtes sauvages participant d'une même fabrique de la menace potentielle.

## II.2. L'animal magicien : métaphore ou magie éthologique ?

Jusqu'à présent, c'est surtout le magicien qui fournit un motif à la description du comportement animal. Pourtant, certaines analyses structuralistes, comme celle de Luc Brisson, incluent la hyène au sein d'un bestiaire qui associe de manière fondamentale « la bisexualité » et des fonctions religieuses<sup>2935</sup>. Le bestiaire ne me semble pas avoir été pensé en tant que tel dans l'Antiquité. La mutation sexuelle de l'animal n'a pas été pensée en relation directe avec l'exercice d'un pouvoir surhumain mais comme une merveille naturelle. Toutefois, la lecture allégorique des savoirs animaliers conduit à placer côte à côte les deux singularités de la hyène, mutation sexuelle et capacités d'ensorcellement :

Ἦραινα δὲ γυναῖκα σημαίνει ἀνδρόγυνον ἢ φαρμακίδα καὶ ἄνδρα κίναιδον οὐκ εὐγνώμονα.

Une hyène signifie une femme androgyne ou magicienne et un homme inverti sans aucun bon sens<sup>2936</sup>.

Pour l'oniromancien Artémidore, la hyène signifie donc soit (1) une femme ou bien (a) androgyne, ou bien (b) magicienne, soit (2) un homme homosexuel passif. Pour le dire autrement, la hyène signifie une inversion des normes de genre dans la société, ce dont participe, pour une femme, l'exercice de la sorcellerie<sup>2937</sup>. On retrouve donc les deux valeurs structurelles – envoûtement et sexualité déviante – qui composent la figure de la hyène tout comme elles composent celle de la sorcière devenue belette<sup>2938</sup>. Toutefois, elles la composent comme les deux faces d'une même pièce, deux alternatives coordonnées par « ou » (ἢ) : on peut être magicienne sans être déviant(e) sexuellement, et inversement.

<sup>2935</sup> L. BRISSON, *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Leyde, 1976, p. 74-77.

<sup>2936</sup> ARTEMIDORE, *La clé des songes*, 2, 12 (tr. personnelle). Voir aussi, dans un passage physiognomonique, en 4, 56 : τὰ <δὲ> νωθῆ καὶ πρακτα καὶ πανούργα, ὡς ἦαινα, νωθεῖς καὶ ἀπράκτους, πολλάκις δὲ καὶ φαρμακοὺς παρίστησι, « Les animaux lents, inactifs et fourbes, comme la hyène, représentent des êtres lents d'esprits et inertes, souvent aussi des magiciens » (tr. A.-J. FESTUGIERE, modifiée – il traduisait φαρμακοὺς par « empoisonneurs », tandis qu'en 2, 12, il traduisait φαρμακίδα par « sorcière »).

<sup>2937</sup> K. B. STRATTON, « Magic, Abjection, and Gender in Roman Literature », dans ID., D. S. KALLERES (éd.), *Daughters of Hecate. Women and Magic in the Ancient World*, Oxford – New York, 2014, p. 152-180.

<sup>2938</sup> M. BETTINI, *Nascere*, p. 265-267 pour l'hermaphrodisme ou la bisexualité de la belette, d'après HORAPOLLON, 2, 36 : [Τί γαλήν] Γυναῖκα ἀνδρὸς ἔργα πρᾶπτουσαν βουλόμενοι σημῆναι γαλήν ζωγραφοῦσιν· αὕτη γὰρ ἄρρενος αἰδοῖον ἔχει ὡς ὀστᾶριον, « [Que signifie une belette ?] Ceux qui dessinent une belette veulent signifier une femme qui exécute des œuvres masculines, car celle-ci a un sexe de mâle, comme un petit os » (tr. personnelle). Ceci a pu donner lieu à des rapprochements astucieux avec l'égyptien (*hm.t*, déterminé par un signe représentant un petit carnivore et homophone de *hm.t*, « femme », VERNUS – YOYOTTE, « Belette », p. 610), mais dépend surtout à mon avis de la tradition paradoxographique grecque. Cet élément de la figure animale est porté également sur la mangouste, selon ÉLIEN, *PA*, 10, 47.

## II.2.a. Le paradoxon et la *phusis*

Un premier élément qui permette d'associer sexualité et magie de l'animal tient à l'anomalie que constitue la première. Une certaine conception de la *phusis*, qui ne fait rien sans raison mais aussi rien qui puisse être changé, s'oppose à cette singularité merveilleuse : selon Diodore de Sicile, la *phusis* de la hyène ne saurait se transformer parce qu'une *phusis* est en principe immuable<sup>2939</sup>. Clément d'Alexandrie développe une argumentation similaire

... cependant, je ne donne pas mon assentiment à ce qui est l'explication des expressions symboliques (τῶν συμβολικῶς εἰρημένων). Car jamais on ne saurait contraindre la nature au changement (βιασθεῖν φύσις εἰς μεταβολήν) : à ce qu'elle a une fois formé, il n'est pas permis d'imposer par une action subie la forme contraire (οὐ θέμις ἀντιπρασθῆναι πάθει) ; car une action subie n'est pas une nature (τὸ γὰρ πάθος οὐ φύσις) ; et l'action subie ordinairement falsifie l'ancien modelage, mais ne le remplace pas par un nouveau [...]. Il ne faut donc pas croire non plus que la hyène change jamais de nature ; car le même animal ne possède pas en même temps deux sexes, celui du mâle et celui de la femelle, ainsi que l'ont pensé certains qui imaginaient des monstres hermaphrodites et inventaient cette troisième nature de l'androgynie (τρίτην ταύτην ... ἀνδρόγυνον ... φύσιν), intermédiaire entre mâle et femelle<sup>2940</sup>.

L'idée fondamentale est que la nature, la *phusis*, ne se prête pas au changement. La distinction sexuée est un élément de classification fondamentale dans la pensée grecque<sup>2941</sup>. Diodore a écrit son commentaire après une série de récits d'hermaphrodismes, dont il a voulu réfuter le caractère « prodigieux » : lorsque des individus paraissent changer de sexe, alors qu'il s'agissait d'une malformation de naissance traitée par chirurgie, Diodore comprend que la Nature avait seulement masqué le sexe véritable d'un individu, mais qu'il n'y a pas de transformation. Or, ceci – comme sa réfutation de la croyance répandue à propos de la hyène – s'oppose à un courant de pensée traditionnel qui voit les hermaphrodites comme des prodiges, c'est-à-dire des manifestations spectaculaires d'une action divine dans le monde, devant être interprétées par les autorités compétentes et, dans le cas des hermaphrodites

---

<sup>2939</sup> DIODORE DE SICILE, 32, fr. 34, 14-15 [GOUKOWSKY] = PHOTIUS, *Bibliothèque*, 379 a : « D'ailleurs, au sujet des animaux qu'on appelle les hyènes, certains colportent la fable qu'ils sont à la fois mâles et femelles et se saillent alternativement d'une année à l'autre alors qu'en réalité il n'en est pas ainsi. En effet, chacun des deux sexes a une nature simple et qui ne souffre pas de mélange (ἀπλήν ... καὶ ἀνεπίμικτον τὴν φύσιν) ; cette fausse idée n'induit en erreur que ceux qui observent superficiellement ; la femelle a en effet sur elle un organe naturel qui ressemble un peu au sexe du mâle et le mâle, inversement, en a un qui est apparemment semblable à celui de la femelle. La même évocation vaut aussi pour tous les êtres vivants ; il naît en réalité beaucoup de monstres de toutes sortes (παντοδαπῶν τεράτων), mais ils ne se développent pas et ne peuvent atteindre leur développement complet. Ceci soit dit pour corriger la superstition (δαισιδαίμονιας) ».

<sup>2940</sup> CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Le pédagogue*, 2, 9, 84.1-85.4.

<sup>2941</sup> G. E. R. LLOYD, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, 1966.

notamment, faisant l'objet parfois de procédures d'élimination<sup>2942</sup>. L'hermaphrodite ou l'androgynie, qui naît avec une malformation sexuelle, est un *monstrum*, à la fois signe et paradoxe, ou plutôt signe parce que paradoxe. Il n'en reste pas moins que, malgré les tentatives de rationalisation que l'on peut observer dans tel ou tel texte, le *monstrum*, forme de merveille, est une manifestation du pouvoir d'une Nature divine et toute-puissante<sup>2943</sup>. L'impossible singularité de la hyène, si elle n'est jamais présentée comme un signe divin, est un de ces prodiges qui témoignent de la toute-puissance de la Nature.

### II.2.b. Orientation sexuelle et ensorceleuses

En Afrique, certains récits bozo qui mettent en scène des « hommes-hyènes » combattus par des héros intègrent également le thème de l'androgynie<sup>2944</sup>. Si dans le système de représentations gréco-romaines qu'intègre la hyène, sa particularité sexuelle n'est pas en soi un comportement magique, elle a toutefois des raisons d'intéresser l'histoire de la représentation culturelle de la magie, dans la mesure où elle témoigne de l'association entre la pratique de la magie et des inversions de représentations de genre. En fait, la mutation sexuelle de la hyène, en ce qu'elle est culturellement associée à l'homosexualité et à l'inversion de genre, rejoint une représentation culturelle de l'Orient qui nourrit justement la pensée de la « magie ». Par un détour du côté de l'attirail « magique » d'Aphrodite, cette « orientation » de la sexualité vers un imaginaire de la « magie » permet de réintégrer la hyène parmi les merveilles de l'Orient des mages.

Dans le premier livre des *Cyranides*, la lettre K rassemble des éléments strictement homonymes, que je vais nommer les *kinaidios*<sup>2945</sup>. Chaque *kinaidios* est porteur d'une analogie verbale avec le *kinaidos*, terme grec péjoratif (lat. *cinaedus*) qui désigne un homme dont le comportement dévie de la norme du genre<sup>2946</sup>. L'herbe-*kinaidios* est une verveine, appartenant à Aphrodite (περιστερεών ὑπτιος Ἀφροδίτης)<sup>2947</sup>. L'oiseau-*kinaidios* est en réalité le iynx : les *Cyranides* ne manquent pas de citer ici *Les Magiciennes* de Théocrite<sup>2948</sup>. Le

<sup>2942</sup> L. BRISSON, *Le sexe incertain*, p. 26-39 ; B. CUNY-LE CALLET, *Rome et ses monstres. Naissance d'un concept philosophique et rhétorique*, Grenoble, 2005.

<sup>2943</sup> B. CUNY-LE CALLET, *Rome et ses monstres*, p. 54-62.

<sup>2944</sup> G. CALAME-GRIAULE, Z. LIGERS, « L'homme-hyène dans la tradition soudanaise », *L'homme* 1-2 (1961), p. 89-118.

<sup>2945</sup> *Cyr.*, 1, 10.

<sup>2946</sup> C. A. WILLIAMS, *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, New York – Oxford, 1999, p. 175-178.

<sup>2947</sup> G. DUCOURTHIAL, *Flore magique et astrologique de l'Antiquité*, Paris, 2003, p. 281 et surtout p. 344-349. Selon le calendrier proposé dans la *Lettre d'Harpocrate à César Auguste*, le *peristereôn* doit être cueilli le vendredi (G. DUCOURTHIAL, *Flore magique et astrologique de l'Antiquité*, p. 273-274).

<sup>2948</sup> THEOCRITUS, *Les magiciennes*, 17 (C. SEGAL, « Simaetha and the Iynx [Theocritus, Idyll II] », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 15 [1973], p. 32-43).

poisson *kinaidios* est décrit quant à lui comme un animal marin des littéraux africains et levantins de la Méditerranée, plat, transparent, dont le corps renferme plusieurs pierres. Pline l’Ancien mentionne bien des pierres *cinaedia*, issues d’un poisson homonyme<sup>2949</sup>. Enfin, la pierre *kinaidios* est une obsidienne appartenant à Kronos. Les pierres ou « bézoards » du poisson *kinaidios* ont le pouvoir de faire d’un homme un *kinaidos*, c’est-à-dire qu’elles « amollissent » les mâles et les soumettent à une passivité sexuelle<sup>2950</sup>. L’oiseau *kinaidios* ou *iynx* peut également amollir et faire accomplir aux mâles les « œuvres des femelles » (μαλθακισθήσεται καὶ τῶν θηλειῶν ἔργα ἀποτελέσει)<sup>2951</sup>. En parallèle, il confère la *charis* qui permet de se faire aimer et écouter tant des hommes que des dieux<sup>2952</sup>. Enfin, deux astres gouvernent le groupe des *kinaidioi*, Aphrodite et Kronos. D’après Attilio Mastrocinque, des gemmes représentent Kronos androgyne ou châtré<sup>2953</sup>, identifié en partie à Osiris-Sérapis<sup>2954</sup>. La construction des quatre *kinaidioi* dans les *Cyranides* est propre à l’écriture du lapidaire, c’est-à-dire qu’elle est orientée vers la confection d’un objet qui tient à la fois de l’ornement – du bijou – et de l’amulette – objet performatif – qui porte le nom de *kestos* d’Aphrodite :

Le premier *kestos* de la grande déesse Aphrodite, le plus terrible, capable de changer les natures des hommes et de tous les animaux comme on le sait pour les mâles et surtout les hommes, de sorte que celui qui est en contact avec ou le porte est amolli et rendu efféminé<sup>2955</sup>.

L’objet en question permet de réaliser l’opération correspondant au nom *kinaidios*, mais il est le moyen le plus performant, le plus radical, au point que chaque être humain de sexe mâle qui entre en contact ou porte cet objet change irrémédiablement d’orientation – ou

<sup>2949</sup> PLINE L’ANCIEN, *HN*, 29, 129 et 37, 153.

<sup>2950</sup> *Cyr.*, 1, 10.28-34 : « Si tu donnes à quelqu’un, en boisson ou en aliment, de la pierre du poisson *kinaidios*, celle qui est dans la troisième vertèbre du rachis, celui qui a pris la pierre s’avèrera (ἔσται ὁμολογουμένως) cinède (κίναιδος) le jour même. Si tu la donnes à un coq avec de la farine, il se fera saillir (βιβασθήσεται) sans interruption par les autres coqs ; et elle amollit (μαλθακιάσει) n’importe quel autre animal pourvu qu’il soit mâle. Si donc tu mets cette pierre, il sera sailli comme une femelle (βιβασθήσεται ὡς θήλεια) avec le même animal : la pierre dont on a parlé ci-dessus fait vraiment cela ».

<sup>2951</sup> *Cyr.*, 1, 10.37-38 : Τὸ δὲ ὀρθοπύγιον αὐτοῦ λάθρα διδόμενον ἀνθρώπῳ ἢ ἐτέρῳ ἀρρενικῶ ζῴῳ, ὁ τοιοῦτος μαλθακισθήσεται καὶ τῶν θηλειῶν ἔργα ἀποτελέσει, « Son croupion donné secrètement à un homme ou à un autre animal mâle, celui-là sera amolli et accomplira les œuvres des femelles ».

<sup>2952</sup> *Cyr.*, 1, 10.35-36 et 39-42.

<sup>2953</sup> A. MASTROCINQUE, « Metamorphoses of Kronos on a Gem in Bologna », dans ID., *Kronos, Shiva, and Asklepios. Studies in Magical Gems and Religions of the Roman Empire*, Philadelphie, 2011, p. 9-49.

<sup>2954</sup> A. MASTROCINQUE, *Studi sul Mitraismo (il Mitraismo e la Magia)*, Rome, 1998, p. 81-86.

<sup>2955</sup> *Cyr.*, 1, 10.49-52 : Τῆς οὖν μεγάλης θεᾶς τῆς Ἀφροδίτης ὁ πρῶτος κεστός ὁ δεινότατος καὶ μεταλλάσσει τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντων ζῴων, ὁμοίως καὶ τὰς γνώμας ἀρρενικῶν, μάλιστα δὲ ἀνθρώπων ὥστε μαλθακίζεσθαι καὶ ἀπογυναικοῦσθαι τὸν ἀψάμενον ἢ φορέσαντα.



plus exactement de position – sexuelle<sup>2956</sup>. La forme de l'objet a fait débat et reste ouverte à la spéculation, mais il est évident que son nom même, *kestos*, est une référence homérique : il s'agit de l'objet qu'Aphrodite tire de son sein pour le prêter à Héra dans l'*Iliade* car il contient tout un attirail de sorts (*thelktêria*) qui s'identifient avec ses pouvoirs d'attachement érotique (*philotês* et *himeros*)<sup>2957</sup>. La référence au *kestos* fait appel, de pair avec le iynx, aux attributs littéraires classiques de la déesse grecque de l'amour, une déesse dont la puissance tient plus exactement d'un domptage<sup>2958</sup>. Plus précisément encore, ces deux attributs forment l'attirail de l'envoûtement. Nous retrouvons donc ici la pratique et l'imaginaire d'un authentique *empowerment*, cohérent avec l'action de la déesse grecque qui, sans être elle-même « magicienne », a pu transmettre l'exercice d'un certain pouvoir d'attraction érotique et normalement sur-humain qui, entre les mains d'un homme, devient une pratique magique. Toutefois, l'application concrète du *kestos* dans les *Cyranides*, différente de celle qu'en font les déesses dans l'épopée homérique, me semble une teinte orientalisante apportée à cette pratique qui n'en devient que plus « magique » encore. Cet orientalisme, on l'a vu, participe à la construction culturelle de la notion de « magie » et ici, il permet de comprendre en parallèle à la merveille de la hyène comment l'exotisme d'un Orient, terre de mollesse<sup>2959</sup>, fournit ses couleurs au portrait du « magicien ».

En effet, la composition du *kestos* selon les *Cyranides* est liée à une représentation de la divinité orientale, puisqu'on le retrouverait sur une statue de la déesse<sup>2960</sup>. Or la seule information comparable se trouve dans un texte intitulé *Sur la déesse syrienne*, conventionnellement attribué à Lucien, où est décrite une statue de culte couronnée d'un *kestos* : il s'agit de la divinité féminine résidant dans le sanctuaire de Hiérapolis au bord de l'Euphrate (Membij, au nord de la Syrie), et que l'auteur identifie comme Atargatis et Héra à la fois, mais en même temps Aphrodite et Rhéa (la Mère des dieux) et toute une série de déesses selon un processus d'*interpretatio graeca* :

<sup>2956</sup> C. A. FARAONE, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge – Londres, 1999, p. 122, dit « emasculate ». Il faut penser aussi que le livre d'Harpocraton est adressé à sa fille.

<sup>2957</sup> HOMÈRE, *Iliade*, 14, 214-217. À propos de ce *kestos*, cf. C. A. FARAONE, *Ancient Greek Love Magic*, p. 97-110. Le commentaire de J.-R. VIEILLEFOND, *Les « Cestes » de Julius Africanus. Étude sur l'ensemble des fragments avec édition, traduction et commentaires*, Florence – Paris, 1970, p. 35 souligne à partir de l'étymologie l'idée selon laquelle le *kestos* est un tissu qui séduit au moyen de ce qui y est piqué, ou brodé.

<sup>2958</sup> G. PIRONTI, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège, 2007, p. 42-45.

<sup>2959</sup> N. BELAYCHE, « L'Oronte et le Tibre : l'«Orient» des cultes «orientaux» de l'Empire romain », dans M. A. AMIR-MOEZZI, J. SCHEID (éd.), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout, 2000, p. 1-35.

<sup>2960</sup> *Cyr.*, 1, 10 : οὗτός ἐστιν ὁ περὶ τὴν κεφαλὴν τῆς Ἀφροδίτης ζωγραφούμενος ἢ πλασσόμενος ἱμᾶς ὡς διάδημα, ὃ καλεῖται κεστός, « Ceci est le bandeau qui est dessiné ou modelé autour de la tête d'Aphrodite, comme un diadème, et que l'on appelle *kestos* ».

... lorsque tu l' observes, Héra te dévoile une forme aux multiples traits : l' ensemble est Héra, indiscutablement, mais elle a aussi quelque chose d' Athéna, d' Aphrodite, de Séléne, de Rhéa, d' Artémis, de Némésis et des Moires. Dans une main elle tient un sceptre, dans l' autre un fuseau, et sur sa tête elle porte des rayons, une tour, et le *kestos* avec lequel ils ornent la Céleste seule<sup>2961</sup>.

Le *kestos* apparaît donc comme l' attribut spécifique d' Aphrodite lorsqu' il s' agit de décrire une divinité qui, pour les Grecs, possède « plusieurs traits » (*polueidea*), des *interpretationes* multiples. Or, dans les *Cyranides*, qui mettent en avant une origine (as) syrienne à leur contenu de merveilles, la déesse au *kestos* peut avoir été pensée – en grec – comme une déesse orientale, donc toujours selon des modalités de représentation de l' autre et du merveilleux. Si le traité *Sur la déesse syrienne* n' évoque aucun pouvoir du *kestos* sur la « nature » des hommes, il l' associe à l' épithète d' « Ourania », justement celle de l' Aphrodite que certaines traditions grecques tiennent pour originaire d' Assyrie et introduite à Chypre par les Phéniciens<sup>2962</sup>. C' est aussi une Aphrodite Ourania phénicienne qui, selon la représentation hérodotéenne, a puni des Scythes en les frappant d' une « maladie de femelle » (θήλειαν νοῦσον)<sup>2963</sup>. Pour un médecin hippocratique, cette maladie est une impuissance masculine due à la pratique de l' équitation, mais, les hommes l' attribuant à un châtiment divin se travestissent et vivent comme les femmes avec les femmes<sup>2964</sup>. La même action divine évoquée par Hérodote et Hippocrate peut être rapprochée de celle d' Ishtar, qui, d' après des textes cunéiformes, peut transformer l' homme en femme, en particulier les ennemis à la guerre<sup>2965</sup>. Les *Métamorphoses* d' Apulée témoigne de la part prise par l' homosexualité masculine dans la représentation – péjorative – du culte de la déesse syrienne<sup>2966</sup>. Cette image

---

<sup>2961</sup> LUCIEN, *Sur la déesse syrienne*, 32 : ἡ δὲ Ἥρη σκοπέοντί τοι πολυειδέα μορφήν ἐκφανέει· καὶ τὰ μὲν ζύμπαντα ἀτρεκέϊ λόγῳ Ἥρη ἐστίν, ἔχει δὲ τι καὶ Ἀθηναίης καὶ Σεληναίης καὶ Ῥέης καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Νεμέσιος καὶ Μοιρέων. χειρὶ δὲ τῇ μὲν ἐτέρῃ σκῆπτρον ἔχει, τῇ ἐτέρῃ δὲ ἀτρακτον, καὶ ἐπὶ τῇ κεφαλῇ ἀκτίνας τε φορέει καὶ πύργον καὶ κεστὸν τῷ μούνην τὴν Οὐρανίαν κοσμέουσιν (texte de J. L. LIGHTFOOT ; tr. personnelle d' après la tr. angl. de la même).

<sup>2962</sup> PAUSANIAS, 1, 14.7. Cf. V. PIRENNE-DELFORGE, *L' Aphrodite grecque*, Liège, 1994, p. 218-219 et 324.

<sup>2963</sup> HERODOTE, 1, 105 : « Lorsque, en faisant retraite, ils furent parvenus à la ville syrienne d' Ascalon, la plupart des Scythes passèrent outre sans causer de dégât ; mais quelques-uns, restés en arrière, pillèrent le temple d' Aphrodite Ourania (τῆς Οὐρανίης Ἀφροδίτης τὸ ἱερόν). Ce temple, d' après ce que mes informations permettent de savoir, est le plus ancien de tous les temples élevés en l' honneur de la déesse ; celui de Chypre en a tiré son origine, à ce que disent les Cypriotes eux-mêmes ; et celui de Cythère a eu pour fondateurs des Phéniciens venus de cette partie de la Syrie. Ceux des Scythes qui pillèrent le temple d' Ascalon et leurs descendants à perpétuité furent frappés par la déesse d' une maladie de femme (θήλειαν νοῦσον) ; le fait est que les Scythes expliquent cette maladie de cette façon, et que les voyageurs qui se rendent en Scythie peuvent constater par eux-mêmes leur état ; les Scythes les appellent Énarées » (cf. HERODOTE, 4, 67 : οἱ Ἐνάρες οἱ ἀνδρόγυνοι).

<sup>2964</sup> HIPPOCRATE, *Airs, eaux, lieux*, 22 : ces Scythes sont appelés Ἀναριεῖς, « Anariées ».

<sup>2965</sup> R. ROLLINGER, « Herodotus and the Intellectual Heritage of the Ancient Near East », dans S. ARO, R. M. WHITING (éd.), *Melammu Symposia*, vol. I, *The Heirs of Assyria*, Helsinki, 2000, p. 65-83.

<sup>2966</sup> APULÉE, *Les métamorphoses*, 8, 27-29.

brode sur celle des *kinaidos* au sens premier du terme, c'est-à-dire la figure de danseurs efféminés, un peu orientaux, au son des tambourins<sup>2967</sup>. Il s'agissait donc pour l'auteur des *Cyranides* de transposer dans la pratique toute une configuration de représentations orientalistes autour de la déesse et de reproduire le pouvoir qui a été attribué à cette dernière. Cette pratique fournit au merveilleux des *Cyranides* tous les éléments propres à construire l'altérité d'un Orient d'efféminés, intégrée à l'exercice d'une magie elle-même orientale. L'inversion de genre et la magie ont donc un autre point commun avec la hyène : elles sont orientales. « Bisexualité » et ensorcellement ne construisent donc pas ensemble un concept de « magie » mais c'est plutôt la magie qui rejoint l'ambivalence sexuelle dans la représentation de l'Orient à travers l'animal.

### II.2.c. Animalité ou représentation de l'empowerment

Les hyénies prélevées dans les yeux de l'animal éponyme confèrent des capacités divinatoires à celui qui les possède<sup>2968</sup>. Mais au contraire, le sang de hyène « combat, en quelque lieu que ce soit, les artifices des mages et empêche ceux-ci d'attirer les dieux, de converser avec eux soit par le secours des lampes, du bassin, de l'eau, de la boule, soit par tout autre moyen qu'ils le tentent »<sup>2969</sup>. Le sang de hyène fait ainsi barrage à des méthodes de divination que l'on rencontre dans les *PGM*. Cette phrase de Pline l'Ancien indique que les « mages » connaissaient des contre-pouvoirs à leurs propres activités. Les demandes adressées aux puissances divines peuvent être favorisée par un élément animal : une tête de *drakôn* placée sous le seuil de la porte renforce l'efficacité des prières par lesquelles la faveur divine a été appelée sur une maison<sup>2970</sup>. Mais les « mages » enseignent aussi des moyens pour repousser des puissances surhumaines, façon parfois de soigner la folie et les cauchemars lorsqu'il s'agit de délivrer les hommes des attaques des « divinités nocturnes et des faunes » (*a nocturnis diis Faunisque*)<sup>2971</sup>. Les faunes sont autant des divinités oraculaires que des sources de frayeurs et de cauchemars<sup>2972</sup>. On ne peut exclure que Pline interprète en latin une

<sup>2967</sup> Selon W KROLL, « Kinaidos », *RE* 11, 1 (1921), col. 459-462, le terme est d'origine orientale, désignant au prime abord un danseur au tympanon adoptant des attitudes lascives. Mais le modèle culturel qu'il convoque tient surtout de la représentation de l'autre en Grèce ancienne, cf. C. A. WILLIAMS, *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, New York – Oxford, 1999, p. 175-178.

<sup>2968</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 37, 168 : *Hyaeniae ex oculis hyaenae et ob id inuasae inuenir dicuntur et, si credimus, linguae hominis subditae futura praecinere*, « Les hyénies sont extraites, dit-on, des yeux de la hyène qu'on chasse pour cela ; et, si nous acceptons de le croire, placées sous la langue d'un homme, elles lui font prédire l'avenir ».

<sup>2969</sup> *Id.*, 28, 104 : *ubicumque Magorum infestari artes, non elici deos nec conloqui, siue lucernis siue pelui siue aqua siue pila siue quo alio genere temptetur* (tr. A. ERNOUT légèrement modifiée).

<sup>2970</sup> *Id.*, 29, 67.

<sup>2971</sup> *Id.*, 30, 84.

<sup>2972</sup> CICERON, *De la divination*, 1, 114, pour les oracles.

source grecque qui évoquait une forme de panoplepsie, la possession par Pan<sup>2973</sup>. Quoi qu'il en soit, grecque ou italique, cette action contre les faunes et puissances nocturnes rejoint la sphère d'activité des purificateurs traditionnels qui, en Grèce au V<sup>e</sup> siècle, chassaient ou apaisaient les puissances responsables de la possession<sup>2974</sup>. Le sang de hyène vient lui aussi empêcher un contact entre hommes et divinités selon une modalité cohérente avec le ritualisme envisagé, bien qu'intégrée à un schéma orientalisant et par là « magique ».

Si une analyse structurale doit être faite, elle doit l'être au sein de ce schéma orientalisant, pseudo-démocritéen ou « magique », et en suivant les conceptions grecques du monde et de ses merveilles<sup>2975</sup>. Le fait que les yeux de la hyène soient multicolores, changeant et procurent des pierres divinatoires appelées du nom même de « hyénies » se comprend par exemple si on tient compte des descriptions de pierres aux multiples couleurs, conçues comme « organiques » et non seulement minérales, que Pline tire des ouvrages de « magie »<sup>2976</sup>. Ainsi le pseudo-Démocrite évoquait-il des pierres luminescentes ou guérisseuses, ou encore dotées de pouvoirs divinatoires et peut-être lui-même évoquait-il l'œil d'un Ba'al « assyrien », pierre blanche dotée d'une prunelle noire<sup>2977</sup>. C'est en tout cas un pseudo-Démocrite qui décrivait les émeraudes – pierres vertes – de Perse en les comparant à des yeux de chats ou de panthères (*felium pantherarumque oculis similes*)<sup>2978</sup>. Le

---

<sup>2973</sup> P. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, 1979, p. 156-175. Cette « possession », parmi d'autres, rejoint les théories traditionnelles de l'épilepsie, notamment par l'association entre cette maladie et les caprins.

<sup>2974</sup> Cf. chapitre 8, p. 541-542.

<sup>2975</sup> Cf. chapitre 2, p. 133-134.

<sup>2976</sup> La comparaison entre pierre précieuse et œil s'éclaire si l'on pense notamment aux yeux de statues antiques, faits de verre ou de pierreries, inclus dans les orbites des statues. La hyénie s'extrait des orbites animales de la même manière que ces pierres et pâtes de verre s'énuclent des sculptures.

<sup>2977</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 37, 149 : *Beli oculus albicans pupillam cingit nigram e medio aureo colore fulgentem et propter speciem sacratissimo Assyriorum deo dicatam. Belum autem aliam, quam sic uocant, in Arbelis nasci Democritus tradit nucis iuglandis magnitudine, uitrea specie*, « L'œil de Bélus est blanchâtre, encerclant une prunelle noire, qui, de son centre, émet un éclat doré, et qui, à cause de sa beauté, est consacré au dieu des Assyriens le plus auguste. Un autre *bélus* (c'est ainsi qu'on l'appelle) vient à Arbèles, d'après Démocrite ; il a la grosseur d'une noix, l'apparence du verre ».

<sup>2978</sup> PLINE L'ANCIEN, *HN*, 37, 69 : *Ab his Aethiopici laudantur ab Copto dierum itinere, ut auctor est Iuba, XXV, acriter uirides, sed non facile puri aut concolores. Democritus in hoc genere ponit Thermiacos et Persicos, illos intumescences pinguit, Persicos uero non tralucidos, sed iucundi tenoris uisum inplere, quem non admittant, felium pantherarumque oculis similes ; namque et illos radiare nec perspici, eosdem in sole hebetari, in umbra refulgere et longius quam ceteros nitere*, « Après ces émeraudes, celles dont on fait cas sont les éthiopiennes, qui se trouvent, suivant Juba, à vingt-cinq journées de marche de Coptos ; elles sont d'un vert vif, mais rarement pur ou uniforme, Démocrite range dans cette variété celles de Thermé et celles de Perse ; les premières épaisses et rebondies ; celles de Perse sans transparence, d'une agréable uniformité de couleur qui satisfait la vue, sans la laisser pénétrer ; elles ressemblent aux yeux des chats et des panthères ; comme eux, en effet, elles brillent sans être transparentes ; au soleil elles pâlisent ; dans l'ombre elles luisent et irradient leur éclat plus loin que les autres ».

structuralisme a montré le sens que l'on pouvait dégager des oppositions et associations<sup>2979</sup>. Si une opposition peut être signifiante, c'est sans doute celle qui met en conflit la hyène et la panthère, deux animaux au féminin (ἡ ὕαινα et ἡ πάρδαλις), deux carnassières du monde oriental mais dont l'une est privilégiée par les mages et surpasse l'autre.

Dans l'iconographie grecque du VII<sup>e</sup> siècle à la fin de la période hellénistique, la panthère (ou léopard, *Panthera pardus*), comme le lion, figure dans des scènes de chasse – soit comme prédateur, soit comme proie – et dans des scènes mythologiques ou comme compagne d'un dieu<sup>2980</sup>. On pense bien sûr à Dionysos, dont elle est un des compagnons et moyens de transport au milieu d'autres félins exotiques (lions, tigres, et lynx)<sup>2981</sup>. Oppien d'Apamée donne un mythe de métamorphose pour origine à la panthère, qui l'identifie aux ménades<sup>2982</sup>. Sur leur demande donc, les ménades deviennent panthères pour déchieter de leurs dents un Penthée devenu taureau. Le récit offre une variation par rapport au modèle des *Bacchantes* d'Euripide, mais propose une métamorphose étiologique qui respecte la place de l'animale dans le cortège dionysiaque<sup>2983</sup>. Or on a vu que des récits de métamorphoses, même issus de traditions secondaires, pouvaient intéresser encore le naturalisme des hermétistes et des « mages »<sup>2984</sup>. Pour Artémidore, la peau tâchetée de la panthère est un signe de malhonnêteté<sup>2985</sup>. Certains ont poussé l'association jusqu'à dénommer « vigne » (*ampelos*) une certaine forme de panthère<sup>2986</sup>, ce qui n'est pas sans rappeler que la panthère aime le vin, au point de se laisser capturer par ivresse<sup>2987</sup>. Dans le cortège de Dionysos conquérant de l'Asie, la panthère est un animal emblématique de l'Orient, mais plus encore la forme féline et féminine de la *mania*, qu'elle soit ivresse ou folie prédatrice. Pour certains naturalistes, la panthère est cependant un prédateur parfumé, dont l'odeur attire les bêtes sauvages selon

---

<sup>2979</sup> D. SPERBER, « Le structuralisme en anthropologie », dans O. DUCROT, T. TODOROV, D. SPERBER, M. SAFOUAN, F. WAHL, *Qu'est-ce que le structuralisme ?*, Paris, 1968, p. 167-238.

<sup>2980</sup> L.-A. TRAKATELLI, « Lions, panthers and man: their artistic representation from the 7<sup>th</sup> century B. C. through Hellenistic times », dans J.-P. BRUGAL, A. GARDEISEN, A. ZUCKER (dir.), *Prédateurs dans tous leurs états. Évolution, Biodiversité, Interactions, Mythes, Symboles*, Antibes, 2011, p. 365-379.

<sup>2981</sup> P. MEILÁN JÁCOME, « Bacchus and Felines in Roman Iconography: Issues of Gender and Species », dans A. BERNABÉ, M. HERRERO DE JÁUREGUI, A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBA, R. MARTÍN HERNÁNDEZ (éd.), *Redefining Dionysos*, Berlin – Boston, 2013, p. 526-540.

<sup>2982</sup> OPPIEN D'APAMEE, *Cynégétiques*, 4, 311-315.

<sup>2983</sup> EURIPIDE, *Les Bacchantes*, 1122-1136 : bien qu'aucune métamorphose n'intervienne, la mise à mort de Penthée peut être lue comme le dépeçage d'un animal par des bêtes féroces.

<sup>2984</sup> Cf. la taupe, chapitre 2, p. 158, pour laquelle Oppien était aussi un informateur.

<sup>2985</sup> ARTEMIDORE, *La clé des songes*, 4, 56 : « Les animaux bigarrés et tâchetés, comme la panthère, représentent des individus qui manquent de franchise, souvent aussi des gens marqués au fer », mais plus loin : « Tiens en mémoire que, pour tous ceux des animaux qui, restant les mêmes, peuvent prêter à une pluralité d'interprétations, il faut tenir compte d'elles toutes. Par exemple, la panthère signifie tout à la fois un magnanime à cause de ses moeurs et un fourbe à cause de sa robe tachtée... ».

<sup>2986</sup> ÉLIEN, *PA*, 10, 39.

<sup>2987</sup> OPPIEN D'APAMEE, *Cynégétiques*, 4, 320-353.

Aristote, sans être perçue par les hommes<sup>2988</sup>. En revanche, elle se sert d'excréments humains en antidote à l'aconit<sup>2989</sup>. Élien, témoin de la zoologie merveilleuse, l'affirme au II<sup>e</sup> siècle :

Il paraît que la panthère est dotée d'un parfum extraordinaire (εὐωδίας τινὸς θαυμαστῆς) ; s'il reste pour nous mystérieux (ἀπορρήτου), elle a bien conscience, quant à elle, du privilège dont elle jouit, et le plus important est que les autres animaux sont comme elle sensibles à cette odeur ; ils sont capturés par la panthère de la manière suivante. Lorsqu'elle a besoin de manger, la panthère se cache dans un épais fourré ou dans un taillis profond, se rendant invisible et se contentant de respirer. Alors les faons, les gazelles et les chèvres sauvages, attirés par son odeur comme par un charme ensorcelant (ὡς ὑπὸ τινος ἕγγος), s'approchent, et la panthère surgit et saisit sa proie<sup>2990</sup>.

La métaphore du iynx est intéressante. Élien s'est ainsi emparé de l'information aristotélicienne, peut-être *via* un filtre paradoxographique, pour marquer la panthère en magicienne<sup>2991</sup>. Cette magie du parfum est certes métaphorique mais elle fait pendant à la sorcellerie de la hyène, que cette dernière exerce au moyen de la voix et de son ombre<sup>2992</sup>. Plus exactement, le parfum de la hyène agit comme un iynx, c'est un moyen d'attraction quasi-érotique<sup>2993</sup>. Des dragons phrygiens agissent de même avec leur haleine suave qui attire les oiseaux jusque dans leur estomac comme un iynx (οἰοῦναι ἕγγι)<sup>2994</sup>. Les *Cyranides* se

---

<sup>2988</sup> ARISTOTE, *HA*, 9, 6 [612 a] : « On dit aussi que la panthère, qui se rend compte que les animaux sauvages aiment sentir son odeur, se cache pour les chasser : ils s'approchent tout près, et elle prend ainsi même les biches » ; THEOPHRASTE, *Cause des plantes*, 6, 5, 2. Cf. PLINE L'ANCIEN, *HN*, 8, 62 : « On dit que tous les quadrupèdes sont étonnamment (*mire*) attirés par son odeur, mais qu'ils sont effrayés par l'aspect farouche de sa tête ; aussi la cache-t-elle ; il ne reste plus alors que le doux parfum qui les attire, et elle les saisit ».

<sup>2989</sup> ARISTOTE, *HA*, 9, 6 [612 a] : « La panthère (ἡ πάρδαλις) qui a absorbé le poison qu'est l'aconit (τὸ παρδαλιαγχέες, « l'étouffe-panthère ») recherche l'excrément humain, car ce remède la sauve. Le même poison est funeste également aux lions. C'est d'ailleurs pourquoi les chasseurs mettent l'excrément dans un vase suspendu à un arbre, pour que le fauve ne s'en aille pas plus loin : la panthère saute vers le vase dans l'espoir de l'atteindre et crève » (cf. PS.-ARISTOTE, *Des merveilles*, 6 [GIANNINI]). PLINE L'ANCIEN, *HN*, 27, 7 : « On frotte avec de l'aconit des morceaux de viande, et l'on tue de cette façon les panthères qui en goûtent, et qui, sans cela, pulluleraient dans ces régions. C'est pour cela que certains ont appelé l'aconit *pardalianchés*. Mais il est prouvé (*demonstratum*) que les panthères, en ce cas, échappent à la mort en mangeant aussitôt des excréments humains ».

<sup>2990</sup> ÉLIEN, *PA*, 5, 40.

<sup>2991</sup> ANTIGONE DE CARYSTE, *Recueil d'histoires extraordinaires*, 31 [GIANNINI] ; ÉLIEN, *PA*, 4, 49 ; HORAPOLLON 2, 90.

<sup>2992</sup> A. ZUCKER, « "C'est la nature qui est magicienne" (Élien, *P.A.*, 2, 14). Élien et la magie naturelle des animaux », p. 84-85.

<sup>2993</sup> M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1998<sup>2</sup> (1977<sup>1</sup>), p. 91-98.

<sup>2994</sup> ÉLIEN, *PA*, 2, 21 : « Par ailleurs, la tradition phrygienne raconte qu'il y a également des dragons (δράκοντας) en Phrygie, qu'ils atteignent dix coudées, et qu'au beau milieu de l'été, tous les jours, après l'heure d'affluence à l'agora, ils sortent de leur gîte. Le long du fleuve appelé Rhyndacos ils se dressent complètement sur la terre en prenant appui sur une partie de leur queue et, après s'être étirés au maximum, ils se tiennent immobiles et aux aguets, le cou tendu et surtout la gueule grande ouverte : les oiseaux sont alors attirés par leur haleine comme par un parfum magique (ἔλκουσιν οἰοῦναι ἕγγι τῷ ἄσθματι) et ils tombent tout entiers, avec leurs

souviennent de serpents indiens qui attirent les pigeons en soufflant<sup>2995</sup>. Parfois, la panthère elle-même est victime d'une odeur qui agit sur elle comme un iynx, même si ce sont à l'inverse les mauvaises odeurs qui l'attirent<sup>2996</sup>. La panthère, animal tacheté, *poikilos*, souffre donc la comparaison avec une ensorceleuse qui userait d'un parfum envoûtant, dans la mesure où les odeurs captivent et capturent des animaux « comme une sorte de iynx ». Par cette dimension olfactive, la panthère de Dionysos illustre les mondes orientaux d'où le dieu est revenu triomphant, mondes d'où proviennent les épices et les parfums les plus entêtants, essentiels à la pratique des rites « magiques »<sup>2997</sup>.

La peau de la panthère, fauve bigarré et enivré pour les uns, exsude un parfum oriental selon d'autres, mais perd tout son lustre en présence de la peau de hyène, le monstre bisexué et ensorcelant, comme si la parfumeuse qui n'a qu'un iynx métaphorique était d'avance perdante face à la sorcière de métier. Mais les deux animaux, opposés dans la faune merveilleuse d'un naturalisme grec post-achéménide, ont des orientations divergentes par rapport à la divinité. Alors que la panthère accompagne un dieu qui a triomphé de l'Asie toute entière, la hyène fait blocage aux communications divines. Son antipathie contre tellement de forces vives qu'elle est à elle-même sa propre puissance et ne s'associe à aucun dieu – du moins à ma connaissance. Même en Égypte, imaginaire ou réelle, la hyène est un adversaire. Sa bile est dangereuse pour les ibis, animaux sacrés s'il en est<sup>2998</sup>. Une série de hyènes a été reconnue sur un manche en ivoire du Pitt-Rivers Museum et deux hyènes sur une baguette en ivoire, ces deux représentations pouvant figurer l'animal ou la force à combattre<sup>2999</sup>.

---

plumes, dans leur estomac, entraînés par le souffle que les serpents exhalent ». Cf. PS.-CLEMENT, *Homélie*, 9, 15.1.

<sup>2995</sup> *Cyr.*, 3, 37.9-10 : οὐκ οἶδα δὲ ἐὰν ἀποπλανηθῆ <τις> ἐκ τοῦ δένδρου. καὶ οὕτως αὐτὴν ἐμφοσῆσας ἐπισπάται καὶ ἐσθίει, Si, ne le voyant plus, l'un [des pigeons] s'éloigne de l'arbre, [le serpent] l'attire en soufflant et le mange.

<sup>2996</sup> ÉLIEN, *PA*, 13, 10 : « Il semblerait que la chasse au léopard (*παρδάλεων*) soit une spécialité des Maurétaniens. Ils fabriquent un édifice en pierre qui fait penser à une cage : c'est la première partie du piège ; et voici la deuxième : à l'intérieur ils suspendent au bout d'une ficelle assez longue un morceau de viande faisandée qui commence déjà à sentir, et installent une porte frêle constituée de claies en roseaux à travers lesquelles naturellement l'odeur de ladite viande peut s'exhaler et se diffuser. Ces animaux la sentent, car ils ont un certain penchant pour les corps qui sentent mauvais (*πὺρ τοῖς κακόσμοι φιληδοῦσι*), et c'est un fait qu'ils flairent l'effluve dégagé par ces corps, qu'ils soient au sommet d'une montagne, au fond d'un précipice ou encore dans un vallon. Ainsi donc, lorsqu'un léopard perçoit cette odeur, il en est tout excité et, emporté par un impérieux désir, il se précipite vers son plat favori et se trouve attiré par lui comme par un charme (*ὡς ὑπὸ τινοῦ ἴγγι*) ; il saute alors sur la porte, la renverse et s'adonne à son repas, – un repas funeste car à la ficelle dont on a parlé ont été reliés avec une extrême ingéniosité des filets qui sont actionnés lorsqu'on mange la viande, et qui emprisonnent le gourmand léopard ; et ainsi le malheureux, par sa capture, paye pour la voracité de son ventre et son immonde festin ».

<sup>2997</sup> Cf. chapitre 4, p. 273-275.

<sup>2998</sup> ÉLIEN, *PA*, 6, 46.

<sup>2999</sup> L. KEIMER, « Le porc-épic dans l'Égypte ancienne », *ASAE* 49 (1949), p. 393-415, en particulier p. 408-411 et fig. 10 et 11.

L'iconographie égyptienne montre en effet la chasse à la hyène par le roi ou les grands comme une opération de maintien de la *maât*<sup>3000</sup>. De l'Afrique à l'Inde, les anthropologues ont pu remarquer que la hyène était un animal de grands pouvoirs, monture ou apparence prise par les sorcières et sorciers du « folklore », ingrédient des médecines traditionnelles et pourvoyeuse de matières pour la magie érotique ou assurer la fertilité, et ce dans de nombreuses et diverses sociétés<sup>3001</sup>. La hyène de la littérature grecque ne fait donc pas figure d'exception mais d'exemple parmi les plus anciens et documentés de traditions « folkloriques » à propos d'un animal de grands pouvoirs. En Éthiopie, la figure du *gormathe*, sorte de « hyène-garou » en dorzé, exprime une altérité structurelle<sup>3002</sup>. Du fait de l'opposition entre hyène « garou » et panthère « chrétienne », la métamorphose animale de la première est définie comme un moyen du symbolisme païen, inclus en tant que tel dans la transition vers le christianisme<sup>3003</sup>. De façon similaire, Dan Boneh a proposé de lire ce qu'il appelle le « *mystical power* » de la hyène chez les bédouins d'Arabie, comme la marque d'une peur des transformations entre Islam et traditions païennes<sup>3004</sup>. Les Bédouins lui racontaient en effet comment une hyène, lorsqu'elle rencontre un homme la nuit, l'ensorcelle (*spellbound*, dit Boneh) puis l'attire jusqu'à son repaire où celui-ci s'efforce de rentrer jusqu'à ce qu'il soit dévoré ou – dans la totalité des expériences racontées – désenvoûté. Les anecdotes narrées par l'anthropologue sont aisées à calquer sur le modèle fournit par Pline ou Élien<sup>3005</sup>. Dans le récit

<sup>3000</sup> S. IKRAM, « The Iconography of the Hyena in Ancient Egyptian Art », *MDAIK* 57 (2001), p. 127-140 (cf. p. 128-129 pour les manches en ivoire) ; ID., « Hunting Hyenas in the Middle Kingdom: the Appropriation of a Royal Image ? », dans N. GRIMAL, A. KAMEL, C. MAY-SHEIKHOESLAMI (éd.), *Hommages à Fayza Haikal*, Le Caire, 2003, p. 141-147.

<sup>3001</sup> J. F. FREMBGEN, « The Magicality of the Hyena: Beliefs and Practices of West and South Asia », *Asian Folklore Studies* 57-2 (1998), p. 331-344 (l'auteur emploie une riche ethnographie, remontant au XIX<sup>e</sup> siècle, et, en dépit du titre, reprend également de nombreuses données africaines).

<sup>3002</sup> D. SPERBER, *Le symbolisme en général*, Paris, 1974, p. 141-150.

<sup>3003</sup> J. D. SAPIR, « Leper, Hyena, and Blacksmith in Kujamaat Diola Thought », *American Ethnologist* 8-3 (1981), p. 526-543. En outre, la panthère chrétienne n'est pas sans rappeler la panthère christique du *Physiologos*, 16.

<sup>3004</sup> D. BONEH, « The Mystical Powers of Hyena: Interpreting a Bedouin Belief », *Folklore* 98-1 (1987), p. 57-64.

<sup>3005</sup> *Id.*, p. 58 : « Bedouin often claim that hyenas have the ability to turn any humans encountered alone during the night into their captives, and impose their will upon them temporarily. Hyenas are credited with the ability to coerce humans into following them to their dwelling cave. The scenario in such an encounter works in the following way : A person is walking alone in an area remote from tribal residence or the presence of other people. The hyena usually surprises the walker by projecting on him its intestinal odour, with its heavy and distinctive scent. In addition, the hyena is reported to utter its human-like yelps, making insistent sounds as if ordering the human to follow. Upon being hit with the vapours of the hyena's anal-gland scent, the person will no longer be able to exercise conscious judgements. The hyena begins to move slowly away from the area of encounter and towards its dwelling cave. The human, spellbound, follows the animal's path as if enslaved. Upon the arrival at the cave the hyena is expected to summon other hyenas who together will attack the human, snapping away at him until dead. If no other hyenas are present, or if not enough, the hyena will enter its cave and hide, while the person is left standing outside staring at the cave-hole trying to figure out a way of entering the cave, still spellbound by the scent, still wanting to follow the hyena, his master ».



fantastique sur l'animal, celle-ci n'est pas supposée faire l'objet d'une véritable interprétation, et, comme dans la « théorie des antipathies », le merveilleux est à la fois argument et définition<sup>3006</sup>. N'est-ce pas parce que le récit se suffit à lui-même et que faire le récit d'un animal se comportant en magicien est avant tout un mode d'expression, une façon de dire un « pouvoir » sur-humain et merveilleux par essence, par nature ? D'autres ont insisté pour voir dans la hyène une puissance « surnaturelle » à part entière, mais symbolisée. Parce qu'elle a les traits d'une apparition malfaisante, Claire Béchec a reconnu le signalement d'un « double », c'est-à-dire une apparence prise par une instance agissante mais normalement invisible – la manifestation visible d'un *daimôn*<sup>3007</sup>. Ces traits sont les suivants : (1) sa capacité à imiter le langage humain serait le signe d'une transgression entre l'humain et l'animal, ce qui la place hors de ces deux catégories ; (2) son ombre a un pouvoir immobilisant ; (3) du fait de sa nécrophagie, elle est plus proche des morts que des vivants ; (4) son hermaphrodisme est un trait shamanique qui l'institue en médiateur entre les mondes humains et surnaturels ; (5) elle ne cligne jamais des yeux, lesquels sont multicolores et divinatoires, mais, animal nocturne, sa vision est mauvaise et orientée d'autant plus vers des réalités invisibles aux hommes. La hyène cumule des entre-deux : entre homme et animal, entre mâle et femelle, entre vivant et mort, et du coup, aussi, entre monde visible et monde invisible. Du fait de ces fameuses *ambivalences*, « l'animal représente une inversion des valeurs des vivants, puisqu'il est le support d'une conception de l'au-delà qui fait de lui un reflet inversé »<sup>3008</sup>.

On suppose donc qu'à travers cette figure animale se profile une image traditionnelle d'intermédiaire entre l'humanité et un pan de la nature qui soit incorporel et autonome : l'âme ou l'esprit selon la pensée dite pré-rationnelle, c'est-à-dire selon ce qu'on a appelé la « pensée magique ». Le problème est qu'une telle interprétation, projetant la figure animale hors des préoccupations des auteurs anciens, doit reposer sur des notions solides pour être confirmée. Je ne suis pas non plus convaincu par l'équation, d'origine éliadique, qui signale à travers un état bisexué ou transgenre une médiation (dite ou non « shamanique ») entre un monde sensible et un monde invisible<sup>3009</sup>. À mon sens, l'énonciation par les textes de cette mutation sexuelle vise avant tout à valoriser une qualité de merveilleux propre à naturaliser des pouvoirs surhumains en même temps qu'elle défie les énoncés rationalistes qui brandissent la

---

<sup>3006</sup> *Id.*, p. 62-63 : « Bedouin state, when asked for explanations of hyenas' powers, that Allah's ways are mysterious and wonderful and are often beyond the logical comprehension of human understanding ».

<sup>3007</sup> C. BECHEC, *La vie surnaturelle dans le monde gréco-romain*, Rennes, 2013, p. 155-158.

<sup>3008</sup> *Id.*, p. 157.

<sup>3009</sup> *Contra* L. BRISSON, *Le mythe de Tirésias*, et M. MARTIN, *Magie et magiciens dans le monde gréco-romain*, Paris, 2005, p. 38-39.

*phusis* en principe du *nomos*, comme c'est également le cas des usages de la voix, de l'ombre ou des yeux. Par ailleurs, l'idée qu'une transgression des différences canoniques entre homme et animal créent un être d'une catégorie autre n'est pas si évidente : de fait, de nombreux récits et en particuliers la quasi-totalité de ceux qui composent la *Personnalité des animaux* d'Élien de Préneste défient justement cette catégorisation !

Si la hyène a des pouvoirs magiques, c'est véritablement dans son éthologie, non comme l'image d'un autre surnaturel. Elle est naturelle et sa chair même, comme celle d'autres animaux « magiques », possède des propriétés qui mettent en œuvre, dans la pratique humaine de la « magie », cette puissance de sorcière. De même, si l'ascèse Antoine est assailli par des hyènes, celles-ci ne sont pas des puissances démoniques, mais bien des bêtes sauvages du désert, envoyées en tant que telles par le diable<sup>3010</sup>. De la même manière, les hommes qualifiés de « magiciens » ou de « sorciers » sont des êtres de chair et de sang qui partagent avec ces animaux une *technê* et une *dunamis* propre à mettre en œuvre le pouvoir merveilleux et barbare qu'est la magie<sup>3011</sup>.

### III – Potions paradoxographiques

Arrivé au terme de mon étude et pour finir avec cette cartographie du merveilleux à laquelle invite l'animal magicien, je voudrais évoquer quelques représentations littéraires de la magie où la paradoxographie et ses ingrédients merveilleux transposent la puissance de la Nature dans les préparations romancées des sorcières. L'animal magicien est lui-même un *mirabilium*, témoin de cette puissance universelle. L'homme magicien est à son tour un être dont l'extraordinaire repose en partie sur des matières et des pouvoirs merveilleux qui, dans un certain mode de discours, lui permettent de soumettre la Nature elle-même. La poésie gréco-romaine est un lieu où les merveilles animales peuvent se rassembler dans une cuisine véritablement « magique » en peignant grâce à elles le portrait du magicien ou de la magicienne en maître de la *potentia naturae*. Ainsi, dans la recette d'une potion de

---

<sup>3010</sup> ATHANASE, *Vie d'Antoine*, 52, 2 : « Comme il veillait la nuit, le diable lança contre lui des bêtes sauvages, et presque toutes les hyènes de ce désert, sorties de leurs tanières, l'entourèrent : il se trouvait au milieu d'elles. Chaque bête ouvrait la gueule et menaçait de le mordre. Lui, comprenant l'artifice de l'Ennemi, leur dit à toutes : "Si vous avez reçu pouvoir contre moi, je suis prêt à me laisser dévorer par vous ; mais si vous avez été subornées par des démons, ne vous attardez pas, retirez-vous, car je suis serviteur du Christ." À ces mots d'Antoine, elles prirent la fuite, chassées par sa parole comme par un fouet ».

<sup>3011</sup> A. ZUCKER, « "C'est la nature qui est magicienne" (Élien, *P.A.*, 2, 14). Élien et la magie naturelle des animaux », 92-93.

rajeunissement préparée par Médée, Ovide – dont on sait la capacité à créer une cuisine magique – construit une liste d’ingrédients puisée au font mythologique<sup>3012</sup> :

Échevelée, comme font les bacchantes, | Médée court tout autour des autels embrasés, | trempe aux fossés sanglants des torches en lanières, | les allume aux autels, et, trois fois chaque fois, | au feu, au soufre, à l’eau purifie le vieillard, | tandis qu’en un chaudron d’airain un puissant philtre | frémit, déborde, écume et blanchit. Elle y cuit | des racines coupées dans le val d’Hémonie, | des semences, des fleurs et de noirâtres sucs, | y jette des cailloux venus d’Extrême-Orient, | du sable relavé aux marées océanes, | du givre recueilli par nuit de pleine lune, | et la chair d’une strige et ses ailes maudites, | les entrailles d’un loup-garou changeant sa forme, | d’homme en bête et l’inverse, et n’oublie pas d’y joindre | la peau squameuse d’un chélydre du Cinyps, | le foie d’un très vieux cerf, ni le bec et la tête | d’une corneille ayant vécu neuf fois cent ans<sup>3013</sup>.

La magicienne tranche ensuite la gorge du vieux Aeson de son glaive, instrument de magicien que l’on rencontre souvent, et verse le liquide merveilleux à la place de son vieux sang. Le corps du vieil homme remonte alors quarante ans en arrière. Pour ce faire, il aura fallu au poète la végétation thessalienne, les gemmes de l’Orient, les manifestations terrestres de la lune – marées et rosée –, ainsi que les bêtes fantastiques : les métamorphoses homme-animal récurrentes (strige et loup), la « vieille peau » du serpent qui rajeunit naturellement, le foie du cerf au grand âge et la corneille connue pour sa longévité. Le poète des métamorphoses manie ainsi avec art le bestiaire de la transformation et de l’immortalité, qualités divines éparpillées dans une faune diverse et fantastique. La qualité d’une telle potion de jouvence se juge à sa composition littéraire, qui transcende un paysage religieux en lieu de merveilles.

Dans la *Pharsale*, la sorcière Erichtho anime temporairement le cadavre d’un soldat pour l’interroger sur l’avenir. Entre autres procédures, elle verse dans les veines du corps un produit de sa composition que Lucain décrit en ces termes :

Dès lors elle remplit d’un sang bouillant la poitrine ouverte par de nouvelles blessures, elle lave les moelles de leur corruption et leur fournit en abondance l’essence lunaire. Elle y mêle tout ce que la nature a produit dans un sinistre enfantement. Il n’y manque ni l’écume des chiens qui redoutent l’eau, ni les viscères du lynx, ni l’épine rigide de la hyène, et les moelles de cerf nourries de serpents ; ni le *remora*, qui retient au milieu des eaux la poupe quand l’*eurus* tend les câbles, et les yeux du *draco*, et les pierres qui résonnent sous l’aigle lorsqu’elle a pondu, ni le serpent volant des Arabes et la vipère née dans la mer Rouge qui garde les coquilles

---

<sup>3012</sup> R. FORERO ÁLVAREZ, « Elementos mágicos, religiosos y médicos en el hechizo de rejuvenecimiento de Medea (Ov., *Met.* VII, 234-293) », dans E. SUAREZ DE LA TORRE, A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelone, 2013, p. 37-44.

