



HAL
open science

Le ciel et ses puissances dans les rituels "magiques" d'époque romaine

Florian Audureau

► **To cite this version:**

Florian Audureau. Le ciel et ses puissances dans les rituels "magiques" d'époque romaine. Histoire. Université Paris Cité, 2020. Français. NNT : 2020UNIP7093 . tel-03348481

HAL Id: tel-03348481

<https://theses.hal.science/tel-03348481>

Submitted on 19 Sep 2021

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

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

Université de Paris

Ecole doctorale Langue, Littérature et Image :
civilisations et sciences humaines ED 131

Centre d'Études et de Recherches Interdisciplinaires
en Lettres, Arts, Cinémas

Le ciel et ses puissances dans les rituels « magiques » d'époque romaine

Par Florian AUDUREAU

Thèse de doctorat en
Histoire et Sémiologie du Texte et de l'Image

Dirigée par Jean-François COTTIER
(Professeur, Université de Paris)

Présentée et soutenue publiquement
le 18 septembre 2020

Devant un jury composé de :

Nicole BELAYCHE (Directeur d'Études, ÉPHE), rapporteuse de thèse
Pierre BONNECHÈRE (Professeur, U. de Montréal)
Corinne BONNET (Professeur, U. de Toulouse-Jean Jaurès)
Philippe HOFFMANN (Directeur d'Études, ÉPHE), président du jury
Emmanuelle VALETTE (Maître de Conférence, U. de Paris)
Arnaud ZUCKER (Professeur, U. de Côte d'Azur), rapporteur de thèse

*À Éros et aux autres démons
(ils l'ont bien mérité)*

*Et le premier quartier de la lune, le début de tout, l'éternel recommencement,
voguait au milieu de tout ça comme sur un étang d'étoiles.*

Michel Tremblay,
Le premier quartier de la lune (1989)

*Chacun devient le premier homme
Sorti d'une autre forme
La terre lui fournit un visage
La lune lui donne son langage
S'il pouvait voir le premier ciel
Avant qu'on lui coupe les ailes*

Harmonium,
« Le premier ciel », *L'Heptade* (1976)

REMERCIEMENTS

Ma reconnaissance la plus sincère et la plus fidèle va à mon directeur de thèse, Jean-François Cottier, pour son soutien indéfectible, son enthousiasme entraînant et la constance de son engagement auprès de moi depuis que nous nous sommes rencontrés, en 2014. Sous sa tutelle bienveillante, ce qui n'était alors qu'un mémoire de Master s'est transformé avec les années en une thèse de Doctorat. Je le remercie, en particulier, pour sa confiance et pour l'autonomie qu'il m'a laissé prendre tout en restant très régulièrement vigilant. Il a assisté à toutes les étapes de ce travail, depuis ses balbutiements hésitants jusqu'à son point final et je lui en suis profondément redevable.

Je veux témoigner aussi de ma reconnaissance envers deux chercheurs qui ont marqué ces années : Pierre Bonnechere (Université de Montréal) pour son soutien constant au Québec et pour ses lectures encourageantes et instructives tout au long de mon parcours ; Nicole Belayche (École Pratiques des Hautes Études), pour son regard critique et avisé et pour m'avoir invité à plusieurs événements scientifiques. Un jour gris de novembre 2015, peu après un vendredi noir et sinistre, j'ai, comme on dit, vu de la lumière et je suis entré dans son séminaire – une grande salle de l'INHA un peu sombre, mais où l'enseignement était des plus éclairants.

Je tiens également à adresser mes plus chaleureux remerciements à toute la communauté scientifique avec qui j'ai eu le plaisir d'échanger au cours de ces cinq années, soit lors des colloques, soit par courriel. Ils ont assisté à mes débuts dans la recherche et m'ont conseillé ou orienté ; certain·e·s ont partagé avec moi des documents ou des travaux, parfois des recherches en cours, ou m'ont invité à des événements qu'ils organisaient ; tous et toutes m'ont soutenu dans mon travail d'une manière ou d'une autre : Caroline Bertoneche (Université de Grenoble), Marie-Christine Budischovsky, Michel Chauveau (ÉPHE), Jean-Charles Coulon (CNRS), Christophe Cusset (ENS de Lyon), Hélène Cuvigny (CNRS), Thierry Dechezleprêtre (CNRS), Charles Delattre (Université de Lille), Korshi Dosoo, (University of Würzburg), Marina Escolano-Poveda (University of Liverpool), Frédéric Gabriel (ENS de Lyon), Alessandro Garcea (Université de Paris-Sorbonne), Alexander Jones (New York University), Philippe Hoffmann (ÉPHE), Anna van

den Kerchove (Institut Protestant de Théologie), Constantin Macris (CNRS), Daniel Morgan (CNRS), Jean-Michel Roessli (Université Concordia), Kim Ryholt (Université de Copenhague), Emilio Suárez de la Torre (Universitat Pompeu Fabra), Andréi Timotin (Université de Bucarest), Andreas Winkler (University of Oxford), sans oublier les membres de l'association Antiquité Territoire des Écarts et notamment, mes collègues Maxime Pierre (Paris Diderot) et Emmanuelle Valette (Paris Diderot) ainsi que Florence Dupont (Paris Diderot) et Antoine Pietrobelli (Université de Reims).

Enfin, parmi cette communauté scientifique, je dois à Thomas Galoppin une mention spéciale. Il soutenait sa thèse, je commençais la mienne, et l'ampleur de la tâche me paraissait gigantesque. J'ai eu la chance de bénéficier au départ de ses conseils amicaux et de ce qui était alors pour moi presque un parrainage, puis à la fin de sa relecture intelligente et informée. D'un bout à l'autre, de la première à la dernière page, sa présence plane donc au-dessus de cette thèse : qu'il sache que je lui en suis profondément reconnaissant.

Il me faut aussi présenter mes remerciements aux personnes et institutions qui ont rendu ce travail possible, à commencer par l'École Normale Supérieure de Lyon pour la formation que j'y ai reçue et la bourse doctorale qu'elle m'a accordée. Merci également à l'ED 131 et à Evelyne Grossman qui en fut à la tête entre 2015 et 2019, à l'UFR ALC et à son directeur, Jean Vignes, à mes collègues de Rennes-2, Cécile Corbel, Françoise Morzadec, Sylvaine Poujade et Sophie van der Meeren, pour une année bretonne radieuse. Je remercie enfin la Fondation Hardt pour m'avoir accueilli sur son domaine et m'avoir offert des conditions de travail si excellentes et la Fondation des Treilles pour son soutien financier lors de mon séjour à Montréal. La Fondation des Treilles, créée par Anne Gruner Schlumberger, a notamment pour vocation d'ouvrir et de nourrir le dialogue entre les sciences et les arts afin de faire progresser la création et la recherche contemporaines. Elle accueille également des chercheurs et des écrivains dans le domaine des Treilles (Var) www.les-treilles.com. Aussi était-ce un honneur d'être compté parmi les lauréats de leur Prix pour l'année 2019.

*

* *

À tous ceux et toutes celles, enfin, pour qui la thèse ne fait aucune différence et sans qui elle n'aurait pourtant aucun sens, je veux leur dire merci du fond du cœur ! Je pense tout d'abord à mes parents, qui m'ont soutenu et encouragé pendant toutes ces années, et à mon frère, qui m'a épaulé et reste toujours présent, à ma petite île de la Réunion, qui m'a fait grandir, à celles et ceux, enfin, qui sont une seconde famille, aux ami·e·s qui, de près ou de loin, au début, au milieu ou à la fin, m'ont accompagné dans cette aventure et dont la présence est si importante. Sans les

nommer tou·te·s, je veux saluer notamment la fine équipe de relecteurs et relectrices, que je remercie pour sa disponibilité, sa patience et son humour : Louis Autin, Jérôme Bastick, Clémentine Dautremer, Thomas Galoppin, Claire-Emmanuelle Nardonne et mes deux amis québécois les plus chers, Isabelle Chouinard et Jean-Nicolas Mailloux. Tout autant que Paris, ces années sont pour moi celles de Montréal et d'une langue que j'ai chérie : il en reste, dans les coins de page, des fragments du Québec.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	VII
Abréviations	XVII
Remarques	XXIII

Introduction	1
1. Au fil des images : prière et sacrifice à une étoile	1
1.1. D'Abū Ma'šar (IX ^e s.) à Festugière (XX ^e s.), le prisme religieux du monothéisme	1
1.2. Une représentation archéologique filtrée par les images manuscrites, ou comment un paradigme théorique éclipse un geste rituel	6
2. Rituel « magique » et puissances du ciel	10
2.1. Comment mettre en action des puissances inaccessibles ?	10
2.2. Les sources de la « magie » gréco-égyptienne	13
3. Le parcours interprétatif	18

Partie I

La magie astrale : histoire d'un imaginaire

<i>Chapitre 1 Mages et astrologues, de faux jumeaux ?</i>	25
1.1. De l'Antiquité au XIX ^e siècle : la formation d'un stéréotype populaire	25
1.2. Au tournant du XX ^e siècle : la formation de l'approche scientifique	29
1.2.1. Le renouveau des études en histoire de l'astrologie	29
1.2.2. La naissance des études en histoire de la magie	30
1.2.3. Astrologie, magie et religions orientales	32
1.3. Cent ans après Cumont	38
1.3.1. Thèbes et Babylone : <i>quid novi sub sole ?</i>	39
1.3.2. Des « mensonges de Memphis » au <i>heka</i> des Égyptiens	41
1.3.3. Magie gréco-égyptienne : le pouvoir des rituels	43

Partie II

Intégrer l'univers au dispositif rituel

<i>Chapitre 2 La composition du monde et sa reprise rituelle</i>	55
2.1. Permanence et renouveau d'un imaginaire cosmologique	56
2.1.1. Au commencement : l'eau, le dieu et la lumière	56
2.1.1.1. Un « firmament » pour créer une bulle d'air dans l'océan	56
2.1.1.2. Le dieu créateur, à la lumière d'une lampe	58
2.1.1.3. Le rire créateur de la « cosmopoïa » de Leyde (<i>PGM XIII</i> , 161-206 ; 471-563)	61
2.1.2. Le <i>pneuma</i> comme principe organisateur et principe vital	70
2.1.2.1. Un souffle diffus entre terre et ciel (<i>PGM IV</i> , 1115-1146)	70
2.1.2.2. Le <i>pneuma</i> dans le rituel : manipulation d'un principe naturel et mise en acte d'un langage symbolique	76
2.2. Un univers rendu sonore	88
2.2.1. La « cérémonie des voyelles » (<i>PGM XIII</i> , 822-935)	88
2.2.2. L'harmonie des sphères : de la théorie philosophique à la pratique rituelle	91
2.2.2.1. Sources et historiographie	91
2.2.2.2. Réflexe herméneutique et diversité pragmatique	95
<i>Chapitre 3 Structure du monde et pouvoir divin</i>	109
3.1. Directions de l'espace	109
3.1.1. Aux quatre coins du monde	109
3.1.1.1. Évoquer, amplifier et miniaturiser la puissance divine	109
3.1.1.2. D'est en ouest	113
3.1.2. L'axe et le pôle	118
3.1.2.1. Une métonymie pour la souveraineté	118
3.1.2.2. La métaphore du désir	124
3.2. De bas en haut, la traversée du ciel	128
3.2.1. Rituel et narration : l'ascension céleste	128
3.2.1.1. Un ciel, deux cercles, trois zones : les données astronomiques du récit	128
3.2.1.2. « Tu verras toutes les réalités immortelles »	133
3.2.1.3. Intertextualité et métadiscours	142
3.2.1.4. Pragmatique rituelle et énonciative : la réécriture d'une pratique divinatoire	148
3.2.2. Le nombre sept et les planètes	155
3.2.2.1. Nommer les sept cieux	155
3.2.2.2. L'écart créateur de sens entre programmation et actualisation	157
<i>Chapitre 4 Figures divines, figures de l'univers 165</i>	
4.1. Hénothéisme et panthéisme : faut-il catégoriser les pratiques « magiques » ?	165
4.2. Les astres comme images divines	170
4.2.1. « Méné, aux mille noms »	172
4.2.2. Soleil / Soleils	178

4.2.2.1. Juxtaposer : la polymorphie du dieu solaire	179
4.2.2.2. Éros-Harpocrate dans le « patchwork » des textes et des images	183
4.2.2.3. Le soleil aux enfers : ordre et hiérarchie	185
4.2.2.4. Typhon comme puissance solaire	192
4.3. Le dieu comme représentation cosmologique, ou l'iconographie du temps	200
4.3.1. Les formes de la lune dans le mois (<i>PGM VII</i> , 756-794)	200
4.3.1.1. Les vingt-huit stations du « zodiaque » lunaire et les quatorze sons de la lune	200
4.3.1.2. Stratégie rhétorique et sémiotique rituelle	204
4.3.2. Les formes du soleil dans la journée (<i>PGM III</i> , 494-532 ; <i>IV</i> , 1648-1695 ; <i>XXXVI</i> , 20-28)	210
4.3.2.1. La <i>dôdécaôros</i> des rituels et de l'astrologie	210
4.3.2.2. Encercler et enchanter. Douze messagers de la lune (<i>PGM VII</i> , 898-912)	218
4.3.2.3. Témoignages néoplatoniciens sur la <i>dôdécaôros</i> et le « zodiaque » lunaire	220
4.3.3. Représenter l'année, créer un dieu (<i>PGM XIII</i> , 38-53 = 390-423)	225
4.3.3.1. Une iconographie en transformation	225
4.3.3.2. Fonctions sémiotiques : cosmologie, hiéroglyphe et objet de puissance	230

Partie III

Configurations célestes et gestion du temps astronomique

<i>Chapitre 5 Le cycle synodique de la lune dans les pratiques rituelles</i>	239
5.1. Prolégomènes	239
5.1.1. Un problème	239
5.1.2. Relevé linguistique	240
5.1.3. La répartition des données	248
5.2. Sémiotique céleste, ou l'art de produire des signes	249
5.2.1. Deux moments interchangeable : un rituel de nouvelle lune (<i>PGM III</i> , 633-731) et un rituel de pleine lune (<i>PGM II</i> , 1-64)	250
5.2.2. Un principe de schématisation : le tout et la partie	259
5.2.2.1. Des rituels de mémoire et de prescience	259
5.2.2.2. Le milieu du mois dans la cérémonie des voyelles	268
5.2.3. Le cycle lunaire comme écriture d'un récit	269
5.2.3.1. Une histoire de la violence	269
A. Seth de la pleine lune, l'ennemi paradigmatique	269
B. Seth de l' <i>anatolè</i> , l'ami et le protecteur	276
5.2.3.2. Une image du désir (<i>PGM VII</i> , 862-918)	278
5.3. Printemps, été, automne : trois nouvelles lunes	284
5.3.1. Variations pascales autour de l'équinoxe (<i>PGM XIII</i> , 1-734)	284
5.3.2. L'immortalité comme renaissance (<i>PGM IV</i> , 751-799)	290
5.3.2.1. Un matériel textuel composite	290
5.3.2.2. Pertinence d'une interprétation astrologique ?	294
5.3.2.3. Le temps du renouveau	297

5.3.3. Naître hors des eaux (<i>PGM IV</i> , 26-51)	309
5.3.3.1. Une consécration à l'équinoxe d'automne	309
5.3.3.2. Aspersion et immersion : réactualiser le mythe de la naissance solaire	312
5.3.3.3. L'onction, marque corporelle des puissances célestes	318
<i>Chapitre 6 Circulation et transmission de l'astrologie</i>	323
6.1. Le passage des savoirs et la transformations des usages	325
6.1.1. Rareté des décans dans la magie gréco-égyptienne	325
6.1.1.1. Un inventaire réduit	325
6.1.1.2. Les raisons d'une absence	336
6.1.2. Matériaux de la généthliologie	341
6.1.2.1. Horoscopes et cycles de l'existence	341
6.1.2.2. Une paraphrase de Vettius Valens (<i>PGM L</i>)	344
6.1.3. Les interfaces rituelles du songe : tablettes, statuettes et couronnes	346
6.1.3.1. L'équipement d'un astrologue ou d'un magicien (<i>PGM CX</i>)	346
6.1.3.2. Entre support de savoir et objet de pouvoir : la tablette astrologique (<i>PDM XIV</i> , 93-114)	349
6.1.3.3. Dormir avec le zodiaque pour couronne (<i>PGM VII</i> , 795-845)	352
6.2. Le cycle sidéral de la lune et le zodiaque	354
6.2.1. La tradition des hémérologies	356
6.2.1.1. Le genre textuel. Sa diffusion et sa réception.	356
6.2.1.2. Un calendrier des jours et des heures (<i>PGM VII</i> , 155-167)	360
6.2.1.3. Deux <i>zôdiologia</i> (<i>PGM VII</i> , 283-299 et <i>PGM III</i> , 276-282)	362
6.2.2. Iatromathématique : le Lion et le traitement de la goutte (<i>PDM XIV</i> , 1003-1014)	365
6.2.3. Divination : les Gémeaux, le solstice d'hiver et le décan Kommès (<i>PGM II</i> , 80)	367
6.2.4. Ontogenèse astrologique d'une puissance divine	370
6.2.4.1. Analogie et sympathie (<i>PGM VII</i> , 301-310)	370
6.2.4.2. Le trigone royal dans la fondation d'un autel privé (<i>PGM V</i> , 370-446)	372
6.2.4.3. Matrice animale et conception astrale (<i>PGM XII</i> , 307-317)	378
6.3. Concepts techniques de l'astrologie hellénistique	391
6.3.1. Présentation des trois procédures	391
6.3.1.1. L'oracle de Sarapis (<i>PGM V</i> , 1-52)	392
6.3.1.2. Consécration d'une lamelle (<i>PGM XIII</i> , 1002-1057)	393
6.3.1.3. Fabrication d'un contraceptif (<i>PGM XXXVI</i> , 320-332).	394
6.3.2. Typologies des signes	395
6.3.2.1. Signes masculins et féminins	395
6.3.2.2. Signes fixes, mutables et cardinaux	395
6.3.3. Répartition des qualités dans l'espace	399
6.3.3.1. Les planètes	399
6.3.3.2. La théorie des confins	400
6.3.3.3. Comparaison des deux méthodes de <i>katarchè</i> dans l'oracle de Sarapis	402
6.3.4. Domiciles et relations géométriques	404
6.3.5. La semaine astrologique	406
6.3.5.1. De l'analogie à la biologie	406
6.3.5.2. Reconnaître l'initié (<i>PGM XIII</i>)	409

Partie IV L'action rituelle

<i>Chapitre 7 Magica communio loquendi cum diis. Façons « magiques » de penser l'action</i>	421
7.1. « Philosophie et magie, nourrices de l'âme » : des procédures divinatoires en transformation	424
7.1.1. Au cœur du débat, la fabrique des sujets	424
7.1.1.1. Critique épistémologique et utilitariste contre défense de l'astrologie	424
7.1.1.2. Critique psychologique et programme éthique	426
7.1.2. De la divination à la divinisation	431
7.1.2.1. L'annulation du destin (<i>PGM XIII</i> , 608-617 + 708-717)	431
7.1.2.2. La renaissance et l'immortalité (<i>PGM IV</i> , 639-655)	438
7.1.2.3. Stratégies rituelles pour négocier avec la condition humaine	443
7.1.3. Le démon personnel	454
7.1.3.1. Naturalisation astrologique du démon et rationalisation théurgique des rituels	454
7.1.3.2. L'union au démon personnel (<i>PGM VII</i> , 505-528)	457
7.2. Être dieu : le sujet entre « mystique » et action dramatique	465
7.2.1. S'adresser à la puissance céleste et fabriquer la personne humaine	467
7.2.1.1. Amalgames et déformations : Celse et Origène	467
7.2.1.2. Jamblique et la pragmatique rituelle	470
7.2.2. Deux modalités de mise en action d'une puissance divine par l'identification rituelle	477
7.2.2.1. L'illusion dramatique dans des rituels divinatoires : « Je suis Barbariôth »	477
7.2.2.2. <i>Unio mystica</i> ou « fétichisme » (<i>PGM VIII</i> , 1-63) ?	482
Conclusion	493
Glossaire	507
Annexe 1 Le rituel d'immortalisation (<i>PGM IV</i> , 475-834)	511
Annexe 2 Les séries vocaliques dans les <i>PGM</i>	531
Annexe 3 Publications scientifiques	533
Bibliographie	537
Index des illustrations	581
Index des figures	583
Index des tableaux	585

ABRÉVIATIONS

Sources et éditions

CBD	Campbell Bonner Magical Gems Database [http://classics.mfab.hu/talismans]
CCAG	<i>Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum</i> , Bruxelles, Lamertin, 1898-1953, 12 vols.
GMP	Hans Dieter Betz (éd.), <i>The Greek magical papyri in translation, including the Demotic spells</i> , Chicago, University of Chicago press, 1992 ² .
PDM XIV	voir GMP (texte anglais) = Francis Llewellyn Griffith et Herbert Thompson, <i>The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden</i> , Londres, Royaume-Uni, H. Grevel & Co., 1904 (édition démotique).
PDM suppl.	voir GMP (texte anglais) = Janet H. Johnson, « Louvre E3229: A Demotic Magical Text », <i>Enchoria</i> 7, 1977, p. 55-102 (édition démotique).
PGM	Karl Preisendanz (éd.), <i>Papyri Graecae Magicae: die griechischen Zauberpapyri</i> , Leipzig-Berlin, Teubner, 1928, 2 vols.
SM	Robert W. Daniel et Franco Maltomini (éds.), <i>Supplementum magicum</i> , Opladen, Allemagne, Westdeutscher Verlag, 1990.
<i>Textos de magia</i>	José Luis Calvo Martínez et Maria Dolores Sanchez Romero (éds.), <i>Textos de magia en papiros griegos</i> , Madrid, Espagne, Editorial Gredos, 1987.

