

Les papyrus iatromagiques grecs d'Égypte : entre mythe et réalité

Roxanne Bélanger Sarrazin

Volume 34, Number 2, Summer 2017

Mythes, légendes et Histoire : la réalité dépassée ?

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1041540ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1041540ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Cahiers d'histoire

ISSN

0712-2330 (print)

1929-610X (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Bélanger Sarrazin, R. (2017). Les papyrus iatromagiques grecs d'Égypte : entre mythe et réalité. *Cahiers d'histoire*, 34(2), 11–28.

<https://doi.org/10.7202/1041540ar>

Article abstract

Dans l'Antiquité, la magie représentait un moyen alternatif pour faire face aux réalités quotidiennes lorsque les méthodes traditionnelles (religion, médecine) ne fonctionnaient pas. Parmi ces réalités, nous retrouvons entre autres la maladie, qui était la cible des papyrus iatromagiques (médico-magiques). Or, certains de ces papyrus contenaient des références à des récits mythologiques, utilisés dans le cadre d'une magie sympathique, ou analogie persuasive. Par exemple, le fait d'inclure un récit mentionnant une guérison dans le papyrus magique avait pour but de produire un effet similaire chez le bénéficiaire. Cet article identifiera quelques études de cas de papyrus iatromagiques contenant des références à des récits mythologiques. Dans chaque cas, il identifiera quels types de récits étaient utilisés, mais surtout pourquoi et comment ils étaient utilisés.

Les papyrus iatromagiques grecs d'Égypte : entre mythe et réalité.

.....

Roxanne Bélanger Sarrazin
Université d'Ottawa
Canada

RÉSUMÉ Dans l'Antiquité, la magie représentait un moyen alternatif pour faire face aux réalités quotidiennes lorsque les méthodes traditionnelles (religion, médecine) ne fonctionnaient pas. Parmi ces réalités, nous retrouvons entre autres la maladie, qui était la cible des papyrus iatromagiques (médico-magiques). Or, certains de ces papyrus contenaient des références à des récits mythologiques, utilisés dans le cadre d'une magie sympathique, ou analogie persuasive. Par exemple, le fait d'inclure un récit mentionnant une guérison dans le papyrus magique avait pour but de produire un effet similaire chez le bénéficiaire. Cet article identifiera quelques études de cas de papyrus iatromagiques contenant des références à des récits mythologiques. Dans chaque cas, il identifiera quels types de récits étaient utilisés, mais surtout pourquoi et comment ils étaient utilisés.

RELIGION, MAGIE ET MYTHES

Dans l'Antiquité, la magie n'avait pas la connotation péjorative qu'on lui donne souvent aujourd'hui. En réalité, tout comme la religion, la magie avait pour but d'interagir avec le divin et d'intervenir dans le fonctionnement du monde. La différence est qu'elle offrait des moyens alternatifs d'atteindre des objectifs—le plus souvent personnels—lorsque les méthodes proposées par la religion traditionnelle ne fonctionnaient pas¹. Parmi les différentes formes de magie pratiquées en Égypte, on retrouve les papyrus magiques grecs, un corpus de papyrus produits entre le 2^e siècle avant notre ère et le 6^e siècle de notre ère, et qui contiennent une grande variété de charmes, de formules magiques et de rituels plus ou moins complexes. La majorité de ces papyrus sont maintenant publiés et disponibles en traduction dans différentes éditions, dont les plus importantes sont sans doute le *Papyri Graecae Magicae* de Preisendanz et Heitsch (PGM) et le *Supplementum Magicum* de Daniel et Maltomini (*Suppl. Mag.*)².

1. Sur la question de la relation entre magie et religion, voir entre autres David E. Aune, « Magic in Early Christianity », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.23.2 (1980), p. 1516 ; Alan F. Segal, « Hellenistic Magic: Some Questions of Definition », dans Raymond van den Broek et Maarten J. Vermaseren, dir. *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion*, Leyde, Brill, 1981, p. 349-375 ; 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 ; Françoise Dunand et Christiane Zivie-Coche, *Dieux et Hommes en Égypte*, Paris, Armand Colin, 1991, p. 128-129 ; Hendrik S. Versnel, « Some Reflections on the Relationship Magic-Religion », *Numen*, 38, 2 (1991), p. 177-197 ; Matthew W. Dickie, *Magic and Magician in the Greco-Roman World*, Londres, Routledge, 2001, p. 18-26 ; Yuval Harari, « What Is a Magical Text? Methodological Reflections Aimed at Redefining Early Jewish Magic », dans Shaul Shaked, dir. *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leyde, Brill, 2005, p. 91-124 ; Bernd-Christian Otto, « Towards Historicizing "Magic" in Antiquity », *Numen*, 60 (2013) p. 308-347.
2. 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 toute information sur les PGM et les différentes éditions et publications, voir Hans D. Betz, *The Greek Magical Papyrus in Translation. Including the Demotic Spells*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1986, p. xli-xliv ; William M. Brashear, « The Greek Magical Papyrus: An Introduction and Survey ; Annotated Bibliography (1928-1994) », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.18.5 (1995) p. 3398-3411, 3476-3485.