<sup>3013</sup> OVIDE, *Les métamorphoses*, 7, 257-274.

précieuses, ou la peau d'un céraste libyen encore vivant ou la cendre du phénix placée sur l'autel de l'Orient<sup>3014</sup>.

La recette accorde une place principale aux substances animales, mais d'animaux bien particuliers. Les êtres en présence sont tous des représentants spectaculaires d'animaux merveilleux, exemples des fables que content les « mages ». À la fin des *Métamorphoses* d'Ovide, un discours prononcé par Pythagore répertorie une série de *mirabilia* dont le dénominateur commun est d'être des transformations, des mutations, qui s'opposent aux métamorphoses légendaires en ce qu'elles sont considérées comme parfaitement naturelles<sup>3015</sup>. Mais elles sont convoquées pour prouver que la métamorphose, objet du poème ovidien, est au cœur de la Nature. Ovide fait parler Pythagore comme d'autres ont fait parler Démocrite en physiologue, c'est-à-dire en autorité sur les savoirs naturalistes. La bougonie des abeilles ouvre la série des exemples zoologiques : les abeilles naissent des taureaux, les frelons des chevaux, le scorpion du *cancer*, le papillon de la chenille, les grenouilles du limon ; l'ourson, informe à sa naissance, est modelé par les coups de langue de sa mère, les abeilles naissent de larves, les oiseaux des oeufs, le serpent de la moelle d'un cadavre, tandis que le phénix se renouvelle de lui-même, que la hyène change de sexe, le caméléon de couleur, que l'urine de lynx se transforme en pierre et le corail, de plante qu'il était, se change en minéral. Le renouvellement, la mutation, la transformation, la révolution, voire la renaissance sont des phénomènes naturels, singuliers mais, accumulés, donnent force à la théorie de la métempsychose. La série ovidienne résume, en quelques exemples très connus, tout un savoir relatif à la génération merveilleuse et au métamorphisme du vivant. Tous ces cas de métamorphoses naturelles ont, dans l'Antiquité, la même valeur de *mirabilium*, de merveille démontrant les potentialités de la Nature. Le discours de Pythagore joint dans un même élan l'approche mythographique et l'approche naturaliste, philosophique, de la *potentia naturae*. Dès lors, retrouver cette même combinaison naturaliste et poétique dans une recette de sorcellerie témoigne de ce que le magicien, envisagé comme une figure mythique des pouvoirs, est un maître de la Nature – avec les dangers que cela comporte. Ovide montre que les récits de métamorphoses et de *mirabilia* animales permettent de penser la Nature comme

---

<sup>3014</sup> LUCAIN, *La Pharsale*, 6, 667-680 : *Pectora tunc primum feruenti sanguine supplet | uulneribus laxata nouis taboque medullas | abluat et uirus large lunare ministrat. | Huc quicquid fetu genuit natura sinistro | miscetur. Non spuma canum, quibus unda timorist | uiscera non lyncis, non durae nodus hyaenae | defuit et cerui pastae serpente medullae, | non puppim retinens euro tendente rudentis | in mediis echenais aquis oculique draconum | quaeque sonant feta tepefacta sub alite saxa ; | non Arabum uolucer serpens innataque rubris | aequoribus custos pretiosae uipera conchae | aut cinis eoa positi phoenicis in ara* (tr. A. BOURGERY, M. PONCHONT modifiée).

<sup>3015</sup> OVIDE, *Les métamorphoses*, 15, 362-420.

une dynamique des formes plus que des essences<sup>3016</sup>. Dans cette perspective s'enracine aussi l'*empowerment*, autre dynamique des formes.

Comme celle de nombreuses magiciennes, la cuisine d'Érichto puise dans la pharmacopée du merveilleux pour en tirer les figures animales capables de représenter les puissances qu'elle met en œuvre. Le poète connaît sa paradoxographie, connaît donc ses « mages » et leur bestiaire des plus extraordinaires lui permet de rassembler en une recette spectaculaire tout le pouvoir de la Nature. Car ces ingrédients, on l'a vu, sont les singularités qui expriment tantôt la toute-puissance de cette divinité globale, tantôt la fantaisie d'un Orient qui insuffle sa « magie » par le biais de matières extrêmes. La magicienne Érichto se montre une sorcière à la hauteur de l'Empire : elle en manipule toute la nature. Dès lors, il est logique que sa recette soumette les barrières des mondes et convoque les morts.

La figure du magicien, homme ou animal, est ainsi un moyen de manier une cartographie à deux échelles, en déplaçant la barrière entre l'autre, l'oriental, l'étrange, et le monde dans son ensemble, la Nature merveilleuse et lointaine, mais paradoxalement plus proche lorsqu'elle est rassemblée dans le même chaudron. La cuisine d'Érichto mérite la comparaison avec celle des *Weird Sisters* de Shakespeare, dont j'ai cité un extrait en exergue de cette partie. Là aussi, tout un univers est rassemblé et compose l'effrayant pouvoir des magiciennes, mais en un autre temps et une autre culture, la cuisine de la sorcière sollicite une liste d'ingrédients différents, moins inspirés des recueils de paradoxographie que des traités de démonologie. Le bestiaire déployé alors n'est pas tant celui du merveilleux que celui du diabolique. Mais l'énonciation de la « magie » continue de construire un monde, et ce jusqu'à nos jours.

Lors d'un trajet en train entre Bath et Oxford, en février 2013, mon regard est tombé par hasard sur la une d'un tabloïd qui avait été laissé sur un siège (fig. 12)<sup>3017</sup>. Trois sorcières, en toques de chef et tablier, se serraient autour d'un chaudron fumant duquel dépassait un sabot de cheval. Le dessin illustre, en couleurs et avec humour, le scandale dit « de la viande de cheval », qui animait déjà la presse depuis quelques semaines en Europe. Ainsi, les *Weird Sisters* de Shakespeare surgissaient de l'imaginaire britannique pour caricaturer les industriels de l'agro-alimentaire. Dans *Macbeth*, les trois sorcières sont des agents de la fatalité, le *deus ex machina* de la tragédie dont sont responsables leurs vaticinations. Mais leur apparition sur un *newspaper* convoque une image plus vague de la sorcière, dont ces trois servantes d'Hécate ont été un modèle littéraire, une image d'activités criminelles et de manipulations

---

<sup>3016</sup> J. SCHEID, J. SVENBRO, « Les métamorphoses dans l'Antiquité gréco-romaine : autour des *Métamorphoses* d'Ovide », dans J.-P. CHANGEUX (dir.), *La vie des formes et les formes de la vie*, Paris, 2012, p. 151-171.

<sup>3017</sup> *The Week*, Une du 16 février 2013.

exercées dans le secret, dont les deux composantes essentielles sont l'empoisonnement – le *ueneficium* – et la tromperie, l'illusion – la *uanitas*. Mais l'agro-alimentaire fait aussi de la « cuisine magique » dans la mesure où il transgresse : c'est le cheval dans le chaudron.

Fig. 12 : illustration à la une de *The Week* (16 février 2013).

### Conclusion

À condition de manier l'idée avec précaution, il est possible de lire dans l'intertexte une sorte d'animal magicien. Les échanges et mutations qui s'opèrent entre espèces, noms d'animaux et élaborations autour des formes, couleurs, comportements animaliers, puisent dans le font général et globalisé d'une pensée zoologique merveilleuse. Les figures animales véhiculent entre elles des schèmes mythiques tirés des puissances divines mises en acte dans leurs métamorphoses – celles des dieux eux-mêmes, en Égypte ou en Grèce – et dans les métamorphoses originelles des animaux pensés par les poètes et devins de l'Antiquité, reprises par les « mages » paradoxographes et alchimistes allégoristes d'un monde où les savoirs se construisent par transfusions entre une culture globale et des traditions locales. Les animaux sont magiciens dans la mesure où ils tirent profit de la *potentia naturae* faite de métamorphoses et d'antipathies qui leur distribue diverses singularités. Certains se font alors incantateurs, dotés d'un parler non humain mais proche du divin, d'autres sont experts en plantes et amulettes merveilleuses, tandis que certains prédateurs envoûtent leurs proies plus qu'ils ne les chassent. En ce sens, la hyène illustre deux principes, identifiés l'un et l'autre par

Richard Gordon et Arnaud Zucker dans des corpus de textes particulièrement marqués par les *mirabilia*, à savoir les textes des *magi* depuis Pline et la *Nature des animaux* d'Élien : la singularité d'une figure animale et la tendance à un discours sur la Nature magique.

Par l'intermédiaire des figures d'animaux magiciens, la « magie » en vient à posséder sa propre mythologie, celle d'un pouvoir surhumain indépendant des dieux, mais vivant et agissant dans le monde par l'intermédiaire de certains êtres singuliers. L'animal magicien est une histoire que l'on raconte ; cette narration inscrit la figure du magicien dans le réel : car, à côté de ces figures, l'animal magicien par excellence reste l'homme, ou plutôt certains hommes, sorciers et mages non seulement détenteurs d'un art, mais en possession d'une puissance naturelle concurrente de la puissance divine. La naturalisation des rites magiques opérée par l'introduction des règles astrologiques et la systématisation des sympathies et antipathies accompagne cette naturalisation de l'action magique, dont les *Cyranides* sont un témoin.

## Conclusion

Les animaux magiques et magiciens sont les témoins d'une pensée de l'autre et de l'exotique qui cartographie la « magie » en lui confiant les mondes orientaux et merveilleux. Si la magie est essentiellement affaire de représentation, l'auteur d'une œuvre littéraire dispose du même matériel de données que l'encyclopédiste, le philosophe, ou même – bien que dans une moindre mesure – l'anthropologue ou l'historien modernes. Tous participent en retour, à des degrés divers, à la fabrique de la « magie » selon leurs propres modes d'énonciation. Héliodore a ainsi pu jouer sur différentes modalités d'interprétation, que l'on rencontre dans des mises en discours diverses, et qui ont été réutilisées par les savants modernes : « magie », « antipathie », « miracle », sont plusieurs termes interprétatifs pour un même objet, mais avec des sémantiques différentes. Pour un moderne, l'objet en question peut être décrit comme une mise en œuvre ritualisée d'une puissance surhumaine, son *empowerment*. La documentation de base pour cette étude a été constituée de textes hétéroclites, dont la comparaison renforce la mise en évidence des variations opérées par des modalités d'énonciation différentes. Les choix de mise en discours orientent à des degrés divers la pensée d'une « magie » qui, de fait, semble être une catégorie nuancée. Elle ne différencie en effet les pratiques que lorsque celles-ci sont lues au moyen de représentations culturelles. On peut reconstituer ainsi plusieurs approches de l'animal et comprendre en quoi certaines élaborent une « magie » où l'être vivant possède en lui un pouvoir rituel.

Dès l'époque hellénistique, des auteurs ont répertorié en grec, à la manière de « grammairiens », des noms d'animaux et leurs singularités merveilleuses, transformant, sur un mode paradoxographique, des données mythiques, rituelles ou naturalistes propres à devenir des « antipathies » ou des méthodes *physica*, « naturelles »<sup>3018</sup>. Dans ce mouvement

---

<sup>3018</sup> R. L. GORDON, « Quaedam Veritatis Umbrae: Hellenistic Magic and Astrology », dans P. BILDE, T. ENGBERG-PEDERSEN, L. HANNESTAD, J. ZAHLE (éd.), *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*,



de transmission des savoirs, un phénomène de « bestiarisation » a conféré aux animaux concernés des caractéristiques merveilleuses confinant au fantastique. Lorsqu'il s'agit de faire l'inventaire des différentes modalités d'utilisation d'une matière animale, il est possible d'en reporter graduellement les pratiques les moins acceptables à la fin : Pline, comme d'autres, a parfois employé ce mode d'énonciation, reléguant au-delà d'une limite conceptuelle assez vague des pratiques trop rituelles ou trop répugnantes<sup>3019</sup>. Mais le mode d'inventaire le plus courant est assurément celui du répertoire pharmacologique qui donne le nom de l'espèce animale, peut-être une description rapide, et surtout différentes utilisations, éventuellement par ordre anatomique (*a capite ad calcem*). Les *Cyranides* emploient ce mode d'écriture pour leur bestiaire où les espèces sont réparties par ordre alphabétique dans trois espaces de vie : terre - air - eau, ou air - terre - eau. Pline cependant témoigne d'un même usage déjà par les « mages » de la période hellénistique, à l'exemple du pseudo-Démocrite dont un *uolumen* consacré au caméléon fournit un modèle du genre<sup>3020</sup>.

La fiche du bestiaire révèle alors ses caractéristiques « magiques » aux yeux des esprits comme Pline ou Galien qui y identifient des excès de rituel ou de merveilleux. Le nom de l'animal est donné en tête, son initiale déterminant sa place dans le bestiaire. Il s'agit d'un zoonyme souvent d'usage courant, mais quelques exemples témoignent, comme pour les plantes, d'une recherche de « noms magiques », *magica uocabula* disait Pline : la chauve-souris est appelée *ophea*<sup>3021</sup>, la taupe est un *psammodutés*<sup>3022</sup>, le serpent basilic un *kinadés* descendu de Cerbère<sup>3023</sup>, et le nom même de l'*echenéis*, ce petit poisson de grand pouvoir, révèle un tel cratylisme réflexe que toute recherche zoologique est mise à part pour ne retenir que la nature d'un animal qui « re-tient » (*re-mora*)<sup>3024</sup>. Parfois, ce « nom magique » est aussi un « nom barbare » (*onoma barbarikon*), comme la huppe appelée *koukouphos* lorsqu'elle apporte aux recettes un goût d'oiseau sacré égyptien<sup>3025</sup>. En cela le « mage » révèle sa nature de « grammairien », qui ne saurait se prévaloir d'une expertise biologique, et l'histoire à venir des « grimoires » s'enracine peut-être dans ce travail de *grammatika* qui, en parallèle des

---

Aarhus – Oxford, 1997, p. 128-158 ; ID., « The Coherence of Magical-herbal and Analogous Recipes », *MHNH7* (2007), p. 115-146 ; ID., « Magian lessons in natural history: unique animal in Graeco-Roman natural magic », dans J. DIJKSTRA, J. KROESEN, Y. KUIPER (éd.), *Myths, Martyrs and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leyde – Boston, 2010, p. 250-269.

<sup>3019</sup> Cf. chapitre 1, II.2, p. 73-82 notamment.

<sup>3020</sup> Cf. chapitre 2, III.1, p. 144-153.

<sup>3021</sup> Cf. chapitre 1, II.4.c., p. 98-100.

<sup>3022</sup> Cf. chapitre 2, III.2.a, p. 153-154.

<sup>3023</sup> Cf. chapitre 7, I.3, p. 464-467.

<sup>3024</sup> Cf. chapitre 8, I.1.c, p. 521-527.

<sup>3025</sup> Cf. chapitre 9, I.2.a, p. 602-611.

bestiaires et recueils de plantes ou de pierres, compose aussi des anthologies d'incantations<sup>3026</sup>.

La description est donc déjà contenue dans le nom de l'animal, qui constitue surtout une « figure » plus qu'une espèce zoologique au sens moderne du terme ; mais le bestiaire peut aussi développer des singularités morphologiques ou éthologiques qui assurent puissances et pouvoirs d'exception. La salamandre combat le feu, la hyène change de sexe régulièrement, la perdrix est érotique. La paradoxographie fournit des données simples, rapidement assimilables pour nourrir un répertoire zoologique guidé par la recherche du fabuleux. Le *charadrios* devient ainsi un oiseau immaculé qui emporte la maladie par le regard jusqu'au soleil, tandis qu'on ne doutera pas de la capacité du lézard vert à régénérer ses yeux crevés<sup>3027</sup>. La légende vient parfois à l'appui du bestiaire, lui fournissant l'étiologie que tout un répertoire de métamorphoses d'hommes en animaux permettait : ainsi la taupe et le coq ont-ils été des hommes maudits par le Soleil et, produits de cette façon par un dieu, ils gardent la trace d'une puissance merveilleuse<sup>3028</sup>.

Il faut marquer un temps d'arrêt sur la portée du mythe et de son énonciation, c'est-à-dire le langage poétique, voire la langue même par laquelle les dieux s'adressent aux hommes dans leurs oracles. En monde grec circulaient aussi des collections d'oracles, dans lesquelles un dieu pouvait avoir, à un moment donné, réclamé la fumigation de geckos et d'encens<sup>3029</sup>. La parole mythographique de ces prescriptions rituelles fait appel à plusieurs niveaux de sens, et le gecko véhicule avec lui toute une symbolique de légende qui établit des rapports particuliers avec le divin – encore un animal damné. Là est une force d'*empowerment* « à la grecque », dans laquelle la matière animale recommandée par un langage mythique permet de transposer dans la réalité une symbolique qui relève de ce langage commun, de cet espace de dialogue entre hommes et dieux qu'est l'énoncé rituel<sup>3030</sup>. La même force est à l'œuvre dans les noms d'animaux récités comme autant de *sumbola* dans les pratiques des papyrus de magie grecs, énoncés qui ne sont pas à expliciter, mais à prononcer pour invoquer tout un plan de réalité mythique, divine<sup>3031</sup>. L'animal est d'autant plus au cœur de ce langage commun lorsque, à en croire un *muthos* de devin, il communique lui-même avec l'homme. Un savoir

---

<sup>3026</sup> C. A. FARAONE, « Handbooks and Anthologies: The Collection of Greek and Egyptian Incantations in Late Hellenistic Egypt », *ARG* 2.2 (2001), p. 195-214 ; ID., « Magical Verses on a Lead Tablet: Composite Amulet or Anthology ? », dans ID., D. OBBINK (éd.), *The Getty Hexameters. Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*, Oxford, 2013, p. 106-119.

<sup>3027</sup> Cf. chapitre 3, p. 171-174 et 216-233.

<sup>3028</sup> Cf. chapitre 2, p. 158-159, et 7, p. 563.

<sup>3029</sup> Cf. chapitre 4, I.2, p. 255-264.

<sup>3030</sup> Cf. chapitres 8, II, p. 541-554, et 9, I.1, p. 584-590.

<sup>3031</sup> Cf. chapitre 6, p. 398-405 et 435-443.

enfoui dans des couches profondes de la nature humaine peut être libéré, notamment par la cuisine rituelle et le véritable *empowerment* d'un serpent fabuleux – un *drakôn* que l'on évoque tel une puissance surhumaine par la fumigation d'une pierre<sup>3032</sup>. Ce savoir naturel est celui qui donne la compréhension des communications animales, fragments d'un langage universel capable de transmettre des communications divines et secrètes. L'homme qui parvient à cette connaissance semble être un mage certes, surtout aux yeux de qui considère que l'animal ne peut en réalité rien transmettre de divin. Mais pour qui a bien voulu y prêter attention, cette communication animale est cohérente avec la nature d'un monde pénétré sans cesse par des dynamiques divines et démoniques manifestes dans le comportement bestial de certaines maladies et apparitions, jusque dans l'animalité même du pouvoir rituel<sup>3033</sup>. Pour repousser le mauvais œil, on peut faire appel à des images animales, pour guérir la maladie on peut la chasser comme on chasse un animal nuisible ou une bête fauve, tandis que la parole qui envoûte est elle-même une parole qui a des ailes. Certains animaux peuvent montrer des aptitudes à l'ensorcellement, comme cette hyène sorcière et bisexuée qui témoigne de ce que, dans l'Antiquité du moins, la « magie » n'a pas été conçue comme l'apanage de l'homme<sup>3034</sup>. Là aussi est peut-être le fondement de l'antipathie animale : une espèce qui en neutralise une autre, un mode de *pharmakon* qui, de son vivant, manifeste des pouvoirs extraordinaires<sup>3035</sup>.

On peut alors revenir à cette fiche où, parmi les caractéristiques « magiques » du bestiaire, figure le mode de prélèvement de la matière. Bien mieux connu en ce qui concerne les plantes, certes, ce prélèvement rituel se laisse entrevoir aussi dans certaines données du bestiaire où la mise à mort et la boucherie, ritualisées, confèrent aux uns le même pouvoir rituel qu'aux autres par la cueillette. Ainsi, pour qu'une hydre libère sa pierre au pouvoir antipathique, il faut l'adjurer au nom du Créateur comme on adjurerait une puissance démonique, et pour profiter pleinement des pouvoirs corporels de l'aigle, oiseau divin s'il en est, il faut le « sacrifier »<sup>3036</sup>. Ces méthodes d'*empowerment* révèlent les mutations de formes rituelles anciennes. La notion de sacrifice et les modalités qu'elle recouvre dans les *PGM*, que l'on ne doit pas concevoir comme « magiques » en tant que telles, intègre progressivement aussi, du fait de la miniaturisation des rituels, l'offrande de fumigations qui peuvent contenir de véritables recettes à ingrédients multiples. Parmi ces derniers, certains transposent des caractéristiques bénéfiques de l'animal sacrificiel – plumage blanc, sans tâche –, mais d'autres investissent la sphère de l'*epanagkos*, de cette nécessité imposée à la puissance

---

<sup>3032</sup> Cf. chapitres 5, III.2.b, p. 365-373 et 9, I.1.c, p. 590-601.

<sup>3033</sup> Cf. chapitres 8, p. 554-580 et 9, I.1, p. 584-590.

<sup>3034</sup> Cf. chapitre 9, II, p. 616-641.

<sup>3035</sup> Cf. chapitre 7, I, p. 447-487.

<sup>3036</sup> Cf. chapitre 4, II.2.c, p. 294-302.

divine par la fumigation de matières impropres et pourtant liées à elle comme autant de *sumbola* matériels : organes et substances nauséabondes provenant d'animaux sombres ou *poikiloi* convoquent d'autant mieux la divinité qu'on y reconnaît sa légende ou ses animaux sacrés.

Les mises à mort, des formes rituelles parallèles aux sacrifices, sont propices à fournir, comme un « prélèvement rituel », des matières dotées d'une puissance divine<sup>3037</sup>. De fait, certaines mises à mort explicites témoignent de la portée rituelle qu'on leur accorde, indépendamment d'une offrande ultérieure. L'immersion du corps animal distingue, sans les séparer entièrement, les chairs et le souffle. Ce dernier s'identifie au *daimôn* grec ou au *ba* égyptien, à la puissance surhumaine correspondant au mort assassiné, mais pouvant également assurer l'intermédiaire avec le divin dans la mesure où son corps est une forme qui rend ce dernier manifeste. Ce mode de « déification » procure au praticien soit un *paredros* capable de merveilles et de révélations divinatoires, soit un *hesiês* capable de mettre en œuvre l'imprécation. Mais la « déification » est aussi un moyen de produire une matière divine, intégrée à la composition d'une fumigation ou utilisée pour imprégner une image divine. Peut-être l'enfermement du lézard vert dans un vase, où sa nature guérisseuse sera transmise à une amulette, est-il lui aussi un mode de « prélèvement rituel ». Mais cet exemple permet également de voir comment l'*empowerment* se concrétise en véritable magie lorsqu'il transpose le rituel lui-même en image capable d'être portée partout et de véhiculer ce pouvoir rituel dont le visuel animal devient la marque, l'empreinte, le caractère<sup>3038</sup>.

La formulation des prescriptions rituelles dans les *PGM* témoigne d'une façon de penser le divin qui a son origine dans les théologies égyptiennes et ne distingue pas mythe et rite, mais investit au contraire la matière rituelle d'une ontologie divine en constituant les éléments de vocabulaire propres à une sorte de narration matérielle de la puissance divine. Elle rencontre une autre façon de penser le divin et la matière, grecque ou du moins philosophique, dépositaire de l'idée de nature, qui tend à échelonner des degrés entre matière et divinité en soumettant l'action rituelle à un examen physiologique qui oriente l'énonciation des pratiques « magiques » vers le naturalisme. Pour qu'un philosophe accepte de parler de « puissance » à partir de l'animal, ce dernier doit en être l'allégorie ou n'avoir que des *dunameis* médicales et, à partir du néoplatonisme de Plotin, le rite doit s'insérer peu à peu dans un organisme plus grand que tous les autres : l'animal-monde. La matière animale des pratiques « magiques » bénéficie progressivement des possibilités classificatoires de l'astrologie pour évoluer vers un art de la sympathie et de l'antipathie. L'antipathie est un

---

<sup>3037</sup> Cf. l'ensemble du chapitre 5.

<sup>3038</sup> Cf. chapitre 3, II, p. 214-237, et Troisième partie.

terme clé qui a joué un rôle dans la naturalisation de certains faits. Offerts comme une alternative au vocabulaire de la *mageia*, les remèdes *phusika* ou antipathiques sont certes extraordinaires, mais des merveilles qui illustrent, chacune de manière singulière, le pouvoir de la Nature providentielle. De leur côté, sur un versant différent de la transmission des savoirs rituels, les *PGM* révèlent des termes qui concourent peut-être à l'insertion des matières animales dans une biologie cosmique, en particulier *pneuma* et *ousia*. Ces deux termes expriment à la fois la matérialité et le vitalisme des substances animales, bien qu'il faille une mort rituelle pour prélever ce « souffle » et cette « matière morte »<sup>3039</sup>. Produits d'une manipulation « magique » du vivant, souffle et corps forment une particularité rituelle de l'animal, seul à pouvoir les fournir. Or, ce sont eux qui forment l'analogie la plus parfaite entre l'homme d'un côté et le dieu de l'autre, lorsqu'il s'agit d'envoûter le premier ou de matérialiser, présentifier, le second. Les deux démarches ont cependant leurs adversaires éthiques et théoriques, au point qu'une telle utilisation de l'animal devient caractéristique de la « magie » dans son altérité rituelle.

Différents modes de lecture et d'énonciation sont possibles dans la transmission de ces savoirs. Une interprétation « matérialiste » ira gommer les traits rituels d'une pratique, en invoquant la notion de « transfert » ou bien celle de *dunamis*, et théoriser l'antipathie pour l'intégrer à un système physiologique. Sans vouloir faire de la « magie », cette approche naturaliste sera relue à la Renaissance sous la forme d'une « magie naturelle ». Celle-ci se présente alors « comme un catalogue d'observations des bizarreries de la nature et de recettes pour obtenir des effets extraordinaires et surprenants [...] dans la lignée de cette littérature, déjà très vivante dans l'Antiquité, des secrets et merveilles de la nature » ; mais elle « en diffère par l'utilisation qu'elle fait de la métaphysique néoplatonicienne, afin d'expliquer les correspondances et les séries, les sympathies et les antipathies qui se manifestent dans un univers à la fois unifié et hiérarchique »<sup>3040</sup>. Une autre lecture antique, au contraire, met l'accent sur l'*empowerment* en comptant sur l'image, l'écrit, la parole, en accompagnement, voire en substitution, de la matière animale, transposée sous la forme du signe, de l'énoncé quasi hiéroglyphique. Dans l'approche de l'idée de Nature étudiée par Pierre Hadot, le magicien se présente comme l'homme « prométhéen » recherchant un contrôle sur le monde par sa *techné*. Mais cet art, me semble-t-il, se construit aussi, voire surtout, dans l'énoncé par l'image et le verbe, les moyens techniques de la représentation culturelle qui fonde le pouvoir rituel non en technique « scientifique », mais en véritable art poétique et performatif. Le pouvoir rituel serait donc plus dans la poésie d'Orphée que dans le couteau de Prométhée.

---

<sup>3039</sup> Cf. chapitres 5, II.2, p. 331-346, et 6, p. 417-443.

<sup>3040</sup> P. HADOT, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, 2004, p. 159.

Dans le bestiaire du magicien se trouve un animal que l'on a longtemps côtoyé sans jamais vraiment en parler. Il s'agit de l'animal humain, le magicien lui-même. Ce que l'étude des animaux et matières animales dans les pratiques analysées apporte, c'est une compréhension non de la faune ou de la zoologie antique, mais de l'homme lui-même. Cette anthropozoologie est avant tout une anthropologie. À partir de son expérience d'anthropologue de terrain en Inde, Ariel Glücklich avait conclu que les pratiques magiques établissaient, plus que des symboles, l'expérience d'un « apparemment » (*relatedness*) entre l'homme et un environnement naturel dont la « magie » est elle-même un composant<sup>3041</sup>. Nécessairement extraordinaire, cette expérience transcende des différences de nature entre hommes et animaux :

Magic claims to be unusual: It is seldom about commonplace events. In its light, humans and animals appear to interact across boundaries of language and nature; under its spell, the human mind seems to control matter and affect natural elements over vast stretches of space and time<sup>3042</sup>.

Dans le monde romain, non seulement on pouvait penser la magie comme une *techné* et une *dunamis* accessibles à d'autres animaux que l'homme, mais encore celle-ci offrait des jeux de communication entre l'homme et l'autre par le biais de voix et de mouvements animaux, des jeux où la sinuosité du serpent, le vol du faucon, le cri du babouin, le chant de l'hirondelle, la couleur du lézard ou le cœur de la taupe mettent en œuvre un pouvoir autre, supérieur et divin. Sydney Aufrère a abouti à la description suivante du « magicien » type<sup>3043</sup> :

L'examen des parties animales et des produits traditionnellement employés permet de conclure que le magicien détient une connaissance empirique des interactions spécifiques qu'il est susceptible de créer à son profit en recourant à une pharmacopée magique dont il maîtrise la valeur symbolique, sympathique et analogique sous le rapport des qualités intrinsèques de chaque produit, de leur toucher ou de leurs couleurs ainsi que de leurs associations traditionnelles avec le monde divin. Agissant à l'image du grand Ordonnateur, son domaine de prédilection est la nature sauvage où les forces divines exercent leur empire dans une

---

<sup>3041</sup> A. GLÜCKLICH, *The End of Magic*, Oxford – New York, 1997, p. 12 : « Magical actions are no longer interpreted only as symbols. They constitute a direct, ritual way of restoring the experience of relatedness in cases where that experience has been broken by disease, drought, war, or any of a number of other events. [Magic] straddles the line between the perceiver and the world because the two are part of a unified system, a mental ecology. I call this bound *empathy* in the final chapter of this book. But the magical experience is not a mystical or metaphysical concept. It is a natural phenomenon, the product of our evolution as a human species and an acquired ability for adapting to various ecological and social environments ».

<sup>3042</sup> *Id.*, p. 17-18.

<sup>3043</sup> S. H. AUFRÈRE, *Thot Hermès l'Égyptien. De l'infiniment grand à l'infiniment petit*, Paris, 2007, p. 299 : « le magicien qui mime l'ibis, et à travers lui, revêt l'aspect de Thot, est le chaman en situation de parler à la nature en s'arrogant, par mimétisme, les qualités intrinsèques de ses hôtes ».

harmonie dont il est le diapason. La maison, dans laquelle il accumule des substances bizarres et ses grimoires, est également un temple sur le toit duquel il se livre à l'air libre à diverses opérations. À l'instar d'un grammairien, il recourt à une « morphologie » et à une « syntaxe » pharmaceutiques, le mot de *pharmakeia* étant plus que jamais employé à dessein, car ce sont les substances du *pharmakon*, c'est-à-dire, en égyptien, « le remède de magicien » (*pekheret net heqa*), qu'il s'agisse de simples à l'inocuité parfaitement reconnue ou des plantes aux puissantes propriétés dont la toxicité peut, sous l'effet de doses importantes, entraîner la mort. Par l'intelligence des produits et des êtres du contexte nilotique, il possède cette *dianoia* qui lui permet de faire communiquer son esprit avec les différentes forces de la nature, autrement dit les divinités<sup>3044</sup>.

Le magicien est, à l'image d'Hermès-Thot, un maître de l'écrit cosmique, et les animaux sont ses mots ou lettres, dont la forme est la matière et le sens le divin, et la syntaxe des actes rituels. D'une certaine manière, la « magie » est anthropozoologique, si bien qu'on la reconnaît, d'un point de vue gréco-romain, à ce que précisément elle évolue dans un bestiaire : alors que les rites traditionnels de diverses communautés religieuses antiques donnent une large place aux offrandes d'animaux, aux repas carnés ainsi qu'aux images d'animaux pour représenter le divin et les mythes, les rites magiques se donnent à voir dans un inventaire de bêtes de tous poils, plumes et écailles que l'on ne rencontre pas ailleurs. De cette ménagerie, le rite du magicien tire des ingrédients qui sortent de l'ordinaire alimentaire des sacrifices. D'abord, ce ne sont pas les ingrédients qui font le rite, mais le rite qui produit des ingrédients, comme il fabrique des images divines et efficaces. La magie n'est pas tant dans l'offrande d'une fumigation que dans les rites aux moyens desquels ont été prélevées les plantes qui la compose, dans l'immersion du « scarabée lunaire » ou dans la mixture du gecko avec l'encens. Ce n'est ainsi peut-être pas parce qu'on sacrifie une poule blanche à la Lune et au Soleil que l'on est magicien – on est seulement pieux, du moins dans un monde ritualiste –, que parce qu'on va passer ensuite une pierre précieuse dans la fumée pour lui donner une qualité de divinité, ou bien se servir un organe du coq ainsi « consacré » pour fabriquer un remède. Ce n'est pas une façon d'opposer la magie à la religion, mais plutôt de noter des comportements qui épousent des lignes rituelles considérées comme « autres », mais diluées dans un monde multiculturel. C'est sans doute cette altérité culturelle que la naturalisation des rites tend à effacer, car un rite semble moins « barbare » s'il met en œuvre un pouvoir naturel.

---

<sup>3044</sup> *Id.*, p. 308. Je souligne.

# Bibliographie

## 1 – Abréviations

- AC* *L'Antiquité classique*, Louvain – Bruxelles.
- Acme* *Acme. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, Milan, Edizione Universitarie di Lettere, Economia, Diritto.
- Aegyptus* *Aegyptus : rivista italiana di egittologia e di papirologia*, Milan, Vita e Pensiero.
- AJA* *American journal of archaeology: the journal of the Archaeological Institute of America*, Boston, Boston University, Archaeological Institute of America.
- AJPh* *American journal of philology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- AK* *Antike Kunst*, Bâle, Archäologisches Seminar der Universität, Vereinigung der Freunde Antiker Kunst.
- Anabases* *Anabases : traditions et réception de l'Antiquité*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.
- ANRW* *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Berlin – New York, de Gruyter.
- AnTard* *Antiquité tardive – Antigüedad Tardía – Late Antiquity – Spätantike – Tarda Antichità. Revue internationale d'histoire et d'archéologie (IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> s.)*, Turnhout, Brepols.
- Anthropozoologica* *Anthropozoologica*, Paris, Museum National d'Histoire Naturelle.
- APF* *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, Leipzig, Teubner.
- ARG* *Archiv für Religionsgeschichte*, Berlin, de Gruyter.
- Arethusa* *Arethusa*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- AW* *Antike Welt: Zeitschrift für Archäologie und Kulturgeschichte*, Mainz, von Zabern.
- ArchClass* *Archeologia classica*, Rome, L'Erma di Bretschneider.
- ARISTOTE, HA* *ARISTOTE, Histoire des animaux.*
- ARISTOTE, PA* *ARISTOTE, Les parties des animaux.*
- ARISTOTE, GA* *ARISTOTE, La génération des animaux.*
- ASAE* *Annales du Service des Antiquités du Caire*, Le Caire.
- AUDOLLENT* *A. AUDOLLENT, Defixionum Tabellae : Quotquot innotuerunt tam in Graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in corpore inscriptionum Atticarum editas*, Paris, Fontemoing, 1904.
- BCH* *Bulletin de correspondance hellénique*, Athènes – Paris, École française d'Athènes – De Boccard.
- BIFAO* *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, Le Caire, IFAO.
- BM* *S. MICHEL, Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 2 vol., Londres, Trustees of the British Museum, 2001.
- BSEG* *Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève*, Genève.
- BSFE* *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, Paris.
- CAAG* *M. BERTHELOT, avec la collaboration de C.-É. RUELLE, Collection des Anciens Alchimistes Grecs*, 3 vol., Paris, Georges Steinheil, 1888 (vol. I : *Introduction*, vol. II : *Texte grec*, vol. III : *Traduction*).
- CEGFR 1* *J. BOARDMAN, M.-L. VOLLENWEIDER, Catalogue of the Engraved Gems and Finger Rings*, vol. I, *Greek and Etruscan*, Oxford, Clarendon Press, 1978.
- CdE* *Chronique d'Égypte*, Bruxelles, Fondation égyptologique de la Reine Élisabeth.
- CEGFR 2* *M. HENIG, A. MACGREGOR, Catalogue of Engraved Gems and Finger-Rings in the Ashmolean Museum*, vol. II, *Roman*, Oxford, Archeopress, 2004.
- CH* *Corpus Hermétique.*
- CHANTRAINE* *P. CHANTRAINE, Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1999 (1968<sup>1</sup>).
- CIAnt* *Classical antiquity*, Berkeley, University of California Press.



- Contesti magici* M. PIRANOMONTE, F. MARCO SIMON (éd.), *Contesti magici – Contextos mágicos*, Rome, Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Roma, 2012.
- CPh* *Classical philology: a journal devoted to research in classical antiquity*, Chicago, University of Chicago Press.
- CQ* *Classical quarterly*, Oxford, Oxford University Press.
- CRAI* *Comptes rendus des séances. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, Durand – Picard – Klincksieck – De Boccard.
- Cyr.* *Cyranides*.
- DELATTE – DERCHAIN A. DELATTE, P. DERCHAIN, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris, BNF, 1964.
- Der Neue Pauly* *Der Neue Pauly, Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, Metzler, 1996-2003.
- DHA* *Dialogues d'histoire ancienne*, Besançon – Paris, Presses Universitaires de Franche-Comté – Les Belles Lettres.
- DIELS – KRANZ H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I-III, Weidmann, Zürich – Hildesheim, 1992.
- ÉLIEN, *PA* ÉLIEN, *La personnalité des animaux*.
- ERUV*, I-IV S. H. AUFRERE (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'Univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne*, vol. I-IV, Montpellier, Université Paul Valéry – Montpellier III, 1999-2001-2005.
- Ethnologie française* *Ethnologie française*, Paris, CNRS.
- FGrHist* F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leyde, Brill, 1961.
- Géop.* *Les Géoponiques*.
- GGFR* J. BOARDMAN, *Greek Gems and Finger Rings. Early Bronze Age to Late Classical*. Thames and Hudson, Londres, 1970 (une réédition est parue en 2001 chez le même éditeur).
- GRBS* *Greek, Roman and Byzantine Studies*, Durham, Duke University.
- Hesperia* *Hesperia: the journal of the American School of Classical Studies at Athens*, Princeton – American School of Classical Studies at Athens.
- ICII* *Inscriptiones Creticae*, vol. II, éd. M. GUARDUCCI, Rome, Libreria dello Stato, 1939.
- IFAO* Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire.
- Isis* *Isis: an international review devoted to the history of science and its cultural influences*, Chicago, University of Chicago Press.
- JANER* *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, Cologne – Leyde – Boston, Brill.
- JCS* *Journal of Classical Studies. Journal of the Classical Society of Japan*, Kyôto – Tokyo, Department of Literature, Université de Kyôto.
- JEA* *Journal of Egyptian Archaeologie*, Londres, The Egyptian Exploration Society.
- JHS* *The Journal of Hellenic studies*, Londres, Society for the Promotion of Hellenic Studies.
- JJP* *Journal of Juristic Papyrology*, Varsovie, Warsaw University Institute of Archaeology, Department of Papyrology.
- JNES* *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, Department of Near Eastern Languages and Civilisations, University of Chicago.
- JQR* *Jewish Quarterly Review*, Philadelphie – Leyde, Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning.
- JRS* *The Journal of Roman studies*, Londres, Society for the Promotion of Roman Studies.
- JWCI* *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Londres, University of London, Warburg Institute.
- KAR* E. EBELING, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalt*, 2 vol., Leipzig, J. C. Hinrich, 1915-1919.
- Kernos* *Kernos : revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, Liège – Athènes, Centre international d'étude de la religion grecque antique.
- Ktèma* *Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, Strasbourg, Université Marc Bloch, Centre de Recherches sur le Proche-Orient et la Grèce antique.

<i>KUB</i>	<i>Keilschrifturkunden aus Boghazköi</i> , Berlin, Akademie Verlag.
<i>Latomus</i>	<i>Latomus : revue d'études latines</i> , Bruxelles, Latomus.
<i>LdÄ</i>	<i>Lexikon der Ägyptologie</i> , Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
<i>L'Homme</i>	<i>L'Homme : revue française d'anthropologie</i> , Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales – Le Seuil.
<i>LIMC</i>	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i> , Zürich – Munich – Düsseldorf, Artemis & Winkler Verlag, 1981-1999 ( <i>Supplementum</i> , 2009).
<i>LMPG</i>	L. MUÑOZ DELGADO (dir.), <i>Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos</i> , Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001.
<i>LSJ</i>	H. G. LIDDELL, R. SCOTT, <i>A Greek-English Lexicon</i> , Oxford, Clarendon Press, 1996.
<i>G&amp;R</i>	<i>Greece and Rome</i> , Oxford, Clarendon Press.
<i>Gems of Heaven</i>	N. ADAMS, C. ENTWISTLE (éd.), “ <i>Gems of Heaven.</i> ” <i>Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity c. AD 200-600</i> , Londres, 2011.
<i>Gerión</i>	<i>Gerión</i> , Madrid, Universidad Complutense, Servicio de Publicaciones.
<i>GRBS</i>	<i>Greek, Roman and Byzantine studies</i> , Durham, Duke University, Department of Classics.
<i>Magika Hiera</i>	C. A. FARAONE, D. OBBINK (éd.), <i>Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion</i> , Oxford – New York, 1991.
<i>Mètis</i>	<i>Mètis : anthropologie des mondes grecs ancien : histoire, philologie, archéologie</i> , Paris – Athènes, EHESS – Daedalus.
MEYER – MIRECKI 1	M. MEYER, P. MIRECKI (éd.), <i>Ancient Magic and Ritual Power</i> , Boston – Leyde, 2001 <sup>2</sup> (1995 <sup>1</sup> ).
MEYER – MIRECKI 2	M. MEYER, P. MIRECKI (éd.), <i>Magic and Ritual in the Ancient World</i> , Leyde – Boston – Cologne, 2002.
<i>MHNH</i>	<i>Μήνη : revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas</i> , Málaga, CEDMA.
<i>Mira et magica</i>	H. PHILIPP, <i>Mira et magica. Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen</i> , Berlin – Charlottenburg, Preussischer Kulturbesitz, 1986.
<i>Mnemosyne</i>	<i>Mnemosyne: bibliotheca classica Batava</i> , Leyde, Brill.
<i>MNIR</i>	<i>Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome = Papers of the Netherlands Institute in Rome</i> , Antiquity, Assen, van Gorcum.
<i>Mythos</i>	<i>Mythos : rivista di storia delle religioni</i> , Palermo, Università di Palermo, Istituto di Storia Antica.
<i>Numen</i>	<i>Numen : international review for the history of religions</i> , Leyde, Brill.
<i>OC</i>	<i>Oracles chaldaïques</i> .
<i>OLP</i>	<i>Orientalia lovaniensia periodica</i> , Louvain, Département d'études orientales, Université catholique de Louvain.
<i>OMRO</i>	<i>Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden</i> , Leyde.
<i>Orpheus</i>	<i>Orpheus : rivista di umanità classica e cristiana</i> , Centro studi sull'antico cristianesimo, Università di Catania.
<i>Pallas</i>	<i>Pallas : revue d'études antiques</i> , Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.
<i>PCPhS</i>	<i>Proceedings of the Cambridge Philological Society</i> , Cambridge, Cambridge Philological Society.
<i>PGM</i>	K. PREISENDANZ, <i>Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyrus</i> , vol. I-II, Stuttgart, 1973-1974 <sup>2</sup> .
<i>PGMtr</i>	H. D. BETZ (éd.), <i>The Greek Magical Papyrus in Translation. Including the Demotic Spells</i> , Chicago – Londres, University of Chicago Press, 1992 (1986 <sup>1</sup> ).
<i>Philologus</i>	<i>Philologus: Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption</i> , Berlin, Akademie Verlag.
<i>Phoenix</i>	<i>Phoenix: journal of the Classical Association of Canada = revue de la Société canadienne des études classiques</i> , Toronto, University of Toronto Press.
<i>Phoînix</i>	<i>Phoînix</i> , Rio de Janeiro, Mauad X, Laboratório de História Antigua/UFRJ.
PLINE L'ANCIEN, <i>HN</i>	PLINE L'ANCIEN, <i>Histoire naturelle</i> .
<i>RA</i>	<i>Revue archéologique</i> , Paris.

<i>RBPh</i>	<i>Revue belge de philologie et d'histoire = Belgisch tijdschrift voor filologie en geschiedenis</i> , Bruxelles, Société pour le progrès des études philologiques et historiques.
<i>RdE</i>	<i>Revue d'Égyptologie</i> , Louvain – Paris, Peeters.
<i>RE</i>	<i>Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> , Stuttgart – Munich, Metzler Verlag.
<i>REA</i>	<i>Revue des études anciennes</i> , Pessac, Université Michel de Montaigne, Maison de l'archéologie.
<i>REG</i>	<i>Revue des études grecques</i> , Paris, Les Belles Lettres.
<i>REL</i>	<i>Revue des études latines</i> , Paris, Les Belles Lettres.
<i>Res Antiquae</i>	<i>Res Antiquae</i> , Bruxelles.
<i>RFIC</i>	<i>Rivista di filologia e di istruzione classica</i> , Turin, Loescher.
<i>RHR</i>	<i>Revue d'histoire des Religions</i> , Paris, Armand Colin.
<i>RPh</i>	<i>Revue de Philologie, de littérature et d'histoire ancienne</i> , Paris, Klincksieck.
<i>RPhA</i>	<i>Revue de philosophie ancienne</i> , Paris, J. Vrin.
<i>Rursus</i>	<i>Rursus. Poétique, réception et réécriture des textes antiques</i> , Nice, CEPAM (revue numérique : <a href="https://rursus.revues.org/">https://rursus.revues.org/</a> ).
<i>SEG</i>	<i>Supplementum epigraphicum graecum</i> , Amsterdam, Gieben, 1923-
<i>Semitica</i>	<i>Semitica</i> , Paris, Institut d'études sémitiques, Université de Paris.
<i>SGGI-II</i>	A. MASTROCINQUE, <i>Sylloge Gemmarum Gnosticarum</i> , 2 vol., Rome, Libreria dello Stato, 2003-2007.
<i>Suppl. Mag.</i>	R. W. DANIEL, F. MALTOMINI, <i>Supplementum Magicum</i> , vol. I-II, Opladen, 1990-1992.
<i>SMA</i>	C. BONNER, <i>Studies in Magical Amulets. Chiefly Graeco-Egyptian</i> , University of Michigan, Ann Arbor, 1950.
<i>SMSR</i>	<i>Studi e Materiali di Storia delle Religioni</i> , Morcellena, Dipartimento di Studi Storico-Religiosi – Sapienza Università di Roma.
<i>SO</i>	<i>Symbolae osloenses. Norwegian Journal of Greek and Latin Studies</i> , Oslo, Societas graeco-latinae.
<i>StudAeg</i>	<i>Studia Aegyptiaca</i> , Budapest.
<i>TAPA</i>	<i>Transactions and Proceedings of the American Philological Association</i> , Boston, Case Western Reserve University.
<i>Terrain</i>	<i>Terrain</i> , Paris, Fondation Maison des Sciences de l'Homme.
<i>ThesCRA</i>	<i>Thesaurus cultus et rituum antiquorum</i> , 5 vol., Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 2004-2005.
VERNUS – YOYOTTE	P. VERNUS, J. YOYOTTE, <i>Le bestiaire des pharaons</i> , Agnès Viénot – Perrin, Paris, 2005.
<i>Vestigiae Bibliae</i>	<i>Vestigiae Bibliae: Jahrbuch des Deutschen Bibel-Archivs Hamburg</i> , Bern – Berlin, Peter Lang.
<i>ZÄS</i>	<i>Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde</i> , Leipzig, Berlin.
<i>ZPE</i>	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i> , Bonn, Rudolf Habelt.

## 2 – Dictionnaires, encyclopédies

- BARAQUIN N. *et al.*, 2000<sup>2</sup>, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Armand Colin.
- CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1999 (1968<sup>1</sup>).
- Der Neue Pauly, Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, Metzler, 1996-2003.
- GLARE P. G. W., *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1996<sup>2</sup> (1982<sup>1</sup>).
- Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich – Munich – Düsseldorf, Artemis & Winkler Verlag, 1981-1999 (*Supplementum*, 2009).
- LIDDELL H. G., SCOTT R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- MUÑOZ DELGADO L. (dir.), *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001.
- Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart – Munich, Metzler Verlag.

PREISIGKE F., KIESSLING E., *Wörterbuch der griechischen Papyruskunde*, 4 vol., Berlin – Marburg – Wiessbaden, Selbstverlag des Verfassers, 1925-1944.  
*Thesaurus cultus et rituum antiquorum*, 5 vol., Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 2004-2005.  
*Thesaurus Linguae Graecae*, Irvine, University of California (<http://stephanus.tlg.uci.edu>).

### 3 – Éditions

#### *Sources grecques et latines :*

Aelius Promotus :

IHM S., *Der Traktat περὶ τῶν ἰοβόλων θηρίων καὶ δηλητηρίων φαρμάκων des sog. Aelius Promotus. Erstedition mit textkritischem Kommentar*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1995.

Alchimistes :

BERTHELOT M., avec la collaboration de C.-É. RUELLE, *Collection des Anciens Alchimistes Grecs*, 3 vol., Paris, Georges Steinheil, 1888 (vol. I : *Introduction*, vol. II : *Texte grec*, vol. III : *Traduction*).

Alexandre de Tralles :

ALEXANDER VON TRALLES, *Opera*, 2 vol., éd. T. PUSCHMANN, Vienne, Braumüller, 1878-1879, repr. Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1963.

Ammien Marcellin :

AMMIEN MARCELLIN, *Histoire*, t. II : *Livres XVII-XIX*, éd. et tr. G. SABBAH, Paris, Les Belles Lettres, 1970 ; t. III : *Livres XX-XXII*, éd. et tr. J. FONTAINE, avec la collaboration de E. FREZOULS, J.-D. BERGER, Paris, Les Belles Lettres, 1996 ; t. VI : *Livres XXIX-XXXI*, éd. et tr. G. SABBAH, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

*Anthologie latine* I, 5 :

G. B. PIGHI, *La poesia religiosa romana*, Bologne, N. Zanichelli, 1958, p. 208-210, repris dans F. CHAPOT, B. LAUROT, *Corpus de prières grecques et romaines*, Turnhout, 2001, L85, p. 356-358.

Anticlidès, fr. :

*FGrHist*, II, B (1962), n° 140, p. 799-803.

Antigone de Caryste, *Recueil d'histoires extraordinaires* :

A. GIANNINI, *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*, Milan, Istituto Editoriale Italiano, 1965, p. 31-109.

Antoninus Liberalis :

ANTONINUS LIBERALIS, *Les métamorphoses*, éd. et tr. M. PAPATHOMOPOULOS, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

Apicius :

APICIUS, *L'art culinaire*, éd. et tr. J. ANDRE, Paris, Les Belles Lettres, 1987<sup>2</sup> (1974<sup>1</sup>).

Apollodore (Pseudo), *Bibliothèque* :

APOLLODORUS, *The Library*, éd. et tr. J. G. FRASER, Londres – Cambridge, William Heinemann – Harvard University Press, 1956-1961.

Apulée, *Apologie* :

APULEE, *Apologie – Florides*, éd. et tr. P. VALLETTE, Paris, Les Belles Lettres, 1960<sup>2</sup> (1924<sup>1</sup>), repris dans APULEE, *Apologie*, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

Apulée *Les métamorphoses* :

APULEE, *Les métamorphoses*, t. 1 : *Livres I-III*, éd. D. S. ROBERTSON, tr. P. VALLETTE, Paris, Les Belles Lettres, 1940 ; t. 2 : *Livres IV-VI*, éd. D. S. ROBERTSON, tr. P. VALLETTE, Paris, Les Belles Lettres, 1941 ; t. 3 : *Livres VII-XI*, éd. D. S. ROBERTSON, tr. P. VALLETTE, Paris, Les Belles Lettres, 1945. Repris dans APULEE, *Les métamorphoses ou l'Âne d'or*, texte de D. S. ROBERTSON émendé et tr. par O. SERS, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

*Argonautiques orphiques*, éd. et tr. F. VIAN, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

Aristophane, *Les cavaliers* et *Les nuées* :

ARISTOPHANE, t. I : *Les Acharnaniens – Les cavaliers – Les nuées*, éd. V. COULON, tr. H. VAN DAELE, Paris, Les Belles Lettres, 1934<sup>2</sup> (1923<sup>1</sup>).

- Aristophane, *Les oiseaux* :  
 ARISTOPHANE, t. III : *Les oiseaux – Lysistrata*, éd. V. COULON, tr. H. VAN DAELE, Paris, Les Belles Lettres, 1940<sup>2</sup> (1928<sup>1</sup>).
- Aristophane, *Les grenouilles* :  
 ARISTOPHANE, t. IV : *Les Thesmophories – Les Grenouilles*, éd. V. COULON, tr. H. VAN DAELE, Paris, Les Belles Lettres, 1928.
- Aristophane, *L'assemblée des femmes et Ploutos* :  
 ARISTOPHANE, t. V : *L'assemblée des femmes – Ploutos*, éd. V. COULON, tr. H. VAN DAELE, Paris, Les Belles Lettres, 1930.
- Aristote (Pseudo), *Sur le monde* :  
 ARISTOTLE, *On Sophistical Refutations, On Coming-to-be and Passing-Away*, éd. et tr. E. S. FORSTER, *On the Cosmos*, éd. et tr. D. J. FURLEY, W. Heinemann – Harvard University Press, Londres – Cambridge, 1965.
- Aristote (Pseudo), *Des merveilles* :  
 A. GIANNINI, *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*, Milan, Istituto Editoriale Italiano, 1965, p. 221-313.
- Aristote, *Problèmes* :  
 ARISTOTE, *Problèmes*, t. I : *Sections I-X*, éd. et tr. P. LOUIS, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- Aristote, *Éthique à Eudème* :  
 ARISTOTLE, *The Athenian Constitution – The Eudemian Ethics – On Virtues and Vices*, tr. H. RACKHAM, Londres – Cambridge, William Heinemann – Harvard University Press, 1935.
- Aristote, *Éthique à Nicomaque* :  
 - ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics*, tr. H. RACKHAM, Londres – Cambridge, William Heinemann – Harvard University Press, 1934<sup>2</sup> (1926<sup>1</sup>) ;  
 - ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, tr. R. BODÉÛS, Paris, Flammarion, 2004.
- Aristote, fr. :  
 ARISTOTELIS *Fragmenta*, éd. V. ROSE, Leipzig, Teubner, 1886.
- Aristote, *HA* :  
 ARISTOTE, *Histoire des animaux*, éd. et tr. P. LOUIS, 3 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1964-1968-1969.
- Aristote, *PA* :  
 ARISTOTE, *Parties des animaux*, éd. et tr. P. LOUIS, Paris, Les Belles Lettres, 1993<sup>2</sup> (1957<sup>1</sup>).
- Aristote, *GA* :  
 ARISTOTE, *De la génération des animaux*, éd. et tr. P. LOUIS, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- Arnobé :  
 ARNOBE, *Contre les Gentils (contre les païens)*, t. VI : *Livres VI-VII*, éd. et tr. B. FRAGU, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- Artémidore, *La clé des songes* :  
 ARTEMIDORE, *La clef des songes*, tr. A. J. FESTUGIERE, Paris, J. Vrin, 1975.
- Asclépius :  
*Corpus Hermeticum*, t. II : *Traité XIII-XVIII – Asclepius*, éd. A. D. NOCK, tr. A.-J. FESTUGIERE, Paris, Les Belles Lettres, 1960<sup>2</sup>, p. 257-400.
- Athanase, *Vie d'Antoine* :  
 ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, éd. et tr. G. J. M. BARTELINK, Paris, Le Cerf, 2004<sup>2</sup>, réimpression 2011 (éd. revue et corrigée de 1994<sup>1</sup>).
- Athénée, *Les Deipnosophistes* :  
 ATHÉNAEUS, *The Learned Banqueters. Books VI-VII*, éd. et tr. S. DOUGLAS OLSON, Cambridge – Londres, Harvard University Press, 2008 ; *Books 8-10.420e*, éd. et tr. S. DOUGLAS OLSON, Cambridge – Londres, Harvard University Press, 2008 ; *Book 15 – Indexes*, éd. et tr. S. DOUGLAS OLSON, Cambridge – Londres, Harvard University Press, 2012.
- Augustin, *La cité de Dieu* :  
 AUGUSTIN, *La cité de Dieu. Livres VI-X : Impuissance du paganisme*, tr. G. COMBES, Paris, Desclée de Brouwer, 1959 ; *Livres XIX-XXII : Triomphe de la cité céleste*, tr. G. COMBES, Paris, Desclée de Brouwer, 1960.
- Aulu-Gelle, *Nuits Attiques* :  
 AULU-GELLE, *Nuits Attiques*, t. II : *Livres V-X*, éd. et tr. R. MARACHE, Paris, Les Belles Lettres, 1978.

Caton, *De l'agriculture* :

CATON, *De l'agriculture*, éd. et tr. R. GOUJARD, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

Celse :

- CELSUS, *De medicina*, éd. et tr. W. G. SPENCER, 3 vol., William Heinemann – Harvard University Press, Londres – Cambridge, 1961<sup>3</sup>.

- CELSE, *De la médecine*, éd. et tr. G. SERBAT, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

CH :

*Corpus Hermeticum*, 4 vol., éd. A. D. NOCK, tr. A.-J. FESTUGIERE, Paris, Les Belles Lettres, 1945-1946.

Chaeremon, fr. :

P. W. VAN DER HORST, *Chaeremon, Egyptian Priest and Stoic Philosopher. The fragments collected and translated with explanatory notes*, Leyde – New York – Copenhagen – Cologne, Brill, 1987.

Cicéron, *De la nature des dieux* :

- CICERO, *De natura deorum – Academica*, tr. H. RACKHAM, Londres – Cambridge, William Heinemann – Harvard University Press, 1961<sup>4</sup>(1933<sup>1</sup>) ;

- CICERON, *La nature des dieux*, tr. C. AUVRAY-ASSAYAS, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Cicéron, *De la divination* :

- CICERO, *De senectute – De amicitia – De divinatione*, tr. W. A. FALCONER, Londres – Cambridge, William Heinemann – Harvard University Press, 1964 (1923<sup>1</sup>).

- CICERON, *De la divination*, tr. G. FREYBURGER, J. SCHEID, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

Claude Ptolémée, *Tétrabible* :

- CLAUDII PTOLEMAEI *Opera quae exstant omnia*, vol. III.1 : *Apotelesmatika*, éd. W. HÜBNER, Stuttgart – Leipzig, Teubner, 1998 ;

- G. AUJAC, *Claude Ptolémée : astronome, astrologue, géographe. Connaissance et représentation du monde habité*, Paris, CTHS, 1993 (tr. partielle).

Cléanthe, *Hymne à Zeus* :

THOM J. C., *Cleanthes' Hymn to Zeus. Text, Translation, and Commentary*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.

