

Interactions culturelles et syncrétisme religieux dans les amulettes iatromagiques grecques d'Égypte

Roxanne Bélanger Sarrazin

Résumé

À une époque où le multiculturalisme est devenu un enjeu important pour les sociétés contemporaines, les historiens ont développé un nouvel intérêt pour les phénomènes de contacts interculturels et de syncrétisme religieux dans l'Antiquité. Les papyrus magiques grecs, produits entre le I^{er} siècle avant notre ère et le VI^e siècle de notre ère, représentent une source idéale pour qui désire étudier ces phénomènes en Égypte. Les papyrus iatromagiques plus particulièrement – des textes magiques ayant pour but de guérir ou prévenir des maladies – présentent un double intérêt puisqu'ils contiennent non seulement des éléments de différentes religions (égyptienne, grecque, romaine, judaïsme et christianisme), mais aussi les riches connaissances médicales des divers peuples qui se sont rencontrés en Égypte. De ce fait, cet article aura pour objectif de montrer comment les amulettes iatromagiques grecques reflètent les interactions culturelles et le syncrétisme religieux en Égypte en présentant une étude des connaissances médicales et des éléments religieux qu'elles contiennent.

Dans l'Antiquité tardive, du IV^e au VII^e siècle de notre ère, une période marquée par des changements et transformations sur les plans sociaux, économiques et religieux, l'Égypte était une société provinciale romaine mature qui présentait une diversité culturelle et religieuse extrêmement riche¹. En effet, depuis l'époque hellénistique, en plus de la population égyptienne native, le pays était parsemé de villes grecques et abritait plusieurs communautés juives, auxquelles se joignirent des fonctionnaires et des soldats romains sous l'Empire. Les différentes religions traditionnelles et le judaïsme se côtoyaient donc déjà depuis longtemps et le christianisme vint s'ajouter à cet amalgame religieux dans l'Antiquité tardive, alors que l'on vit, au IV^e siècle, l'établissement et la consolidation des institutions chrétiennes en Égypte².

À travers le temps, la cohabitation de ces communautés religieuses engendra des phénomènes de syncrétisme lors desquels l'on vit, par exemple, les divinités égyptiennes, grecques et romaines être associées

les unes aux autres, ou encore, les chrétiens adopter les coutumes funéraires égyptiennes³. Il est important ici de préciser que lorsque nous utilisons les termes « syncrétisme religieux », nous ne parlons pas de blocs religieux uniformes où la religion conquérante s'imposait chaque fois sur la religion conquise pour créer un mélange harmonieux, uniforme et immuable. Il est plutôt question d'échanges dynamiques et mutuels de symboles et de discours religieux entre différentes religions, au cours desquels chacun des deux partis pouvait inventer de nouvelles traditions, interpréter et assimiler de nouveaux discours et s'approprier de nouvelles idées pour en sanctionner d'autres⁴.

Grâce aux centaines de sources littéraires et documentaires qui ont été conservées en Égypte, nous disposons d'un portrait vivant de cette société égyptienne tardo-antique sous tous ses angles, ainsi que d'un aperçu de tous les domaines de la vie quotidienne de l'époque, dont celui qui nous intéresse ici, la magie. Pendant longtemps, le mot « magie » a été perçu de façon négative, celle-ci étant considérée comme une forme pervertie de religion, ou encore comme un concept diamétralement opposé à la religion. Dans l'Antiquité toutefois, magie et religion étaient en réalité fortement interconnectées. En fait, la magie ne pouvait exister qu'à l'intérieur d'un système religieux avec lequel elle partageait des réalités religieuses fondamentales. Ainsi, magie et religion avaient toutes les deux comme but d'interagir avec les dieux et d'intervenir sur le fonctionnement du monde. La différence est que la magie offrait des moyens alternatifs d'atteindre des objectifs – le plus souvent personnels – lorsque les méthodes proposées par la religion traditionnelle ne fonctionnaient pas⁵.

Parmi les pratiques magiques d'Égypte, on trouve les papyrus magiques grecs, un corpus de textes produits entre le II^e siècle avant notre ère et le VI^e siècle de notre ère, qui contiennent une grande variété de charmes, de formules magiques et de rituels. Ceux-ci peuvent être divisés en deux principales catégories, soit les amulettes et les formulaires. Les amulettes comportaient une seule formule magique recopiée sur un petit morceau de papyrus qui était ensuite plié ou roulé, inséré dans un étui, puis porté grâce à une ficelle autour du cou ou d'une autre partie du corps. Les formulaires, quant à eux, étaient des catalogues de charmes, de formules magiques, de recettes et de rituels, qui se présentaient généralement sous la forme de rouleaux ou de « *codices* », et dont la plupart n'ont été préservés qu'à l'état de fragments⁶.

La majorité de ces papyrus sont maintenant publiés et disponibles en traduction par différentes éditions, dont les plus importantes sont sans doute le *PGM* (*Papyri Graecae Magicae*) de Karl Preisendanz et Ernst Heitsch et le *Suppl. Mag.* (*Supplementum Magicum*) de Robert Daniel et Franco Maltomini⁷. Certains travaux généraux ont aussi été publiés, dont celui de William Brashear, « The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey », dans lequel est présenté un survol des caractéristiques des

papyrus magiques et des différentes éditions⁸. Autrement, la plupart des études se concentrent surtout sur des aspects ou des catégories précises de papyrus magiques. Nous en trouvons par exemple plusieurs concernant les documents qui contiennent des éléments chrétiens, notamment l'article de Theodore de Bruyn et Jitse Dijkstra, « Greek Amulets and Formularies from Egypt Containing Christian Elements »⁹. Aujourd'hui, l'étude des papyrus magiques est un domaine florissant, le nombre de catalogues, de traductions et de travaux publiés ne cessant d'augmenter, et de nouveaux documents sont encore en processus de publication à travers le monde.

Les papyrus magiques grecs, en particulier ceux qui ont été produits dans l'Antiquité tardive, sont les sources idéales pour étudier les interactions culturelles et le syncrétisme religieux en Égypte, puisqu'ils contiennent une grande variété d'éléments appartenant aux religions grecque, romaine et égyptienne, ainsi qu'au judaïsme et au christianisme. Les papyrus iatromagiques plus précisément, qui prennent leur nom du terme grec « *ιατρός* » pour « médecin », avaient pour but de guérir ou de protéger contre une ou plusieurs maladies. Ceux-ci présentent alors un double intérêt puisqu'ils contiennent aussi les riches connaissances médicales des divers peuples qui se sont rencontrés en Égypte. Bien qu'ils aient déjà été l'objet de plusieurs travaux, en particulier par Magali de Haro Sanchez¹⁰, aucune recherche systématique n'a encore été produite sur la façon dont les papyrus iatromagiques grecs reflètent les interactions culturelles et le syncrétisme religieux en Égypte. C'est donc sur cette question que nous nous pencherons dans cet article.

Pour ce faire, nous utiliserons les documents déjà répertoriés dans le « Catalogue des papyrus iatromagiques grecs » de M. de Haro Sanchez¹¹. Comme celui-ci comprend une grande quantité de papyrus, nous nous concentrerons seulement sur les amulettes et laisserons les formulaires pour une prochaine fois. Dans la première partie de notre étude, nous ferons un survol des divers termes et concepts médicaux inclus dans ces textes et nous les comparerons avec les traités médicaux égyptiens grecs et romains, dans le but de voir d'où les compositeurs des papyrus magiques pouvaient puiser leurs connaissances. Dans la deuxième partie, nous présenterons des études de cas d'amulettes contenant des éléments appartenant à différentes religions. Une attention particulière sera alors portée aux façons dont ceux-ci étaient intégrés et mélangés à l'intérieur même des textes afin de déterminer quels types de syncrétisme religieux sont représentés.