Comme la magie en général, les papyrus magiques avaient pour but d'agir sur la réalité pour atteindre différents objectifs, soit trouver l'amour, remporter la victoire contre un adversaire ou même recevoir un rêve oraculaire. Les papyrus iatromagiques, du grec *ιατρός* pour « médecin », avaient donc comme but de guérir ou de protéger contre une ou plusieurs maladies. Parmi ceux-ci, on retrouvait différents types de textes : les amulettes et les formulaires. Les premiers consistaient en une seule formule magique recopiée sur un support de petite taille. Dans notre cas, il s'agit de petits morceaux de papyrus, mais il existe aussi des amulettes inscrites sur d'autres supports comme du parchemin, des ostraca, des lamelles de métal ou même des gemmes. Une fois la formule inscrite sur le papyrus, celui-ci était en général plié ou roulé, et même parfois inséré dans un étui. Il était ensuite porté autour du cou au moyen d'une ficelle ou, le cas échéant, autour d'une partie du corps malade ou blessée. Quant aux formulaires, il s'agissait de catalogues de charmes et de formules magiques, souvent accompagnés de recettes et de rituels plus élaborés. Ils se présentaient généralement sous la forme de rouleaux ou de codices, mais la plupart n'ont été préservés qu'à l'état de fragments³.

Si l'on s'intéresse à la structure générale des formules iatromagiques, que ce soit dans les amulettes ou les formulaires, on remarque qu'elle est à peu près toujours la même. Tout d'abord, il y a l'invocation d'une ou de plusieurs divinités auxquelles on demande d'intervenir, puis l'identification de la maladie (fièvre, maux de tête) ou du motif médical (contraception), et finalement

3. Sur les amulettes, voir Roy Kotansky, « Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets » dans Faraone et Obbink, *Magika Hiera...*, p. 107-108 ; Magali de Haro Sanchez, « Mise en texte 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. 159-161 ; 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*, 48 (2011), p. 164-166 ; Jacco Dieleman, « Coping with a Difficult Life: Magic, Healing, and Sacred Knowledge » dans Christina Riggs, dir. *Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 343-354.

l'identification du bénéficiaire, c'est-à-dire la personne à qui est destinée l'amulette⁴. Toutefois, certaines formules présentent une différence : l'inclusion d'un récit mythologique. La présence de ces éléments est basée sur un concept que l'on appelle « magie sympathique » ou « analogie persuasive ». Il s'agit du même type de magie que celle qui attribue à une plante qui ressemble à un organe des vertus médicales bénéfiques à ce même organe⁵. Dans nos papyrus, l'inclusion du récit mythologique aurait alors pour but de produire dans la réalité un effet semblable à ce qui est décrit dans le mythe. Nous présenterons donc ici des études de cas d'amulettes et de formulaires iatromagiques qui contiennent des récits mythologiques ou des allusions à ces récits, en mettant en évidence les liens entre les extraits choisis et l'objectif médical, dans le but de montrer quels genres de récits étaient utilisés dans ces documents, et surtout de quelles façons ils étaient utilisés pour modifier la réalité.

Études de cas : mythes des religions traditionnelles

Le premier exemple, le PGM XX, provient d'un formulaire daté du 1^{er} siècle de notre ère. Il contient trois formules ; deux de ces formules sont destinées à combattre les maux de tête et la troisième, celle qui nous intéresse, est destinée à guérir toute inflammation, soit de la peau ou d'autres organes :

- [...]ας Σύρας <Γ>αδαρηνης
 5 [ἐπαοιδή] πρὸς πᾶν κατάκαυμ[α.]
 [...] μυστοδόκος κατεκα[ύθη]

4. Sur la structure des amulettes et formulaires iatromagiques, voir De Haro Sanchez, « Mise en texte... », p. 159-161 ; 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*, 47 (2010), p. 131-132.

5. Paul Ghalioungui, *La médecine des pharaons*, Paris, Robert Laffont, 1983, p. 18-19 ; Jack Lindsay, *Les origines de l'alchimie dans l'Égypte gréco-romaine*, Monaco, Éditions du Rocher, 1986, p. 104-125 ; Naomi Janowitz, *Magic in the Roman World*, Londres, Routledge, 2001, p. 15 ; Sydney H. Aufrère, *Thot Hermès l'Égyptien : De l'infiniment grand à l'infiniment petit*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 159 et 232-233.

[ύψ]οτάτω δ'έν ὄρει κατεκαύθ[η]
 ἐπτά λύ[κ]ων κρήνας, ἔπτ' ἄρ[κτων],
 ἐπτά λεόντων. ἐπτά δὲ παρθε
 10 νικαὶ κυ[α]νώπιδες ἦρ<υ>σαν [ύ]
 δωρ κάλπ[ι]σι κυανέαις καὶ ἔσ
 βεσαν ἀκ[άμ]ατον πῦρ.

Incantation de [...], la Syrienne de Gadara
 pour toute inflammation.
 [...] initié fut brûlé. Sur la
 plus haute montagne il fut brûlé.
 Sept sources de loups, sept d'ours,
 sept de lions. Alors sept vierges
 aux yeux sombres lancèrent de
 l'eau avec des urnes foncées et
 calmèrent le feu incessant⁶.