Clément (Pseudo), *Homélie* :

- *Die Pseudoklementinen*, vol. I : *Homilien*, éd. B. REHM, Berlin, Akademie Verlag, 1992<sup>3</sup> (1953<sup>1</sup>) ;

- *Les Homélie clémentines*, tr. A. SIOUVILLE, Verdier, Paris, 1991<sup>2</sup> (1933<sup>1</sup>).

Clément d'Alexandrie, *Le pédagogue* :

CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Le pédagogue. Livre II*, tr. C. MONDESERT, Paris, Le Cerf, 1965.

Clément d'Alexandrie, *Les Stromates* :

CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates* : CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates. Stromate I*, tr. M. CASTER, Paris, Le Cerf, 1951 ; *Stromate IV*, éd. A. VAN DEN HOEK, tr. C. MONDESERT, Paris, Le Cerf, 2001 ; *Stromate V*, t. I, éd. A. LE BOULLUEC, tr. P. VOULET, Paris, Le Cerf, 1981 ; *Stromate VII*, éd. et tr. A. LE BOULLUEC, Paris, Le Cerf, 1997.

Columelle, *De l'agriculture* :

- L. IUNI MODERATI COLUMELLAE, *Res Rustica*, éd. R. H. RODGERS, Oxford, Oxford University Press, 2010 ;

- COLUMELLE, *De l'agriculture*, tr. de SABOUREUX DE LA BONNETTERIE revue par M. NISARD (1864), Paris, Errance, 2002 ;

- COLUMELLE, *De l'agriculture. Livre IX*, éd. et tr. J. C. DUMONT, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

Cyranides :

KAIMAKIS D., *Die Kyraniden*, Meisenhem am Glan, Anton Hain, 1976.

MELY F. de, *Les lapidaires de l'Antiquité et du Moyen Âge*, t. II : *Les lapidaires grecs*, fasc. 1-2, Paris, Ernest Leroux, 1898-1899.

MELY F. de, *Les lapidaires de l'Antiquité et du Moyen Âge*, t. III : *Les lapidaires grecs*, Paris, Ernest Leroux, 1902.

DELATTE L., *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides. La traduction latine du XII<sup>e</sup> siècle, le Compendium Aureum, le De XV stellis d'Hermès, le Livre des secrez de nature*, Paris, Les Belles Lettres, 1942.

Damigéron-Évax :

*Les lapidaires grecs*, éd. et tr. R. HALLEUX, J. SCHAMP, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

DELATTE A., *Anecdota atheniensia*, t. I : *Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions*, Liège – Paris, Droz, 1927.

Démocrite (Pseudo) :

- PSEUDO-DEMOCRITO, *Scritti alchemici, con il commentario di Sinesio*, éd. et tr. M. MARTELLI, S.É.H.A. – ARCHÈ : Paris – Milan, 2011.
- GEMOLL W., *Nepualii fragmentum Περὶ τῶν κατὰ ἀντιπάθειαν καὶ συμπάθειαν et Democriti Περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν*, Striegau, Tschörner, 1884.
- DIELS – KRANZ : Cf. Démocrite.

Démocrite :

- *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II, éd. H. DIELS, W. KRANZ, Berlin, Weidmann, 1962, n° 68.
- *Les Présocratiques*, tr. J.-P. DUMONT, avec la collaboration de D. DELATTRE, J.-L. POIRIER, Paris, Gallimard, 1988.

Démosthène, *Contre Conon* :

- DEMOSTHENE, *Plaidoyers civils*, t. III : *Discours XLIX-LVI*, éd. et tr. L. GERNET, Paris, Les Belles Lettres, 1959.

Diodore de Sicile :

- DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique. Livre I*, éd. P. BERTRAC, tr. Y. VERNIERE, Paris, Les Belles Lettres, 1993 ; *Livre XI*, éd. et tr. J. HAILLET, Paris, Les Belles Lettres, 2001 ; *Fragments*, t. III : *Livres XXVII-XXXII*, éd. et tr. P. GOUKOWSKY, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

Diogène Laërce :

- DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, 2 vol., tr. R. D. HICKS, Londres – Cambridge, W. Heinemann – Harvard University Press, 1925 ;
- DIOGENE LAERCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, tr. M.-O. GOULET-CAZE *et al.*, Paris, Librairie Générale Française, 1999.

Dioscoride (et Pseudo) :

- DIOSCORIDES, *De materia medica*, éd. M. WELLMANN, 3 vol., Berlin, Weidmann, 1958 ;
- PEDANIUS DIOSCORIDES OF ANAZARBA, *De materia medica*, tr. L. Y. BECK, Hildesheim – Zürich – New York, Olms-Weidmann, 2011<sup>2</sup> (2005<sup>1</sup>).

Écrits bibliques (*Septante*) :

- *Septuaginta*, éd. A. RAHLFS, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1982<sup>2</sup> (1935<sup>1</sup>).
- *La Bible d'Alexandrie*, tr. M. HARL, Paris, Le Cerf, 1986.

Élien, *Histoires variées* :

- AELIAN, *Historical Miscellany*, éd. et tr. N. G. WILSON, Cambridge – Londres, Harvard University Press, 1997 ;
- ÉLIEN, *Histoires variées*, tr. A. LUKINOVICH, A.-F. MORAND, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

Élien, *PA* :

- AELIAN, *On the characteristics of animals*, vol. I-III, éd. A. F. SCHOLFIELD, Londres – Cambridge, William Heinemann – Harvard University Press, 1958.
- ÉLIEN, *La personnalité des animaux*, vol. I-II, tr. A. ZUCKER, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

Épiphanes, *Panarion* :

- ÉPIPHANE, *Panarion Haer.* 34-64, éd. K. HOLL, J. DUMMER, Berlin, Akademie Verlag, 1980.

Eschyle, *Les Euménides* :

- ESCHYLE, t. II : *Agamemnon – Les Choéphores – Les Euménides*, éd. et tr. P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1925.

Ésope, *Fables* :

- ÉSOPE, *Fables*, tr. D. LOAYZA, Paris, Flammarion, 1995.

Étienne de Byzance :

- STEPHAN VON BYZANZ, *Ethnika*, éd. de A. MEINEKE, Berlin, Reimer, 1849 (impr. 1958) (rééd. STEPHANOS BYZANTINIUS Ἐθνικῶν, *A geographical lexicon on ancient cities, peoples, tribes and toponyms*, Chicago, Ares Publishers, 1992).

Euripide, *Iphigénie en Tauride* :

- EURIPIDE, t. IV : *Les Troyennes – Iphigénie en Tauride – Électre*, éd. et tr. L. PARMENTIER, H. GREGOIRE, Paris, Les Belles Lettres, 1968<sup>2</sup> (1925<sup>1</sup>).

Euripide, *Les Bacchantes* :

- EURIPIDE, *Les Bacchantes*, éd. et tr. H. GREGOIRE, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

Eusèbe, *Préparation évangélique* :

EUSEBE DE CESAREE, *La préparation évangélique. Livre I*, éd. et tr. J. SIRINELLI, É. DES PLACES, Paris, Le Cerf, 1974 ; *Livres II-III*, éd. et tr. É. DES PLACES, Paris, Le Cerf, 1976 ; *Livres IV-V, 1-17*, éd. révisée É. DES PLACES, tr. O. ZINK, Paris, Le Cerf, 1979 ; *Livres V, 18-36-VI*, éd. et tr. É. DES PLACES, Paris, Le Cerf, 1980 ; *Livres VIII-IX-X*, éd. révisée É. DES PLACES, tr. G. SCHROEDER, É. DES PLACES, Paris, Le Cerf, 1991.

Flavius Josèphe, *Les Antiquités juives* :

FLAVIUS JOSEPH, *Les Antiquités juives, Livres I à III*, éd. et tr. É. NODET, avec la collaboration de G. BERCEVILLE, É. WARSCHAWSKI, Paris, Le Cerf, 2003<sup>3</sup>.

Flavius Josèphe, *Contre Apion* :

FLAVIUS JOSEPH, *Contre Apion*, éd. T. REINACH, tr. L. BLUM, Paris, Les Belles Lettres, 1930.

Galien, *Les médicaments simples* :

CLAUDII GALENI *Opera Omnia*, t. XI et XII, éd. et tr. lat. K. G. KÜHN, Hildesheim, Georg Olms, 1965.

Galien, *Sur les facultés des aliments* :

- GALIEN, t. V : *Sur les facultés des aliments*, éd. et tr. J. WILKINS, Paris, Les Belles Lettres, 2013.  
- GALEN, *On the Properties of Foodstuffs (De alimentorum facultatibus)*, tr. O. POWELL, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Gargilius Martialis, *Les remèdes tirés des légumes et des fruits* :

GARGILIUS MARTIALIS, *Les remèdes tirés des légumes et des fruits*, éd. et tr. B. MAIRE, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

*Géop.* :

- CASSIANUS BASSUS, *Géoponiques*, tr. J.-P. GRELOIS, J. LEFORT, Paris, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2012 (principale traduction utilisée) ;  
- CASSIANUS BASSUS, *Geoponika: Farm Work*, tr. A. DALBY, Tornes, Propect Books, 2011 ;  
- *L'agricoltora antica. I Geoponica di Cassiano Basso*, 2 vol., éd. et tr. E. LELLI *et al.*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010.

Harpocraton, *Des propriétés des animaux, plantes et pierres* :

M. A. F. SANGIN, *Corpus Codicum Astrologorum Graecorum*, vol. XII, Bruxelles, Lamertin, 1936, p. 200-201.

Héliodore, *Éthiopiennes* :

HELIODORE, *Les Éthiopiennes*, t. III, éd. R. M. RATTENBURY, T. W. LUMB, tr. J. MAILLON, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

Hephestion de Thèbes, *Apotelesmatika* :

HEPHAESTIONIS THEBANI *Apotelesmaticorum libri tres*, éd. D. PINGREE, Leipzig, Teubner, 1973.

Hermès, *Sur les décans* :

RUELLE C.-É., « Hermès Trismégiste, Le livre sacré sur les décans. Texte, variantes et traduction française », *RPh* 32.4 (1908), p. 247-277.

Hérodote :

HERODOTE, t. I : *Livre I. Cléo*, éd. et tr. P.-E. LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres, 1932 ; t. II : *Livre II. Euterpe*, éd. et tr. P.-E. LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres, 1930 ; t. IV : *Livre IV. Thalie*, éd. et tr. P.-E. LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres, 1945 ; t. VIII : *Livre VIII. Uranie*, éd. et tr. P.-E. LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres, 1953 ; t. IX : *Livre IX. Calliope*, éd. et tr. P.-E. LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres, 1955.

Hésiode, fr. :

*Fragmenta Hesiodica*, éd. R. MERKELBACH, M. L. WEST, Clarendon Press, Oxford, 1967.

Hésiode, *Théogonie* :

HESIODE, *Théogonie – Les Travaux et les jours – Le Bouclier*, éd. et tr. P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1928.

Hésychius :

HESYCHIUS ALEXANDRINUS, *Lexicon*, 5 vol., éd. M. SCHMIDT, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1965 (réimpression de l'édition de 1858-1868).

Hippocrate, *Maladies des femmes* et *Des femmes stériles* :

*Œuvres complètes d'Hippocrate*, t. VIII, tr. É. LITTRE, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1982 (réimpression de l'édition de Paris, 1853).



Hippocrate, *Maladies internes* :

*Œuvres complètes d'Hippocrate*, t. VII, tr. É. LITTRE, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1979 (réimpression de l'édition de Paris, 1851).

Hippocrate, *La maladie sacrée* :

HIPPOCRATE, *La maladie sacrée*, éd. et tr. J. JOUANNA, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Hippocrate, *Du régime* :

HIPPOCRATE, *Du régime*, éd. et tr. R. JOLY, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

Hippocrate, *Airs, eaux, lieux* :

HIPPOCRATE, *Airs, eaux, lieux*, éd. et tr. J. JOUANNA, Paris, Les Belles Lettres, 1996.

Hippolyte, *Réfutation* :

HIPPOLYTUS, *Refutatio omnium haeresium*, éd. M. MARCOVITCH, Berlin – New York, De Gruyter, 1986.

Homère, *Iliade* :

HOMÈRE, *Iliade*, t. I-IV, éd. et tr. P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1937-1938.

Homère, *Odyssée* :

HOMÈRE, *Odyssée*, t. I-III, éd. et tr. V. BERARD, Paris, Les Belles Lettres, 1924.

Horapollon :

H. J. THISSEN, *Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch*, vol. I, *Text und Übersetzung*, München – Leipzig, K. G. Saur, 2001.

*Hymnes homériques* :

HOMÈRE, *Hymnes*, éd. et tr. J. HUMBERT, Paris, Les Belles Lettres, 1936.

Isidore de Séville :

ISIDORE DE SEVILLE, *Étymologies. Livre XII : Des animaux*, éd. et tr. J. ANDRE, Paris, Les Belles Lettres, 1986.

Jamblique, *Réponse à Porphyre* :

- JAMBLIQUE, *Réponse à Porphyre*, éd. et tr. H. D. SAFFREY, A.-P. SEGONDS, avec la collaboration de A. LECERF, Paris, Les Belles Lettres, 2013 (principale édition et traduction utilisée).

- JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte*, éd. et tr. É. DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres, 1989<sup>2</sup>.

- JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte. Réponse d'Abamon à la Lettre de Porphyre à Anébon*, tr. M. BROZE, C. VAN LIEFFERINGE, Bruxelles, Ousia, 2009.

Jamblique, *Vie de Pythagore* :

JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, tr. L. BRISSON, A.-P. SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, 2011<sup>2</sup> (1996<sup>1</sup>).

Julius Africanus :

- IULIUS AFRICANUS, *Cesti: The Extant Fragments*, éd. M. WALLRAFF, C. SCARDINO, L. MECELLA, C. GUIGNARD, tr. W. ADLER, Berlin – Boston, De Gruyter, 2012.

- VIEILLEFOND J.-R., *Les « Cestes » de Julius Africanus. Étude sur l'ensemble des fragments avec édition, traduction et commentaires*, Florence – Paris, Sansoni Antiquariato – Marcel Didier, 1970.

Julius Valère, *Roman d'Alexandre* :

JULIUS VALERE, *Roman d'Alexandre*, éd. et tr. J.-P. CALLU, Turnhout, Brepols, 2010.

*Kerygmes lapidaires* :

*Les lapidaires grecs*, éd. et tr. R. HALLEUX, J. SCHAMP, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

*Lapidaire « orphique »* :

*Les lapidaires grecs*, éd. et tr. R. HALLEUX, J. SCHAMP, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

Libanios :

LIBANIOS, *Discours. Tome I : Autobiographie (Discours I)*, éd. J. MARTIN, tr. P. PETIT, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

Lucain, *La Pharsale* :

LUCAIN, *La guerre civile (la Pharsale)*, t. I : *Livres I-V*, éd. et tr. A. BOURGERY, Paris, Les Belles Lettres, 1927 ;

t. II : *Livres VI-X*, éd. et tr. A. BOURGERY, M. PONCHONT, Paris, Les Belles Lettres, 1930.

Lucien, *La tragédie de la goutte* :

LUCIAN, vol. 8, tr. M. D. MacLeod, Londres – Cambridge, William Heinemann – Harvard University Press, 1967.

Lucien, *Le navire* :

LUCIEN, *Le navire ou les souhaits*, éd. et tr. G. HUSSON, Les Belles Lettres, Paris, 1970.

Lucien, *Le philopseudes* :

- LUCIEN, *Comédies humaines*, tr. A.-M. OZANAM, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

- OGDEN D., *In Search of the Sorcerer's Apprentice. The traditional Tales of Lucian's Lover of Lies*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2007.

Lucien, *Le songe ou le coq* :

LUCIEN, *Œuvres. Tome III, opuscles 21-25*, éd. et tr. J. BOMPAIRE, Paris, Les Belles Lettres.

Lucien, *Sur la déesse syrienne* :

LUCIAN, *On the Syrian Goddess*, éd. et tr. J. L. LIGHTFOOT, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Lucien, *Sur les dipsades* :

LUCIEN, *Voyages extraordinaires*, éd. et tr. J. BOMPAIRE, A.-M. OZANAM, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

Lucrèce, *De la nature* :

LUCRECE, *De la nature*, t. I : *Livres I-III*, éd. et tr. A. ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1920 ; t. II : *Livres IV-VI*, éd. et tr. A. ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1921 ; réédités, 1 vol., Paris, 2009.

Manilius, *Les astronomiques* :

MANILIUS, *Astronomica*, tr. G. P. GOOLD, Cambridge – Londres, Harvard University Press, 1977.

Marcellus :

MARCELLI *De medicamentis liber*, éd. M. NIEDERMANN, Leipzig – Berlin, Teubner, 1916.

Ménandre, *L'apparition* :

MENANDER, vol. III, éd. et tr. W. G. ARNOTT, Cambridge – Londres, Harvard University Press, 2000.

Nicandre, *Alexipharmques* :

NICANDRE, *Œuvres*, t. III : *Alexipharmques*, éd. et tr. J.-M. JACQUES, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

Nicandre, *Thériaques* :

NICANDRE, *Œuvres*, t. II : *Les Thériaques. Fragments iologiques antérieurs à Nicandre*, éd. et tr. J.-M. JACQUES, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Nicandre (scholies) :

A. CRUGNOLA, *Scholía in Nicandri theriaka*, Milan, Istituto Editoriale Cisalpino, 1971.

Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques* :

NONNOS DE PANOPOLIS, *Les Dionysiaques*, t. XIV : *Chants XXXVIII-XL*, éd. et tr. B. SIMON, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

Numénius, fr. :

NUMENIUS, *Fragments*, éd. et tr. É. DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

Oppien d'Apamée, *Cynégétiques* :

- OPIANUS APAMEENSIS, *Cyenetica*, éd. M. PAPATHOMOPOULOS, Munich – Leipzig, K. G. Saur, 2003 ;

- ARRIEN et OPIEN D'APAMEE, *L'Art de la chasse. Cynégétiques*, tr. L. L'ALLIER, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

Oppien, *Halieutiques* :

OPIAN, COLLUTHUS, TRYPHIODORUS, tr. A. W. MAIR, Londres – Cambridge, W. Heinemann – Harvard University Press, 1928.

OC (*Oracles chaldaïques*) :

- *Oracles chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*, éd. et tr. É. DES PLACES, 3<sup>e</sup> tirage revu et corrigé par A. SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, 1996<sup>3</sup>.

- MAJERIC R., *The Chaldean Oracles. Texts, Translation, and Commentary*, Leyde – New York – Copenhague – Cologne, Brill, 1989.

Origène, *Contre Celse* :

ORIGENE, *Contre Celse. Tome I (Livres I et II)*, tr. M. BORRET, Paris, Le Cerf, 1967 ; *Tome III (Livres V et VI)*, tr. M. BORRET, Paris, Le Cerf, 1969.

Ovide, *Les Fastes* :

OVIDE, *Les Fastes*, 2 t., éd. et tr. R. SCHILLING, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

Ovide, *Halieutiques* :

OVIDE, *Halieutiques*, éd. et tr. E. DE SAINT-DENIS, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

Ovide, *Les métamorphoses* :

OVIDE, *Les métamorphoses*, 3 t., éd. et tr. G. LAFAYE, Paris, Les Belles Lettres, 1925-1928-1930.

Palladius, *Traité d'agriculture* :

PALLADIUS, *Traité d'agriculture*, éd. et tr. R. MARTIN, Paris, Les Belles Lettres, 1976.

Pausanias :

- PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, t. V : *Livre I, L'Attique*, éd. M. CASEVITZ, tr. J. POUILLOUX, Paris, Les Belles Lettres, 1992 ; t. IV, *Livre IV, La Messénie*, éd. M. CASEVITZ, tr. J. AUBERGER, Paris, Les Belles Lettres, 2005 ; t. V : *Livre V, L'Élide (I)*, éd. M. CASEVITZ, tr. J. POUILLOUX, Paris, Les Belles Lettres, 1999 ; t. VIII, *Livre VIII, L'Arcadie*, éd. M. CASEVITZ, tr. M. JOST, avec la collaboration de J. MARCADE, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

- PAUSANIAS, *Description of Greece*, t. I : *Books I and II*, tr. W. H. S. JONES, Cambridge – Londres, Harvard University Press – William Heinemann, 1918 ; t. II : *Books III-V*, tr. W. H. S. JONES, H. A. OMEROD, Londres – Cambridge, William Heinemann, Harvard University Press, 1926.

Pétrone, *Le Satiricon* :

PETRONE, *Le Satiricon*, éd. et tr. A. ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1923.

Philon d'Alexandrie, *Sur la Création du monde selon Moïse* :

PHILON D'ALEXANDRIE, *De opificio mundi*, tr. R. ARNALDEZ, Paris, Le Cerf, 1961.

Philon d'Alexandrie, *De l'agriculture* :

PHILON D'ALEXANDRIE, *De agricultura*, tr. J. POUILLOUX, Paris, Le Cerf, 1961.

Philon d'Alexandrie, *Sur l'ivresse* :

PHILON D'ALEXANDRIE, *De ebrietate, De sobrietate*, tr. J. GOREZ, Paris, Le Cerf, 1962.

Philon d'Alexandrie, *Sur la confusion des langues* :

PHILON D'ALEXANDRIE, *De confusione linguarum*, tr. J. G. KAHN, Paris, Le Cerf, 1963.

Philon d'Héraclée, *Sur les merveilles*, fr. :

A. GIANNINI, *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*, Milan, Istituto Editoriale Italiano, 1965, p. 110-111.

Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane* :

- Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana*, 2 vol. éd. et tr. C. P. Jones, Cambridge – Londres, Harvard University Press, 2005.

- PHILOSTRATE, *Apollonius de Tyane, sa vie, ses voyages, ses prodiges*, tr. A. CHASSANG, Paris, Sand, 1995<sup>2</sup> (1862<sup>1</sup>).

*Physiologos* :

A. ZUCKER, *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires*, Grenoble, Jérôme Millon, 2008.

Pindare, *Pythiques* :

PINDARE, *Pythiques*, éd. et tr. A. PUECH, Les Belles Lettres, Paris, 1977.

Platon, *Eutyphron* :

PLATON, *Introduction, Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Eutyphron, Criton*, éd. et tr. M. CROISSET, Paris, Les Belles Lettres, 1920.

Platon, *Ion* :

PLATON, *Ion – Ménexène – Euthydème*, éd. et tr. L. MERIDIER, Paris, Les Belles Lettres, 1931.

Platon, *Cratyle* :

PLATON, *Cratyle*, éd. et tr. L. MERIDIER, Paris, Les Belles Lettres, 1931.

Platon, *Second Alcibiade* :

PLATON, *Œuvres complètes*, t. XIII.2 : *Dialogues suspects*, éd. et tr. J. SOUILHE, Paris, Les Belles Lettres, 1930.

Platon, *Phèdre* :

PLATON, *Phèdre*, éd. C. MORESCHINI, tr. P. VICAIRE, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

Platon, *La République* :

PLATON, *La République. Livres I-III*, éd. E. CHAMBRY, Paris, Les Belles Lettres, 1932.

Platon, *Timée* :

PLATON, *Timée – Critias*, éd. A. RIVAUD, Paris, Les Belles Lettres, 1925.

Platon (pseudo), *Épinomis* :

PLATON, *Œuvres complètes*, t. XII.2 : *Les Lois, livres XI-XII*, éd. et tr. A. DIES, *Épinomis*, éd. et tr. É. DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres, 1976<sup>2</sup> (1956<sup>1</sup>).

Platon (pseudo), *Axiochos* :

PLATON, *Œuvres complètes*, vol. III, 3 : *Dialogues apocryphes*, éd. et tr. J. SOUILHE, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Pline l'Ancien, *HN* :

- PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, tr. S. SCHMITT, Paris, Gallimard, 2013.  
- PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle. Livre I et Livre II*, éd. et tr. J. BEAUJEU, Paris, Les Belles Lettres, 1951 ; *Livre VII*, éd. et tr. R. SCHILLING, Paris, Les Belles Lettres, 1977 ; *Livre VIII* éd. et tr. A. ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1952 ; *Livre IX*, éd. et tr. E. de SAINT-DENIS, Paris, Les Belles Lettres, 1955 ; *Livre X*, éd. et tr. E. DE SAINT-DENIS, Paris, Les Belles Lettres, 1961 ; *Livre XI*, éd. et tr. A. ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1947 ; *Livre XII*, éd. et tr. J. ANDRE, Paris, Les Belles Lettres, 1972 ; *Livre XVIII*, éd. et tr. H. LE BONNIEC, Paris, Les Belles Lettres, 1972 ; *Livre XX*, éd. et tr. J. ANDRE, Paris, Les Belles Lettres, 1965 ; *Livre XXI*, éd. et tr. J. ANDRE, Paris, Les Belles Lettres, 1969 ; *Livre XXIV*, éd. et tr. J. ANDRE, Paris, Les Belles Lettres, 1972 ; *Livre XXV*, éd. et tr. J. ANDRE, Paris, Les Belles Lettres, 1974 ; *Livre XXVI*, éd. et tr. A. ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1958 ; *Livre XXVII*, éd. et tr. A. ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1959 ; *Livre XXVIII et XXIX*, éd. et tr. A. ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1962 ; *Livre XXX*, éd. et tr. A. ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1963 ; *Livre XXXII*, éd. et tr. E. DE SAINT-DENIS, Paris, Les Belles Lettres, 1966 ; *Livre XXXIV*, éd. et tr. H. LE BONNIEC, Paris, Les Belles Lettres, 1953 ; *Livre XXXV*, J.-M. CROISILLE, Paris, Les Belles Lettres, 1985 ; *Livre XXXVI*, éd. J. ANDRE, tr. R. BLOCH, Paris, Les Belles Lettres, 1981 ; *Livre XXXVII*, éd. et tr. E. de SAINT-DENIS, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

Pline le Jeune, *Lettres* :

PLINE LE JEUNE, *Lettres*, t. I : *Livres I-III*, éd. et tr. H. ZEHACKER, Paris, Les Belles Lettres, 2009 ; t. II, *Livres IV-VI*, éd. H. ZEHACKER, tr. N. METHY, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

Plotin, *Ennéades* :

PLOTIN, *Ennéades*, II, éd. et tr. É. BREHIER, Paris, Les Belles Lettres, 1924 ; III, éd. et tr. É. BREHIER, Paris, Les Belles Lettres, 1925 ; IV, éd. et tr. É. BREHIER, Paris, Les Belles Lettres, 1927.

Plutarque, *Vie de Romulus* :

PLUTARQUE, *Vies*, t. I, éd. et tr. R. FLACELIERE, É. CHAMBRY, M. JUNEUX, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

Plutarque, *Vie d'Antoine* :

PLUTARQUE, *Vies*, t. XIII, éd. et tr. R. FLACELIERE, É. CHAMBRY, Paris, Les Belles Lettres, 1977.

Plutarque, *De la superstition* :

PLUTARQUE, *Œuvres morales*, t. II, *Traité 10-14*, éd. et tr. J. DEFRADAS, J. HANI, R. KLAERR, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

Plutarque, *Questions romaines* :

- texte : PLUTARQUE, *Œuvres morales*, t. IV : *Conduites méritoires de femmes – Étiologies romaines – Étiologies grecques – Parallèles mineurs*, éd. et tr. J. BOULOGNE, Paris, Les Belles Lettres, 2002 ;  
- traduction : SCHEID J., *À Rome sur les pas de Plutarque*, Paris, Vuibert, 2012.

Plutarque, *Isis et Osiris* :

PLUTARQUE, *Œuvres morales*, t. V, 2 : *Isis et Osiris*, éd. et tr. C. FROIDEFOND, Paris, Les Belles Lettres, 1988.

Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie et Sur la disparition des oracles* :

PLUTARQUE, *Œuvres morales*, t. VI : *Dialogues pythiques*, éd. et tr. R. FLACELIERE, Paris, Les Belles Lettres, 1974.

Plutarque, *Sur les délais de la justice divine* :

PLUTARQUE, *Œuvres morales*, t. VII, 2 : *Traité 37-41*, éd. et tr. R. KLAERR, Y. VERNIERE, Paris, Les Belles Lettres, 1974.

Plutarque, *Propos de table* :

PLUTARQUE, *Œuvres morales*, t. IX, 1 : *Propos de table. Livres I-III*, éd. et tr. F. FUHRMANN, Paris, Les Belles Lettres, 1972 ; t. IX, 2 : *Propos de table. Livres IV-VI*, éd. et tr. F. FUHRMANN, Paris, Les Belles Lettres, 1978 ; t. IX, 3 : *Propos de table. Livres VII-IX*, éd. et tr. F. FRAZIER, J. SIRINELLI, Paris, Les Belles Lettres, 1996.

Plutarque, *L'intelligence des animaux* :

PLUTARQUE, *Œuvres morales*, t. XIV, 1 : *traité 63. L'intelligence des animaux*, éd. et tr. J. BOUFFARTIGUE, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

- Plutarque, *Sur les notions communes contre les stoïciens* :  
 PLUTARQUE, *Œuvres morales*, t. XV, 2 : *Traité 72. Sur les notions communes contre les stoïciens*, éd. M. CASEVITZ, tr. D. BABUT, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- Porphyre, *De l'abstinence* :  
 PORPHYRE, *De l'abstinence*, t. II, *Livres II et III*, éd. et tr. J. BOUFFARTIGUE, M. PATILLON, Les Belles Lettres, Paris, 1979 – PORPHYRE, *De l'abstinence*, t. III : *Livre IV*, éd. et tr. M. PATILLON, A. SEGONDS, L. BRISSON, Paris, Les Belles Lettres, 1995.
- Porphyre, *Lettre à Anébon* :  
 PORPHYRE, *Lettre à Anébon l'Égyptien*, éd. et tr. H.-D. SAFFREY, A. P. SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- Porphyre, *L'antre des Nymphes dans l'Odyssée* :  
 PORPHYRY, *The Cave of the Nymphs in the Odyssey*, texte et tr. Seminar Classics 609, State University of New York at Buffalo, New York, Arethusa, 1969.
- Porphyre, *La Vie de Plotin* :  
 L. BRISSON *et al.*, *Porphyre. La Vie de Plotin*, vol. II : *Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, Paris, J. Vrin, 1992.
- Porphyre, *Vie de Pythagore* :  
 PORPHYRE, *Vie de Pythagore – Lettre à Marcella*, éd. et tr. É DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- Propertius, *Élégies* :  
 PROPERCE, *Élégies*, éd. et tr. S. VIARRE, Paris, Les Belles Lettres, 2005.
- Ptolémée :  
 CLAUDE PTOLEMEE, *Apotelesmatika*, éd. W. HÜBNER, Teubner, Stuttgart – Leipzig, 1998.
- Salluste, *Des dieux et du monde* :  
 - SALLUSTIUS, *Concerning the Gods and the Universe*, éd. et tr. A. D. NOCK, Georg Olms, Hildesheim – Zürich – New York, 1988<sup>2</sup> (1<sup>ère</sup> éd., Cambridge, 1926).  
 - A.-J. FESTUGIERE, *Trois dévots païens*, III : *Sallustius, Des dieux et du monde*, La Colombe – Éditions du Vieux Colombier, Paris, 1944.
- Sénèque, *Sur la colère* :  
 SENEQUE, *Dialogues*, t. I : *De ira*, éd. et tr. A. BOURGERY, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- Sénèque, *Lettre*, 88 :  
 SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, t. III : *Livres VIII-XIII*, éd. F. PRECHAC, tr. H. NOBLOT, Paris, Les Belles Lettres, 1957.
- Sénèque, *Oedipe* :  
 SENEQUE, *Tragédies*, t. II : *Oedipe – Agammemnon – Thyeste*, éd. et tr. F.-R. CHAUMARTIN, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- Sénèque, *Questions naturelles* :  
 SENEQUE, *Questions naturelles*, 2 t., éd. et tr. P. OLTRAMARE, Paris, Les Belles Lettres, 1961<sup>2</sup> (1929<sup>1</sup>).
- Serenus Sammonius :  
 BAUDET L., *Préceptes médicaux de Serenus Sammonius*, Paris, Panckoucke, 1845.
- Servius, *ad Georg.* :  
 SERVII GRAMMATICI *Qui feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica Commentarii*, éd. G. THILO, vol. III, Georg Olms, Hildesheim, 1961.
- Sextus Empiricus, *Contre les physiciens* :  
 SEXTUS EMPIRICUS, vol. III : *Against the Physicists – Against the Ethicists*, tr. R. G. BURY, Cambridge – Londres, Harvard University Press – William Heinemann, 1936.
- Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes* :  
 - SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Pyrrhonism*, tr. R. G. BURY, Cambridge – Londres, Harvard University Press, 1933 ;  
 - SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, tr. P. PELLEGRIN, Paris, Le Seuil, 1997.
- Silius Italicus :  
 SILIUS ITALICUS, *La guerre punique*, t. I : *Livres I-IV*, éd. et tr. P. MINICONI, G. DEVALLET, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

Socrate et Denys :

*Les lapidaires grecs*, éd. et tr. R. HALLEUX, J. SCHAMP, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

Socrate, *Histoire ecclésiastique* :

SOCRATE, *Histoire ecclésiastique*, t. III : *Livres IV-VI*, éd. G. C. HANSEN, tr. P. MARAVAL, P. PERICHON, Paris, Le Cerf, 2006.

Solin :

SOLINO, *Colección de Hechos Memorales o El Erudito*, tr. F. J. FERNANDEZ NIETO, Editorial Gredos, Madrid, 2001.

Sophocle, *Antigone* :

SOPHOCLE, *Tragédies*, t. I : *Introduction – Les Trachiniennes – Antigone*, éd. A. DAIN, tr. P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1955.

Sophocle, *Philoctète* :

SOPHOCLE, *Tragédies*, t. III : *Philoctète – Oedipe à Colone*, éd. A. DAIN, tr. P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

Sophon :

KAIBEL G., *Comicorum Graecorum Fragmenta*, vol. I : *Doriensium comoedia mimi phlyaces*, Berlin, Weidmann, 1958<sup>2</sup>.

Soranos d'Éphèse :

SORANOS D'ÉPHESE, *Maladies des femmes*, vol. I : *Livre I*, éd. et tr. P. BURGUIERE, D. GOUREVITCH, Y. MALINAS, Paris, Les Belles Lettres, 1988 ; vol. II : *Livre II*, éd. et tr. P. BURGUIERE, D. GOUREVITCH, Y. MALINAS, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

Souda :

*Suidae lexicon*, éd. A. ADLER, Stuttgart, Teubner, 1928.

Strabon :

STRABON, *Géographie*, t. II : *Livres III et IV*, éd. et tr. F. LASSERRE, Paris, Les Belles Lettres, 1966 ; t. III : *Livres V et VI*, éd. et tr. F. LASSERRE, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

Suétone, *Auguste* :

SUETONE, *Vies des douze Césars*, t. I : *César – Auguste*, éd. et tr. H. AILLOUD, Paris, Les Belles Lettres, 1931.

Théocrite, *Les magiciennes (Idylle 2)*, *Les Thalysies (Idylle 7)* :

*Les Bucoliques grecs*, t. I : *Théocrite*, éd. et tr. Ph.-E. LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres, 1925 (rééd. THEOCRITE, *Idylles I-IX*, Paris, Les Belles Lettres, 2009).

Théophraste, *Le superstitieux* :

THEOPHRASTE, *Caractères*, éd. et tr. O. NAVARRE, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

Théophraste, *Recherches sur les plantes* :

THEOPHRASTE, *Recherches sur les plantes*, t. I : *Livres I-II*, éd. et tr. S. AMIGUES, Paris, Les Belles Lettres, 1988 ; t. II : *Livres III-IV*, éd. et tr. S. AMIGUES, Paris, Les Belles Lettres, 2003 ; t. V : *Livre IX*, éd. et tr. S. AMIGUES, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

Théophraste, fr. :

THEOPHRASTUS OF ERESUS, *Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*, éd. et tr. W. W. FORTENBAUGH *et al.*, Leyde – New York – Cologne, Brill, 1992.

Thucydide :

THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, t. IV : *Livres VI-VII*, éd. et tr. L. BODIN, Paris, Les Belles Lettres, 1955.

Tibulle, *Élégies* :

TIBULLE, *Élégies*, éd. et tr. M. PONCHONT, Paris, Les Belles Lettres, 1926.

Varron, *De l'agriculture* :

VARRON, *Économie rurale*, t. II : *Livre II*, éd. et tr. C. GUIRAUD, Paris, Les Belles Lettres, 1985 ; t. III : *Livre III – Index*, éd. et tr. C. GUIRAUD, Paris, Les Belles Lettres, 1997.

Virgile, *Énéide* :

VIRGILE, *Énéide*, t. I : *Livres I-IV*, éd. et tr. J. PERRET, Paris, Les Belles Lettres, 1977.

Virgile, *Les Géorgiques* :

VIRGILE, *Les Géorgiques*, éd. et tr. E. DE SAINT-DENIS, Paris, Les Belles Lettres, 1963<sup>2</sup> (1956<sup>1</sup>).

Vitruve :

VITRUVÉ, *De l'architecture*, livre IX, éd. et tr. J. SOUBIRAN, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

Zosime de Panopolis :

*Les alchimistes grecs*, t. IV, 1<sup>re</sup> partie, *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, éd. et tr. M. MERTENS, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

### *Papyrus et inscriptions grecs*

AUDOLLENT A., *Defixionum Tabellae : Quotquot innotuerunt tam in Graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in corpore inscriptionum Atticarum editas*, Paris, Fontemoing, 1904.

IC II : *Inscriptiones Creticae*, vol. II, éd. M. GUARDUCCI, Rome, Libreria dello Stato, 1939.

Inscriptions d'Épidaure : LIDONNICI L. R., *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Texts, Translation and Commentary*, Atlanta, Scholars Press, 1995.

KOTANSKY R., *Greek Magical Amulets. The Inscribed gold, silver, copper, and bronze "lamellae"*, vol. I : *Published Texts of known Provenance*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1994.

P. Holm. : *Les alchimistes grecs*, t. I : *Papyrus de Leyde, Papyrus de Stockholm, Fragments de recettes*, éd. et tr. R. HALLEUX, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

P. Oxy. : *The Oxyrhynchus Papyri*, VIII, éd. et tr. A. S. HUNT, Londres, Egypt Exploration Fund, 1911 ; XI, éd. et tr. B. P. GRENFELL, A. S. HUNT, Londres, Egypt Exploration Fund, 1915.

*Papyrus de Derveni (P. Derv.)* : JANKO R., « The Derveni Papyrus: An Interim Text », *ZPE* 141 (2002), p. 1-62 ; *Le papyrus de Derveni*, tr. F. JOURDAN, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Papyrus médicaux grecs : MARGANNE M.-H., *Inventaire analytique des papyrus grecs de médecine*, Genève, Droz, 1981.

PETZL G., *Die Beichtinschriften Westkleinasiens = EA 22* (1994).

PGM :

PREISENDANZ K. (éd.), *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyrus*, vol. I-II, Stuttgart, Teubner, 1973-1974<sup>2</sup> (Leipzig – Berlin, 1928-1931<sup>1</sup>).

DANIEL R. W., MALTOMINI F., *Supplementum Magicum*, vol. I-II, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990-1992.

BETZ H. D. (éd.), *The Greek Magical Papyrus in Translation. Including the Demotic Spells*, Chicago – Londres, University of Chicago Press, 1992 (1986<sup>1</sup>).

*La Magie. Voix secrètes de l'Antiquité*, textes traduits et présentés par P. CHARVET, A.-M. OZANAM, Paris, NiL éditions, 1994.

*Supplementum epigraphicum graecum*, Amsterdam, Gieben, 1923-

VARINLIOĞLU E., « Eine Gruppe von Sühneinschriften aus dem Museum von Uşak », *EA* 13 (1989), p. 37-50.

### *Textes de langue égyptienne (hiéroglyphique, hiératique, démotique, copte) :*

AGUT-LABORDERE D., CHAUVEAU M., *Héros, magiciens et sages oubliés de l'Égypte ancienne. Une anthologie de la littérature en égyptien démotique*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

BARDINET T., *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris, Fayard, 1995.

BORGHOUTS J. F., 1971, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, Leyde, Brill.

CENIVAL F. de, *Le Mythe de l'Œil du Soleil*, Sommerhausen, Gisela Zauzich, 1988.

CHOAT M., GARDNER I., *A Coptic Handbook of Ritual Power (P. Macq. I 1)*, Turnhout, Brepols, 2013.

Écrit sans Titre :

- PAINCHAUD L., *L'Écrit sans Titre, Traité sur l'origine du monde (NH II, 5 et XIII, 2 et Brit. Lib. Or. 4926/1)*, Laval – Louvain – Paris, Presses de l'Université de Laval – Peeters, 1995 (principale traduction utilisée).

- TARDIEU M., *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris, Études augustiniennes, 1974.

*L'Ogdoade et l'Énéade, La prière d'action de grâce et Le Discours parfait (NH VI, 7.52-78) :*

- MAHE J.-P., *Hermès en Haute-Égypte. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, t. I, Québec, Presses de l'Université de Laval, 1978.

- D. M. PARROT, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI, with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Leyde, Brill, 1979.
- MEEKES D., *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, Le Caire, IFAO, 2006.
- MEYER M., SMITH R., *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- SAUNERON S., *Le papyrus magique illustré de Brooklyn (Brooklyn Museum 47.218.156)*, New York, The Brooklyn Museum, 1970.
- SAUNERON S., *Un traité égyptien d'ophiologie : papyrus du Brooklyn Museum n° 47.218.48 et .85*, Le Caire, IFAO, 1989.

#### *Textes dans d'autres langues :*

- Le Glaive de Moïse (Ḥarba de Mosheh)* : M. GASTER, *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology*, vol. I, Londres, Maggs bros, 1925, p. 288-337.
- Sepher ha-Razim : Sepher ha-Razim. The Book of the Mysteries*, tr. M. A. MORGAN, Chico, Scholar Press, 1983.
- HENEIN N. H., BIANQUIS T., *La magie par les psaumes. Édition et traduction d'un manuscrit arabe chrétien d'Égypte*, Le Caire, IFAO, 1975.

#### *Éditions de gemmes :*

- BOARDMAN J., 1970, *Greek Gems and Finger Rings. Early Bronze Age to Late Classical*, Londres, Thames and Hudson.
- BOARDMAN J., 1975, *Intaglios and Rings. Greek, Etruscan and Eastern, from a private collection*, Londres, Thames and Hudson.
- BOARDMAN J., VOLLENWEIDER M.-L., 1978, *Catalogue of the Engraved Gems and Finger Rings*, vol. I, *Greek and Etruscan*, Oxford, Clarendon Press.
- DELATTE A., DERCHAIN P., 1964, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris, BNF.
- HENIG M., MACGREGOR A., 2004, *Catalogue of Engraved Gems and Finger-Rings in the Ashmolean Museum*, vol. II, *Roman*, Oxford, Archeopress.
- MANDRIOLI BIZARRI R., 1987, *La collezione di gemme del Museo Civico Archeologico di Bologna*, Bologne, Museo Civico Archeologico.
- MASTROCINQUE A., *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, 2 vol., Rome, Libreria dello Stato, 2003-2007.
- MASTROCINQUE A., *Les intailles magiques du département des Monnaies, Médailles et Antiques*, Paris, BNF, 2014.
- MICHEL S., 2001, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 2 vol., Londres, Trustees of the British Museum.
- MICHEL S., 2004, *Die Magischen Gemmen. Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*, Berlin, Akademie Verlag.
- PHILIPP H., 1986, *Mira et magica. Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen*, Berlin – Charlottenburg, Preussischer Kulturbesitz.
- ZAZOFF P., 1983, *Die Antiken Gemmen*, München, C. H. Beck.

#### 4 – Études

- ABUSCH T., 1998, « Ghost and God: Some Observations on a Babylonian Understanding of Human Nature », dans A. I. BAUMGARTEN, J. ASSMANN, G. G. STROUMSA (éd.), *Self, Soul and Body in Religious Experience*, Leyde – Boston – Cologne, Brill, p. 363-383.
- , 2002, *Mesopotamian Witchcraft. Toward a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*, Leyde – Boston – Cologne, Brill – Styx.
- ADDEY C., 2011, « Assuming the Mantle of the Gods: “Unknowable Names” and Invocations in Late Antique Theurgic Ritual », dans A. P. M. H. LARDINOIS, J. H. BLOK, M. G. M. VAN DER POEL (éd.), *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion. Orality and Literacy in the Ancient World (vol. 8)*, Leyde – Boston, Brill, p. 279-294.



- ALBRILE E., 2011, « Necromantica enteogena. Therapie e virtù psicoattive tra Grecia e Iran », *Gerión* 29.1, p. 83-97.
- ALEXANDER P. S., 1986, « Incantations and Books of Magic », dans E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. – A. D. 135)*, nouvelle édition par G. VERMES, F. MILLAR, M. GOODMAN, vol. III.1, Edimbourg, T & T Clark, p. 342-379.
- ALFAYÉ VILLA S., 2010, « Nails for the Dead: A Polysemic Account of an Ancient Funerary Practice », dans R. GORDON, F. MARCO SIMÓN (éd.), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 sept.-1 Oct. 2005*, Leyde – Boston, Brill, p. 427-456.
- ALIQUOT J., 2009, *La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain*, Beyrouth, Institut Français du Proche-Orient.
- ALPERS K., 1984, « Untersuchungen zum griechischen Physiologus und den Kyraniden », *Vestigiae Bibliae* 6, p. 13-87.
- ALVAR NUÑO A., 2012, « Ocular Pathologies and the Evil Eye in the Early Roman Principate », *Numen* 59.4, p. 298-321.
- AMIGUES S., 2001, « Les plantes associées aux dieux égyptiens dans la littérature gréco-latine », dans *ERUVII*, p. 401-435.
- , 2008, « Remèdes et poisons végétaux transmis à l'homme par l'animal », dans I. BOEHM, P. LUCCIONI (éd.), *Le médecin initié par l'animal. Animaux et médecine dans l'Antiquité grecque et latine*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée-Jean Pouilloux, p. 97-107.
- , 2015, « Le tarandos de Théophraste, un animal réel à l'origine d'une créature de fantaisie », *Journal des Savants* fasc.1, p. 3-24.
- ANDERSON C. A., 1998, « An unnoticed gecko joke in Aristophanes' *Clouds* 169-74 », *CPh* 93.1, p. 49-50.
- ANDRE J., 1955, « Pline l'Ancien botaniste », *REL* 33, p. 297-318.
- , 1961, *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris, Klincksieck.
- , 1970, « Deux notes sur les sources de Virgile », *RPh* 44.1, 3<sup>e</sup> série, p. 11-24.
- ANDRE J.-M., 1978, « Nature et culture chez Pline l'Ancien », dans *Recherches sur les artes à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, p. 7-17.
- ANGELINI A., 2013, « Méthodes taxinomiques comparées : Dan Sperber et Mary Douglas à propos des animaux hors catégorie », *Yod* 18 [en ligne : <http://yod.revues.org/1834>, consulté la dernière fois le 15/04/2014].
- ARNOTT W. G., 2007, *Birds in the Ancient World from A to Z*, Londres – New York, Routledge.
- ARNOUD D., 1993, « “Boire le sang de taureau” : la mort de Thémistocle », *RPh* 67.2, p. 229-235.
- ASPREM E., 2008, « Magic Naturalized? Negotiating Science and Occult Experience in Aleister Crowley's Scientific Illuminism », *Aries* 8, p. 139-165.
- ASSMANN J., 1995, « Le temple égyptien et la distinction entre le dedans et le dehors », dans P. BORGEAUD, F. BRUSCHWEILER, E. NORELLI, A. DE PURY (éd.), *Le temple lieu de conflit. Actes du colloque de Cartigny 1991*, Louvain, Peeters, p. 13-34.
- , 1997, « Magic and Theology in Ancient Egypt », dans P. SCHÄFER, H. G. KIPPENBERG (éd.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leyde – New York – Cologne, Brill, p. 1-18.
- , 2001 (1984<sup>1</sup>), *The Search for God in Ancient Egypt*, Ithaca – Londres, Cornell University Press, (tr. de *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart et al., Kohlhammer, 1984).
- , 2001 (1997<sup>1</sup>), *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris, Aubier (tr. de *Moses der Ägypter, Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München – Vienne, C. Hanser, 1998 [tr. de *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Harvard University Press, 1997]).
- , 2003, « La notion d'éternité dans l'Égypte ancienne », dans V. PIRENNE-DELFORGE, Ö. TUNCA (éd.), *Représentations du temps dans les religions, Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Liège*, Genève, Droz, p. 111-122.
- , 2015, « Nommer l'Un dans la théologie égyptienne », *Revue des Sciences Religieuses* 89.2, p. 137-163.
- ASTOUR M. C., 1963, « Un texte d'Ugarit récemment découvert et ses rapports avec l'origine des cultes bachiques grecs », *RHR* 164.1, p. 1-15.
- ATHANASSIADI P., 1993, « Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus », *JRS* 83, p. 115-130.
- , 1995, « The Oecumenism of Iamblichus: Latent Knowledge and Its Awakening », *JRS* 85, p. 244-250.
- , 1999, « The Chaldean Oracles: Theology and Theurgy », dans ID., M. FREDE (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, p. 149-183.

- , 2010, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris, Les Belles Lettres.
- ATLANI-DUAULT L., 2007, *Anthropologues et ONG : des liaisons fructueuses (La revue Humanitaire h. s.)*.
- AUBERGER J., 1995, « L'Inde de Ctésias », dans J.-C. CARRIERE, É. GENY, M.-M. MACTOUX, F. PAUL-LEVY (éd.), *Inde, Grèce ancienne : regards croisés en anthropologie de l'espace*, Paris, Les Belles Lettres, p. 39-59.
- AUBRIOT D., 2005, « L'invocation au(x) dieu(x) dans la prière grecque : contrainte, persuasion ou théologie ? », dans N. BELAYCHE, P. BRULE, G. FREYBURGER *et al.* (éd.), *Nommer les dieux : théonymes, épithètes, épicles dans l'Antiquité*, Turnhout – Rennes, Brepols – Presses Universitaires de Rennes, p. 473-490.
- AUFRERE S. H., 1991, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, vol. I : *L'influence du désert et des minéraux sur la mentalité des anciens Égyptiens*, Le Caire, IFAO.
- , 1999, « Les couleurs sacrées en Égypte ancienne : vibration d'une lumière minérale », *Techné* 9-10, p. 19-32.
- , 2001, « L'ébène, l'ivoire et la magie en Égypte ancienne », dans *ERUVII*, p. 321-329.
- , 2001, « Le rituel de cueillette des herbes médicinales du magicien égyptien traditionnel d'après le Papyrus magique de Paris », dans *ERUVII*, p. 331-362.
- , 2001, « Les encres magiques à composants végétaux contenant de l'armoise, de la myrrhe et divers ingrédients d'après les papyrus magiques grecs et démotiques », dans *ERUVII*, p. 363-384.
- , 2001, « Les parures végétales du magicien d'après les papyrus magiques grecs et égyptiens. Les palmes, l'olivier, l'ail, l'oignon, et le styrax », dans *ERUVII*, p. 385-398.
- , 2004, « Taches lunaires, phases de la lune et fécondité des règnes Lagomorphes, félins divins et hybridations en Égypte ancienne. Autour de la déesse hase Ounout du XV<sup>e</sup> nome de Haute-Égypte », *Res Antiquae* 1, p. 3-66.
- , 2007, « Manéthon de Sébennytes et la traduction en grec de l'épistémè sacerdotale de l'Égypte sous le règne de Ptolémée Philadelphe. Quelques réflexions », dans B. BAKHOUCHE, P. LE MOIGNE (éd.), « *Dieu parle la langue des hommes* ». *Études sur la transmission des textes religieux (I<sup>er</sup> millénaire)*, Lausanne, Éditions du Zèbre, p. 13-49.
- , 2007, *Thot Hermès l'Égyptien. De l'infiniment grand à l'infiniment petit*, Paris, L'Harmattan.
- (éd.), 1999-2001-2005, *Encyclopédie religieuse de l'Univers végétal. Croyances phyto-religieuses de l'Égypte ancienne*, vol. I-IV, Montpellier, Université Paul Valéry – Montpellier III.
- (éd.), JEAN R.-A., LOYRETTE A.-M., 2010, *La mère, l'enfant et le lait en Égypte ancienne : traditions médico-religieuses. Une étude de sénologie égyptienne (Textes médicaux des Papyrus Ramesseum n<sup>os</sup> III et IV)*, Paris, L'Harmattan.
- AUSTIN J. L., 1970<sup>2</sup> (1962<sup>1</sup>), *Quand dire, c'est faire*, Paris, Le Seuil (tr. de *How to do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1962).
- BACQUE-GRAMMONT J.-L., 2007, « Salomon et la reine de Saba dans la mémoire littéraire ottomane. Quelques exemples », dans ID., J.-M. DURAND (éd.), *L'image de Salomon. Sources et postérités. Actes du colloque organisé par le Collège de France et la Société Asiatique, Paris, 18-19 mars 2004*, Paris – Louvain – Dudley, Peeters, p. 151-198.
- BADER F., 1989, *La langue des dieux, ou l'hermétisme des poètes indo-européens*, Pise, Giardini Editori.
- , 1992, « Langue liée et bouche cousue. Ovide, *Fastes* 2, 571-582 », *RPh* 66, p. 217-245.
- BAGNALL R. S., 2004, « The Last Donkey Sacrifice at Deir el-Bahari », *JJP* 34, p. 15-21.
- BAILLIOT M., 2010, *Magie et sortilèges dans l'Antiquité romaine*, Paris, Hermann.
- BAIN D., 1990, « "Trading Birds": an unnoticed use of πατέω (*Cyranides*, 1. 10.27, 1.19.9) » dans E. M. CRAIK (éd.), *Owls in Athens: essays on Classical Subjects presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford, Clarendon Press, p. 295-304.
- , 1993, « Marcianus Graecus 512 (678) and the Text of the *Cyranides*: Some Preliminary Observations », *RFIC* 121, p. 427-449.
- , 1998, « Salpe's Παίγνια: Athenaeus, 322a and Plin. *HN* 38.28 », *CQn*. s. 48, p. 262-268.
- , 2003, « Μελανίτις γῆ in the *Cyranides* and Related Texts: New Evidence for the Origins and Etymology of Alchemy ? », dans T. E. KLUTZ (éd.), *Magic in the Biblical World: From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, Londres – New York, T & T Clark, p. 191-218.
- BARB A. A., 1926, « Griechische Zaubertexte vom Gräberfelde westlich des Lagers », dans *Der Römische Limes in Österreich* 16, p. 52-67.
- , 1950, « The Eagle-Stone », *JWCI* 13.3/4, p. 316-318.
- , 1950, « The Vulture Epistle », *JWCI* 13.3/4, p. 318-322.
- , 1966, « Antaura: the Mermaid and the Devil's Grandmother. A Lecture », *JWCI* 29, p. 1-23.

- BARBARA S., 2007, « Exégèse d'un zoonyme oublié : le basilic κινάδης », *RPh* 79.1, p. 17-34.
- , 2008, « Castoréum et basilic, deux substances animales de la pharmacopée anciennes », dans I. BOEHM, P. LUCCIONI (éd.), *Le médecin initié par l'animal. Animaux et médecine dans l'Antiquité grecque et latine. Actes du colloque international tenu à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée-Jean Pouilloux les 26 et 27 octobre 2006*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée-Jean Pouilloux, p. 121-148.
- , 2008, « Science, mythe et poésie dans le “Catalogue des serpents” de Lucain (*Phars.* IX, 700-733) », *Pallas* 78, p. 257-277.
- BARBASH Y., 2013, « How the Ancient Egyptians viewed the Animal World », dans E. BLEIBERG, Y. BARBASH, L. BRUNO, *Souful Creatures. Animal Mummies in Ancient Egypt*, Brooklyn, Brooklyn Museum, p. 19-61.
- BARRA E., 2007, *En soufflant la grâce (Eschyle, Agamemnon, v. 1206) : âmes, souffles et humeurs en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon.
- , 2009, « Des humeurs, des couleurs et des remèdes dans le *Corpus Hippocraticum* », dans M. CARASTRO (éd.), *L'Antiquité en couleurs. Catégories, pratiques, représentations*, Grenoble, Jérôme Millon, p. 153-162.
- BARTON T., 1994, *Ancient Astrology*, Londres – New York, Routledge.
- BAUM N., 1994, « *Sntr* : une révision », *RdE* 45, p. 17-39.
- BEAGON M., 1992, *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder*, Oxford, Clarendon Press.
- , 2005, *The Elder Pliny on the Human Animal (Natural History, Book 7)*, Oxford, Clarendon Press.
- , 2007, « Situating Nature's Wonders in Pliny's *Natural History* », dans E. BISHAM, G. ROWE (éd.), avec la collaboration de E. MATTHEWS, *Vita vigilia est: essays in honor of Barbara Levick, Conference on the Elder Pliny, held at St Hilda's College, Oxford, on 9-11 April 2002*, Londres, University of London, p. 19-40.
- BEARD M., NORTH J., PRICE S., 1998, *Religions of Rome*, vol. I : *A History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BEAUJEU J., 1955, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, vol. I : *La politique religieuse des Antonins (96-192)*, Paris, Les Belles Lettres.
- , 1957, *La vie scientifique à Rome au premier siècle de l'Empire, Conférence faite au Palais de la Découverte le 6 avril 1957*, Paris, Université de Paris.
- BEAULIEU P.-A., 2000, « Les animaux dans la divination en Mésopotamie », dans D. PARAYRE (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, Paris, De Boccard, p. 351-365.
- BECHEC C., 2013, *La vie surnaturelle dans le monde gréco-romain*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- BECKER A. H., 2008, « The Ancient Near East in the Late Antique Near East. Syriac Christian Appropriation of the Biblical East », dans G. GARDNER, K. L. OSTERLOH (éd.), *Antiquity in Antiquity. Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*, Tübingen, Mohr Siebeck, p. 394-415.
- BELAYCHE N., 2000, « L'Oronte et le Tibre : l'“Orient” des cultes “orientaux” de l'Empire romain », dans M. A. AMIR-MOEZZI, J. SCHEID (éd.), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout, Brepols, p. 1-35.
- , 2001, « Ἐπὶ τὸν τάφον συμπαραπέμψαι τοῖς ἄγουσι (“Accompagner le cortège jusqu'au tombeau”, Grég. Naz.). Les funérailles impériales au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère », dans O. DUMOULIN, F. THELAMON (éd.), *Autour des morts. Mémoire et identité. Actes du V<sup>e</sup> colloque international sur la sociabilité, Rouen, 19-21 novembre 1998*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, p. 141-153.
- , 2001, *Iudaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- , 2002, « Sacrifice and Theory of Sacrifice during the “Pagan Reaction”: Julian the Emperor », dans A. I. BAUMGARTEN (éd.), *Sacrifice in Religious Experience*, Leyde – Boston – Cologne, Brill, p. 101-126.
- , 2003-2004, « Religions de Rome et du monde romain – Conférences », *Annuaire EPHE-SR* 112, p. 235-244.
- , 2004, « Quand Apollon s'est tu, les sibylles parlent encore », dans M. BOUQUET, F. MORZADEC (dir.), *La Sibylle. Parole et représentation*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 151-163.
- , 2005, « “Au(x) dieu(x) qui règne(nt) sur ...”. *Basileia* divine et fonctionnement du polythéisme dans l'Anatolie impériale », dans A. VIGOURT, X. LORiot, A. BERANGER-BADEL (éd.), *Pouvoir et religion dans le monde romain. En hommage à Jean-Pierre Martin*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, p. 257-269.
- , 2005, « *Realia versus leges?* Les sacrifices de la religion d'État au IV<sup>e</sup> siècle », dans S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETRE, F. SCHMIDT (dir.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols, p. 343-370.