Ouvrages scientifiques

- Betz, *Mithras Liturgy* Hans Dieter Betz, *The "Mithras Liturgy": text, translation, and commentary*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- Bonner, *SMA* Campbell Bonner, *Studies in Magical Amulets: chiefly graeco-egyptian*, Ann Arbor, États-Unis, University of Michigan Press, 1950.
- Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque* Auguste Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Aalen, Allemagne, Scientia Verlag, 1899.
- Dieterich, *Mithrasliturgie* Albrecht Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, B.G. Teubner, 1910 (1903¹).
- Festugière, *RHT* André-Jean Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, France, les Belles Lettres, 1944-1949, 4 vols.
- Galoppin, *Animaux et pouvoir rituel* Thomas Galoppin, *Animaux et pouvoir rituel dans les pratiques « magiques » du monde romain*, Thèse de doctorat, École pratique des hautes études, 2015.
- Gundel, *Weltbild und Astrologie* Hans Georg Gundel, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, München, Allemagne, Beck, 1968.
- Merkelbach, *Abrasax III* Reinhold Merkelbach, *Abrasax: ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts. 3. Zwei griechisch-ägyptische Weihezeremonien (Die Leidener Welterschöpfung, Die Pschai-Aion-Liturgie)*, Opladen, Westdt. Verl., 1992, (« Papyrologica Coloniensia », 17.3).
- Neugebauer, *EAT* Otto Neugebauer et Richard A. Parker, *Egyptian Astronomical Texts*, Providence-Londres, Brown university press-L. Humphries, 1960-1969, 3 vols.

Revue scientifique

- AC* *L'Antiquité Classique.*
- AHDLMA* *Archive d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge.*
- Aegyptus* *Aegyptus. Rivista italiana di egiptologia e di papirologia.*
- AfP* *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete.*
- AHB* *Ancient History Bulletin.*

<i>Anabases</i>	<i>Anabases. Traditions et réception de l'Antiquité.</i>
<i>Anat. St.</i>	<i>Anatolian Studies.</i>
<i>Année sociologique</i>	<i>L'Année sociologique.</i>
<i>AncW</i>	<i>The Ancient World. A Scholarly Journal for the Study of Antiquity.</i>
<i>Antichthon</i>	<i>Antichthon. Journal of the Australian Society for Classical Studies.</i>
<i>Apeiron</i>	<i>Apeiron. A journal for ancient philosophy and science.</i>
<i>ARCE</i>	<i>Journal of the American Research Center in Egypt.</i>
<i>Archéo-Nil</i>	<i>Archéo-Nil. Bulletin de la Société pour l'étude des cultures prépharaoniques de la vallée du Nil.</i>
<i>ARG</i>	<i>Archiv für Religionsgeschichte.</i>
<i>BAB</i>	<i>Bulletins de l'Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques.</i>
<i>BASOR</i>	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research.</i>
<i>BASP</i>	<i>Bulletin of the American Society of Papyrologists.</i>
<i>BCH</i>	<i>Bulletin de correspondance hellénique.</i>
<i>BEJ</i>	<i>Birmingham Egyptology Journal.</i>
<i>Berytus</i>	<i>Berytus. Archaeological studies. Beirut.</i>
<i>BIE</i>	<i>Bulletin de l'Institut d'Égyptologie.</i>
<i>BIFAO</i>	<i>Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.</i>
<i>BJ</i>	<i>Bonner Jahrbücher.</i>
<i>BSFE</i>	<i>Bulletin de la Société Française d'Égyptologie.</i>
<i>CdÉ</i>	<i>Chronique d'Égypte.</i>
<i>Chiron</i>	<i>Chiron. Mitteilungen der Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts.</i>
<i>CRAI</i>	<i>Comptes Rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres</i>
<i>CRIPPEL</i>	<i>Cahiers de recherches de l'Institut de papyrologie et égyptologie de Lille.</i>
<i>Diogenes</i>	<i>Diogenes. Revue internationale des sciences humaines.</i>
<i>Dionysius</i>	<i>Dionysius. Journal of Dalhousie University's Department of Classics.</i>
<i>Enchoria</i>	<i>Enchoria. Zeitschrift für Demotistik und Koptol.</i>

<i>ÉNiM</i>	<i>Égypte Nilotique et Méditerranéenne.</i>
<i>ÉPh</i>	<i>Les Études Philosophiques.</i>
<i>EVO</i>	<i>Egitto e Vicino Oriente.</i>
<i>GM</i>	<i>Göttinger Miszellen.</i>
<i>Helios</i>	<i>Helios. A journal devoted to critical and methodological studies of classical culture, literature and society.</i>
<i>Historia</i>	<i>Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte.</i>
<i>Homme</i>	<i>L'Homme. Revue française d'anthropologie.</i>
<i>HMARS</i>	<i>Histoire de l'Académie royale des sciences, avec les mémoires de mathématique et de physique.</i>
<i>HThR</i>	<i>The Harvard Theological Review.</i>
<i>Ibis</i>	<i>Ibis. The International Journal of Avian Science.</i>
<i>ICS</i>	<i>Illinois Classical Studies.</i>
<i>Int. J. Platonic Tradit.</i>	<i>The International Journal of the Platonic Tradition.</i>
<i>ISAW</i>	<i>Institute for the Study of the Ancient World papers.</i>
<i>Isis</i>	<i>Isis. An international review devoted to the history of science and its cultural influences.</i>
<i>JANER</i>	<i>Journal of Ancient Near Eastern Religions.</i>
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society.</i>
<i>JCunS</i>	<i>Journal of Cuneiform Studies.</i>
<i>JEA</i>	<i>Journal of Egyptian Archaeology.</i>
<i>JECS</i>	<i>Journal of Early Christian Studies.</i>
<i>JHA</i>	<i>Journal for the History of Astronomy.</i>
<i>JHS</i>	<i>Journal of Hellenic Studies.</i>
<i>JLA</i>	<i>Journal of Late Antiquity.</i>
<i>JMiS</i>	<i>Journal of Mithraic Studies.</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies.</i>
<i>JRA</i>	<i>Journal of Roman Archaeology.</i>
<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies.</i>
<i>JSQ</i>	<i>Jewish Studies Quarterly.</i>
<i>JSP</i>	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha.</i>
<i>JWI</i>	<i>Journal of the Warburg and Courtauld Institutes.</i>

<i>Kairos</i>	<i>Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie.</i>
<i>Kernos</i>	<i>Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique.</i>
<i>LEC</i>	<i>Les Études Classiques.</i>
<i>Man</i>	<i>Man. A monthly record of anthropological science.</i>
<i>MEFRA</i>	<i>Mélanges de l'École Française de Rome.</i>
<i>MHNH</i>	<i>Mene. Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas.</i>
<i>Mnemosyne</i>	<i>Mnemosyne. Bibliotheca classica Batava.</i>
<i>MnS</i>	<i>Medicina nei secoli.</i>
<i>Mythos</i>	<i>Mythos. Rivista di Storia delle Religioni.</i>
<i>Numen</i>	<i>Numen. International review for the history of religions.</i>
<i>Osiris</i>	<i>Osiris. A journal of the History of Science Society.</i>
<i>Pallas</i>	<i>Pallas. Revue d'études antiques.</i>
<i>Philologus</i>	<i>Philologus. Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption.</i>
<i>Phronesis</i>	<i>Phronesis. A journal for ancient philosophy.</i>
<i>RBi</i>	<i>Revue Biblique.</i>
<i>RdÉ</i>	<i>Revue d'Égyptologie.</i>
<i>REA</i>	<i>Revue des Études Anciennes.</i>
<i>REG</i>	<i>Revue des Études Grecques.</i>
<i>RevQ</i>	<i>Revue de Qumran.</i>
<i>RFIC</i>	<i>Rivista di Filologia e di Istruzione Classica.</i>
<i>RHPH</i>	<i>Revue d'histoire de la pharmacie.</i>
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'Histoire des Religions.</i>
<i>RMM</i>	<i>Revue de Métaphysique et de Morale.</i>
<i>RPh</i>	<i>Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes.</i>
<i>RPhA</i>	<i>Revue de Philosophie Ancienne.</i>
<i>RPhilos</i>	<i>Revue Philosophique de la France et de l'Étranger.</i>
<i>RSO</i>	<i>Rivista degli Studi Orientali.</i>
<i>RSR</i>	<i>Revue des Sciences Religieuses.</i>

<i>RThPhM</i>	<i>Recherches de Théologie et Philosophie médiévales.</i>
<i>SAK</i>	<i>Studien zur Altägyptischen Kultur.</i>
<i>SMSR</i>	<i>Studi e Materiali di Storia delle Religioni.</i>
<i>SO</i>	<i>Symbolae Osloenses.</i>
<i>Traditio</i>	<i>Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion.</i>
<i>Tyche</i>	<i>Tyche. Contributions to Ancient History, Papyrology and Epigraphy.</i>
<i>ZfVS</i>	<i>Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung.</i>
<i>ZfZ</i>	<i>Zeitschrift für Zoologie.</i>
<i>ZPE</i>	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.</i>

REMARQUES

Cette version électronique est destinée à l'archivage en ligne des thèses et, par souci du droit d'auteur, a été expurgée des illustrations que contenait la version manuscrite de la soutenance.

Sauf mention contraire, les traductions du grec et du latin sont de moi. Les traductions du démotique pour les *PDM* sont de Janet H. Johnson, reprises de l'édition de Hans Dieter Betz (éd.), *The Greek magical papyri in translation, including the Demotic spells*, Chicago, États-Unis, Royaume-Uni, University of Chicago Press, 1986.

Sauf exception, les sources grecques et romaines sont citées d'après les abréviations conventionnelles utilisées dans les Dictionnaires français de Latin et de Grec : le Bailly 2020 et le Gaffiot 2017. Dans certains cas, des abréviations différentes ont été utilisées. Les sources correspondent généralement aux éditions du *Thesaurus Linguae Graecae* pour le grec et de la *Library of Latin Text* pour le latin et sont citées d'après l'usage de ces deux références, ce qui explique, dans le cas du *PGM IV*, le décalage de quelques lignes entre la numérotation de Betz (*GMP*) et la mienne. Les abréviations et les références d'édition sont reportées dans la bibliographie des sources.

Les termes en PETITES CAPITALES servent à désigner les *nomina barbara* du texte original.

Les abréviations astrologiques pour les planètes sont :

♄	Saturne
♃	Jupiter
♂	Mars
☉	Soleil
♀	Vénus
☿	Mercure
☾	Lune

Enfin, la situation sanitaire pour le moins troublé du printemps 2020 a rendu difficile l'accès à certaines ressources bibliographiques en une période pourtant essentielle à la rédaction des notes de bas de page. J'ai dû, à regret, renoncer ponctuellement à certaines notes faute de documentation accessible pour vérifier la pagination. Je pense avoir conservé malgré tout un niveau général assez haut d'exigence scientifique dans les références.

INTRODUCTION

ἄρα τὰς χεῖρας π[ρὸς τ]ἄ ἄστρα
PGM CXXII, 26 (1^{er} s. ap. J.-C.)

1. Au fil des images : prière et sacrifice à une étoile

1.1. D'Abū Ma'shar (IX^e s.) à Festugière (XX^e s.), le prisme religieux du monothéisme

Visage tourné vers un espace invisible, lointain, le regard plongé dans le ciel, un homme a l'air de prier en silence. Ses deux bras ouverts découvrent sa poitrine. Dans sa main droite, il tient ce qui paraît être un gâteau et le dirige au-dessus d'un brasier en forme ovale. Une longue flamme s'élève vers où l'homme porte son regard. Elle s'apprête à consumer l'offrande et à laisser monter son odeur jusqu'au firmament dans une spirale fumante. L'autre main, paume ouverte, est tendue vers un récipient contenant quelque liquide. L'homme est-il assis ou accroupi ? Une longue bure marron cache le bas de son corps et masque, sous ses replis, un imperceptible geste de vénération. Elle monte jusqu'à sa tête inclinée et l'enrobe sous un capuchon. Au-dessous, une tunique verte allant des chevilles jusqu'aux poignets. Une courte barbe noire, fine et élancée, couvre son menton et le bord de ses joues. Devant lui, un plat vide. À côté, une forme qui pourrait être celle d'un animal. Derrière lui, les deux battants d'un porte-livre en bois sont ouverts sur un manuscrit inconnu, au centre de la scène. Où est-il ? Des fleurs indiquent une prairie, mais des deux côtés se dressent les murs porteurs d'un arc. Sur l'arc, une double série de vignettes représentant différents animaux converge vers un point de voûte où figure un soleil. Et alors que l'homme en prière est de profil, un visage apparaît de face dans le soleil et plante son regard sur le lecteur. Encore au-dessus de cet astre captivant, une arabesque florale, puis d'élégantes lettres arabes inscrivent la scène dans l'univers religieux musulman.

Telle est l'illustration que le lecteur peut contempler au moment de franchir le seuil du livre de Festugière : une image du *Codex Bodl. Or.* 133 que l'auteur a placée en tête de la *Révélation*

d'*Hermès Trismégiste* avec pour titre « Sacrifice à une étoile » (Illustration 1). Il ne parlera pas de cette miniature persane médiévale dans son ouvrage sur l'hermétisme grec de l'antiquité tardive, laissant donc la liberté à son lecteur de deviner le rapport de l'illustration avec l'ouvrage qu'elle introduit. S'agit-il d'une cérémonie hermétiste ? Le livre mystérieux sur son présentoir est-il un traité d'Hermès ? Quelle filiation secrète existe-t-il entre Hermès, l'image persane et Festugière ? Faut-il relier cette cérémonie au chapitre de l'auteur sur le déclin du rationalisme ou y voir l'illustration de la mystique hermétiste comme d'une mystique astrale ? Assurément, l'homme en prière, faisant à l'étoile son offrande, appartient à l'histoire de l'hermétisme. Le silence qui entoure l'illustration lui donne l'aura des réalités intemporelles. Sur une feuille, elle peut contenir en raccourci les trois volumes érudits de Festugière. Dans l'image initiale, le livre ouvert sur son présentoir, c'est aussi un peu, mis en abîme, le livre du savant français.

Cette illustration, pourtant, a une histoire. Une histoire où se décèle tout l'imaginaire qui entoure notre compréhension des pratiques rituelles et où se forme une constellation reliant magie, hermétisme, mystique, astrologie autour du problème anthropologique de la rationalité et de son développement historique. À défaut de trouver cette histoire chez l'auteur de la *Révélation d'Hermès Trismégiste*, on peut la chercher dans ses sources. S'il ne l'a pas reçue directement d'une édition du manuscrit, il l'a certainement rencontrée dans l'ouvrage de Franz Boll, *Sternglaube und Sterndeutung* (1918). Ce n'était pas cette en fois position liminale qu'elle se situait, mais sur la toute dernière planche de l'ouvrage auquel elle donnait sa conclusion iconographique¹. Deux autres illustrations y côtoyaient le folio 29^r du *Kitāb al-bulhān*, le *Livre des Merveilles* compilé au XV^e siècle en Iran². La première était un médaillon en bronze exhumé à Smyrne et datant de l'Antiquité ; la seconde partageait avec l'illustration persane son origine manuscrite : elle était le produit d'une édition espagnole à Tolède sous le règne d'Alphonse le Sage (1221-1284) (Illustration 2 et Illustration 3). Toutes deux représentaient également la figure d'un homme occupant la partie droite de l'image, le corps tourné vers la gauche, la tête relevée, le regard dressé vers le ciel ; la partie gauche des deux représentations contenait quant à elle l'équipement rituel pour la cérémonie. La similitude dans la posture des corps et la composition des trois images est frappante. Les titres reconduisent textuellement les ressemblances iconographiques. Le titre allemand donnait, pour la première illustration, la description qu'a fidèlement traduite

1 Franz BOLL et Carl BEZOLD, *Sternglaube und Sterndeutung, die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1931⁴ (1918¹), pl. XXIV, fig. 47.

2 Sur cet ouvrage persan, sa datation et sa composition, voir Stefano CARBONI, *Il Kitāb al-bulhān di Oxford*, Torino, Tirrenia Spampatori, 1988, p. 1-25. Pour un accès en ligne aux miniatures originales, la Bodleian Library a numérisé les pages du manuscrits : <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/inquire/p/d327f7c1-7469-4f62-a0c3-3f3f856824d3>.

Introduction

Illustration 1 : *C. Bodl. Or.* 133, fol. 29^r.
© Bodleian Libraries, University of Oxford

Élément sous droit, diffusion non autorisée

Illustration 2 : *C. Vat. Reg.* 1283
(d'après D'Agostino, Fig. 30).

Élément sous droit, diffusion non autorisée

Illustration 3 : Médaillon de Smyrne
(d'après Boll, *Sternglaube*, Fig. 47)

Élément sous droit, diffusion non autorisée

Festugière en français : « *Sternopfer aus dem Codex Bodl. Or. 133* ». De même, la dernière illustration avait pour titre « *Sternopfer aus Codex Vat. Reg. 1283* ».