Maladies, médecine et interactions culturelles

Les traces d'interactions culturelles sont perceptibles dans les amulettes iatromagiques grâce au riche vocabulaire médical utilisé. Celui-ci comprend d'abord les verbes désignant les actions thérapeutiques, qui peuvent être divisés entre les termes techniques et les termes à signification nettement plus métaphoriques¹². Les premiers sont des verbes

tels « θεραπεύω (soigner, guérir) », « ἰάομαι (guérir) » et « ἀπαλλάσσω (délivrer de) ». Ce sont des termes qui étaient couramment utilisés dans les traités médicaux, dans le corpus hippocratique et chez Galien, par exemple¹³. Le deuxième type comprend les verbes comme « ἀποδιώκω (chasser loin de) », « βοηθῶ (secourir) » et « καταργῶ (supprimer) ». Fait intéressant, avec le temps, on semble préférer dans les amulettes l'emploi de termes techniques. En effet, entre les III^e et IV^e siècles, seulement un tiers des amulettes (six sur dix-sept) utilisent des termes techniques, alors que ceux-ci se retrouvent dans plus des deux tiers (vingt sur vingt-cinq) des amulettes du V^e au VII^e siècle. On peut donc constater, avec le temps, une influence grandissante dans les amulettes iatromagiques du vocabulaire utilisé dans les traités médicaux grecs.

Le vocabulaire médical des amulettes comprend également tous les termes utilisés pour désigner les maladies dont on demandait la guérison. Parmi celles-ci, la fièvre est de loin la plus représentée (trente amulettes), probablement parce qu'il ne s'agit pas d'une maladie comme telle, mais bien d'un symptôme de plusieurs maladies différentes. C'est pourquoi, dans les amulettes, nous retrouvons des épithètes décrivant les différentes manifestations de la fièvre, dont les plus fréquents sont « τριταῖος (tierce) » et « τεταρταῖος (quarte) » (onze amulettes). Ces termes font référence à des fièvres intermittentes qui sont typiques de la malaria, une maladie répandue en Égypte à l'époque. Après être apparue dans l'Afrique tropicale, la maladie s'est probablement étendue vers la Mésopotamie et la Méditerranée en empruntant la vallée du Nil. Il existait, et il existe encore aujourd'hui, différents types de fièvres paludéennes, dont plusieurs agents de fièvres quartes et de fièvres tierces bénignes et malignes¹⁴. Dans l'Antiquité, les médecins connaissaient d'ailleurs bien ces fièvres intermittentes. Les textes hippocratiques font référence à de nombreux cas de fièvres tierces et quartes : « Τῆ Ἀπομότου ἐν ἡμίτριαιῷ περὶ Ἄρκτουρον δεινὴ καρδιαλγίη περὶ τὴν λῆψιν καὶ ἔμετοι (Chez la femme d'Apomotot, dans une fièvre demi-tierce, vers le lever d'Arctus, terrible cardialgie au moment de l'accès et vomissements)¹⁵ ». Les auteurs du corpus avaient même fait le lien entre ces types de fièvre et les eaux stagnantes, en particulier dans les pays chauds¹⁶.

Plus précisément, l'Égypte était un milieu particulièrement favorable aux fièvres paludéennes, qui sont contractées par l'homme à travers la salive des moustiques femelles, à cause des zones marécageuses du Delta et du Fayoum et du climat chaud¹⁷. Malgré l'absence de mentions de fièvres tierces ou quartes dans les papyrus d'époque pharaonique, des tests effectués sur des corps desséchés de la période prédynastique et des momies du Nouvel Empire ont révélé que ces individus souffraient de paludisme au moment de leur mort¹⁸. Un témoignage d'Hérodote indique d'ailleurs que, dès la Basse Époque, les habitants d'Égypte semblaient être au courant des problèmes que pouvaient causer les moustiques autour des marécages et, pour dormir, chacun d'eux possédait un filet qu'ils installaient autour de leur lit¹⁹. Finalement, c'est à l'époque romaine que

le paludisme semble avoir atteint son apogée en Égypte. De ce fait, les nombreuses mentions de fièvres intermittentes dans les amulettes témoignent d'une part de la fréquence de cette maladie et du fait qu'elle était assez bien connue même parmi la population générale et, d'autre part, de l'inefficacité des traitements. À ce sujet, Pline l'Ancien avoue même que « *In quartanis medicina clinice propemodum nihil pollet* (dans la fièvre quarte la médecine clinique [était] à peu près impuissante)²⁰ ».

La deuxième maladie la plus représentée dans nos amulettes concerne les maux de tête. Ce qui est intéressant, c'est qu'il y a une distinction entre « πόνος κεφαλῆς », un simple « mal de tête », et « ἡμικρανία », qui signifie littéralement « demi-tête », mais qui peut aussi être traduit par « migraine ». En effet, la migraine est causée par la vasodilatation des vaisseaux dans la membrane des méninges, habituellement d'un seul côté de la tête. La distinction entre maux de tête ordinaires et migraines existait déjà à l'époque pharaonique alors que l'on retrouve le terme « *gestep* (demi-tête) » dans les papyrus médicaux²¹. Dans le corpus hippocratique, on trouve cette même notion de douleur d'un seul côté de la tête : « τὴν κεφαλὴν πονέουσι, τοτὲ μὲν ἐς τὸ ἕτερον μέρος, τοτὲ δὲ ὅλην (la tête est douloureuse, tantôt d'un seul côté, tantôt tout entière)²² ». Ainsi, ces migraines que l'on retrouve dans les amulettes iatromagiques reflètent autant des connaissances médicales grecques qu'égyptiennes.

Parmi les autres maladies, les maux d'yeux sont mentionnés dans deux amulettes²³. En fait, il est surprenant qu'il n'y en ait que deux, puisque les affections touchant les yeux faisaient partie des maladies les plus communes en Égypte dans l'Antiquité, en particulier à cause du climat chaud et sec, de la poussière, du sable, des mouches et du niveau d'insalubrité dans les villes et les villages²⁴. Dans le traité *Airs, eaux, lieux* du corpus hippocratique, les maladies des yeux sont d'ailleurs associées aux régions plus chaudes du monde²⁵. Les affections des yeux étant si fréquentes, l'ophtalmologie est devenue une spécialité en Égypte à l'époque pharaonique. Les médecins égyptiens connaissaient assez bien l'anatomie externe de l'œil et établissaient des diagnostics pour différentes maladies bien connues aujourd'hui, dont les orgelets et les cataractes. La plupart des maladies touchant les yeux étaient aussi traitées par des méthodes magiques. Le papyrus Ebers notamment – un papyrus médico-magique du xvi^e siècle avant notre ère écrit en hiéroglyphes – contient une section entière avec des recettes pour guérir différentes maladies : l'application de sang de lézard ou de chauve-souris pour le trichiasis, l'ocre jaune ou le sulfure de plomb pour le trachome²⁶.