- , 2006, « Les stèles dites de confession : une religiosité originale dans l’Anatolie impériale ? », dans L. DE BLOIS, P. FUNKE, J. HAHN (éd.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire. Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C. – A.D. 476), Münster, June 30 – July 4, 2004*, Leyde – Boston, Brill, p. 66-81.
- , 2008, « Religion et consommation de la viande dans le monde romain : des réalités voilées », dans W. VAN ANDRINGA (éd.), *Sacrifices, marché de la viande et pratiques alimentaires dans les cités du monde romain – Meat: Sacrifice, Trade and Food Preparation in the Roman Empire*, Turnhout, Brepols, p. 29-43.
- , 2013, « L’évolution des formes rituelles : hymnes et *mystèria* », dans L. BRICAULT, C. BONNET (éd.), *Panthée : Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leyde – Boston, Brill, p. 17-40.
- BELAYCHE N., REBILLARD E., 2008, « “Cultes orientaux” et pluralisme religieux. Introduction thématique », dans C. BONNET, S. RIBICHINI, D. STEUERNAGEL (éd.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza. Atti del 3° Colloquio su « Le religioni orientali nel mondo greco e romano », Loveno di Menaggio (Como), 26-28 Maggio 2006*, Pise – Rome, Fabrizio Serra, p. 137-149.
- BELL C., 1992, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford – New York, Oxford University Press.
- BERGMAN J., 1984, « Nephthys découverte dans un papyrus magique (PGM XIa) », dans *Mélanges Adolphe Gutbub*, Montpellier, Université de Montpellier, p. 1-11.
- BERLANDINI J., 2012, « D’un percnoptère et de sa relation à Isis, au scarabée et à la tête divine », dans C. ZIVIE-COCHE, I. GUERMEUR (dir.), « *Parcourir l’éternité* ». *Hommages à Jean Yoyotte*, vol. II, Turnhout, Brepols, p. 83-133.
- BERLIN B., BREEDLOVE D. E., RAVEN P. H., 1973, « General Principles of Classification and Nomenclature in Folk Biology », *American Anthropologist* n. s. 75.1, p. 214-242.
- BERNABE A., 2002, « La théogonie orphique du papyrus de Derveni », *Kernos* 15, p. 91-129.
- , 2003, « Las *ephesia grammata*. Génesis de una fórmula mágica », *MHNH* 3, p. 5-28.
- , 2015, « To swear to Heaven and Earth from Mesopotamia to Greece », dans R. ROLLINGER, E. VON DONGEN (éd.), *Mesopotamia in the Ancient World. Impact, Continuities, Parallels, Proceedings of the Seventh Symposium of the Melammu Project held in Oberurgl, Austria, November 4-8, 2013*, Münster, Ugarit-Verlag, p. 125-134.
- BERNABÉ A., MARTÍN HERNÁNDEZ R., 2013, « *Orphica et magica*. Rasgos órficos en las ἐπιούσαι suritálicas : consideraciones sobre los “Hexámetros Getty” », dans E. SUAREZ DE LA TORRE, A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia, en Grecia y Roma*, Barcelone, Libros Pórtico, p. 117-148.
- BERNARD A., 1970, *Le delta égyptien d’après les textes grecs*, vol. I : *Les confins libyques*, Le Caire, IFAO.
- BERNARD É., 1969, *Inscriptions métriques de l’Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs d’Égypte*, Paris, Les Belles Lettres.
- , 1990, « Le culte du lion en Basse Égypte d’après les documents grecs », *DHA* 16.1, p. 63-94.
- BERTHELOT M., 1885, *Les Origines de l’alchimie*, Paris, George Steinheil.
- BETRO M., 2004, « Dal Faraone al mercante : la lunga vita di un testo religioso dell’Antico Egitto », *Studi di Egittologia e di Papirologia* 1, p. 43-48.
- BETTARINI L., 2005, *Corpus delle defixiones di Selinunte*, Alessandria, Edizioni dell’Orso.
- BETTINI M., 1998, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Turin, Einaudi.
- , 2006, « Homéophonies magiques : le rituel en l’honneur de Tacita dans Ovide, *Fastes* 2, 569 sq », *RHR* 223.2, p. 149-172.
- , 2006, « *Mythos/Fabula*: Authoritative and Discredited Speech », *History of Religions* 45.3, p. 195-212.
- , 2012, « Entre “émique” et “étique” : un exercice sur le *Lar familiaris* », dans P. PAYEN, É. SCHEID-TISSINIER (éd.), *Anthropologie de l’Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout, Brepols, p. 173-198.
- , 2012, *Vertere. Un’antropologia della traduzione nella cultura antica*, Turin, Einaudi.
- BETZ H. D., 1991, « Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri », dans *Magika Hiera*, p. 244-259.
- , 1995, « Secrecy in the Greek Magical Papyri », dans H. G. KIPPENBERG, G. G. STROUMSA (éd.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leyde – New York – Cologne, Brill, p. 153-175.
- , 1997, « Jewish Magic in the Greek Magical Papyrus (PGM VII, 260-270) », dans P. SCHÄFER, H. G. KIPPENBERG (éd.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leyde – New York – Cologne, Brill, p. 45-63.
- , 2003, *The « Mithras Liturgy ». Text, Translation, and Commentary*, Tübingen, Mohr Siebeck.

- BEVILACQUA G., 2001, « Chiodi magici », *ArchClass* 52, n. s. 2, p. 129-150.
- , 2010, « Esseri rapitori e divinità femminili vendicatrici. Nuovi aspetti del mondo infero dal *pantheon* delle *defixiones* », *SMSR* 76.1 (= *Atti della giornata di studio La fattura scritta – Proceedings of the seminar Written Magic, Sapienza Università di Roma, 3 febbraio 2009*), p. 77-100.
- , 2010, *Scrittura e magia. Un repertorio di oggetti iscritti della magia greco-romana*, Rome, Edizioni Quasar, p. 21-65.
- BEVILACQUA G., COLACICCHI O., GIULIANI M. R., 2012, « Tracce di ousia in una defixio della Via Ostiense : un lavoro multidisciplinare », dans *Contesti magici*, p. 229-236.
- BIDEZ J., 1928, « Note sur les mystères néoplatoniciens », *RBPh* 7.4, p. 1477-1481.
- BIDEZ J., CUMONT F., 1938, *Les mages hellénisés*, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres.
- BIDEZ J., CUMONT F., HEIBERG J. L., LAGERCRANTZ O. (dir.), 1924, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, t. I : *Les Parisini décrits par Henri Lebègue (en appendice, les manuscrits des Coeranides et tables générales par Marie Delcourt)*, Paris, Maurice Lamertin.
- BIGGS R. D., 1967, *SA.ZIGA: Ancient Mesopotamian potency incantations*, New York, Locust Valley.
- BLACK J., 2000, « Les bêtes qui parlent. Les animaux dans les récits mythologiques sumériens », dans D. PARAYRE (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, Paris, De Boccard, p. 367-382.
- BLANCO CESTEROS M., 2013, « El embarazo infamante de Selene : una calumnia verosímil », dans E. SUAREZ DE LA TORRE, A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelone, Libros Pórtico, p. 213-222.
- BLÄNSDORF J., 2010, « Dal segno alla scrittura. Le *Defixiones* della fontana di Anna Perenna (Roma, Piazza Euclide) », *SMSR* 76.1 (= *Atti della giornata di studio La fattura scritta – Proceedings of the seminar Written Magic, Sapienza Università di Roma, 3 febbraio 2009*), p. 35-64.
- BLANQUEZ J. M., 1992, « La demonología en la *Vida de Antonio* de Anastasio, *De Martín de Tours* de Sulpicio Severo, *De Hilarión de Gaza* de Jerónimo, en la *Historia Lausíaca* de Palladio, y en la *Vida de Melania* de Geroncio », dans J. ALVAR, C. BLANQUEZ, C. G. WAGNER (éd.), *Héroes, semidioses y daimones. Primer encuentro-coloquio de ARYS, Jarandilla de la Vera, Diciembre de 1989*, Madrid, Ediciones Clásicas, p. 311-344.
- BLOCH R., 2007, « Moses and Greek Myth in Hellenistic Judaism » dans T. RÖMER (éd.), *La construction de la figure de Moïse – The construction of the figure of Moses*, Paris, Gabalda, p. 195-208.
- BOBIS L., 2000, *Une histoire du chat, de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Fayard.
- BODSON L., 1978, *ἸΕΡΑ ΖΩΙΑ. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique.
- , 1981, « Les Grecs et leurs serpents. Premiers résultats de l'étude taxonomique des sources anciennes », *AC* 50, p. 57-78.
- , 1987, « Élevage et utilisation de l'oie dans l'Antiquité », dans *Les palmipèdes sauvages et domestiques*, (*Ethnozootechnie* 39), p. 1-10.
- , « Les invasions d'insectes dévastateurs dans l'antiquité gréco-romaine », dans ID. (éd.), avec la collaboration de R. LIBOIS, *Contributions à l'histoire des connaissances zoologiques. Journée d'étude, Université de Liège, 17 mars 1990*, Liège, Université de Liège, p. 55-69.
- , 1995, « Points de vue romains sur l'animal domestique et la domestication », dans *Homme et animal dans l'Antiquité romaine. Actes du colloque de Nantes, 1991*, Tours, Centre de recherches A. Piganiol, p. 7-49.
- , 1997, « Le témoignage de Pline l'Ancien sur la conception romaine de l'animal », dans B. CASSIN, J.-L. LABARRIERE (éd.), G. ROMÉYER DHERBY (dir.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, J. Vrin, p. 325-354.
- , 2001, « Les animaux dans l'Antiquité : un gisement fécond pour l'histoire des connaissances naturalistes et des contextes culturels », dans C. CANNUYER *et al.* (éd.), *L'animal dans les civilisations orientales*, Louvain, Société belge d'études orientales, p. 1-27.
- , 2005, « Naming the Exotic Animal in Ancient Greek and Latin », dans A. MINELLI, G. ORTALLI, G. SANGA (éd.), *Animal Names*, Venise, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, p. 453-480.
- , 2012, « Introduction au système de nomination des serpents en grec ancien : l'ophionyme *dipsas* et ses synonymes », *Anthropozoologica* 47-1, p. 73-155.
- BODSON L., MARCOLUNGO D., 1994, « Aspects de l'histoire ancienne de l'oie domestique (*Anser anser* F. domestica) », dans *L'oie de bon aloi*, Visé, Société Royale Archéo-Historique de Visé et de sa Région, p. 41-59.

- BOEHM I., LUCCIONI P. (éd.), 2008, *Le médecin initié par l'animal. Animaux et médecine dans l'Antiquité grecque et latine*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée-Centre Jean Pouilloux.
- BOHAK G., 2003, « Hebrew, Hebrew Everywhere », dans S. NOEGEL, J. WALKER, B. WHEELER (éd.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, University Park, Pennsylvania State University Press, p. 69-82.
- , 2008, *Ancient Jewish Magic. A History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BONEH D., 1987, « The Mystical Powers of Hyena: Interpreting a Bedouin Belief », *Folklore* 98-1, p. 57-64.
- BONET V., 1995, « Les animaux occidentaux dans la pharmacopée de Pline », dans *Homme et animal dans l'Antiquité romaine. Actes du colloque de Nantes 1991*, Tours, Centre de recherches A. Piganiol, p. 163-172.
- , 2014, *La pharmacopée végétale d'Occident dans l'œuvre de Pline l'Ancien*, Bruxelles, Latomus.
- BONNEAU D., 1971, « Les fêtes de la crue du Nil : problèmes de lieux, de dates et d'organisation », *RdE* 23, p. 49-65.
- BONNECHERE P., 2003, *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leyde – Boston, Brill.
- BONNER C., 1932, « Witchcraft in the Lecture Room of Libanius », *TAPA* 63, p. 34-44.
- , 1950, *Studies in Magical Amulets. Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, University of Michigan.
- BONNET C., 1988, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès Tyrien en Méditerranée*, Louvain, Presses Universitaires de Namur.
- , 2006, « Introduction historiographique », dans F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, éd. C. BONNET, F. VAN HAEPEREN, avec la collaboration de B. TOUNE, Turin, Nino Aragno Editore.
- , 2012, « Lorsque les “autres” entrent dans la danse... Lectures phéniciennes des identités religieuses en contexte multiculturel », dans P. PAYEN, É. SCHEID-TISSINIER (éd.), *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout, Brepols, p. 101-119.
- , 2014<sup>2</sup> (2010<sup>1</sup>), « La religion des Phéniciens », dans ID., H. NIEHR, *La religion des Phéniciens et des Araméens dans le contexte de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides (éd. or., *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments II, Phönizier, Punier, Aramäer*, Stuttgart, Kohlhammer, 2010), p. 11-210.
- BORGEAUD P., 1979, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, Institut suisse de Rome.
- , 1984, « L'animal comme opérateur symbolique », dans *L'animal, l'homme, le dieu dans le Proche-Orient ancien*, Louvain, Peeters.
- , 2004, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Le Seuil.
- , 2007, « Moïse, son âne et les Typhoniens », dans T. RÖMER (éd.), *La construction de la figure de Moïse – The construction of the figure of Moses*, Paris, Gabalda, p. 121-130.
- , 2010, « Quelques remarques sur Typhon, Seth, Moïse et son âne, dans la perspective d'un dialogue réactif transculturel », dans ID., T. RÖMER, Y. VOLOKHINE (éd.), *Interprétations de Moïse. Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leyde – Boston, Brill, p. 173-185.
- BORGEAUD P., VOLOKHINE Y., 2000, « La formation de la légende de Sarapis : une approche transculturelle », *ARG* 2.1, p. 37-76.
- BOTTERO J., 1975, « L'homme et l'autre dans la pensée babylonienne et la pensée israélite », dans L. POLIAKOV (dir.), *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme. Actes du colloque tenu du 12 au 15 mai 1973 au centre culturel de Cerisy-la-Salle*, Paris – La Haye, Mouton, p. 103-113.
- , 1985, *Mythes et rites de Babylone*, Genève – Paris, Slatkine – Champion.
- BOUANICH C., 2005, « Mise à mort rituelle de l'animal, offrande carnée dans le temple égyptien », dans S. GEORGUDI, R. KOCH PIETRE, F. SCHMIDT (dir.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols, p. 149-162.
- BOUCHE-LECLERCQ A., 1963<sup>2</sup> (1879<sup>1</sup>), *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, vol. I, Bruxelles, Culture et civilisation (1<sup>ère</sup> éd. Paris, 1879).
- BOUDET J.-P., COIAZZO A., WEILL-PAROT N., 2011, « Picatrix, au carrefour des savoirs et pratiques magiques », dans ID. (éd.), *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris, Honoré Champion, p. 13-24.
- BOUDON-MILLOT V., 2012, *Galien de Pergame. Un médecin grec à Rome*, Paris, Les Belles Lettres.
- BOUFFARTIGUE J., 2006, « Les animaux techniciens. Réflexions sur l'animal faber vu par les Anciens », *Rursus* 1.
- , 2008, « L'automédication des animaux chez les auteurs antiques », dans I. BOEHM, P. LUCCIONI (éd.), *Le médecin initié par l'animal. Animaux et médecine dans l'Antiquité grecque et latine*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée-Centre Jean Pouilloux, p. 79-96.

- BOURDIEU P., 1982, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales* 43, p. 58-63.
- BOWERSOCK G. W., 1990, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge – New York – Port Chester *et al.*, Cambridge University Press.
- , 1994, *Fiction as History: Nero to Julian*, Berkeley – Los Angeles – Londres, University of California Press.
- BOYANCE P., 1955, « Sur la théologie de Varron », *REA* 57, p. 57-84.
- , 1955, « Théurgie et téléstique néoplatoniciennes », *RHR* 147.2, p. 189-209.
- BOYCE G. K., 1942, « Significance of the Serpents on Pompeian House Shrines », *AJA* 46.1, p. 13-22.
- BOZOKY E., 2009, « *Historiolae apocryphae* : les charmes narratifs au Moyen Âge », dans M. A. AMIR-MOEZZI, J.-D. DUBOIS, C. JULLIEN, F. JULLIEN (dir.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout, Brepols, p. 117-132.
- BRADLEY K., 1997, « Law, Magic and Culture in the “Apologia” of Apuleius », *Phoenix* 51.2, p. 203-223.
- BRASHEAR W. M., 1995, « The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994) », *ANRWII*, 18.5, p. 3380-3684.
- BREMMER J. N., 2000, « La confrontation entre l'apôtre Pierre et Simon le Magicien », dans A. MOREAU, J.-C. TURPIN (éd.), *La Magie. Actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, t. I, *Du monde babylonien au monde hellénistique*, Montpellier, Publications de l'Université Montpellier III, p. 219-231.
- , 2002, « Appendix: Magic and Religion », dans ID., J. R. VEENSTRA (éd.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to Modern Times*, Louvain – Paris – Dudley, Peeters, p. 267-271.
- , 2002, « The Birth of the Term “Magic” », dans ID., J. R. VEENSTRA (éd.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Louvain – Paris – Dudley, Peeters, p. 1-11 (article révisé, publié dans *ZPE* 126 [1999], p. 1-12).
- , 2013, « The Getty Hexameters: Date, Author, and Place of Composition », dans C. A. FARAONE, D. OBBINK (éd.), *The Getty Hexameters. Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*, Oxford, Oxford University Press, p. 21-29.
- , 2015, « From Books with Magic to Magical Books in Ancient Greece and Rome ? », dans D. BOSCHUNG, ID. (éd.), *The Materiality of Magic*, Paderborn, Wilhelm Fink, p. 241-270.
- , 2015, « Preface: The Materiality of Magic », dans D. BOSCHUNG, ID. (éd.), *The Materiality of Magic*, Paderborn, Wilhelm Fink, p. 7-19.
- BRICAULT L., PRESCENDI F., 2009, « Une “théologie en images” ? », dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (éd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont(1906-2006). Bilan historique et historiographique*, Bruxelles – Rome, Belgisch Historisch Instituut te Rome, p. 63-79.
- BRIQUEL D., 2000, « Haruspices et magie : l'évolution de la discipline étrusque dans l'Antiquité tardive », dans A. MOREAU, J.-C. TURPIN (éd.), *La magie. Actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, t. I, *Du monde babylonien au monde hellénistique*, Montpellier, Publications de l'Université Montpellier III, p. 177-196.
- BRIQUEL-CHATONNET F., « De l'Ahiqar araméen à l'Ahiqar syriaque : les voies de transmission d'un roman », *StOR* 56, p. 51-57.
- BRISSEON L., 1976, *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Leyde, Brill.
- , 1992, « Plotin et la magie. Le chapitre 10 de la *Vie de Plotin* par Porphyre », dans ID. *et al.*, *Porphyre. La Vie de Plotin*, vol. II : *Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, Paris, J. Vrin, p. 465-475.
- , 1997, *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres.
- BRIXHE C., PANAYOTOU A., 1991, dans *Bulletin épigraphique = REG* 104, p. 434-555 (p. 512-537).
- BRIXHE C., PANAYOTOU A., 1995, « Le plomb magique de Phalasarna, *IC II-XIX 7* », dans C. BRIXHE (dir.), *Hellénika Symmikta. Histoire, linguistique, épigraphie* II, Nancy – Paris, ADRA – De Boccard, p. 23-38.
- BROCK S. C., 1994, « Greek and Syriac in Late Antique Syria », dans A. K. BOWMAN, G. WOOLF (éd.), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 149-160.
- BROMBERGER C., 1986, « Les savoirs des autres », *Terrain* 6, p. 3-5.
- BROUILLETTE X., 2014, *La Philosophie delphique de Plutarque. L'itinéraire des Dialogues pythiques*, Paris, Les Belles Lettres, p. 182-191.
- BROWN P., 1983<sup>2</sup> (1978<sup>1</sup>), *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard (tr. fr. de *The Making of Late Antiquity*, Harvard University Press, 1978).

- BROZE M., 2004, « L'hermétisme et la gnose : tradition et distorsion dans la transmission du savoir », *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines* 52.1, p. 37-48.
- BROZE M., VAN LIEFFERINGE C., 2002, « L'*Hermès commun* du prophète Abamon. Philosophie grecque et théologie égyptienne dans le prologue du *De Mysteriis* de Jamblique », dans F. LABRIQUE (éd.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité. Actes du colloque des 23-24 avril 1999, Institut des sciences et techniques de l'Antiquité (UMR 6048), Université de Franche-Comté, à Besançon, Le Caire, IFAO*, p. 35-44.
- BRULE P., 1998, « Héraklès à l'épreuve de la chèvre », dans C. BONNET, C. JOURDAIN-ANNEQUIN, V. PIRENNE-DELFORGE (éd.), *Le Bestiaire d'Héraclès. III<sup>e</sup> Rencontre héracléenne*, Liège, CIERGA, p. 257-283.
- BRULE P., TOUZE R., 2008, « Le *hiereion* : *phusis* et *psuchè* d'un *medium* », dans V. MEHL, P. BRULE (dir.), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 111-138.
- BRUNAU P., 2006, *Les druides, des philosophes chez les Barbares*, Paris, Le Seuil.
- BRUNON C.-F., 1996, « Le ciel d'Horapollon », dans B. BAKHOUCHE, A. MOREAU, J.-C. TURPIN (éd.), *Les astres. Actes du colloque international de Montpellier 23-25 mars 1995*, Montpellier, Publications de la recherche, Université Paul Valéry-Montpellier III, p. 153-168.
- BURKERT W., 2003, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, Les Belles Lettres (tr. de *Ancient Mystery Cults*, 1987).
- , 2005, *Homo Necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, (tr. de *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten*, Berlin, 1972 [1997<sup>2</sup>]).
- BURTEA B., 2004, « Eine äthiopische magische Rolle und ihre Illustrationen », *Mitteilungen zur Christlichen Archäologie* 10, p. 9-20.
- BURTON A., 1972, *Diodorus Siculus. Book I. A Commentary*, Leyde, Brill.
- BUSINE A., 2005, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (I<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)*, Leyde – Boston, Brill.
- BUSUTTIL J., « The Maltese Dog », *G&R* 16.2 (1969), p. 205-208.
- BUXTON R. G. A., 1982, *Persuasion in Greek Tragedy. A Study of Peitho*, Cambridge – Londres – New York *et al.*, Cambridge University Press.
- , 1996<sup>2</sup> (1994<sup>1</sup>), *La Grèce de l'imaginaire. Les contextes de la mythologie*, Paris, La Découverte (tr. fr. de *Imaginary Greece*, New York – Melbourne, Cambridge University Press, 1994).
- , 2000, « Les yeux de Médée : le regard et la magie dans les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes », dans A. MOREAU, J.-C. TURPIN (éd.), *La Magie. Actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, t. II, Montpellier, Publications de l'Université de Montpellier III, p. 265-275.
- BYL S., 1980, *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote : sources écrites et préjugés*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique.
- , 1985, « Mention d'un saurien dans les *Nuées* (v. 170 sqq.) d'Aristophane et ses rapports avec les mystères d'Éleusis », *RphA* 3.2, p. 105-132.
- , 1990, « Étologie divine dans l'Antiquité classique », dans *Actes du XXXII<sup>e</sup> Congrès de la Société Internationale d'histoire de la médecine*, Anvers, International Society of the History of Medicine, p. 51-62.
- , 2011, « L'odeur végétale dans la thérapeutique gynécologique », dans ID., *De la médecine magique et religieuse à la médecine rationnelle. Hippocrate*, Paris, L'Harmattan, p. 149-165.
- CAIOZZO A., 2011, « Éléments de rituels imagés dans les manuscrits de l'Orient médiéval », dans J.-P. BOUDET, A. COIAZZO, N. WEILL-PAROT, (éd.), *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris, Honoré Champion, p. 57-75.
- CALAME C., 1996<sup>2</sup>, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, Belin.
- , 2000 *Le récit en Grèce ancienne*, Paris, Belin (éd. revue et corrigée de *Idem*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1985).
- , 2002, « Qu'est-ce qui est orphique dans les *Orphica*? Une mise au point introductive », *RHR* 219.4, p. 385-400.
- CALAME-GRIAULE G., LIGERS Z., 1961, « L'homme-hyène dans la tradition soudanaise », *L'homme* 1-2, p. 89-118.
- CALLATAÏ G. DE, 2002, « La Grande Ourse et le Taureau Apis », *MHNH* 2, p. 175-188.
- CALLOU C., LICHTENBERG R., HENNET P., SAMZUN A., ZIVIE A., 2011, « Le lion du Boubastéion à Saqqara (Égypte) », *Anthropozoologica* 46.2, p. 63-84.



- CALVO MARTINEZ J. L., 2002, « El tratamiento del material himnico en los papiros mágicos. El himno δεῦρό μοι », *MHNH* 2, p. 71-96.
- , 2003, « Dos himnos “mágicos” al Creador. Edición crítica con introducción y comentario », *MHNH* 3, p. 231-250.
- CAMBEFORT Y., 1994, *Le scarabée et les dieux*, Paris, Boubée.
- CANDIDO M. R., 1999, « Magia : um Lugar de Poder », *Phoînix* 5, p. 255-261.
- CANNUYER C., 1985, « Un théologien “structuraliste” de l’ancienne Égypte », *RHR* 202.2, p. 147-160.
- , 1989, « Singe savant ou caméléon », *RdE* 35, p. 189-191.
- , 2005, « Les “prêtres” dans l’Égypte pharaonique. Données nouvelles sur l’émergence et le développement d’un éthos sacerdotal autonome de la fin du Nouvel Empire à l’époque gréco-romaine », dans A. MOTTE, P. MARCHETTI (éd.), avec la collaboration de P. PIETQUIN, *La figure du prêtre dans les grandes traditions religieuses. Actes du Colloque organisé en hommage à M. l’abbé Julien Ries*, Louvain – Namur – Paris – Dudley, Peeters – Société des Études Classiques, p. 33-58.
- CAPOMACCHIA A. M. G., VERDERAME L., 2011, « Some Considerations about Demons in Mesopotamia », *SMSR* 77.2, p. 291-297.
- CAPPONI F., 1987, « Cultura scientifico-naturalistica di Plinio », dans J. PIGEAUD, J. OROZ RETA (éd.), *Pline l’Ancien, témoin de son temps, Actes du colloque de 1985*, Salamanca – Nantes, Universidad Pontificia de Salamanca, p. 131-146.
- CAPRIOTTI VITTOZZI G., 2012, « Horo, Osiride, Antinoo e le lampade magiche. Elementi di magia egizia nel mondo romano », dans *Contesti magici*, p. 283-287.
- , 2013, « Lampade e visioni. Forme oracolari di origine egizia », *SMSR* 79.1 (= *Oracoli, visioni, profezie. L’Egitto da Alessandro il Grande all’Alto Medioevo*), p. 47-59.
- CARASTRO M., 2006, *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, p. 65-99.
- , 2007, « Quand Tirésias devient un *mágos*. Divination et magie en Grèce ancienne (V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> s. av. n. è.) », *RHR* 224.2, p. 211-230.
- , 2009, « Les liens de l’écriture. *Katadesmoi* et instances de l’enchaînement », dans M. CARTRY, J.-L. DURAND, R. KOCH PIETTRE (dir.), *Architecturer l’invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout, Brepols, p. 263-291.
- , 2010, « La fabrique de la notion moderne de magie : pratique du comparatisme chez Frazer, Hubert et Mauss », *Revista de História* n° spécial, p. 231-248.
- CAROZZI P. A., 1982, « Gnose et sotériologie dans la “Korè Kosmou” hermétique », dans J. RIES (dir.), avec la collaboration de Y. JANSSENS, J.-M. SEVRIN, *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut orientaliste, p. 61-78.
- CARRIE J.-M., 1999, « Économie et société de l’Égypte romano-byzantine (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle). À propos de quelques publications récentes », *AnTard* 7, p. 331-352.
- CASABONA J., 1966, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l’époque classique*, Aix-en-Provence, Ophrys.
- CASADIO G., 1990, « Sincretismo magico ellenistico o nuova religione ? A proposito di un recente studio sui testi magici greci », *Orpheus*, n.s. 11.1, p. 118-125.
- CASAS G., 2014, « Les statues vivent aussi. Théorie néoplatonicienne de l’objet rituel », *RHR* 231.4, p. 663-679.
- CASEVITZ M., 1989, « Beuglants et muets », dans M. YON, R. ÉTIENNE, M.-T. LE DINAHET (éd.), *Architecture et poésie dans le monde grec : hommages à Georges Roux*, Lyon – Paris, Maison de l’Orient – De Boccard, p. 185-192.
- CASTER M., 1937, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, Les Belles Lettres.
- CAUDERLIER P., 1978, « Sciences pures et sciences appliquées dans l’Égypte romaine. Essai d’inventaire antinoïte », dans *Recherches sur les artes à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, p. 47-75.
- CENIVAL F. DE, 2002, « Obscurités et influences dans le Mythe de l’Œil du Soleil », dans K. RYHOLT (éd.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies (Copenhagen, 23-27 August 1999)*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, p. 39-43.
- CHANOTIS A., 1995, « Illness and Cures in the Greek propitiatory inscriptions and dedications of Lydia and Phrygia », dans P. VAN DER EIJK, H. E. J. HORSTMANSHOFF, P. H. SCHRIJVERS (éd.), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context. Papers read at the Congress held at Leiden University, 13-15 April 1992*, vol. II, Amsterdam – Atlanta, Rodopi, p. 329-344.

- , 2009, « Ritual performances of divine justice: the epigraphy of confession, atonement and exaltation in Roman Asia Minor », dans H. M. COTTON, R. G. HOYLAND, J. J. PRICE, D. J. WASSERSTEIN (éd.), *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 115-153.
- CHAPOT F., LAUROT B., 2001, *Corpus de prières grecques et romaines*, Turnhout, Brepols.
- CHARRON A., 1990, « Massacres d’animaux à la Basse Époque », *RdE* 41, p. 209-213.
- , 1996, *Les animaux et le sacré dans l’Égypte tardive. Fonctions et significations*, 2 vol., Thèse de doctorat de l’EPHE, IV<sup>e</sup> section, Paris.
- , 2000, « La morte degli animali », dans *Aegyptiaca Animalia : il bestiario del Nilo. Museo di antropologia ed etnografia dell’Università di Torino, ottobre 2000-giugno 2001*, Turin, Il Museo, p. 37-54.
- , 2005, « Les animaux sacratisés », dans F. DUNAND, R. LICHTENBERG, *Des animaux et des hommes : une symbiose égyptienne*, Monaco – Paris, Éd. du Rocher, p. 165-200.
- CHERUBINI L., 2015, « Stregoneria », dans M. BETTINI, W. M. SHORT (éd.), *Con i Romani. Un’ antropologia della cultura antica*, Bologne, Il Mulino, p. 127-142.
- CHOULIARA-RAÍOS H., 1989, *L’abeille et le miel en Égypte d’après les papyrus grecs*, Ioannina, Université de Ioannina.
- CHUVIN P., 2011<sup>3</sup> (1990<sup>1</sup>), *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l’Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, Les Belles Lettres – Fayard.
- CHUVIN P., YOYOTTE J., 2003, « Autour du solstice d’hiver : Épiphanie et les fêtes alexandrines de l’Éternité », dans D. ACCORINTI, P. CHUVIN (éd.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Alessandria, Edizioni dell’Orso, p. 135-145.
- CIRAULO L. J., 2001<sup>2</sup> (1995<sup>1</sup>), « Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri », dans MEYER – MIRECKI 1, p. 279-295.
- CITRONI MARCHETTI S., 1991, *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Pisa, Giardini.
- , 2009, « L’auteur en tant que personnage : Pline l’Ancien dans la *Naturalis Historia* », dans D. VAN MAL-MAEDER, A. BURNIER, L. NUÑEZ (éd.) avec la collaboration de F. BERTHOLET, *Jeux de voix. Énonciation, intertextualité et intentionnalité dans la littérature antique*, Berne – Berlin – Bruxelles et al., Peter Lang, p. 175-199.
- CLARYSSE W., WILLEMS H. (dir.), 2000, *Les Empereurs du Nil*, Louvain, Peeters.
- CLEDAT J., 1904, *Le monastère et la nécropole de Baouït*, Le Caire, IFAO.
- COHEN D., 2008, « Σύνθημα et σύμβολον dans le néoplatonisme tardif et leurs rapports avec les notions aristotéliciennes d’εἶδος, de μορφή et de σχῆμα », dans M. BROZE, B. DECHARNEUX, S. DELCOMMINETTE (dir.), *Ἄλλ’ ἐνὶ μοι κατάλεξον... « Mais raconte-moi en détail... » (Odyssee, III, 97). Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis*, Bruxelles – Paris, Ousia-Vrin, p. 543-556.
- COHN L., 1894, « Apion (3) », *REI*, 2, col. 2803-2806.
- COLLINS B. J., 1990, « The Puppy in Hittite Ritual », *JCS* 42.2, p. 211-226.
- CORTESE V., 2000, « Animali, creature venerate e temute », dans *Aegyptiaca animalia : il bestiario del Nilo. Museo di antropologia ed etnografia dell’Università di Torino, ottobre 2000-giugno 2001*, Turin, Il Museo, p. 25-27.
- COTTET K., 2011, « Le *praedator* ovidien : entre l’homme et l’animal », dans J.-P. BRUGAL, A. GARDEISEN, A. ZUCKER (dir.), *Prédateurs dans tous leurs états. Évolution, Biodiversité, Interactions, Mythes, Symboles. Actes des XXX<sup>e</sup> rencontres internationales d’archéologie et d’histoire d’Antibes*, Antibes, éditions APDCA, p. 517-528.
- CRACCO RUGINI L., 1996, « Libanio e il cameleonte : politica e magia ad Antiochia sul finire del IV secolo », dans E. GABBA, P. DESIDERI, S. RODA (éd.), *Italia sul Baetis : studi di storia romana in memoria di Fernando Gascó*, Turin, Scriptorium, p. 156-166.
- CRAMER F. H., 1954, *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphie, The American Philosophical Society.
- CRIPPA S., 2010, « Images et écritures dans les rituels magiques (PGM) », *SMSR* 76.1 (= *Atti della giornata di studio La fattura scritta – Proceedings of the seminar Written Magic, Sapienza Università di Roma, 3 febbraio 2009*), p. 117-138.
- , 2012, « Bruissements, gestes vocaux, cris. Pour une réflexion sur le contexte sonore des rituels “magiques” », dans *Contesti Magici*, p. 289-297.
- CROUZEL S. J. H., 1995, « Celse et Origène à propos des “démons” », dans A. ROUSSELLE (éd.), *Frontières terrestres, frontières célestes dans l’Antiquité*, Paris, De Boccard, p. 331-355.

- CULDAUT F., 2002, « Les *Oracles chaldaïques* et la notion d'apocryphe », dans S. C. MIMOUNI (dir.), *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du livre. En hommage à Pierre Geoltrain*, Turnhout, Brepols, p. 45-49.
- CUMONT F., 2006 (1929<sup>4</sup>), *Les religions orientales dans le paganisme romain*, éd. C. BONNET, F. VAN HAEPEREN, avec la collaboration de B. TOUNE, Turin, Nino Aragno Editore (Geuthner, Paris, 1929<sup>4</sup>).
- CUNY-LE CALLET B., 2005, *Rome et ses monstres. Naissance d'un concept philosophique et rhétorique*, Grenoble, Jérôme Millon.
- D'AMICONE E., 1982, « Les intailles magiques du Musée National à Rome », dans J. RIES (dir.), avec la collaboration de Y. JANSSENS, J.-M. SEVRIN, *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut orientaliste, p. 79-85.
- DAMON C., 2008, « “The mind of an ass and the impudence of a dog”: a scholar gone bad », dans I. SLUITER, R. M. ROSEN (éd.), KAKOS, *Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*, Leyde – Boston, Brill, p. 335-364.
- , 2011, « Pliny on Apion », dans R. K. GIBSON, R. MORELLO (éd.), *Pliny the Elder: Themes and Contexts*, Leyde – Boston, Brill, p. 131-145.
- DANIEL R., 1975, « Two Love-Charms », *ZPE* 19, p. 249-264.
- DASEN V., 2011, « Magic and Medicine. Gems and the Power of Seals », dans *Gems of Heaven*, p. 69-74.
- , 2014, « Iconographie et archéologie des rites de passage de la petite enfance dans le monde romain. Questions méthodologiques », dans A. MOUTON, J. PATRIER (éd.), *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions – Vivre, grandir et mourir dans l'Antiquité : rites de passage individuels au Proche-Orient ancien et ses environs*, Leyde, Nederland Instituut voor het Nabije Oosten, p. 231-252.
- , 2014, « Sexe et sexualité des pierres », dans ID., J.-M. SPIESER (éd.), *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance*, Florence, Sismel – Edizioni del Galluzzo, p. 195-220.
- , 2015, « *Prabaskania*: Amulets and Magic in Antiquity », dans D. BOSCHUNG, J. N. BREMMER (éd.), *The Materiality of Magic*, Paderborn, Wilhelm Fink, p. 177-203.
- DASEN V., KING H. (éd.), 2008, *La médecine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Lausanne, Éditions BHMS, p. 43.
- DASEN V., NAGY Á. M., 2012, « Le serpent léontocéphale Chnoubis et la magie d'époque impériale », *Anthropozoologica* 47.1, p. 291-314.
- DAVIDSON J. N., 1995, « Don't try this at home: Pliny's Salpe, Salpe's *Paignia* and magic », *CQ* 45, p. 590-592.
- DAVIES M., KATHIRITHAMBY J., 1986, *Greek Insects*, Londres, Duckworth.
- DAVREUX J., 1942, *La légende de la prophétesse Cassandre d'après les textes et les monuments*, Liège – Paris, Droz.
- DE JONG A., 1997, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leyde – New York – Cologne, Brill.
- , 2002, « Animal Sacrifice in Ancient Zoroastrianism: a Ritual and its Interpretations », dans A. I. BAUMGARTEN (éd.), *Sacrifice in Religious Experience*, Leyde – Boston – Cologne, Brill, p. 127-148.
- DEAC D.-A., 2014, « Imitating the Egyptian Hieroglyphic Script in the Roman Era », *ZÄS* 141.1, p. 36-40.
- DEBRU A., 1996, *Le corps respirant. La pensée physiologique chez Galien*, Leyde – New York – Cologne, Brill.
- , 2008, « Les enseignements de la torpille dans la médecine antique », dans I. BOEHM, P. LUCCIONI (éd.), *Le médecin initié par l'animal. Animaux et médecine dans l'Antiquité grecque et latine*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée-Jean Pouilloux, p. 39-47.
- , 2008, « Physiology », dans R. J. HANKINSON (éd.), *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, p. 263-282.
- DELATTE A., 1914, « Études sur la magie grecque », *BCH* 38, p. 189-249.
- , 1961<sup>3</sup>, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique.
- DELCOR M., 1976, « Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocalyptique juive : Histoire des traditions », *RHR* 190.1, p. 3-53.
- , 1987, « La nature du coq sacré (*'alektruôn 'iros*) du *De Dea Syra* § 48 », *Semitica* 37, p. 57-61.
- DEL COURT M., 1957, *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Paris, Les Belles Lettres.
- DELORT R., 1984, *Les animaux ont une histoire*, Paris, Le Seuil.

- DEPALMA DIGESER E., 2009, « The Power of Religious Rituals: A Philosophical Quarrel on the Eve of the Great Persecution », dans A. CAIN, N. LENSKI (éd.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Farnham – Burlington, Ashgate, p. 81-92.
- DERCHAIN P., 1962, « L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le "Corpus Hermeticum" », *RHR* 161.2, p. 175-198.
- , 1962, « Mythes et dieux lunaires en Égypte », dans *La Lune. Mythes et rites*, Paris, Le Seuil, p. 2-68.
- , 1962, *Rites égyptiens*, vol. I : *Le sacrifice de l'oryx*, Bruxelles, Fondation égyptologique Reine Élisabeth.
- , 1964, « À propos d'une stèle magique du musée Kestner, à Hanovre », *RdE* 16, p. 19-23.
- , 1998, « Le stoïcien de Kôm Ombo », *BSEG* 22, p. 17-20.
- DERCHAIN P., avec la participation de D. MENDEL, P. DILS, L. GOLDBRUNNER, 2002, « Portrait d'un divin crocodile ou l'originalité d'un écrivain du temps de Domitien », dans F. LABRIQUE (éd.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité. Actes du colloque des 23-24 avril 1999, Institut des sciences et techniques de l'Antiquité (UMR 6048), Université de Franche-Comté, à Besançon, Le Caire, IFAO*, p. 79-99.
- DERRIDA J., 2006, *L'Animal que donc je suis* (éd. Marie-Louise Mallet), Paris, Galilée.
- DES PLACES É., 1975, « La religion de Jamblique », dans H. DÖRRIE (éd.), *De Jamblique à Proclus*, Genève, Fondation Hardt, p. 69-101.
- DETIENNE M., 1971, « Orphée au miel », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 12, p. 7-23.
- , 1962, *Homère, Hésiode et Pythagore, poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruxelles – Berchem, Latomus.
- , 1963, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, p. 32-37.
- , 1972, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard.
- , 1998<sup>2</sup> (1977<sup>1</sup>), *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard.
- DETIENNE M., VERNANT J.-P., 1974, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion.
- DETIENNE M., VERNANT J.-P. (éd.), 1979, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard.
- DETLEF C., MÜLLER G., 1959, *Die Engellehre der koptischen Kirche. Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Ägypten*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- DICKIE M. W., 1990, « Talos Bewitched. Magic, Atomic Theory and Paradoxography in Apollonius *Argonautica* 4.1638-88 », *Papers for the Leeds International Latin Seminar* 6, p. 267-296.
- , 1999, « The learned magician and the collection and transmission of magical lore », dans JORDAN D. R., MONTGOMERY H., THOMASSEN E. (éd.), *The World of Ancient Magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 mai 1997*, Bergen, Norwegian Institute at Athens, p. 163-193.
- , 2001, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londres – New York, Routledge.
- DIELEMAN J., 2005, *Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*, Leyde – Boston, Brill.
- DIELEMAN J., MOYER I., 2003, « Miniaturization and the Opening of the Mouth in a Greek Magical Text (PGM XII.270-350) », *JANER* 3, p. 47-72.
- DIETERICH A., 1891, *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums*, Leipzig, Teubner.
- DIHLE A., 1959, « Ptolémée (74) », *RE* 23.2, col. 1861.
- DILLON J. M., 1987, « Iamblichus of Chalcis (c. 240-325 A. D.) », *ANRWII*, 36.2, p. 862-909.
- , 1999, « Monotheism in the Gnostic Tradition », dans P. ATHANASSIADI, M. FREDE (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, p. 69-79.
- , 2004, « Philosophy as a Profession in Late Antiquity », dans S. SWAIN, M. EDWARDS (éd.), *Approaching Late Antiquity: The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford – New York, Oxford University Press, p. 401-418.
- DIRKSE P., BRASHLER J., « The Prayer of Thanksgiving, VI,7:63,33-65,7 », dans D. M. PARROT, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI, with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Leyde, Brill, p. 375-387.
- DIRKSE P., BRASHLER J., PARROT D. M., 1979, « The Discourse of the Eighth and Ninth, VI,6:52,1-63,32 » dans D. M. PARROT, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI, with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Leyde, Brill, p. 341-373.
- DODDS E. R., 1966<sup>2</sup> (1951<sup>1</sup>), *The Greek and the Irrational*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press.

- , 2010 (1965<sup>1</sup>), *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse. Aspects de l'expérience religieuse de Marc Aurèle à Constantin*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Les Belles Lettres (éd. or. *Pagan and Christian in an age of anxiety*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965).
- DOGNINI C., 2003, « Médée et les serpents », *Gerión* 21.1, p. 93-98.
- DONNAT S., 2009, « Lumière, couleurs et peaux dans l'Égypte ancienne (autour de la formule A du P. Berlin 3027) », dans M. CARASTRO (éd.), *L'Antiquité en couleurs. Catégories, pratiques, représentations*, Grenoble, Jérôme Millon, p. 189-206.
- DORNSEIFF F., 1922, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig – Berlin, Teubner.
- DOUGLAS M., 1966, *Purity and Danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*, Londres, Penguin Books.
- DREHER M., 2012, « “Prayers for Justice” and the Categorization of Curse Tablets » dans *Contesti magici*, p. 29-32.
- DREXLER W., 1899, « Alte Beschwörungsformeln », *Philologus* 58, p. 594-616.
- DUBOIS J.-D., TARDIEU M., 1986, *Introduction à la littérature gnostique*, vol. I : *Collections retrouvées avant 1945*, Paris, Le Cerf – CNRS, p. 23-37.
- DUBOURDIEU A., 2003, « Divinités de la parole, divinités du silence dans la Rome antique », *RHR* 220.3, p. 259-282.
- DUBOURDIEU A., SCHEID J., 2000, « Lieux de culte, lieux sacrés : les usages de la langue. L'Italie romaine », dans A. VAUCHEZ (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, École Française de Rome, p. 59-80.
- DUCOURTHIAL G., 2003, *Flore magique et astrologique de l'Antiquité*, Paris, Belin.
- DUGAST S., 2009, « Du noir des forgerons aux couleurs des caméléons. Une théorie de la genèse des couleurs chez les Bwaba du Burkina Faso », dans M. CARASTRO (éd.), *L'Antiquité en couleurs. Catégories, pratiques, représentations*, Grenoble, Jérôme Millon, p. 245-276.
- DUHEM P., 1914, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. II, Paris, Hermann.
- DUMINIL M.-P., 2008, « Les emplois de *dynamis* dans le Corpus hippocratique », dans M. CRUELIER, A. JAULIN, D. LEFEVRE, P.-M. MOREL (éd.), *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote*, Louvain-la-Neuve – Paris – Dudley, Peeters, p. 15-25.
- DUNAND F., 1969, « Les représentations de l'Agathodémon. À propos de quelques bas-reliefs du Musée d'Alexandrie », *BIFAO* 67, p. 9-48.
- , 1975, « Les mystères égyptiens aux époques hellénistiques et romaine », dans *Mystères et syncrétismes*, Paris, Geuthner, p. 11-62.
- , 1981, « Agathodaimon », *LIMC* 1.1, p. 277-282.
- , 1997, « La consultation oraculaire en Égypte tardive : l'oracle de Bès à Abydos », dans J.-G. HEINTZ (éd.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*, Paris, De Boccard, p. 65-84.
- , 2006, « La guérison dans les temples (Égypte, époque tardive) », *ARG* 8, p. 4-24.
- DUNAND F., LICHTENBERG R., 2005, avec la collaboration d'A. CHARRON, *Des animaux et des hommes. Une symbiose égyptienne*, Monaco – Paris, Éd. du Rocher.
- DUNAND F., ZIVIE-COCHE C., 1991, *Dieux et hommes en Égypte, 3000 av. J.-C., 395 apr. J.-C.*, Paris, Armand Colin.
- EBELING E., 1931, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, I : *Texte*, Berlin – Leipzig, De Gruyter.
- EDWARDS I. E. S., 1952, « An Egyptian Amuletic Papyrus », *The British Museum Quarterly* 16.4, p. 101-103.
- EIDINOW E., 2007, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford – New York, Oxford University Press.
- EITREM S., 1924, « Die rituelle Διαβολή », *SO* 2.1, p. 43-58.
- , 1926, « Die vier Elemente in der Mysterienweihe », *SO* 4.1, p. 39-59.
- , 1927, « Die vier Elemente in der Mysterienweihe », *SO* 5.1, p. 39-59.
- , 1929, « Die *systasis* und die Lichtzauber in der Magie », *SO* 8, p. 49-51.
- , 1939, « Die magischen gemmen und ihre weihe », *SO* 19.1, p. 57-95.
- , 1942, « La théurgie chez les néo-platoniciens et dans les papyrus magiques », *SO* 22.1, p. 49-79.
- , 1947, « A purificatory rite and some allied rites de passage », *SO* 25.1, p. 36-53.

- , 1991, « Dreams and Divination in Magical Ritual » dans *Magika Hiera*, p. 175-187.
- EL-ENANY EZZ K., 2001, « Quelques observations sur le *Balanites aegyptiaca* », *ERUVII*, p. 155-162.
- ERROUX-MORFIN M., 1999, « Le saule et la lune », *ERUVI*, p. 293-316.
- ESCRIBANO PAÑO M. V., 2012, « The legislation De maleficis et mathematicis et ceteris similibus in the Codex Theodosianus XVI. Text and context of Constantinian laws regarding haruspices », dans *Contesti magici*, p. 89-96.
- ESTIEZ O., 1995, « La *translatio cadaveris*. Le transport des corps dans l'Antiquité romaine », dans F. HINARD (éd.), avec la collaboration de M.-F. LAMBERT, *La mort au quotidien dans le monde romain. Actes du colloque organisé par l'Université Paris IV (Paris-Sorbonne 7-9 octobre 1993)*, Paris, De Boccard, p. 101-108.
- ÉTIENNE M., 2000, Heka. *Magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne*, Paris, Réunion des Musées Nationaux.
- FABRE-SERRIS J., 2009, « Constructing a Narrative of *mira deum*: The Story of Philemon and Baucis (Ovid, *Metamorphoses* 8) », dans P. HARDIE (éd.), *Paradox and the Marvellous in Augustan Literature and Culture*, Oxford, Oxford University Press, p. 231-247.
- FARAONE C. A., 1987, « Hephaestus the Magician and Near Eastern Parallels for Alcinous' Watchdogs », *GRBS* 28.3, p. 257-280.
- , 1991, « Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of “Voodoo Dolls” in Ancient Greece », *AC* 10.2, p. 165-205.
- , 1991, « The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells », dans *Magika Hiera*, p. 3-32.
- , 1992, *Talismans and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, Oxford University Press, New York – Oxford, p. 44-45.
- , 1993, « Molten Wax, Spilt Wine and Mutilated Animals: Sympathetic Magic in Early Greek and Near Eastern Oath Ceremonies », *JHS* 113, p. 60-80.
- , 1997, « Hymn to Selene-Hecate-Artemis from a Greek Magical Handbook (*PGM* IV 2714-83) », dans M. KILEY *et al.* (éd.), *Prayer from Alexander to Constantine. A critical anthology*, Londres – New York, Routledge, p. 195-199.
- , 1999, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge – Londres, Harvard University Press.
- , 2001, « Handbooks and Anthologies: The Collection of Greek and Egyptian Incantations in Late Hellenistic Egypt », *ARG* 2.2, p. 195-214.
- , 2001<sup>2</sup> (1995<sup>1</sup>), « The Mystodokos and the Dark-Eyed Maidens: Multicultural Influences on a Late Hellenistic Incantation », dans MEYER – MIRECKI 1, p. 297-333.
- , 2004, « The Collapse of Celestial and Chthonic Realms in a Late Antique “Apollonian Invocation” (*PGM* I 262–347) », dans R. BOUSTAN, A. Y. REED (éd.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 213–232.
- , 2005, « A Skull, a Gold Amulet and a Ceramic Pot: Evidence for Necromancy in the Vigna Codini? » *MHNH* 5, p. 27–44.
- , 2005, « Necromancy Goes Underground: The Disguise of Skull- and Corpse-Divination in the Paris Magical Papyri (*PGM* IV 1928-2144), dans S. I. JOHNSTON, P. T. STRUCK (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leyde – Boston, Brill, p. 255-282.
- , 2008, « Household Religion in Ancient Greece », dans J. BODEL, S. OLYAN (éd.), *Household and Family Religion in Antiquity*, Malden – Oxford – Victoria, Blackwell, p. 210-228.
- , 2008, « Mystery Cults and Incantations: Evidence for Orphic Charms in Euripides' Cyclops 646-48 ? », *Rheinisches Museum für Philologie* n. s. 151.2, p. 127-142.
- , 2009, « Stopping Evil, Pain, Anger and Blood: The Ancient Greek Tradition of Protective Iambic Incantations », *GRBS* 49, p. 227-255.
- , 2010, « A Blinding Curse from the Fountain of Anna Perenna in Rome », *SMSR* 76.1 (= *Atti della giornata di studio La fattura scritta – Proceedings of the seminar Written Magic, Sapienza Università di Roma, 3 febbraio 2009*), p. 65-76.
- , 2010, « Kronos and the Titans as Powerful Ancestors: a Case Study of the Greek Gods in Later Magical Spells », dans J. N. BREMMER, A. ERSKINE (éd.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Édimbourg, Edinburgh University Press, p. 388-405.
- , 2011, « Magical and Medical Approaches to the Wandering Womb in the Ancient Greek World », *CIAnt* 30.1, p. 1-32.
- , 2011, « Text, Image and Medium. The Evolution of Graeco-Roman Magical Gemstones », dans *Gems of Heaven*, p. 50-61.

- , 2012, « Scribal Mistakes, Handbook Abbreviations and Other Peculiarities on Some Ancient Greek Amulets », *MHNH* 12, p. 63-74.
- , 2012, « The Many and the One: Imagining the Beginnings of Political Power in the Hesiodic *Theogony* », dans ID., B. LINCOLN (éd.), *Imagined Beginnings: Cosmogonic Discourse in the Ancient World* = ARG 10, p. 37-49.
- , 2012, « The Problem of Dense Concentrations of Data for Cartographers (and Chronographers) of Ancient Mediterranean Magic: Some Illustrative Case Studies from the East », dans *Contesti magici*, p. 115-133.
- , 2012, *Vanishing Acts on Ancient Greek Amulets: from Oral Performance to Visual Design*, Londres, Institute of Classical Studies, University of London.
- , 2013, « Heracleian Labors on Ancient Greek Amulets: Myth into Magic or Magic into Myth? », dans E. SUAREZ DE LA TORRE, A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelone, Libros Pórtico, p. 85-102.
- , 2013, « Magical Verses on a Lead Tablet: Composite Amulet or Anthology? », dans ID., D. OBBINK (éd.), *The Getty Hexameters. Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*, Oxford, Oxford University Press, p. 106-119.
- , 2013, « Spoken and Written Boasts in the Getty Hexameters: From Oral Composition to Inscribed Amulet », dans ID., D. OBBINK (éd.), *The Getty Hexameters. Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*, Oxford, Oxford University Press, p. 56-70.
- , 2015, « A Case of Cultural (Mis)translation?: Egyptian Eyes on Two Greek Amulets for Ophthalmia », dans B. HOLMES, K.-D. FISCHER, (éd.), avec la collaboration d'E. CAPETTI, *The Frontiers of Ancient Science: Essays in Honor of Heinrich von Staden*, Berlin, De Gruyter, p. 93-110.
- FARAONE C. A., OBBINK D. (éd.), 1991, *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford – New York, Oxford University Press.
- FAURE P., 1987, *Parfums et aromates de l'Antiquité*, Paris, Fayard.
- FAUTH W., 1985, « Arktos in den Griechischen Zauberpapyri », *ZPE* 57, p. 93-99.
- , 2006, *Hekate Polymorphos. Wesensvarianten einer antiken Gottheit. Zwischen frühgriechischer Theogonie und spätantikem Synkretismus*, Hambourg, Dr. Kovač.
- FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.
- FERNANDEZ LOPEZ I., PRIETO FERNANDEZ L., 1992, « Demones y sueños », dans J. ALVAR, C. BLANQUEZ, C. G. WAGNER (éd.), *Héroes, semidioses y daimones. Primer encuentro-coloquio de ARYS, Jarandilla de la Vera, Diciembre de 1989*, Madrid, Ediciones Clásicas, p. 205-213.
- FERRARO V., 1975, « Il numero delle fonti, dei volumi e dei fatti della *Naturalis Historia* di Plinio », *ASNP* 5, p. 519-533.
- FESTUGIERE A.-J., 1932, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, Librairie Lecoffre – J. Gabalda & Co.
- , 1942, « Compte-rendu de Delatte (Louis), *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fascicule XCIII). Liège-Paris (E. Droz), 1942 », *REG* 55, p. 377-379.
- , 1942, *La sainteté*, Paris, Presses Universitaires de France.
- , 1949, « L'arétalogie isiaque de la "Korè Kosmou" », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Charles Picard à l'occasion de son 65<sup>e</sup> anniversaire*, t. I, Paris, Presses Universitaires de France (= *Revue archéologique* 29), p. 376-381.
- , 1951, « Amulettes magiques à propos d'un ouvrage récent », *CPh* 46, p. 81-92.
- , 1959, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris, De Boccard.
- , 2014<sup>3</sup> (1950-1954<sup>2</sup>), *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Les Belles Lettres.
- FILORAMO G., 1982, « Pneuma e conoscenza in alcuni testi gnotici », dans J. RIES (dir.), avec la collaboration de Y. JANSSENS, J.-M. SEVRIN, *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut orientaliste, p. 236-244.
- FISCHER H. G., 1978, « "Milk in Everything Cooked" (Sinuhe B 91-92) », dans ID., *Egyptian Studies*, vol. I, *Varia*, New York, The Metropolitan Museum of Art, p. 97-99.
- FISCHER K.-D., 1987, « Quelques réflexions sur la structure et deux nouveaux témoins de la *Physica Plinii* », dans J. PIGEAUD, J. OROZ RETA (éd.), *Pline l'Ancien, témoin de son temps, Actes du colloque de 1985*, Salamanque – Nantes, Universidad Pontificia de Salamanca, p. 53-66.
- FISHER R. K., 1995, « The Concept of Miracle in Homer », *Antichthon* 29, p. 1-14.