La première partie de la formule est manquante ; si nous suivons la reconstitution de l'*historiola* proposée par Preisendanz, nous obtenons παῖς μυστοδόκος κατεκαύθη « l'enfant initié fut enflammé »⁷. Il s'agit alors fort probablement d'une référence au mythe grec de Déméter à Éleusis dans lequel, arrivée au palais de Célé et Métanire sous les traits d'une vieille dame, cette dernière prend soin de leur fils Démophon et, pour le rendre immortel, le frotte avec de l'ambrosie et le place dans un feu chaque nuit⁸. Un peu plus loin dans la formule, nous voyons aussi une référence à sept vierges qui calment le feu avec des cruches d'eau. Malheureusement, nous ne pouvons pas être certains de l'identité de ces vierges⁹. Cependant, dans l'*Hymne homérique*

6. Toutes les traductions françaises de ce document sont basées sur les traductions anglaises fournies dans Daniel et Maltomini, *Supplementum Magicum*, et Betz, *Greek Magical Papyri...*, avec quelques modifications pour que le français rende bien le texte grec.

7. *PGM* II, p. 265 ; Betz, *Greek Magical Papyri...*, p. 258.

8. *Hymne homérique à Déméter*, 240.

9. Selon Paul Maas, « The Philinna Papyrus », *Journal of Hellenic Studies*, 62 (1942), p. 33-38 à 38, aucun exemple dans la mythologie grecque ne fait référence à sept vierges qui éteignent un feu.

à Déméter, nous retrouvons non pas sept, mais quatre vierges, les quatre filles de Céléé, qui rencontrent Déméter au puits des Vierges où elles sont allées puiser de l'eau avec des cruches en cuivre¹⁰. Plus tard, après que Métanire ait surpris Déméter en train de mettre Démophon dans le feu, nous revoyons les quatre vierges qui prennent l'enfant, s'en occupent, et pour le calmer, le baignent dans l'eau et le cajolent¹¹. Le récit des sept vierges, bien que modifié légèrement, pourrait donc également faire référence au mythe de Déméter.

D'un autre côté, comme Isis fut associée à Déméter au cours du processus de syncrétisme en Égypte¹², un épisode pratiquement identique au récit de Déméter se retrouve dans le traité *Sur Isis et Osiris* de Plutarque. Selon ce dernier, alors qu'Isis était partie à la recherche du sarcophage dans lequel Seth avait enfermé Osiris, elle se rendit à Byblos et devint la nourrice du fils du roi, qu'elle plaçait dans le feu la nuit pour brûler ce qu'il y avait de mortel en son corps¹³. De plus, cet « enfant initié par le feu » rappelle une autre *historiola* fréquente dans les formules contre les inflammations du Nouvel Empire, dans laquelle Isis apprend que son fils est en détresse, souvent blessé ou brûlé, dans un endroit reculé comme le désert ou la montagne¹⁴. Dans ces incantations, Horus est sauvé soit par une femme apportant de l'eau à Isis, soit par Isis elle-même grâce à son lait maternel, mais jamais par sept vierges. Par contre, dans d'autres papyrus de l'époque

10. Hymne homérique à Déméter, 98-107.

11. Hymne homérique à Déméter, 285-92.

12. Sur l'homologie Isis-Déméter, voir p. e. Hendrik S. Versnel, *Ter Unus: Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leyde, E.J. Brill, 1990, p. 42; Dunand et Zivie-Coche, *Dieux...*, p. 239; Martin Bommas, « Isis, Osiris, and Serapis » dans Riggs, *Oxford Handbook...*, p. 423.

13. Plutarque, *De Iside et Osiride*, 15-6.

14. P. e. P. Ebers, 500; P. *British Museum*, 10059. Voir Robert K. Ritner, « The Wives of Horus and the Philinna Papyrus (PGM xx) » dans Willy Clarysse, Antoon Schoors et Harco Willems, dir. *Egyptian Religion: The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, Louvain, Peeters, 1998, p. 1029; Christopher A. Faraone, « The Mystodokos and the Dark-Eyed Maidens: Multicultural Influences on a Late-Hellenistic Incantation » dans Marvin Meyer et Paul Mirecki, dir. *Ancient Magic and Ritual Power*, Leyde, Brill Academic Publishers, 2001, p. 301-305.

pharaonique, nous retrouvons certains groupes composés de sept divinités féminines, dont un particulièrement associé à Horus : les sept femmes d'Horus qui protègent contre les scorpions¹⁵.

La présence des sept vierges et leur rôle dans la formule—elles éteignent le feu à l'aide de cruches d'eau foncées—pourraient également être comparés à plusieurs autres textes iatromagiques, mésopotamiens cette fois, datés du second millénaire avant l'ère commune. Dans ces textes, les filles d'Ea ou d'Anu, sont invoquées pour guérir différents maux liés à une sensation de brûlure : inflammation de la peau, maux d'yeux, fièvre. Les filles vont alors calmer cette brûlure en y versant de l'eau pure contenue dans leurs pots de lapis-lazuli¹⁶. Or, dans certains textes, les invocations mentionnent spécifiquement les sept filles d'Anu. De plus, l'adjectif *κβάνεος* utilisé dans le *PGM* XX se réfère plus spécialement à une couleur bleu foncé, rappelant les pots de lapis-lazuli des formules mésopotamiennes. Ainsi, il semblerait que l'*historiola* de notre formule intègre des références mythologiques d'origines différentes, témoignant d'un syncrétisme entre les traditions grecques, égyptiennes et mésopotamiennes¹⁷.