À l'époque gréco-romaine, l'Égypte se distinguait encore par ses médecins spécialistes en ophtalmologie. Dans son inventaire des spécialistes médicaux d'Alexandrie, Galien mentionne entre autres un médecin de l'œil et un spécialiste des cataractes²⁷. Toutefois, d'autres médecins du monde gréco-romain s'intéressaient aussi à l'ophtalmologie. Dans son traité *De medicina*, Celse consacre un chapitre entier aux

maladies des yeux et à leurs différents traitements²⁸. Effectivement, dans l'Empire romain, il existait plusieurs méthodes pour soigner les affections des yeux. Une technique impliquait par exemple la confection d'un onguent à partir de gomme et d'autres ingrédients actifs et aromatiques. Parmi ceux-ci, Celse mentionne la cannelle, l'acacia, l'oxyde de zinc, le safran, la myrrhe, le poivre blanc et le cuivre²⁹. Certaines maladies nécessitaient par contre une opération et les spécialistes des yeux devaient parfois procéder à des traitements chirurgicaux. Celse fournit d'ailleurs une série d'instructions pour les chirurgies de l'œil³⁰.

Malheureusement, les amulettes *Suppl. Mag.* I 26 et 32 ne contiennent pas de recettes d'onguent qui pourraient refléter les pratiques médicales égyptiennes, grecques ou romaines. Toutefois, l'on en retrouve certaines dans l'autre catégorie de papyrus magiques : les formulaires. En effet, quelques-uns de ces catalogues de formules et de rituels présentent des recettes destinées à guérir les maladies des yeux, par exemple, une poudre asséchante constituée de safran et d'aloès³¹. De plus, nos deux amulettes mentionnent le terme « ῥεῦμα » désignant « l'écoulement » des yeux. Ce symptôme précis pourrait alors faire référence à la conjonctivite ou au trachome, des maladies connues aussi bien par les médecins égyptiens, grecs et romains.

En résumé, autant en ce qui concerne les verbes d'action thérapeutique que les termes désignant les maladies, les amulettes iatromagiques reflètent un mélange de connaissances médicales égyptiennes, grecques et romaines. D'une part, cela pourrait impliquer que les traités médicaux de ces différentes cultures étaient disponibles en Égypte dans l'Antiquité tardive et que certains praticiens (les « magiciens », les compositeurs des textes des amulettes) étaient assez éduqués pour pouvoir les lire, les comprendre, intégrer ces connaissances dans leurs textes et les partager avec leurs collègues. D'autre part, nous pouvons en déduire que ces praticiens évoluaient dans des milieux multiculturels où la nécessité de cohabiter et l'ouverture d'esprit ont mené à des échanges d'idées et de connaissances entre les populations.

Synchrétisme religieux : études de cas d'amulettes

Pour étudier le synchrétisme religieux dans les amulettes, il faut maintenant examiner tous les différents éléments religieux qu'elles contiennent. Nous présenterons donc ici des études de cas des amulettes les plus intéressantes³². La première, la *Suppl. Mag.* I 10, est datée du III^e ou IV^e siècle de notre ère et servait de protection contre la fièvre³³.

Cette amulette contient des éléments appartenant à plusieurs religions, dont de nombreux éléments égyptiens. Le premier est le mot *Phrè* que l'on retrouvait dans la deuxième ligne de *voces magicae* – des termes étranges qui comprennent une combinaison de mots grecs, égyptiens, juifs, syriens, babyloniens et autres, et qui ne sont parfois qu'une suite de lettres sans signification particulière. En fait, il s'agit de

dieu égyptien du soleil Ra ou Re, aussi appelé Pre ou Phre à partir du Nouvel Empire pour dire « le Soleil »³⁴. Il y a ensuite l'*ouroboros*, le serpent qui avale sa propre queue, une ancienne figure égyptienne qui fut par la suite empruntée par les Grecs et les juifs et qui est fréquente dans les textes magiques gréco-égyptiens. Il y symbolise généralement le temps ou même le cycle éternel de l'univers³⁵. Finalement, le symbole composé d'une ligne verticale croisée et trois « S » à l'allure de serpents ondulés est celui du dieu égyptien Chnoubis, le dieu serpent à tête de lion. Il était populaire dans l'astrologie et les textes magiques, particulièrement dans les amulettes et sur les gemmes (pierres précieuses gravées)³⁶.

<p>Αδωναί Ελο[αι Σα]βαοθ Αβλαναθναβ[λα Ακρ]αμμαχαμαρι Σεσενγ[ε]ρ Βαρφαρ[αν]γης αειηιου Ιαω Φρη [c.5] ηαω ιαω εαω</p>			
<p>αειηιου Ουρηλ 5 Μιχαηλ Γαβριηλ Σουριηλ Ραφαηλ 10</p>			<p>σαλαμαξα Z Z Z Βαμεια ιαχα</p> <p>Αβλαναθναβλα Αχραμμαχαμαρι Σεσενγεν Βφαρανγης Ιαω Σαβαοθ ωριφερ λου</p>
<p>φυλάζεται Τουθούν, ὦν ἔτεκεν Σάρα, ἀπὸ παντός ρίγους καὶ πυρετός, τριτέου, τεταρτέ- [ο]ν, καθημερινόν, ἀμφημεριναὶ ἢ μίαν παρὰ μία<ν>· Ελοαί [ἄ]γγελος Ἀδωνίας Ἀδωναεὶ, φυλάττει[τα] ἐνη.</p>			
<p>Adónai Eloai Sabaoth Ablanathanabla Akrammachamari Sesenger Barpharangês aeîioyo Iaô Phrê [...] éaô iaô eao</p>			
<p>aeîioyô Ouriêl Michaêl Gabriêl Souriêl Raphaêl</p>			<p>salamaxa Z Z Z bamea iacha</p> <p>Ablanathanabla Achrammachamari Sesengen Bpharagês Iaô Sabaoth ôripher lou</p>
<p>Protège Touthous, que Sara a engendré, de tous les frissons et de toute fièvre, tierce, quarte, quotidienne, journalière ou intermittente. Eloai ange Adónias Adónaei, protège [...]</p>			

Figure 1 – Transcription et traduction du texte grec au français de l'amulette *Suppl. Mag. I 10* (P. Berol inv. 21165)

Dans les *voces magicae*, il y a également plusieurs éléments juifs, dont les noms et épithètes juifs de Dieu (Iao, Adonai, Eloai, Sabaoth), ainsi que les noms des anges comme Ouriël, Michaël, Gabriël, Souriël et Raphaël. Bien sûr, ces éléments pourraient aussi être considérés comme chrétiens, mais comme il n'y a pas d'autres éléments spécifiquement chrétiens dans le texte – *nomina sacra*³⁷, croix, stauogrammes³⁸, christogrammes³⁹, lettres ou cryptogrammes souvent utilisés dans des contextes chrétiens, références à la Trinité, citations de la liturgie, *historiolae* et

références à la littérature canonique ou apocryphe chrétienne⁴⁰ –, nous préférons parler d'éléments d'influence juive. Ce qu'il faut savoir, c'est que dans la période gréco-romaine, grâce aux contacts avec les juifs de la diaspora, ces éléments juifs ont rapidement été intégrés dans les panthéons des religions traditionnelles (grecque et égyptienne)⁴¹. Ils ont alors été fréquemment utilisés dans les papyrus magiques comme noms de pouvoirs dans les *voces magicae*, et cette pratique s'est perpétuée jusque dans l'Antiquité tardive. Cette amulette reflète donc un syncrétisme qui était déjà installé entre les religions traditionnelles et le judaïsme à l'époque gréco-romaine, mais qui était toujours présent dans l'Antiquité tardive et qui continuait de se manifester de façon indépendante malgré l'arrivée de nouvelles religions.

Le prochain exemple, la *Suppl. Mag.* I 20, est une amulette du IV^e ou V^e siècle qui a été produite pour obtenir la guérison d'une maladie inconnue⁴².