- FLEISCHER R., 1973, *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, Leyde, Brill, p. 111-114.
- FONTENROSE J., 1978, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley – Los Angeles – Londres, University of California Press.
- FORBES IRVING P. M. C., 1990, *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford, Clarendon Press.
- FORERO ÁLVAREZ R., 2013, « Elementos mágicos, religiosos y médicos en el hechizo de rejuvenecimiento de Medea (Ov., *Met.* VII, 234-293) », dans E. SUAREZ DE LA TORRE, A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelone, Libros Pórtico, p. 37-44.
- FOWDEN G., 1993 (1986<sup>1</sup>), *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton, Princeton University Press (= *Hermès l'Égyptien : une approche historique de l'esprit du paganisme tardif*, Paris, Les Belles Lettres, 2000).
- FRAISSE A., 2003, « Place et statut des pratiques magiques dans les textes médicaux tardifs. Le cas de Cassius Félix et de Théodore Priscien », dans F. GAIDE, F. BIVILLE (éd.), *Manus medica. Actions et gestes de l'officiant dans les textes médicaux latins. Questions de thérapie et de lexique. Actes du Colloque tenu à l'Université Lumière-Lyon II, les 18 et 19 septembre 2001*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, p. 161-171.
- FRANCO C., 2015, « Animalia », dans M. BETTINI, W. M. SHORT (éd.), *Con i Romani. Un' antropologia della cultura antica*, Bologne, Il Mulino, p. 249-267.
- FRANGOULIS H., 2000, « Dionysos dans les *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis », dans A. MOREAU, J.-C. TURPIN (éd.), *La magie*, vol. II : *La magie dans l'antiquité grecque tardive. Les mythes*, Montpellier, Publications de l'Université Montpellier III, p. 143-151.
- , 2003, « Les pierres magiques dans les *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis », dans D. ACCORINTI, P. CHUVIN (éd.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, p. 433-445.
- FRANKFORT H., 1948, *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation*, New York, Columbia University Press.
- FRANKFURTER D., 1994 (2001<sup>1</sup>), « Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells » dans MEYER – MIRECKI 1, p. 457-476.
- , 1997, « Ritual Expertise in Roman Egypt and the Problem of the Category “Magician” » dans P. SCHÄFER, H. G. KIPPENBERG (éd.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leyde – New York – Cologne, Brill, p. 115-135.
- , 1998, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton, Princeton University Press.
- , 2002, « Dynamics of Ritual Expertise in Antiquity and Beyond: Towards a New Taxonomy of “Magicians” », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 159-178.
- , 2004, « The Binding of Antelopes: A Coptic Frieze and its Egyptian Religious Context », *JNES* 63, p. 97-109.
- , 2011, « Egyptian Religion and the Problem of the Category “Sacrifice” », dans J. W. KNUST, Z. VÁRHELYI (éd.), *Ancient Mediterranean Sacrifice*, Oxford, Oxford University Press, p. 75-93.
- , 2012, « Comparison and the Study of Religions of Late Antiquity », dans C. CALAME, B. LINCOLN (éd.), *Comparer en histoire des religions antiques*, Liège, Presses Universitaires de Liège, p. 83-98.
- FRASER P. M., 1972, *Ptolemaic Alexandria*, 2 vol., Oxford, Clarendon Press.
- FRAZER J. G., 1981 (1911-1915<sup>3</sup>), *Le rameau d'or*, Paris, Robert Laffont (tr. de *The Golden Bough*, Londres, MacMillan, 1911-1915<sup>3</sup>).
- FREMBGEN J. F., 1998, « The Magicity of the Hyena: Beliefs and Practices of West and South Asia », *Asian Folklore Studies* 57.2, p. 331-344.
- FRENCH R., 1994, *Ancient Natural History. Histories of Nature*, Londres – New York, Routledge.
- FRÖHLICH T., 1991, *Lazarien und Fassadenbilder in den Vesuvstädten*, Mainz, Von Zabern.
- FROIDEFOND C., 1978, « Études critiques sur le traité *Isis et Osiris* de Plutarque », *REG* 91, p. 340-357.
- FÜHRER R., 1985, « Noch ein Akrostichon in den Kyraniden », *ZPE* 58, p. 270.
- FUSILLO M., 1998, « Heliodoros (8) », *Der Neue Pauly* 5, col. 289-291.
- GAGE J., 1968, « *Basiléia* ». *Les Césars, les rois d'Orient et les « mages* », Paris, Les Belles Lettres.
- GAGER J. G., 1992, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford, Oxford University Press.
- GAIDE F., 2001, « Le cerf contre les serpents (Plin. *nat.* 28, 149-151) : deux lectures », dans A. DEBRU, N. PALMIERI (dir.), avec la collaboration de B. JACQUINOD, « *Docente natura* ». *Mélanges de médecine ancienne et médiévale offerts à Guy Sabbah*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, p. 105-111.



- , 2002, « Quelques réflexions à propos des modalités épistémiques, appréciatives et injonctives dans les textes médicaux latins », dans M. FRUYT, C. MOUSSY (éd.), *Les modalités en latin. Colloque du Centre Alfred Ernout, Université de Paris IV, 3, 4 et 5 juin 1998*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, p. 67-75.
- GAILLARD C., DARESSY G., 1905, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire n° 29501-29733 et 29751-29834 : La faune momifiée de l'antique Égypte*, Le Caire, IFAO.
- GAILLARD-SEUX P., 1994, *La médecine chez Pline l'Ancien, ses rapports avec la magie*, Thèse de Doctorat, Paris IV.
- , 1998, « À propos des livres XXVIII-XXIX-XXX de l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien », *Latomus* 57.3, p. 625-633.
- , 1998, « Les maladies des yeux et le lézard vert », dans A. DEBRU, G. SABBAH (éd.), *Nommer la maladie : Recherches sur le lexique gréco-latin de la pathologie*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, p. 93-105.
- , 1999, « Le “sang de basilic” chez Pline l'Ancien (*N.H.*, XXIX, 66) : résine de genévrier ou hématite ? », *AC* 68, p. 227-238.
- , 1999, « Une thérapeutique magique : l'action mimétique », dans C. M. TERNES (éd.), « *La thérapeutique dans l'Antiquité* » : pourquoi ? jusqu'où ? *Actes des Huitièmes Rencontres scientifiques de Luxembourg (Luxembourg, 1997)*, Luxembourg, Centre Alexandre-Wiltheim, p. 22-39.
- , 2003, « Sympathie et antipathie dans l'“Histoire Naturelle” de Pline l'Ancien », dans N. PALMIERI (éd.), *Rationnel et irrationnel dans la médecine antique et médiévale, aspects historiques, scientifiques et culturels. Colloque de Saint-Etienne, 14-15 novembre 2002*, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, p. 113-128.
- , 2009, « Un pseudo-Démocrite énigmatique : Bolos de Mendès », dans F. LEBLAY (dir.), *Transmettre les savoirs dans les mondes hellénistique et romain*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 223-243.
- , 2012, « Le serpent, source de santé : le corps des serpents dans la thérapeutique gréco-romaine », *Anthropozoologica* 47.1, p. 263-289.
- , 2014, « De l'Orient à l'Occident : les recettes médico-magiques tirées de l'hirondelle », dans V. DASEN, J.-M. SPIESER (éd.), *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance*, Florence, Sismel – Edizioni del Galluzzo, p. 169-194.
- GANSCHINETZ R., 1918, « Eulamo », *RE* suppl. III, col. 448.
- GARCIA TEJERO M., MOLINOS TEJADA M<sup>a</sup> T., 2013, « *Medea y Talo* », dans E. SUAREZ DE LA TORRE, A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelone, Libros Pórtico, p. 55-66.
- GAROSI R., 1976, « Indagine sulla formazione del concetto di magia nelle cultura romana », dans *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Rome, Bulzoni editore, p. 13-93.
- GARZYA A., 1984, « Pankrates », dans *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia (Napoli, 19-26 maggio 1983)*, vol. II, Naples, Centro Internazionale per lo studio dei papiri ercolanensi, p. 319-325.
- GASCO F., 1992, « Devociones demónicas (s. II y III d.c.) », dans J. ALVAR, C. BLANQUEZ, C. G. WAGNER (éd.), *Héroes, semidiosos y daimones. Primer encuentro-coloquio de ARYS, Jarandilla de la Vera, Diciembre de 1989*, Madrid, Ediciones Clásicas, p. 231-243.
- GAUTIER P. A., 1997, « Le Rouge et le Vert : sémiologie de la couleur en Égypte ancienne », *ArchéoNil* 7, p. 9-15.
- GAWLIKOWSKI M., 2004, « The Lions of Allat », dans G. K. LIVADAS (éd.), *Graeco-Arabica. Festschrift in Honour of V. Christides – Τιμητικός τόμος Βασιλείου Χρηστίδη*, vol. IX-X, Athènes, Institute for Graeco-Oriental and African Studies, p. 151-162.
- GEE J., 2002, « The Structure of Lamp Divination », dans K. RYHOLT (éd.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies (Copenhagen, 23-27 August 1999)*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, p. 215-218.
- GEORGOUDI S., 1986-1987 « Pratiques sacrificielles grecques : divinités et victimes animales », *Annuaire EPHE-SR* 95, p. 288-289.
- , 1987-1988, « Pratiques sacrificielles grecques : divinités et victimes animales (suite) », *Annuaire EPHE-SR* 96, p. 266-268.
- , 1988, « Γαλαθηνά : sacrifice et consommation de jeunes animaux en Grèce ancienne », dans L. BODSON (éd.), *L'animal dans l'alimentation humaine : les critères de choix. Actes du colloque international de Liège, 26-29 novembre 1986* = *Anthropozoologica*, numéro spécial, p. 75-82.

- , 1990, *Des chevaux et des bœufs dans le monde grec. Réalités et représentations animalières à partir des livres XVI et XVII des Géoponiques*, Paris – Athènes, Daedalus.
- , 1990-1991, « Conférence, II : Aspects du sacrifice purificateur grec », *Annuaire EPHE-SR* 99, p. 251-252.
- , 2010, « Sacrificing to the gods: ancient evidence and modern interpretations », dans J. N. BREMMER, A. ERSKINE (éd.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Édimbourg, Edinburgh University Press, p. 92-105.
- , (à paraître), « Reflections on sacrifice and purification in the Greek world », dans S. HITCH NIXON, I. RUTHERFORD (éd.), *Sacrifice in the Ancient Greek World*, Cambridge.
- , (à paraître), « Couper pour purifier ? Le chien et autres animaux, entre pratiques sacrificielles et récits ».
- , n. d., « À propos de l'image du chien "carnassier" en Grèce et de la théorie de l'animal "impur" », dans *Donum natalicium digitaliter confectum Gregorio Nagy septuagenario a discipulis collegis familiaribus oblatum (A virtual birthday gift presented to Gregory Nagy on turning seventy by his students, colleagues, and friends)*, Harvard, Center for the Hellenistic Studies (uniquement en ligne à l'adresse <http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/4824#n.34>, pas de date de mise en ligne).
- GIACOMOTTO-CHARRA V., 2013, « La clémence de la terre. Histoire d'un *topos* plinien à la Renaissance », dans C. BONNET, F. BOUCHET (éd.), *Translatio : traduire et adapter les Anciens*, Paris, Classiques Garnier, p. 213-238.
- GIANNINI A., 1964, « Studi sulla paradossografia greca, II : Da Callimaco all'eta' imperiale : la letteratura paradossografica », *Acme* 17.1, p. 99-140.
- GIGON O., 1982, « Plinio », dans *Plinio il Vecchio sotto il profilo storico e letterario. Atti del convegno di Como, 5/6/7 ottobre 1979. Atti della tavola rotonda nella ricorrenza centenaria della morte di Plinio il Vecchio, Bologna 16 dicembre 1979*, Bologne, Como, p. 41-52.
- GILIS É., VERBANCK-PIERARD A., 1998, « Héraclès, pourfendeur de dragons », dans C. BONNET, C. JOURDAIN-ANNEQUIN, V. PIRENNE-DELFORGE (éd.), *Le Bestiaire d'Héraclès. III<sup>e</sup> Rencontre héracléenne*, Liège, CIERGA, p. 37-60.
- GIRARD R., 2007<sup>2</sup> (1972<sup>1</sup>), *La violence et le sacré*, dans ID., *De la violence à la divinité*, Paris, Bernard Grasset, p. 293-699.
- GLANSDORFF S., n. d., « Du coq à l'âne : pour une première approche de l'utilisation des animaux dans la médecine médiévale », en ligne à l'adresse <http://www.astrolabium.be/spip.php?article234>.
- GLASSNER J.-J., 2000, « Signes d'écriture et classification : l'exemple des ovi-caprinés », dans D. PARAYRE (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, Paris, De Boccard, p. 467-475.
- GLÜCKLICH A., 1997, *The End of Magic*, Oxford – New York, Oxford University Press.
- GOODENOUGH E. R., 1953, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vol. II-III, New York, Pantheon Books.
- , 1958, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vol. VIII : *Pagan Symbols in Judaism*, New York, Pantheon Books.
- GOODMAN M. D., 1994, « Texts, scribes and power in Roman Judaea », dans A. K. BOWMAN, G. WOOLF (éd.), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 99-108.
- GORDLEY M. E., 2011, *Teaching through Song in Antiquity. Didactic Hymnody among Greeks, Romans, Jews, and Christians*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- GORDON R. L., 1995, « The healing event in Graeco-Roman folk-medicine », dans P. VAN DER EIJK, H. E. J. HORSTMANSHOFF, P. H. SCHRIJVERS (éd.), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context. Papers read at the Congress held at Leiden University, 13-15 April 1992*, vol. II, Amsterdam – Atlanta, Rodopi, p. 363-373.
- , 1997, « Quaedam Veritatis Umbrae: Hellenistic Magic and Astrology », dans P. BILDE, T. ENGBERG-PEDERSEN, L. HANNESTAD, J. ZAHLE (éd.), *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Aarhus – Oxford, Aarhus University Press, p. 128-158.
- , 1997, « Reporting the Marvellous: Private Divination in the Greek Magical Papyri », dans P. SCHÄFER, H. G. KIPPENBERG (éd.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leyde – New York – Cologne, Brill, p. 65-92.
- , 2002, « Another View of the Pergamon Divination Kit », *JRA* 15.1, p. 188-198.
- , 2002, « Shaping the Text: Innovation and Authority in Graeco-Egyptian Malign Magic », dans H. F. J. HORSTMANSHOFF, H. W. SINGOR, F. T. VAN STRATEN, J. H. M. STRUBBE (éd.), *Kykeon: Studies in Honour of Henk S. Versnel*, Leyde – Boston – Cologne, Brill, p. 69-112.

- , 2007, « The Coherence of Magical-herbal and Analogous Recipes », *MHNH* 7, p. 115-146.
- , 2009, « Magic as a Topos in Augustan Poetry: Discourse, Reality and Distance », *ARG* 11, p. 209-228.
- , 2010, « Magian lessons in natural history: unique animal in Graeco-Roman natural magic », dans J. DIJKSTRA, J. KROESEN, Y. KUIPER (éd.), *Myths, Martyrs and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leyde – Boston, Brill, p. 250-269.
- , 2011, « Archaeologies of Magical Gems », dans *Gems of Heaven*, p. 39-49.
- , 2011, « *Signa nova et inaudita*: The theory and practice of invented signs (*charaktères*) in Graeco-Egyptian magical texts », *MHNH* 11, p. 15-44.
- , 2012, « Fixing the Race: Managing Risks in the North African Circus », dans *Contesti magici*, p. 47-74.
- , 2014, « *Charaktères* between Antiquity and Renaissance: Transmission and Re-Invention », dans V. DASEN, J.-M. SPIESER (éd.), *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance*, Florence, Sismel – Edizioni del Galluzzo, p. 253-300.
- , 2015, « From Substances to Texts: Three Materialities of “Magic” in the Roman Imperial Period », dans D. BOSCHUNG, J. N. BREMMER (éd.), *The Materiality of Magic*, Paderborn, Wilhelm Fink, p. 133-176.
- GORDON R. L., MARCO SIMÓN F., 2010, « Introduction », dans EAD. (éd.), *Magical Practices in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 sept.-1 oct. 2005*, Leyde – Boston, Brill, p. 1-49.
- GOTTHELF A., 2012, *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*, Oxford, Oxford University Press.
- GOUREVITCH D., 1968, « Le chien, de la thérapeutique populaire aux cultes sanitaires », *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 80, p. 247-281.
- , 1995, « L'alimentation animale de la femme enceinte, de la nourrice et du petit enfant sevré (à propos des livres I et II des *Gynaika* de Soranos d'Éphèse) », dans *Homme et animal dans l'Antiquité romaine. Actes du colloque de Nantes 1991*, Tours, Centre de recherches A. Piganiol, p. 283-293.
- GOURINAT J.-B., 2005, « La théorie stoïcienne de la matière : entre le matérialisme et une relecture “corporaliste” du *Timée* », dans C. VIANO (dir.), *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, Paris, J. Vrin, p. 37-62.
- GOURMELEN L., 2012, « Le serpent barbu : réalités, croyances et représentations. L'exemple de Zeus Meilichios à Athènes », *Anthropozoologica* 47.1, p. 323-343.
- GRAF F., 1990-1991, « La magie gréco-romaine – idéologie et pratique », *Annuaire EPHE-SR* 99, p. 279-284.
- , 1991, « Prayer in Magic and Religious Ritual », dans *Magika hiera*, p. 188-213.
- , 1992, « An Oracle against Pestilence from a Western Anatolian Town », *ZPE* 92, p. 267-279.
- , 1994, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, Les Belles Lettres.
- , 1997, « How to Cope with a Difficult Life. A View of Ancient Magic », dans P. SCHÄFER, H. G. KIPPENBERG (éd.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leyde – New York – Cologne, Brill, p. 93-114.
- , 2001<sup>2</sup> (1995<sup>1</sup>), « Excluding the Charming: The Development of the Greek Concept of Magic », dans MEYER – MIRECKI 1, p. 29-42.
- , 2002, « Augustine and Magic », dans J. N. BREMMER, J. R. VEENSTRA (éd.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Louvain – Paris – Dudley, Peeters, p. 87-103.
- , 2002, « Theories of Magic in Antiquity », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 93-104.
- , 2005, « Magical Sacrifice (abstract) », dans R. HÄGG, B. ALROTH (éd.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian. Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 25-27 April 1997*, Stockholm, Paul Åströms Förlag, p. 71 (avec discussion, p. 71-73).
- , 2009, « Apollo, Possession, and Prophecy », dans L. ATHANASSAKI, R. MARTIN, J. MILLER (éd.), *Apolline Politics and Poetics*, Athènes, Hellenic Ministry of Culture – European Cultural Centre of Delphi, p. 587-605.
- , 2009, *Apollo*, Londres – New York, Routledge.
- , 2012, « One generation after Burkert and Girard: where are the great theories? », dans C. A. FARAONE, F. S. NAIDEN (éd.), *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, p. 32-51.
- , 2013, « The Christian Transformation of Magic », dans E. SUAREZ DE LA TORRE, A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelone, Libros Pórtico, p. 299-310.

- , 2014, « Victimology or: How to Deal with Untimely Death », dans K. B. STRATTON, D. S. KALLERES (éd.), *Daughters of Hecate. Women and Magic in the Ancient World*, Oxford – New York, Oxford University Press, p. 386-417.
- GRAINDORGE C., 1999, « L'oignon, la magie et les dieux », *ERUVI*, p. 317-334.
- GRAND-CLEMENT A., 2007, « L'“inventaire des différences” en couleurs : à la recherche du paysage sensible des Grecs à l'époque archaïque », *Anabases* 5, p. 249-256.
- , 2011, *La fabrique des couleurs : histoire du paysage sensible des Grecs, VIII<sup>e</sup>-début du V<sup>e</sup> s. av. n. è.*, Paris, De Boccard.
- , 2012, « *Poikilia*. Pour une anthropologie de la bigarrure », dans P. PAYEN, É. SCHEID-TISSINIER (éd.), *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout, Brepols, p. 239-262.
- GREENFELD J. C., 1991, « Of Scribes, Scripts and Languages », dans C. BAURAIN, C. BONNET, V. KRINGS (éd.), *Phoinikeia Grammata. Lire et écrire en Méditerranée. Actes du Colloque de Liège, 15-18 novembre 1989*, Namur, Société des études classiques, p. 173-185.
- GREGOIRE H., avec la collaboration de R. GOOSSENS, M. MATHIEU, 1950, *Asklèpios, Apollon Smintheus et Rudra. Études sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde*, Bruxelles, Théonoé.
- GRIFFITH F. L., 1909, « Herodotus II, 90: Apotheosis by Drowning », *ZÁS* 46, p. 132-134.
- GRIFFITHS J. G., 1972, « The Symbolism of Red in Egyptian Religion », dans *Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren*, Leyde, Brill, p. 81-90.
- GRIMAL P., 1987, « Pline et les philosophes », dans J. PIGEAUD, J. OROZ RETA (éd.), *Pline l'Ancien, témoin de son temps, Actes du colloque de 1985*, Salamanque – Nantes, Universidad Pontificia de Salamanca, p. 239-249.
- GRMEK M. D., 1983, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale. Recherches sur la réalité pathologique dans le monde grec préhistorique, archaïque et classique*, Paris, Payot.
- , 1987, « Les circonstances de la mort de Pline : commentaire médical d'une lettre destinée aux historiens », dans J. PIGEAUD, J. OROZ RETA (éd.), *Pline l'Ancien, témoin de son temps, Actes du colloque de 1985*, Salamanque – Nantes, Universidad Pontificia de Salamanca, p. 26-43.
- , 1995, « Le concept de maladie », dans ID. (dir.), *Histoire de la pensée médicale en Occident*, t. I, *Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, p. 211-226.
- , 1997, *Le chaudron de Médée. L'expérimentation sur le vivant dans l'Antiquité*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, p. 101-102.
- GRONEBERG B., 2000, « Tiere als Symbole von Göttern in den frühen geschichtlichen Epochen Mesopotamiens: von der altsumerischen Zeit bis zum Ende der altbabylonischen Zeit », dans D. PARAYRE (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, Paris, De Boccard, p. 283-320.
- GROTTANELLI C., 2003, « Evenius becomes a seer (Herodotus 9.93-5): a paradoxical initiation? », dans D. B. DODD, C. A. FARAONE (éd.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*, Londres – New York, Routledge, p. 203-218.
- GROUT-GERLETTI D., 1995, « Les animaux malades au III<sup>e</sup> siècle en Afrique », dans *Homme et animal dans l'Antiquité romaine. Actes du colloque de Nantes, 1991*, Tours, Centre de recherches A. Piganiol, p. 173-204.
- GUDGER E. W., 1924, « Pliny's *Historia naturalis*, the most popular natural history ever published », *Isis* 6, p. 269-281.
- GUILLAUMONT F., 1996, « La nature et les prodiges dans la religion et la philosophie romaines », dans C. LEVY (éd.), *Le concept de nature à Rome. La physique. Actes du séminaire de philosophie romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne (1992-1993)*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, p. 43-64.
- GUNDEL H. G., 1968, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, München, C. H. Beck.
- HADOT I., 1998, « Les aspects sociaux et institutionnels des sciences et de la médecine dans l'Antiquité tardive », *AnTard* 6, p. 233-250.
- HADOT P., 1987, « Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque », dans M. TARDIEU (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, Le Cerf, p. 13-34.
- , 2004, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard.
- HALLEUX R., 1974, *Le problème des métaux dans la science antique*, Paris, Les Belles Lettres.
- HALUSZKA A., 2008, « Sacred Signified: The Semiotics of Statues in the Greek Magical Papyri », *Arethusa* 41.3, p. 479-494.
- HANSEN N. B., 2002, « Ancient Execration Magic in Coptic and Islamic Egypt », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 427-445.

- HARDEN D. B., 1936, *Roman Glass from Karanis, found by the University of Michigan Archaeological Expedition in Egypt, 1924-29*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- HARL K. W., 1990, « Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium », *Past & Present* 128, p. 7-27.
- HARO SANCHEZ M. DE, 2015, « Between Magic and Medicine: The Iatromagical Formularies and Medical Receptaries on Papyri Compared », *ZPE* 195, p. 179-189.
- HARRAUER C., 1987, *Meliouchos. Studien zur Entwicklung religiöser Vorstellungen in griechischen synkretistischen Zaubertexten*, Vienne, Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- HARRISON E. B., 1965, *The Athenian Agora. Results of Excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens*, vol. XI: *Archaic and Archaistic Sculpture*, Princeton, American School of Classical Studies at Athens.
- HARRISON J., 1899, « Delphika. – (A) The Erinyes. (B) The omphalos », *JHS* 19, p. 205-251.
- HARTOG F., 1991 (1980<sup>1</sup>), *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard.
- HAUPT H., 1889, « Zu den Kyraniden des Hermes Trismegistos », *Philologus* 48, p. 371-374.
- HEALY J. F., 1999, *Pliny the Elder on Science and Technology*, Oxford, Oxford University Press.
- HEINTZ F., 2000, « Magic Tablets and the Games at Antioch », dans C. KONDOLEON (éd.), *Antioch: The Lost Ancient City*, Princeton, Princeton University Press – Worcester Art Museum, p. 163-167.
- HENIG M., 1997, « The Meaning of Animal Images on Greek and Roman Gems », dans M. A. BROUSTET, *La glyptique des mondes classiques*, Paris, BNF, p. 45-53.
- HERBIN F.-R., 1999, « Trois manuscrits originaux du Louvre, porteurs du *Livre des Respirations fait par Isis* (P. Louvre N 3121, N 3083 et N 3166) », *RdE* 50, p. 149-239.
- HERMANN A., 1977, « Ertrinken/Ertränken », *LdÄ* II, col. 17-19.
- HERMARY A., LEGUILLOUX M., 2004, « Les sacrifices dans le monde grec », *ThesCRA* I, p. 73-76.
- HERRERO VALDES F., 2011, « Διαβολή como recurso de la invocación en la magia greco-egipcia », *MHNH* 11, p. 305-318.
- HOPFNER T., 1939, « Hekate-Selene-Artemis und Verwandte in den griechischen Zauberpapyri und auf den Fluchtafeln », dans T. KLAUSER, A. RUCKER (éd.), *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums. Franz Josef Dölger dargeboten*, Münster, Aschendorff, p. 125-145.
- , 1974, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber. Mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Dämonen-glaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen*, vol. I, Amsterdam, Adolf M. Hakkert.
- HORAK U., 1995, « Christliches und Christlich-Magisches auf illuminierten Papyrus, Pergamenten, Papieren und Ostraka », *Mitteilungen zur Christlichen Archäologie* 1, p. 27-48.
- HORNUNG E., 1986, *Les dieux de l'Égypte. Le Un et le Multiple*, Paris - Monaco, Éd. du Rocher.
- HUBER I., 2005, *Rituale der Seuchen- und Schadensabwehr im Vorderen Orient und Griechenland. Formen kollektiver Krisenbewältigung in der Antike*, Stuttgart, Franz Steiner.
- HUBERT H., 1904, « *Magia* », dans C. DAREMBERG, E. SAGLIO (dir.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, vol. III.2, Graz, Akademische Druck- and Verlagsanstalt, p. 1494-1521.
- HUBERT H., MAUSS M., 1902-1903, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Année sociologique* 7, p. 1-146.
- HURWIT J. M., 2006, « Lizards, Lions, and the Uncanny in Early Greek Art », *Hesperia* 75.1, p. 121-136.
- IDEL M., 1992 (1990<sup>1</sup>), *Le Golem*, Paris, Le Cerf (tr. de *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, Albany, State University of New York Press, 1990).
- IERODIAKONOU K., 2009, « Basic and mixed colours in Empedocles and in Plato », dans M. CARASTRO (éd.), *L'Antiquité en couleurs. Catégories, pratiques, représentations*, Grenoble, Jérôme Millon, p. 121-130.
- IKRAM S. (éd.), 2005, *Divine creatures: animal mummies in Ancient Egypt*, Le Caire – New York, The American University in Cairo Press.
- , 1995, *Choice cuts: meat production in Ancient Egypt*, Louvain, Peeters.
- , 2001, « The Iconography of the Hyena in Ancient Egyptian Art », *MDAIK* 57, p. 127-140.
- , 2003, « Hunting Hyenas in the Middle Kingdom: the Appropriation of a Royal Image? », dans N. GRIMAL, A. KAMEL, C. MAY-SHEIKHOESLAMI (éd.), *Hommages à Fayza Haikal*, Le Caire, IFAO, p. 141-147.
- JACKSON H. M., 1985, *The Lion Becomes Man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, Atlanta, Scholars Press.
- JACKSON R. P. J., 1996, « Eye Medicine in the Roman Empire », dans *ANRWII*, 37.3, p. 2228-2251.

- JACOB C., 1980, « Récit de voyage et description », *LALIES. Actes des sessions de linguistique et de littérature* 1, p. 131-141.
- , 1983, « De l'art de compiler à la fabrication du merveilleux. Sur la paradoxographie grecque », *LALIES. Actes des sessions de linguistique et de littérature* 2, p. 121-140.
- , 1985, « Compte-rendu de Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* », *RHR* 202.2, p. 161-166.
- , 1992, « Callimaque : un poète dans le labyrinthe », dans ID., F. DE POLIGNAC (dir.), *Alexandrie, III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Autrement, p. 100-112.
- JACOBSON H., 1993, « "Papyri Graecae Magicae" XIII.477 », *Phoenix* 47.3, p. 261.
- JACQUES J.-M., 1979, « Nicandre de Colophon, poète et médecin », *Ktéma* 5, p. 133-149.
- , 2007, « À propos des Sangsues : Nicandre de Colophon, Galien, Aétius d'Amida et le Baron Dominique-Jean Larrey », dans V. BOUDON-MILLOT, A. GUARDASOLE, C. MAGDELAINE (dir.), *La science médicale antique : nouveaux regards. Études réunies en l'honneur de Jacques Jouanna*, Paris, Beauchesne, p. 275-287.
- JAMESON M. H., 1988, « Sacrifice and animal husbandry in classical Greece », dans C. R. WHITTAKER (éd.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge, Cambridge Philological Society, p. 87-119.
- JANKO R., 2015, « The Hexametric Paean in the Getty Museum: Reconstituting the Archetype », *ZPE* 193, p. 1-10.
- JANOWITZ N., 1991, « Theories of divine names in Origen and Pseudo-Dionysus », *History of Religions* 4, p. 359-372.
- JAUSSEN J.-A., 1924, « Le coq et la pluie dans la tradition palestinienne », *Revue biblique*, p. 574-582.
- JEANMAIRE H., 1939, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, Bibliothèque universitaire.
- JOHNSON A. P., 2009, « Arbiter of the Oracular: Reading Religion in Porphyry of Tyre », dans A. CAIN, N. LENSKI (éd.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Farnham – Burlington, Ashgate, p. 103-115.
- JOHNSTON S. I., 1990, *Hekate Soteira. A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Atlanta, Scholars Press.
- , 1992, « Riders in the Sky: Cavalier Gods and Theurgic Salvation in the Second Century A.D. », *CPh* 87.4, p. 303-321.
- , 1995, « The Song of the Lynx: Magic and Rhetoric in Pythian 4 », *TAPA* 125, p. 177-206.
- , 1997, « Rising to the Occasion: Theurgic Ascent in its Cultural Milieu », dans P. SCHÄFER, H. G. KIPPENBERG (éd.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leyde – New York – Cologne, Brill, p. 165-194.
- , 1999, *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – Londres, University of California Press.
- , 2000, « Le sacrifice dans les papyrus magiques », dans A. MOREAU, J.-C. TURPIN (dir.), *La Magie. Actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, vol. II, Montpellier, Publications de l'Université Montpellier III, p. 19-36 (= ID., 2002, « Sacrifice in the Greek Magical Papyri », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 344-358).
- , 2003, « Describing the Undefinable: New Books on Magic and Old Problems of Definition », *History of Religions* 43.1, p. 50-54.
- , 2004, « Fiat Lux, Fiat Ritus: Divine Light and the Late Antique Defense of Ritual », dans M. T. KAPSTEIN (éd.), *The Presence of the Light. Divine Radiance and Religious Experience*, Chicago – Londres, University of Chicago Press, p. 5-24.
- , 2008, « Animating Statues: A Case Study in Ritual », *Arethusa* 41.3, p. 445-478.
- , 2008, *Ancient Greek Divination*, Malden – Oxford – Chichester, Wiley – Blackwell.
- , 2012, « In Praise of the Disordered: Plato, Eliade and the Ritual Implications of A Greek Cosmogony », dans C. A. FARAONE, B. LINCOLN (éd.), *Imagined Beginnings: Cosmogonic Discourse in the Ancient World* (= ARG 10), p. 51-68.
- , « Myth and the Getty Hexameters », dans C. A. FARAONE, D. OBBINK (éd.), *The Getty Hexameters. Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*, Oxford, Oxford University Press, p. 121-156.
- , 2015, « Narrating Myths: Story and Belief in Ancient Greece », *Arethusa* 48.2, p. 173-218.
- JONES W. H. S., 1950-1951, « The Magi in Pliny », *PCPhS* 181, n. s. 1, p. 7-8.
- JORDAN D. R., 1985, « Defixiones from a Well Near the Southwest Corner of the Athenian Agora », *Hesperia* 54.3, p. 205-255.
- , 1992, « The Inscribed Lead Tablet from Phalasarna », *ZPE* 94, p. 191-194.

- , 2005, « Notes on Verses in *Cyranides*, Book I », *ZPE* 154, p. 117-124.
- JORDAN D. R., KOTANSKY R. D., 2011, « Ritual Hexameters in the Getty Museum: Preliminary Edition », *ZPE* 178, p. 54-62.
- JOUANNA J., 1992, *Hippocrate*, Paris, Fayard.
- , 2011, « Médecine rationnelle et magie : le statut des amulettes et des incantations chez Galien », *REG* 124.1, p. 47-77.
- JOUANNA-BOUCHET J., 2003, « Scribonius Largus et Marcellus : entre rationnel et irrationnel », dans N. PALMIERI (éd.), *Rationnel et irrationnel dans la médecine ancienne et médiévale. Aspects historiques, scientifiques et culturels*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, p. 163-182.
- JUNIUS-BOURDAIN F., 2006, *Caméléons : biologie, élevage et principales affections*, thèse pour le doctorat vétérinaire de l'Université de Créteil, École Nationale Vétérinaire d'Alfort, p. 18-19.
- JUNKER H., 1911, « Die Schlacht- und Brandopfer und ihre Symbolik im Tempelkult der Spätzeit », *ZÄS* 48, p. 69-77.
- JUNKER H., WINTER E., 1965, *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä*, vol. II, Vienne, Hermann Böhlau.
- JUNOD É., 1982, « Polymorphie du dieu sauveur », dans J. RIES (dir.), avec la collaboration de Y. JANSSENS, J.-M. SEVRIN, *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain-Institut Orientaliste, p. 38-46.
- KAIZER T., 2013, « Identifying the divine in the Roman Near East », dans L. BRICAULT, C. BONNET (éd.), *Pantheé : Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leyde – Boston, Brill, p. 113-128.
- KALLINI C., 2011, « The eagle on greek coins: the example of hellenistic macedonian and epirotic coins », dans J.-P. BRUGAL, A. GARDEISEN, A. ZUCKER (dir.), *Prédateurs dans tous leurs états. Évolution, Biodiversité, Interactions, Mythes, Symboles, Actes des XXX<sup>e</sup> rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes*, Antibes, Éditions APDCA, p. 397-408.
- KARIVIERI A., 2010, « Magic and Syncretistic Religious Culture in the East », dans D. M. GWYNN, S. BANGERT (éd.), *Religious Diversity in Late Antiquity*, Leyde – Boston, Brill, p. 401-434.
- KATZ J. T., 2015, « Aristotle's Badger », dans B. HOLMES, K.-D. FISCHER, (éd.), avec la collaboration d'E. CAPETTI, *The Frontiers of Ancient Science: Essays in Honor of Heinrich von Staden*, Berlin, De Gruyter, p. 267-288.
- KEARNS E., 2011, « Ὁ λιθωνωτὸς εὐσεβὲς καὶ τὸ πόπανον: the rationale of cakes and bloodless offerings in Greek sacrifice », dans V. PIRENNE-DELFORGE, F. PRESCENDI (éd.), « Nourrir les dieux ? » *Sacrifice et représentation du divin. Actes de la VI<sup>e</sup> rencontre du Groupe de recherche européen « FIGURA. Représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine » (Université de Liège, 23-24 octobre 2009)*, Liège, CIERGA, p. 89-103.
- KEIMER L., 1930, « Quelques remarques sur la huppe (*Upupa epops*) dans l'Égypte ancienne », *BIFAO* 30, p. 305-331.
- , 1949, « Le porc-épic dans l'Égypte ancienne », *ASAE* 49, p. 393-415.
- KELLER O., 1963<sup>2</sup> (1909-1913<sup>1</sup>), *Die Antike Tierwelt*, 2 vol., Leipzig, Hildesheim.
- KEYSER P. T., 1997, « Science and magic in Galen's recipes (sympathy and efficacy) », dans A. DEBRU (éd.), *Galen on Pharmacology, Philosophy, History and Medicine, Proceeding of the V<sup>th</sup> International Galen Colloquium, Lille, 16-18 March 1995*, Leyde – New York – Cologne, Brill, p. 175-198.
- KING C. W., 1865, *The Natural History, Ancient and Modern, of Precious Stones and Gems, and of the Precious Metals*, Londres, Bell.
- KINGSLEY P., 2010<sup>2</sup> (1995<sup>1</sup>), *Empédocle et la tradition pythagoricienne. Philosophie ancienne, mystère et magie*, Paris, Les Belles Lettres (tr. de *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1995).
- KIPPENBERG H. G., 1997, « Magic in Roman Civil Discourse: Why Rituals Could Be Illegal », dans P. SCHÄFER, H. G. KIPPENBERG (éd.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leyde – New York – Cologne, Brill, p. 137-163.
- KITCHELL K. F., Jr., 2014, *Animals in the Ancient World from A to Z*, Londres – New York, Routledge.
- KLOTZ D., 2012, *Caesar in the City of Amun. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*, Turnhout, Brepols.
- KLUTZ T. E., 2003, « Reinterpreting "Magic" in the World of Jewish and Christian Scripture: An Introduction », dans ID. (éd.), *Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, Londres – New York, T&T Clark International, p. 1-9.

- KNIFE S., 2009, « Subjugating the Divine: Iamblichus on the Theurgic Evocation », dans A. CAIN, N. LENSKI (éd.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Farnham – Burlington, Ashgate, p. 93-102.
- KOENIG Y., 1994, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, Pygmalion – Gérard Watelet.
- , 1998, « La polymorphie divine en Égypte », dans W. CLARYSSE, A. SCHOORS, H. WILLEMS (éd.), *Egyptian Religion in the Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, t. I, Louvain, Peeters, p. 661-664.
- , 2009, « Des “trigrammes panthéistes” ramessides aux gemmes magiques de l'Antiquité tardive : le cas d'Abrahas, continuité et rupture », *BIFAO* 109, p. 211-325.
- , 2013, « La magie égyptienne : de l'image à la ressemblance », dans M. TARDIEU, A. VAN DEN KERCHOVE, M. ZAGO (éd.), *Noms barbares*, vol. I : *Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, Brepols, p. 177-189.
- KOTANSKY R., 1991, « The Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets », dans *Magika Hiera*, p. 107-137.
- , 2001<sup>2</sup> (1995), « Greek Exorcistic Amulets », dans MEYER – MIRECKI 1, p. 243-277.
- KRAELING C. H., 1979, *The Excavations at Dura-Europos conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters. Final Report 8, 1 : The Synagogue* (édition augmentée), Yale, Ktav Publishing House.
- KROLL W., 1921, « Kinaidos », *RE* 11, 1, col. 459-462.
- , 1924, « Kyraniden », *RE* 12.1, col. 127-134.
- , 1934 « Sympathie und Antipathie in der antiken Literatur », *F&F* 9, p. 111-112.
- KROPP A., 2008, *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln* (defixiones), Tübingen, Gunter Narr Verlag.
- , 2010, « How Does Magical Language Work? The Spells and *Formulae* of the Latin *Defixionum Tabellae* », dans R. GORDON, F. MARCO SIMÓN (éd.), *Magical Practice in the Latin West*, Leyde – Boston, Brill, p. 357-380.
- KRUG A., 2004, « Isis-Aphrodite-Astarte », dans P. C. BOL, G. KAMINSKI, C. MADERNA (éd.), *Fremdheit – Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis*, München, Prestel, p. 180-190.
- KUCZYNSKI L., 2002, *Les marabouts africains à Paris*, Paris, CNRS.
- KÜSTER E., 1913, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, Giessen, A. Töpelmann.
- LABRIQUE F., 1993, « Transpercer l'âne à Edfou », dans J. QUAEGBEUR (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*, Louvain, Uitgeverij Peeters en Departement Oriëntalistiek, p. 175-189.
- LACAM J.-C., 2008, « Le sacrifice du chien dans les communautés grecques, étrusques, italiennes et romaines. Approche comparatiste », *MEFRA* 120.1, p. 29-80.
- LACOMBRADÉ C., 1970, « Sur l'auteur et la date des *Éthiopiennes* », *REG* 83, p. 70-89.
- LAFORGE M.-O., 2009, *La religion privée à Pompéi*, Naples, Centre Jean Bérard.
- ŁAJTAR A., 1991, « Proskynema Inscriptions of a Corporation of Iron-Workers from Hermonthis in the Temple of Queen Hatshepsut in Deir el-Bahari: New Evidence for Pagan Cults in Egypt in the 4<sup>th</sup> cent. A.D. », *JJP* 21, p. 53-70.
- , 2006, *Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods. A study of an Egyptian Temple Based on Greek Sources*, Varsovie, Institute of Archaeology.
- LANATA G., 1967, *Medicina magica e religione popolare in Grecia, fino all'età di Ippocrate*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, p. 13-38.
- , 1997, « Thèmes animaliers dans le platonisme moyen. Le cas de Celse », dans B. CASSIN, J.-L. LABARRIERE (éd.), G. ROMÉYER DHERBY (dir.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, J. Vrin, p. 299-324.
- LANCELLOTTI M. G., 2001, « Médecine et religion dans les gemmes magiques », *RHR* 218.4, p. 427-456.
- LARONDE A., DEGEORGE G., 2005, *Leptis Magna. La splendeur et l'oubli*, Paris, Hermann.
- LARSEN B. D., 1975, « La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive », dans H. DÖRRIE (éd.), *De Jamblique à Proclus*, Genève, Fondation Hardt, p. 1-34.
- LATACZ J., 2000, « Nestor (3) », *Der Neue Pauly* 8, col. 864.
- LE BOEUFFLE A., 1987, *Astronomie, Astrologie : Lexique latin*, Paris, Picard.
- LECOUTEUX C., 2014, « Les grimoires et leurs ancêtres », dans K. UELTSCHI (éd.), *L'Univers du livre médiéval. Substance, lettre, signe*, Paris, Honoré Champion, p. 307-324.



- LEFEBVRE G., 1960, « Lait de vache et autres laits en Égypte », *RdE* 12, p. 59-65.
- LEIGH M., 2000, « Lucan and the Libyan Tale », *JRS* 90, p. 95-109.
- LEITZ C., 1994, *Tagewählerei*, vol. I : *Textband*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, p. 87-89.
- LEMARDELE C., 2010, « Une gigantomachie dans la Genèse ? Géants et héros dans les textes bibliques compilés », *RHR* 227.2, p. 155-174.
- , 2013, « Le sacrifice juif dans le système sacrificiel antique. Problèmes épistémologiques dans l'historiographie moderne », *Annuaire EPHE-SR* 120, p. 217-222.
- LEONE A., 2003, *La magia protettiva egizia nei φυλακτήρια di epoca romano-bizantina*, Naples, Athena.
- LESZEL W., 2007, « Democritus' Works: From their Titles to their Contents », dans A. BRANCACCI, P.-M. MOREL (éd.), *Democritus: Science, the Arts, and the Care of the Soul*, Leyde – Boston, Brill.
- LETROUIT J., 1994, « Bolos de Mendès », dans R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, Paris, CNRS, p. 133-134.
- LEVEQUE P., 1999, *Les grenouilles dans l'Antiquité. Cultes et mythes des grenouilles en Grèce et ailleurs*, Paris, De Fallois.
- LEVINE B. A., 1968, « The Presence of God in Biblical Religion », dans J. NEUSNER (éd.), *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E. R. Goodenough*, Leyde, Brill, p. 71-87.
- LEVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- , 1964-1971, *Mythologiques*, Paris, Plon.
- LEWY H., 2011, *Chaldean Oracles and Theurgy*, 3<sup>e</sup> éd., M. TARDIEU avec un supplément « Les Oracles chaldaïques 1981-2011 », Paris, Institut d'Études Augustiniennes.
- LEXA F., 1925, *La magie dans l'Égypte ancienne, de l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, vol. I : *Exposé*, Paris, Geuthner.
- LI CAUSI P., 2003, *Sulle tracce del mantikoros. La zoologia dei confini del mondo in Grecia e a Roma*, Palerme, Palumbo.
- , 2013, « Portrait du philosophe en Plin l'Ancien. Les fonctions du nom d'Aristote chez Plin. *HN* 8-11 », dans Y. LEHMANN (dir.), *Aristoteles Romanus. La réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain*, Turnhout, Brepols, p. 107-120.
- LICHOCKA B., 2004, *Nemesis en Égypte romaine*, Mainz am Rhein, Philipp von Zabern.
- LIDONNICI L. R., 1992, « The Images of Artemis Ephesia and Greco-Roman Worship: A Reconsideration », *HTR* 85.4, p. 389-415.
- , 2002, « Beans, Fleawort, and the Blood of a Hamadryas Baboon: Recipe Ingredients in Greco-Roman Magical Material », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 359-377.
- LIGHTFOOT J. L., 2003, « Giants and Titans in *Oracula Sibyllina* 1-2 », dans D. ACCORINTI, P. CHUVIN (éd.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, p. 393-401.
- LINCOLN B., 1997, « Pahlavi *kirrēnīdan* and traces of Iranian creation mythology », *JAOS* 117.4, p. 681-685.
- , 1998, « La morte della Sibilla e le origini mitiche delle pratiche divinatoire », dans I. CHIRASSI COLOMBO, T. SEPELLI (éd.), *Sibille e linguaggi oracolari : Mito, Storia, Tradizione. Atti del convegno Macerata-Norcia, Settembre 1994*, Pise – Rome, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, p. 209-223.
- , 2012, « From Bergaigne to Meuli: how animal sacrifice became a hot topic », dans C. A. FARAONE, F. S. NAIDEN (éd.), *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, p. 13-31.
- , 2012, « The One and the Many in Iranian Creation Myths: Rethinking “Nostalgia for Paradise” », dans C. FARAONE, B. LINCOLN (éd.), *Imagined Beginnings: Cosmogonic Discourse in the Ancient World* = *ARG* 10, p. 15-30.
- , 2013, « Il faut cultiver notre jardin : de l'horticulture et de l'impérialisme achéménide », dans D. BARBU, P. BORGEAUD, M. LOZAT, Y. VOLOKHINE (éd.), *Mondes clos : cultures et jardins*, Genève, Infolio éditions, p. 87-103.
- , à paraître « From Ritual Practice to Esoteric Knowledge: The Problem of the Magi », dans F. GELLER (éd.), *Knowledge to Die For: Transmission of Prohibited and Esoteric Knowledge in Time and Space*, Leyde, Brill.
- LINDSAY J., 1986 (1970<sup>1</sup>), *Les origines de l'alchimie dans l'Égypte gréco-romaine*, Monaco – Paris, Le Rocher, (tr. de *The Origins of Alchemy in graeco-roman Egypt*, 1970).

- LIPÍŃSKI E., 1993, « Rites et sacrifices dans la tradition phénico-punique », dans J. QUAEGBEUR (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East, Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*, Louvain, Peeters, p. 257-281.
- LISSARAGUE F., 2013, *La cité des satyres. Une anthropologie ludique (Athènes, VI<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.)*, Paris, EHESS.
- LIVINGSTONE A., 1988, « The Isin “Dog House” Revisited », *JCS* 40-1, p. 54-60.
- , 2000, « On the Organised Release of Doves to Secure Compliance of a Higher Authority », dans A. R. GEORGE, I. L. FINKEL (éd.), *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W. G. Lambert*, Winona Lake, Eisenbrauns, p. 375-387.
- LLOYD G. E. R., 1966, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1983, *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*, Berkeley – Los Angeles – Londres, University of California Press.
- , 1993 (1990<sup>1</sup>), *Pour en finir avec les mentalités*, Paris, La Découverte (tr. de *Demystifying Mentalities*, Cambridge University Press, 1990).
- LOGAN A. H. B., 1999, « Magi and Visionaries in Gnosticism », dans J. W. DRIJVERS, J. W. WATT (éd.), *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, Leyde – Boston – Cologne, Brill, p. 27-44.
- LONG C. M., 2006, *A New Orleans Voodoo Priestess. The Legend and Reality of Marie Laveau*, Gainesville, University Press of Florida.
- LOPEZ MELERO R., 1992, « La serpiente guardiana en la Antigua Grecia. Mito y realidad », dans J. ALVAR, C. BLANQUEZ, C. G. WAGNER (éd.), *Héroes, semidioses y daimones. Primer encuentro-coloquio de ARYS, Jarandilla de la Vera, Diciembre de 1989*, Madrid, Ediciones Clásicas, p. 11-31.
- LORET V., 1903, « Horus-le-faucon », *BIFAO* 3, p. 1-24.
- LUCE J.-M., 2008, « Quelques jalons pour une histoire du chien en Grèce antique », *Pallas* 76, p. 261-293.
- LUNASIS S., 1979, *Recherches sur la Lune*, vol. I : *Les auteurs latins de la fin des Guerres Puniques à la fin du règne des Antonins*, Leyde, Brill.
- LUST J., 1993, « Cult and Sacrifice in Daniel. The Tamid and the Abomination of Desolation », dans J. QUAEGBEUR (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East, Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*, Louvain, Peeters, p. 283-299.
- MAAS P., 1942, « The Philinna Papyrus », *JHS* 62, p. 33-38.
- MACE A. C., 1908 « The Egyptian Expedition », *Bulletin of the MMA* III.10, p. 185 et fig. 5, p.187.
- MACKINNEY L. C., 1946, « Animal Substances in Materia Medica. A study in the persistence of the primitive », *JHM* 1, p. 149-170.
- MACMULLEN R., 1964, « Nationalism in Roman Egypt », *Aegyptus* 44.3/4, p. 179-199.
- MACRIS C., 2002, « Jamblique et la littérature pseudo-pythagoricienne », dans S. C. MIMOUNI (dir.), *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du livre. En hommage à Pierre Geoltrain*, Turnhout, Brepols, p. 76-129.
- MAHE J.-P., 1974, « La prière d'actions de grâces du codex VI de Nag Hamadi et le Discours parfait », *ZPE* 13.1, p. 40-60.
- MAINOLDI C., 1984, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris, Ophrys.
- MALAISE M., 1982, « Isisme et gnosticisme », dans J. RIES (dir.), avec la collaboration de Y. JANSSENS, J.-M. SEVRIN, *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain-Institut Orientaliste, p. 47-60.
- , 2005, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Bruxelles, Académie royale de Belgique.
- MALEK J., 2006<sup>2</sup>, *The Cat in Ancient Egypt*, Londres, The British Museum Press.
- MALTOMINI F., 2004, « Libanio, il cameleonte, un papiro e altri testi », *ZPE* 147, p. 147-153.
- MANDER P., 2011, « Non-corporeal Beings in Iamblichus' Chaldean Doctrine and in Mesopotamia », *SMSR* 77.2, p. 369-384.

- MARCO SIMON F., 1992, « Abraxas. Magia y religión en la Hispania tardoantigua », dans J. ALVAR, C. BLANQUEZ, C. G. WAGNER (éd.), *Héroes, semidioses y daimones. Primer encuentro-coloquio de ARYS, Jarandilla de la Vera, Diciembre de 1989*, Madrid, Ediciones Clásicas, p. 485-510.
- , 2010, « *Muta Tacita* en dos textos mágicos (*AE* 1958, 150 ; *AJ255-257*) », *SMSR* 76.1 (= *Atti della giornata di studio La fattura scritta – Proceedings of the seminar Written Magic, Sapienza Università di Roma, 3 febbraio 2009*), p. 101-116.
- MARCOVICH M., 1988, « New Gnostic Texts », dans ID., *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism*, Leyde – New York – Copenhague – Cologne, Brill, p. 120-133.
- , 1988<sup>2</sup> (1976<sup>1</sup>), « Pythagoras as Cock », dans ID., *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism*, Leyde – New York – Copenhague – Cologne, Brill, p. 174-177 (= *AJPh* 97 [1976], p. 331-335).
- MARGANNE M.-H., 1979, « Glaucome ou cataracte ? Sur l'emploi des dérivés de *γλαυκός* en ophtalmologie antique », dans *History and philosophy of the life sciences* 1.2, p. 199-214.
- , 1984, « La “collection médicale” d'Antinoopolis », *ZPE* 56, p. 117-121.
- , 1994, *L'ophtalmologie dans l'Égypte gréco-romaine d'après les papyrus littéraires grecs*, Leyde – New York – Cologne, Brill.
- , 2004, *Le livre médical dans le monde gréco-romain*, Liège, Éditions de l'Université de Liège.
- MARROU H.-I., 1948, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, t. II : *Le monde romain*, Paris, Le Seuil.
- MARTIN HERNANDEZ R., 2012, « Reading Magical Drawings in the Greek Magical Papyri », dans P. SCHUBERT (éd.), *Actes du 26<sup>e</sup> Congrès international de papyrologie, Genève, 16-21 août 2010*, Genève, Droz, p. 491-498.
- MARTIN M., 2005, *Magie et magiciens dans le monde gréco-romain*, Paris, Errance.
- MARTINEZ D. G., 1991, *A Greek Love Charm from Egypt (P. Mich. 757)*, Atlanta, Scholars Press.
- MARTROYE F., 1930, « La répression de la magie et le culte des gentils au IV<sup>e</sup> siècle », *Revue Historique du Droit Français et Étranger* 9, p. 669-701.
- MASHKOUR M., 2000, « Remarques complémentaires sur les vestiges fauniques du temple de l'E.babbar à Larsa en Basse Mésopotamie », dans D. PARAYRE (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, Paris, De Boccard, p. 347-349.
- MASHKOUR M., LECOMTE O., EISENMANN V., 1998, « Le sacrifice animal dans le temple de l'E.babbar de Larsa (Irak) à la période hellénistique : témoignage des vestiges osseux », *Anthropozoologica* 27, p. 51-66.
- MASSA F., 2014, *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)*, Stuttgart, Franz Steiner.
- MASSON O., 1950 « À propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée : le rite de purification par le passage entre les deux parties d'une victime », *RHR* 137.1, p. 5-6.
- MASTROCINQUE A., 1998, *Studi sul Mitraismo. Il Mitraismo e la Magia*, Rome, Giorgio Bretschneider.
- , 2000, « Studi sulle gemme gnostiche », *ZPE* 130, p. 131-138.
- , 2002, « The Divinatory Kit from Pergamon and Greek Magic in Late Antiquity », *JRA* 15.1, p. 173-187.
- , 2008, « Les formations géométriques des mots dans la magie ancienne », *Kernos* 21, p. 97-108.
- , 2009, « Culti orientali e magia : alcune riflessioni », dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (éd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique*, Bruxelles – Rome, Belgisch Historisch Instituut te Rome, p. 81-87.
- , 2009, « Le gemme votive », dans J.-P. BRUN (éd.), *Artisanats antiques d'Italie et de Gaule. Mélanges offerts à Maria Francesca Buonaiuto*, Naples, Centre Jean Bérard, p. 53-65.
- , 2009, *Des Mystères de Mithra aux Mystères de Jésus*, Stuttgart, Franz Steiner.
- , 2011, « Le pouvoir de l'écriture dans la magie », *Cahiers « Mondes anciens »* [en ligne] 1.
- , 2011, « The Colours of Magical Gems », dans *Gems of Heaven*, p. 62-68.
- , 2011, *Kronos, Shiva, and Asklepios. Studies in Magical Gems and Religions of the Roman Empire*, Philadelphie, American Philosophical Society.
- , 2013, « Perseus and Sabaoth in Magic Arts and Oriental Beliefs », dans E. SUAREZ DE LA TORRE, A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelone, Libros Pórtico, p. 103-116.
- MAX N., 2001, « A Note on Apuleius's Magical Fish », *Mnemosyne* 4<sup>e</sup> série, 54.1, p. 85-86.
- MAYER I OLIVE M., 2012, « Publius Nigidius Figulus pythagoricus et magus », dans *Contesti magici*, p. 237-245.
- MCCARTNEY E. S., 1927, « Verbal Homeopathy and the Etymological Story », *AJPh* 48.1, p. 326-343.
- MEAUTIS G., 1924, « Notes sur quelques papyrus magiques », *Aegyptus* 5.3, p. 141-152.
- MECHIN C., 2003, « Hiboux et chouettes dans la pensée traditionnelle des provinces françaises », dans L. BODSON (éd.), *Regards croisés de l'histoire et des sciences naturelles sur le loup, la chouette, le crapaud*

- dans la tradition occidentale. Journée d'étude, Université de Liège, 23 mars 2002, Liège, Université de Liège, p. 43-61.*
- MEEKS D., 1986, « Zoomorphie et image des dieux dans l'Égypte ancienne », dans C. MALAMOUD, J.-P. VERNANT (dir.), *Le corps des dieux*, Paris, Gallimard, p. 171-191.
- , 1988, « Notion de “dieu” et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne », *RHR* 205.4, p. 425-446.
- MEGGITT J. J., 2013, « Did Magic Matter? The Saliency of Magic in the Early Roman Empire », *JAH* 1.2, p. 170-229.
- MEHL V., 2008, « Parfums de fêtes. Usage de parfums et sacrifices sanglants », dans V. MEHL, P. BRULE (dir.), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 167-186.
- MEILÁN JÁCOME P., 2013, « Bacchus and Felines in Roman Iconography: Issues of Gender and Species », dans A. BERNABÉ, M. HERRERO DE JÁUREGUI, A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBA, R. MARTÍN HERNÁNDEZ (éd.), *Redefining Dionysos*, Berlin – Boston, De Gruyter, p. 526-540.
- MEJER J., 2004, « The Platonic Corpus in Antiquity », *Proceedings of the Danish Institute at Athens* 4, p. 27-47.
- MENCHETTI A., 2009, « Un aperçu des textes astrologiques de Médinet Madi », dans G. WIDMER, D. DEVAUCHELLE, *Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International des Études démotiques*, Le Caire, IFAO, p. 223-241.
- MERKELBACH R., 1991, « Ein Orakel des Apollon für Artemis von Koloe », *ZPE* 88, p. 70-72.
- , 1993, « Kosmogonie und Unsterblichkeitsritus. Zwei griechisch-ägyptische Weiherituale », dans E. HORNING, T. SCHABERT (éd.), *Auferstehung und Unsterblichkeit*, Munich, Wilhelm Fink, p. 19-51.
- MERLAN P., 1976, « Plotinus and Magic », dans ID., *Kleine philosophische Schriften*, Hildesheim – New York, Georg Olms, p. 388-395 (1<sup>ère</sup> éd. dans *Isis* 44 [1953], p. 341-348).
- MERTENS M., 1988, « Une scène d'initiation alchimique, la “Lettre d'Isis à Horus” », *RHR* 205.1, p. 3-23.
- , 1989, « Pourquoi Isis est-elle appelée προφήτις ? », *CdE* 64, p. 260-266.
- , 1989, « Sur la trace des anges rebelles dans les traditions ésotériques du début de notre ère jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle », dans J. RIES (éd.), avec la collaboration de H. LIMET, *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-26 novembre 1987*, Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, p. 383-398.
- MESCHINI PONTANI A., 1983, « Le Ciranidi nel Marc. Gr. 512 », *Atti del Accademia Pontaniana* n.s. 31, p. 145-177.
- MESNIL M., 1990, « L'ethnologue entre le dragon et le serpent », dans L. BODSON (éd.), *L'histoire des connaissances zoologiques et ses rapports avec la zoologie, l'archéologie, la médecine vétérinaire, l'ethnologie*, Liège, Université de Liège, p. 59-72.
- MEYER J., « Le “rhinocéros” de Frère Félix Fabri. Autopsie d'un passage de l'Evagatorium (II, 7, fol. 39B-40A) », *Rursus* 3 (2008).
- MEYER M., MIRECKI P. (éd.), 2001<sup>2</sup> (1995<sup>1</sup>), *Ancient Magic and Ritual Power*, Boston – Leyde, Brill.
- MEYER M., MIRECKI P. (éd.), 2002, *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leyde – Boston – Cologne, Brill.
- MICHAILIDES G., 1952, « Papyrus contenant un dessin du dieu Seth à tête d'âne », *Aegyptus* 32.1, p. 45-53.
- MICHEL S., 1995, « Medizinisch-magische Amulettgemmen. Schutz und Heilung durch Zauber und edle Steine in der Antike », *AW* 26.5, p. 379-387.
- MILLER H. W., 1952, « *Dynamis and Physis* in *On Ancient Medicine* », *TAPA* 83, p. 184-197.
- MILNE M. J., 1988, « The poem entitled *Kiln* », dans J. V. NOBLE (éd.), *The Techniques of Painted Attic Pottery*, Londres, Thames and Hudson, p. 186-196.
- MOMIGLIANO A., 1975, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge – Londres – New York – Melbourne, Cambridge University Press.
- MONBRUN P., 2011, « Entre Nestos et Achélôos : variations sur la “Mésopotamie grecque” du lion », dans J.-P. BRUGAL, A. GARDEISEN, A. ZUCKER (dir.), *Prédateurs dans tous leurs états. Évolution, Biodiversité, Interactions, Mythes, Symboles, Actes des XXX<sup>e</sup> rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes*, Antibes, éditions APDCA, p. 351-363.
- MORAND A.-F., 2001, *Étude sur les Hymnes orphiques*, Leyde – Boston – Cologne, Brill.
- MORENZ S., 1962, *La religion égyptienne. Essai d'interprétation*, Paris, Payot (tr. de *Aegyptische Religion*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1960), p. 209-210.
- MORGAN J. R., 1994, « The *Aithiopika* of Heliodoros: Narrative as riddle », dans ID., R. STONEMAN (éd.), *Greek Fiction. The Greek Novel in Context*, Londres – New York, Routledge, p. 97-113.
- , 2004, « Heliodoros », dans I. J. F. de JONG, R. NÜNLIST, A. BOWIE (éd.), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative*, vol. I, Leyde – Boston, Brill, p. 523-543.