Ces deux manuscrits ont ceci de commun qu'ils contiennent chacun des traités d'astrologie. Compilé à partir de traduction de l'arabe vers 1280, le *C. Vat. Reg.* 1283 contient un livre des décans dont l'auteur est Abū Ma'shar et qui traite de magie astrale. L'illustration provient du livre VI, consacré aux *oraciones* à Mercure, et l'image retenue par Franz Boll est plus spécifiquement celle de la prière lorsque Mercure est en Gémeaux³. À la description déjà rapportée, il faut en effet ajouter que l'image, inscrite dans un cercle, est reliée à une autre, dans un cercle plus petit, contenant la personnification de la planète et le signe astrologique des Gémeaux. Cette

³ ALPH., *Astromagia* p. 332, fig. 30 : « *Sacrificio a Mercurio nei Gemelli* ». Pour la procédure rituelle et la prière, voir p. 274-277.

image s'inscrit dans une série construite sur le même patron : deux cercles dont le plus petit indique une position astrologique et le plus grand un rituel. Les titres de section du manuscrit définissent clairement l'acte rituel comme des prières : ce sont des *oraciones*, pas des sacrifices. Le paradigme monothéiste impose en effet de penser l'acte rituel sur le modèle de la prière et condamne les sacrifices, marque du paganisme et donc de la magie. Huit titres de sections précisent : « pour parler avec Mercure » (*por hablar con Mercurio*) ; les quatre restants (Gémeaux, Vierge, Capricorne, Verseau) indiquent plutôt « pour obtenir une puissance (*vertud* ou *vertut*) de Mercure ». Ces deux types relèvent de la divination et de la « magie », en ce qu'elles consistent à transmettre un pouvoir par une action rituelle. La prière est très réduite : « Ô Mercure, je n'ai besoin de nul autre que toi et je n'adresse de demande à nul autre que toi, je te prie d'exaucer ma requête »⁴. En dépit du titre allemand, aucun sacrifice. Aucun égorgement. Aucune mise à mort rituelle. Le terme *sacrificio* désigne ici une autre action. En fait, son sens le plus exact consiste même à désigner l'animal tel qu'il a été préparé : un lapin ou un lièvre, d'après l'image, est ligoté patte avant droite avec la patte arrière gauche, puis enroulé dans de la cire. Le « sacrifice » (*sacrificio*) ne consiste plus en une procédure rituelle, laquelle trouve son unité définitionnelle dans la « prière » (*oración*), mais dans un ingrédient de la procédure pour établir la communication avec la planète. Après la prière, il faut ensuite formuler une demande, puis jeter quatre fois en l'air le *sacrificio* et le rattraper lors de sa chute tout en ajoutant « Ô Mercure, hâte-toi, hâte-toi »⁵. La réponse de Mercure à la demande apparaîtra dans un rêve peu de temps après.

La première partie du *C. Bodl. Or.* 133 offre quant à elle douze chapitres composés de l'image d'un signe astrologique suivie de trois pages de textes. Il s'agit d'illustrations ajoutées au texte du *Kitāb al-mawālīd* (*Livre des Nativités*). Là encore, l'auteur en est Abū Ma'shar⁶. La miniature persane ne figure toutefois pas dans cette section astrologique. On la trouvera dans la partie suivante, composée uniquement d'illustrations, certaines représentant d'horribles démons, de monstrueuses créatures. L'analyse iconographique des miniatures les répartit en quatre sections selon que leur sujet est astrologique, astronomique, divinatoire ou fictionnel⁷. Cette dernière catégorie, où figure le folio 29^r, comprend des illustrations des *Mille et une nuits* et d'ouvrages de voyageurs arabes. Les variations sur le titre à donner à l'image sont instructives. Franz Boll y voyait un rite sacrificiel adressé à une étoile. Dans son histoire de la peinture persane, Gray

4 ALPH., *Astromagia* p. 276 pour le texte espagnol : « *O tú Mercurio, a otro no he mester si non a ti, nin de ninguno non pido nada si non de ti ; ruégote que cumplas mi petición* ». Traduction italienne en regard.

5 ALPH., *Astromagia* p. 276 : « *O tú Mercurio, festina, festina* ».

6 Stefano CARBONI, *op. cit.*, p. 1.

7 *ibid.*, p. 26 (= fig. 18 chez l'auteur).

Introduction

prend à tort cette illustration pour la représentation du signe du Verseau⁸. Son titre arabe décrit l'image comme une « représentation des temples anciens (*barābī*) d'Aḥmīm et de ceux de l'occident »⁹. Le mot *barābī* provient du copte et désigne les temples d'Égypte¹⁰ ; on s'en sert dans la littérature arabe pour désigner les temples d'où proviennent les textes d'Hermès dans la légende. Aḥmīm correspond à Epu, capitale du neuvième nome de Haute-Égypte (la Panopolis des Grecs) et, dans le *Kitāb al-Ulūf* d'Abū Ma'shar, cette ville est le lieu mythique où Hermès construisit des temples pour sauver le savoir, menacé de destruction par le déluge¹¹. Il s'agirait donc de la représentation d'un temple hermétiste telle que se le représente un peintre persan du Moyen-âge. Mais à cet imaginaire de l'antiquité, cette représentation et le titre lui-même ajoutent un mélange des univers religieux médiévaux. L'habit marron se rapproche de la représentation d'un moine et l'offrande que tient le personnage dans la main pourrait aussi correspondre à une ostie d'après Stefano Carboni. Le livre ouvert rappelle les livres sacrés comme la Bible. L'objet à droite peut être un calice. Quant aux flammes, le lecteur contemporain pouvait songer également aux cultes mazdéens où le feu jouait un rôle primordial. L'intention probable du peintre aurait été de représenter un culte hermétique à partir d'une composition d'éléments étrangers à l'islam¹². D'autre part, le titre accorde moins d'importance à l'action rituelle qu'à l'univers architectural. Le type d'action rituelle (sacrifice ? prière ?) importe moins que le lieu. De plus, malgré la proximité d'un contexte astrologique, un léger décalage apparaît ici entre les deux documents dans leur appartenance générique, l'un à un traité scientifique, l'autre à un genre de l'histoire et de la géographie : dans un cas, il s'agit d'illustrer une procédure rituelle ; dans l'autre, de donner à voir un lieu mythique et étranger appartenant à l'histoire de l'hermétisme. L'image du manuscrit latin est donc orientée vers la pratique, alors que la miniature persane relève de l'imaginaire.

En comparaison des autres images du *Kitāb al-bulhān*, celle retenue par Boll, puis Festugière, détonne par son caractère épuré et réaliste : loin de toutes les fantasmagories des monstres et des démons, elle incarne un sentiment religieux où pouvait facilement se reconnaître un homme occidental (le titre arabe lui-même ramène à l'occident) et où il pouvait plus volontiers appliquer une certaine définition de la « mystique » ou de la « religion ». Ce sont ces catégories qui donnent chez Boll sa raison d'être à l'image. Dans les addendas conclusifs consacrés au *Sternmysticismus* et à la *Sternreligion*, Boll évoque la personnalité de Vettius Valens : aux yeux de

8 Basil GRAY, *La Peinture persane*, trad. Yves RIVIÈRE, Genève, Skira, 1961, p. 50.

9 CARBONI, *op. cit.*, p. 71. Traduit depuis l'italien.

10 *ibid.*

11 *ibid.*, p. 72.

12 *ibid.*

l'auteur romain, l'astrologue était « pilote de l'existence en même temps que bon conseiller et prophète véritable du destin »¹³. Cette dimension sacerdotale de l'astrologue, ajoute l'auteur allemand, trouve une illustration magnifique et « émouvante » (*ergreifend*) dans les deux images arabes en question¹⁴. Peut-être est-ce cette même émotion qui plaça la miniature arabe en tête de l'ouvrage de Festugière. Un temple, un livre, un homme seul, en prière, une offrande. Et le ciel.

Derrière les deux images se trouve ainsi un texte arabe d'astrologie dont la source est Abū Maʿšar (Ἀπομάσαρ pour les Grecs), un auteur ancré dans la tradition astronomique médiévale mêlant l'héritage hellénistique avec la science arabe. En cela, les deux ouvrages relèvent bel et bien d'un ensemble rituel et épistémologique précis : l'imaginaire des puissances du ciel sous un paradigme monothéiste médiéval, qu'il soit de l'est ou de l'ouest. Cet imaginaire, toutefois, se compose de multiples strates culturelles, qui le rendent complexe. L'image liminale de Festugière a donc tout l'air d'être aussi une image subliminale : elle ramène du passé les informations nécessaires pour fournir un cadre interprétatif de référence. Elle met une image sur un discours, aiguillant son lecteur dans une direction ou lui laissant toute latitude pour s'interroger sur la signification de l'image et du geste rituel qu'elle illustre. Reste à comprendre la relation de la troisième représentation avec cet imaginaire dans la planche de Franz Boll.

1.2. Une représentation archéologique filtrée par les images manuscrites, ou comment un paradigme théorique éclipse un geste rituel

La dernière image (Illustration 3) présente des similarités iconographiques évidentes mais provient d'un tout autre contexte historique¹⁵. Sur la planche de Boll, elle est le pendant nécessaire des deux autres, dont elle représente l'archéologie. Grâce à elle, une continuité sur l'histoire longue se dessine et s'enracine dans la plus haute Antiquité. L'homme porte une cape et un bonnet et on devine sur son épaule une double hache. Le médaillon de bronze ne comportait, sur sa partie gauche, qu'une colonne – peut-être un autel – surmonté d'une étoile à huit rayons, et il re-

13 VETIUS VALENS IX, 6 (= KROLL p. 339-340) : κυβερνήτης μὲν βίου, σύμβουλος δὲ ἀγαθὸς καὶ ἀτρεκῆς προφήτης εἰμαρμένης. Cité par BOLL-BEZOLD, *op. cit.*, p. 171.

14 BOLL-BEZOLD, *op. cit.*, p. 171 : « Die Kunst wird den religiösen Forderungen die Sterndeutung oft in ergreifend schöner Weise gerecht, so die arabischen Sternopfer in Abb. 47 und 49 ».

15 Détenu par le *Museum für Völkerkunde* de Munich, ce médaillon de bronze avait été publié, d'après la référence du texte, dans le *Schweitzer Archäologe Anzeiger Jahrbuch des Archäologe Institut* 34 (1919). Malheureusement, la référence paraît introuvable aujourd'hui, ce qui m'empêche de donner une datation pour l'objet. Quant au *Museum für Völkerkunde*, il est devenu le *Museum Fünf Kontinentum* et ses collections sont aujourd'hui consacrées à l'ethnographie, sans département pour l'Antiquité et le Proche-Orient, si bien que l'objet, s'il n'est pas perdu, a dû changer de localisation.

cut le titre : « *Opfer an Sirius* ». À côté de l'autel se devine une forme qui a toutes les chances d'être la victime sacrificielle.

Pourquoi Sirius ? demandera-t-on. À nouveau, les addendas de la troisième édition de *Stern-glaube* en donne la raison¹⁶. En fait, le recours à l'image a pour fonction d'illustrer l'interprétation de quelques vers d'Apollonios de Rhodes consistant en une étymologie mythique¹⁷. À Céos, dans les Cyclades, avait lieu un sacrifice annuel durant la période de la canicule. Les témoignages sont rares et posent certains problèmes d'interprétation, mais rapportent unanimement le rituel au mythe d'Aristée¹⁸. Ce fils d'Apollon aurait su obtenir de Zeus Icmaios des vents annuels (ἐτήσιοι) pour apaiser la canicule et sauver les habitants de Céos de la sécheresse (αὐχμός) ou d'une maladie (λοιμός). Il n'y a pas lieu ici de comparer en détail nos quatre sources et leurs divergences, ni de faire les rapprochements qui s'imposent avec d'autres mythes semblables. Pour s'en tenir à la version d'Apollonios de Rhodes, les sacrifices sont accomplis au sommet du montagne « à l'étoile Sirius et à Zeus le Cronide »¹⁹. « Aujourd'hui encore, conclut le poète, les prêtres font des sacrifices à Céos avant le lever du Chien »²⁰, information que confirment les *Scholies*²¹ : après le rituel peuvent se lever les vents étésiens qui rafraîchissent l'île durant l'été. La brièveté de ce morceau de poésie rend la dimension astrale particulièrement vive dans le rituel. Avec Zeus, l'étoile est la destinatrice directe de l'offrande ! Mais cette place prépondérante accordée à l'astre, Apollonios est bien le seul à la percevoir : les autres sources font de Zeus le seul destinataire des offrandes et le seul maître des vents²². Quant à Hygin, de loin l'auteur le plus prolifique sur la légende – mais que Franz Boll n'a pas consulté, du moins qu'il ne cite pas dans ses addendas –, il inscrit ce rituel dans une trame légendaire et rituelle plus étoffée²³ : Aristée demande à Apollon comment expier la faute des Céens pour avoir offert l'hospitalité aux meurtriers d'Icare, un groupe de bergers habitant l'Attique. L'histoire de cette expiation prolonge le récit du suicide d'Érigone, sa fille, et de la mort de la chienne Maera sur la tombe de ses maîtres. Leur mort retombe sur les habitants de l'Attique, dont les filles se suicident une à une par pendoison, et de Céos, sous la forme de la sécheresse et de la maladie (*morbos*). La chaleur,

16 BOLL-BEZOLD, *op. cit.*, p. 88.

17 A. RH., *Arg.* II, 515-527.

18 DIODORE IV, 82 ; NONN., *D.* V, 221, 269-279 ; HYG., *Astr.* II, 4.6 pour des récits détaillés ; ATH. III, 56 pour une allusion à « une certaine fête de l'Égorgement-du-chien » (τινα Κυνοφόνην ἑορτήν) qui a lieu lors de la canicule (τῶν ὑπὸ κύνα οὐσῶν ἡμερῶν).

19 A. RH., *Arg.* II, 523-524 : ἀστέρι κείνῳ Σειρίῳ αὐτῷ τε Κρονίδῃ Δίῳ.

20 A. RH., *Arg.* II, 526-527 : Κέῳ δ' ἔτι νῦν ἱερῆς ἀντολέων προπάροιθε Κυνὸς ῥέζουσι θυηλάς.

21 Σ *IN A. RH.*, p. 172.

22 E.g. CLÉM., *Str.* VI, 3.29.4.

23 HYG., *Astr.* II, 4.

sous le signe de *Canis minor* (Maera), apparaît alors comme la vengeance d'Érigone contre Céos. Ce n'est pas un, mais deux rituels qu'il faut établir, l'un pour l'Attique, l'autre pour Céos. Celui que l'on accomplissait sur le continent, l'*aiôra*, consistait à suspendre des balançoires aux vents. Quel sens faut-il donner à ces deux rituels pris ensemble ? Faut-il même les prendre ensemble ? À l'évidence, différentes strates interprétatives ont recouvert les rituels originaux. Même si la fête printanière de l'*aiôra* a donné lieu à des explications frazériennes en termes de rites de fécondité, aucune explication à ce jour ne satisfait complètement l'analyse²⁴.







Du côté de Céos, la dimension astrale a tout l'air d'un ajout savant tardif, à une époque où la science astronomique tendait à servir, sur le modèle stoïcien, l'explication physique des rituels. La concomitance d'un évènement céleste valait pour rationaliser les rites. Derrière le récit d'Apollonios, peut-être faut-il deviner par ailleurs l'imaginaire de l'Orient affleurant sous la référence à l'astre le plus brillant du ciel. Comme Festugière utilisant la peinture arabe pour illustrer l'hermétisme hellénistique, Apollonios n'utiliserait-il pas la représentation grecque des cultes astraux d'Égypte et de Mésopotamie pour rationaliser un rituel archaïque des Cyclades ? Bref, des strates interprétatives accumulées dans les textes obscurcissent la perception des rituels. Et le ciel n'est pas une clé unique, ni la clé d'origine, pour rendre compte du fait religieux considéré.

Pour en revenir à Franz Boll, le médaillon représenterait un sacrifice analogue à celui d'Aristée, offert probablement (*wahrscheinlich*) à Sirius²⁵ : Smyrne renvoie à Céos et toutes deux regardent en direction du Chien céleste. Ce n'est pas seulement la mise en regard de Smyrne et de son médaillon avec une légende archaïque passée au filtre hellénistique qui pose problème. C'est la méthode de lecture de l'image. Tout d'abord, le symbole pourrait aussi bien désigner le soleil, et non une étoile fixe. Mais en admettant qu'il s'agisse d'une étoile, le signe est interprété comme une référence à un signifié nécessairement physique et visible. Comme si le signe conventionnel portait en lui-même la nécessité de désigner un corps. Plaquée au visible, la relation de signification apparaît univoque. Elle ne l'est qu'au prix d'un postulat philosophique sur la capacité de signification des images. Parallèlement, le problème autrement plus complexe de la figuration du divin est passée sous silence. Ce faisant, la lecture de l'image court le risque de rejouer la scène inlassable d'un quiproquo inscrit dans notre culture de l'image²⁶. L'image trahit l'idolâtrie d'un groupe réduit par un observateur étranger à adorer des êtres physiques. En tant

24 Christoph AUFFARTH, *New Pauly Encyclopedia*, s.v. « Aiora ».

25 *ibid.*

26 Voir Marie-José MONDZAIN, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, France, Éd. du Seuil, 1996.

que signifiant, l'image de l'étoile est d'une richesse qui ne la réduit pas à un corps céleste. En Égypte, le hiéroglyphe  est un des rares trilitères (signe graphique transcrivant trois lettres). Il note le mot *sb3* qui veut dire « étoile » et il est employé comme idéogramme ou déterminatif pour des noms de constellations et pour des concepts de temporalité. Sa valeur phonétique peut le qualifier dans l'écriture d'autres mots par pure homophonie (« enseigner », « porte »)²⁷. Il prend également la valeur phonétique *dw3* et peut alors désigner le « matin » (*dw3.t*   ) ou « adorer », « prier », « vénérer » un dieu (*dw3*  )²⁸. La divinité est signifiée par le hiéroglyphe de l'étoile mais ne se réduit pas, en Égypte, à un corps céleste. De même, en Mésopotamie, les noms de dieux sont déterminés par un pictogramme qui est une abréviation du mot sumérien *din-gir* (dieu) mais dont la forme provient d'une étoile à huit rayons²⁹. La nature des dieux mésopotamiens ne se confond pourtant pas avec les corps astraux qui manifestent leur puissance. En fait, une lecture prudente de l'image invite à voir dans l'étoile un *signe* pour dire la puissance divine. Elle fonctionne comme attribut et permet de reconnaître une classe ontologique. En tant que signe, elle est dotée d'une *transitivité* qui conduit à son effacement, au profit de la catégorie d'existants à laquelle elle renvoie : les dieux. Ce n'est donc pas à une étoile, encore moins à Sirius, c'est à un dieu anonyme que s'adresse le sacrifice. En fait, le décodage des autres éléments de l'image mérite davantage l'intérêt. Qu'indique la double hache ? Qui est le personnage représenté ? Un humain ? Ou bien un dieu ou la personnification d'une cité ? Ils peuvent en effet permettre de spécifier la signification de l'image. En même temps, en tant que figure sensible, l'étoile *fait écran* à la signification pour peu que le spectateur ne partage pas le code iconographique permettant sa lecture. Cette ambiguïté, entre passage du sens et fermeture, est ce qui assure la relative interchangeabilité des catégories de religion et de magie dans les trois images.

L'ironie veut aussi qu'une erreur se soit glissée dans la numérotation de Boll. Ce n'est évidemment qu'un détail, mais qui, en l'occurrence, a tous les airs d'un acte manqué : au lieu du numéro 48 attribué au médaillon de Smyrne dans ses planches, l'auteur donne le numéro 47 dans le texte de ses addendas, numéro qui réfère au *C. Bodl. Or.* 133. Le résultat de cette erreur d'aiguillage a du piquant : en décrivant un sacrifice antique offert à une étoile, probablement Sirius, l'auteur nous confronte directement à la peinture arabe du *kitāb al-Bulhān* datée du XV^e siècle. Si bien que l'imaginaire monothéiste médiéval du sacrifice à une étoile semble recouvrir l'image antique et la réalité sociale dont elle témoigne. La décontextualisation archéologique de ce docu-

27 *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, Akademie Verlag Berlin, 1950, p. 82-87.

28 *ibid.*, p. 424-430.

29 Erica REINER, *Astral Magic in Babylonia*, Philadelphia, American philosophical society, 1995, p. 5.

ment et sa recontextualisation éditoriale invite à y voir une autre occurrence de la mystique astrale qu'attestent les deux images médiévales.