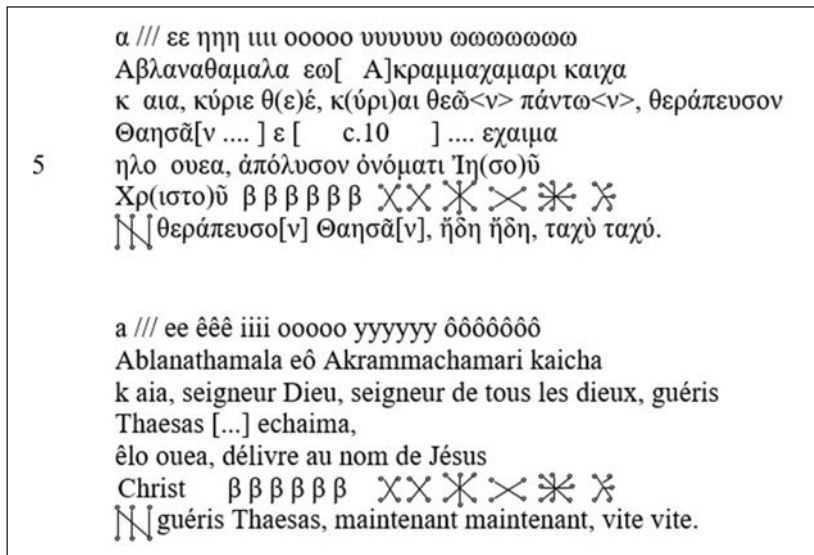


Figure 2 – Transcription et traduction du texte grec au français de l'amulette *Suppl. Mag.* I 20 (P. Köln inv. 2861)

Tout d'abord, il n'y a pas d'éléments spécifiquement grecs ou égyptiens dans cette amulette, mais on remarque la présence d'éléments typiques de la magie gréco-égyptienne. C'est le cas par exemple des *voces magicae* comme *Ablanathamala* et *Akrammachamari*, mais aussi des *caractères*, ces symboles semblables à des lettres de l'alphabet grec ou composés de séries de lignes avec des cercles aux extrémités⁴³. Dans certains cas, comme dans notre amulette *Suppl. Mag.* I 20, on retrouve la notion – plus compatible avec les religions traditionnelles – que les

caractères eux-mêmes sont divins et possèdent un réel pouvoir puisqu'ils sont invoqués comme des divinités pour demander la guérison.

Pourtant, nous retrouvons également dans cette amulette des éléments chrétiens. Il y a par exemple une guérison demandée au nom de Jésus-Christ et la présence de plusieurs *nomina sacra*, notamment « $\theta\epsilon$ » pour « $\theta(\epsilon)\acute{\epsilon}$ (Dieu)» et « $\text{I}\eta\text{u}\ \text{X}\rho\text{u}$ » pour « $\text{I}\eta(\text{σο})\text{u}\ \text{X}\rho(\text{ιστο})\text{u}$ (Jésus-Christ)». Ce qui est intéressant, c'est que le Dieu chrétien, le seigneur «*dieu*» écrit au singulier et grâce à un *nomen sacrum*, devient le seigneur de tous les autres «*dieux*», cette fois écrit au pluriel et au long, probablement pour désigner les dieux gréco-égyptiens. Comme cette amulette date des tout premiers siècles du christianisme, il n'est pas étonnant de voir ce genre de phénomène de syncrétisme entre la nouvelle religion monothéiste qu'était le christianisme et les religions traditionnelles présentes en Égypte.

La prochaine amulette, *Suppl. Mag.* I 33, est daté du v^e ou vi^e siècle. Bien qu'elle soit brève et lacunaire, elle est intéressante puisqu'elle présente un type différent de syncrétisme⁴⁴.



	Recto	Verso
4	<p>...[εἰς θ(ε)ός ὁ θερα- πέυων πᾶ- σαν νόσον.</p>	
	<p>[Il n'y a qu'] un Dieu qui guérit toute maladie.</p>	 (<i>Ankh</i>)

Figure 3 – Transcription et traduction du texte grec au français de l'amulette *Suppl. Mag.* I 33 (P. Köln inv. 2283)

Le texte de cette amulette contient plusieurs éléments chrétiens, notamment la notion de Dieu unique et le *nomen sacrum* « $\theta\varsigma$ » pour « $\theta(\epsilon)\acute{\omicron}\varsigma$ (Dieu)». De plus, elle fait partie d'une catégorie particulière d'amulettes qui demandent une guérison pour « $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$ νόσος (toute maladie)» et « $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$ μαλακία (toute infirmité)». Fait intéressant, on ne retrouve ces expressions exactes que dans des amulettes qui contiennent des éléments chrétiens⁴⁵. Dans l'évangile selon Matthieu, on voit cette formule à quelques reprises, alors que Jésus parcourt la Galilée pour guérir «*toute maladie et toute infirmité*»⁴⁶. Ainsi, bien qu'elle n'inclue que « $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$ νόσος», cette amulette présente un vocabulaire ayant une connotation chrétienne précise. Pourtant, au verso, on retrouve un symbole

typiquement égyptien, l'*ankh*. Aussi appelé « clé de vie », l'*ankh* est un hiéroglyphe égyptien qui signifie « vie ». On le voit partout dans l'art égyptien, notamment entre les mains des dieux où il représente la vie que ceux-ci donnaient au pharaon et à son peuple. On le retrouve aussi parfois sur des amulettes placées dans les sarcophages⁴⁷. Si l'on considère sa signification égyptienne, il ne serait d'ailleurs pas étonnant de retrouver la clé de vie dans une amulette destinée à guérir toutes les maladies.

L'*ankh* est un bon exemple de syncrétisme puisqu'il a été récupéré par les chrétiens d'Égypte qui lui ont donné une nouvelle symbolique comme étant la croix du Christ. En fait, on trouve souvent la croix ansée dans l'art chrétien d'Égypte, en particulier sur les stèles funéraires et dans les décors des chapelles funéraires. Elle est parfois représentée seule, parfois associée avec d'autres types de croix, ou encore dans un style « christianisé » avec l'alpha et l'oméga de chaque côté⁴⁸. Ce symbole apparaît d'ailleurs dans une amulette magique du v^e siècle qui contient des éléments chrétiens⁴⁹. De ce fait, l'amulette *Suppl. Mag.* I 33 aurait pu paraître entièrement chrétienne aux yeux du destinataire. En résumé, que ce soit pour sa symbolique égyptienne de vie ou simplement comme un symbole chrétien, l'intégration de l'*ankh* dans notre amulette reflète bien le syncrétisme religieux en Égypte dans l'Antiquité tardive.

Le dernier exemple est l'amulette contre la fièvre et toute maladie *Suppl. Mag.* I 34, datée du VI^e siècle⁵⁰. (Voir page suivante.)

Au premier coup d'œil, nous pouvons remarquer les nombreux éléments chrétiens présents dans cette amulette. Tout d'abord, il y a une invocation de Jésus-Christ qui est écrite grâce à un *nomen sacrum*, « ΙϞΧϚ » pour « Ι(ησοῦς) Χ(ριστὸς) ». Ensuite, il y a plusieurs signes de croix, au-dessus de la deuxième colonne et à la fin de la troisième, ainsi que l'expression « πᾶσα νόσος » et les acclamations chrétiennes « amen » et « hallelujah » que l'on trouve à la fin de la première colonne du texte. Enfin, nous pouvons également mentionner le nom du destinataire – l'individu malade à qui était destinée l'amulette – Joseph, puisqu'il s'agit d'un nom de l'Ancien Testament qui était fréquemment utilisé par les chrétiens⁵¹. Il faut toutefois être prudent lorsque l'on s'intéresse aux noms. D'une part, nous ne pouvons pas être certains que le dénommé Joseph était un chrétien. D'autre part, le nom du destinataire ne faisant pas partie des éléments de production choisis par le praticien, on ne peut pas non plus parler de syncrétisme à l'intérieur même de l'amulette.