- MOTTE A., 1989, « La catégorie platonicienne du démonique », dans J. RIES (éd.), avec la collaboration de H. LIMET, *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-26 novembre 1987*, Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, p. 205-221.
- MOUGIN M., 2011, « Le culte du lion en Égypte d'après Élien », *Anthropozoologica* 46.2, p. 41-50.
- MOULINIER L., 1952, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris, Klincksieck.
- MOUTERDE R., 1930, *Le Glaive de Dardanos. Objets et inscriptions magiques de Syrie*, Beyrouth, Imprimerie catholique.
- , 1939, « Le dieu syrien Op », dans *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, t. I, Paris, Geuthner, p. 391-397.
- MOUTON A., 2014, « Liminarité, impureté et franchissements rituels en Anatolie hittite », dans ID., J. PATRIER (éd.), *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions*, Leyde, p. 441-452.
- MOYER I. S., 2011, *Egypt and the Limits of Hellenis*, Cambridge – New York, Cambridge University Press.
- MUCKENSTURM-POUELLE C., 2002, « Apollonios de Tyane et la religion des gymnosophistes égyptiens », dans F. LABRIQUE (éd.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité. Actes du colloque des 23-24 avril 1999, Institut des sciences et techniques de l'Antiquité (UMR 6048), Université de Franche-Comté, à Besançon*, Le Caire, IFAO, p. 149-154.
- MUDRY P., 2004, « “Mirabilia” et “magica”. Essai de définition dans l’“Histoire naturelle” de Pline l’Ancien », dans O. BIANCHI, O. THEVENAZ (éd.), P. MUDRY (dir.), *Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique. Actes du colloque international, Lausanne, 20-22 mars 2003*, Bern – Berlin – Bruxelles, Peter Lang, p. 239-252 (rééd. dans ID., *Medicina, soror philosophiae. Regards sur la littérature et les textes médicaux antiques (1975-2005) réunis et édités par Brigitte Maire*, Lausanne, BHMS, 2006, p. 31-41).
- , 2006, « Le chou de Pythagore : présence des modèles grecs dans le *De agricultura* de Caton », dans ID., *Medicina, soror philosophiae. Regards sur la littérature et les textes médicaux antiques (1975-2005) réunis et édités par Brigitte Maire*, Lausanne, BHMS, p. 51-65.
- MURPHY T. M., 2003, « Pliny's *Naturalis Historia*: the Prodigal Text », dans A. J. BOYLE, W. J. DOMINIK (éd.), *Flavian Rome: Culture, Image, Text*, Leyde – Boston, Brill, p. 301-322.
- , 2004, *Pliny the Elder's « Natural History »: The Empire in the Encyclopedia*, Oxford, Oxford University Press.
- MUSZYNSKI M., 1977, « Les “associations religieuses” en Égypte d'après les sources hiéroglyphiques, démotiques et grecques », *OLP* 8, p. 145-174.
- MYLONOPOULOS J., 2010, « Divine images versus cult images. An endless story about theories, methods, and terminologies », dans ID. (éd.), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leyde – Boston, Brill, p. 1-19.
- MYSLIWIEC K., 1978, *Studien zum Gott Atum*, vol. I : *Die heiligen Tiere des Atum*, Hildesheim, Gerstenberg.
- NAAS V., 2002, *Le projet encyclopédique de Pline l’Ancien*, Rome, École Française de Rome.
- , 2008, « Pline l’Ancien a-t-il cru à ses mythes ? », *Pallas* 78, p. 133-151.
- , 2011, « Imperialism, *Mirabilia* and Knowledge: Some Paradoxes in the *Naturalis Historia* », dans R. K. GIBSON, R. MORELLO (éd.), *Pliny the Elder: Themes and Contexts*, Leyde – Boston, Brill, p. 57-70.
- NADEAU R., 2010, *Les manières de table dans le monde gréco-romain*, Rennes – Tours, Presses universitaires de Rennes – Presses universitaires François-Rabelais.
- NAGY Á. M., 2001, « Le Phénix et l’oiseau-benou sur les gemmes magiques. Trois notes sur le phénix gréco-égyptien », dans S. FABRIZIO-COSTA (éd.), *Le Phénix : mythe(s) et signe(s). Actes du colloque international de Caen (12-14 octobre 2000)*, Berne – Berlin – Bruxelles et al., Peter Lang, p. 57-84.
- , 2002, « Figuring ou the Anguipede (“snake-legged god”) and his relation to Judaism », *JRA* 15.1, p. 159-172.
- , 2005, « Gemmes magiques », *ThesCra* III, p. 299-301.
- , 2012, « *Daktylios pharmakites*. Magical healing gems and rings in the Graeco-Roman world », dans I. CSEPREGI, C. BURNETT (éd.), *Ritual Healing. Magic, Ritual and Medical Therapy from Antiquity until the Early Modern Period*, Florence, Sismel – Edizioni del Galluzzo, p. 71-106.
- , 2015, « Engineering Ancient Amulets: Magical Gems of the Roman Imperial Period », dans D. BOSCHUNG, J. N. BREMMER (éd.), *The Materiality of Magic*, Paderborn, Wilhelm Fink, p. 205-240.
- NAIDEN F. S., 2013, *Smoke Signals for the Gods. Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods*, Oxford – New York, Oxford University Press.
- NÉMETH G., 2012, « The Corpse Daemon Antinoos », *ARG* 14, p. 145-153.

- NEVEROV O. J., 1998, « Le thème égyptien dans les amulettes magiques de l'époque d'Empire Romaine [sic] », dans N. BONASCA, M. C. NARO, E. C. PORTALE, A. TULLIO (éd.), *L'Egitto in Italia dall'Antichità al Medioevo. Atti del III Congresso Internazionale Italo-Egiziano, Roma, CNR – Pompei, 13-19 Novembre 1995*, Rome, Consiglio Nazionale delle Ricerche, p. 467-471.
- NICOLET C., 1988, *L'inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'empire romain*, Paris, Fayard.
- NOCK A. D., 1971 (1931<sup>1</sup>), « The Lizard in Magic and Religion », dans ID., *Essays on Religion and the Ancient World. Selected and edited, with an Introduction, Bibliography of Nock's writings, and Indexes, by Zeph Stewart*, vol. I, Clarendon Press, Oxford, n° 13, p. 271-276 (= « The Lizard in Magic and Religion », dans *Magical Texts from a Bilingual Papyrus in the British Museum, Proc. Brit. Acad.* 17 [1931], p. 235-87).
- , 1972<sup>2</sup> (1929), « Greek Magical Papyri », dans ID., *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, Clarendon Press, p. 166-194 (1<sup>ère</sup> éd. dans *JEA* 15 [1929], p. 219-235).
- , 1972<sup>2</sup> (1932), « A Vision of Mandulis Aion », dans ID., *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford – New York, Clarendon Press, p. 357-400 (1<sup>ère</sup> éd. dans *HTR* 27 [1934], p. 53-104).
- NORMAND H., 2011, « Rapaces et prédation dans la littérature latine », dans J.-P. BRUGAL, A. GARDEISEN, A. ZUCKER (dir.), *Prédateurs dans tous leurs états. Évolution, Biodiversité, Interactions, Mythes, Symboles, Actes des XXX<sup>e</sup> rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes*, Antibes, éditions APDCA, p. 421-431.
- NUÑEZ L., 2009, « Les πάθη d'un narrateur : le cas des *Éthiopiennes* », dans B. POUDERON, C. BOST-POUDERON (éd.), avec la collaboration de S. MONTANARI, *Passions, vertus et vices dans l'ancien roman. Actes du colloque de Tours, 19-21 octobre 2006, organisé par l'université François-Rabelais de Tours et l'UMR 5189, Histoire et Sources des Mondes Antiques*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée-Jean Pouilloux, p. 393-416.
- NUTTON V., 1996, « Archigenes », *Der Neue Pauly* 1, col. 993.
- O'BRIEN D., 1994, « Démocrite d'Abdère », R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, Paris, CNRS, p. 712-713.
- OGDEN D., 2001, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton University Press, Princeton – Oxford.
- , 2007, *In Search of the Sorcerer's Apprentice. The traditional Tales of Lucian's Lover of Lies*, Swansea, The Classical Press of Wales.
- , 2013, *Drakōn. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford, Oxford University Press.
- , 2014, « Animal Magic », dans *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, Oxford, Oxford University Press, p. 294-309.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1998, « Émique », *L'Homme* 38.147, p. 151-166.
- OPSOMER C., HALLEUX R., 1991, « Marcellus ou le mythe empirique », dans P. MUDRY, J. PIGEAUD (éd.), *Les écoles médicales à Rome. Actes du 2<sup>e</sup> Colloque international sur les textes médicaux latins antiques, Lausanne, septembre 1986*, Genève, Droz, p. 159-178.
- OTTO E., 1950, « An Ancient Egyptian Hunting Ritual », *JNES* 9, p. 164-177.
- PADILLA C., 2001, « Hombres divinos y taumaturgos en la Antigüedad. Apolonio de Tiana », dans A. PIÑERO (éd.), *En la frontera de lo imposible : Magos, medicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, Cordoue, El Almendro, p. 141-162.
- PAGE S., 2011, « Les sacrifices d'animaux dans le *Picatrix* latin et d'autres textes de magie médiévale », dans J.-P. BOUDET, A. CAIOZZO, N. WEILL-PAROT (dir.), *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris, Honoré Champion, p. 187-211.
- PARASSOGLU G M., 1976, « Circular from a Prefect: Sileat Omnibus Perpetuo Divinandi Curiositas », dans A. E. HANSON (éd.), *Collectanea Papyrologica. Texts Published in Honor of H. C. Youtie*, part I, n° 1-65, Bonn, Rudolf Habelt, p. 261-274.
- PARAYRE D., 2000, « Les suidés dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques », dans ID. (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, Paris, De Boccard, p. 141-206.
- PARDEE D., 2000, « Animal sacrifice at Ugarit », dans D. PARAYRE (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, Paris, De Boccard, p. 321-331.
- PARDON-LABONNELIE M., 2006, « La préparation des collyres oculistiques dans le monde romain », dans F. COLLARD, É. SAMAMA (dir.), *Pharmacopoles et apothicaires. Les « pharmaciens » de l'Antiquité au Grand Siècle*, Paris, L'Harmattan, p. 41-58.

- PARKE H. W., 1985, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres – Sydney – Dover, Croom Helm.
- PARKE H. W., WORMELL D. E. W., 1946, *The Delphic Oracle*, vol. II : *The Oracular Responses*, Oxford, Blackwell.
- PARKER R., 1983, *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press.
- PATERA M., 2012, « Le corbeau : un signe dans le monde grec », dans S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETTRE, F. SCHMIDT (dir.), *La Raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leyde – Boston, Brill, p. 157-175.
- PEIRCE S., 1993, « Death, revelry, and thysia », *CIAnt* 12, p. 219-266.
- PELLEGRIN P., 1982, *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Paris, Les Belles Lettres.
- PELLIZER E., 2010, « La parole aux animaux », dans D. AUGER, C. DELATTRE (dir.), *Mythe et fiction*, Paris, Presses Universitaires de Paris Ouest.
- PEPIN J., 1971, « “Que l'homme n'est rien d'autre que son âme” : la tradition du *I<sup>er</sup> Alcibiade* », dans ID., *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Les Belles Lettres, p. 53-203 (texte repris et développé de ID., « Que l'homme n'est rien d'autre que son âme. Observations sur la tradition du Premier *Alcibiade* », *REG* 82 [1979], p. 59-70).
- , 1976<sup>2</sup> (1958<sup>1</sup>), *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Études Augustiniennes.
- PERDRIZET P., 1922, *Negotium perambulans in tenebris. Études de démonologie gréco-orientale*, Paris – Londres – New York, Librairie Istra – Oxford University Press – Columbia University Press.
- , 1934, « BPINTATHNΩΦPIC, l'un des noms magiques du dieu Chnoum », dans *Mélanges Maspero*, t. II : *Orient grec, romain et byzantin*, fasc. 1, Le Caire, IFAO, p. 137-144.
- PETIT G., THEODORIDES J., 1962, *Histoire de la zoologie. Des origines à Linné*, Paris, Hermann.
- PETRIE W. M. F., 1914, *Amulets*, Londres, Constable & Co.
- PETROVIĆ I., PETROVIĆ A., 2006, « “Look who is talking now!”: Speaker and Communication in Greek Metrical Sacred Regulations », dans E. STAVRIANOPOULOU (éd.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège, CIERGA, p. 151-179.
- PETTAZZONI R., 1954, « Aion-(Kronos)Chronos in Egypt », dans ID., *Essays on the History of Religions*, Leyde, Brill, p. 171-179.
- PFISTER F., 1935, « Katharsis », *RE* Suppl. 6, col. 146-162.
- PHILIPPS O., 2002, « The Witches' Thessaly », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 378-386.
- PHILONENKO M., 1979, « L'anguipède alectryocéphale et le dieu Iaô », *CRAI*, p. 297-304.
- , 1985, « Une prière magique au dieu créateur (PGM 5, 459-489) », *CRAI*, p. 433-452.
- PIERI S., 2013, « Numero e filosofia. Alcune note sul cosiddetto ottavo libro di Mosè (PGM XIII) », dans M. TARDIEU, A. VAN DEN KERCHOVE, M. ZAGO (éd.), *Noms barbares*, vol. I : *Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, Brepols, p. 191-202.
- PIETROBELLI A., 2012, « Pourquoi le diable grince-t-il des dents ? Aspects du bruxisme dans le monde grec », dans F. COLLARD, É. SAMAMA (dir.), *Dents, dentistes et art dentaire. Histoire, pratiques et représentations. Antiquité, Moyen Âge, Ancien Régime*, Paris, L'Harmattan, p. 29-44.
- PIGLER A., 2001, « La réception plotinienne de la notion stoïcienne de sympathie universelle », *RPhA* 19.1, p. 45-78.
- PINCHARD A., 2009, *Les langues de sagesse dans la Grèce et l'Inde anciennes*, Genève, Droz.
- PINGREE D., 1980, « Some of the Sources of the *Ghāyat al-hakīm* », *JWCI* 43, p. 1-15.
- , 1998, « Legacies in astronomy and celestial omens », dans S. DALLEY (éd.), *The Legacy of Mesopotamia*, Oxford – New York, Oxford University Press, p. 125-137.
- , 2006, « From Hermes to Jābir and the *Book of the Cow* », dans C. BURNETT, W. F. RYAN (éd.), *Magic and the Classical Tradition*, Londres – Turin, The Warburg Institute – Nino Aragno Editore, p. 19-28.
- PIRANOMONTE M., 2002, « I materiali nella cisterna : religione e magia », dans ID. (éd.), *Il santuario della musica e il bosco sacro di Anna Perenna*, Rome, Electa – Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Soprintendenza Archeologica di Roma, p. 21-25.
- , 2010, « I contenitori di piombo dalla fontana di Anna Perenna e la loro valenza magica », *SMSR* 76.1 (= *Atti della giornata di studio La fattura scritta – Proceedings of the seminar Written Magic, Sapienza Università di Roma, 3 febbraio 2009*), p. 21-34.
- , 2012, « Anna Perenna. Un contesto magico straordinario », dans *Contesti magici*, p. 161-174.

- PIRANOMONTE M., MARCO SIMON F. (éd.), 2012, *Contesti magici – Contextos mágicos*, Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Roma, Rome.
- PIRENNE-DELFORGE V., 1989, « Éros en Grèce : dieu ou démon ? », dans J. RIES (éd.), avec la collaboration de H. LIMET, *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-26 novembre 1987*, Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, p. 223-239.
- , 1993, « L'Iynge dans le discours mythique et les procédures magiques », *Kernos* 6, p. 277-289.
- , 1994, *L'Aphrodite grecque*, Liège, CIERGA.
- PIRONTI G., 2007, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège, CIERGA.
- PLANTZOS D., 2011, « Praxiteles, the *Sauroctonus*, and the Roman gem-cutter », *AK* 54, p. 55-61.
- POLAKOVA J., RAPINESI I. A., 2002, « I materiali magici », dans M. PIRANOMONTE (éd.), *Il santuario della musica e il bosco sacro di Anna Perenna*, Rome, Electa – Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Soprintendenza Archeologica di Roma, p. 38-52.
- POLLARD J., 1977, *Birds in Greek Life and Myth*, Londres, Thames and Hudson.
- POPLIN F., 1989, « Matière, animal, homme, esprit. Introduction à l'animal dans les pratiques religieuses », dans P. MENIEL (éd.), *Animal et pratiques religieuses : les manifestations matérielles. Actes du colloque international de Compiègne, 11-13 novembre 1988 = Anthropozoologica 3<sup>e</sup> numéro spécial*, Paris, Museum National d'Histoire Naturelle, p. 13-21.
- , 1995, « L'homme et l'animal dans le bûcher de Patrocle (Iliade, XXIII) », *Anthropozoologica* 21, p. 253-265.
- , 2000, « Épilogue », dans D. PARAYRE (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée-Centre Jean Pouilloux, p. 495-506.
- , 2000, « Le corail : entre animal, végétal, minéral et au cœur de la matière », dans J.-P. MOREL, C. RONDICOSTANZO, D. UGOLINI (éd.), *Corallo di ieri, corallo di oggi. Atti del Convegno Ravello, Villa Rufolo, 13-15 dicembre 1996*, Bari, Edipuglia, p. 265-275.
- , 2006, « Conclusion anthropologique. Le cochon, perle d'Orient : un tabou né de la domestication laitière », dans B. LION, C. MICHEL (dir.), *De la domestication au tabou. Le cas des suidés au Proche-Orient ancien*, Paris, De Boccard, p. 325-331.
- PORCIER S., LICHTENBERG R., 2011, « Les chats du Bubasteion de Saqqara (Égypte) : nouvelle étude archéozoologique et perspectives », dans J.-P. BRUGAL, A. GARDEISEN, A. ZUCKER (dir.), *Prédateurs dans tous leurs états. Évolution, Biodiversité, Interactions, Mythes, Symboles. Actes des XXX<sup>e</sup> rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes*, Antibes, éditions APDCA, p. 239-251.
- PORTE D., 1985, *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*, Paris, Les Belles Lettres.
- PORTULAS J., 2013, « Observations on the *Katabasis* of P. Fayum 2 (P. Brit. Mus. 1192) », dans E. SUAREZ DE LA TORRE, A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelone, Libros Pórtico, p. 149-160.
- PREAUX C., 1973, *La lune dans la pensée grecque*, Bruxelles, Académie royale de Belgique.
- PREISENDANZ K., 1949, « Paredros », *RE* 18.4, p. 1428-1453.
- PRESCENDI F., 2002, « Des étiologies pluridimensionnelles : observations sur les *Fastes* d'Ovide », *RHR* 219.2, p. 141-159.
- , 2004, « Les sacrifices dans le monde romain », I, A, « Définition du sacrifice », *ThesCRA* I, p. 184-186.
- , 2007, *Décrire et comprendre le sacrifice : les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Stuttgart, Franz Steiner.
- PROST F., 2008, « L'odeur des dieux en Grèce ancienne. Encens, parfums et statues de culte », dans L. BODIOU, D. FRERE, V. MEHL (dir.), *Parfums et odeurs dans l'Antiquité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 97-103.
- PUECH H.-C., 1978 (1951<sup>1</sup>), « La Gnose et le Temps », dans ID., *En quête de la Gnose*, t. I : *La Gnose et le temps et autres essais*, Paris, Gallimard (1<sup>ère</sup> éd. dans *Eranos-Jahrbuch* 20 [1951], p. 57-113), p. 215-270.
- QUACK J. F., 2006, « The So-Called Pantheos: On Polymorphic Deities in Late Egyptian Religion », dans H. GYÖRY (éd.), *Aegyptus et Pannonia III. Acta Symposii anno 2004*, Budapest, MEBT-OEB, p. 175-190.
- QUACK J. F., à paraître, « From Egyptian Traditions to Magical Gems. Possibilities and Pitfalls in Scholarly Analysis », dans K. ENDREFFY, Á. M. NAGY, J. SPIER (éd.), *Magical Gems in their Contexts*, Wiesbaden.
- QUAEGEBEUR J., 1975, *Le dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique*, Louvain, Leuven University Press.
- , 1977, « Anubis, fils d'Osiris, le vacher », *StudAeg* 3, p. 119-130.
- , 1977, « Notes sur l'Herésieion d'Antinoé », *ZPE* 24, p. 246-250.



- , 1993, « L'autel-à-feu et l'abattoir en Egypte tardive », dans ID. (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East, Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*, Louvain, Peeters, p. 329-353.
- QUIBELL J. E., 1932, « Loose Ends », dans *Studies presented to F. LL. Griffith*, vol. II, Londres, Egypt Exploration Society – Oxford University Press, p. 480-484.
- RAMELLI I., 2009, « Les vertus de la chasteté et de la piété dans les romans grecs et les vertus des chrétiens. Le cas d'Achille Tatius et d'Héliodore », dans B. POUDERON, C. BOST-POUDERON (éd.), avec la collaboration de S. MONTANARI, *Passions, vertus et vices dans l'ancien roman. Actes du colloque de Tours, 19-21 octobre 2006, organisé par l'université François-Rabelais de Tours et l'UMR 5189, Histoire et Sources des Mondes Antiques*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée-Jean Pouilloux, p. 149-168.
- RATIE S., 1984, *Annecy, musée-château. Chambéry, musées d'art et d'histoire. Aix-les-Bains, musée archéologique. Collections égyptiennes*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux.
- RAVEN M. J., 1983, « Wax in Egyptian Magic and Symbolism », *OMRO* 64, p. 7-47.
- REARDON B. P., 1971, *Courants littéraires grecs des I<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles après J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres.
- REDFORD D. B., 2001, « Mendes », dans ID. (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press, p. 376-377.
- REED A. Y., 2014, « Gendering Heavenly Secrets? Women, Angels, and the Problem of Misogyny and “Magic” », dans K. B. STRATTON, D. S. KALLERES (éd.), *Daughters of Hecate. Women and Magic in the Ancient World*, Oxford – New York, Oxford University Press, p. 108-151.
- REINER E., 1966, « La magie babylonienne », dans *Le monde du sorcier*, Paris, Le Seuil, p. 90-91.
- , 1987, « Magic Figurines, Amulets, and Talismans », dans A. E. FARKAS, P. O. HARPER, E. B. HARRISON (éd.), *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds. Papers presented in honor of Edith Porada*, Mainz am Rhine, Philipp von Zabern, p. 27-36.
- , 1995, *Astral Magic in Babylonia*, Philadelphie, American Philosophical Society.
- REITZENSTEIN R., 1904, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, Teubner.
- , 1926, « Ein christliches Zauberbuch und seine Vorlage », *Archiv für Religionswissenschaft* 24, p. 176-178.
- RENDU LOISEL A.-C., 2011, « Gods, Demons and Anger in the Akkadian Literature », *SMSR* 77.2, p. 323-332.
- REPATH I. D., 2000, « The naming of Thrasyllus in Apuleius' *Metamorphosis* », *CQ* 50, p. 627-630.
- REYNARD J., 2015, « Une réflexion de Michel Psellos (1018-1078) sur l'alphabet grec », dans M. LOUBET, D. PRALON (dir.), *Poikiloï karpoi. Exégèses païennes, juives et chrétiennes. Études réunies en hommage à Gilles Dorival*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, p. 193-201.
- RICOEUR P., 2011 (1982<sup>1</sup>), *Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-1954*, Paris, Le Seuil.
- RIEDWEG C., 2002, « Poésie orphique et rituel initiatique », *RHR* 219.4, p. 459-481.
- RIESS E., 1941, « Notes, Critical and Explanatory, on the Greek Magical Papyri », *JEA* 26, p. 51-56.
- RITNER R. K., 1993, *The mechanics of ancient Egyptian magical practice*, Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago.
- , 1995, « Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: The Demotic Spells and their Religious Context », *ANRWII*, 18.5, p. 3333-3379.
- , 2001<sup>2</sup> (1995<sup>1</sup>), « The Religious, Social, and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic », dans MEYER – MIRECKI 1, p. 44-60.
- , 2002, « Necromancy in Ancient Egypt », dans L. CIRAOLO, J. SEIDEL (éd.), *Magic and Divination in the Ancient World*, Leyde – Boston – Cologne, Brill – Styx, p. 89-96.
- , 2008, « Household Religion in Ancient Egypt », dans J. BODEL, S. M. OLYAN (éd.), *Household and Family Religion in Antiquity*, Malden – Oxford – Victoria, Blackwell, p. 171-196.
- RIVES J. B., 2003, « Magic in Roman Law: Reconstruction of a Crime », *CIAnt* 22.2, p. 313-339.
- , 2009, « Apion *Ἐπι μάγῳ* and the Meaning of the Word *Μάγος* », *MHNH* 9, p. 121-134.
- , 2010, « Magus and its cognates in Classical Latin », dans R. GORDON, F. MARCO SIMÓN (éd.), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 sept.-1 Oct. 2005*, Leyde – Boston, Brill, p. 53-77.
- , 2011, « The Theology of Animal Sacrifice in the Ancient Greek World. Origins and developments », dans J. W. KNUST, Z. VÁRHELYI (éd.), *Ancient Mediterranean sacrifice*, Oxford – New York – Auckland, Oxford University Press, p. 187-202.

- , 2014, « Animal Sacrifice and Political Identity in Rome and Judea », dans P. J. TOMSON, J. SCHWARTZ (éd.), *Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to Write their History*, Leyde – Boston, Brill, p. 105-125.
- ROBERT L., 1940, « Θηριοδείκτης, astrologues et glossaires latins-grecs », dans ID., *Hellenika. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques*, vol. I, Limoges, A. Bontemps, p. 132-142.
- ROBERT R., 2015, « Le chat, d'Aristote à la maison du Faune », dans M. LOUBET, D. PRALON (dir.), *Poikiloï karpōi. Exégèses païennes, juives et chrétiennes. Études réunies en hommage à Gilles Dorival*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, p. 273-282.
- ROCCHI V., 2000, « Du Nouvel Âge aux réseaux psychomystiques », *Ethnologie française* n.s. 30.4, p. 583-590.
- ROCHETTE B., 2003, « Néron et la magie », *Latomus* 62.4, p. 835-843.
- ROHDE E., 1952, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris, Payot (tr. fr. de *Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 1921).
- ROLLINGER R., 2000, « Herodotus and the Intellectual Heritage of the Ancient Near East », dans S. ARO, R. M. WHITING (éd.), *Melammu Symposia I. The Heirs of Assyria. Proceedings of the Opening Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Tvärminne, Finland, October 8-11, 1998*, Helsinki, The Neo-Assyrian Text Corpus Project, p. 65-83.
- ROMANO E., 1994, « Verso l'enciclopedia di Plinio. Il dibattito scientifico fra I a.C. e I d.C. », dans G. SABBAH, P. MUDRY (éd.), *La médecine de Celse. Aspects historiques, scientifiques et littéraires*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, p. 11-27.
- ROMANO E., 1995, « Sandra Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano* », dans *Rivista di Filologia e di Istruzione classica* 123.2, p. 221-226.
- ROWAN Y M., 2011, « Beyond Belief: The Archaeology of Religion and Ritual », *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* 21.1, p. 1-10.
- ROYO M., 2013, « Macabre plaisanterie au palais (à propos de Dion LXVII, 9) », dans C. GRANDJEAN, C. HUGONOT, B. LION (dir.), *Le banquet du monarque dans le monde antique*, Rennes – Tours, Presses universitaires de Rennes – Presses universitaires François-Rabelais de Tours, p. 113-127.
- RUDHARDT J., 1992<sup>2</sup> (1958<sup>1</sup>), *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard.
- RUNIA D. T., 1997, « Diogenes, 17: Laertios », *Der Neue Pauly* 3, col. 601-603.
- RÜPKE J., 2011, « Between Rationalism and Ritualism: On the origins of religious discourse in the late Roman Republic », *ARG* 11, p. 123-144.
- SAELID GILHUS I., 2006, *Animals, Gods and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*, Londres, Routledge.
- SAFREY H.-D., 2005, « Mort et transformation de la matière. À propos d'un *locus desperatus* des *Mémoires authentiques* de Zosime de Panopolis (X 6.130) », dans C. VIANO (dir.), *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, Paris, J. Vrin, p. 109-111.
- SALEM J., *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris, J. Vrin, 1996.
- SALLMANN K., 1987, « La responsabilité de l'homme face à la nature », dans J. PIGEAUD, J. OROZ RETA (éd.), *Pline l'Ancien, témoin de son temps, Actes du colloque de 1985*, Salamanque – Nantes, Universidad Pontificia de Salamanca, p. 251-266.
- SAMTER E., 1910, « Genita Mana », *RE* 7, 1, col. 1154-1155.
- SANCHEZ P., 2007, *La rationalité des croyances magiques*, Genève, Droz.
- SAPIR J. D., 1981, « Leper, Hyena, and Blacksmith in Kujamaat Diola Thought », *American Ethnologist* 8.3, p. 526-543.
- SARTRE M., 2014<sup>2</sup> (2008<sup>1</sup>), « La nature de l'hellénisme syrien dans l'Antiquité tardive », dans ID., *L'historien et ses territoires. Choix d'articles* (éd. P. BRUN), Bordeaux – Paris, Ausonius Éditions – De Boccard, p. 491-506 (rééd. de « The Nature of the Syrian Hellenism », dans Y. Z. ELIAV, E. A. FRIEDLAND, S. HERBERT [éd.], *The Sculptural Environment of the Roman Near East, Reflections on Culture, Ideology and Power, Actes du colloque de Ann Arbor, 7-11 novembre 2004*, Louvain – Dudley, 2008, p. 25-49).
- SASSI M. M., 1993, « *Mirabilia* », dans G. CAMBIANO, L. CANFORA, D. LANZA (dir.), *Lo Spazio letterario della Grecia antica*, vol. I : *La produzione e la circolazione del testo*, t. II : *L'ellenismo*, Rome, Salerno Editrice, p. 449-468
- SAUNERON S., 1951, « Aspects et sort d'un thème magique égyptien : les menaces incluant les dieux », *BSFE* 8, p. 11-21.

- , 1961, « La légende des sept propos de Methyer au temple d'Esna », *BSFE* 22, p. 43-48.
- , 1962, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Le Caire, IFAO, p. 24-25.
- , 1966, « Le monde du magicien égyptien », dans *Le monde du sorcier*, Paris, Le Seuil, p. 27-65.
- , 1969, « La différenciation des langues d'après la tradition égyptienne », *BIFAO* 60, p. 31-41.
- , 1972, « Une description égyptienne du caméléon », *RdE* 24, p. 160-164.
- , 1998<sup>2</sup> (1957<sup>1</sup>), *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, Le Seuil.
- SCARBOROUGH J., 1986, « Pharmacy in Pliny's *Natural History*: some observations on substances and sources », R. FRENCH, F. GREENAWAY (éd.), *Science in the Early Roman Empire: Pliny the Elder, his Sources and Influence*, Londres – New York, Croom Helm – Oxford University Press, p. 59-85.
- , 1991, « The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots », dans *Magika Hiera*, p. 138-174.
- , 1993, « Roman Medicine to Galen », *ANRWII*, 37.1, p. 3-48.
- , 2012, « Harpocratorion d'Alexandrie », dans P. T. KEYSER, G. L. IRBY-MASSIE (éd.), *Encyclopedia of ancient natural scientists: the Greek tradition and its many heirs*, Londres – New York, Routledge, p. 357.
- SCHAFFER A., 1974, « Enlilbani and the "Dog House" in Isin », *JCS* 40-4, p. 251-255.
- SCHAMP J., 1981, « Apollon prophète par la pierre », *RBPh* 59.1, p. 29-49.
- SCHEID J., 1981, « Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine », dans *Le délit religieux dans la cité antique (table ronde, Rome, 6-7 avril 1978)*, Rome, École Française de Rome, p. 117-171.
- , 1985, « Sacrifice et banquet à Rome. Quelques problèmes », *MEFRA* 97, p. 193-206.
- , 1986, « Le flamme de Jupiter, les Vestales et le général triomphant. Variations romaines sur le thème de la figuration des dieux », dans C. MALAMOUD, J.-P. VERNANT (dir.), *Le corps des dieux (Le temps de la réflexion 7)*, Paris, p. 219-220.
- , 1988, « L'impossible polythéisme. Les raisons d'un vide dans l'histoire de la religion romaine », dans F. SCHMIDT (éd.), *L'Impensable polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, p. 425-457.
- , 1998, *La religion des Romains*, Paris, Armand Colin.
- , 1999, « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain : façons romaines de penser l'action », *ARG* 1.2, p. 184-203.
- , 2005, « Manger avec les dieux. Partage sacrificiel et commensalité dans la Rome antique », dans S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETTRE, F. SCHMIDT (dir.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols, p. 273-287.
- , 2005, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier.
- , 2011, « Les offrandes végétales dans les rites sacrificiels des Romains », dans V. PIRENNE-DELFORGE, F. PRESCENDI (éd.), « Nourrir les dieux ? » *Sacrifice et représentation du divin. Actes de la VI<sup>e</sup> rencontre du Groupe de recherche européen « FIGURA. Représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine » (Université de Liège, 23-24 octobre 2009)*, Liège, CIERGA, p. 105-115.
- , 2011, « Sacrifices for Gods and Ancestors », dans J. RÜPKE (éd.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, Wiley – Blackwell, p. 263-271.
- , 2012, « Roman animal sacrifice and the system of being », dans C. A. FARAONE, F. S. NAIDEN (éd.), *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, p. 84-95.
- , 2013, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, Le Seuil.
- SCHEID J., SVENBRO J., 2012, « Les métamorphoses dans l'Antiquité gréco-romaine : autour des *Métamorphoses* d'Ovide », dans J.-P. CHANGEUX (dir.), *La vie des formes et les formes de la vie*, Paris, Odile Jacob, p. 151-171.
- SCHEPENS G., DELCROIX K., 1996, « Ancient Paradoxography: Origin, Evolution, Production and Reception », dans O. PECERE, A. STRAMAGLIA (éd.), *La letteratura di consumo nel mondo Greco-Latino. Atti del Convegno Internazionale, Cassino, 14-17 settembre 1994*, Cassino, Università degli Studi di Cassino, p. 382-394.
- SCHILLING R., 1966, « Religion et magie à Rome », *Annuaire EPHE-SR* 75, p. 29-55.
- , 1971, « L'originalité du vocabulaire religieux latin », *RBPh* 49, p. 31-54.
- , 1978, « La place de Plin l'Ancien dans la littérature technique », *RPh* 52, p. 272-283.
- , 1979, « L'originalité du vocabulaire religieux latin », dans ID., *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris, Klincksieck, p. 30-53.
- , 1979<sup>2</sup> (1962<sup>1</sup>), « À propos des "exta" : l'extispicine étrusque et la "litatio" romaine », dans ID., *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris, Klincksieck, p. 183-190 (1<sup>e</sup> éd. dans *Hommages à Albert Grenier*, 1962, p. 1371-1378).

- SCHNAPP-GOURBEILLON A., 1981, *Lions, héros, masques. Les représentations de l'animal chez Homère*, Paris, Maspéro.
- SCHOSKE S., WILDUNG D., 1992, *Gott und Götter im Alten Ägypten*, Mainz am Rhein, Philipp Von Zabern.
- SCHUDEBOOM F. L., 2009, *Greek Religious Terminology – Telete and Orgia. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg*, Leyde – Boston, Brill.
- SCHWENTZEL C.-G., 2012, « Le bestiaire des princes clients du Proche-Orient romain. Animaux symboliques et propagande (I<sup>er</sup> s. av. J.-C.-I<sup>er</sup> s. ap. J.-C.) », *Res Antiquae* 9, p. 273-288.
- SCIBILIA A., 2002, « Supernatural Assistance in the Greek Magical Papyri: The figure of the parhedros », dans J. N. BREMMER, J. R. VEENSTRA (éd.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Louvain – Paris – Dudley, Peeters, p. 71-86.
- SCONOCCHIA S., 1987, « La structure de la *NH* dans la tradition scientifique et encyclopédique romaine », dans J. PIGEAUD, J. OROZ RETA (éd.), *Pline l'Ancien, témoin de son temps, Actes du colloque de 1985*, Salamanque – Nantes, Universidad Pontificia de Salamanca, p. 623-632.
- SCOTT W., 1936, *Hermetica. The Ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, vol. IV : *Testimonia*, Oxford, Clarendon Press.
- SCURLOCK J., 2002, « Translating Transfers in Ancient Mesopotamia », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 209-223.
- SEGAL C., 1973, « Simaetha and the Iynx (Theocritus, Idyll II) », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 15, p. 32-43.
- SERBAT G., 1973, « La référence comme indice de distance dans l'énoncé de Pline l'Ancien », *RPh* 47.1, p. 38-49.
- , 1986, « Pline l'Ancien. État présent des études sur sa vie, son œuvre et son influence », *ANRW* II, 32.4, p. 2069-2200.
- SERJEANTSON D., 2009, *Birds*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SFAMENI C., 2010, « Magic in Late Antiquity: the Evidence of Magical Gems », dans D. M. GWYNN, S. BANGERT (éd.), *Religious Diversity in Late Antiquity*, Leyde – Boston, Brill, p. 435-473.
- SFAMENI GASPARRO G., 2009, « The “God of Gods”, Lord and Begetter of All, in the *Papyrus Graecae Magicae* (PGM): Between Theology and Magic », dans M. A. AMIR-MOEZZI, J.-D. DUBOIS, C. JULLIEN, F. JULLIEN (dir.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout, Brepols, p. 621-635.
- , 2013, « Tra *mageutiké téchnē* et teologia : i PGM come testimoni della religiosità tardo-antica », dans E. SUAREZ DE LA TORRE, A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelone, Libros Pórtico, p. 161-178.
- , 2013, « *Religio mentis*: The Hermetic Process of Individualization », dans J. RÜPKE (éd.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford, Oxford University Press, p. 387-434.
- SHARPLES R. W., 1995, *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence, Commentary vol. 5, Sources on Biology (Human Physiology, Living Creatures, Botany: Texts 328-435)*, Leyde – New York – Cologne, Brill, p. 93-98.
- SHEPPARD A., 1982, « Proclus' Attitude to Theurgy », *CQ* 32.1, p. 212-224.
- SHORE A. F., 1963, « A “Serpent”-Board from Egypt », *The British Museum Quarterly* 26.3/4, p. 88-91.
- SIÉBERT G., 1990, « Hermès », *LIMC* 5.1, p. 285-387.
- SILVER D. J., 1973, « Moses and the Hungry Birds », *JQR* 64.2, p. 123-153.
- SINCLAIR P., 2003, « Rhetoric of Writing and Reading in the Preface to Pliny's *Naturalis Historia* », dans A. J. BOYLE, W. J. DOMINIK (éd.), *Flavian Rome: Culture, Image, Text*, Leyde – Boston, Brill, p. 278-299.
- SISSA G., 1997, « La génération automatique », dans B. CASSIN, J.-L. LABARRIERE (éd.), G. ROMEYER DHERBY (dir.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, J. Vrin, p. 95-111.
- SIST L., 1998, « L'immagine del coccodrillo a Roma », dans N. BONASCA, M. C. NARO, E. C. PORTALE, A. TULLIO (éd.), *L'Egitto in Italia dall'Antichità al Medioevo. Atti del III Congresso Internazionale Italo-Egiziano, Roma, CNR – Pompei, 13-19 Novembre 1995*, Rome, CNR, p. 505-512.
- SKARSOULI P., 2009, « S'interroger sur la relation entre couleurs et mots. Le terme *phármakon* chez Empédocle », dans M. CARASTRO (éd.), *L'Antiquité en couleurs. Catégories, pratiques, représentations*, Grenoble, Jérôme Millon, p. 165-177.
- SKODA F., 1988, « Les métaphores zoomorphiques dans le vocabulaire médical, en grec ancien », dans Ἡδίστων λογόδειπνον. *Logopédies : Mélanges de philologie et de linguistique grecques offerts à Jean Taillardat*, Paris, Peeters – SELAF, p. 221-234.

- , 2001, « Désignations de l'antidote en grec ancien », dans A. DEBRU, N. PALMIERI (éd.), avec la collaboration de B. JACQUINOD, « *Docente natura* ». *Mélanges de médecine ancienne et médiévale offerts à Guy Sabbah*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, p. 273-291.
- SMELIK K. A. D., 1979, « The Cult of the Ibis in the Graeco-Roman Period, with special Attention to the Data from the Papyri », dans M. J. VERMASEREN (éd.), *Studies in Hellenistic Religions*, Leyde, Brill, p. 225-243.
- SMELIK K. A. D., HEMELRIJK E. A., 1984, « “Who knows not what monsters demented Egypt worships?” Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt », *ANRWII*, 17.4, p. 1852-2000.
- SMITH J. Z., 1978, « Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity », *ANRWII*, 16.1, p. 424-439.
- , 2001<sup>2</sup> (1995<sup>1</sup>), « Trading Places », dans MEYER – MIRECKI 1, p. 13-27 (repris dans ID., *Relating Religion. Essays on the Study of Religion*, Chicago – Londres, 2004, p. 215-229).
- , 2003, « Here, There, and Anywhere », dans S. NOEGEL, J. WALKER, B. WHEELER (éd.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, University Park, Pennsylvania State University Press, p. 21-36 (repris dans ID., *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, University of Chicago Press, Chicago, 2004, p. 323-339, et tr. fr. dans ID., *Magie de la comparaison, et autres études d'histoire des religions*, Labor et Fides, Genève, 2014, p. 81-101).
- SMITH M., 1984, « *The Eighth Book of Moses* and how it grew (PLeid. J 395), dans *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia (Napoli, 19-26 maggio 1983)*, vol. II, Naples, Centro Internazionale per lo studio dei papiri ercolanensi, p. 683-693.
- , 1985<sup>2</sup> (1978<sup>1</sup>), *Jesus the Magician*, Wellingborough, The Aquarian Press.
- , 1986, « P. Leid. J 395 (PGM XIII) and Its Creation Legend », dans A. CAQUOT, M. HADAS-LEBEL, J. RIAUD (éd.), *Hellenica et Judaica : Hommages à Valentin Nikiprowetzky*, Louvain – Paris, Peeters, p. 491-498.
- , 1996<sup>2</sup> (1984<sup>1</sup>), « A note on some Jewish Assimilationists: the Angels (P. Berlin 5025b, P. Louvre 2391) », dans ID., *Studies in the Cult of Yahweh*, vol. II : *New Testament, Early Christianity, and Magic*, Leyde – New York – Cologne, Brill, p. 235-241 (éd. or. dans *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 16-17 [1984], p. 207-212).
- SMITH S., 1936, « A Glass Figure of Anubis », *The British Museum Quarterly* 10.3, p. 118-119.
- SMYTH M., 2010, « La figure de Moïse dans les sources gnostiques », dans P. BORGEAUD, T. RÖMER, Y. VOLOKHINE (éd.), *Interprétations de Moïse. Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leyde – Boston, Brill, p. 247-267.
- SNYDER H. G., 2000, *Teachers and Texts in the Ancient World: Philosophers, Jews and Christians*, Londres – New York, Routledge.
- SOKOLOWSKI F., 1969, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, De Boccard.
- SOLDATI A., 2006, « L'illustrazione libraria », dans C. GALLAZZI, S. SETTIS (éd.), *Le tre vite del Papiro di Artemidoro. Voci e sguardi dall'Egitto greco-romano*, Turin, Electa, p. 132-139.
- SOLER J., 2010, « Strabon et les voyageurs : l'émergence d'une analyse pragmatique de la fiction en prose », dans D. AUGER, C. DELATTRE, *Mythe et fiction*, Paris, Presses Universitaires de Paris Ouest, p. 97-114.
- SOMVILLE P., 1989, « Jeux de mots et sens du sacré dans la religion grecque », *Kernos* 2, p. 199-211.
- SOURVINOU-INWOOD C., 2011, *Athenian Myths and Festivals. Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia*, Oxford, Oxford University Press.
- SPERBER D., 1968, « Le structuralisme en anthropologie », dans O. DUCROT, T. TODOROV, D. SPERBER, M. SAFOUAN, F. WAHL, *Qu'est-ce que le structuralisme ?*, Paris, Le Seuil, p. 167-238.
- , 1974, *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann.
- , 1975, « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », *L'Homme* 15.2, p. 5-34.
- , 1996, *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris, Odile Jacob.
- SPIEGELBERG W., 1917, « Zu dem Ausdruck ἡσῖ“Εσῶης”, *ZÄS* 53, p. 124-125.
- SPIER J., 2006, « A Revival of Antique Magical Practice in Tenth-Century Constantinople », dans C. BURNETT, W. F. RYAN (éd.), *Magic and the Classical Tradition*, Londres – Turin, The Warburg Institute – Nino Aragno Editore, p. 29-36.
- , 2014, « An Antique Magical Book Used for Making Sixth-Century Byzantine Amulets ? », dans V. DASEN, J.-M. SPIESER (éd.), *La transmission des savoirs magiques*, Florence, Sismel – Edizioni del Galluzzo, p. 43-66.

- SPIESER J.-M., « Christianisme et magie du III<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle », dans V. DASEN, ID. (éd.), *Les savoirs magiques et leur transmission*, Florence, Sismel – Edizioni del Galluzzo, p. 333-351.
- SPIRO M. E., 1972<sup>2</sup> (1966<sup>1</sup>), « La religion : problèmes de définition et d'explication », dans R. E. BRADBURY *et al.*, *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, p. 109-152 (tr. de *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, 1966).
- SQUILLANTE M., 2012, « La voce degli animali tra onomatopea e imitazione », dans P. F. ALBERTO, D. PANIAGUA (éd.), *Ways of Approaching Knowledge in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Schools and Scholarship*, Nordhausen, Traugott Bautz, p. 144-157.
- STANNARD J., 1987, « Herbal medicine and herbal magic in Pliny's time », dans J. PIGEAUD, J. OROZ RETA (éd.), *Pline l'Ancien, témoin de son temps*, Actes du colloque de 1985, Salamanque – Nantes, Universidad Pontificia de Salamanca, p. 95-106.
- STEIN M., 1997, « La thériaque chez Galien : sa préparation et son usage thérapeutique », dans A. DEBRU (éd.), *Galen on Pharmacology. Philosophy, History and Medicine. Proceedings of the V<sup>th</sup> International Galen Colloquium, Lille, 16-18 March 1995*, Leyde – New York – Cologne, Brill, p. 199-209.
- STEINWENTER A., 1970, « Sabinus (29) », *REI A*, 2, col. 1600-1601.
- STIGLITZ H., KANDLER M., JOBST W., 1977, « Carnuntum », *ANRW II*, 6, p. 583-730.
- STONEMAN R., 2015, « How many miles to Babylon? Maps, guides, roads, and rivers in the expeditions of Xenophon and Alexander », *G&R* 62.1, p. 60-74.
- STRATTON K. B., 2014, « Magic, Abjection, and Gender in Roman Literature », dans ID., D. S. KALLERES (éd.), *Daughters of Hecate. Women and Magic in the Ancient World*, Oxford – New York, Oxford University Press, p. 152-180.
- STROUMSA G. A. G., 1984, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Leyde, Brill, p. 31-34.
- , 1992<sup>2</sup> (1981<sup>1</sup>), « Le couple de l'Ange et de l'Esprit : traditions juives et chrétiennes », dans ID., *Savoir et salut*, Paris, Le Cerf (éd. or. dans *Revue Biblique* 88 [1981], p. 42-61), p. 23-41.
- , 1992<sup>2</sup> (1981<sup>1</sup>), « Polymorphie divine et transformations d'un mythogème, l'Apocryphon de Jean et ses sources », dans ID., *Savoir et salut*, Paris, Le Cerf, p. 43-63 (1<sup>ère</sup> parution dans *VC* 35 [1981], p. 412-434).
- , 2005, *La fin du sacrifice : les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris, Odile Jacob.
- STRUBBE J. H. S., 1991, « "Cursed be he that moves my bones" », dans *Magika Hiera*, p. 33-59.
- STRUCK P. T., 2002, « Speech Acts and the Stakes of Hellenism in Late Antiquity », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 387-403.
- , 2002, « The Poet as a Conjurer: Magic and Literary Theory in Late Antiquity », dans L. CIRAOLO, J. SEIDEL (éd.), *Magic and Divination in the Ancient World*, Leyde – Boston – Cologne, Brill – Styx, p. 119-131.
- SUAREZ DE LA TORRE E., 2004, « Le laurier », *ThesCRA III*, p. 26-27.
- , 2011, « Magical Hermes: Remarks on the recipe of the "Little Beggar" (PGMIV, 2373-2440) », *MHNH* 11, p. 123-144.
- , 2012, « The Library of the Magician », dans *Contesti magici*, p. 299-306.
- , 2013, « Divination et magie. Remarques sur les papyrus grecs de l'Égypte gréco-romaine », *Kernos* 26, p. 157-172.
- , 2013, « Mito, teología, magia y astrología en PGM XIII (P. Leid. J 395) », dans ID., A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelone, Libros Pórtico, p. 179-202.
- SWARTZ M. D., 2002, « Sacrificial Themes in Jewish Magic », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 303-315.
- TAIT W. J., 1995, « Theban Magic », dans S. P. VLEEMING (éd.), *Hundred-Gated Thebes. Acts of a colloquium on Thebes and the Theban area in the Graeco-Roman Period*, Leyde – New York – Cologne, Brill, p. 169-182.
- TALLET G., 2010, « Mythologie et hellénisme en Égypte gréco-romaine », dans D. AUGER, C. DELATTRE (dir.), *Mythe et fiction*, Paris, Presses Universitaires de Paris Ouest, p. 309-425.
- TALON P., 2004, « La transmission du savoir en Mésopotamie ancienne », *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines* 52.1, p. 25-33.
- TAMBAH S. J., 1969, « Animals are Good to Think and Good to Prohibit », *Ethnology* 8.4, p. 423-459.
- TANNERY P., 1904, « Les Cyranides », *REG* 17, p. 335-349.
- TAORMINA D. P., 1993, « Le δυνάμετες dell'anima. Psicologia ed etica in Giamblico », dans H. J. BLUMENTHAL, E. G. CLARK (éd.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, Londres, Bristol Classical Press.
- TARDIEU M., 1974, *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris, Études augustinienes.

- , 1977, « Les livres mis sous le nom de Seth et les séthiens de l'hérésiologie », dans M. KRAUSE (éd.), *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th-13th 1975)*, Leyde, Brill, p. 204-210.
- , 1981, « Aberamenthō », dans R. VAN DEN BROEK, M. J. VERMASEREN (éd.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, Leyde, Brill, p. 412-418.
- , 1986, « Šābiens coraniques et “Šābiens” de Ḥarrān », *Journal Asiatique* 274, p. 1-44.
- , 2010, « L'oracle de la pierre mnouziris », dans H. SENG, ID. (dir.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, p. 93-108.
- , 2013, « “Ceux qui font la voix des oiseaux” : les dénominations de langues », dans ID., A. VAN DEN KERCHOVE, M. ZAGO (éd.), *Noms barbares*, vol. I : *Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, Brepols, p. 143-153.
- , 2013, « Les noms magiques d'Aphrodite en déesse barbare (PGM IV 2912-2939) », dans ID., A. VAN DEN KERCHOVE, M. ZAGO (éd.), *Noms barbares*, vol. I : *Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, Brepols, p. 225-238.
- , 2013, « Nommer la matière », dans ID., A. VAN DEN KERCHOVE, M. ZAGO (éd.), *Noms barbares I : Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, Brepols, p. 21-35.
- TAVENNER E., 1933, « Iynx and Rhombus », *TAPA* 64, p. 109-127.
- TE VELDE H., 1972, « The Swallow as Herald of the Dawn in Ancient Egypt », dans *Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren*, Leyde, Brill, p. 26-31.
- , 1988, « Some Remarks on the Mysterious Language of the Baboons » dans J. H. KAMSTRA, H. MILDE, K. WAGTENDONK (dir.), *Funerary symbols and religion. Essays dedicated to Professor MSHG Heerma Van Voss*, Kampen, J. H. Kok, p. 129-137.
- TESTART A., 2004, *La servitude volontaire*, vol. I : *Les morts d'accompagnement*, Paris, Errance.
- THOMPSON D'A. W., 1936<sup>2</sup> (1895<sup>1</sup>), *A Glossary of Greek Birds*, Oxford – Londres, Oxford University Press (reproduit Georg Olms, Hildesheim, 1966).
- , 1947, *A Glossary of Greek Fishes*, Oxford – Londres, Oxford University Press.
- THORNDIKE L., 1923, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. I : *During the first thirteenth century of our era*, New York, Columbia University Press.
- THUREAU-DANGIN F., 1921, « Rituels et amulettes contre Labartu », *RA* 18.4, p. 161-198.
- TIMOTIN A., 2012, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leyde – Boston, Brill.
- TISSI L. M., 2014, « Edizione critica, traduzione e commento all'inno magico 11 Pr. (PGM II 81-101) », *APF* 60.1, p. 66-92.
- TODOROV T., 1970, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Le Seuil.
- TOMLIN R. S. O., 2011, « Protective Spells in Roman Britain », dans M. CORBIER, J.-P. GUILHEMBET (dir.), *L'écriture dans la maison romaine*, Paris, De Boccard, p. 137-144.
- TOULOUSE S., « La théosophie de Porphyre et sa conception du sacrifice intérieur », dans S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETRE, F. SCHMIDT (dir.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 329-341.
- TOUWAIDE A., 1979, « Le sang de taureau », *AC* 48.1, p. 5-14.
- , 1991, « Nicandre : de la science à la poésie. Contribution à l'exégèse de la poésie médicale grecque », *Aevum* 55, p. 65-101.
- , 1994, « Galien et la toxicologie », *ANRW* II, 37.2, p. 1887-1986.
- , 1994, « La toxicologie dans le *De medicina* : un système *asclépiado-méthodique*? », dans G. SABBAH, P. MUDRY (éd.), *La médecine de Celse. Aspects historiques, scientifiques et littéraires*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, p. 211-256.
- , 1995, « Stratégies thérapeutiques : les médicaments », dans M. D. GRMEK (dir.), *Histoire de la pensée médicale en occident*, t. I : *Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, p. 227-237.
- , 2000, « Pedanios Dioskurides », *Der Neue Pauly* 9, col. 462-465
- , 2002, « Xenokrates von Aphrodisias », *Der Neue Pauly* 12.2, col. 624.
- TOYNBEE J. M. C., 1973, *Animals in Roman Life and Art*, Londres, Thames and Hudson.
- TRAKATELLI L.-A., 2011, « Lions, panthers and man: their artistic representation from the 7<sup>th</sup> century B. C. through Hellenistic times », dans J.-P. BRUGAL, A. GARDEISEN, A. ZUCKER (dir.), *Prédateurs dans tous leurs*

- états. Évolution, Biodiversité, Interactions, Mythes, Symboles, Actes des XXXF rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes*, Antibes, éditions APDCA, p. 365-379.
- TRAM TAN TINH V., 1990, « Isis », *LIMCV*, 1, p. 761-796.
- TRINQUIER J., 2002, « *Confusis oculis prosunt uirentia* (Sénèque, *De ira*, 3, 9, 2) : les vertus magiques et hygiéniques du vert dans l'Antiquité », dans L. VILLARD (dir.), *Couleurs et vision dans l'Antiquité classique*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, p. 97-128.
- , 2008, « La fabrique du serpent *draco* : quelques serpents mythiques chez les poètes latins », *Pallas* 78, p. 221-255.
- , 2012, « Serpents buveurs d'eau, serpents oenophiles et serpents sanguinaires : les serpents et leurs boissons dans les sources antiques », *Anthropozoologica* 47.1, p. 177-199.
- TROY L., 1994, « Painting the Eye of Horus », dans C. BERGER, G. CLERC, N. GRIMAL (éd.), *Hommages à Jean Leclant*, vol. I, Le Caire, IFAO (= *BdE* 106.1), p. 351-360.
- TUPET A.-M., 1976, *La magie dans la poésie latine*, vol. I : *Des origines à la fin du règne d'Auguste*, Lille, Université de Lille 3.
- , 1986, « Rites magiques dans l'Antiquité romaine », *ANRWII*, 16.3, p. 2617-2626.
- TURCAN R., 1961, « L'oeuf orphique et les quatre éléments », *RHR* 160.1, p. 11-23.
- , 2008, *Hadrien, souverain de la romanité*, Faton, Dijon, p. 151-152.
- TURNER J. D., 2001, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Québec – Louvain – Paris, Peeters – Presses de l'Université de Laval.
- TUZLAK A., 2002, « The Magician and the Heretic: the Case of Simon Magus », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 416-426.
- ULLUCCI D., 2011, « Contesting the Meaning of Animal Sacrifice », dans J. W. KNUST, Z. VÁRHELYI (éd.), *Ancient Mediterranean Sacrifice*, Oxford – New York – Auckland, Oxford University Press, p. 57-74.
- ULMER R., 2009, *Egyptian cultural Icons in Midrash*, Berlin – New York, De Gruyter, p. 272-296.
- VALETTE-CAGNAC E., 2003, « Être enfant à Rome : le dur apprentissage de la vie civique », *Terrain* 40, p. 49-64.
- VAN ANDRINGA W., VAN HAERPEREN F., « Le Romain et l'étranger : formes d'intégration des cultes étrangers dans les cités de l'Empire romain », dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (éd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique*, Bruxelles – Rome, Belgisch Historisch Instituut te Rome, 2009, p. 23-42.
- VAN DEN KERCHOVE A., 2008, « L'image de Dieu, l'aimant et le fer. La représentation du divin dans le traité hermétique *CH IV* », *Mythos* n. s. 2, p. 77-86.
- , 2008, « La voie d'Hermès, la question des sacrifices et les “cultes orientaux” », dans C. BONNET, S. RIBICHINI, D. STEUERNAGEL (éd.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza. Atti del 3° Colloquio su « Le religioni orientali nel mondo greco e romano »*, Loveno di Menaggio (Como), 26-28 Maggio 2006, Pise – Rome, Fabrizio Serra, p. 191-204.
- , 2010, « Le mode de révélation dans les *Oracles Chaldaïques* et dans les traités hermétiques », dans H. SENG, M. TARDIEU (dir.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, p. 145-162.
- , 2011, « Les hermétistes et les conceptions traditionnelles des sacrifices », dans N. BELAYCHE, J.-D. DUBOIS (dir.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, p. 59-78.
- , 2012, *La voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*, Leyde – Boston, Brill.
- VAN DER EIJK P. J., 2005, « The “theology” of the Hippocratic treatise *On the Sacred Disease* », dans ID., *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 45-73 (1<sup>ère</sup> éd. dans *Apeiron* 23 [1990], p. 87-119).
- VAN DER HORST P. W., 1987, *Chaeremon: Egyptian Priest and Stoic Philosopher. The fragments collected and presented with explanatory notes*, Leyde – New York – Copenhagen - Cologne, Brill.
- VAN DER PLAS D., 1989, « “Voir” dieu. Quelques observations au sujet de la fonction des sens dans le culte et la dévotion de l'Égypte ancienne », *BSFE* 115, p. 4-35.
- VAN LIEFFERINGE C., 1999, *La Théurgie, des Oracles chaldaïques à Proclus*, Liège, CIERGA.
- VAN STRATEN F. T., 1995, *Hierà Kalà: Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leyde, Brill.
- , 2005, « Ancient Greek Animal Sacrifice: Gift, Ritual Slaughter, Communion, Food Supply, or What? Some Thoughts on Simple Explanations of a Complex Ritual », dans S. GEORGUDI, R. KOCH PIETRE, F. SCHMIDT



- (dir.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols, p. 15-29.
- VAZQUEZ HOYS A. M<sup>a</sup>, 1992, « La serpente en la Antigüedad : ¿ genio o demonio ? », dans J. ALVAR, C. BLANQUEZ, C. G. WAGNER (éd.), *Héroes, semidioses y daimones. Primer encuentro-coloquio de ARYS, Jarandilla de la Vera, Diciembre de 1989*, Madrid, Ediciones Clásicas, p. 81-134.
- VELAZQUEZ I., 2001, « Intersección de realidades culturales en la Antigüedad tardía: el ejemplo de defixiones y filacterias como instrumentos de la cultura popular », dans J.-M. CARRIE, G. CANTINO WATAGHIN, avec le concours de P. DEMEGLIO (éd.), *Antiquité tardive et « démocratisation de la culture » : mise à l'épreuve du paradigme. Congrès organisé à Vercelli les 14-15 juin 2000 (= AnTard9)*, p. 149-162.
- VENTURA DA SILVA G., 1998, « A Prática da Astrologia e a Perseguição aos *Mathematici* no IV século », *Phoenix* 4, p. 195-203.
- VERBEKE G., 1945, *L'évolution de la doctrine du pneuma, du stoïcisme à S. Augustin. Étude philosophique*, Louvain – Paris, Institut Supérieur de Philosophie.
- VERDIERE R., 1971, « La légende de la mutation sexuelle chez l'hyène est-elle d'origine est-africaine ? », dans *Fons Perennis. Saggi critici di Filologia Classica raccolti in onore del Prof. Vittorio D'Agostino*, Turin, Rivista di Studi Classici, p. 477-484.
- VERMASEREN M. J., 1983, *Corpus Cultus Iovis Sabazii*, vol. I, *The Hands*, Leyde, Brill.
- VERNANT J.-P., 1974, « Le pur et l'impur », dans ID., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspéro, p. 121-140.
- , 1974, « Raisons du mythe », dans ID., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspéro, p. 195-250.
- , 1979, « À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode », dans M. DETIENNE, ID. (éd.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, p. 37-132.
- , 1979, « Religion grecque, religions antiques », dans ID., *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspéro, p. 5-34.
- , 1990, *Figures, idoles, masques*, Paris, Julliard.
- , 1993<sup>3</sup> (1965<sup>1</sup>), « Aspects de la personne dans la religion grecque », dans ID., *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Le Grand Livre du Mois, p. 354-370.
- , 1998<sup>3</sup> (1965<sup>1</sup>), « De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence », dans ID., *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Le Grand Livre du Mois, p. 339-351.
- VERNUS P., 2012, « Des cochons pour Sakhmis ! À propos du porc comme animal sacrificiel », dans C. ZIVIE-COCHE, I. GUERMEUR (dir.), « *Parcourir l'éternité* ». *Hommages à Jean Yoyotte*, vol. II, Turnhout, Brepols, p. 1059-1074.
- VERSNEL H. S., 1975, « Sacrificium Lustrale: The Death of Mettius Fufetius (Livy I, 28) », *MNIR* 37 n. s. 2, p. 97-115.
- , 1985, « “May he not be able to sacrifice...” Concerning a curious formula in Greek and Latin curses », *ZPE* 58, p. 247-269.
- , 1991, « Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers », dans *Magika Hiera*, p. 60-106.
- , 1991, « Reflections on the Relationship Magic-Religion », *Numen* 38.2, p. 177-197.
- , 2002, « The Poetics of the Magical Charm: An Essay in the Power of Words », dans MEYER – MIRECKI 2, p. 105-158.
- , 2006, « Ritual Dynamics: The Contribution of Analogy, Simile and Free Association », dans E. STAVRIANOPOULOU (éd.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège, CIERGA, p. 317-327.
- , 2010, « Prayers for Justice, East and West: New Finds and Publications since 1990 », dans R. L. GORDON, F. MARCO SIMÓN, *Magical Practices in the Latin West*, Leyde – Boston, Brill, p. 275-254.
- , 2011, *Coping With the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leyde – Boston, Brill.
- , 2012, « Response to a Critique », dans *Contesti magici*, p. 33-45.
- VERVENNE M., 1993, « “The Blood is the Life and the Life is the Blood”: Blood as Symbol of Life and Death in Biblical Tradition (Gen. 9, 4) », dans J. QUAEGBEUR (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East, Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*, Louvain, Peeters, p. 451-470.
- VEYMIERS R., 2009, *Ἐλεως τῶ φοροῦντι. Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques*, Bruxelles, Académie royale de Belgique.
- VEYNE P., 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Le Seuil.