Quoi qu'il en soit, en faisant allusion à un feu éteint grâce à des cruches d'eau, on espérait que la formule—récitée ou bien portée sur une amulette—produise dans la réalité un effet similaire, c'est-à-dire qu'elle calme les inflammations du corps d'une personne malade. Si l'on s'intéresse maintenant plus précisément aux récits choisis, en particulier ceux qui concernent Déméter et Isis, on constate qu'il s'agit de mythes assez connus, aussi bien par les Grecs que les Égyptiens. À noter, par exemple,

15. Ritner, « The Wives of Horus... », p. 1031-7.

16. Sur l'influence des formules mésopotamiennes dans le *PGM* XX, voir en part. Faraone, « The Mystodokos... », p. 304-308.

17. Par syncrétisme, nous entendons un processus au cours duquel différentes religions procédaient à des échanges dynamiques et mutuels de symboles et de discours religieux. Sur le syncrétisme religieux dans l'Antiquité, voir p. e. Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990 ; David Frankfurter, « Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt », *Journal of Early Christian Studies*, 11 (2003), p. 339-385.

l'importance de l'épisode de l'immortalisation par le feu dans les contextes rituels des cultes à mystères—p. e. éléusiniens et isiaques—et plus particulièrement dans les contextes d'initiation¹⁸. D'autre part, le passage concernant les sept vierges semble avoir été utilisé à plusieurs reprises dans les papyrus magiques, puisqu'il apparaît dans un autre formulaire, daté du 4^e siècle cette fois, qui contient deux formules contre des types précis d'inflammation de la peau¹⁹.

Le prochain exemple, le *PGM* XXIIa, est également un formulaire, celui-là daté du 4^e ou 5^e siècle, qui contient plusieurs prescriptions iatromagiques, dont ces deux formules :

Γράφε <πρὸς> μαζῶν καὶ μήτρας πόνον·
10 θρέψε]Δι[ὸς θ]υγάτηρ, τέκε δὲ ζείδωρος ἄ[ρ]ουρα.

[Σὺν μαγνήτῳ]λίθῳ φορούμενος ἢ καὶ λεγόμενος
ποιεῖ ἀσύλλη]μπ[το]ν· αἴθ' ὄφελος ἄγονός
τ' ἔμεναι ἄγαμ]ός τ' ἀπολέσθαι.

Écrire pour la douleur aux seins et l'utérus :
[...] que la fille de Zeus a nourri et que la terre féconde a engendré.

Transporté sur une pierre [magnétique] ou même récité, sert de contraceptif : Plût aux dieux que tu aies été destiné à ne pas naître ou à mourir célibataire.

Fait intéressant, ces formules sont en fait des citations exactes de l'*Illiade*²⁰. Comme tout le monde—ou presque—à cette époque

18. Sur le motif mythique et la pratique rituelle de l'immortalisation par le feu, voir p. e. Marie Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques*, Paris, Les Belles Lettres, 1965; Monique Halm-Tisserant, *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1993; Carine Van Liefferinge, « L'immortalisation par le feu dans la littérature grecque : du récit grec à la pratique rituelle », *Dialogues d'histoire ancienne*, 26.2 (2000), p. 99-119.

19. *Suppl. Mag.* II 88.

20. *PGM* II, p. 147; Betz, *Greek Magical Papyri...*, p. 260.

devait soit connaître par cœur (pour les plus éduqués), ou du moins être familier avec les œuvres d'Homère, il n'est pas étonnant de les voir intégrées dans les papyrus magiques²¹. La première formule, qui concerne la douleur aux seins et à l'utérus, fait référence au passage du chant II où l'on mentionne tous les peuples ou les cités qui ont participé à la guerre de Troie. Plus particulièrement, ici, on parle des Athéniens, les descendants d'Érechthée, qui est décrit comme l'enfant que la terre féconde a engendré et qu'Athéna, la fille de Zeus, a nourri²². En incluant ce vers dans la formule, les qualités de la terre féconde, qui symbolise en fait l'utérus de la femme, et des seins nourriciers d'Athéna—en santé et sans douleur—devaient alors être reproduites dans la réalité chez les femmes souffrantes. Quant à la deuxième formule, utilisée comme contraceptif, elle fait référence à un passage du chant III où, à la veille de la première confrontation entre les Grecs et les Troyens, Hector souhaite que Pâris ne soit jamais né, ce qui aurait ultimement permis d'éviter le conflit²³. En récitant le vers ou en le transportant sur soi, on croyait donc le que même souhait de « non-naissance » serait transféré, et que le rituel ou l'amulette serviraient de contraceptif.