Si l'on examine maintenant les autres éléments du texte, on remarque qu'ils font plutôt référence aux religions traditionnelles. Premièrement, après les trois signes de croix de la colonne du milieu, nous avons le nom « Érichthonios » écrit en schéma pyramidal. Dans la mythologie grecque, alors qu'Héphaïstos essayait de violer Athéna dont il était amoureux, son sperme s'écoula sur la cuisse de la déesse qui l'essuya avec un morceau de laine et le jeta par terre. C'est de cette terre ainsi fécondée qu'est né Érichthonios, qui fut ensuite élevé par Athéna. Selon Euripide, la déesse

lui donna à la naissance deux gouttes du sang de la Gorgone, l'une qui donnait la mort et l'autre qui guérissait les maux⁵². Plus tard, Athéna mit Érichthonios dans un panier et le confia aux filles de Cécrops, tout en leur défendant de l'ouvrir. Curieuses, elles ignorèrent la recommandation d'Athéna, ouvrirent le panier et, terrorisées à la vue de l'enfant, qui selon les versions était soit mi-homme mi-serpent ou alors enroulé d'un serpent, elles se précipitèrent du haut de l'Acropole⁵³.

		+ + +	
	Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστὸ)ς	Ἐριχθονη	λύκος λευ-
	θερα-	ριχθονη	κός, λύκος λευ-
	πέυει	ιχθονη	κός, λύκος λευ-
	τὸ ῥῆγος	χθονη	κός θεραπευ-
5	καὶ τὸν	θονη	σάτω τὸ ῥιγο-
	πυρετὸν	ονη	πύρετον Ἰωσήφ.
	καὶ πᾶσαν	νη	ταχύουσι. ↙ + +
	νόσον τοῦ	η	
10	σώματος Ἰωσήφ τοῦ φοροῦν-	η	
	τος τὸ φυλακτήριον - τὸ κα-		
	θημερινὸν καὶ διὰ μιᾶς.		
	ταχύουσι. ἀμήν, ἀλλη-		
	λοῦια.		
		+ + +	
	Jésus Christ	Érichthonie	Loup blanc,
	guérit	richthonie	loup blanc,
	le frisson	ichthonie	loup blanc,
	et la	chthonie	qu'il guérisse
	fièvre	thonie	le frisson fébrile
	et toute	onie	de Joseph. Ils
	maladie	nie	sont rapides. ↙ + +
	du corps	ie	
	de Joseph qui porte	e	
	cette amulette – la (fièvre)		
	quotidienne et tierce.		
	Ils sont rapides. Amen,		
	hallelujah.		

Figure 4 – Transcription et traduction du texte grec au français de l'amulette *Suppl. Mag. I 34* (P. Köln inv. 851)

Le lien d'Érichthonios avec la magie pourrait être expliqué par son aspect étrange, soit mi-humain mi-serpent ou encore entouré de serpents. En effet, ces derniers étaient des symboles fréquemment utilisés dans la

magie gréco-romaine et égyptienne. Nous avons déjà mentionné par exemple l'*ouroboros*, le symbole du dieu Chnoubis et le dieu Abrasax aux pattes de serpents. Si l'on ajoute à cela son lien avec la mort – Daniel et Maltonimi mentionnent que les meurtriers mythiques, entre autres Persée, Héraklès, Arès et Érichthonios, étaient utilisés dans les textes magiques médicaux pour menacer les maladies⁵⁴ – ainsi que le récit concernant le sang de la Gorgone, la présence d'Érichthonios dans cette amulette iatromagique est donc tout à fait justifiée.

Par ailleurs, il est question dans la troisième colonne du texte d'un loup blanc. Au premier coup d'œil, cette invocation semble faire référence à la religion gréco-romaine. Comme celle-ci comprenait de nombreux dieux et démons intermédiaires qui intervenaient directement dans la vie des gens, il est possible que le « loup blanc » fût l'un d'entre eux, invoqué dans cette amulette pour obtenir une guérison. Selon Dierk Wortmann, le premier éditeur du texte, il s'agirait plutôt d'une invocation du dieu syncrétique gréco-égyptien Horus-Apollon⁵⁵. Effectivement, lors du processus de syncrétisme-juxtaposition à l'époque hellénistique, les deux divinités furent identifiées l'une à l'autre⁵⁶, en partie parce qu'elles partageaient plusieurs caractéristiques, dont certaines pourraient aussi les associer au « loup blanc ».

Tout d'abord, Diodore de Sicile affirme que le loup était honoré en Égypte en lien avec Horus puisque, lorsque celui-ci se préparait à affronter Seth avec Isis, Osiris vint du monde des morts sous la forme d'un loup pour aider sa femme et son fils⁵⁷. De plus, l'adjectif « blanc » pourrait s'expliquer par l'aspect céleste et solaire d'Horus, qui était d'ailleurs souvent associé avec le dieu solaire Ra⁵⁸. D'autre part, à Edfou et Abydos, Horus était représenté avec une tête de faucon blanche⁵⁹. Enfin, à l'époque pharaonique, Isis et l'enfant Horus étaient particulièrement associés à la protection et à la guérison des piqûres de scorpions, et on les voit souvent représentés sur des stèles et des amulettes⁶⁰. Il ne serait donc pas étonnant de le voir apparaître plus tard dans des amulettes iatromagiques de l'Antiquité tardive.

Quant à Apollon, il avait parfois comme épithète « Lykéios » qui pourrait signifier soit « destructeur de loups » du grec « λύκος (loup) », « lumineux » du grec « λύκη (lumière) », ou même simplement « blanc » du grec « λευκός »⁶¹. Le culte d'Apollon Lykéios était populaire notamment à Athènes, Argos, et particulièrement dans les cités doriques autour de l'Isthme de Corinthe, où le loup était un animal dédié et sacrifié au dieu. Dans la ville de Lycopolis, par exemple, on rendait un culte à Apollon et au loup, tous deux adorant le soleil⁶². D'ailleurs, deux des interprétations possibles de l'épithète Lykéios, soit « lumineux » et « blanc », ainsi que le rapprochement dans certains cultes entre Apollon et le soleil ou la lumière pourraient aussi expliquer l'utilisation dans l'invocation de cette amulette de l'adjectif « blanc ».

Qui plus est, le blanc peut aussi faire référence à l'Apollon purificateur qui sépare le pur de l'impur, la maladie de la santé, le mal du bien. Dans le mythe d'Oreste, par exemple, Apollon exerce cette fonction en purifiant le meurtrier des crimes qu'il a commis⁶³. Enfin, étant lui-même un dieu guérisseur ainsi que le père d'Asklépios, dieu guérisseur par excellence, il serait normal que l'on retrouve une invocation à Apollon dans l'amulette iatromagique *Suppl. Mag.* I 34⁶⁴. Par contre, si on le considère habituellement comme une divinité grecque, il convient de mentionner que, sous l'effet des phénomènes de syncrétisme dans l'Antiquité tardive, Apollon était parfois christianisé, ou plutôt le Christ était perçu comme le véritable Apollon. Dans un poème d'un auteur chrétien anonyme du v^e siècle, l'Apollon qui tue le Python fait référence au Christ tuant le serpent de l'Enfer⁶⁵.