- , 1990, « Images de divinités tenant une patère ou une phiale. La libation comme “rite de passage” et non pas offrande », *Mètis* 5.1-2, p. 17-30.
- , 2005, « Les problèmes religieux d’un païen intelligent, Plutarque », dans ID., *L’Empire gréco-romain*, Paris, Le Seuil, p. 769-770.
- VIAN F., 1973, « Le syncrétisme et l’évolution de la Gigantomachie », dans *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg, 9-11 juin 1971*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 25-41.
- VIANO C., 2005, « Les alchimistes gréco-alexandrins et le *Timée* de Platon », dans ID. (dir.), *L’alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*, Paris, J. Vrin, p. 91-107.
- VIDAL-NAQUET P., 1975, « Bêtes, hommes et dieux chez les Grecs », dans L. POLIAKOV (dir.), *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme. Actes du colloque tenu du 12 au 15 mai 1973 au centre culturel de Cerisy-la-Salle*, Paris – La Haye, Mouton, p. 129-142.
- VIEYRA M., 1966, « Le sorcier hittite », dans *Le monde du sorcier*, Paris, Le Seuil.
- VILLARD L., 2002, « Couleurs et maladies dans la *Collection hippocratique*: les faits et les mots », dans ID. (dir.), *Couleurs et vision dans l’Antiquité classique*, Rouen, Publications de l’Université de Rouen, p. 45-64.
- VILLARD P., 2000, « Le chien dans la documentation néo-assyrienne », dans D. PARAYRE (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, Paris, De Boccard, p. 235-249.
- VISCHER L., 1951, « Le prétendu “culte de l’âne” dans l’Église primitive », *RHR* 139.1, p. 14-35.
- VITELLOZZI P., 2010, *Gemme e cammei della collezione Guardabassi nel Museo Archeologico Nazionale dell’Umbria a Perugia*, Pérouse, Volumnia.
- , 2010, *Gemme e Magia dalle collezioni del Museo Archeologico Nazionale dell’Umbria*, Pérouse, Fabrizio Fabbri Editore – Soprintendenza per i Beni Archeologici dell’ Umbria.
- , à paraître, « The Sword of Dardanus: new reflections on a magical gem in Perugia », dans K. ENDREFFY, Á. M. NAGY, J. SPIER (éd.), *Magical Gems in their Contexts*, Wiesbaden.
- VOGT S., 2008, « Drugs and pharmacology », dans R. J. HANKINSON (éd.), *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 304-322.
- VOINOT J., 1981, *Inventaire des cachets d’oculistés gallo-romains*, Annonay, Laboratoires H. Faure.
- , 1999, *Les cachets à collyres dans le monde romain*, Montagnac, Éditions Monique Mergoil.
- VOLOKHINE Y., 2001, « Une désignation de la “face divine” *h3wt, h3wty* », *BIFAO* 101, p. 369-391.
- , 2007, « Le Seth des Hyksos et le thème de l’impiété cultuelle », dans T. RÖMER (éd.), *La construction de la figure de Moïse – The construction of the figure of Moses*, Paris, Gabalda, p. 101-119.
- , 2010, « Des Séthiens aux impurs : un parcours dans l’idéologie égyptienne de l’exclusion », dans P. BORGEAUD, T. RÖMER, Y. VOLOKHINE (éd.) avec la collaboration de D. BARBU, *Interprétations de Moïse. Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leyde – Boston, Brill, p. 199-243.
- , 2014, « Remarque sur la vénération des reliefs au chevet des temples en Égypte ancienne : visibilité et accessibilité du divin », dans S. ESTIENNE, V. HUET, F. LISSARAGUE, F. PROST (dir.), *Figures de dieux : construire le divin en images*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 175-194.
- , 2014, *Le porc en Égypte ancienne. Mythes et histoire à l’origine des interdits alimentaires*, Liège, Presses Universitaires de Liège.
- VOLPILHAC J., 1978, « Lucain et l’Égypte dans la scène de nécromancie de la *Pharsale*, VI, 413-830 à la lumière des papyri grecs magiques », *REL* 56, p. 272-288.
- VOS R. L., 1998, « *Varius coloribus Apis*. Some Remarks on the Colours of Apis and Other Sacred Animals », dans W. CLARYSSE, A. SCHOORS, H. WILLEMS (éd.), *Egyptian Religion in the Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, t. I, Louvain, Peeters, p. 709-718.
- WAEGEMAN M., 1984, « The gecko, the hoopoe... and lice », *AC* 53, p. 218-225.
- , 1987, *Amulet and Alphabet. Magical Amulets in the First Book of Cyranides*, Amsterdam, J. C. Gieben.
- , 1992, « ΑΡΩΡΙΦΡΑΣΙΣ: Aphrodite’s Magical Name », *AC* 61, p. 237-242.
- , 1995, « Metaphor and Verbal Homoeopathy », *Scholia* n.s. 4, p. 24-33.
- WAGNER G., 1998, « Le concept de “hsy” à la lumière des inscriptions grecques », dans W. CLARYSSE, A. SCHOOR, H. WILLEMS (éd.), *Egyptian religion. The last thousand years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, t. II, Louvain, Peeters, p. 1073-1078.
- WASSERMAN N., 2008, « On leeches, dogs, and gods in Old Babylonian medical incantations », *Revue d’assyriologie et d’archéologie orientale* 102, p. 71-88.
- WATSON L. C., 2010, « The *Echeneis* and Erotic Magic », *CQ* 60.2, p. 639-646.

- WEILL-PAROT N., 2002, *Les « Images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIF-XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Honoré Champion.
- , 2011, « Images corporéiformes et *similitudo* dans le *Picatrix* et dans le monde latin médiéval », dans J.-P. BOUDET, A. COIAZZO, N. WEILL-PAROT, (éd.), *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris, Honoré Champion, p. 117-138.
- , 2012, « Pouvoirs lointains de l'âme et des corps : éléments de réflexion sur l'action à distance entre philosophie et magie, entre Moyen Âge et Renaissance », *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia* 10, p. 85-98.
- WEINREICH O., « Zaubertexte und Defixionstafel aus Carnuntum », *Archiv für Religionswissenschaft* 24, 1926, p. 178 et « Ἀντάρφα », *Archiv für Religionswissenschaft* 25, 1927, p. 224
- WELLMANN M., 1898, « Die Pflanzennamen des Dioskurides », *Hermes* 33, p. 360-422.
- , 1928, *Die Φουσικα des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa*, Berlin, Akademie der Wissenschaften.
- WENSKUS O., 2000, « Paradoxographoi (1) », *Der Neue Pauly* 9, col. 309-312.
- WEST M. L., 1982, « Magnus and Marcellinus: Unnoticed Acrostics in the *Cyranides* », *CQ* n.s. 32, p. 480-482.
- , 1983, *The Orphic Poems*, Oxford, Clarendon Press.
- WEST N., 2011, « Gods on small things: Egyptian monumental iconography on late antique magical gems and the Greek and Demotic magical papyri », *Pallas* 86, p. 135-166.
- WIGGERMANN F. A. M., 2011, « The Mesopotamian Pandemonium. A Provisional Census », *SMSR* 77.2, p. 298-322.
- WILBURN A. T., 2012, *Materia Magica: The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus, Spain*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- WILDUNG D., 1977, *Imhotep und Amenhotep : Gottwerdung im alten Ägypten*, München – Berlin, Deutscher Kunstverlag, p. 188-197.
- WILLIAMS C. A., 1999, *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, New York – Oxford, Oxford University Press, p. 175-178.
- WINKLER A., 2009, « On the Astrological Papyri from the Tebtunis Temple Library », dans G. WIDMER, D. DEVAUCHELLE, *Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International des Études démotiques*, Le Caire, IFAO, p. 361-375.
- WINKLER J. J., 1991, « The Constraints of Eros », dans *Magika hiera*, p. 214-243.
- WITTEYER M., 2005, « Curse Tablets and Voodoo Dolls from Mainz: The Archaeological Evidence for Magical Practices in the Sanctuary of Isis and Magna Mater », *MHNH* 5, p. 105-124.
- WOLFF F., 1997, « L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme. Remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal », dans B. CASSIN, J.-L. LABARRIERE (éd.), G. ROMEYER DHERBY (dir.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, J. Vrin, p. 157-180.
- WOLTERS P., 1905, « Faden und Knoten als Amulett », *Archiv Religionswissenschaft* 8, 1-22.
- YOUNG F. M., 1979, *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom*, Philadelphie, The Philadelphia Patristic Foundation.
- YOYOTTE J., 1969-1970, « Religion de l'Égypte ancienne (V : « Sources grecques et religion égyptienne tardive : l'âne dans les croyances égyptiennes) », *Annuaire EPHE-SR* 77, p. 185-191.
- ŽABKAR L. V., *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, University of Chicago Press, Chicago, 1968 (SAOC 34), p. 124-143.
- ZACCAGNINO C., 1998, *Il thymiaterion nel mondo greco. Analisi delle fonti, tipologia, impieghi*, Rome, « L'Erma » di Bretschneider.
- ZAGO M., 2008, « L'emploi des noms divins dans la *Kosmopoia* (PGM XIII) », dans C. BONNET, S. RIBICHINI, D. STEUERNAGEL (éd.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza. Atti del 3<sup>o</sup> Colloquio su « Le religioni orientali nel mondo greco e romano »*, Laveno di Menaggio (Como), 26-28 Maggio 2006, Pise – Rome, Fabrizio Serra, p. 205-217.
- , 2009, « Le pneuma éloquent. Un parallèle entre le *Papyrus Mimaut* et NHC VI, 6 », dans M. A. AMIR-MOEZZI, J.-D. DUBOIS, C. JULLIEN, F. JULLIEN (dir.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*, Turnhout, Brepols, p. 715-733.
- , 2010, *Tebe magica e alchemica. L'idea di biblioteca nell'Egitto romano : la Collezione Anastasi*, Padoue, libreriauniversitaria.it.
- , 2013, « Bēsas “de la vista débil”. Manipulación de las sustancias y *détour* mítico-ritual en los papiros mágicos griegos [PGM VII y VIII] », dans E. SUAREZ DE LA TORRE, A. PEREZ JIMENEZ (éd.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelone, Libros Pórtico, p. 203-212.

- , 2013, « Le nom physique du dieu », dans M. TARDIEU, A. VAN DEN KERCHOVE, M. ZAGO (éd.), *Noms barbares*, vol. I : *Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, Brepols, p. 205-223.
- , 2013, « *Mixis ed enantiosis*. L'uso metaforico delle sostanze rituali nelle Ciranidi e oltre », dans P. SCARPI, ID. (éd.), *Ermetismo ed esoterismi. Mondo antico e riflessi contemporanei*, Padoue, libreriauniversitaria.it, p. 67-88.
- ZECCHI M., 1997, « The Offering of Honey in Graeco-Roman Temples », *Aegyptus* 77.1, p. 71-83.
- ZELLER R., 2012, « Les secrets de cuisine comme secrets de la nature », dans V. DASEN, M.-C. GERARD-ZAI (dir.), *Art de manger, art de vivre. Nourriture et société de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Gollion – Infolio, p. 151-162.
- ZIEGLER K., 1949, « Paradoxographoi », *RE* 18.3, p. 1137-1166.
- ZINGERLE J., 1929, « Ἀντάρα », *Glotta* 17, p. 134-137.
- ZIVIE-COCHE C., 2004-2005, « Religion de l'Égypte ancienne, I : Dieux étrangers au sein du panthéon égyptien : polythéisme et interculturalité (fin) », *Annuaire EPHE-SR* 113, p. 125-134.
- ZOGRAFOU A., 2005, « Élimination rituelle et sacrifice en Grèce ancienne », dans S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETTRE, F. SCHMIDT (dir.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols, p. 197-213.
- , 2008, « Sous le regard de λύχνος : lampes et dieux dans une “invocation apollinienne” (PGMI, 262-347) », *Mythos* n. s. 2, p. 61-76.
- , 2010, « Magic Lamps, Luminous Dreams: Lamps in PGM Recipes », dans M. CHRISTOPOULOS, E. D. KARAKANTZA, O. LEVANIUK (éd.), *Light and Darkness in the Ancient Greek Myth and Religion*, Plymouth, Lexington Books, p. 276-294.
- , 2010, *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Liège, CIERGA.
- , 2011, « Des sacrifices qui donnent des ailes : PGM XII, 15-95 », dans V. PIRENNE-DELFORGE, F. PRESCENDI (éd.), « Nourrir les dieux ? » *Sacrifice et représentation du divin*, Liège, CIERGA, p. 158-159.
- , 2013, *Papyrus Magiques Grecs : le mot et le rite. Autour des rites sacrificiels*, Ioannina, Université de Ioannina.
- ZUCKER A., 1994, « Raison fausse et fable vraie. Sur le sexe ambigu de la hyène », *Pallas* 41, p. 27-40.
- , 1995, « Le critère spatial dans la classification des animaux en Grèce ancienne », dans L. CHAIX, C. OLIVE, L. DE ROGUIN, H. SIDI MAAMAR, J. STUDER (éd.), *Actes du 5<sup>ème</sup> colloque international de « HASRI » (= Anthropozoologica 21)*, p. 79-86.
- , 2000, « “C'est la nature qui est magique” (Élien, P.A., 2, 14). Élien et la magie naturelle des animaux », dans A. MOREAU, J.-C. TURPIN (éd.), *La Magie*, t. II, Montpellier, Université Montpellier III, p. 79-94.
- , 2005, *Les classes zoologiques en Grèce ancienne d'Homère à Élien (VIII<sup>e</sup> av.-III<sup>e</sup> ap. J.-C.)*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence.
- , 2007, « Morale du Physiologos : le symbolisme animal dans le christianisme ancien (II<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s.) », *Rursus* 2.
- , 2008, « Homme et animal : pathologies communes et thérapies partagées ? », dans I. BOEHM, P. LUCCIONI (éd.), *Le médecin initié par l'animal. Animaux et médecine dans l'Antiquité grecque et latine*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée-Centre Jean Pouilloux, p. 63-78.
- , 2011, « Sympathies et antipathies naturelles : au-delà du principe », dans A. BALANSARD, G. DORIVAL, M. LOUBET (éd.), *Prolongements et renouvellements de la tradition classique, en hommage à Didier Pralon*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, p. 93-108.
- , 2012, « Registres et savoirs invoqués dans le *De venenatis animalibus* de Philouménos », *Anthropozoologica* 47.1, p. 51-72.

# Index des sources

A. DELATTE, *Anecdota atheniensia* 1

p. 449, n° 70 : 498

AELIUS PROMOTUS

*Περὶ τῶν ἰοβόλων θηρίων καὶ δηλητηρίων  
φαρμάκων*

27 : 464

ALEXANDRE DE TRALLES [PUSCHMANN]

8, 2 [II, 375] : 76

8, 2 [II, 377] : 76 ; 551

11, 1 [II, p. 473-475] : 473

12 [II, p. 585] : 300

AMMIEN MARCELLIN

19, 12.1-18 : 47

22, 13 : 591

29, 1.41 : 16

*Anthologie latine*

1, 5 : 299

ANTICLIDES

fr. 140 F 17 [*FGrHist*] : 367

ANTIGONE DE CARYSTE

*Recueil d'histoires extraordinaires*

25 b : 150

31 : 637

158 : 449

ANTONINUS LIBERALIS

15 : 65

19 : 613

22, 6 : 287

24, 3 : 262

29 : 616

7, 6 : 553

APICIUS

10, 3, 10, exc. 7 : 72

APULEE

*Apologie*

25, 9 : 107

30 : 455

34-35 : 520

57-60 : 78

*Les métamorphoses*

1, 11-19 : 626

2, 11 : 142

2, 22 : 626

2, 25 : 617

3, 21 : 66

8, 27-29 : 633

11, 5 : 299

11, 22 : 576

*Argonautiques orphiques*

959 : 380

ARISTOPHANE

*L'assemblée des femmes*, 128 : 183

*Les cavaliers*, 80-84 : 139

*Les grenouilles*, 739-740 : 494

*Les nuées*, 169-174 : 262

*Les oiseaux*

471-476 : 552

693-707 : 322

*Ploutos*, 157 : 190

ARISTOTE

fr. 496 [ROSE] : 170

*Éthique à Eudème*

7, 10.22 [1243 a] : 453

*Éthique à Nicomaque*

1, 10.8 [1100 b] : 149

8, 13.8 [1163 a] : 453

*GA*

3, 6 [756 b] : 122, 622

3, 6 [756 b-757 a] : 616

3, 11 [761 b-a] : 504

4 [774 b 29] : 506

*HA*

1, 1 [488 a] : 156

1, 9 [491 b 28-34] : 156

2, 11 [503 a-b] : 147

2, 11 [503 b] : 149

2, 12 [504 a 11-19] : 587

2, 14 [505 b] : 522

2, 17 [508 b] : 224, 506

3, 19 [520 b] : 139

4, 8 [533 a 2-15] : 156

5, 19 [552 b] : 471

6, 18 [572 a] : 491

6, 20 [574 a-b] : 188

- 6, 22 [577 a] : 491  
8, 2 [589 a] : 94  
8, 3 [593 a] : 612  
8, 3 [593 b] : 172  
8, 5 [594 a-b] : 621, 627  
8, 15 [599 a 32] : 261  
8, 24 [604 b 23-25] : 220  
8, 28 [605 b 31] : 157  
8, 29 [607 a] : 466, 467  
9, 6 [612 a] : 637  
9, 6 [612 b] : 189  
9, 8 [614 a-b] : 612  
9, 11 [614 b-615 a] : 172  
9, 51 [632 b] : 424  
9, 51 [633 a 19] = ESCHYLE, fr. 304.7 : 604
- PA*  
1, 5 [645 a] : 79  
2, 1 [646 a] : 422  
2, 4 [651 a] : 139  
2, 13 [657 b] : 216  
3, 10 [672 a-673 a] : 179  
4, 11 [692 a 20] : 149  
*Problèmes*, 1, 42 [864b 7-11] : 68
- ARNOBE  
7, 19.4-5 : 58  
7, 21.5 : 139, 157
- ARTEMIDORE  
*La clé des songes*  
2, 12 : 628  
3, 41.64 : 155  
3, 65 : 65  
4, 22 : 109, 517  
4, 56 : 528, 636
- Asclepius*  
24 : 416  
37 : 416  
37-38 : 256  
38 : 260  
41 : 336, 418
- ATHANASE  
*Vie d'Antoine*  
6, 1 : 546  
9, 5-11 ; 558  
39, 3 : 288  
50, 9 : 558  
52, 2 : 641  
78, 1 : 558
- ATHENEE  
*Deipnosophistes*  
8 [360 b-d] : 554
- 15 [677 d-f] : 45  
7, 95 [314 b] : 149
- AUDOLLENT  
111-112 : 352  
222, face B, l. 1-5 : 352  
241 : 353  
253, 14-15 : 333
- AUGUSTIN  
*La cité de Dieu*  
6, 5.1 = VARRON, *Antiquités divines* : 18  
10, 9 : 558  
21, 6 : 414
- AULU GELLE  
*Nuits Attiques*  
10, 10 : 113  
10, 12.1-5 : 145
- CATON  
*De l'agriculture*  
158 : 70
- CELSE  
*De la médecine*  
pr. 9 : 70  
6, 14.1 : 224
- CH*  
1, 5 : 337  
1, 17 : 337  
10 : 266  
10, 7-8 : 315  
16 : 419  
16, 5 : 419  
16, 8-9 : 599  
16, 12 : 419  
16, 13 : 419  
16, 17 : 419  
17 : 411  
23, 23 : 97  
23, 54-63 : 299  
28, 60-61 : 92
- CHAEREMON [VAN DER HORST]  
fr. 12 : 116, 359  
fr. 13 : 116  
fr. 4 : 284

CICERON	1, 12 : 437
<i>De la divination</i>	1, 13 : 526, 527, 536
1, 114 : 634	1, 14 : 330
2, 33 : 430	1, 15 : 33, 496
2, 89 : 429	1, 18 : 437
2, 90 : 429	1, 19 : 588
<i>De la nature des dieux</i>	1, 20 : 537
2, 28.72 : 55	1, 21 : 596, 608-609
	1, 23 : 295
	1, 24 : 29, 488, 501-502, 506-508
CLAUDE PTOLEEMEE	
<i>Tétrabible</i>	
1, 3.11-12 : 472	2, 1 : 219, 474-475, 477
1, 5 : 282	2, 2 : 469, 474
1, 6.1 : 622	2, 3 : 156, 198-199, 202, 608
1, 18.3 : 383	2, 4 : 474-475
	2, 5 : 357, 474, 602
	2, 7 : 468, 474, 547
CLEANTHE	2, 9 : 474-475
<i>Hymne à Zeus</i>	2, 14 : 219
12-13 : 334, 372	2, 19 : 468, 474
	2, 20 : 178
CLEMENT D'ALEXANDRIE	2, 22 : 295
<i>Le pédagogue</i>	2, 28 : 98-100
2, 9, 84.1-85.4 : 629	2, 31 : 450, 474, 476, 498-499
2, 10.83.4-5 : 623	2, 32 : 94, 170
2, 10.85.2-87.4 : 624	2, 33 : 436, 476
<i>Stromates</i>	2, 34 : 474-475, 477
1, 21 : 113, 314	2, 36 : 472, 474, 628
1, 70.4 : 372	2, 38 : 302
4, 3.35 : 436	2, 39 : 303, 474-475, 511, 611
4.20.3 : 576	2, 40 : 437, 475-476, 497, 547, 560, 617, 622
5, 4.21.2-3 : 577	2, 41 : 94, 275-276
5, 5.27.1 : 577	2, 42 : 357, 475
5, 5.27.4 : 577	2, 43 : 147-151, 475
7, 26 : 186	2, 46 : 154, 476
COLUMELLE	
<i>De l'agriculture</i>	3, 1 : 296, 475-476, 539
6, pr. 6 : 64	3, 8 : 65
7, 5.17 : 126	3, 10 : 66, 466, 475
9, 14.6 : 509	3, 12 : 29, 475, 612
11, 3.2 : 140	3, 13 : 475, 497
11, 3.53 : 127	3, 14 : 437, 475
11, 3.61 : 140	3, 18 : 539
11, 3.64 : 140	3, 25 : 475-476
	3, 30 : 475-476
<i>Cyr.</i>	3, 33 : 99-100, 475
1, prologue : 31-33, 90-91	3, 36 : 33, 475
1, 1 : 301	3, 37 : 474-475, 580-638
1, 2 : 437	3, 39 : 475-540
1, 3 : 497, 606-607	3, 42 : 29, 475
1, 4 : 612-613	3, 44 : 476-538
1, 5 : 437	3, 48 : 253, 475
1, 7 : 92, 437, 607-608	3, 49 : 173-475
1, 8 : 499-500	3, 50 : 474-476, 504-507
1, 10 : 437, 531, 631, 632	3, 51 : 474, 603

- 3, 52 : 33, 475
- 4, 7 : 436  
4, 8 : 478  
4, 9 : 475, 499  
4, 18 : 476, 526, 539  
4, 23 : 497  
4, 28 : 474, 528  
4, 47 : 475-476  
4, 51 : 475, 496  
4, 65 : 298, 478-480  
4, 67 : 94, 475  
4, 78 : 93
- Damigéron-Évax*  
7, 2 : 455  
10 : 505  
30, 5-8 : 602  
30, 15-17 : 532  
34, 17-22 : 532  
66 : 607  
67, 2 : 603  
67, 6 : 603
- DEMOCRITE [DIELS – KRANZ]  
fr. 68 A 135 : 149  
fr. V 1 : 96  
fr. V 2 : 96  
fr. B 259 : 466
- DEMOSTHENE  
*Contre Conon*  
39 : 183
- DIODORE DE SICILE  
1, 18.1 : 389  
1, 83-84 : 309  
11, 58.2-3 : 139  
32, fr. 34, 14-15 : 629
- DIOGENE LAËRCE  
8, 34 : 562  
9, 34 : 133  
9, 46 : 149  
9, 49 : 125
- DIOSCORIDE  
1, 87, 2 : 480  
1, 97 : 499  
2, 10 : 521  
2, 16 : 370  
2, 25 : 469  
2, 54 : 76, 551  
2, 56.5-10 : 505  
2, 56.12 : 506
- 2, 62 : 476  
2, 65 : 220  
2, 142 : 499  
3, 105 : 139  
3, 154-156 : 358  
3, 46.1-2 : 260  
3, 47 : 260  
4, 162.4 : 302  
4, 190 : 503  
5, 122 : 455
- Écrit sans Titre*  
102, 7-9 : 266
- Écrits bibliques :
- Genèse*  
1, 2-3 : 273, 337  
1, 20-31 : 96  
15, 9-10 : 210  
2, 7 : 340  
8, 20-21 : 273  
*Deutéronome*, 14, 7-8 : 623  
*Nombres*, 5, 11-31 : 603  
*Lévitique*  
11, 5-7 : 623  
17, 10-11 : 363  
*Psaumes*  
67, 29 : 417  
77, 13 : 301  
*Jérémie*  
12, 19 : 623-624  
34, 18-20 : 210  
*Actes*, 19, 13-19 : 545  
*Romains*, 1, 26-27 : 623-624
- ÉLIEN  
*Histoires variées*  
4, 17 : 562  
12, 42 : 190
- PA  
1, 25 : 623  
1, 35 : 483  
1, 45 : 612  
1, 52 : 506  
2, 2 : 471  
2, 3 : 224  
2, 5 : 467  
2, 7 : 466  
2, 17 : 522  
2, 21 : 637  
2, 23 : 211, 224  
2, 26 : 224  
2, 31 : 471  
2, 33 : 504  
2, 38 : 382



- 3, 7 : 626  
3, 17 : 262, 491  
3, 22 : 468  
3, 25 : 612  
3, 26 : 604, 613  
3, 31 : 470  
4, 14 : 469  
4, 49 : 637  
5, 2 : 157  
5, 8 : 158  
5, 40 : 637  
5, 47 : 218  
5, 48 : 158  
5, 50 : 470  
6, 14 : 624, 626  
6, 20 : 503  
6, 22 : 618  
6, 46 : 638  
7, 19 : 328  
7, 22 : 627  
7, 40 : 190  
8, 9 : 195  
8, 28 : 470  
9, 6 : 383  
9, 19 : 262  
9, 28 : 471  
9, 55 : 627  
10, 24 : 116  
10, 28 : 392  
10, 29 : 587  
10, 34 : 506  
10, 37 : 65  
10, 39 : 636  
10, 40 : 448  
10, 47 : 616, 628  
10, 49 : 157  
11, 3 : 193  
11, 35 : 140  
11, 37 : 471  
11, 40 : 116  
13, 10 : 638  
14, 18 : 491  
15, 11 : 616  
16, 5 : 552  
17, 10 : 152  
17, 12 : 172  
17, 13 : 172  
17, 20 : 224, 506
- ÉPIPHANE  
*Panarion*  
51, 22 : 249  
53, 2.3-4 : 232
- ÉRASISTRATE  
fr. 278a-b : 465
- ESCHYLE,  
*Les Euménides*  
137-138 : 284
- ÉSOPE [LOAYZA]  
*Fables*  
89 : 591  
242 : 623  
243 : 623
- ÉTIENNE DE BYZANCE  
*Ethnikôn* : 135
- EURIPIDE  
*Iphigénie en Tauride*  
1223-4 : 187  
*Les Bacchantes*  
233-234 : 44  
1122-1136 : 636
- EUSEBE  
*Préparation évangélique*  
1, 10.1-2 : 341  
1, 10.24 : 341  
3, 12, 2 : 402  
4, 9.2 : 276  
5, 6.1-2 : 546  
5, 12.2 : 258  
5, 13.3 : 258-259  
5, 13.3-9 : 258  
5, 14.2 : 259  
10, 10.16 : 111
- FLAVIUS JOSEPHE  
*Antiquités juives* : 1, 34 : 232  
*Contre Apion*, 2, 7.79 : 392
- GALIEN  
*Sur les facultés des aliments* : 55 : 503  
*Les médicaments simples* [KÜHN]  
11, p. 792-794 : 110-111  
11, p. 797-798 : 109  
11, p. 858-861 : 235  
12, p. 169-170 : 212  
12, p. 207-208 : 222  
12, p. 248-249 : 102  
12, p. 250-251 : 465  
12, p. 293 : 459  
12, p. 295-297 : 234  
12, p. 573-574 : 458  
12, p. 575-576 : 458

GARGILIUS MARTIALIS

*Les remèdes tirés des légumes et des fruits*

30, 1 et 30, 5 : 485

*Géop.*

2, 18.8 : 481

2, 42.3-5 : 481

3, 5.8 : 482

5, 2.9 : 482

5, 11 : 482

5, 15.5-6 : 482

5, 33.6-8 : 481

7, 11 : 481

9, 14.1-3 : 481

10, 7.3-5 : 481

10, 30 : 481

11, 28 : 503

11, 28.3 : 481

12, 17 : 482

12, 17.16-17 : 485

12, 22.6 : 482

12, 39.8 : 482

13, 3.1-2 : 469

13, 9.6 : 170, 484

13, 9.7 : 482

14, 4 : 482

14, 9.5 : 482

15, 1 : 625-626

15, 1.1 : 480

15, 1.2 : 481

15, 1.10 : 624

15, 2.21-38 : 509

17, 7.1 : 482

HARPOCRATION

*Propriétés des animaux, plantes et pierres* : 608, 617

HELIODORE

*Éthiopiennes*

4, 8.7 : 7

8, 9.13-18 : 6

8, 10 : 7

10, 41.4 : 7

11.8 : 7

11.10 : 7

HEPHESTION DE THEBES

*Apotelesmatika*, 1, 2 : 282

HERMES

*Sur les décans*, 1 : 404

HERODOTE

1, 105 : 633

1, 131 : 299

1, 132 : 12, 370

2, 2 : 260

2, 38-41 : 406

2, 39 : 363

2, 42 : 406

2, 46 : 406

2, 65 : 309

2, 66-67 : 406

2, 67

2, 69 : 406

2, 71-76 : 406

4, 67 : 633

4, 173 : 462

4, 192 : 468

8, 41 : 368

8, 120 : 133

9, 93-95 : 591

HESIODE

fr. 302 : 555

fr. 349 : 73

*Théogonie*, 785-789 : 448

HESYCHIUS

« κμητά », 3080 : 129

« Κυρράνη », 4700 : 41

HIPPOCRATE,

*Airs, eaux, lieux* 22 : 633

*Des femmes stériles*, 3, 230.3-7 : 196

*Du régime*, 2, 46.4 : 63

*La maladie sacrée*

1, 1-2 : 542

1, 4 : 196

1, 9 : 57

1, 12 : 187, 542

1, 13 : 542

17, 2 : 180

*Maladies des femmes*, 1, 43 : 307

*Maladies internes*, 37 : 172

HIPPOLYTE

*Réfutation*

5, 19.2-3 : 273

5, 21.2-5 : 273

HOMERE

*Iliade*

1, 35-52 : 367

1, 473 : 371

2, 723 : 479

4, 104 : 180

4, 218 : 49

10, 414-417 : 368

11, 830 : 49

- 14, 214-217 : 632  
 14, 231-291 : 585  
 14, 290-291 : 517  
 18, 616 : 6  
 23, 173-174 : 190  
 24, 343-344 : 293
- Odyssée*  
 5, 47-48 : 293  
 10, 391-394 : 260  
 14, 35-36 : 548  
 17, 290-327 : 196  
 24, 3-4 : 293
- HORAPOLLON  
 1, 1 : 466  
 1, 10 : 311  
 1, 11 : 290, 540  
 1, 4 : 223  
 1, 55 : 606  
 2, 110 : 616  
 2, 25 : 65  
 2, 36 : 628  
 2, 61 : 466  
 2, 62 : 472  
 2, 69 : 624  
 2, 70 : 618  
 2, 71 : 619  
 2, 72 : 627  
 2, 90 : 637
- Hymnes homériques*, 3, 300-374 : 370
- IC II, XIX.7 : 548
- ISIDORE DE SEVILLE, *Étymologies*, 12, 4.37 : 232
- ISTROS, fr. 12 : 183
- JAMBLIQUE  
*Réponse à Porphyre*  
 1, 14 : 280  
 1, 18 : 282  
 2, 11 : 577  
 3, 18 : 280  
 4, 1.1 : 321  
 4, 2 : 413  
 5, 7 : 414  
 5, 8 : 381, 412  
 5, 10 : 415  
 5, 23 : 256, 415  
 6, 6 : 413  
 7, 4 : 413
- Vie de Pythagore*  
 30, 178 : 596  
 60-62 : 558
- 84 : 562  
 147 : 562
- JULIUS AFRICANUS [WALLRAFF *et al.*]  
*Cestes*,  
 7, 17.28-29 = fr. F12 : 598  
 7, 17.29-37 = fr. F12 : 586  
 7, 17.38-42 = fr. F12 : 585  
 7, 17.43-44 = fr. F12 : 586  
 7, fr. F12, 2.53-92 : 73.  
 7, fr. F12, 14 : 554  
 D25 : 492  
 D27 : 506  
 D27, 11-14 : 506  
 F12, Pr. 3-4 : 136  
 F12, 3.1-4 : 563
- testimonia* :  
 T5a, p. 6-7 : 473  
 T8, 12 : 359  
 T8, 16-18 : 524  
 T9 : 90, 534
- JULIUS VALERE  
*Roman d'Alexandre*  
 1 : 488  
 1, 5 : 390  
 1, 8 : 402  
 1, 14 : 262  
 1, 32 : 594
- KAR 61, 7 : 602
- Kérygmes lapidaires*  
 20, 15 : 455  
 23 : 373
- KUB 17, 28.4, 45-56 : 210
- L'Ogdoade et l'Énéade*, p. 63, 15-31 : 299
- Lapidaire « orphique »*  
 1-90 : 366  
 7-14 : 366  
 17-53 : 131, 164  
 72 : 131, 366, 488  
 91-164 : 366  
 176 : 532  
 658-659 : 531  
 691-697 : 368  
 698-744 : 367  
 726-727 : 367  
 745-747 : 369, 596
- Le Glaive de Moïse* [GASTER, I, p. 324, n° 70] : 330

- Lettre d'Isis à Horus* : 299
- Lexique de la chrysopée* : 530
- LIBANIOS
- Discours*
- 1, 245-246 : 346
- 1, 249-250 : 347
- 36, 3 : 347
- Lettres*, 15 (368F) : 32
- LUCAIN
- La Pharsale*
- 1, 609-638 : 180
- 5, 93-96 : 372
- 6, 455-456 : 491
- 6, 667-680 : 643
- 6, 685-690 : 547, 590
- 6, 736-738 : 283
- 9, 587-889 : 467
- 9, 704 : 468
- 9, 724-726 : 467
- 9, 734-838 : 467
- 9, 828-833 : 465
- 9, 893-937 : 462
- 9, 913-937 : 462
- LUCIEN
- La tragédie de la Goutte*, 163-174 : 41, 49
- Le navire*, 44 : 116
- Le philopseudês*
- 7-9 : 49
- 10 : 49
- 34 : 45
- Le songe ou le coq*
- 2 : 595
- 3 : 563, 595
- 4 : 595-596
- 6 : 596
- 28 : 615
- Sur la déesse syrienne*, 32 : 633
- Sur les dipsades* : 467
- LUCRECE
- 4, 710-717 : 173
- MANILIUS
- Les astronomiques*
- 2, 60-66 : 334, 427
- 2, 94 : 426
- MARCELLUS
- préface, 1 : 473
- 8, 24 : 223
- 8, 41 : 223
- 8, 48 : 224
- 8, 49 : 218, 223
- 8, 100 : 221
- 8, 106-200 : 224
- 14, 67 : 550
- 15, 82 : 208
- 19, 49 : 207
- 21, 1 : 177
- 23, 32-33 : 207
- 23, 34 : 206
- 23, 47 : 212
- 23, 70 : 212
- 27 : 371
- 27, 33 : 177
- 27, 132 : 177
- 29, 30 : 551
- 87 : 371
- MENANDRE
- L'apparition*, 29-31 : 184
- MUSEE
- fr. 2 B 19 : 73
- Mythe de l'Oeil du Soleil*, 7, 21-24 : 311
- NHVI*, 7, 63.33-65.7 : 336
- NHVI*, 7, 64.4-10 : 418
- NICANDRE
- Alexipharmques*,
- 312-334 : 139
- 537-545 : 471
- 538-539 : 220
- Thériaques*
- 190-208 : 468
- 195-196 : 469
- 334-342 : 467
- 359-371 : 479
- 396-402 : 466
- 438-457 : 594
- 483-487 : 262
- 689-699 : 468
- 738-742 : 510
- 817 : 220
- NONNOS, *Les Dionysiaques*, 40, 395 : 116
- NUMENIUS [DES PLACES]
- fr. 50 : 420
- fr. 53 : 420, 529
- fr. 1c : 608
- fr. 30 : 340

- OC*  
 fr. 224 : 255  
 fr. 29 : 340  
 fr. 32 : 340  
 fr. 35 : 340  
 fr. 39 : 340  
 fr. 72 : 286
- OLYMPIODORE  
*Commentaire sur le livre « Sur l'action » de Zosime, et sur les dires d'Hermès et des philosophes*  
 1 : 530  
 24 : 233  
 52 : 32, 159, 563
- OPPIEN D'APAMEE  
*Cynégétiques*  
 2, 612-628 : 158  
 3, 260-289 : 626  
 3, 289-290 : 621  
 4, 311-315 : 636  
 4, 320-353 : 636
- OPPIEN  
*Halieutiques*, 1, 212-243 : 525
- ORIGENE  
*Contre Celse*  
 1, 24-25 : 590  
 4, 86 : 611  
 4, 88 : 591  
 4, 92-93 : 559  
 5, 38 : 429, 529  
 6, 22 : 426  
 6, 30 : 559  
 6, 31 : 561  
 6, 33 : 559
- OVIDE  
*Fastes*  
 2, 361-380 : 292  
 2, 571-582 : 515  
 3, 339-342 : 516  
 3, 344 : 516  
 4, 901-942 : 433  
 6, 159-162 : 352  
*Halieutiques*, 99 : 524  
*Les métamorphoses*  
 1, 72-75 : 96  
 1, 232 : 553  
 3, 198 : 553  
 5, 451-461 : 262  
 5, 533-550 : 66  
 7, 257-274 : 642
- 7, 351-356 : 287  
 8, 645-650 : 71  
 9, 281-323 : 616  
 15, 362-420 : 643
- P. Derv.*, col. 17 : 370
- P. Ebers*  
 370 (59, 13-15) : 230  
 424 (63, 12-13) : 230  
 425 (63, 14-18) : 230  
 88, 13-16 : 115
- P. Hearst*  
 11, 1-3 : 115  
 8, 14-15 : 115
- P. Holm.* 14 : 580
- P. Oxy.*  
 VIII, 1085 : 45  
 XI, 1380, l. 183-185 : 299
- P. Yale* inv. 299 : 47
- Papyrus médical de Londres*, 22 (7, 1-8) : 228
- PALLADIUS  
*Traité d'agriculture*, 1, 35.3 : 140
- PAUSANIAS  
 1, 14.7 : 633  
 2, 10.4-6 : 328  
 3, 14.9 : 209  
 3, 25 : 466  
 4, 34.7 : 551  
 5, 25.9 : 563  
 5, 27.3-4 : 491  
 5, 27.5-6 : 492  
 8, 46.5 : 117
- PDM*  
 xiv, 35 : 254  
 xiv, 93-114 : 314  
 xiv, 115 : 610  
 xiv, 116 : 610  
 xiv, 295-308 : 610  
 xiv, 805-840 : 610  
 xiv, 1078-1089 : 230  
 xiv, 1110-1129 : 610  
 xiv, 1219-1227 : 288
- PETRONE  
*Le satiricon*, 88, 2 : 130

*PGM*

I, 1-42, 307, 610  
I, 5 : 306  
I, 5-6 : 306  
I, 24-25 : 242  
I, 26 : 249  
I, 42-195 : 402  
I, 49-50 : 343  
I, 64-65 : 401  
I, 73-74 : 401  
I, 90 : 417  
I, 99 : 422  
I, 127 : 45  
I, 164-165 : 249  
I, 179-180 : 343  
I, 211 : 417  
I, 222-231 : 385  
I, 232-247 : 385  
I, 247-262 : 385  
I, 251-255 : 385  
I, 272-274 : 418  
I, 283 : 77  
I, 284 : 287  
I, 3-10 : 307  
I, 313 : 287  
I, 325-327 : 389  
I, 328-330 : 387  
I, 331 : 386  
I, 344 : 417

II, 1-64 : 240, 280, 288, 239, 605  
II, 1-2 : 584  
II, 18 : 605  
II, 20-49 : 240  
II, 24-26 : 562  
II, 44 : 567  
II, 46-47 : 397  
II, 64-183 : 239  
II, 64-69 : 582  
II, 73-75 : 562  
II, 75 : 241  
II, 104-118 : 403  
II, 121 : 417  
II, 141-143 : 390  
II, 159-160 : 578

III, 1-164 : 310  
III, 1-3 : 310  
III, 3-10 : 312, 344  
III, 5 : 311  
III, 15-21 : 311  
III, 23-24 : 242  
III, 40-42 : 312  
III, 50-51 : 344  
III, 71-72 : 345

III, 95 : 397  
III, 104 : 345  
III, 116 : 353  
III, 126 : 397  
III, 136-140 : 403  
III, 144 : 344  
III, 210 : 312  
III, 271-272 : 402-405  
III, 291 : 418  
III, 296-297 : 338  
III, 300 : 338  
III, 330-331 : 421  
III, 339-340 : 421  
III, 377 : 417  
III, 387 : 421  
III, 393 : 337  
III, 412 : 418  
III, 424 : 605  
III, 424-425 : 609  
III, 424-466 : 605  
III, 458 : 350  
III, 493-497 : 418  
III, 494-534 : 442  
III, 498-501 : 401  
III, 535 : 401  
III, 550 : 337  
III, 550-558 : 335  
III, 563-565 : 419  
III, 565 : 417  
III, 584-585 : 389-390  
III, 612-632 : 386  
III, 623-625 : 401  
III, 627-628 : 401  
III, 633-731 : 277, 397  
III, 693-694 : 562  
III, 693-695 : 278  
III, 701 : 398  
III, 700-701 : 278, 562

IV, 1-85 : 365  
IV, 1-25 : 365  
IV, 26-51 : 360-365  
IV, 34-40 : 360  
IV, 52-85 : 285, 356, 365  
IV, 53-54 : 360-363  
IV, 63-68 : 285  
IV, 75-77 : 286  
IV, 85 : 286  
IV, 159-162 : 418  
IV, 161-162 : 45  
IV, 197-198 : 417  
IV, 209 : 401  
IV, 211 : 402  
IV, 243 : 45  
IV, 256-260 : 391

IV, 260 : 397  
IV, 302 : 421  
IV, 351 : 421  
IV, 436 : 421  
IV, 493-494 : 421  
IV, 764 : 422  
IV, 816-819 : 397  
IV, 875 : 310  
IV, 900 : 78  
IV, 945 : 398  
IV, 1002-1006 : 535  
IV, 1002-1007 : 589  
IV, 1003-1005 : 398  
IV, 1102-1103 : 401  
IV, 1115-1121 : 334  
IV, 1115-1166 : 334  
IV, 1137-1146 : 335  
IV, 1167-1226 : 337  
IV, 1177-1180 : 337  
IV, 1263-1265 : 401  
IV, 1275-1322 : 397  
IV, 1276-1280 : 291  
IV, 1308-1314 : 438  
IV, 1315-1316 : 438  
IV, 1331-1335 : 438  
IV, 1331-1389 : 397  
IV, 1390-1495 : 403  
IV, 1596-1715 : 404  
IV, 1638 : 578  
IV, 1715-1717 : 418  
IV, 1716-1870 : 327  
IV, 1718-1720 : 330  
IV, 1753-1755 : 330  
IV, 1823-1829 : 327  
IV, 1829-1831 : 329  
IV, 2006-2125 : 579  
IV, 2082 : 421  
IV, 2145-2240: 278, 392  
IV, 2179 : 279  
IV, 2186-2193 : 279, 562  
IV, 2204-2205 : 279  
IV, 2231 : 421  
IV, 2241-2358 : 403  
IV, 2287-2288 : 399  
IV, 2298-2299 : 399  
IV, 2299-2306 : 399  
IV, 2316-2318 : 399  
IV, 2328-2334 : 401  
IV, 2359-2372 : 254, 247, 562  
IV, 2373-2440 : 254, 247  
IV, 2395-2398 : 251  
IV, 2441-2621 : 378-379, 403  
IV, 2447-2455 : 43  
IV, 2455-2458 : 313  
IV, 2456-2457 : 306

IV, 2456-2458 : 306  
IV, 2456-2467 : 381  
IV, 2563-2566 : 418  
IV, 2573-2575 : 281  
IV, 2574 : 422  
IV, 2622-2644 : 281  
IV, 2622-2707 : 282, 378-380  
IV, 2622-2709 : 282  
IV, 2643-2663 : 283  
IV, 2684 : 422  
IV, 2684-2694 : 380  
IV, 2686 : 422  
IV, 2708-2784 : 378, 403  
IV, 2785-2890 : 282, 378-379, 403  
IV, 2832-2839 : 281  
IV, 285-295 : 298  
IV, 2871-2877 : 379  
IV, 2872 : 422  
IV, 2877-2884 : 379  
IV, 2891-2942 : 288, 397  
IV, 2935-2938 : 401  
IV, 2941 : 77  
IV, 2943-2956 : 513  
IV, 2945 : 421-422  
IV, 2947 : 421  
IV, 2955 : 401  
IV, 2967-3006 : 301  
IV, 2988-2989 : 332  
IV, 3125-3126 : 248  
IV, 3125-3131 : 248  
IV, 3125-3171 : 254  
IV, 3148-3149 : 251  
IV, 3164-3170 : 249  
IV, 3255 : 78  
  
V, 27 : 589  
V, 248-303 : 400  
V, 370-446 : 261, 384  
V, 447-458 : 386  
V, 459-489 : 342  
V, 461-462 : 301  
  
VII, 167-186 : 494  
VII, 203-205 : 620  
VII, 206-207 : 620  
VII, 222 : 392  
VII, 222-249 : 579  
VII, 300 : 579  
VII, 335-347 : 364, 386  
VII, 411 : 605  
VII, 411-416 : 603  
VII, 462-464 : 423  
VII, 463 : 421  
VII, 466 : 571  
VII, 471-493 : 290

VII, 481-483 : 290  
 VII, 505-528 : 319-320  
 VII, 522 : 320  
 VII, 559-560 : 398  
 VII, 628 : 261  
 VII, 628-642 : 314  
 VII, 629 : 306  
 VII, 652-660 : 392  
 VII, 757-765 : 439  
 VII, 780-785 : 440  
 VII, 786 : 398, 401  
 VII, 795-845 : 126  
 VII, 846-861 : 397  
 VII, 883 : 398  
 VII, 965 : 345  
  
 VIII, 64-110 : 579  
 VIII, 8-11 : 404  
 VIII, 8-13 : 389  
  
 X, 1-23 : 285, 344  
 X, 10 : 344  
 X, 22-23 : 401  
  
 XI a : 393-395, 675  
 XI b, 1-5 : 498  
  
 XII, 14-95 : 316, 504  
 XII, 29 : 77  
 XII, 30-35 : 318  
 XII, 32 : 318  
 XII, 38-39 : 318  
 XII, 58-59 : 318  
 XII, 75-76 : 318  
 XII, 87-89 : 403  
 XII, 96-106 : 392  
 XII, 107-108 : 313  
 XII, 132 : 532  
 XII, 144-152 : 386  
 XII, 201-269 : 322  
 XII, 209-210 : 418  
 XII, 209-216 : 323  
 XII, 213-215 : 562  
 XII, 236 : 403  
 XII, 238-239 : 331  
 XII, 244-252 : 332  
 XII, 247-249 : 332  
 XII, 261-262 : 332  
 XII, 266 : 417  
 XII, 311-315 : 324  
 XII, 311-333 : 326  
 XII, 316 : 325  
 XII, 317 : 326  
 XII, 317-322 : 326  
 XII, 376-378 : 585  
  
 XII, 400-443 : 528  
 XII, 410 : 531  
 XII, 432 : 531  
  
 XIII : 264-278  
 XIII, 3-4 : 266  
 XIII, 8-11 : 562  
 XIII, 13-14 : 376  
 XIII, 14-16 : 275  
 XIII, 21-23 : 275  
 XIII, 80-89 : 588  
 XIII, 92 : 305  
 XIII, 261-263 : 331  
 XIII, 300-301 : 421, 423  
 XIII, 308-318 : 390  
 XIII, 316 : 385  
 XIII, 343-344 : 264  
 XIII, 363-367 : 271  
 XIII, 369-372 : 371, 562  
 XIII, 372 : 305  
 XIII, 372-376 : 271  
 XIII, 591-599 : 588  
 XIII, 647 : 305  
 XIII, 681-684 : 562  
 XIII, 731-734 : 266  
 XIII, 796-799 : 343  
 XIII, 982 : 249  
 XIII, 996-997 : 249  
 XIII, 1057 : 267  
 XIII, 1065-1070 : 527  
  
 XV, 11 : 421  
 XX, 4-12 : 554  
 XXI, 21-24 : 343  
 XXII b, 1-26 : 417  
 XXIVa, 1-10 : 535  
 XXIX, 1-21 : 362  
 XXXIV, 1-24 : 477  
  
 XXXV, 15-16 : 333  
 XXXV, 25-26 : 333  
  
 XXXVI, 72 : 421  
 XXXVI, 102-133 : 362  
 XXXVI, 141 : 547  
 XXXVI, 189 : 77-78  
 XXXVI, 231-255 : 355, 362  
 XXXVI, 246-255 : 356  
 XXXVI, 273-274 : 401  
 XXXVI, 320-332 : 358, 456  
 XXXVI, 370 : 421  
  
 XXXVIII, 1-26 : 404  
 XXXIX, 18-20 : 443, 535  
 XLVI, 5 : 77-78



LVII, 16 : 401	<i>Ion</i> , 533 c-535 a : 518
LVII, 28 : 401	<i>La République</i>
LVIII, 1-14 : 284	378 a : 187
LXI, 44-45 : 263	387 b 8-c 3 : 449
LXI, 50-51 : 263	336 d : 483
LXI, 61 : 392	<i>Le banquet</i> , 202 e : 543
LXII, 1 : 532	<i>Le politique</i> , 272 b-c : 596
LXX, 4-6 : 400	<i>Phédon</i>
LXX, 13-14 : 400	112 b : 333
LXXII, 1-36 : 291	252 b : 587
LXXVIII, 5 : 571	<i>Second Alcibiade</i> , 147b : 159
PHILON D'ALEXANDRIE	<i>Timée</i>
<i>De l'agriculture</i> , 98 : 454	30 a : 372
<i>De l'ivresse</i> , 121-175 : 150	39 e-40 a : 95
<i>De la confusion des langues</i> , 6 : 596	39 e-40 d : 435
<i>Sur la création du monde selon Moïse</i>	56 e : 599
55 : 97	78-79 : 333
62-68 : 96	PLINE L'ANCIEN
84 : 97	<i>HN</i>
PHILON D'HERACLEE [GIANNINI]	pr. 1-3 : 28
<i>Sur les merveilles</i> , fr. 1 : 448 [GIANNINI]	pr. 6
PHILOSTRATE	pr. 14 : 27
<i>Vie d'Apollonios</i>	pr. 17 : 27
1, 8 : 408	pr. 25 : 113
1, 20 : 591	2, 18 : 56
1, 26 : 408	2, 21 : 57
2, 4 : 555	2, 27 : 56
4, 10 : 555	2, 109 : 383, 430
6, 43 : 543	2, 208 : 56
PHILOUMENOS	7, 13-15 : 462
24, 1-2 : 479, 484	7, 14 : 462
<i>Physiologos</i>	7, 196 : 85
2 : 232	8, 62 : 637
3 : 174	8, 78 : 465
4 : 540	8, 83 : 84
16 : 639	8, 91 : 490
21 : 616	8, 93 : 462
22 : 477	8, 105 : 621
24 : 623	8, 106 : 623, 627
PINDARE	8, 107 : 627
<i>Pythiques</i>	8, 119 : 63
3, 47-53 : 12, 44	8, 127 : 477, 490
4, 213-219 : 12, 44, 587	8, 130 : 477, 490
PLATON	8, 151 : 188
<i>Cratyle</i>	8, 165 : 490-491
390 d-e : 148	8, 203 : 293
392 a : 517	9, 8 : 52
396 a : 437	9, 79 : 522, 525
	9, 87 : 224, 261