Notre troisième exemple, le *Suppl. Mag.* 134, est un peu différent puisqu'il s'agit cette fois d'une amulette datée du 6^e siècle, et qui était destinée à guérir la fièvre et toute maladie :

	Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστὸ)ς	Ηριχθονιη	λύκος λευ-
	θερα-	ριχθονιη	κός, λύκος λευ-
	πεύει	ιχθονιη	κός, λύκος λευ-
	τὸ ῥίγος	χθονιη	κός θεραπευ-
5	καὶ τὸν	θονιη	σάτω τὸ ῥίγο-
	πυρετὸν	ονιη	πύρετον Ἰωσῆφ.
	καὶ πᾶσαν	νιη	ταχύουσι.

21. De nombreux textes magiques incluent des citations d'Homère. Voir p. e. le formulaire PGM IV.467-474 dans Betz, *Greek Magical Papyri...*, p. 47 qui cite six passages de l'*Iliade*. Le PGM VII est un livre de réponses oraculaires composé uniquement de vers homériques, voir Betz, *Greek Magical Papyri...*, p. 112-119.

22. Homère, *Iliade*, II, 548 : [...] θρέψε Διὸς θυγάτηρ, τέκε δὲ ζείδωρος ἄρουρα [...].

23. Homère, *Iliade*, III, 40 : [...] αἰθ' ὄφελος ἄγονός τ' ἔμηναι ἀγαμός τ' ἀπολέσθαι.

νόσον τοῦ ἱ
 σώματος Ἰωσήφ τοῦ φοροῦν- η
 10 τος τὸ φυλακτήριο - τὸ κα-
 θημερινὸν καὶ διὰ μιᾶς.
 ταχύουσι. ἀμήν, ἄλλη-
 λούια.

Jésus Christ	Érichthonie	Loup blanc,	guérit
Richthonie	loup blanc, loup	le frisson	ichthonie
blanc, loup	et la fièvre	chthonie	blanc,
qu'il guérisse	et toute	thonie	le
frisson	maladie	onie	fébrile
du corps de	nie	de Joseph	Joseph
qui	ie	Ils sont rapides	porte
cette amulette	e—	la	
(fièvre) quotidienne et tierce.		Ils	
sont rapides. Amen			hallelujah.

Il y a en fait deux références intéressantes dans cette amulette. La première est le mot décliné en schéma pyramidal inversé dans la colonne du centre. Il fait partie d'une catégorie appelée *voces magicæ*, des mots étranges considérés comme magiques qui comprennent une combinaison de termes grecs, égyptiens, juifs, syriens, babyloniens et autres, et qui ne sont parfois qu'une suite de lettres sans signification particulière²⁴. Ici, Érichthonie fait référence à des noms évocateurs du sol—dont la résonance chtonienne va souvent de pair avec les contextes rituels magiques—comme Chtonía, ou même plus encore, Érichthonios. Selon le mythe, Héphaïstos tente de violer Athéna, dont il est amoureux. Cette dernière essuie par la suite le sperme qui lui coule sur la jambe avec un morceau de laine et le jette par terre. De la terre ainsi fécondée naît Érichthonios qui est élevé par Athéna. Cet exemple diffère des deux précédents puisqu'il ne s'agit pas d'une

24. Sur les *voces magicæ*, voir entre autres Betz, *Greek Magical Papyri...*, p. xxxii; Brashear, « Greek Magical Papyri... », p. 3429-3438; Gideon Bohak, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 255-270.

citation ou un passage élaboré, mais d'un simple mot qui fait référence à un mythe. Il est donc nécessaire de s'interroger sur les raisons qui pourraient avoir motivé l'inclusion d'Érichthonios dans cette amulette.

D'une part, les héros et les meurtriers mythiques sont souvent utilisés dans les textes magiques médicaux pour menacer les maladies²⁵. Érichthonios appartiendrait alors à la catégorie des meurtriers mythiques. En effet, selon le mythe, Athéna met l'enfant dans un panier qu'elle confie aux filles de Cécrops, tout en leur défendant de l'ouvrir. Curieuses, elles ignorent la recommandation de la déesse, ouvrent le panier et, terrorisées à la vue de l'enfant, qui selon les versions est soit mi-homme, mi-serpent, soit enroulé d'un serpent, elles se précipitent du haut de l'Acropole²⁶. D'autre part, dans la pièce *Ion*, Euripide affirme qu'Athéna lui donne à la naissance deux gouttes du sang de la Gorgone, l'une qui donne la mort et l'autre qui guérit les maux²⁷. Comme l'amulette demande justement la guérison de toute maladie, elle pourrait bien faire référence au récit d'Euripide, dans le but de transférer le pouvoir du sang de la Gorgone au destinataire. Malheureusement, il est impossible de savoir à quel point la version d'Euripide était répandue, mais le mythe d'Érichthonios en général devait être lui aussi assez bien connu dans le monde hellénistique²⁸. Et si l'on prend en compte ces deux récits, l'inclusion d'une référence à ce personnage dans une amulette iatromagique est tout à fait justifiable.

Le deuxième point intéressant est le loup blanc mentionné dans la troisième colonne du texte. Selon Wortmann, le premier

25. *Suppl. Mag.* 1, p. 4-5 et 101. Voir aussi Campbell Bonner, *Studies on Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*, Londres, Oxford University Press, 1950, p. 88-89

26. Selon d'autres versions du mythe, les filles de Cécrops furent aussi tuées par le serpent lui-même, ou alors simplement punies par Athéna. Voir Apollodore, *Bibliotheca*, II, 14, 6; Euripide, *Ion*, 21-26; Pausanias, *Description de l'Attique* 1, 18, 2.