En somme, un geste rituel du polythéisme et des codes iconographiques de représentation du divin sont rationalisés en recourant à un paradigme conceptuel qui « invente » le « sacrifice à une étoile » (Apollonios de Rhodes, Boll, Festugière). Cette *invention* se fait sur fond d'une distinction entre nature et surnature et introduit subrepticement le problème épistémologique de la croyance : croyance « mystique » s'il s'agit d'exalter, à travers les astres, la quête universelle du divin³⁰ ; croyance « magique » s'il s'agit de dénoncer les superstitions, les erreurs de la raison dans sa compréhension des phénomènes naturels³¹. Dans leur figuration, dans la représentation de l'être humain en vis-à-vis du ciel, ces images ont en commun d'interroger sur les liens rituels et conceptuels que peuvent établir des acteurs religieux dans leur relation à cet espace et au divin. Loin d'être une pure étendue réductible à des quantités, l'espace, si inaccessible soit-il, est nécessairement investi par l'imaginaire et « habité » selon des modes idéelles spécifiques. Aussi le ciel peut-il être doté d'une agentivité sur l'espace humain. C'est cette agentivité que nous souhaitons interroger. Comment des puissances célestes peuvent-elles être mises en action dans des dispositifs rituels ? Selon quelles modalités et à quelles conditions peuvent-elles y être intégrées ? Dans quelle mesure, enfin, leurs fonctions dans les rituels peuvent-elles nous éclairer sur les transformations religieuses de l'époque romaine et sur l'établissement de nouveaux paradigmes cosmologiques et théologiques ?

2. Rituel « magique » et puissances du ciel

2.1. Comment mettre en action des puissances inaccessibles ?

Cette lecture préliminaire visait à repérer à la fois un décalage et un filtre interprétatif à partir duquel soulever une interrogation : comment comprendre les relations rituelles qu'une société polythéiste peut établir avec le ciel ? Et sous quelles modalités l'univers céleste peut-il être inté-

30 Pour des formulations classiques de la mystique antique, voir Franz CUMONT, « Le mysticisme astral dans l'Antiquité », *BAB* 5, 1909, p. 256-286 et André-Jean FESTUGIÈRE, « Cadre de la mystique hellénistique », in *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Maurice Goguel*, Suisse, Delachaux & Niestlé S. A., 1950, p. 74-85.

31 James Georges FRAZER, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religions*, I, Londres, Macmillan, 1911, p. 165-166 mentionne brièvement les astres dans le cadre de la magie homéopathique.

gré à la construction d'un dispositif rituel ? Ainsi posée, la problématique reste d'une généralité peu pratique. Aussi faut-il d'abord en préciser les termes et en restreindre la portée à un ensemble documentaire et à une époque historique précise. Après avoir suivi, en préambule, le fil des images, la mise en place d'un cadre conceptuel est maintenant nécessaire.

Le trajet qui mène de Smyrne à Tolède – de l'Antiquité au Moyen-âge et de « l'Orient » vers « l'Occident » – permet d'isoler ce contexte culturel : l'Empire romain. L'espace et la période romaine sont en effet le creuset où se forge le monothéisme médiéval et après lequel se dissoudront les polythéismes. En tant que tel, cet espace temporel et géographique sert de matrice au paradigme religieux dans lequel s'énonceront les images postérieures, lesquelles seront reprises au XX^e siècle. D'un autre côté, la société méditerranéenne tardive a ses logiques propres en matière de cohabitation religieuse. La société comprend des groupes linguistiques et religieux dont la multiplicité n'est pas soluble dans une forme unique, résultat de leur rencontre. Si changement de paradigme il y a, alors l'incommensurabilité est inévitable, et la société antique tardive est le lieu où s'opère la jonction des paradigmes. L'intérêt de l'époque romaine réside ainsi dans sa diversité culturelle et dans sa position intermédiaire, à la fois au crépuscule de l'Antiquité et à l'aube de ce qui deviendra la modernité. En cela, les transformations religieuses qui affectent la société et modifient les représentations que l'être humain se fait de son environnement forment les soubassements conceptuelles où s'est édifié notre rapport contemporain au monde.

À l'intérieur même du polythéisme – ou plutôt : des polythéismes –, les relations des humains avec les dieux et avec les cieux sont multiples. Au sein de cet espace géographique et historique qu'est l'empire romain, la restriction du problème des relations avec le ciel au rituel n'apporte qu'un premier affinement. Il présente cependant un avantage essentiel : inclure le sacrifice et la prière dans une même perspective interprétative, sans assigner à un paradigme religieux l'une et l'autre forme et sans valoriser l'une au détriment de l'autre. En effet, le christianisme a tendance à opérer, sur les populations indigènes qu'il convertit, une scission entre action et parole, entre offrande cérémonielle et invocation³². Aussi ne sera-t-il pas possible, dans une perspective anthropologique, de prendre la prière en soi et pour soi comme objet d'étude en contexte païen : ce n'est jamais une parole pure et simple qui constitue la matière première de l'analyse, c'est un complexe rituel impliquant d'autres médiums pour la communication. Et comme abstraire la

32 James J. FOX, « "Lié au noyau, serré en nos cœurs." Prières et invocations chez les Rotinais », *Homme* 34 / 132, 1994, p. 101-120 et Andrew McWILLIAM, « De l'invocation à Timor ouest », *Homme* 34 / 132, 1994, p. 121-131 montrent comment, en Indonésie, la conversion agit sur les populations pour abstraire la parole du complexe rituelle et opérer un ré-agencement des éléments du rite tout à fait contre-instinctif dans le cadre social indigène.

prière de l'ensemble rituel ne fait pas sens, il est nécessaire de formuler une restriction supplémentaire pour isoler un élément et cibler un problème précis.

Au sein des rites, le second affinement porte sur le type de puissance entrant en jeu dans le montage rituel, à savoir des puissances du ciel. C'est donc l'intersection entre l'action rituelle, prise comme un tout, et un espace de représentation des puissances divines – le ciel – qui définira le cadre général de l'analyse. La notion de puissance permettra à la fois d'éviter la définition des dieux comme personne, même s'ils sont personnifiés, et d'éviter une division trop stricte entre catégories divines (dieux, démons et anges)³³. D'autre part, le concept de puissance laissera également ouverte l'alternative sur le *modus agendi* des entités religieuses mises en acte. Il faut en effet prendre la mesure de l'ambiguïté entre une causalité de type naturaliste et une causalité rituelle. Dans une logique typiquement aristotélicienne, l'astrologie hellénistique, par exemple, se fonde sur l'idée de cause naturelle et fait des planètes et des signes des agents exerçant leur action sur le monde terrestre. Le rituel peut s'appuyer sur une telle conception naturaliste de la puissance céleste. Mais il peut aussi l'envisager sous d'autres aspects. Auquel cas, des logiques rituelles sont à repérer.

Au sein des puissances, un sous-ensemble est constitué par la référence au monde céleste. Le ciel est *un* lieu de représentation du divin et d'actualisation de sa puissance dans le monde. Il en délimite un champ particulier dans le visible. Par rapport à d'autres lieux de figuration des dieux, les caractéristiques du ciel sont sa distance, son étendue et sa constance. (1) Sa distance : point du monde le plus éloigné de la terre, le ciel constitue, comme d'autres lieux, un espace frontière. Sous cet aspect, sa nature est double : lointain, inaccessible, il constitue la limite du regard et peut manifester la finitude humaine, mais cette distance est aussi ce qui lui vaut d'être le point de contact avec les dieux, voire avec le dieu créateur. Aucune puissance humaine ne peut s'y rendre dans ce qui fait l'état normal de la condition humaine. Il faut être une puissance divine pour y habiter. Des humains aux dieux, se déploie donc, pour le dire avec Pindare, « toute l'étendue de la puissance : d'un côté, rien ; de l'autre, un socle à jamais inébranlable, le ciel d'airain »³⁴. C'est donc parce qu'il est l'écran le plus lointain au regard que le ciel ouvre paradoxalement vers

33 Pour ces questions de catégories et de définitions, je renvoie aux travaux comparatistes publiés par Corinne BONNET, Nicole BELAYCHE et Marlène ALBERT-LLORCA (dir.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme : constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout, Belgique, Brepols, 2017 (en particulier Vinciane PIRENNE-DELFORGE et John SCHEID, « Vernant, les dieux et les rites : héritages et controverses », p. 33-52) à la suite de l'étude fondatrice de Jean-Pierre VERNANT, « Aspects de la personne dans la religion grecque », in *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, France, la Découverte, 1996, p. 355-370.

34 P^{D.}, N. VI, 2-4 : πᾶσα κεκριμένα δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἔδος μένει οὐρανός. Voir Marlène ALBERT-LLORCA, Nicole BELAYCHE et Corinne BONNET, « Introduction », in *Puissances divines...*, *op. cit.*, p. 16.

Introduction

d'autres horizons. En même temps, la distance ne prend pas forme uniquement dans la surface imposée par une limite au regard, mais aussi dans la profondeur que peut traverser ce regard. La division de cet espace varie selon les cosmologies. La philosophie aristotélicienne distingue monde sub-lunaire et supra-lunaire. D'autres courants, notamment le judaïsme, insisteront sur la stratification en sept cieux. Du côté de l'Égypte, la totalité de l'espace entre la terre et la voûte céleste appartient à Chou, le dieu de l'air. Pour éviter une restriction *a priori*, je retiendrai un sens large et inclurai l'atmosphère et l'espace sidéral dans la notion de « ciel ». (2) Son étendue : au contraire d'autres lieux frontières, comme les gorges du Ténare, le ciel n'est pas localisé ; il est lui-même le lieu où se trouve le monde. En cela, il s'étend au-dessus de toutes les terres et se trouve disponible pour incarner des puissances universelles. (3) Sa constance : la régularité des cycles astraux est observée minutieusement et sert à la mesure du temps. Cette constance lui confère une géométrie que l'astronomie grecque va particulièrement développer. Du point de vue des rituels, est en jeu la prédictibilité des événements célestes. La constance du ciel débordera également sur les conceptions du temps et de l'éternité dans l'interprétation du rite

2.2. Les sources de la « magie » gréco-égyptienne

L'inconvénient de la catégorie « rituel », c'est qu'à son tour, elle sera trop large pour présenter une entrée en matière unifiée, même en y ajoutant une contrainte restrictive supplémentaire qui porterait sur le rapport au monde céleste. En la matière, on peut aller de la brontoscopie étrusque et de l'ornithomancie latine aux fêtes annuelles pour le Soleil, et des mystères de Mithra aux envoûtements de la Lune par les Thessaliennes. Divination, célébration, initiation, magie... sont autant de domaines du religieux qui peuvent interférer avec le monde céleste de manière rituelle. Aussi un troisième affinement s'impose : par un type d'actions et par un ensemble documentaire. Pour en revenir à l'imaginaire de la prière aux astres, ce sera la catégorie de « magie » qui fournira cette troisième restriction. Prise à titre heuristique, elle servira à aborder un corpus documentaire conventionnellement désigné sous les termes de « magie gréco-égyptienne ».

L'univers de la « magie » n'était connu autrefois que par les témoignages indirects issus des sources manuscrites, généralement défavorables, qui abordaient les faits religieux depuis des perspectives théoriques, théologiques et morales étrangères aux praticiens³⁵. Les progrès de la papyrologie et de l'archéologie ont permis de collecter et de déchiffrer, depuis le XIX^e siècle, de

35 Voir Daniel OGDEN, *Magic, witchcraft, and ghosts in the Greek and Roman worlds: a sourcebook*, Oxford, Royaume-Uni, Oxford University Press, 2002 pour une anthologie de texte.

nombreux *papyri* directement produits dans les milieux des « magiciens ». Depuis les années 1930, ces *papyri Graecae magicae* (*PGM*) sont rassemblés en un corpus qui donne un aperçu des pratiques dites « magiques » durant l'empire romain³⁶. Pour une vue complète des sources sur la « magie », on peut également compter désormais sur les inscriptions que contiennent les *defixiones* qu'Auguste Audollent a publié en 1904³⁷, sur la collection des gemmes magiques³⁸ et sur quelques objets ou découvertes apparentées, comme par exemple l'ensemble divinatoire de Pergame³⁹. Tous ces documents permettent d'attester, dans toute leur diversité, les pratiques rituelles des experts religieux itinérants (les *magi*) et de l'étudier, autant que faire se peut, du point de vue des acteurs rituels plutôt que de leurs détracteurs.

Dans le cas des *PGM*, leur unité repose sur des critères matériels (*papyri*), linguistiques (*Graecae*) et thématiques (*magicae*). Aussi la collection mélange-t-elle des matériaux d'origine et de nature diverse. Il faut ainsi commencer par exclure le mal nommé *PGM* XXIII, qui est en fait un extrait littéraire (une réécriture de la *nékyia* d'Ulysse) tiré de l'encyclopédie de Julius Africanus⁴⁰ : même s'il dénote certains traits de la « magie » gréco-égyptienne, il n'appartient pas en propre à cet ensemble. De même, le *PGM* XXXIV (*P. Mich.* Inv. 5) contient en fait un fragment de littérature qui fait largement débat et qu'il faut rapprocher, pour des raisons paléographiques, d'autres fragments très courts identifiés dans les années 1980⁴¹. Une première distinction doit être faite d'après le genre des textes. Il faut tout d'abord isoler les *papyri* au format court, mentionnant souvent les noms propres des victimes et de la personne accomplissant la procédure, enterrés volontairement en des lieux spécifiques comme par exemple une tombe. Ces documents

36 Karl PREISENDANZ (éd.), *Papyri Graecae Magicae = Die griechischen Zauberpapyri*, 2 vols., Leipzig, Allemagne, Teubner, 1928-1931. José Luis CALVO MARTÍNEZ et Maria Dolores SANCHEZ ROMERO (éds.), *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid, Espagne, Editorial Gredos, 1987, ont donné une traduction espagnole du corpus et BETZ (éd.), *The Greek magical papyri in translation, including the Demotic spells*, Chicago, États-Unis, Royaume-Uni, University of Chicago Press, 1986 a dirigé la traduction anglaise des textes. Celle-ci a le mérite d'ajouter au corpus les textes démotiques qui n'étaient pas inclus dans l'œuvre de PREISENDANZ et de compléter le corpus des textes grecs avec les découvertes postérieures. Il existe également une traduction française par Pascal CHARVET et Anne-Marie OZANAM (éds.), *La magie : voix secrètes de l'Antiquité*, Paris, France, Nil, 1994. Voir aussi *Supplementum magicum*, éds. Robert W. DANIEL et Franco MALTOMINI, Opladen, Allemagne, Westdeutscher Verlag, 1990 l'édition de textes postérieurs à Preisendanz.

37 Auguste AUDOLLENT (éd.), *Defixionum tabellae*, Paris, France, Fontemoing, 1904.

38 Voir Attilio MASTROCINQUE et Frédérique DUYRAT, *Les intailles magiques du département des Monnaies, Médailles et Antiques*, Paris, France, Éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2014 et Simone MICHEL, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, Londres, The British Museum Press, 2001 pour les objets conservés à Paris et à Londres.

39 Richard WÜNSCH, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*, G. Reimer, 1905.

40 JULIUS AFRICANUS, *Cestes V = P. Oxy.* 412 = *PGM* XXIII. Sur ce document, voir Jean-René VIEILLEFOND, *Les « Cestes » de Julius Africanus : étude sur l'ensemble des fragments avec édition, traduction et commentaires*, Firenze Paris, Edizioni Sansoni Antiquariato Librairie Marcel Didier, 1970, p. 277-291 et Martin WALLRAFF, *Cesti : the extant fragments*, Berlin, De Gruyter, 2012, F10 p. 26-31 et p. XXXIII-XXXVIII.

41 María Paz LÓPEZ MARTÍNEZ, *Fragmentos papiráceos de novela griega*, Alicante, Universidad de Alicante, 1998, p. 308-317.

enregistrent une performance rituelle unique et font partie de la procédure en acte. Une seconde catégorie est constituée par les traités de « magie » – des textes qui se présentent sous la forme de recette rituelle (des « grimoires »). À l'inverse de la première catégorie, ils ont donc une fonction programmatrice et laissent à l'exécutant une certaine marge d'interprétation ou de variation lors de leur application. Les formulaires y sont de nature prescriptive et s'adressent généralement à l'expert en vue de l'élaboration d'un rituel mais on ne doit pas exclure la possibilité que certains textes aient été utilisés en réalité à destination du client. Ce genre textuel appartient à des *papyri* plus longs en moyenne et qui, à la manière d'une collection, rassemblent une multitude de procédures.

Dans cette seconde catégorie de texte, on peut relever l'importante « collection d'Anastasi », un ensemble de dix papyrus ramenés d'Égypte par le consul de Suède en Égypte et dispersé dans les institutions européennes (*PGM* I, II, IV, V, Va, XII, XIII, XIV/XIV, *PDM suppl.*, *P. Leid I*, 397)⁴². Au sein de cette collection, certains documents retiennent tout particulièrement l'attention :

- le « grand papyrus magique » de Paris (*PGM* IV), qui est le plus long de la collection (3272 lignes) et contient le rituel d'immortalisation (Annexe 1) ;
- le *PGM* XIII (1079 lignes), conservé à Leyde, papyrus dont l'unité de composition est la plus marquée et qui se revendique de Moïse dans son ensemble. Il contient notamment deux variantes d'une cérémonie divinatoire (la *cosmopoïa*) dont l'écriture est complexe et intègre un morceau mythologique égyptien ;
- le papyrus bilingue de Leyde et Londres (*PGM* XIV/*PDM* XIV), papyrus majoritairement rédigé en démotique, dont il contient parmi les toutes dernières attestations ;
- le *PGM* XII, papyrus rédigé majoritairement en grec mais contenant des textes en démotique au début et à la fin et dont le verso, entièrement en démotique, est la principale source littéraire pour le mythe égyptien de l'œil du soleil⁴³.

En plus du genre textuel, une seconde distinction doit être faite d'après la provenance, le milieu d'usage ou l'identité du possesseur des textes. Malheureusement, il n'est pas toujours possible d'établir qui possédaient et lisaient les textes que nous avons conservés et, pour la collection d'Anastasi que l'on appelle aussi la « cache thébaine » d'après le lieu de sa découverte, nous

⁴² Je reprends le modèle retenu par Korshi DOSOO, *Rituals of Apparition in the Theban Magical Library*, Thèse de doctorat, Macquarie University, 2014, p. 25-42 (découverte et composition = Korshi DOSOO, « A History of the Theban Magical Library », *BASP* 53, 2016, p. 251-274.). Voir aussi *ibid.*, p. 42-85 (réception) et p. 159-176 (présentation des différentes archives magiques égyptiennes).

⁴³ *Le Mythe de l'œil du soleil*, éd. Françoise de CENIVAL, Sommerhausen, G. Zauzich, 1988. Voir DOSOO, *op. cit.*, p. 141-144.

en sommes réduits à des hypothèses⁴⁴. Le *PGM XXIIa* (*P. Berol.* 9873) provient quant à lui d'un codex administratif de la fin du IV^e siècle ayant appartenu à Philammon, responsable de l'annonce militaire en Égypte. La « prière à Jacob » (*PGM XXIIb*) existe quant à elle sous des variantes en hébreu et en slavon et s'inscrit dans un milieu juif⁴⁵. Inversement, le *Sefer Ha-Razim*, un traité de magie juive de la fin de l'Antiquité, emprunte selon toute vraisemblance des pratiques gréco-égyptiennes et les insère dans un canevas cosmologique juif⁴⁶. De manière générale, on peut relever au sein de la documentation des tendances diverses qui orientent tantôt vers les milieux égyptiens (présence du copte et du démotique), tantôt vers les milieux juifs (noms d'anges), tantôt vers la mythologie grecque. L'ensemble ne représente donc pas un tout unifié mais c'est précisément cette diversité qui fait également l'intérêt des *PGM*.

Du point de vue du contenu, les *PGM* contiennent majoritairement des rituels divinatoires. Les procédures consistent alors à produire une apparition divine selon des modalités diverses (lécanomancie, lychnomancie, oniromancie ou apparition directe) mais on relève également des techniques divinatoires reposant sur d'autres principes comme la cléromancie. Aux techniques divinatoires doivent se rattacher les rituels pour obtenir un démon-assistant mais leur fonction est autre : le *parédros* est censé seconder l'individu dans son existence. Un second type de pratique est fourni par les malédictions (*defixiones*, *agôgai*) et la magie agressive en générale (laquelle comprend les charmes d'amour dans la mesure où le rituel exerce une violence sur la personne désirée) ainsi que par son image inversée, les demandes de faveur auprès d'un dieu (*charitèsion*). En outre, certaines recettes proposent occasionnellement des emplois divers dans des contextes pratiques, parfois anecdotiques. Le corpus ne contient presque pas d'application médicale.