Par conséquent, qu'il s'agisse d'Horus, d'un Apollon grec ou chrétien, ou simplement d'une divinité intermédiaire, l'amulette contre la fièvre *Suppl. Mag.* I 34 est intéressante puisqu'elle présente un mélange d'éléments chrétiens, grecs et égyptiens. En effet, grâce au niveau élevé de syncrétisme dans le domaine magique, le compositeur de cette amulette, peu importe son affiliation religieuse, devait avoir accès à une grande variété d'éléments provenant de différentes cultures et religions qu'il pouvait incorporer dans ses formules magiques. Il n'y avait donc aucun problème à inclure dans ce texte des divinités gréco-égyptiennes aux côtés de Jésus-Christ. Et si le destinataire de l'amulette, Joseph, était bien un chrétien, cette juxtaposition ne semble pas non plus l'avoir gêné. Quoi qu'il en soit, cette amulette est un excellent exemple du syncrétisme qui fut entraîné par le côtoiement des religions traditionnelles et du christianisme en Égypte dans l'Antiquité tardive.

Conclusion

Nous avons vu grâce aux différents exemples présentés que les amulettes iatromagiques grecques reflètent bien les interactions culturelles et le syncrétisme religieux en Égypte, en particulier dans l'Antiquité tardive. Dans la première partie de notre étude, nous avons déterminé que les amulettes comprennent un mélange de connaissances médicales égyptiennes, grecques et romaines. Cela semble indiquer que les praticiens avaient accès à ces connaissances, soit par l'intermédiaire des traités médicaux des différentes cultures qui auraient été disponibles en Égypte, soit grâce aux échanges culturels nécessaires dans les milieux où ils évoluaient. De plus, comme toutes les amulettes contiennent à peu près les mêmes termes médicaux, nous pouvons en conclure qu'il n'y avait pas de registres lexicaux différents selon la culture ou la religion et que tous les praticiens avaient accès au même répertoire de vocabulaire et de connaissances médicales, ce qui appuie la présence d'échanges aux niveaux culturels et religieux.

Dans la deuxième partie, les études de cas nous ont permis de constater que les amulettes reflètent bel et bien les différents types de syncrétisme que l'on pouvait retrouver en Égypte. Par exemple, certaines amulettes présentent un syncrétisme entre les religions traditionnelles et le judaïsme (*Suppl. Mag.* I 10), des tensions entre la nouvelle religion chrétienne monothéiste et les religions traditionnelles polythéistes (*Suppl. Mag.* I 20), un syncrétisme ancien profondément ancré dans la religion chrétienne (*Suppl. Mag.* I 33), ou même des mélanges clairs d'éléments gréco-égyptiens et chrétiens (*Suppl. Mag.* I 34).

Cela étant dit, il serait intéressant de se demander comment et pourquoi ces exemples de syncrétisme se retrouvent dans ce type de documents magiques. D'abord, nous avons déjà mentionné que les praticiens devaient évoluer dans des milieux multiculturels et hautement syncrétiques. Ils avaient donc à leur disposition une grande quantité d'éléments appartenant à différentes religions qu'ils pouvaient choisir d'intégrer dans leurs textes selon les circonstances. C'est pourquoi il est totalement impossible de séparer ces papyrus magiques entre « païens » et « chrétiens ». En effet, la présence d'un élément chrétien dans un texte n'implique aucunement que ce dernier aurait été produit par un chrétien ou dans un milieu chrétien, et vice versa. Ensuite, tous ces exemples nous apprennent aussi que le mélange d'éléments de différentes religions dans une même formule ne semblait poser problème ni aux praticiens, ceux-ci pouvant alors s'adapter aux demandes de leurs clients, ni aux clients eux-mêmes. En réalité, comme le plus important était l'efficacité des amulettes, il ne serait pas surprenant que les malades aient trouvé naturel de juxtaposer les divinités des différentes religions, puisqu'ils multipliaient ainsi leurs chances d'obtenir la guérison ou la protection qu'ils demandaient.

Notes

1. Roger S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 4.
2. Sur le développement du christianisme en Égypte, voir C. Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 C.E.*, Leiden, Brill, 1990; Françoise Dunand et Christiane Zivie-Coche, *Dieux et hommes en Égypte*, Paris, Armand Colin, 1991, p. 256-263 et 273-278; Bagnall, *op. cit.*, p. 278-288; David Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 265-284; Frankfurter, « Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt », *Journal of Early Christian Studies*, vol. 11, n° 3 (automne 2003), p. 345-385; Frankfurter, « Religious Practice and Piety », dans Christina Riggs (dir.), *Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 319-333; Malcolm Choat, « Christianity », dans Riggs, *op. cit.*, p. 474-491.
3. Sur le syncrétisme religieux en Égypte depuis l'époque pharaonique jusqu'à l'Antiquité tardive, voir entre autres Siegfried Morenz, *La religion égyptienne*, Paris, Payot, 1962, p. 137-146; Dunand, « Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine », dans Dunand et Pierre Lévêque (dir.), *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité : colloque de Besançon (22-23 octobre 1973)*, Leiden, Brill, 1975, p. 152-185; Jean Leclant, « Points de vue récents sur le syncrétisme dans la religion

- de l'Égypte pharaonique», dans Dunand et Lévêque, *op. cit.*, p. 1-18; Dunand et Zivie-Coche, *op. cit.*, p. 34-37, 210-278 et 333-338; Frankfurter, *Religion... , op. cit.*, p. 97-144; Frankfurter, «Syncretism... », *loc. cit.*, p. 345-385; James B. Rives, *Religion in the Roman Empire*, Malden, MA, Blackwell Publishing, 2007, p. 70-71 et 137-156; Gaëlle Tallet et Zivie-Coche, «Imported Cults», dans Riggs, *op. cit.*, p. 436-456.
4. Sur la problématique concernant le terme «syncrétisme», voir Frankfurter, «Syncretism...», *loc. cit.*, p. 339-385.
 5. Sur la question de la relation entre magie et religion, voir entre autres Hans D. Betz, «Magic and Mystery in the Greek Magical Papyrus», dans Christopher A. Faraone et Dirk Obbink (dir.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 244-259; Dunand et Zivie-Coche, *op. cit.*, p. 128-129; Hendrik S. Versnel, «Some Reflections on the Relationship Magic-Religion», *Numen*, vol. 38, n° 2 (décembre 1991), p. 177-197; Matthew W. Dickie, *Magic and Magician in the Greco-Roman World*, London, Routledge, 2001, p. 18-26.
 6. Sur les amulettes, voir Roy Kotansky, «Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets», dans Faraone, Obbink, *op. cit.*, p. 107-137; Magali de Haro Sanchez, «Mise en texte et en contexte des papyrus iatromagiques grecs : recherches sur les conditions matérielles de réalisation des formulaires et des amulettes», dans Paul Schubert (dir.), *Actes du 26^e congrès international de papyrologie*, Genève, Librairie Droz, 2010, p. 159-169; Theodore S. de Bruyn et Jitse H.F. Dijkstra, «Greek Amulets and Formularies from Egypt Containing Christian Elements: A Checklist of Papyrus, Parchments, Ostraka, and Tablets», *The Bulletin of the American Society of Papyrologists*, vol. 48 (2011), p. 164-166; Jacco Dieleman, «Coping with a Difficult Life: Magic, Healing, and Sacred Knowledge», dans Riggs, *op. cit.*, p. 337-361.
 7. Karl Preisendanz, Ernst Heitsch et Albert Henrichs (dir.), *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, 2 tomes, Stuttgart, Teubner, 1974; Robert W. Daniel et Franco Maltomini (dir.), *Supplementum Magicum*, 2 tomes, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1991-1992. Pour les traductions anglaises des PGM, voir Betz (dir.), *The Greek Magical Papyrus in Translation. Including the Demotic Spells*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1986.
 8. William M. Brashear, «The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)», dans *Aufstieg und Niedergang derrömischen welt* II.18.5 (1995), p. 3380-3684.
 9. De Bruyn et Dijkstra, *loc. cit.*, p. 163-216.
 10. De Haro Sanchez, «Mise en texte...», *loc. cit.*, p. 159-169; De Haro Sanchez, «Le vocabulaire de la pathologie et de la thérapeutique attesté dans les papyrus iatromagiques grecs : l'exemple des fièvres, des traumatismes et de l'«épilepsie»», *The Bulletin of the American Society of Papyrologists*, vol. 47 (2010), p. 131-153.
 11. De Haro Sanchez, «Catalogue des papyrus iatromagiques grecs», *Papyrologica Lupiensia*, vol. 13, n° 4 (2004), p. 37-60. Certains papyrus iatromagiques ne sont pas inclus dans ce catalogue, par exemple PGM P5b, PGM P5c et PGM P13. Toutefois, comme le but de cet article n'était pas de produire un nouveau catalogue, nous nous sommes basés uniquement sur les textes réunis par De Haro Sanchez.
 12. Sur le vocabulaire médical, voir en particulier Nadia van Brock, *Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien : soin et guérison*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1961, 293 p.; De Haro Sanchez, «Le vocabulaire...», *loc. cit.*, p. 131-153.
 13. Par exemple, Hippocrate, *Épidémies*, V.6.3, 15.2, 24.1. Texte grec et traduction de Jacques Jouanna, Hippocrate. *Épidémies V et VII*, Paris, Les Belles Lettres, 2000 ;