27. Euripide, *Ion*, 1001-15.

28. Le mot *Ἐριχθόνιος* en schéma pyramidal apparaît aussi dans d'autres textes. Voir Armand Delatte, *Anecdota Atheniensia. Tome 1: Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions*, Paris, Honoré Champion, 1927, p. 124-125

éditeur du texte, il s'agirait d'une invocation au dieu syncrétique gréco-égyptien Horus-Apollon²⁹. En effet, lors du processus de syncrétisme-juxtaposition à l'époque hellénistique, les deux divinités furent identifiées l'une à l'autre³⁰, en partie parce qu'elles partageaient plusieurs caractéristiques, dont certaines pourraient aussi les associer au « loup blanc ».

Tout d'abord, il existe un lien entre Horus et le loup. En effet, selon Diodore de Sicile, le loup était honoré en Égypte puisque, lorsque Horus et Isis se préparaient à affronter Seth, c'est sous la forme d'un loup qu'Osiris vint du monde des morts pour aider sa femme et son fils³¹. De plus, l'adjectif « blanc » pourrait s'expliquer par le fait qu'Horus était une divinité céleste et solaire souvent associée avec le dieu Ra³². D'ailleurs, à Edfou et Abydos, Horus était représenté avec une tête de faucon blanche³³. Enfin, à l'époque pharaonique, Isis et l'enfant Horus étaient particulièrement associés à la protection et la guérison des piqûres de scorpions, et c'est ainsi qu'on les voit souvent représentés sur les stèles guérisseuses et les amulettes iatromagiques³⁴. 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

29. Dierk Wortmann, « Der weisse Wolf: Ein christliches Fieberamulett der Kölner Papyrussammlung », *Philologus*, 107 (1963), p. 157-161.

30. Françoise Dunand, « Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine » dans Françoise Dunand et Pierre Lévêque, dir. *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité: colloque de Besançon (22-23 octobre 1973)*, Leyde, E.J. Brill, 1975, p. 156-158 ; Dunand et Zivie-Coche, *Dieux...*, p. 239. Voir aussi Plutarque, *De Iside et Osiride*, 50.

31. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I, 88.

32. Sur l'association entre Horus et Ra, voir entre autres Dunand et Zivie-Coche, *Dieux...*, p. 335 ; Stephen Quirke, *Ancient Egyptian Religion*, New York, Dover Publisher, 1992, p. 17, 21-23.

33. Wortmann, « Der Weisse Wolf... », p. 161. Voir aussi Plutarque, *De Iside et Osiride*, 22.

34. Quirke, *Ancient Egyptian Religion*, p. 114 ; Voir aussi John F. Nunn, *Ancient Egyptian Medicine*, Londres, British Museum Press, 1996, p. 108.

simplement « blanc », du grec λευκός³⁵. 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 soleil³⁶. 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 ».

D'autre part, le blanc peut aussi faire référence à l'Apollon dieu 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 commis³⁷. 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.* 134³⁸. En résumé, l'appellation « loup blanc » utilisée pour invoquer Horus-Apollon implique des références à différents récits mythologiques concernant les deux divinités, dont certains ont un lien avec la protection ou la guérison des maladies. Il est donc fort probable que l'invocation spécifique du loup blanc ait eu pour but de s'approprier les pouvoirs protecteurs et guérisseurs qui lui étaient rattachés.

35. Sur Apollon Lykéios, voir Michael H. Jameson, « Apollo Lykeios in Athens », *Archaiognosia*, 1 (1980), p. 213-36 ; Pierre Grimal, *The Dictionary of Classical Mythology*, New York, Blackwell, 1985, p. 50 ; Fritz Graf, *Apollo*, Londres, Routledge, 2009, p. 120-124 ; Ruurd R. Nauta, « Callimachus' Sacrifice to Apollo Lykios (Fragment 1.21-24) » dans Jitse H.F. Dijkstra, Justin Kroesen et Yme Kuiper, dir. *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leyde, Brill, 2010, p. 172-176 ; Jan N. Bremmer, *La religion grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 39.

36. Macrobe, *Les Saturnales*, I, 17, 40.

37. Euripide, *Oreste*, 591-601 ; Eschyle, *Les Euménides*, 576-581. Voir aussi Graf, *Apollo*, p. 99 ; Bremmer, *La religion grecque*, p. 39.

38. Pindare, *Pythiques*, v, 63-64 ; III, 1-46. Voir aussi Grimal, *The Dictionary...*, p. 49 ; Graf, *Apollo*, p. 79-102.