L'ensemble de cette documentation papyrologique couvre une période allant du I^{er} siècle av. J.-C. (*PGM XX*) au VI^e, voire VII^e, siècle (*PGM XLV*, *PGM XLVIII*) mais la majorité des textes se concentrent sur les III^e et IV^e siècles (47%)⁴⁷. Pour autant, il n'est pas évident de dater les rituels. La nature de ces textes étant de circuler et d'être recopiés, les témoins qui nous sont parve-

44 Voir DOSOO, *op. cit.*, p. 152-159.

45 Sur ce texte, voir Reimund LEICHT, « Qedushah and Prayer to Helios: A New Hebrew Version of an Apocryphal Prayer of Jacob », *JSQ* 6, 1999, p. 140-176 et Pierluigi LANFRANCHI, « Problèmes du mysticisme juif d'expression grecque : l'exemple des textes liturgiques », in Simon Claude MIMOUNI et Madeleine SCOPELLO (dir.), *La mystique théorique et théurgique dans l'Antiquité gréco-romaine : judaïsmes et christianismes*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 173-175.

46 Michael A. MORGAN (éd.), *Sefer ha-razim: the book of the mysteries*, Chico, Ca., États-Unis, Scholars Press, 1983, p. 8-11.

47 *GMP*, p. XXIII-XXVIII pour la table de datation, mais pour les *PGM XII* et *XIII*, j'ai retenu la proposition de Ian MOYER et Jacco DIELEMAN, « Miniaturization and the Opening of The Mouth in a Greek Magical Text (*PGM XII.270-350*) », *JANER* 3 / 1, 2003, p. 48 d'une datation au III^e siècle. Strictement du III^e siècle : 27 *papyri* sur 139 (19%) ; strictement du IV^e siècle : 20 *papyri* (14%) ; du III^e ou du III^e siècle, 19 *papyri* (14%).

Introduction

nus nous informent sur des traditions manuscrites difficiles à établir. Il ne faut toutefois pas en conclure à une tradition immémoriale en postulant le caractère éminemment conservateur de la « magie » : en réalité, l'innovation en ce domaine est tout aussi présente que la conservation des pratiques prétendument ancestrales. Les textes saisissent ainsi un instant dans un processus de transformations des pratiques rituelles à la manière d'un cliché photographique.

Dans leur élaboration, les dispositifs rituels suivent des canevas analogues. Une purification préalable est généralement de mise (jeûne, abstinence sexuelle). Le lieu et le temps du rituel font ensuite l'objet d'une sélection importante. La pratique peut alors prendre place. Les textes décrivent d'une part le *logos* (ou les *logoi*) à prononcer et d'autre part la *praxis*, c'est-à-dire l'ensemble des actions à opérer lors de la cérémonie. Ces actions consistent à manipuler des sources lumineuses lors de certains rituels divinatoires : des lampes pour les lychnomancies (et parfois pour les oniromancies), des récipients remplis de liquides lors des lécanomancies. Il peut également s'agir de fabriquer une statuette divine et un petit autel auprès duquel accomplir des offrandes et des fumigations au moment de la prière. La rédaction de messages écrits est également un outil courant des techniques « magiques ». Dans le cas des *defixiones*, le principe du rituel consiste à inscrire une malédiction et à l'abandonner dans un lieu proche du monde des morts (tombe, puit...) ; la *defixio* peut aussi s'accompagner de figurines percées d'aiguilles. Le port d'un phylactère ou d'une amulette est répandu et les consignes indiquent souvent comment préparer l'objet protecteur approprié au rituel. La *praxis* peut comprendre encore d'autres informations sur les matières à rassembler et comment les traiter, sur les sacrifices éventuels à effectuer et sur les vêtements à porter, les gestes à accomplir ou les onguents à appliquer sur son corps. Dans leur chronologie, les procédures comprennent souvent une étape purificatoire préalable rarement détaillée. Il s'agit de jeûne et d'abstinence. La fonction de la purification est de rendre l'être humain accessible au divin et de le préparer à entrer dans un espace socialement distinct. Il arrive que cette fonction soit dédoublée et qu'un rituel préliminaire supplémentaire soit requis pour « unir » l'être humain à la divinité en vue de la procédure principale. C'est le cas de la *sustasis* de la lettre de Néphotès (*PGM* 154-285) : une « union » (*sustasis*) doit être accomplie pour pouvoir ensuite agir en tant que magicien. On a pu parler dans ce cas « d'initiation magique » mais il est important de prendre en compte sur ce genre de texte les manipulations du discours à l'intention du client du magicien : l'initiation intervient comme accommodation d'un rituel divinatoire égyptien à un public hellénophone friand d'expériences « mystériques »⁴⁸.

48 Voir Annexe 3A.

3. Le parcours interprétatif

Avant d'en venir à la documentation rituelle, un bref chapitre historiographique fait le point sur l'imaginaire de la magie astrale dans son rapport à plusieurs catégories intellectuelles : religion, astrologie, hermétisme et mystique. De fait, le « magicien » fait communément partie d'une constellation ésotérique, par nature occulte et conservatrice. Un retour sur la construction et la transmission de cet imaginaire est donc de mise et conduit à exposer la formation de l'approche scientifique sur la « magie » au début du xx^e siècle, puis la direction qu'a prise la recherche actuelle. En effet, la méthode anthropologique, les études linguistiques et l'approche historique des savoirs ont produit successivement un renouveau de notre approche des phénomènes religieux dans l'Antiquité et il n'y a plus lieu aujourd'hui de maintenir des amalgames par trop réducteurs. Il faut au contraire mener une enquête précise sur la circulation des savoirs et leur reconstitution avec en ligne de mire une archéologie de la « mystique ».

La première partie prend pour objet les représentations cosmologiques qui se lisent au travers des consignes rituelles. Mais plutôt que d'une histoire des savoirs abstraction faite des pratiques sociales qui y sont liées, la perspective adoptée se concentre sur l'action rituelle et sur l'interaction entre le dispositif et les contenus de savoirs. Décrire le monde en contexte rituel, c'est comprendre l'intégration de l'environnement céleste à un espace socialisé par des codes et des pratiques et les modalités de représentation des êtres divins en rapport avec le ciel.

En conséquence, si le chapitre 2 traite de la création du monde et en décrit le contenu principal, c'est avant tout pour souligner l'actualité de telles représentations dans la mise en pratique des rituels. Loin d'être un événement *in illo tempore* appartenant en totalité au mythe comme discours sur l'origine et comme croyance, la composition de l'univers fait corps avec la conception de certains rituels. C'est ainsi que le fragment mythologique inséré dans la cérémonie de Leyde (*PGM XIII*) décrit une cosmogonie en étroite relation avec la procédure mise en acte. Les gestes et paroles rituels prennent alors sens à la lumière du récit et fournissent des éléments de décryptage pour comprendre le pouvoir du rituel. À rebours du discours mythologique, on doit également tenir compte des conceptions philosophiques contemporaines qui transparaissent derrière les invocations. C'est notamment le cas du *pneuma*. Polysémique et malléable en contexte de traduction, le *pneuma* évoque une réalité multiple selon les énonciateurs mais que la cosmologie stoïcienne façonne en véritable concept cosmologique dont la fonction est d'établir un principe d'unité et de continuité au-delà de la diversité physique de l'univers. C'est l'existence d'un tel principe qui sous-tend la théorie stoïcienne de la sympathie universelle dont on se sert parfois pour rendre compte de la « magie » en général, mais qui ne décrit pas de manière adéquate les pratiques quand on les envisage dans leur diversité et

Introduction

leurs particularités. La dernière section de ce chapitre 2 est consacrée à un dossier particulièrement emblématique pour documenter les interférences entre « magie » et théories philosophiques. En vertu de la thèse pythagoricienne sur l'harmonie des sept sphères, on a appliqué une interprétation astrologique à un geste rituel récurrent : le chant des sept voyelles. Si raffinée que soit cette théorie, il convient *a contrario* de revenir au plus petit dénominateur commun entre les pratiques rituelles et à la plasticité du concept de *pneuma*. De fait, c'est moins la musique, comme mise en ordre élégante du *cosmos*, que la matière brute du son lui-même qui est au cœur des énonciations vocaliques. Discours cosmologiques et pratiques rituelles interagissent donc perpétuellement mais ces interactions sont elles-même plurielles, parfois conflictuelles, et répondent à différents types de rationalité. Tel est le premier acquis à garder à l'esprit pour la suite de l'examen afin de comprendre l'intégration du monde céleste dans l'action rituelle.

Après la composition du monde, le chapitre 3 décrit sa structuration. Les directions de l'espace fournissent un premier axe d'analyse avec les points cardinaux ; la profondeur du ciel en offre un second avec la distinction entre haut et bas et la possibilité d'établir des niveaux au sein de cet espace. L'analyse consiste à établir la valeur que prennent les différents éléments structurels de l'univers au moment où on les convoque dans le rituel. La puissance symbolique des orientations spatiales est fondée sur le parcours solaire et conduit généralement à associer l'est avec la vie et la lumière et l'ouest avec la mort et la nuit. Pour le nord, c'est sa position au sommet de l'axe du monde et son immobilité qui lui valent d'incarner la souveraineté universelle. Mais ce signifiant n'en exclut pas un autre, plus rare, où le mouvement du ciel reproduit de manière métaphorique l'éternelle course poursuite du désir amoureux. Le sud, de son côté, ne semble pas être doté de valeur propre, qui en ferait l'antithèse du nord. En fait, la mention très rare d'une orientation rituelle vers le sud revient *de facto* à placer l'individu face au pôle. Appliquée au rituel, la structure du monde dessine ainsi des lignes de forces qui vont agir comme vecteur de sens et de puissance. Mais outre la mise à profit des directions de l'espace de manière individuelle pour orienter le rituel, les points cardinaux peuvent également servir collectivement à qualifier la puissance divine dans les invocations, à la rendre présente par une procédure de miniaturisation qui la ramène à l'échelle du rituel ou au contraire à produire une amplification de la cérémonie aux dimensions de l'univers. En matière de structure de l'univers, la division de l'espace céleste en sept niveaux est un acquis des observations astronomiques de la période hellénistique. Cet étagement des cieux ne se retrouve que de manière exceptionnelle dans les pratiques gréco-égyptiennes, et ce pour une raison très simple : l'intégration du monde céleste aux dispositifs rituels ne repose pas sur la distribution de puissances distinctes à des régions distinctes du ciel, comme c'est le cas avec la systématique mise en place par les astrologues et appliquée à la magie médiévale, mais sur la mise en récit des alternances qui constituent le fil du temps. Aussi y a-t-il lieu

de revenir sur la description de l'ascension au ciel du *PGM IV* et sur les prétendues sept étapes qu'on y rencontrerait. La cosmologie de ce document reprend en réalité un fond plus commun et plus ancien, où le ciel comprend trois régions ; en revanche, il donne l'occasion de revenir sur l'interaction entre discours philosophiques, dispositif rituel et pratique littéraire. Le document se présente en effet comme un rituel divinatoire dont l'écriture procède par la mise en récit à partir d'un canevas cosmologique.

Le chapitre 4 passe de la cosmologie à la théologie. Le monde en effet n'est pas une simple totalité physique composée de différentes parties et éléments que l'on peut reprendre dans le rituel (la lumière, le *pneuma*, les directions de l'espace) ; il contient également des puissances qui sont énoncées comme divines. Et dans les représentations cosmologiques de l'époque romaine, l'unité de l'univers pose la question de l'unité du pouvoir divin. Il y a donc lieu d'envisager la documentation magique en regard avec les problématiques théologiques contemporaines et avec l'histoire religieuse sur le long terme. Dans l'ensemble, les pratiques rituelles ne se fondent pas sur une forme d'hénothéisme : le divin est pluriel et le pouvoir des rites ne dépend pas, en fait, de spéculations théologiques sur l'unité ou le nombre des dieux. Ce sont d'autres ressorts qui leur confèrent leur efficacité. Toutefois, pris isolément, certains documents attestent d'une hiérarchisation très réduite du divin dans l'univers, et en particulier de l'existence d'un pouvoir suprême. Il n'est toutefois pas possible de réduire ce pouvoir à un nom et à une identité divine. D'autre part, une question particulièrement prégnante en contexte polythéiste concerne la représentation du divin. En l'occurrence, les rituels manipulent des signes de natures diverses pour présentifier les dieux. Les directions de l'espace (le pôle nord en particulier) en sont une mais les astres en sont une autre. Loin de l'astrolâtrie dans laquelle leurs détracteurs les ont caricaturés, les experts rituels se servent des astres pour incarner la puissance divine. Le soleil et la lune servent donc de signes pour représenter l'être divin. Ces représentations de puissances passent par des images que l'on combine de manière diverse. À travers sa malléabilité et son expressivité, l'image apparaît capitale pour façonner une puissance divine et pour la qualifier dans le rituel en association avec un corps céleste. L'astre est ainsi le signe médiateur vers une puissance, soleil et lune permettant alors d'intégrer les dieux au rituel sous une forme sensible et imagée. À l'inverse, la représentation du dieu peut servir à schématiser un contenu cosmologique. Ce sont les cycles astronomiques qui sont alors mis en images et que le dieu sert à incarner. Le temps peut ainsi être transformé en une iconographie. La fabrique « magique » des images en rapport avec le monde céleste fonctionne donc dans deux directions : tantôt l'astre fait signe vers le divin, tantôt l'image divine sert à signifier une réalité astronomique.

La première partie a offert un parcours général de la cosmologie qui s'achève sur la prise en compte du temps sous l'angle de la représentation. La seconde partie prolonge ce dernier point et se

Introduction

focalise sur la temporalité dans sa dimension astronomique et sur une problématique particulière : la diffusion des savoirs de l'astrologie hellénistique et leur application dans les rituels « magiques » documentés en Égypte romaine. Prenant pour fil directeur la distinction astronomique entre cycle synodique et cycle sidéral, cette seconde partie se divise en deux chapitres. Le chapitre 5 établit la liste des passages où la position de la lune dans le ciel est mentionnée pour indiquer la temporalité du rituel. Il se prolonge avec l'analyse des occurrences relatives aux phases lunaires et en dégage les différentes valeurs. Profondément marqué par la mythologie égyptienne, le cycle mensuel de la lune apparaît alors comme une métaphore de l'existence mais sert aussi à exprimer des rapports conflictuels. Ces deux significations sont de l'ordre du récit mais il existe également un usage de ce cycle d'ordre schématique où le cycle lunaire sert alors à désigner la totalité. Le traitement du cycle synodique de la lune conduit à traiter à nouveau deux documents majeurs : le rituel d'immortalisation du *PGM IV* et la cérémonie de Leyde du *PGM XIII*. À la phase lunaire s'ajoute dans ces documents la position de la lune dans le zodiaque, ce qui ramène le rituel à des dates capitales de l'année. Ce que montre l'examen des occurrences, c'est que l'usage du cycle synodique ne dénote aucune théorie astrologique de type hellénistique mais puise à un imaginaire plus ancien dont le fonctionnement repose essentiellement sur des symboliques narratives ou schématiques.

Pour autant, il serait faux de dire que les savoirs astrologiques n'ont pas imprégné la conception de certaines pratiques rituelles. Aussi le chapitre 6 établit-il les lieux où se rencontrent une exploitation des concepts techniques et théoriques de l'astrologie savante. Après un retour sur la passation des savoirs astronomiques et la circulation des textes, c'est ici que sera analysée l'utilisation du cycle sidéral de la lune dans la documentation. À nouveau, il n'est pas évident qu'un tel usage relève systématiquement du paradigme de l'astrologie tel qu'il est attesté dans les traités d'apotélesmatique : l'ouranographie zodiacale n'appartient en propre à l'astrologie savante. Toutefois, la conception d'un anneau magique permet d'étudier comment les théories biologiques de l'astrologie sont mises à profit par les rituels ; de même, d'autres documents exploitent très ponctuellement les outils techniques développés par les astrologues. Aussi faut-il considérer qu'en parallèle aux logiques de signification mises en place habituellement dans les rituels, un modèle naturaliste pouvait intervenir au moment de fabriquer un rituel. Le dispositif intègre alors le monde céleste en tant qu'il recèle des puissances naturelles que l'on peut manipuler par la technique. Tandis que les modalités d'intégration du ciel au rituel décrites précédemment relèvent d'une logique de représentation, ce sont dans ce cas le concept de *phusis* et la causalité naturelle qui deviennent prépondérants.

Enfin, le chapitre 7 de la troisième partie entreprend une étude comparative autour de l'anthropologie du rituel et des idéologies qui y sont liées. L'enjeu y est d'interroger l'action rituelle en lien avec les problématiques astrologiques et philosophiques contemporaines et de discerner des micro-

évolutions ou des potentialités à l'intérieur des rituels et de leur réception. Dans un monde où le ciel agit sur la terre, peut-on en retour agir sur le ciel ? Que peut le rituel ? De telles questions ne manquent pas de nous arrêter aujourd'hui, non moins qu'elles ne l'ont fait pour les contemporains des « magiciens ». Du côté des sciences de la nature en effet, l'astrologie décrit un univers entièrement régi par des chaînes causales issues du ciel, laissant ainsi *a priori* peu de place à l'initiative humaine – et moins de pertinence encore à un rituel qui irait à l'encontre de l'action des astres ; du côté du divin, le religieux connaît une refonte idéologique qui résulte en normes axiologiques, théologiques et liturgiques propres au monothéisme, et où l'interaction de l'être humain et du dieu, canalisée par des formes spécifiques, ne laisse guère d'autre option que l'adhésion à un ordre. Or, le rituel « magique » se présente comme la production d'un ordre alternatif qui lui est propre. Discrédités sous ce rapport, les rituels doivent néanmoins être pris au sérieux et mettent ici en lumière ce qui autrement ne se voit pas dans leurs réfutations : il en va de la constitution du sujet agissant. Le rituel produit bel et bien un ordre en ce qu'il permet de façonner la personne humaine dans sa rencontre avec la puissance divine. D'où l'enjeu des procédures de contrôle collectif qui cherchent à s'établir dans les débats intellectuels. Le chapitre se construit donc autour de deux axes : pour point de départ, un détour par les polémiques et les discours théoriques ; puis un retour vers les textes pratiques afin de percevoir en quoi ils entrent en résonance avec ces discours sans pour autant les confirmer. Ils constituent en réalité un troisième discours, énoncé selon d'autres codes. Ce schéma d'analyse intervient à deux reprises. Dans un premier temps, ce sont les pratiques divinatoires qui en font l'objet. C'est alors que l'on voit dans quelle mesure le monde céleste fournit un motif pour requalifier la divination en divinisation et comment la notion de démon personnel intervient dans le néoplatonisme et dans les *papyri Graecae magicae*. Le rituel a ainsi le pouvoir de redéfinir ce qui fait la nature d'un individu. Dans un second temps, il s'agit de la pratique de l'identification d'un être humain avec une puissance divine. Celle-ci peut être de nature très diverse mais il arrive qu'elle soit « le possesseur du ciel, le seigneur de l'univers »⁴⁹. Un tel phénomène rituel a donné lieu dès l'Antiquité à des vues divergentes et ne manque pas aujourd'hui d'être qualifié de « mystique » dans la mesure où, produisant là aussi une redéfinition de l'individu, le rituel assimile l'être humain au dieu. Or, un retour vers les textes pratiques révèle une procédure plus dramatique qu'ontologique.

49 *PGM IV*, 386-387 : ὁ... οὐρανοῦ κρατῶν, | ὁ κύριος κόσμου.