- Galien, *Méthode thérapeutique*, II.7.127, IV.4.265, III.10.229. Texte grec et traduction de Greg H.R. Horsley et Ian Jonhston, *Galen, Method of Medicine*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.
14. Sur les fièvres dans l'Antiquité et particulièrement en Égypte, voir Ralph P.J. Jackson, *Doctors and Diseases in the Roman World*, Norman, University of Oklahoma Press, 1988, p. 23 et 124; Mirko Grmek, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, Paris, Payot et Rivages, 1994, p. 397-407, 425-436 et 490-496; John F. Nunn, *Ancient Egyptian Medicine*, London, British Museum Press, 1996, p. 73; Walter Scheidel, *Death on the Nile: Disease and the Demography of Roman Egypt*, Leiden, Brill, 2001, p. 64-91; Robert Arnott, « Disease and the Prehistory of the Aegean », dans Helen King (dir.) *Health in Antiquity*, London, Routledge, 2005, p. 16-19; Jane Draycott, *Approaches to Healing in Roman Egypt*, Oxford, Archaeopress, 2012, p. 72-81.
 15. Hippocrate, *Épidémies*, VII.96.1.
 16. Hippocrate, *Airs, Eaux, Lieux*, VII.1-4. Texte grec et traduction de Jacques Jouanna, *Hippocrate. Airs, Eaux, Lieux*, Paris, Les Belles Lettres, 1996; *Épidémies*, V.71.2.
 17. Scheidel, *op. cit.*, p. 75-76.
 18. Nunn, *op. cit.*, p. 73.
 19. Hérodote, *Histoires*, II.95.1-11. Texte grec et traduction de Philippe E. Legrand, *Herodote, Histoires*, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
 20. Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XXX.30.98. Texte latin et traduction d'Alfred Ernout, *Pline l'Ancien, Histoire naturelle*, Paris, Les Belles Lettres, 1962.
 21. Paul Ghalioungui, *La médecine des Pharaons*, Paris, Robert Laffont, 1983, p. 156-157; Nunn, *op. cit.*, p. 93.
 22. Hippocrate, *Des lieux dans l'homme*, 47.4. Texte grec et traduction de Jacques Jouanna, *Hippocrate. Des lieux dans l'homme. Du système des glandes. Des fistules. Des hémorroïdes. De la vision. Des chairs. De la dentition.*, Paris, Les Belles Lettres, 1978.
 23. *Suppl. Mag.* I 16-17.
 24. Pour ce qui suit sur les maladies d'yeux et leurs différents traitements dans l'Antiquité, voir Ghalioungui, *op. cit.*, p. 160-161; Jackson, *Doctors...*, *op. cit.*, p. 82-85; Jackson, « Eye Medicine in the Roman Empire », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.37.3 (1996), p. 2228-2251; Nunn, *op. cit.*, p. 197-202; Dominic Montserrat, « 'Carrying the Work of the Earlier Firm': Doctors, Medicine and Christianity in the *Thaumata* of Sophronius of Jerusalem », dans King, *op. cit.*, p. 230-242; Draycott, *op. cit.*, p. 62-71.
 25. Hippocrate, *Airs, Eaux, Lieux*, 10.3.
 26. *Papyrus Ebers*, 336-431.
 27. Galien, *Méthode thérapeutique*, II.6.119.
 28. Celse, *De la médecine*, VI.6. Texte latin et traduction de Walter G. Spencer, *Celsus, De medicina*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.
 29. *Ibid.*, VI.6.25-8.
 30. *Ibid.*, VII.7.14.
 31. *Suppl. Mag.* II 94.
 32. Toutes les traductions françaises des amulettes sont basées sur les traductions anglaises fournies dans Daniel, Maltomini, *op. cit.* et Betz, *The Greek Magical Papyri...*, *op. cit.*, avec quelques modifications afin que le français rende bien le texte grec.
 33. *Suppl. Mag.* I 10 (P. Berol. Inv. 21165). Pour une description et un commentaire, voir *Suppl. Mag.* I, p. 26-29. Voir aussi la première édition par Brashear, « Vier