Études de cas : récits bibliques

L'un des aspects les plus intéressants des papyrus magiques grecs est la variété de traditions religieuses que l'on y retrouve. Les amulettes et les formulaires contiennent un mélange d'éléments appartenant non seulement aux religions égyptienne, grecque et romaine, mais aussi au judaïsme et au christianisme³⁹. En effet, malgré les nombreuses interdictions de la part des autorités ecclésiastiques, les premiers chrétiens d'Égypte ont adopté certaines des traditions magiques gréco-égyptiennes, dont la confection d'amulettes, tout en les modifiant par l'ajout d'éléments chrétiens (*nomina sacra*, croix, staurogrammes, christogrammes⁴⁰). Or, dans certaines formules, on note l'inclusion de récits bibliques qui, tout comme les récits mythologiques présentés plus haut, avaient pour objectif de reproduire dans la réalité des effets semblables aux événements relatés. Un bon exemple de ce phénomène est l'amulette *Suppl. Mag.* I 31, qui aurait été produite entre le 5^e et le 6^e siècle :

[Χ(ριστὸς) ἐγεννήθη ἐκ τῆς παρθ]ένου Μαρία κ(αὶ)
ἐστ(αυ)ρ(ώ)θη ὑπὸ

Ποντίου Πιλάτου κ(αὶ) ἐτάφη εἰς μνημῖον κ(αὶ) ἀνέστη ἐν
τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κ(αὶ) ἀνελήμφθη ἐπὶ τοὺς οὐρανοὺς κ(αὶ)
ε [c. 12]

[c. 20] . ἐν, Ἰ(ησο)ῦ, ὅτι ἐθεράπευσεσ τότε πᾶσαν
μαλακίαν τοῦ λαοῦ

κ(αὶ) πᾶσαν νόσον. σῦτερ Ἰ(ησο)ῦ, πιστεύομεν ὅτι ἀπῆλθεσ
τότε εἰς τὴν [ο]ικίαν τῆ[ς] πενθερᾶς Πέτρου πυρεσ[σούσης
καὶ ἥψω]

39. Sur la relation entre magie et christianisme, voir entre autres Aune, « Magic... », p. 1523-1556 ; Howard C. Kee, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 1-26, 95-121 ; Hennie F. Stander, « Amulets and the Church Fathers », *Ekklesiastikos Pharos*, 75 (1993), p. 55-66 ; Roger S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 273-275 ; David Frankfurter, « Religious Practice and Piety », dans Riggs, *Oxford Handbook...*, p. 331-333.

40. Pour une liste complète, voir De Bruyn et Dijkstra, « Greek Amulets... », p. 169.

[τῆς χειρὸς αὐτῆς καὶ ἀφ᾽]κεν αὐτὴν ὁ πυρετός. κ(αὶ) νῦν
 παρακαλοῦμέν σε,

Ἰ(ησοῦ), θεράπευσον κ(αὶ) νῦν τὴν δούλην σου, τὴν
 φοροῦντα τὸ μέγα ὄνομά σου ἀπὸ πάσης νοσου κ(αὶ)
 [ἀπὸ c.10]

4 [c.20 π]υρετοῦ κ(αὶ) ἀπὸ ῥιγοπυρέτου κ(αὶ) ἀπὸ
 κροτάφου κ(αὶ) ἀπὸ

πάσης βασκοσύνης κ(αὶ) ἀπὸ παντὸς πν(εύμ)α(τος)
 πονηροῦ. ἐν ὀνόματι π(ατ)ρ(ὸ)ς κ(αὶ) υ(ιο)ῦ κ(αὶ) ἀγίου
 πν(εύμ)α(τος) κ(αὶ) [

Le Christ est né de la vierge Marie, et il fut crucifié par
 Ponce Pilate, et fut

enterré dans une tombe, et il ressuscita le troisième jour
 et fut emmené dans les cieux [...]

[Nous croyons] Jésus que tu guérissais alors toute infir-
 mité du peuple et toute

maladie. Sauveur Jésus, nous croyons que tu es allé dans
 la maison de la belle-mère de Pierre, qui était fiévreuse,
 et que tu as touché

sa main et que la fièvre l'a quittée. Maintenant, nous te
 supplions, Jésus, de

guérir aussi maintenant ta servante, qui porte ton grand
 nom, de toute

maladie et [de toute

infirmité et de] la fièvre et de la fièvre avec frissons et du
 mal de tête et de toute

méchanceté et de tout mauvais esprit. Au nom du Père et
 du Fils et du Saint-Esprit et [...]

Cette amulette présente en fait des allusions à deux récits bibliques différents. Le premier est une référence à différents passages de l'Évangile selon Matthieu dans lesquels Jésus parcourt la Galilée pour guérir « toute maladie et toute infirmité »⁴¹. Il s'agit en fait d'une des citations bibliques les plus fréquentes dans les amulettes iatromagiques, en particulier lorsque l'on demande une guérison ou une protection contre toutes les maladies, comme c'est le cas dans notre amulette⁴². Quant au deuxième passage, il fait référence à un autre épisode dans lequel Jésus guérit la belle-mère de Pierre qui était fiévreuse⁴³. Cette citation est justifiée puisqu'on demande également, dans l'amulette, la guérison de la fièvre.