PARTIE I

LA MAGIE ASTRALE : HISTOIRE D'UN IMAGINAIRE

CHAPITRE 1

MAGES ET ASTROLOGUES, DE FAUX JUMEAUX ?

1.1. De l'Antiquité au XIX^e siècle : la formation d'un stéréotype populaire

À la mort de J.-F. Mimaut, propriétaire de ce qui deviendra le *PGM* III, le catalogue d'achat de sa collection décrivait le papyrus en question comme le « fragment d'un manuscrit grec, en lettres onciales, et dont le sujet est astrologique »⁵⁰. Rien, en réalité, ne concerne l'astrologie à proprement parler dans ce document, aucune technique divinatoire reposant sur les mouvements célestes n'y apparaît, et l'astrologie apparaît ici comme une spécialisation de la magie quand elle implique l'interaction avec des puissances célestes. En fait, « astrologie », comme « magie », est un terme polythétique : il peut servir, comme c'est le cas ici, à qualifier toute sorte de pratiques ou de croyances jugées superstitieuses ou irrationnelles pour peu qu'elles entretiennent un lien particulier avec le monde céleste. Sous une telle acception, est potentiellement « astrologique » tout rituel invoquant le ciel, fût-ce de plusieurs millénaires antérieur à Ptolémée. La généralité du concept lui sert alors à recouvrir des enjeux philosophiques et théologiques particuliers, où l'argument de l'ancienneté joue un rôle important de légitimation. En son sens restreint, l'astrologie désigne un type de savoirs astronomiques qui se sont constitués à l'époque hellénistique (point de vue historique), servent des fins divinatoires et utilisent des techniques bien définies (point de vue pratique), et reposent sur le concept de causalité naturelle (niveau épistémologique). C'est en ce sens restreint que je conserverai le terme d'astrologie. L'intérêt est notamment de pouvoir repérer et quantifier l'introduction des savoirs et des techniques de l'astrologie hellénistique dans le corpus magique gréco-égyptien. Une mise au point est néanmoins nécessaire sur l'historiographie de l'astrologie au sens large pour en comprendre les enjeux.

Deux tendances ont pu conduire dès l'Antiquité à estomper les limites temporelles et conceptuelles de l'astrologie. La première, en attribuant à d'illustres prédécesseurs une révélation sur le

⁵⁰ Cité dans Korshi Dosoo, *Rituals of Apparition in the Theban Magical Library*, Thèse de doctorat, Macquarie University, 2014, p. 496.

fonctionnement du ciel, a pu faire passer l'astrologie pour un savoir immémorial transmis tantôt par les mages de Zoroastre, tantôt par les disciples d'Hermès Trismégiste⁵¹. Elle faisait alors partie intégrante d'un savoir complet sur le monde et pouvait passer pour intemporelle et être tenue en haute estime. Il s'agissait évidemment d'une reconstruction. À l'inverse, la seconde tendance, de nature politique et juridique, rangeait mages et astrologues dans la catégorie homogène de l'imposture morale et civique, ce qui excluait théoriquement ces praticiens de l'ordre public romain⁵². L'empire romain établit ainsi une législation sévère contre les astrologues et les magiciens⁵³. C'est cette méfiance qu'illustre également Pline, lorsqu'il fait de l'astrologie (*artes mathematicas*) la troisième composante de la magie après la médecine et la religion⁵⁴. Le concept de « magie » sert alors à marquer une déviation particulière déclinée sous trois directions. Elle est le double inversé de la médecine, de la religion et des « mathématiques ». Quant à l'élément fédérateur permettant de qualifier cette déviation, c'est la *vanitas*. Pline n'emploie pas le mot *astrologia*, mais son synonyme *mathematica*. En latin, le terme *astrologia* sert aussi bien à parler des savoirs positifs sur le ciel qu'à désigner une pratique divinatoire⁵⁵. Aussi Eudoxe peut-il sans problème être qualifié d'*astrologus*⁵⁶. Le terme *astronomia* apparaît pour la première fois avec Sénèque et désigne alors une discipline théorique (*ars contemplativa*)⁵⁷. L'*astrologia* est donc ambivalente. Ce que n'est pas la *magia*. L'*astrologia* n'est pas exactement l'astrologie que nous entendons aujourd'hui, par opposition à l'astronomie. L'absence d'un couple d'opposés dans ce domaine, ainsi que la volonté de subsumer sous une même catégorie toutes formes de pratiques réprouvées tracent la voie à la *magia* sous la plume de Pline. Cette association est d'autant plus facile qu'un autre terme servait à désigner, souvent avec mépris, les propagateurs de l'astrologie : *Chaldaei*. Le point commun entre les *Chaldaei* et la *magia*, c'est leur situation orientale et l'altérité religieuse qu'ils permettent d'incarner aux yeux du Romain. La *magia* sert ainsi, pour Pline, à concevoir le détournement des savoirs astronomiques au profit de fins divinatoires jugées futiles ou infondées, et ce en recourant à un imaginaire de l'étrange et de l'étranger. Comme

51 Pour Zoroastre, voir dans Joseph BIDEZ et Franz CUMONT, *Les mages hellénisés*, Paris, Belles Lettres, 1938, les parties dédiées à l'astrologie ; pour l'hermétisme, FESTUGIÈRE, *RHT* I, p. 89-186.

52 Voir Richard GORDON, « Cosmology, Astrology, and Magic: Discourse, Schemes, Power, and Literacy », in Laurent BRICAULT et Corinne BONNET (dir.), *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leyde-Boston, Brill, 2013, p. 85-86.

53 Matthew DICKIE, *Magic and magicians in the Greco-Roman world*, Londres, Royaume-Uni, États-Unis, Routledge, 2001, p. 142-161.

54 PLIN., XXX, 1-2.

55 Pour un exposé clair et précis sur l'ambiguïté du vocabulaire latin, voir Béatrice BAKHOUCHE, *L'astrologie à Rome*, Louvain Paris Sterling, Peeters, 2002, p. 23-26.

56 VITR., *Arch.* IX, 8.1 ; A. GELL. XVII, 21.23.

57 SEN., *Ep.* XCV, 10.

la religion ou la médecine, l'*astrologia* ou l'*ars mathematica* n'est pas mauvaise en soi mais, succombant à la *vanitas*, elle devient une pratique « magique » dans la mesure où la *magia* sert de catégorie polémique permettant de jeter le discrédit⁵⁸. L'association de la magie et de l'astrologie est donc en large partie le produit de la législation romaine, renforcée par les réflexions théoriques de Pline. Cette construction romaine se transmet sous la forme d'un stéréotype à l'époque moderne⁵⁹.

Autre canal de formation d'un imaginaire de la magie, Maïmonide offre, dans le *Guide des Égarés*, une réflexion novatrice en histoire des religions⁶⁰. Prenant le « sabéisme » comme la forme originelle du paganisme, il fait de l'astrolâtrie la source première des religions et fond en un même ensemble pratiques magiques, astrologiques, liturgiques et agraires⁶¹. La notion de culte astral devient l'unité au fondement des religions païennes et est reprise par les théologiens protestants pour expliquer l'origine de l'idolâtrie⁶². Réduire des phénomènes religieux à la vénération des astres est ainsi une stratégie pour les déposséder de leur valeur en tant que phénomène religieux. Paradoxalement, l'espace céleste peut également offrir un refuge aux pratiques réprouvées pour s'exprimer sous une forme compatible avec le modèle religieux dominant. C'est ainsi que l'histoire intellectuelle du Moyen-âge forge le concept d'*imago astronomica* pour désigner des talismans dont l'efficacité ne reposerait pas sur l'action divine, mais sur les puissances naturelles⁶³. Par la dimension systématique que l'organisation géométrique du ciel lui confère, l'astrologie offre la possibilité de rationaliser les pratiques en leur supposant une explication naturelle. L'astrologie sert dans ce cas à avaliser des savoirs naturels issus de la magie, à la manière par exemple d'un Lefèvre d'Étapes⁶⁴. La magie astrale, comme astrolâtrie, est décriée mais elle est promue comme système technique fondé sur des principes naturels. L'histoire du rapport moderne à la nature et au divin se joue donc pour une bonne part autour de l'histoire de la « magie ».

Cette tendance ancienne à recourir au ciel pour rationaliser le religieux est poussée à son extrême avec l'ouvrage phare de Dupuis à la fin du XVIII^e siècle. Cet astronome amateur, passionné

58 GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 41-166.

59 *ibid.*

60 Sur la nouveauté de ses arguments, voir Sarah STROUMSA, « Sabéens de Harrân et Sabéens de Maïmonide », in Tony LÉVY et Roshdi RASHED (dir.), *Maïmonide. Philosophe et savant (1138-1204)*, Peeters, 2004, p. 335-352.

61 MAÏM., *Guide* III, 29-30.

62 Francis SCHMIDT, « Naissance des polythéismes (1624-1757) », *ASSR* 30 / 59.1, 1985, p. 77-90.

63 Nicolas WEILL-PAROT, *Les « images astrologiques » au Moyen âge et à la Renaissance : spéculations intellectuelles et pratiques magiques, XI^e-XV^e siècle*, Honoré Champion, 2002, p. 27-90 notamment.

64 Jacques LEFÈVRE D'ÉTAPLES, *La magie naturelle. De magia naturali, I. L'influence des astres*, trad. Jean-Marc MANDOSIO, Paris, France, les Belles lettres, 2018, qui ambitionne d'écrire une théorie astrologique des savoirs naturels.

de mythologie, étendait à toute religion une origine astronomique et défendait en 1781 la thèse d'une réduction de la religion à la contemplation du ciel : les noms des dieux sont en fait le nom des constellations et la mythologie une description des événements célestes⁶⁵. Toutes les religions ont une origine commune et trouvent leur unité dans leur représentation du ciel, qui serait celle de l'Égypte vers 3000 av. J.-C. Il est alors le premier à accorder son importance à la *tabula Bianchini* (Illustration 16) que Fontenelle tenait en dédain et à en oser une interprétation historique⁶⁶. Débattues, contestées, ces thèses s'appuyaient sur le concept de religion astrale primitive et associaient intimement l'essence de la religion universelle avec l'astronomie. Prélude à la pensée évolutionniste du XIX^e siècle, les faits religieux se réduisent alors à une histoire des savoirs naturels.

En 1860, le livre d'Alfred Maury, *La magie et l'astrologie dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, ne fait donc que reprendre un long poncif en histoire des religions : l'étroite connexion entre magie, astrologie et paganisme. Contre ceux qui cherchent à prouver la validité de la magie et contre ceux qui en montrent l'inanité, Alfred Maury adopte une méthode historique et cherche à établir le développement graduel qui élève l'esprit humain « des ténèbres de la magie et de l'astrologie aux lumineuses régions de la science moderne »⁶⁷. Aux « ruses de Dieu » (*talattuf*) de Maïmonide guidant par étape l'être humain vers le monothéisme⁶⁸, il substitue la raison positive. La magie représente l'état initial des sciences physiques et des sciences naturelles ; l'astrologie en est une partie et constitue une « période de superstition » précédant l'astronomie⁶⁹. Dans cette perspective, l'astrologie n'est pas le résultat d'un processus historique d'élaboration du savoir, mais l'état initial du savoir humain concernant le ciel. Elle est une catégorie analytique universelle, et non une catégorie historique particulière. Le lien entre astrologie et magie n'est pas interrogé. Il va de soi dans la mesure où la magie s'exerce sur les puissances célestes. En fait, pour toute cette tradition historiographique, la magie, c'est le paganisme. En cela, les théologiens médiévaux et modernes prolongent une connexion que les chrétiens de l'Antiquité tardive ont largement contribué à forger⁷⁰.

65 Charles-François DUPUIS, *Mémoire sur l'origine des constellations et sur l'explication de la fable par le moyen de l'astronomie. Extrait de l'Astronomie de M. de la Lande, tome IV*, Paris, La Vve Desaint, 1781.

66 DUPUIS, *op. cit.*, p. 70 ; FONTENELLE, in *Histoire de l'Académie royale des sciences, avec les mémoires de mathématique et de physique pour la même année*, 1708, p. 134-135.

67 Alfred MAURY, *La Magie et l'astrologie*, Paris, Retz, 1978 (1860¹), p. 14.

68 Sarah STROUMSA, *art. cit.*, p. 342.

69 *ibid.*, p. 12.

70 Nicole BELAYCHE, « *Realia versus leges ? Les sacrifices de la religion d'État au IV^e siècle* », in Stella GEORGIOUDI, Renée KOCH PIETRE, Francis SCHMIDT (dir.), *La cuisine et l'autel*, Brepols, 2005, p. 343-370 (spécialement p. 358-359) montre ainsi que les lois impériales du IV^e s. restreignant les pratiques sacrificielles au cadre de la religion civique – par opposition à l'espace domestique – ont été interprétées par les chrétiens comme des lois contre le pa-

1.2. Au tournant du xx^e siècle : la formation de l'approche scientifique

1.2.1. Le renouveau des études en histoire de l'astrologie

Après une longue période de désintérêt, les études scientifiques sur l'histoire de l'astrologie hellénistique connaissent leur renouveau à la fin du xix^e siècle grâce aux travaux de plusieurs philologues⁷¹. Les premières éditions scientifiques sont publiées dans les années 1890. En 1903, Boll fait paraître un ouvrage majeur, *Sphaera*. Il y donne l'édition de plusieurs fragments de Teucer de Babylone d'une importance capitale et s'en sert pour décrire les constellations de la sphère céleste et leur histoire à l'époque hellénistique. L'année 1898 connaît un double succès : l'édition scientifique de la *Syntaxis mathematica* de Ptolémée depuis son édition humaniste de 1581⁷² et la parution du premier tome d'un projet éditorial qui dure jusqu'en 1953 et compte douze tomes, le *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*. C'est aussi le temps des synthèses. Bouché-Leclercq publie en 1899 une somme monumentale et incontournable donnant accès à l'astrologie grecque dans son ensemble, de manière plus systématique qu'historique⁷³. En 1912, Cumont donne à New-York une série de conférences à destination du grand public pour exposer l'histoire de l'astrologie et sa représentation du monde⁷⁴. De leur côté, Boll et l'assyriologue Bezold publient en 1918 un ouvrage qui est un succès éditorial, augmenté en 1926 d'un chapitre de Gundel : *Stern Glaube und Sterne Deutung*⁷⁵. Cette introduction scientifique à l'astrologie retrace son histoire depuis ses origines jusqu'à son épanouissement au Moyen-âge et réhabilite des doctrines qui passaient pour irrationnelles en soulignant leur apport historique à la constitution du savoir.

L'ensemble de ces travaux philologiques d'une grande érudition est avant tout de nature historique et laisse peu de place à une méthode anthropologique. L'essor contemporain des écoles française et anglaise de sociologie semble peu interférer dans la constitution d'un savoir sur l'as-

ganisme et ses pratiques « magiques ».

71 Pour une présentation synthétique de l'histoire et du système de l'astrologie, voir Wolfgang HÜBNER, « L'Astrologie dans l'Antiquité », *Pallas* 30 / 1, 1983, p. 1-24 (il faut rajouter le travail, en anglais, de Robert BROWN, *Researches into the origin of the primitive constellations of the Greeks, Phoenicians and Babylonians*, Londres, Williams and Norgate, 1899-1900).

72 PTOLEMÉE, *Syntaxis mathematica*, éd. J. L. HEIBERG, Leipzig, Teubner, 1898. Voir Franz CUMONT, *Astrology and religion among the Greeks and Romans*, New York, G. P. Putnam's sons, 1912, p. xxii.

73 Auguste BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Aalen, Allemagne, Scientia Verlag, 1899.

74 CUMONT, *Astrology and religion...*, *op. cit.* (pour la traduction française et une introduction, voir l'édition d'Isabelle TASSIGNON : Franz CUMONT, *Astrologie et religion chez les Grecs et les Romains*, Bruxelles-Rome, Institut Historique belge de Rome, 2000).

75 Voir la traduction italienne *Interpretazione e fede negli astri: storia e carattere dell'astrologia*, trad. Maurizio GHELARDI et Susanne MÜLLER, Livorno, Italie, Sillabe, 1999 pour une introduction historique très utile.

trologie. Bouché-Leclercq a même l'air de garder la plus grande méfiance à l'égard des sociologues⁷⁶. Si bien qu'à la même époque où les anthropologues commencent à remettre en question l'évolutionnisme hérité d'un XIX^e siècle trop positiviste, le développement de l'histoire de l'astrologie en reste partiellement imprégné⁷⁷. Ces travaux pionniers se concentrent alors sur la compréhension du système astrologique et sur son histoire. Son statut religieux se réduit à une croyance, et cette croyance suffit à expliquer et comprendre l'existence des pratiques⁷⁸. Son lien avec la magie est abandonné cependant que les études sur la magie gagnent peu à peu elles aussi leurs lettres de noblesse. L'astrologie peut alors devenir le fond théologique de ce qu'on appelle la « religion astrale » de l'Antiquité tandis que la magie devient un champ d'étude spécifique.

1.2.2. La naissance des études en histoire de la magie

Le tournant du XX^e siècle voit également la naissance des études d'histoire de la magie gréco-égyptienne⁷⁹. Les papyrus magiques, dispersés dans les musées et les bibliothèques après leur découverte, avaient fait l'objet de premières publications séparées au XIX^e siècle. Le gnosticisme servait alors de catégorie unitaire pour classer ces documents⁸⁰. Dans cet ensemble de documents ne se distinguait pas encore ce qui allait devenir la « bibliothèque » de Thèbes. Lors de son séjour comme consul de Suède en Égypte, Anastasi (1780-1860) avait acquis un lot de plusieurs papyrus et les avait ensuite vendus à diverses institutions européennes. Ces papyrus avaient la même provenance, une cache dans la région de Thèbes, et avaient dû appartenir à un même propriétaire dans l'Antiquité. Mais le flou de leur découverte et de leur transmission ainsi que l'absence de contexte archéologique ont rendu difficile toute certitude sur l'identité de son ou de ses possesseurs et sur la raison qui conduisit à la conservation de ces documents⁸¹. A-t-on mis de côté les papyrus sous la contrainte, en raison des persécutions romaines contre les magiciens ?

76 BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. 325-326 compare aux astrologues antiques les « sociologues modernes, disciples attardés de Platon », « au service d'un reliquat de mysticisme » et à des « billevesées » « ce qu'on appelle du nom barbare de sociologie » sous prétexte que le tout (le social) est dans la partie (l'individu).

77 Voir par exemple CUMONT, *Astrology and Religion*, *op. cit.*, p. XVIII-XX.

78 *ibid.*

79 Pour un exposé historiographique détaillé des études sur la magie antique, voir Korshi DOSOO, « A History of the Theban Magical Library », *BASP* 53, 2016, p. 251-274 et ID., *Rituals of Apparition in the Theban Magical Library*, Thèse de doctorat, Macquarie University, 2014, p. 42-84. Voir aussi Fritz GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 17-23.

80 DOSOO, *op. cit.*, p. 47-48.

81 *ibid.*, p. 152-154.

s'agit-il d'une mise au secret volontaire, d'une précaution contre les curieux ? ou encore faut-il y voir une offrande funéraire, conforme à une pratique égyptienne très ancienne⁸² ?

Après cette première période de découverte, celui qui donne l'impulsion initiale à un vaste projet d'étude et d'édition des papyrus magiques est Albrecht Dieterich (1866-1908) : ses travaux sur la magie⁸³ vont donner lieu après sa mort à la constitution d'un corpus rassemblant les textes alors disponibles. Une fois achevé, dans les années 1930, le projet des *Papyri Graecae Magicae*, conduit par son élève, Karl Preisendanz (1883-1968), peut alors servir de point de départ pour toutes les études postérieures et sert encore d'édition de référence. En parallèle, un autre projet éditorial permettait de rassembler les artefacts archéologiques appartenant au genre de la *defixio*⁸⁴. Conservées sur des tablettes de plomb, les *defixiones* sauvaient de l'oubli les malédictions que se jetaient les anciens, qui pour une victoire aux courses, qui pour un rendez-vous amoureux.