10, 32 : 122  
 10, 34 : 66  
 10, 40 : 613  
 10, 55 : 85  
 10, 86 : 604  
 10, 87 : 172  
 10, 95 : 506  
 10, 137 : 592  
 10, 156 : 59  
 10, 157 : 65  
 10, 187 : 122  
  
 11, 6 : 120, 460  
 11, 69-70 : 510  
 11, 97 : 287  
 11, 146 : 55  
 11, 177 : 621  
 11, 189 : 293  
 11, 196 : 382, 430  
 11, 203 : 202  
 11, 256 : 587  
  
 12, 111-113 : 272  
 12, 118 : 272  
  
 18, 152 : 550  
 18, 160 : 469  
 18, 285 : 433  
 18, 341 : 142  
  
 20, 1-2 : 429  
 20, 28 : 456  
 20, 119-120 : 503  
  
 21, 44 : 73  
 21, 145 : 73  
  
 22, 20 : 60  
 22, 60 : 503  
  
 24, 1-3 : 454  
 24, 67-68 : 480  
 24, 85 : 453  
 24, 160 : 125, 130, 162-163  
 24, 162 : 437  
 24, 165 : 560  
  
 25, 11 : 462  
 25, 12 : 73  
 25, 14 : 614  
 25, 16 : 82  
 25, 142 : 224  
  
 26, 18 : 60  
 26, 18-20 : 133, 614  
  
 27, 7 : 637  
 27, 26-27 : 538  
 27, 57 : 60  
 27, 100 : 550  
 27, 156 : 133  
 27, 156-159 : 133  
 27, 266 : 140  
  
 28, 1-2 : 51  
 28, 2 : 52, 60  
 28, 10-21 : 214  
 28, 17-18 : 15  
 28, 22 : 214  
 28, 24 : 214  
 28, 29 : 214  
 28, 30-31 : 462  
 28, 37 : 60  
 28, 78 : 140, 550, 560  
 28, 81 : 60  
 28, 85 : 103  
 28, 89 : 60, 560  
 28, 90 : 75, 560  
 28, 92-93 : 618  
 28, 94 : 60  
 28, 94-106 : 619  
 28, 97 : 75  
 28, 98 : 68  
 28, 100 : 60  
 28, 102 : 75  
 28, 104 : 634  
 28, 108 : 477  
 28, 110 : 295  
 28, 112 : 144-145  
 28, 113 : 146  
 28, 115 : 146, 620  
 28, 117 : 145  
 28, 118 : 60, 146, 152  
 28, 123 : 64, 69  
 28, 124 : 69  
 28, 134 : 67  
 28, 137 : 67  
 28, 142 : 67, 69, 83, 625  
 28, 145 : 67  
 28, 146 : 67, 69, 222  
 28, 147 : 67, 138  
 28, 148 : 67, 452  
 28, 149 : 61-62  
 28, 154 : 292  
 28, 155 : 170, 484  
 28, 157 : 625  
 28, 158 : 64  
 28, 159 : 64  
 28, 163 : 477  
 28, 167 : 477

28, 170 : 431  
28, 170-171 : 293  
28, 175 : 202  
28, 177 : 477  
28, 181 : 491  
28, 186-187 : 432  
28, 188 : 234  
28, 192 : 477  
28, 193 : 477  
28, 197 : 67, 477  
28, 198 : 477  
28, 201 : 206-207  
28, 211 : 202, 234  
28, 215 : 202  
28, 216 : 477  
28, 217 : 477  
28, 218 : 287  
28, 219 : 477  
28, 220 : 313, 477  
28, 221 : 477  
28, 224 : 477  
28, 225 : 75, 431  
28, 226 : 202, 294  
28, 228 : 63  
28, 229 : 432  
28, 233 : 477  
28, 235 : 477  
28, 241 : 477  
28, 242 : 68, 477  
28, 256 : 495  
28, 258 : 202  
28, 259 : 457  
28, 260 : 83, 292, 520  
28, 265 : 469

29, 15 : 81  
29, 23-24 : 70  
29, 28 : 79  
29, 29 : 87, 116  
29, 30 : 69, 83  
29, 34 : 67  
29, 52 : 202  
29, 52-54 : 86  
29, 53 : 431  
29, 55 : 262  
29, 56 : 85  
29, 58 : 62, 189  
29, 59 : 62, 430  
29, 60 : 469  
29, 61 : 81  
29, 62 : 81  
29, 64 : 81  
29, 65 : 81  
29, 66 : 530  
29, 67 : 634

29, 68 : 287, 469, 560  
29, 70 : 432  
29, 71 : 262  
29, 73 : 262, 313  
29, 74 : 262  
29, 74-76 : 471  
29, 76 : 221  
29, 81 : 65, 602  
29, 82 : 65  
29, 88-89 : 262  
29, 90 : 261-262  
29, 91 : 221  
29, 92 : 65  
29, 98-102 : 195  
29, 100 : 195  
29, 101 : 313  
29, 102 : 220-221, 262  
29, 108 : 221, 490, 506  
29, 113 : 65  
29, 114 : 431  
29, 116 : 221, 262  
29, 117 : 65, 188  
29, 118 : 221  
29, 121 : 432  
29, 127 : 65  
29, 128 : 224  
29, 128-131 : 217  
29, 129 : 631  
29, 129-130 : 221  
29, 131 : 202, 224, 262  
29, 132 : 221  
29, 136 : 221  
29, 138 : 204  
29, 143 : 62, 65

30, 1 : 53, 60, 428  
30, 2 : 55  
30, 9 : 329  
30, 12 : 15  
30, 13 : 54  
30, 14 : 57-58  
30, 16 : 58  
30, 17 : 87, 120  
30, 18 : 108  
30, 19 : 75, 153  
30, 20 : 160  
30, 22 : 202, 221, 431  
30, 25 : 432  
30, 26 : 208  
30, 27 : 506  
30, 29 : 68  
30, 30 : 68  
30, 31 : 207  
30, 32-33 : 321  
30, 33 : 65

30, 33-34 : 506	30, 140 : 497
30, 34 : 506	30, 141 : 220, 313
30, 36 : 221	30, 143 : 262
30, 37 : 204	30, 145 : 65, 507
30, 38 : 203	30, 149 : 62, 448
30, 39 : 204, 208, 287	
30, 40 : 432	32, 1 : 450
30, 42-43 : 175	32, 2 : 451
30, 44 : 71	32, 5 : 524-525
30, 45 : 72	32, 6 : 424
30, 46 : 72	32, 7 : 495
30, 51 : 211	32, 24 : 68
30, 51-52 : 185	32, 30 : 220
30, 52 : 65, 221	32, 40 : 431
30, 53 : 221, 262, 605	32, 42 : 62
30, 61 : 177	32, 49 : 357, 602
30, 62-63 : 74	32, 50-51 : 358
30, 64 : 176	32, 55 : 434
30, 71 : 221	32, 74 : 431
30, 75 : 67, 221	32, 76 : 313
30, 76 : 221	32, 80 : 357
30, 80 : 221	32, 87 : 68
30, 81 : 221	32, 93 : 313
30, 82 : 192	32, 94 : 71
30, 82-84 : 495	32, 94-95 : 72
30, 84 : 199, 634	32, 102 : 313
30, 85 : 204	32, 111 : 71
30, 86 : 221	32, 113 : 313, 431
30, 88 : 185	32, 114 : 313
30, 90 : 221	32, 124 : 478
30, 91 : 75, 506	32, 126 : 521
30, 92 : 294	32, 133 : 432
30, 93 : 171	32, 134 : 431, 521
30, 94 : 171	32, 135 : 313, 431
30, 95 : 65	32, 136 : 478
30, 95-97 : 434	32, 138 : 313
30, 99 : 107, 114, 221	32, 141 : 493, 496
30, 100 : 287	
30, 102 : 75, 507	34, 147 : 453
30, 104 : 221	
30, 106 : 203, 495	35, 33-34 : 212
30, 108 : 202	35, 175 : 493
30, 110 : 65	
30, 112 : 204	36, 2 : 450
30, 116 : 204	36, 79 : 113
30, 118 : 65	36, 126-127 : 453
30, 120 : 221	
30, 121 : 65, 192	37, 54 : 60
30, 122 : 221	37, 57 : 452
30, 124 : 202, 616	37, 59-61 : 452
30, 125 : 202	37, 62-64 : 221
30, 130 : 122	37, 69 : 165, 635
30, 134 : 495	37, 75 : 113
30, 135 : 213	37, 83-84 : 441
30, 138 : 213, 287	37, 124 : 60

- 37, 129-130 : 441  
 37, 145 : 455  
 37, 146 : 165  
 37, 149 : 165, 635  
 37, 152 : 441  
 37, 153 : 631  
 37, 160 : 165  
 37, 168 : 634  
 37, 185 : 165
- PLINE LE JEUNE  
*Lettres*  
 3, 5.7-17 : 27  
 6, 16 : 26
- PLOTIN  
*Ennéades*  
 2, 9.14 : 425  
 2, 9.7 : 427  
 3, 4.6 : 319  
 4, 4.22 : 435  
 4, 4.26 : 424  
 4, 4.40 : 425  
 4, 4.43-44 : 426
- PLUTARQUE  
*De la superstition*  
 166 a : 184  
 168 d : 185  
*Des notions communes contre les stoïciens*, 13  
 [1065 b] : 619  
*Isis et Osiris*  
 10 [354 e-355 a] : 576  
 15-16 [357 a-c] : 535  
 19 [358 b-c] : 288  
 21 [459 c-d] : 397  
 22 [359 e] : 580  
 30 [362e-363a] : 392  
 31 [363 a] : 580  
 31 [363 b] : 363  
 42 [368a] : 229  
 71 [379 d-e] : 409  
 74 [380 e] : 409  
 74 [381 a] : 616  
 75 [381 b] : 410  
 75 [381 c] : 411  
 75 [381 d-f] : 410  
 76 [382 a-b] : 410  
*L'intelligence des animaux*  
 22 [975 a] : 591  
 27 [978 e-f] : 150  
*Propos de table*  
 2, 7.1 : 459  
 2, 7.1 [641 a-b] : 451  
 2, 7.2 [641 c-e] : 451
- 4, 1 [664 c] : 460  
 4, 5.2 [670 b-c] : 409, 562  
 5, 7 [680b-682b] : 172  
 5, 9 [684 b] : 619  
 9, 2.3 [738 a] : 536  
*Questions romaines*  
 51 [276 f-277 a] : 192  
 52 [277 a-c] : 189  
 68, [280 b-c] : 181, 199  
 98 : 193  
 111 [290 a-d] : 191, 209  
*Vie d'Antoine*, 45, 11 : 454  
*Vie de Romulus*  
 21, 6-7 : 292  
 21, 10 : 181  
*Sur la disparition des oracles*, 418 a-b : 371  
*Sur les délais de la justice divine*  
 7 [552 f] : 619  
 9 [554 a] : 456  
*Sur les oracles de la Pythie*  
 9 [398c] : 371  
 25 [407 c] : 518
- PORPHYRE  
*De l'abstinence*  
 2, 21, 2-4 : 274  
 2, 38 : 276  
 2, 41.5 : 276  
 2, 42, 3 : 276  
 2, 48.1 : 609  
 3, 3.6 : 591  
 3, 3-4 : 591  
 3, 4.5 : 627  
 3, 5.5 : 591  
 4, 6-8 : 116  
 4, 7.2-3 : 407  
 4, 16.5 : 230  
 4, 16.7 : 321  
*L'autre des Nymphes dans l'Odyssée*, 21-24 : 383  
*Lettre à Anébon*  
 fr. 64 : 276, 284  
 fr. 23 : 282  
 fr. 84 : 321  
*Vie de Plotin*, 10, 25-28 : 319  
*Vie de Pythagore*  
 6 : 54  
 12 : 90, 576
- PROPERCE  
 4, 5, 18 : 491
- PS.-APOLLODORE  
*Bibliothèque*  
 1, 9.11-13 : 591  
 3, 6.7 : 591

- PS.-ARISTOTE  
*Des merveilles*  
 6 : 637  
 145 : 625  
*Sur le monde*  
 394 b : 333  
 6 : 96
- PS.-CLEMENT  
*Homélie*  
 2, 26.3-5 : 343  
 2, 30 : 343  
 3, 20.3-21.1 : 343  
 4, 6 : 112  
 4, 12-13 : 112  
 5, 5 : 279  
 5, 13 : 604  
 6, 5 : 113  
 9, 4-5 : 91  
 9, 15.1 : 638
- PS.-DEMOCRITE  
*Des sympathies et antipathies* : 166  
*Phusika kai mustika*  
 3 : 597  
 14-15 : 598  
 19 : 598
- PS.-DIOSCORIDE  
*Les simples*, 2, 136 : 455
- PS.-PLATON  
*Axiochos*, 370 a : 453  
*Épinomis*  
 987 c : 405  
 988 a : 435
- R. KOTANSKY, *Greek Magical Amulets*, n° 13 :  
 544-546
- SALLUSTE  
*Des dieux et du monde*  
 3-4 : 428  
 9 : 436
- SCOL. NICANDR.  
*Thériaques*, 764a : 137
- Sefer Ha-Razim*, 2 : 514
- SEG  
 38, 1237 : 200  
 39, 1278 : 200  
 39, 1279 : 200
- SENEQUE  
*De la colère*, 3, 9.2 : 221  
*Lettre*, 88, 41 : 111  
*Oedipe*, 356-370 : 293  
*Questions naturelles*, 2, 45.2 : 333, 372
- SERENUS SAMMONIUS  
 24, v. 439-443 : 177
- SERVIUS  
*ad Georg.* III, 280 : 491
- SEXTUS EMPIRICUS  
*Contre les physiciens*, 1, 78-85 : 427  
*Esquisses pyrrhoniennes*, 3, 24 [225] : 196
- SILIUS ITALICUS  
*La guerre punique*, 1, 119-120 : 58
- Socrate et Denys*, 47 : 505
- SOCRATE  
*Histoire ecclésiastique*, 5, 22 : 7
- SOLIN  
*Collection des faits mémorables*, 2, 35-36 : 84
- SOPHOCLE  
*Antigone*, 255-256 : 187  
*Philoctète*, 1333-1334 : 199
- SOPHRON  
*Mime*, fr. 8 : 182
- SORANOS  
*Maladies des femmes*  
 1, 12 [41] : 430, 457  
 1, 20 [63] : 456  
 2, 18 : 457
- Souda*  
 « Βῶλος » : 141-142  
 « ζῶα » : 23  
 « Χαλδαϊκοῖς ἐπιτηδεύμασι » : 590
- STRABON  
 3, 5.7 : 460  
 6, 2.11 : 594  
 13, 1.14 : 462  
 17, 1.44 : 461
- SUETONE  
*Auguste*  
 43 : 77  
 56 : 77

- 94 : 436
- Suppl. mag.*  
76 : 494  
78 : 221  
83 : 495  
96 : 495  
97 : 350-351  
99 : 154
- THEOCRITE  
*Les magiciennes*  
10 : 351  
17 : 630  
48-51 : 491  
58 : 220  
133-134 : 593  
159 : 351  
*Les Thalysies*, 21-23 : 552
- THEOPHRASTE  
fr. 195 : 491  
*Animalia colorem mutantia*, 365A : 150  
*Cause des plantes*, 6, 5, 2 : 637  
*Le Superstitieux*  
3 : 492  
13 : 183  
*Recherches sur les plantes*  
2, 4.4 : 484  
4, 13.5 : 183  
9, 5.2 : 371  
9, 8.6-8 : 302, 371, 614  
9, 8.7-8 : 302, 371  
9, 9.1 : 74  
9, 9.3 : 74  
9, 17 : 136  
9, 17.4 : 135  
9, 19 : 136
- 9, 19.2-3 : 73
- THEOPHYLACTE SIMOCATA  
*Questions naturelles*, 19 : 127
- THUCYDIDE  
6, 35 : 453
- TIBULLE  
2, 4, 58 : 491  
*Traité sur la pivoine* : 301
- VARRON  
*De l'agriculture*  
2, 5, 5 : 509  
3, 16, 4 : 509
- VIRGILE  
*Énéide*  
4, 238-244 : 293  
4, 515-516 : 491  
*Les Géorgiques*,  
1, 380-381 : 142  
1, 390-392 : 142  
1, 424-465 : 142  
3, 280 : 491  
4, 281-558 : 509
- VITRUVE  
6, 1.9 : 467  
9, pr. 14 : 125, 127
- ZOSIME  
*Leçon 3*, V<sup>bis</sup> : 600  
*Mémoires authentiques*, 10, 5-6 : 599-600  
*Sur la vertu*, 7 : 600

# Index rerum, animalium et deorum

- abeille 65, 119 n.548, **508-511**, 572, 596, 643
- adjuration 11-12, 279, 289-290, **296-302**, 312, 333, 344-345, 353-356, 359, 388, 427, 443, 478 n.2202, 479, 513, 535, 549, 650
- aétite *voir* aigle
- Agathos Daimôn 249-250, 269 n. 1180 et n. 1188, 301, 308, 566, 578, 594
- aigle 224, **296-300**, 474 n. 2172, 476, 483, 488 n. 2245, 508 (aétite), 528, 530, **537-540** (aétite), 559, 611 (aétite), 642 (aétite), 650
- alchimie 30 n. 140, 31, 35, 45-46, 105, 127 n. 577, 128, 137, 158-159, 233, 299, 437 n. 2011, 529-530, 580 n. 2697, 597-601, 607, 645
- amulette 6-7, 49-50, 62-63, 73-76, 82, 214-237, 205-214, 302-303, 314, 454, 456-458, 501-508, 524, 533-540
- gemme 7, 211, 214-237, 324, 327-330, 540, 560, 564, 566, 574
- âne 62, 64, 67, 75 n. 367, 94 n. 453 (cloportes), 113 n. 515, 139 n. 632, 170, 239, 251-253, 345, **391-397**, 404, 431 n. 1973, 432, 438, 441-442, 447-449, 454 n. 2073, 474 n. 2170 et 2172, 476 n. 2184 et 2186, 484, 491, 493, 498-499, 559, 568 n. 2641
- anguille 83 n. 409, 211, 313 n. 1392, 475 n. 2172, 522, 523, 525, 538 n. 2472, **579**.
- Anubis 111, 146, 254 n. 1108, 299 n. 1333, 356, 365, 385, 389 n. 1762, 397, 422, 441, 514
- Aphrodite 12 n. 36, 44, 282, n. 1247, **288-291**, 327-328, 339, 394, 397, 409 n. 1856, 437, 506-507, 530, 563, 585-587, 630-633
- Apollon 77, 201, 220, 240, 259, 263, 280, 302, 337-338, 367-368, 370-371, 386-391, 403, 405, 409 n. 1856, 510-511, 541, 546, 549, 593 n. 2755
- Arès 209, 282 n. 1247, 286, 301, 339, 528, 541, 563, 595, 616 n. 2872
- Artémis 196 n. 838, 212, 231 n. 997, 409 n. 1856, 379, **544-546**, 633
- Asclépios 12 n. 34, 29 n. 134, 44, 49, 158, 193, 199, 201, 263 n. 1157, 302, **314-315**, 366, 419, 517, 542 n. 2489, 562, 594, 599
- astrologie 53, 56, 88-89, 105, 107, 112, 142, 275, 282, 320, 327, 337, 383, 405, **426-445**, 446, 472-473, 559-560, 651
- Athéna 158, 290, 301, 368 n. 1666, 369, 408, 1856, 606, 633
- babouin (cynocéphale) 282, 283, 380-382, 384-385, 389, 398, 404, 412, 422-423, 440-441, 527 n. 2422, 528-529, 535, 572, **588-589**, 653
- basilic (*kinadês*) **464-470**, 530-532, 616, 648
- basilic (plante) 459, 481 n. 2219, 502-508, 511
- belette 41, 122 n. 563, 146 n. 655, 152 n. 681, 183 n. 773, 217, 224-225, 262, **464-470**, 471, 474 n. 2170 et 2172, 475, 541 n. 2486, 547 n. 2518, 616-617, 628
- bélier, mouton 128, 239, 252, 280, 390, 394, 436, 438, 459, 476, 482
- Bélier (constell.) 264, 303, 436, 440
- Bès 47, 404, 574, 579-580
- bile/fiel 64, 65, 67, 69, 72, 83, 135, 146 n. 655, 147, 152, 192, 194, 199, 202 n. 866, 222, 292-293, 303, 364, 432, 469, 470, 475 n. 2177, 477 n. 2191, 497, 528, 530, 538 n. 2468, 551, 619, 638
- bouc 68 n. 326, 128, 207, 210, 293, 302-303, 404, 429-440, 452, 474 n. 2171, 484, 561 n. 2601
- bœuf, vache 64 n. 299, 66, 119 n. 548, 139, 148, 207 n. 879, 248, 254, 265, 268, 277, 295, 306 n. 1359, **307**, 356, 358, 399, 440-441, 442, 482 n. 2219, 484, 530, 509, 510 n. 2352, 544-545, 577, 608, 610
- caméléon **144-153**, 346-347, 351, **354-355**, 442, 470, 475 n. 2172, 521, 610, 617, 620, 643, 648
- cancer* (crabe, écrevisse) 382, 431 n. 1972, 438, 474 n. 2169, 483, 520-521, 550, 643, Cancer (constell.) 382, 434, 440
- cerf, biche 49, 62-64, 116 n. 532, 196, 199 n. 850, 234, 282, 287, 302, 432, 440-441, 474 n. 2170 et 2172, 544-545, 553, 560 n. 2592, 571, 642
- charadrios* **170-174**, 198, 205, 221, 232, 233, 237, 475 n. 2172, 649



- chat 62, 64, 66-67, 165, **310-312**, **343-346**, 348, 354, 374, 392, 397, 403-404, 406 n. 1842, 432 n. 1975, 440-442, 470 n. 2149, 474 n. 2171, 482 n. 2219, 548, 561, 568, 576, 581, 596, 635
- chauve-souris 65, **98-100**, 166, 176, 201, 356-357, 434, 474 n. 2170 et 2172, 483, 513, 519, 585-588, 648
- cheval 64 n. 295 et 299, 67 n. 319 et 323, 68 n. 327, 69, 285-288, 292, 353-354, 440, 465, 474 n. 2170 et 2172, 482, 490-492, 517, 522, 527, 541, 554-555, 560 n. 2592, 570, 572, 644-645
- chèvre 13, 63, 64, 69, 83, 85, 181, 191, 196, 202 n. 866, 212, 282, 292-294, 303, 379-381, 390, 392, 397, 406 n. 1842, 422-423, 431 n. 1973, 438, 440, 474 n. 2170 et 2172, 475, 503 n. 2313, 541-542, 549, 554, 579, 626, 637
- chien **175-204**, 209-210, 211, 237, 313, 378-381, 403-404, 406, 412, 432-433 (constell.), 483, 488, 494, 513-514, 543, 547-548, 554-555, 596, 624-626, 642
- chiot **175-191**, 196-198, 209, 282, **352**, 612 n. 2854, 626
- chouette 65-66, 157, 466 n. 2128, 475 n. 2172, 570, 606, 607
- cœur 63, 75-76, 153, 166, 437, 491, 502 n. 2309, 505, 527 n. 2422, 528, 551, 603, 605, 609, 653
- colombe *voir pigeon*
- coq 239-241, 247, 265, 270-271, 277-279, 324-325, 352-354, 359-364, 386 n. 1739, 470, 481 n. 2219, **562-581**, 631 n. 2950
- corbeau 33 n. 154, 85, **122-123**, 170, 409 n. 1856, 474 n. 2171, 483, 548, 571, **579-580**, 609
- crâne 393-397, 505 n. 2324
- crapaud *voir grenouille*
- defixio* *voir imprécation*
- Déméter : 258, 259 n. 1127, **261-263**, 321
- dent 49, 62 n. 289, 69, 155, 160 n. 714, 202 n. 866, 208, 221 n. 938, 234 n. 1014, 286, 357 n. 1613, 393, 396, 412, 431 n. 1971, 457, 488, 491, 495 n. 2280, 522, 525, 546, 558, 560 n. 2592, 619
- Dionysos 44, 302, 369, 394, 485, 499-500, 538, 636, 638
- drakôn, draco* 199, 250, 287, 370 n. 1675, 440, 531, 549, 559, 560 n. 2592, 566-567, 571-573, 592, **594-595**, 600, 634, 642, 650
- dunamis* 67-69, 70, 73, 88, 106, 121 n. 556, 135, 180, 214, 300, 332, 333 n. 1478, 335, 338, 381, 383, **417-424**, 458, 460, 462-463, 473, **475-477**, 479, 504, 532, 583, 624-625, 641, 651-653
- echenêis, remora* 450-451, 458-459, 463, 475 n. 2172, 476, **521-527**, 536, 540, 586, 648,
- encre 239, 254, 307, 350, 385, 392, 397, 454 n. 2074, 493, **579-580**, 585-586, 620 n. 2888
- energeia* 68, 381, **417-424**, 458 n. 2098, 467, 476
- envoûtement amoureux (*philttron, erôtikon, agôgê, amatorium*) 12, 44, 54, 74, 84, 146 n. 655, 152 n. 680, 164, 263, 279 n. 1229, 281, 288, 327-328, 351 n. 1589, 378, 397, 424 (425 n. 1936), 455 n. 2083, 477, 490, 513, 520, 522-523, 571, 587, 632, 637, 642
- epanagkos* 239, 240, **280-284**, 288-291, 316, 357, 376, 385, 390, 397, 400, 418 n. 1899, 423, 544, 579, 650
- épervier *voir faucon*
- Érinyes 192, 284
- Éros 77, 290, 317-318, 320, 321-322, 327-330, 333, 339-340, 345, 504, 543, 554, 585, 587, 597
- faucon 145, 230, 252, 283, 302-303, **306-309**, 315, 326 n. 1444, 330, 1463, 364, 386, 402-404, 406 n. 1842, 407, 421, 438, 440-441, 442 n. 2031, 474 n. 2170, 475 n. 2172, 483, 484, 499, 528, 537-539, 549, 559 n. 2585, 571, 588-589, 604, 609-611, 653
- foie 62, 65, 67, 85, 146, 152, 179, 180, 203, 211, 262, 293, 294, 313, 333, 409, 430, 432, 503, 469, 471, 505, 619, 642
- foulque 253, 475
- fumigation 20, 29 n. 131, 40, 43-44, 69, 80, 82, 110, 145, 166, 184 n. 778, 185, 192, 196, 238-239, 242, 246, 255, 260-261, 264-265, 271-274, 277, 281-283, 288-291, 296, 301, 304, 313, 328-329, 351, 369, 375-383, 387, 390, 397, 418 n. 1899, 423, 437-438, 469 n. 2144, 478, 497 n. 2289, 517, 531-532, 593, 649-651, 654
- géant(s) 89, 90, 91, 92, 93, 560, 597
- gecko 201, 220, 229, 230, 255-258, 260-263, 313-314, 482, 486, 517, 528, 529, 649, 654
- gemme *voir amulette*
- grenouille 152, 166, 172, 302, 313, 354, 356-359, 362, 431, 441, 474, 475, 504, 571, 573, 602-604, 609, 643

Harpocrate	225, 230, 269, 273, 609	Isis	45, 247, 250, 254, 284, 289-290, 291, 299, 301, 307, 319, 349, 389, 401, 441, 443, 466, 470, 534, 535, 547, 562, 579, 580, 610
Hécate	58, 181-186, 187, 189, 192, 231, 255-264, 281, 283-284, 286, 291, 317, 325, 351, 378-381, 394-395, 400, 403, 409, 441, 513-514, 516, 545, 616, 644	Kronos	249, 282, 301, 341, 358, 437, 437, 528, 531-532, 608, 631
Hélios	7, 211, 230, 231, 239, 263, 269, 282, 287, 301, 312, 324, 344, 397, 528, 538, 552, 560, 564, 578	lézard	39, 122, 147, 148, 149, 202, 210, <b>213-233</b> , 235-237, 255, 257, 259, 260-263, 313, 431, 455, 471, 474, 476, 490, 503, 514, 540, 552, 567, 569, 571, 572, 573, 649, 651, 653
Héphaïstos	44, 193, 394, 499, 528, 593,	lion	49, 75, 147, 162, 163, 164, 166, 173, 230, 231, 287, 403, 404, 409, 440-443, 470, 483, 497, 514, 528, 545, 549, 551, 554, 557, <b>559-561</b> , 564, 569, 621, 636, 637
Héra	114, 290, 301, 585-586, 623, 632-633,	Lion (constell.)	162, 434, 437, 440
Hestia	528	loup	62, 64, 67, 83-84, 119, 166, 181-182, 202, 234, 313, 386-387, 389-391, 397, 399, 404, 405, 406, 440-441, 474, 482, 490, 510, 547, 548, 550, 553, 554, 557, 559, 621, 625-627, 642
Hermès	31-33, 89, 93, 109, 116, 137, 159, 164, 201, 247, 250, 254, 259-260, 261, 264, 267, 268, 275, 282, 293, 299, 301, 314, 358, 384, 389-391, 403-404, 441, 455, 483, 528, 529, 534-535, 562, 563, 579, 587, 595, 607-608, 615, 622, 654	mendole ( <i>maina, ômis</i> )	475 n. 2172, 500-502, 507-508, 515-516
hibou	62-67, 101, 119, 201, 263, 434, 475, 547, 596, 602	musaraigne	49, 155, 202 n. 866, 282, 313, <b>380-382</b> , 406 n. 1842, 409, 412, 440-441, 469-470, 596
hirondelle	75, 98-99, 224-225, 321, 474-476, 483, 495, 502-508, 554, 577, 589, 612, 653	nécromancie	14, 58, 104, 107, 110-111, 278 n. 1229, 283 n. 1254, 394, 422, 536, 539 n. 2480, 597, 627
Horus	228-230, 251, 253, 286, 287, 288, 301, 307, 308, 326, 364, 382, 385-386, 403, 539, 560, 570, 580, 589, 610	Némésis	214, 536, 633
huppe	437, 483, 484, 552-553, <b>601-614</b> , 648	Nephtys	290, 394-395
hyène	75 n. 367, 147, 151, 162, 166, 302, 436, 460, 475, 476 n. 2188, 481 n. 2218, 483, 495 n. 2280, 497 n. 2289 et 2291, 547 n. 2518, 570, <b>617-643</b> , 645, 649-650	<i>nukticorax</i>	65, 66 n. 311, 354, 506
Iaô	231, 269, 300, 322, 323, 333, 345, 353, 392, 439, 559, 565, 573, 588	<i>nuktolalêma</i>	603, 605
ibis	116-117, 121-122, 166, 239, 280, 282, 287, 364, <b>380-390</b> , 404, 406, 409, 414, 438, 440, 442, 483, 528, 570, 575, 579, 587, 610, 638, 653 n. 3043	Nymphes	287, 510, 668
imprécation	12, 14, 16, 57, 284, 305-306, 311, 333, 346-348, 354, 357, 363, 369, 514, 516, 555, 651	oignon	282, 286, 380, 381, 397, 490 n. 2554, 516
<i>defixio</i>	12, 38 n. 186, 311-312, 329, 333, <b>346-359</b> , 362, 390, 421, 513, 516, 544, 548, 555, 565, 571, 573, 575	Osiris	111, 229, 230, 250, 284, 301, 308, 309, 310, 344, 345, 363, 365, 385, 389, 438, 443, 519, 535, 580, 610, 631
incantation	12-14, 39, 44, 49, 54, 73, 101, 107, 109-110, 112, 178 n. 755, 212-215, 227-228, 249, 254, 265, 270, 280, 284, 286, 289-290, 298-302, 310-311, 325, 328-329, 370-371, 373, 378, 400, 420 n. 1913, 423-424, 425 n. 1935, 473, 478, 492, <b>543-555</b> , 558 n. 2582, <b>587-590</b> , 626, 649	ours	64, 290, 406 n. 1842, 475-477, 490 n. 2255, 554, 643
		Ourse (constell.)	141, 290-291, 314, 397, 437-438
		<i>ousia</i>	282, 308, 349, 379 n. 1706, 380, <b>420-424</b> , 492, 513, 652
		panthère	165-166, 394, 440-441, 618, <b>635-639</b>

paon 162, 475  
 n. 2172, 551, **588**  
 perdrix 200 n. 857, 327-  
 329, 475 n. 2172, 483, 649  
 perroquet 33, 441, 475,  
 540  
 phénix 86-87, 116, 406,  
 438, 535, 553, 643  
 phylactère (*phulaktêrion, amuletum*) 192, 248, 249,  
 259, 270, 286, 288, 308, 320, 342-343, 379, 387,  
 391, 393, 396, **397**, 398, 401 n. 1810, 418  
 n. 1896, 530, 537, 586, 608 n. 2837, 609  
 pigeon 122, 123, 200,  
 265, 267, 270-271, 277, 289-290, 318, 321, 322-  
 323, 474, 475, 506, 562, 579-580, 587, 638  
 pivert 612-615  
*pneuma* 150, 173, 174,  
 221, 246, 272-278, 284, 299, 300, 304, 318, 327,  
 330-346, 363, 369-373, 388, 399, 416, 427, 458,  
 460, 480, 556, 589, 595, 652  
 porc 64, 70, 71, 179,  
 182, 183, 187, 188, 191, 196, 197, 200, 202, 203,  
 252-253, 292, 354, 407, 471, 474, 475, 480, 482,  
 488, 493, 528, 606, 623  
 punaise 80-82, 166, 453,  
 478  
 rat, souris 154, 166, 202,  
 210, 409, 430, 482, 504, 515, 596  
 Rê 229, 279, 362,  
 419, 438, 589  
 renard 49, 64, 313,  
 469, 474, 482, 559, 623  
 rhinocéros 441, 442, 474,  
 475, 477  
 sacrifice 14, 21, 39-40,  
 54, 57-59, 69, 74, 76-83, 101, 139, 153, 168, 180-  
 189, 199, 201, 209-210, **238-306**, 308, 314, 316,  
 318, 320-325, 327, 329, 331, 336-337, 339, 346,  
 349, 351-352, 360-374, 375-376, 379-381, 397,  
 406-408, 411-416, 433, 437, 510-511, 515, 532  
 n. 2442, 542-543, 561-562, 580-581, 583, 593,  
 650-654  
 salamandre 115, 220, 471-  
 472, 475, 476, 484, 649  
 sang 62, 64, 65, 67,  
 68 n. 325/327/329, 99, 138-139, 149, 157, 176,  
 192, 199, 276, 282, 283, 286, 289, 294 n. 1316,  
 296-297, 302-303, 321-322, 339, 340, 343, 356,  
 357 n. 1614, 358, **360-364**, 385-386, 392-393,  
 399, 422-423, 429, 431 n. 1973, 452, 458 n. 2098,  
 477 n. 2191, 481 n. 2219, 495, 498, 507, 517,  
 528, 529-532, 538-540, 550, 579-580, 592, 610,  
 619, 634-635, 642  
 sangsue 65, 81, 166, 453  
 n. 2072, 474 n. 2169, **478**, 529  
 Sarapis 250, 518, 594  
 scarabée 107, 114-117,  
 121, 204, 221, 282-283, 285-288, 313, 324, 356,  
 380-382, 385, 404, 409, 422-423, 440-441, 456,  
 527 n. 2422, 528, 577, 579, 654  
 Séléné : 211, 239, 281, 282, 291, 301, 378, 418,  
 633  
 serpent (voir *drakôn*, basilic) 65, 80, 86, 94,  
 119 n. 548, 146 n. 654 et 655, 152 n. 680, 162,  
 164, 166, 204, 230-231, 250, 258, 259, 294  
 n. 1316, 323, **365-373**, 389, 397, 298, 400, 403-  
 404, 406, 429 n. 1856, 425, 431, 432, 434, 438,  
 440, 461-471, 474, 478, 483, 488, 504, 510, 519,  
 528, 530-532, 540, 547, 557, 560, 565-567, 569-  
 573, 577, 578, 581, 584, 591-596, 599-601, 611,  
 619, 638, 642-643, 648, 650, 653  
 Seth 229, 251-  
 253, 286, 291, 345, 385, 391-392,  
 394, 397, 499, 559  
 Typhon 291, 345, 391, 397, 499  
*symbolon* 376, **398-403**, 405, 410,  
 413, 415, 440, 443, 444, 532, 549, 574-575, 577,  
 583, 586, 588, 590, 592, 649, 651  
 taupe (*psammodutês*) 75, 144, **153-160**, 198-  
 205, 208, 263, 474 n. 2172, 476, 486 n. 2238,  
 519, 563 n. 2619, 608-609, 618, 648-649, 653  
 taureau 67 n. 319, 138-140, 157,  
 166, 180 n. 762, 202 n. 806, 287-288, 290-291,  
 303, 309, 392, 397, 403, 404, 432, 438, 440, 441-  
 443, 459, 474 n. 2170, 482, 509 n. 2350, 510-511,  
 528, 557, 559, 636, 643  
 Taureau (constell.) 325, 433 n. 1982, 440  
 Thot 116, 117, 137, 247, 250,  
 287, 364, 365, 382, **384-391**, 403-404, 422, 441,  
 529, 535, 572, 575 n. 2673, 579, 587, 589, 653  
 n. 3043, 654  
 tique 204, **494-495**  
 vautour 289-290, 294, 440-441,  
 483, **539-540**, 605  
 Zeus 134, 151, 157 n. 703,  
 164, 182, 191 n. 814, 199, 282 n. 1247, 301, 331,  
 333-334, 372, 388, 391-392, 437, 549, 553, 585-  
 586, 594-595, 604 n. 2815, 613, 623, 627

# Table des illustrations

**Première de couverture :** gemme gravée, jaspé jaune-vert figurant un lézard à l'avant, un œil *oudjat* et l'inscription circulaire Ουρηήλ Σουρηήλ (époque romaine), Museo Archeologico de Florence, inv. 15140 (je suis extrêmement reconnaissant au Museo Archeologico qui m'a fait parvenir cette image).

**Fig. 1 :** deux pattes avant de taupe pour soigner les maux de dents, Sussex, Royaume-Uni (début du XX<sup>e</sup> siècle). Pitt Rivers Museum, Oxford, inv. 1911.75.16 (Photo personnelle). 155

**Fig. 2 :** gemme gravée, en jaspé, figurant un lézard, un croissant de lune entouré des lettres π, η, ρ, α, accompagné au revers de l'inscription « κανθεσουλε » (époque romaine). Paris, BNF, Cabinet des Médailles, Collection Froehner 2917 (photo : A. MASTROCINQUE, *Les intailles magiques*, n° 556). 216

**Fig. 3 :** gemme gravée, onyx, figurant un lézard entouré de l'inscription « *lumina restituta* » (époque romaine). Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, Antikensammlung, inv. FG8340 (photo : CBd-178, image ID 2457). 223

Fig. 4 : gemme gravée, pâte de verre verte, figurant un lézard, un croissant de lune et les lettres π, η, ρ, α, avec inscription au revers : « κανθεουλε » (II<sup>e</sup> siècle de notre ère). Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum, inv. 11921 (photo : CBd-1255, image ID 6613). 226

**Fig. 5 :** gemme gravée, jaspé brun et vert monté en pendentif d'argent, figurant un lézard, deux yeux arrachés (?), un croissant de lune et l'inscription circulaire « ιωσαβαωθαδωνελεουε » (époque romaine). Paris, BNF, Cabinet des médailles, inv. 58.2245 (photo : A. MASTROCINQUE, *Les intailles magiques*, n° 561). 227

**Fig. 6 :** gemme gravée, obsidienne, figurant un lézard entre deux yeux *oudjat* (publication et photo de E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, p. III, p. 1064). 228

**Fig. 7 :** gemme gravée, en jaspé vert et rouge, figurant un buste d'Hélios, un coq et un lion (fin du II<sup>e</sup> siècle de notre ère). Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum, inv. 12475 (photo CBd-2008, ID 5453, d'après *Mira et magica*, n° 32, pl. 7). 564

**Fig. 8 :** gemme gravée, en jaspé brun, figurant un être anthropomorphe à tête d'animal, tenant une flèche et une palme, peut-être le dieu Hop (époque romaine). Rome, Museo Nazionale, Palazzo Massimo, inv. 78771 (photo personnelle). 566

**Fig. 9 :** clou de fer gravé provenant de la fontaine d'Anna Perenna, Rome, faces a et d (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles de notre ère). Rome, Museo Nazionale Romano delle Terme, inv. 65030 (photo personnelle). 572

**Fig. 10 :** gemme gravée, en jaspé vert, portant la figure d'un Bès polymorphe sur un cartouche (époque romaine). Rome, Palazzo Massimo, inv. 78.765 (photo personnelle). 574

**Fig. 11 :** figurine d'envoûtement avec serpent, provenant de la fontaine d'Anna Perenna, Rome (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles de notre ère). Rome, Museo Nazionale Romano delle Terme, Rome, inv. 475550 (photo personnelle). 578

**Fig. 12 :** illustration à la une de *The Week* (16 février 2013). 645

# Table des matières

<b>Introduction</b> .....	6
I – Pouvoir rituel en magie .....	8
I.1. La notion de « magie » et le concept de <i>ritual power</i> .....	9
I.1.a. Magie et religion .....	9
I.1.b. Le <i>ritual power</i> .....	10
I.1.c. Un paradoxe humain .....	14
I.2. Relocaliser le rituel .....	16
I.2.a. Une pratique « où que ce soit » .....	16
I.2.b. Rites, savoirs et globalisation .....	17
I.2.c. Rites, mythes, philosophies .....	18
II – L’animal en magie .....	21
II.1. Animal et anthropologie .....	21
II.2. Définir l’animal .....	22
II.3. Une matière entre nature et culture .....	24
III – Choix et présentation des sources .....	26
III.1. Pline l’Ancien : un projet encyclopédique .....	26
III.2. Les <i>Cyranides</i> : compilation et bestiaire .....	29
III.3. Les papyrus de magie grecs : recettes transculturelles .....	35
Animaux et magie entre mythe et rite : plan d’enquête .....	38
<b>Première partie : Énoncer des savoirs magiques</b> .....	41
Chapitre 1 : Faire l’inventaire .....	43
I – Religions et recettes .....	43
I.1. Puissance de la magie : l’acculturation du <i>heka</i> .....	43
I.1.a. « Magie » et pouvoir divin .....	44
I.1.b. Le prêtre égyptien en « magicien » .....	46
I.2. Qu’entend Pline par « magie » ? .....	50
I.2.a. La « magie » et les objectifs de l’inventaire .....	50
I.2.b. Un art fallacieux .....	52

I.2.c. Puissances de la <i>religio</i> .....	55
II – Magie et inventaire dans l’ <i>Histoire naturelle</i> .....	59
II.1. Le choix d’une espèce : puissances médicales et symbolisme.....	61
II.2.a. Le choix d’une espèce. Pourquoi du hibou ?.....	62
II.1.b. Un mauvais signe .....	64
II.1.c. Une question de puissance .....	66
II.1.d. Puissances en cuisine : diététique et pharmacologie.....	70
II.2. Une gradation des pratiques .....	73
II.2.a. Une alouette, du médicament au sacrifice.....	74
II.2.b. Sacrifice et représentation culturelle.....	77
II.1.c. Jusqu’au plus répugnant .....	79
II.3. Savoirs explicites et implicites .....	82
II.3.a. Savoirs populaires et traditions ancestrales ?.....	82
II.3.b. Théories implicites et explicites.....	88
II.4. <i>Cyranides</i> et naturalisme .....	89
II.4.a. Les dons de la Nature .....	89
II.4.b. Structure cosmologique d’un bestiaire.....	93
II.4.c. Manipulation du texte : la double vie d’une chauve-souris.....	98
Conclusion.....	100
 Chapitre 2 : Mages et savoirs animaliers .....	 102
I – Le genre des « mages » : « une espèce particulièrement fallacieuse » .....	103
I.1. Une littérature « magique » ?.....	103
I.1.a. Historiographie .....	103
I.1.b. Le « genre des mages ».....	107
I.2. Apion, « grammairien » et Égyptien.....	107
I.2.a. « Grammairiens » .....	108
I.2.b. Égypte et <i>mirabilia</i> .....	113
I.3. Le « goût du merveilleux » .....	117
I.3.a. La paradoxographie comme vecteur de savoirs.....	117
I.3.b. Un énoncé transformant .....	118
I.3.c. Le merveilleux dans les inventaires du monde.....	118
I.3.d. Une culture du merveilleux chez les <i>pepaideumenoï</i> .....	120

I.3.e. Transmission et transformation des savoirs .....	122
II – Le pseudo-démocritéanisme .....	124
II.1. Une pseudépigraphie entre Orient et monde gréco-romain.....	124
II.1.a. Entre philologie antique et philologie moderne .....	124
II.1.b. Bolos de Mendès le démocritéen .....	128
II.2. Le contenu « magique » des <i>Cheirokmêta</i> .....	129
II.2.a. Une recherche naturaliste ? .....	129
II.2.b. Une grammaire fabuleuse.....	130
II.2.c. Des pouvoirs merveilleux.....	131
II.2.d. La carte de l’Orient .....	131
II.2.e. Les <i>mirabilia</i> de l’Orient perse .....	133
II.3. Pseudo-Démocrite, « sympathies et antipathies » .....	137
II.3.a. Sympathies et antipathies dans une dimension géographique.....	138
II.3.b. Antipathies démocritéennes ou pratiques merveilleuses .....	141
III – Les formes d’une zoologie merveilleuse .....	144
III.1. Une syntaxe animalière .....	144
III.2. Mythologie et métamorphose à l’origine du bestiaire magique ? .....	153
III.2.a. Un bestiaire alphabétique ? .....	153
III.2.b. Une nature damnée .....	155
Conclusion.....	160
Annexe 1 : Plantes, pierres et pouvoirs en inventaire .....	162
<b>Deuxième partie : L’animal dans la « cuisine magique » .....</b>	<b>167</b>
Chapitre 3 : Animaux et remèdes rituels.....	169
I – Transférer, découper.....	169
I.1. La notion de transfert entre rituel et physiologie .....	169
I.2. Transfert d’une maladie à un chien.....	175
I.2.a. Expliciter le transfert .....	176
I.2.b. Une maladie entre viscères et esprit .....	179
I.2.c. Première étape opératoire : l’application du remède .....	181
I.2.d. Deuxième étape : enterrer le remède .....	186
I.2.d. Chiots ou petits chiens.....	187
I.2.e. Variations autour d’une taupe .....	198

I.3. Transfert, analogie et pouvoir rituel : trois modalités .....	205
I.3.a. Dessécher, éliminer.....	206
I.2.b. Couper en deux.....	208
I.3.b. Pouvoir rituel.....	211
II – Le devenir « magique » d’un lézard .....	214
II.1. La question des amulettes.....	214
II.2. La matière du pouvoir rituel : le lézard et les anneaux.....	219
II.2.a. Le lézard vert.....	219
II.2.b. La couleur de la vue .....	221
II.2.c. La lumière retrouvée .....	223
II.2.d. L’aveuglement.....	224
II.3. De la puissance du rite au rite en puissance .....	225
II.3.a. La représentation graphique du rituel.....	225
II.3.b. Les yeux d’Horus .....	228
II.3.c. Une puissance solaire .....	230
II.3.d. L’animal en <i>empowerment</i> .....	233
Conclusion.....	237
Chapitre 4 : Sacrifices et animaux dans la fabrique du divin .....	238
Introduction : De la typologie du rituel à l’expression du rite.....	238
Sacrifier en magie : définitions modernes.....	238
Vocabulaire sacrificiel et matériel à feu .....	239
Déplacement de la question : le sens du rite .....	243
I – Des animaux en offrandes : que veut la puissance divine ?.....	246
I.1. Honneur cultuel.....	246
I.1.a. Fabrique du divin, puissance divine et entrepreneuriat .....	246
I.1.b. Un animal sauvage à la table du dieu .....	250
I.2. Des geckos pour Hécate.....	255
I.2.a. Problème du texte : classification moderne ; fabrication de statue ?.....	255
I.2.b. Lecture de l’oracle : structure.....	256
I.2.c. Fabrication et installation de la statue : rue sauvage .....	259
I.2.d. Geckos et fumigation.....	260
I.3. Le souffle du sacrifice.....	264



I.3.a. Implicite/explicite .....	264
I.3.b. Modalités d'énonciation .....	265
I.3.c. Forme égyptienne et « identité sonore » du divin.....	268
I.3.d. L'explicitation du sacrifice .....	270
I.3.e. Caractère normatif de cette prescription/rituel ?.....	277
II – Du sacrifice à l'ingrédient.....	278
II.1. Pour faire du bien et pour faire du mal.....	278
II.1.a. Consacrer et contraindre.....	278
II.1.b. Offrandes malfaisantes .....	280
II.1.c. Tortures animales et chantage divin .....	285
II.2. Sacrifice et ingrédient animal.....	288
II.2.a. Fumée des sacrifices et consécration.....	288
II.2.b. Détournement de <i>sacra</i> .....	291
II.2.c. « Cueillir » l'animal : le sacrifice dans les <i>Cyranides</i> .....	294
Conclusion.....	303
Chapitre 5 : La mort rituelle des animaux .....	305
I – Noyer, étouffer dans la fabrique du divin .....	306
I.1. Déifier un animal .....	306
I.1.a. Le rapace dans le lait : un <i>paredros</i> divin .....	307
I.1.b. « Fais-en un <i>hesiês</i> » : la pratique du chat.....	310
I.1.c. Des ingrédients divins.....	313
I.1.d. Quand la mort crée du divin .....	315
I.2. Étouffer des oiseaux : la ventilation du dieu.....	316
I.2.a. Du souffle pour un Éros.....	316
I.2.b. Un parallèle incertain .....	318
I.2.c. Des oiseaux pour Éros .....	321
II – Souffle divin, souffle animal.....	322
II.1. Consécration .....	322
II.1.a. Les entrailles d'un coq.....	324
II.1.b. Une perdrix pour Éros .....	327
II.2. Souffle divin et théorie explicite du rituel : animal et vitalisme divin .....	331
II.2.a. Respiration, courant aérien, puissance surnaturelle .....	331

II.2.b. Le <i>pneuma</i> dans le discours grec sur la nature.....	332
II.2.c. Une participation de la puissance au rituel : le souffle saint .....	335
II.2.d. Le souffle de l'animal .....	339
II.2.e. L'esprit défunt.....	342
III – Le pouvoir par la mort animale .....	346
III.1. Tortures animales et analogie performative .....	346
III.1.a. Matière animale et fabrication de l'ensorcelé .....	348
III.1.b. Animal et analogie performative.....	351
III.1.c. Analogie et message .....	354
III.1.d. Grenouilles au pilori .....	355
III.2. Trois parts de coq, neuf parts de serpent .....	360
III.2.a. La découpe de l'animal dans l'espace.....	360
III.2.b. Cuisiner un serpent .....	365
Conclusion.....	373
<b>Troisième partie : Puissances animales.....</b>	<b>375</b>
Chapitre 6 : Animaux entre hommes et dieux .....	378
I – Animaux sacrés, ingrédients divins : dialogue transculturel.....	384
I.1. Le bestiaire d'Hermès/Thot .....	384
I.1.a. Une présence divine sous forme d'ingrédients ? .....	384
I.1.b. Une tête de loup à double sens .....	386
I.2. Phylactères et symboles divins .....	391
I.2.a. Phylactères animaux .....	391
I.2.b. L'animal, symbole et signe divin.....	398
I.2.c. Les formes du dieu.....	403
II – Matière animale et symboles animaux.....	405
II.1. L'animal dans les sacrifices : un fait magique ? .....	406
II.1.a. « Symboles » : le reflet du divin dans l'animal .....	409
II.1.b. Jamblique : contre la valeur matérielle du sacrifice.....	411
II.2. Matière animale et immanence.....	417
II.2.a. <i>Dunamis</i> et activités : la puissance naturelle de l'animal.....	417
II.2.b. <i>Ousia</i> : substance et propriété ; la nature matérielle de l'animal .....	420
II.3. Sympathie : le tout-animal et l'animal dans le tout.....	424

II.3.a. Plotin .....	424
II.3.b. L’animal-monde et la sympathie .....	426
II.4. Cuisine magique et matérialité du divin.....	428
II.4.a. Dans l’inventaire de Pline : une astrologie bien exceptionnelle.....	428
II.4.b. Le dialogue transculturel au sein du rite astrologique.....	435
Conclusion.....	443
Chapitre 7 : Merveilles animales .....	446
I – Puissances paradoxales et antipathies .....	447
I.1. Neutralisé par un plus petit que soi.....	447
I.1.a. Corne d’âne et sabot de mule.....	447
I.1.b. Un petit poisson d’une grande puissance .....	450
I.2. Antipathies guérisseuses .....	453
I.2.a. Les amulettes antipathiques .....	456
I.2.b. Les antipathies comme catégorie du merveilleux.....	458
I.3. Animaux venimeux, animaux antipathiques et polarités .....	464
I.3.a. Le venimeux et ses contre-pouvoirs .....	468
I.3.b. Antipathie et <i>pharmakon</i> .....	470
I.4. Les antipathies et les <i>physica</i> .....	472
I.4.a. Puissances antipathiques dans les <i>Cyranides</i> .....	478
I.4.b. Les <i>Géoponiques</i> .....	480
I.3.c. Antipathies animales et mythographie.....	485
Conclusion.....	486
II – La fabrique du magicien .....	488
II.1. Les ingrédients d’une thaumaturgie .....	490
II.1.a. Substances du merveilleux .....	490
II.1.b. « Amusements » et magie .....	492
II.1.c. Le bestiaire de l’illusionniste .....	496
II.2. Organiser l’étrange .....	500
II.2.a. Pour accomplir des merveilles.....	501
II.2.b. Génération spontanée ou génération magique ?.....	508
Conclusion.....	511

Chapitre 8 : La représentation animale des puissances.....	513
I – Entre bestiaire et lexique : l’écriture du savoir .....	515
I.1. Nommer l’animal, nommer la puissance .....	515
I.1.a. L’écriture du rituel et le jeu des noms.....	515
I.1.b. Quand le mot fait la puissance : homéopathie verbale ? .....	519
I.1.c. Quand le nom fait l’animal .....	521
I.2. Traduction et « noms magiques » .....	527
I.2.a. Traduction et langage codé .....	527
I.2.b. Un basilic peu animal : noms magiques animaux .....	530
I.3. Les élaborations des <i>Cyranides</i> autour des noms .....	533
L’animal à la lettre .....	534
Les rapaces solaires .....	537
II – L’image animale : puissances en acte et pouvoir animal.....	541
II.1. Une puissance thériomorphe dans l’ <i>historiola</i> .....	544
II.1.a. Le cri animal d’une puissance .....	544
II.1.b. L’animal en incantation .....	547
II.1.c. De modalités d’actions invisibles en démons.....	554
II.1.d. L’oiseau et le pouvoir .....	561
II.2. Pouvoirs symboliques de l’image animale .....	567
II.2.a. Petites bêtes contre mauvais œil.....	569
II.2.b. Des clous magiques.....	571
II.2.c. L’animal écriture.....	574
II.2.d. Le visuel animal .....	577
Conclusion.....	580
<b>Quatrième partie : Magie animale.....</b>	<b>582</b>
Chapitre 9 : Des animaux magiciens .....	583
I – Les agents de la Nature divine .....	584
I.1. Les langages animaux.....	584
I.1.a. Dites-le avec des animaux .....	584
I.1.b. Dites-le en animal.....	588
I.1.c. Divination et magie : comprendre les animaux .....	590
I.2. Les animaux et le savoir .....	601

I.2.a. Confessions de femmes : le choix de la huppe .....	602
I.2.b. L’oiseau et le sésame universel.....	611
II – L’animal magicien .....	616
II.1. La hyène : une sorcière méconnue .....	617
II.1.a. Sexualité hors norme et sorcellerie .....	621
II.1.b. Envoûtement animal.....	624
II.2. L’animal magicien : métaphore ou magie éthologique ?.....	628
II.2.a. Le <i>paradoxon</i> et la <i>phusis</i> .....	629
II.2.b. Orientation sexuelle et ensorceleuses.....	630
II.2.c. Animalité ou représentation de l’ <i>empowerment</i> .....	634
III – Potions paradoxographiques.....	641
Conclusion.....	645
<b>Conclusion.....</b>	<b>647</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>655</b>
1 – Abréviations .....	655
2 – Dictionnaires, encyclopédies.....	658
3 – Éditions.....	659
Sources grecques et latines : .....	659
Papyrus et inscriptions grecs.....	670
Textes de langue égyptienne (hiéroglyphique, hiératique, démotique, copte) :.....	670
Textes dans d’autres langues : .....	671
Éditions de gemmes : .....	671
4 – Études .....	671
<b>Index des sources .....</b>	<b>716</b>
<b>Index rerum, animalium et deorum.....</b>	<b>735</b>
<b>Table des illustrations.....</b>	<b>739</b>
<b>Table des matières.....</b>	<b>740</b>



## Résumé :

Les premiers siècles de notre ère ont légué de nombreux témoignages de pratiques dites « magiques », de l'inventaire de remèdes jusqu'aux rituels d'envoûtement, en passant par la mise en scène de pouvoirs surhumains dans la sphère humaine. Dans un monde méditerranéen relativement globalisé, les pratiques magiques ouvrent un espace de savoirs transculturels autour de l'exercice d'un pouvoir rituel. Dans ces pratiques – identifiées comme telles par l'historiographie –, des animaux et matières animales ont été utilisés au même titre que pierres et végétaux, mais leur rôle a été moins bien interrogé. Porter attention aux animaux dans les rites en question permet de retravailler l'interprétation des rites et la notion même de « magie » qui les englobe. De fait, l'animal est à l'époque romaine l'un des termes du dialogue transculturel qui s'opère entre les religions de l'empire méditerranéen, mais également un moyen de penser les activités humaines en rapport avec le monde.

En partant de Pline l'Ancien, des *Cyranides* et des papyrus de magie grecs, l'enquête sur les animaux en magie permet d'observer leurs « cuisine », sacrifices ou mises à mort rituelles, mais aussi leur participation à la représentation des puissances surhumaines dans un contexte multiculturel. L'attention portée aux modalités d'énonciation de ce qui est appelé parfois la *materia magica* révèle des degrés dans la conceptualisation de la « magie », entre la mise en acte des puissances divines et la naturalisation des pouvoirs rituels.

## Title:

*Animals and Ritual Power in the “Magical” Practices of the Roman Time*

## Abstract:

Documents from the Roman Imperial Period testify for the practice of “magic” all around the Mediterranean sea, including lists of remedies and cursing rituals, as well as the pretensions for some marvellous powers in the human sphere. In a relatively globalized world, the so-called “magical” practices are an open space for a kind of multicultural knowledge. These practices involve animals and their substances as well as they operated with stones and plants, but animals have not received the same amount of interest from scholars on “magic”. However, to interrogate animals here can provide new arguments to the interpretation of ancient rituals and “magic” itself. Animals are indeed part of the ancient “dialogue transculturel” between religions of the Graeco-Roman world.

In this respect, getting from Pliny the Elder, the *Cyranides* and the greek papyri of magic, observation of their cooking, sacrifice, or ritual killing, is also observation of their ability to represent the powers beyond in a multicultural context. Paying attention to the expression, phrasing and communication of the so-called *materia magica*, reveals not one, but different ways of thinking powers in Antiquity: are we dealing with ritual powers, or natural powers?

## Mots-clés :

Animaux, pouvoir rituel, époque romaine, Pline l'Ancien, *Cyranides*, *PGM*

## Keywords:

Animals, ritual power, Roman period, Pliny the Elder, *Cyranides*, *PGM*