- Berliner Zaubertexte. Nr. 2: Ein Amulett gegen Fieber», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 17 (1975), p. 27-30.
34. Betz, *The Greek Magical Papyri...*, *op. cit.*, p. 338.
 35. Sur l'ouroboros, voir Campbell Bonner, *Studies on Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*, London, Oxford University Press, 1950, p. 250; Maltomini, « I Papiri Greci », *Studi classici e orientali*, vol. 29 (1979) p. 92; Betz, *The Greek Magical Papyri...*, *op. cit.*, p. 337; Gideon Bohak, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 276.
 36. Sur le symbole de Chnoubis, voir Bonner, *op. cit.*, p. 25; Armand Delatte et Philippe Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris, Bibliothèque nationale, 1964, p. 54-56; Betz, *The Greek Magical Papyri...*, *op. cit.*, p. 333-334.
 37. Abréviations de noms sacrés chrétiens, généralement composées de deux ou trois lettres surlignées.
 38. Monogramme utilisé pour abréger le mot grec « σταυρός (croix) », composé des lettres grecques tau (τ) et rho (ρ).
 39. Monogramme utilisé pour abréger le mot grec « χριστός (christ) », composé des lettres grecques chi (χ) et rho (ρ).
 40. Nous nous sommes basés ici sur la liste d'éléments chrétiens présentée dans De Bruyn et Dijkstra, *loc. cit.*, p. 169.
 41. Sur les éléments juifs dans la magie gréco-romaine, voir Bonner, *op. cit.*, p. 29-32; Betz, *The Greek Magical Papyri...*, *op. cit.*, p. 334-335; Bohak, « Hebrew, Hebrew Everywhere? Notes on the Interpretation of Voces Magicae », dans Scott B. Noegel, Joel Walker et Brannon M. Wheeler (dir.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2003, p. 69-82; Michael D. Swartz, « Jewish Magic in Late Antiquity », dans Steven T. Katz (dir.) *The Cambridge History of Judaism*, tome 4: *The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 699-720; Bohak, *Ancient Jewish Magic...*, *op. cit.*, p. 196-201.
 42. *Suppl. Mag. I* 20 (P. Köln inv. 2861). Pour une description et un commentaire, voir *Suppl. Mag. I*, p. 55-57. Voir aussi la première édition par Dierk P. Wortmann, « Neue magische Texte. Nr. 5: Heilamulett für eine Taes », *Bonner Jahrbücher*, vol. 168 (1968), p. 102-104.
 43. Sur les caractères, voir par exemple Bonner, *op. cit.*, p. 194-195; Brashear, *op. cit.*, p. 3440-3441; Bohak, *Ancient Jewish Magic...*, *op. cit.*, p. 270-274.
 44. *Suppl. Mag. I* 33 (P. Köln inv. 2283). Pour une description et un commentaire, voir *Suppl. Mag. I*, p. 97-98. Voir aussi la première édition par Wortmann, « Neue magische Texte. Nr. 7: Heilamulett », *Bonner Jahrbücher*, vol. 168 (1968), p. 105.
 45. *Suppl. Mag. I* 22, 30, 31, 33, 34, *P.Kell.* 188 et *BGU* 3.954.
 46. Mt 4.23; 9.35. Voir aussi De Bruyn « Appeals to Jesus as the One 'Who Heals Every Illness and Every Infirmity' (Matt 4:23, 9:35) in Amulets in Late Antiquity », dans Lorenzo DiTommaso et Lucian Turcescu (dir.), *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity. Proceedings of the Montréal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser*, 11-13 October 2006, Leiden, Brill, 2008, p. 65-81.
 47. M. Cramer, *Das altägyptische Lebenszeichen [ankh] im christlichen (koptischen) Ägypten: eine kultur und religionsgeschichtliche Studie*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1955; Beatrice L. Goff, *Symbols of Ancient Egypt in the Late Period. The Twenty-First Dynasty*, La Haye, Mouton Publishers, 1979, p. 148 et 192-193; Dunand et Zivie-Coche, *op. cit.*, p. 326.
 48. Sur l'utilisation de l'ankh par les chrétiens, voir Klaus Wessel, *L'art copte: l'art antique de la basse-époque en Égypte*, Bruxelles, Meddens, 1964, p. 104; Dunand

- et Zivie-Coche, *op. cit.*, p. 326-327 ; Dijkstra, *Syene I: The Figural and Textual Graffiti from the Temple of Isis at Aswan*, Darmstadt, Verlag Philipp von Zabern, 2012, p. 81 et 88-89.
49. *Suppl. Mag.* 127.
50. *Suppl. Mag.* I 34 (P. Köln inv. 851). Pour une description et un commentaire, voir *Suppl. Mag.* I, p. 99-101. Voir aussi la première édition par Wortmann, « Der weisse Wolf: Ein christliches Fiebermulett der Kölner Papyrussammlung », *Philologus*, vol. 107, n° 1 (janvier 1963) p. 157-161.
51. Sur l'utilisation par les chrétiens de noms bibliques, voir Horsley, « Name Change as an Indication of Religious Conversion in Antiquity », *Numen*, vol. 34, n° 1 (juin 1987) p. 7-8; Bagnall, « Religious Conversion and Onomastic Change in Early Byzantine Egypt », *The Bulletin of the American Society of Papyrologists*, vol. 19 (1982) p. 110; Bagnall, *Reading Papyri, Writing Ancient History*, London, Routledge, 1995, p. 86; Malcolm Choat, *Belief and Cult in Fourth-Century Papyri*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 55; Anne Marie Luijendijk, *Greetings in the Lord: Early Christians and the Oxyrhynchus Papyri*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, p. 46-55; Mark Depauw et Willy Clarysse, « How Christian was Fourth Century Egypt? Onomastic Perspectives on Conversion », *Vigilae Christianae*, vol. 67 (2013) p. 414-416.
52. Euripide, *Ion*, 1001-1015. Texte grec et traduction de Léon Parmentier et Henri Grégoire, *Euripide. Héraclès, les Suppliants, Ion*, Paris, Les Belles Lettres, 1923.
53. Nous retrouvons cette histoire chez plusieurs auteurs anciens, par exemple Apollodore, *Bibliothèque*, III.14.6. Traduction de Robin Hard, *Apollodorus, The Library of Greek Mythology*, Oxford, Oxford University Press, 1997; Euripide, *Ion*, 21-26; Pausanias, *Description de la Grèce*, I.18.2. Texte grec et traduction de Marguerite Yon, *Description de l'Attique*, Pausanias, Paris, F. Maspero, 1983. Sur Érichthonios, voir aussi Pierre Grimal, *The Dictionary of Classical Mythology*, New York, Blackwell, 1985, p. 150; Claude Calame, « Untimely Death for the Young Girl: Etiological Foundations and Initiation Practices in Classical Athens », dans Dijkstra, Justin Kroesen et Yme Kuiper (dir.), *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leiden, Brill, 2010, p. 61-64; Jan N. Bremmer, *La religion grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 108.
54. *Suppl. Mag.* I, p. 4-5 et 101. Voir aussi Bonner, *op. cit.*, p. 88-89.
55. Wortmann, « Der weisse Wolf... », *loc. cit.*, p. 158-161.
56. Dunand, *loc. cit.*, p. 156-158; Dunand et Zivie-Coche, *op. cit.*, p. 239. Voir aussi Plutarque, *Isis et Osiris*, 50. Traduction de Mario Meunier, Plutarque, *Isis et Osiris*, Paris, Éditions de la Maisnie, 1979.
57. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I.88. Texte grec de Pierre Bertrac et traduction de Yvonne Vernière, *Bibliothèque historique, Diodore de Sicile*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
58. Dunand et Zivie-Coche, *op. cit.*, p. 335; Stephen Quirke, *Ancient Egyptian Religion*, New York, Dover Publications, 1992, p. 17 et 21-23.
59. Wortmann, *loc. cit.*, p. 161. Voir aussi Plutarque, *Isis et Osiris*, 22.
60. Quirke, *op. cit.*, p. 114; Nunn, *op. cit.*, p. 108.
61. Sur Apollon Lykéios, voir Michael Jameson, « Apollo Lykeios in Athens », *Archaïognosia*, vol. 1 (1980), p. 213-236; Grimal, *op. cit.*, p. 50; Fritz Graf, *Apollo*, London, Routledge, 2009, p. 120-124; Ruurd R. Nauta, « Callimachus' Sacrifice to Apollo Lykios (Fragment 1.21-24) », dans Dijkstra, Kroesen et Kuiper, *op. cit.*, p. 172-176; Bremmer, *op. cit.*, p. 39.
62. Macrobe, *Saturnales*, I.17.40. Texte latin et traduction de Henri Bornecque et François Richard, *Macrobe, Les Saturnales*, Paris, Garnier, 1937.

63. Euripide, *Oreste*, 591-601. Texte grec de Fernand Chapouthier et traduction de Louis Méridier, *Euripide, Oreste*, Paris, Les Belles Lettres, 1959; Eschyle, *Les Euménides*, 576-81. Texte grec et traduction de Paul Mazon, *Eschyle: Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides*, Paris, Les Belles Lettres, 1925. Voir aussi Graf, *op. cit.*, p. 99; Bremmer, *op. cit.*, p. 39.
64. Pindare, *Pythiques*, III.1-46, V.63-64. Texte grec et traduction d'Aimé Puech, *Pindare, Pythiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1961. Voir aussi Grimal, *op. cit.*, p. 49; Graf, *op. cit.*, p. 79-102.
65. Graf, *op. cit.*, p.m148.