Par sa découverte et par son contenu, le corpus des *PGM* est d'une importance analogue à ceux de Nag Hammadi et de Qumran : à travers des manuscrits non-transmis par ailleurs, il offre un accès direct à un pan de l'histoire religieuse antique qui ne nous serait connu sans eux que par des témoignages extérieurs d'auteurs classiques. L'édition de Preisendanz rassemblait des textes de natures différentes. Le titre du corpus est par ailleurs trompeur. Les éditeurs ont en effet exclu les documents démotiques pour ne se concentrer que sur le grec. Quand le texte grec comportait du copte, il était édité. Mais le *PDM* XIV, un document rédigé intégralement en démotique, et les parties en démotique du *PGM* XII, sont absents du corpus. L'édition et la traduction du *PDM* XIV de 1904 par Griffith reste donc en marge du corpus⁸⁵. De même, le *PDM supplément*, correspondant au *P. Louvre* E 3239, n'est édité que dans les années 1970 par Johnson⁸⁶. Pourtant, ces trois documents appartiennent par leur origine à l'ensemble transmis par Anastasi. D'autre part, la thématique retenue, la magie, ne permettait pas d'inclure le papyrus alchimique *P. Leid.* I 397, qui appartient à la « bibliothèque » de Thèbes et a été écrit par une main que l'on retrouve dans les papyrus magiques⁸⁷. Il n'incluait pas non plus le récit mythologique en démotique de l'Œil du soleil, dont le meilleur témoignage que nous ayons est conservé au front du *PGM* XII. L'édition al-

82 *ibid.*, p. 155-159 ; il donne sa préférence à la troisième solution car elle repose sur des pratiques connues et ne nécessite pas de conditions sociales ou historiques particulières.

83 Albrecht DIETERICH, *Abraxas: Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums*, Leipzig, Allemagne, B. G. Teubner et *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, B.G. Teubner, 1903.

84 Auguste AUDOLLENT (éd.), *Defixionum tabellae*, Paris, A. Fontemoing, 1904.

85 Francis L. GRIFFITH et Herbert THOMPSON, *The Demotic magical papyrus of London and Leyde*, Londres, Royaume-Uni, H. Grevel & Co., 1904.

86 Janet H. JOHNSON, « Louvre E3229: A Demotic Magical Text », *Enchoria* 7, 1977, p. 55-102.

87 Korshi DOSOO, *op. cit.*, p. 31.

lemande donnait donc une singulière image d'un ensemble documentaire bilingue et multiculturel en ne conservant que son versant grec et en privilégiant l'unité thématique sur l'unité archéologique. L'Égypte passait au second plan et avec elle, la cohérence de composition et d'usage des documents. Quant à la catégorie de « magie », elle était alors tributaire du paradigme frazérien. L'étude de Delatte sur le dieu Acéphale l'illustre bien : les représentations acéphale du dieu Bès ne sont pas interprétées au regard du paradigme religieux égyptien, d'après une méthode sémiologique (l'absence de tête a-t-elle une signification théologique particulière ?), mais selon une perspective historisante où l'auteur recherche les traces de la « magie noire » (la décapitation est une menace de torture)⁸⁸.

1.2.3. Astrologie, magie et religions orientales

Dans *Sternglaube und Sterndeutung*, Franz Boll n'accorde que quelques pages à l'association entre magie et astrologie. C'est dans les addendas de la troisième édition qu'on trouve le résumé le plus éclairant : magie et astrologie sont les deux émanations de l'ancienne *Sternreligion* et sont restées inséparables tout au long des siècles⁸⁹. Dans les axiomes de l'astrologie survivent les anciennes croyances et « astrologue » et « magicien » sont des termes identiques. Il est vrai que les exemples que donne l'auteur à l'appui de cette identification proviennent majoritairement du Moyen-âge (les deux seuls textes antiques cités concernent la condamnation romaine des *magi* et *Chaldaei* sous le règne de Tibère). De plus, tandis que la christianisation des textes efface peu à peu les strates les plus anciennes de la religion astrale pour la réduire à un système astrologique purement physique, le reliquat de l'ancienne religion se perpétue dans les cérémonies magiques : « Gerade die astrologische Magie hat am getreusten uralte kultische Elemente der Astralreligion weiter gegeben », « der astrologische Magier ist an Stelle des Priesters der alten Sternreligion getreten »⁹⁰. Les textes de magie antique conserveraient les plus anciennes conceptions sur le ciel et témoigneraient d'un état primitif de la religion. Du point de vue du grand philologue allemand qu'est Boll, la magie et l'astrologie ne peuvent donc se concevoir que sur fond d'une ancienne *Sternreligion* rappelant quelque peu les conceptions de Maury et de Dupuis : l'ancienne religion a simplement dégénéré en magie et seule l'astrologie scientifique mérite en-

88 Voir par exemple Armand DELATTE, « Études sur la magie grecque. V. Akephalos Theos », *BCH* 38 / 1, 1914, p. 189-249. Pour une vision corrigée de l'acéphalie, voir Dimitri MEEKS, « Dieu masqué, dieu sans tête », *Archéologie* 1, 1991, p. 5-15, qui montre que l'absence de tête dénote l'invisibilité précédant une renaissance et correspond donc à une phase liminaire.

89 BOLL-BEZOLD, *op. cit.*, p. 103-105. Voir aussi p. 171.

90 *ibid.*, p. 105 et p. 171.

core l'intérêt en ce qu'elle prélude à une connaissance scientifique du monde. L'histoire de l'astrologie, d'un côté, relève de l'histoire des sciences ; la magie, de l'autre, forme la gangue d'où il faut l'extraire.

À la même époque, alors que la mode est à une spécialisation et à une division des deux disciplines en branches distinctes, Cumont accorde, lors de ses conférences sur les religions orientales au Collège de France, un chapitre commun à la magie et à l'astrologie⁹¹. En 1905, sous la plume de l'historien belge, ces « deux sœurs jumelles engendrées par l'Orient superstitieux et érudit »⁹² reçoivent une description analogue à celle d'Alfred Maury mais connaîtront un destin inversé. Comme pour Maury, l'une et l'autre appartiennent autant à l'histoire des sciences qu'à l'histoire des religions et sont les prémices empiriques de connaissances systématiques⁹³. Comme chez Plin, chacune se conçoit, par la négative, en référence à une norme dont elle représente le double inversé : « la magie est une physique dévoyée comme l'astrologie est une astronomie pervertie »⁹⁴. Cumont ne cache pas ses références à Frazer pour faire de la magie la « sœur bâtarde de la science » et la « sœur bâtarde de la religion »⁹⁵. À la triade anthropologique de Frazer – magie, science, religion –, Cumont va ajouter une dynamique évolutionniste. L'astrologie se fraye un chemin parmi les religions orientales et incarne la « première théologie scientifique »⁹⁶. En cela, elle ne constitue pas un état initial mais une étape historique dans le progrès scientifique et religieux. Contre l'historiographie du XIX^e siècle, Cumont défend en effet que l'astrologie représente un état avancé du savoir, et non un état primitif⁹⁷. Il en fait également une foi empreinte de rationalité et l'épure sublimée d'une magie passée d'âge qui prélude à l'avènement du monothéisme⁹⁸. Cette caractérisation et son foyer de diffusion depuis la Mésopotamie permettent à l'astrologie de rentrer dans le paradigme cumontien des religions orientales⁹⁹. L'histoire de l'as-

91 Franz CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain : conférences faites au Collège de France en 1905*, Paris, P. Geuthner, 1963 (1906¹), p. 151-179.

92 *ibid.*, p. 178.

93 Voir Guy G. STROUMSA, « *Ex oriente numen*. From orientalism to oriental religions », in Corinne BONNET, Vinciane PIRENNE-DELFORGE et Danny PRAET (dir.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome, 16-18 novembre 2006*, Belgique, Institut historique belge de Rome, 2009, p. 91-104, pour le rapport de Cumont avec l'historiographie du , en particulier Renan.

94 CUMONT, *Les religions orientales...*, p. 170.

95 *ibid.*, p. 171.

96 *ibid.*, p. 165.

97 CUMONT, *Astrology and religion among the Greeks and Romans*, New York, G. P. Putnam's sons, 1912, p. 1-35, où tout l'argument du chapitre consiste à montrer, contre les partisans du pan-babylonisme, que l'astrologie n'est pas originelle, mais qu'elle appartient à une période tardive de l'histoire humaine.

98 Franz CUMONT, « Le mysticisme astral dans l'Antiquité », *BAB* 5, 1909, p. 256 : « La religion astrale fut l'aboutissement suprême et la manifestation la plus haute du paganisme antique, qu'elle éleva jusqu'à une sorte de monothéisme ».

99 CUMONT, *Religions orientales...*, p. 158-168.

trologie suit en effet un trajet de l'orient vers l'occident et de la croyance vers la raison. Dans ce schéma, l'astrologie occupe pour les sciences la place qu'occupe le mithraïsme pour la religion chrétienne. La magie, à l'inverse, reste le succédané des religions à mystères, une tentative pour surmonter le fatalisme en manipulant les puissances naturelles et en les pliant à la volonté humaine. Certes, Cumont lui reconnaît à elle aussi une place importante dans la constitution des savoirs humains, mais la magie ne cadre pas avec le paradigme des religions orientales de l'empire romain : pour reprendre les mots de Richard Gordon, elle n'est qu'un « *fossil-remnant from a completely different type of story, that of decline and fall* »¹⁰⁰.

Lors de ses conférences new-yorkaises en 1912, Cumont, délaissant la magie, ne traite plus que de l'astrologie. Il opère certes un virage fondamental : inscrire l'astrologie dans l'histoire des religions, et non plus uniquement dans celle des sciences (« *this pseudo-science is in reality a creed* »¹⁰¹). Ce faisant, il rompt avec la démarcation trop entière que les savants du XIX^e siècle établissaient entre deux réalités, l'une religieuse, l'autre scientifique. Qui plus est, en replaçant le foyer de l'astrologie au Proche-Orient mais en s'opposant au « pan-babylonisme », c'est-à-dire à la thèse faisant dériver *tout* savoir astrologique d'une origine orientale¹⁰², l'historien belge concilie les exigences de la méthode historique avec une idée, un projet de nature philosophico-historique. *Ex oriente numen*. Les lumières de la raison viennent de l'Orient mais s'épanouissent sous le soleil méditerranéen. Même si la démarcation s'estompe entre science et religion, l'évolutionnisme n'est qu'amendé : une raison religieuse gouverne au développement du savoir astronomique, procède par étapes et mène de l'homme primitif à l'homme civilisé en passant de l'orient à l'occident.

Après Cumont et Boll, dans la mesure où les deux disciplines se sont spécialisées, l'alliance entre l'histoire de la magie et l'histoire de l'astrologie se retrouve uniquement dans le champ plus large de l'hermétisme, en particulier avec la somme de Festugière publiée dans les années 1940 et dédiée à Cumont¹⁰³. Mais déjà en 1891, Dieterich relevait l'importance des *PGM* pour traiter des rapports entre l'orient et la Méditerranée¹⁰⁴. La question du rapport entre la foi et la raison, entre l'orient et l'occident, entre la science et la religion reste l'arrière-plan incontour-

100 RICHARD GORDON, *art. cit.*, p. 87.

101 CUMONT, *Astrology and Religions...*, p. XVIII.

102 *ibid.*, p. 1-35.

103 FESTUGIÈRE, *RHT I*, p. 89-186 pour les textes hermétiques d'astrologie et p. 281-308 pour une typologie et une traduction des textes magiques liés à Hermès (actualisée dans Emilio SUÁREZ DE LA TORRE, « Hermes en los papiros griegos de contenido mágicos », in Emilio SUÁREZ DE LA TORRE, Ana Isabel MARTÍN FERREIRA et Cristina de la ROSA CUBO (dir.), *Que los dioses nos escuchen. Comunicación con lo divino en el mundo greco-latino y su pervivencia*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2012, p. 275-289).

104 DIETERICH, *Abraxas...*, *op. cit.*

nable où l'hermétisme joue le rôle de catégorie-pivot. Festugière considère l'astrologie et la magie comme le versant technique de l'hermétisme, qu'il oppose à son versant philosophique. Ces deux domaines sont alors intégrés à un projet consistant à étudier le « déclin du rationalisme » à la fin de l'Antiquité, une époque d'angoisse religieuse et de dérégulation¹⁰⁵. Dans le projet de Festugière, la cosmologie hellénistique occupe une place primordiale : tout le tome 2 de la *Révélation d'Hermès Trismégiste* est consacré au « dieu cosmique ». Le tome 1 traite de son côté des *hermetica* techniques (astrologie, magie et alchimie) comme pseudo-sciences où le rationalisme grec s'effrite au contact des révélations orientales : le *logos* replonge dans le *muthos*¹⁰⁶.

Dans leur approche de la magie et de l'astrologie, Boll, Cumont et Festugière partagent un point qu'il faut encore relever : le recours à la « mystique » comme concept opérationnel au niveau historique. Pour Boll, le mysticisme astral (*Sternmysticismus*) constitue en effet le plein épanouissement, aux époques les plus récentes, des spéculations religieuses qui se développe depuis la *Sternreligion* primitive¹⁰⁷. Elle constitue le point où le savoir se transforme en religion. De même, avec Cumont, le concept de « mysticisme astral » sert à décrire la psychologie qui sous-tend l'astrologie hellénistique¹⁰⁸. Alors que l'astrologie se présente comme une doctrine scientifique et rationnelle, le mysticisme fournit à la religion païenne sa dimension affective et constitue un véritable « sentiment religieux »¹⁰⁹. Dans la théorie de l'historien belge, cette pièce occupe une fonction essentielle en ce qu'elle permet d'expliquer la diffusion d'une religion présentée comme savante à un vaste ensemble social et géographique. Le mysticisme permet l'actualisation sociale et religieuse des idées produites par un travail rationnel d'observation du ciel et l'essentiel de son histoire est alors à tracer du côté des philosophes et des textes théoriques¹¹⁰. Festugière, enfin, conclue son travail sur l'hermétisme avec un chapitre consacré à la mystique comme connaissance de Dieu et où il distingue deux voies, l'une par extraversion, l'autre par introversion¹¹¹. Dans un article de la même époque, il définit la mystique sur des fondements psychologiques, comme le sentiment d'une déficience qui se résorbe dans la croyance en un principe

105 FESTUGIÈRE, *RHT* I, p. 1-18.

106 FESTUGIÈRE, *RHT* I, p. 1-88 et 355-362.

107 BOLL, *op. cit.*, p. 171-172.

108 FRANZ CUMONT, « Le mysticisme astral dans l'Antiquité », *BAB* 5, 1909, p. 256-286.

109 *ibid.*, p. 260.

110 À l'article de CUMONT, on doit ajouter Pierre BOYANCÉ, « La religion astrale de Platon à Cicéron », *REG* 65 / 306-308, 1952, p. 312-350 ; Martin P. NILSSON, « Die Astrale Unsterblichkeit Und Die Kosmische Mystik », *Numen* 1 / 1, 1954, p. 106-119 et ID. « The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies », *HThR* 33 / 1, 1940, p. 1-8.

111 FESTUGIÈRE, *RHT* IV, p. 141-258.

supérieur auquel il est possible d'être réuni de manière intime et personnelle¹¹². Ce lien se décline de manière diverse et l'apport de Festugière a été de proposer une typologie des mystiques. Si le sentiment de déficience porte de manière générale sur le sensible et l'intelligible et tend à un dépassement apophasique, comme dans le néoplatonisme, la mystique est d'ordre philosophique¹¹³. Le constat du désordre dans le monde conduit également à une forme mystique : le mysticisme astral de Cumont correspond à une déficience uniquement de l'ordre au niveau sublunaire du monde ; les mystiques eschatologiques supposent une déficience générale du monde et l'intervention de la gnose et du salut divin¹¹⁴. La troisième catégorie comprend en fait les pratiques magiques, principalement de type oraculaire, définies comme une instrumentalisation de la « mystique » à des fins concrètes¹¹⁵. Elle forme le pendant inverse de ce que Festugière considère comme les deux seules mystiques authentiques : la sagesse (ou mystique théorétique), incarnée par le néoplatonisme grec, et le salut (ou mystique hiératique), illustrée par la théosophie orientale¹¹⁶.

Il semble donc que l'histoire de la mystique comporte au moins deux moments capitaux pour sa conceptualisation et qu'elle soit à appréhender conjointement à celle de la magie et de l'astrologie. Le premier moment se situe à l'époque romaine dans la mesure où le religieux subit alors une reconfiguration radicale des rapports entre l'humain et le divin. On tient généralement le néoplatonisme de Plotin pour le creuset où se forge le cadre théorique et pratique de la mystique mais à la même époque se met également en place la plus exigeante justification philosophique des pratiques « magiques » avec la théurgie néoplatonicienne de Jamblique. Le second moment se situe au début du ^{xx}e siècle dans la mesure où, d'une part, l'historiographie se ressaisit du concept pour l'appliquer à l'analyse de l'histoire religieuse et où, d'autre part, l'anthropologie constitue la mystique en catégorie générale décrivant un type de rapport au monde et rassemblant l'ensemble des phénomènes sociaux incompatibles avec la représentation moderne de la nature¹¹⁷. Sous la plume des anthropologues, magie et mystique sont alors souvent synonymes. Je ne retiendrai évidemment pas ce concept comme outil interprétatif au vu des nombreux pro-

112 André-Jean FESTUGIÈRE, « Cadre de la mystique hellénistique », in *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Maurice Goguel*, Suisse, Delachaux & Niestlé S. A., 1950, p. 74.

113 *ibid.*, p. 75-76.

114 *ibid.*, p. 76-82.

115 *ibid.*, p. 82-84.

116 *ibid.*, p. 84-85.

117 Je pense évidemment à Lucien LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1922, p. 503-510 (repris par EVANS-PRITCHARD en 1937 dans son livre sur les Azandés et plus récemment par TAMBIAH, moyennant certaines actualisations, voir n. 170) mais il n'est pas le seul à employer le terme « mystique » à cette époque dans un sens vague, par opposition à la logique : Henri HUBERT et Marcel MAUSS, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Année sociologique* 7, 1902, p. 144, *passim* en font autant.

blèmes théoriques qu'il pose¹¹⁸ ; je le conserve néanmoins comme objet dans la mesure où une archéologie de la mystique nous ramène à l'époque romaine et aux pratiques rituelles et théories philosophiques qui s'y développent : plutôt que de se servir de la mystique pour analyser des faits religieux, il faut repartir des pratiques et des discours anciens pour questionner la mise en place du concept comme tel. Sur le terrain accidenté de l'histoire religieuse, la mystique n'est ni la carte, ni la boussole qui peut servir à s'orienter ; à la fois hors du champ d'étude et à sa limite, elle est un horizon de sens dont il faudrait relever la ligne fuyante.