Ce qu'il est important de noter est que le choix de ces citations était loin d'être aléatoire. On retrouve d'ailleurs ces deux passages dans de nombreux textes magiques⁴⁴. Ces textes des Évangiles étaient connus, tant des praticiens que des destinataires, et la population reconnaissait les pouvoirs qu'ils possédaient. Ainsi, dans l'Antiquité tardive, l'on voit l'application du principe d'analogie persuasive—qui était auparavant fréquent lors de l'inclusion de récits mythologiques dans les textes magiques—aux textes bibliques. En effet, en choisissant d'inclure deux citations des Évangiles qui mentionnent des guérisons de maladies par Jésus, le compositeur de cette formule—de même que le client qui

41. Mt 4.23; 9.35. Sur les textes magiques grecs contenant ce passage, voir Theodore S. de Bruyn « Appeals to Jesus as the One 'Who Heals Every Illness and Every Infirmité' (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*, Leyde, Brill, 2008, p. 65-81.

42. Pour d'autres exemples, voir *Suppl. Mag.* I 22, 30, 31, 33, 34, *P.Kell.* I 88 et *BGU* III 954.

43. Mt 8.14-5; Mc 1.29-31; Lc 4.38-9.

44. L'épisode de la guérison de la belle-mère de Pierre se trouve dans au moins deux textes magiques coptes. Voir Petr V. Ernshtedt, *Koptskie teksty Gosudarstvennogo Ermitazha*, Leningrad, Izd-vo Akademii nauk, 1959, p. 146-148 (*P. Hermitage Copt.* 65); Walter E. Crum, « La magie copte: nouveaux textes » dans *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion à l'occasion du centenaire de la lettre à M. Dacier relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques lue à l'Académie des inscriptions et belles-lettres le septembre 1822*, Paris, E. Champion, p. 542-544.

se l'est procuré—espérait que ces mêmes guérisons se produiraient dans la réalité grâce au pouvoir de l'amulette.

Entre mythe et réalité...

Après avoir examiné de près les quatre exemples fournis plus haut, il est possible d'établir quelques conclusions par rapport aux récits mythologiques dans les papyrus iatromagiques. D'abord, il y avait différentes façons d'inclure ces récits dans les formules. Les plus faciles à reconnaître sont les citations exactes, comme le formulaire *PGM* XXIIa et l'amulette *Suppl. Mag.* I 31, qui présentent respectivement des citations de l'*Iliade* et des Évangiles. Il était aussi possible d'utiliser des références plus élaborées et complexes, mélangeant parfois différents récits mythologiques. C'est le cas notamment dans le formulaire *PGM* XX, dans lequel on retrouve des références à l'*Hymne homérique à Déméter*—ou au traité *De Iside et Osiride* de Plutarque—, à l'*historiola* d'Isis et Horus et au récit mésopotamien des filles d'Ea/Anu. Enfin, il était possible, grâce à un ou deux mots, de renvoyer à des personnages et épisodes mythologiques précis, par exemple dans l'amulette *Suppl. Mag.* I 34 avec les mots « Érichthonie » et « loup blanc ».

Ensuite, on remarque que les mythes et récits choisis étaient en général relativement bien connus. En effet, quoi de plus répandu dans le monde hellénistique que les textes d'Homère et les mythes d'initiation par le feu, ou que les Évangiles dans l'Antiquité tardive ? Ce devait être ainsi, d'une part, pour que les compositeurs des textes, qui avaient en général un certain niveau d'éducation, connaissent les récits assez bien pour pouvoir les insérer dans les formules. D'autre part, les destinataires, qui avaient souvent un niveau d'éducation moins élevé, devaient aussi pouvoir les reconnaître et en apprécier le potentiel d'efficacité. En effet, de ces mythes et récits connus, on choisissait spécifiquement des passages en lien direct avec la maladie ou le problème médical concerné, puisque l'on croyait que le fait de réciter ces passages

ou de les inscrire sur des amulettes—qui allaient éventuellement être portées—avait le pouvoir de reproduire les effets désirés chez les destinataires.

Finalement, il est intéressant de noter la continuité dans les textes magiques grecs entre la période gréco-romaine (*PGM* xx) et l'Antiquité tardive (*PGM* xxii, *Suppl. Mag.* 1 31 et 34). En fait, le principe de l'analogie persuasive existait déjà dans les textes magiques d'époques pharaoniques, dans lesquels on retrouve, entre autres, l'*historiola* d'Isis et Horus. Cette technique fut ensuite perpétuée dans les textes magiques grecs, dans lesquels les praticiens inclurent des récits mythologiques d'origines diverses: égyptienne, gréco-romaine, mésopotamienne et autres. Dans l'Antiquité tardive, la pratique s'appliqua également aux récits bibliques, qui remplacèrent—ou côtoyèrent—les récits mythologiques dans les textes magiques, autant au niveau de la forme (*historiola*) que de la fonction (analogie persuasive). On retrouve d'ailleurs des récits bibliques occupant cette fonction dans les textes magiques coptes en Égypte tout au long de l'Antiquité tardive, et même jusqu'au 11^e siècle⁴⁵.

45. Pour des survols généraux des textes magiques coptes, voir, Angelicus M. Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, 3 tomes, Bruxelles, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1930-1931; Marvin Meyer et Richard Smith, dir. *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco, Harper San Francisco, 1994; David Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 257-264; Sergio Pernigotti, *Testi della magia copta*, Imola, La Mandragora, 2000.