À la fin de cette première période historiographique, un retour à une étude spécifiquement consacrée à la place de l'astrologie dans la magie a lieu en 1968. Hans G. Gundel publiait alors les notes de travail de son défunt père sous le titre : *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*. Plus qu'un élan nouveau aux études, il s'agit en fait d'une synthèse venant sceller l'historiographie de la période précédente. La présence côte à côte des termes *Weltbild* et *Astrologie* dans le titre reflète la construction de l'ouvrage en deux parties, la première consacrée à la représentation du monde céleste, la seconde à la place de l'astrologie savante dans les textes magiques. Dans la première partie, Gundel adopte un plan qui se fonde sur la division de l'espace céleste et les différents corps qui le composent : un premier chapitre est consacré au soleil et aux décans, un second à la lune, un troisième aux planètes, un quatrième aux étoiles fixes. Dans sa seconde partie, Gundel expose les notions, les auteurs et les textes d'astrologie que contiennent les textes magiques. Le projet, de nature historique, reste incontournable. Il permet d'avoir une première mesure de la part que doivent les textes magiques à la science astrologique grecque et de sentir comment la conception hellénistique du ciel interfère avec la cosmologie égyptienne. Cependant, la démarche proposée oblige à abstraire des informations de leur contexte pratique pour se concentrer sur l'aspect théorique et à les distribuer selon le corps céleste de référence. La nature *rituelle* des documents est ainsi passée au second plan. Il suffit de recomposer la conception du monde (*Weltbild*) constituant la croyance magique pour en déduire finalement des pratiques. Ainsi, après l'exposé méthodique sur la représentation du monde céleste, quelques lignes suffisent pour faire le lien vers la dimension rituelle : « *Es bleibt noch anzufügen, dass der Exorzist an diese Welt ausserhalb der Erde seine "kosmischen Gebete" richtet, dass er den*

118 Louis DUPRÉ, « Mysticism [First Edition, 1987] », *Encyclopedia of religions. Second edition*, 2005, p. 6341 : « No definition could be both meaningful and sufficiently comprehensive to include all experiences that, at some point or other, have been described "mystical". In 1899 Dean W. R. Inge listed twenty-five definitions. Since then the study of world religions has considerably expanded, and new, allegedly mystical cults have sprung up everywhere ». Pour un aperçu sur ces problèmes, voir Michel MESLIN, « L'expérience mystique. Approches et définitions », *Encyclopédie des religions*, Bayard, 2000, p. 2337-2343 ; Peter MOORE, « Mysticism [Further Considerations] », *Encyclopedia of religions. Second edition*, 2005, p. 6355-6359 et François TRÉMOLIÈRES, « Mystique/Mysticisme », *Dictionnaire des faits religieux*, Presses Universitaires de France, 2010, p. 771-779.

Himmel beschwört und ihn in magischer Ekstase zu beschreiten vermeint »¹¹⁹. L'essentiel était en fait de montrer que le cosmos du magicien était sphérique, géocentrique et qu'on le croyait animé par des forces¹²⁰. L'astrologie représente le pôle théorique, la magie le pôle pratique. L'ouvrage laisse ainsi l'impression d'une subordination logique de la magie à l'astrologie, comme si la première dérivait de la seconde : les connaissances sur le fonctionnement du monde dégénèrent en tentative de manipulation des forces. Le rituel devient alors le lieu d'une réconciliation entre la pensée (la *Weltbild*) et l'action mais il est postérieur dans l'ordre logique et dialectique¹²¹. Ce faisant, la focalisation sur le contenu théorique et sur la croyance laisse entièrement de côté la prise en compte de la forme rituelle : avant d'être un témoin sur l'état du savoir, le document rituel est un médium de communication et doit s'analyser comme langage et comme acte énonciatif. Bien que publié en 1968, le travail de Gundel ne doit rien, au final, aux méthodes anthropologiques et sociolinguistiques, et il appartient en réalité au début du xx^e siècle par sa forme et son contenu. De Cumont à Gundel, l'ensemble de ces travaux doit ainsi être envisagé comme un chapitre historiographique unique précédant le tournant linguistique et anthropologique de la seconde moitié du xx^e siècle.

1.3. Cent ans après Cumont

Qu'en est-il des travaux sur l'astrologie et la magie un siècle après leur essor ? Richard Gordon a fait un état de la question et relevait le traitement inégal qui avait été fait de l'astrologie et de la magie au regard des cultes à mystères¹²². Avec le projet des Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'empire romain (*ÉPRO*), la magie et l'astrologie semblent tomber hors de l'agenda des chercheurs du fait de la prééminence des cultes à mystères¹²³ : un seul ouvrage des *ÉPRO* porte sur l'astrologie, à savoir la traduction de Vettius Valens (1989) et trois sont consacrés, dans les dernières années, à la magie. L'astrologie n'intervient plus dans les cultes à mystères que comme élément du mithraïsme. Comme Cumont, Turcan consacre une section à la ma-

119 GUNDEL, *Weltbild und Astrologie*, p. 81.

120 GUNDEL, *Weltbild und Astrologie*, p. 82.

121 Pour une analyse serrée des enjeux épistémologiques derrière la dichotomie entre action et pensée dans la théorie des rites, voir Catherine BELL, *Ritual theory, ritual practice*, Oxford, Royaume-Uni, Oxford University Press, 1992, p. 19-47.

122 Richard GORDON, « Cosmology, Astrology, and Magic: Discourse, Schemes, Power, and Literacy », in Laurent BRICAULT et Corinne BONNET (dir.), *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leyde-Boston, Brill, 2013, p. 85-111.

123 *ibid.*, p. 90.

gie et à l'astrologie dans la description des cultes orientaux, mais trop brève et trop généraliste¹²⁴. Laisant de côté l'astrologie seule, le monde céleste des papyrus magiques a été partiellement traité par Fauth sous l'angle du syncrétisme¹²⁵. L'étude se focalise sur le soleil à partir d'une comparaison entre certains textes magiques, des textes "orphiques", des textes de Proclus et de l'empereur Julien et les *Dionysiaca* de Nonnos de Panopolis. S'il ne fait aucun doute que le soleil représente bien un moyen d'exprimer l'unité du divin sous l'empire romain, la catégorie du syncrétisme est problématique¹²⁶ ; ici, elle ne rend pas justice à la diversité des milieux sociaux et des conceptions et pratiques religieuses. Les études sur la magie et l'astrologie ont pourtant toutes deux connu une seconde renaissance dans les dernières décennies. Mais malgré l'intérêt moderne pour l'histoire de l'astrologie, l'étude de référence sur ses liens avec la magie reste celle de Hans G. Gundel et aucune étude spécifique n'a été consacrée au ciel dans le corpus des textes magiques depuis plusieurs décennies¹²⁷.

1.3.1. Thèbes et Babylone : *quid novi sub sole* ?

Du point de vue historique, les travaux d'histoire de l'astrologie de Cumont, de Boll et de leurs contemporains n'ont guère perdu de leur pertinence et ont été complétés récemment par de nouvelles éditions scientifiques. Cependant, nos connaissances de l'astrologie mésopotamienne ont été grandement révisées. L'idée d'un déterminisme universel, sur laquelle se fondait Cumont à partir des sources grecques concernant les « Chaldéens », apparaît aujourd'hui complètement étrangère à la culture babylonienne¹²⁸. De fait, à relire les conférences de 1912, on comprend que Cumont était contraint de reconstruire le système astrologique mésopotamien à partir des témoignages grecs sur les « Chaldéens »¹²⁹. Or, le terme a gagné en généralité jusqu'à désigner la profession d'astrologue, quelle que soit la nation d'origine du praticien. De plus, dès qu'il s'agit des

124 Robert TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, France, les Belles lettres, 1992, p. 264-268, dans le chapitre « Occultisme et Théosophie », des notions empruntées à l'histoire moderne.

125 Wolfgang FAUTH, *Helios megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leyde-New York-Köln, Brill, 1995.

126 Marc AUGÉ, « Les "syncrétismes" », *Le grand Atlas des Religions*, Encyclopædia Universalis, 1988, p. 130-131 ; André MOTTE et Vinciane PIRENNE-DELFORGE, « Du "bon usage" de la notion de syncrétisme », *Kernos* 7, 1994, p. 11-27.

127 Je ne prend pas en compte celle de Stephen SKINNER dans *Techniques de magie gréco-égyptienne*, trad. HieroSolis, Rayol-Canadel, Édition Alliance magique, 2017, p. 91-112, qui pêche par l'excès de systématisation et l'anachronisme, et qui relève d'une approche ouvertement ethnocentrique (*ibid.*, p. 39).

128 Sur l'astrologie mésopotamienne, voir Jean BOTTÉRO, « L'astrologie mésopotamienne : l'astrologie dans son plus vieil état », *Les astres. Actes du colloque international de Montpellier 23-25 mars 1995*, I, Montpellier, Université Paul-Valéry, 1996, p. 159-182.

129 CUMONT, *Astrology and Religion...*, *op. cit.*, p. 28-33.

cosmologies étrangères, les exposés ethnographiques des historiens et géographes doivent faire l'objet d'une critique minutieuse. Aujourd'hui, les historiens rapprochent davantage les pratiques astrales mésopotamiennes de la magie et de la religion que d'une « première théologie scientifique »¹³⁰.

Du côté de l'Égypte, le renouveau est venu des travaux de Neugebauer. Cet historien des mathématiques publie, en 1940, un papyrus contenant un morceau important de cosmologie égyptienne¹³¹ et développe les études sur les horoscopes conservés sur des papyrus et des ostraca¹³². Puis, dans les années 1960, avec Parker, il établit le corpus des monuments égyptiens relatifs aux décans¹³³. La place de l'Égypte dans l'histoire de l'astrologie a toujours donné lieu aux plus vives divergences : mère de l'astronomie pour Dupuis et pour les savants qui défendaient la haute antiquité du zodiaque de Dendérah, elle n'a que peu à offrir, au contraire, aux yeux de Fowden en matière d'astrologie¹³⁴. Le dossier des décans permet cependant de documenter précisément cette histoire et le passage de la *sphaera Aegyptia* à la *sphaera Graeca* : la division égyptienne du ciel en trente-six astres se perpétue dans les trente-six zones du zodiaque hellénistique. Récemment, les historiens ont aussi commencé à reconsidérer plus précisément le rôle du clergé égyptien dans la constitution et la transmission du savoir astronomique¹³⁵. De même, dans le monde latin, où l'astrologie avait été délaissée, car moins savante, la recherche tend à en souligner la spécificité rhétorique et poétique¹³⁶. Dans l'ensemble, plus qu'au repérage de filiation, l'heure est donc à une meilleure appréciation de la diversité culturelle dans les rapports des sociétés antiques avec le ciel.

130 CUMONT, *Les religions orientales...*, *op. cit.*, p. 165. Sur ces pratiques astrales, voir Francesca ROCHBERG, *In the path of the moon : Babylonian celestial divination and its legacy*, Leyde, Brill, 2010 ; Erica REINER, « The Uses of Astrology », *JAOS* 105 / 4, 1985, p. 589-595 et *Astral Magic in Babylonia*, Philadelphia, American philosophical society, 1995.

131 Hans OSTENFELDT LANGE et Otto NEUGEBAUER (éds.), *Papyrus Carlsberg No. I: ein hieratisch-demotischer kosmologischer Text*, København, Danemark, Ejnar Munksgaard, 1940.

132 Alexander JONES, « The place of astronomy in Roman Egypt », *Apeiron* 27 / 4, 1994, p. 25-51 fait l'état de la question concernant l'étude des horoscopes et souligne l'importance du clergé égyptien dans la transmission du savoir astronomique.

133 NEUGEBAUER, *EAT* III.

134 Charles-François DUPUIS, *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, Paris, H. Agasse, 1797 ; Jed Z. BUCHWALD et Diane GRECO JOSEFOWICZ, *The zodiac of Paris: how an improbable controversy over an ancient Egyptian artifact provoked a modern debate between religion and science*, Princeton, Etats-Unis, Royaume-Uni, Princeton university press, 2010 ; Garth FOWDEN, *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind*, Cambridge Cambridgeshire, Royaume-Uni, 1986, p. 91-94.

135 JONES, *art. cit.*, et dans John M. STEELE (dir.), *The Circulation of Astronomical Knowledge in the Ancient World*, Leyde, Pays-Bas, Brill, 2016, les communications de Joachim Friedrich QUACK, « On the Concomitancy of the Seemingly Incommensurable, or Why Egyptian Astral Tradition Needs to be Analyzed within Its Cultural Context », p. 230-244 et Andreas WINKLER, « Some Astrologers and Their Handbooks in Demotic Egyptian », p. 245-286.

136 Émilie-Jade POLIQUIN, *Les textes astronomiques latins : un univers de mots. Enquête épistémologique, logique et rhétorique*, Thèse de doctorat, Université Toulouse 2, Université Laval, 2014.

1.3.2. Des « mensonges de Memphis » au *heka* des Égyptiens

À la fin de l'Antiquité, le christianisme ajouta beaucoup aux conceptions romaines pour construire l'imaginaire de l'Égypte, terre par excellence de la magie et de la subversion religieuse. Au point qu'aujourd'hui encore, certaines langues modernes désignent, sous des termes dérivés d'*Aegyptus*/Αἰγύπτια, des populations caractérisées par l'altérité : les *gypsies* de l'anglais et les γύφτοι du grec moderne sont des Égyptiens devenus tsiganes, gitans, pratiquant encore des rites païens, connaisseurs des démons, hors-la-loi par hérédité. La religion égyptienne représentait au temps des Pères de l'Église la subversion de la vraie religion par les démons. Et c'est là bas, en Égypte, que le magicien Cyprien se rend pour apprendre les arts magiques¹³⁷. L'épisode biblique de Moïse contre les deux magiciens de pharaon est évidemment l'archétype au creuset duquel se fond l'imaginaire des monothéismes contre les prêtres égyptiens¹³⁸. Aux dires de Sedulius, au v^e siècle ap. J.-C., ces « deux charlatans qui formaient une association scélérate cherchaient à rivaliser avec les miracles célestes de Moïse, en se fiant aux mensonges de Memphis, et présentaient à la vue des hommes des images et figures fabriquées par des ruses magiques »¹³⁹.

L'égyptologie permit d'accéder à la religion égyptienne sans passer par les vues chrétiennes sur celle-ci. Mais l'intérêt pour la magie égyptienne est récent. Après les premiers travaux de Griffith et de Lexa au début du siècle¹⁴⁰, Sauneron et Posener ont donné dans les années 1950 et 1960 le coup d'envoi à une réévaluation de la magie et de la religion égyptienne. Jusqu'alors, la magie était reléguée à la périphérie de l'univers religieux égyptien et relevait de la sphère du privé et de la croyance populaire par opposition à la religion des temples. Les textes de cosmologie et de théologie, les aspects les plus religieux de l'homme égyptien retenaient toute l'attention des spécialistes. Au point que le décalage entre les discours modernes et les réalités égyptiennes donnait « une image épurée, spiritualisée de l'homme ancien, qui ne correspond pas à la réalité »¹⁴¹.

137 László KÁKOSY, « « Cyprien » en Égypte », in *Mélanges Gutbub*, Montpellier, Institut d'Égyptologie, Université Paul Valéry, 1984, p. 109-114, a relevé, dans ses différentes versions, les réalités sociales égyptiennes, déformées dans le récit apocryphe du magicien converti.

138 SPT., *Ex.* VII, 8-13 ; sur ces deux magiciens, nommés Jannès et Jambres dans la tradition tardive juive, puis chrétienne, voir Albert PIETERSMA, *The Apocryphon of Jannes and Jambres the magicians: P. Chester Beatty XVI (with new ed. of Papyrus Vindobonensis Greek inv. 29456 + 29828 verso and British Library Cotton Tiberius B. v f. 87)*, Leyde, Brill, 1994, notamment p. 12-24 qui montre que le récit provient de conflits internes à des milieux juifs palestiniens, où l'image de l'Égypte a servi à disqualifier les adversaires de manière stéréotypée.

139 SEDUL., *Op. Pasch.* IV, 14 : *duo sceleratae societatis artifices qui Memphiticis uanitatibus confidentes Moysi caelestia nitebantur aemulari miracula, dolisque magicis fabricatas humanis uisibus [aemularum] opponebant imagines et figuras.*

140 GRIFFITH-THOMPSON, *op. cit.* ; František LEXA, *La magie dans l'Égypte antique. De l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, Paris, France, P. Geuthner, 1925.

141 POSENER, cité par Yvan KOENIG dans Yvan KOENIG (dir.), *La magie en Égypte : à la recherche d'une définition. Actes du colloque les 29 et 30 septembre 2000*, Paris, Documentation Française, 2002, p. 10.

D'un côté, le prêtre, les hymnes et les offrandes, les processions, la pieuse adoration de la divinité solaire ; de l'autre, les amulettes, les enchantements, la manipulation des pouvoirs divins à des fins toutes personnelles : telle était en substance l'imaginaire que l'on projetait sur le monde des pharaons, imaginaire qui était grandement imprégné de l'héritage médiéval. Sauneron corrige cette "déformation optique" en exposant l'univers de la magie égyptienne dans l'ouvrage collectif *Le monde du sorcier* en 1966¹⁴² et en publiant une édition et une traduction d'un important papyrus de magie égyptienne, le Papyrus de Brooklyn¹⁴³. Plus tard, un corpus de textes égyptiens est proposé en traduction par Borghouts¹⁴⁴ et un premier colloque rassemble les égyptologues autour de la magie pharaonique¹⁴⁵. Depuis, les égyptologues ont produit plusieurs études extensives exposant les techniques de la magie et sa logique proprement égyptienne¹⁴⁶. Ce n'est plus seulement l'espace populaire et privé qui relève de la magie, mais la totalité du paradigme religieux égyptien : la magie habite les maisons autant que les temples¹⁴⁷.

De manière corollaire à l'extension de la magie dans la société et à ses rapports avec l'univers des temples, sa qualification est également révisée. Pour reprendre le titre du colloque de 2000, tenu au Louvre, sur la magie, on en cherche aujourd'hui une définition¹⁴⁸. Comme il n'est plus question de la considérer, de manière négative, comme une dégénérescence du religieux, il faut désormais en trouver la positivité : en quoi ce que l'on a baptisé « magie » pour l'univers égyptien forme-t-il un tout et contient-il une mise en forme spécifique des éléments du monde ? Le *heka* (*ḥkꜣ*) donne à l'analyse anthropologique la catégorie émique pour aborder la magie égyptienne. Deux directions principales sont à retenir pour en comprendre le sens. D'une part, le *heka* implique un rapport particulier au langage et aux images et se trouve lié à l'essence de l'écriture hiéroglyphique et à l'acte même de parler, d'écrire, de dessiner et de représenter¹⁴⁹. Autrement dit c'est le statut du signe linguistique qui est en jeu. D'autre part, le *heka* correspond à

142 Serge SAUNERON, « Le monde du magicien égyptien », in *Le monde du sorcier*, Paris, Seuil, 1966, p. 27-65.

143 Serge SAUNERON, *Le papyrus magique illustré de Brooklyn*, New York, The Brooklyn Museum, 1970.

144 J.F. BORGHOUTS, *Ancient Egyptian magical texts*, Leyde, Brill, 1978.

145 László KÁKOSY et Alessandro ROCCATI, *La magia in Egitto ai tempi dei Faraoni*, Modena, Panini, 1991.

146 Robert K. RITNER, *The mechanics of ancient Egyptian magical practice*, Chicago, Etats-Unis, Oriental Institute of the University of Chicago, 1993 ; Yvan Koenig, *Magie et Magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, Pygmalion-Gérard Watelet, 1994.

147 Joachim Friedrich QUACK, « La magie au temple », in Yvan Koenig (dir.), *La magie en Égypte : à la recherche d'une définition. Actes du colloque les 29 et 30 septembre 2000*, Paris, Documentation Française, 2002, p. 41-68.

148 Yvan KOENIG (dir.), *La magie en Égypte : à la recherche d'une définition. Actes du colloque les 29 et 30 septembre 2000*, Paris, Documentation Française, 2002.

149 Voir les deux contributions de Jean YOYOTTE, « La parole et l'objet, et vice-versa » et Yvan KOENIG, « La magie égyptienne: de l'image à la ressemblance » in Michel TARDIEU, Anna Van den KERCHOVE et Michela ZAGO (dir.), *Noms barbares. I. Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, Belgique, Brepols, 2013, respectivement p. 37-49 et p. 177-189.

un ordre émanant de la création divine et susceptible d'être renversé¹⁵⁰. Or, ce renversement entraînerait le monde dans le chaos et la destruction. C'est pour éviter cette destruction de l'univers que les rituels sont établis : ils ont pour vocation d'entretenir le *heka*. Les pratiques magiques supposent ainsi une théologie du bien et du mal particulière : la mort, le mal, sont des menaces permanentes sur la création et la création est un processus continu, éternellement renouvelé. Dans cette lutte contre "l'entropie" de la création, la magie ne signifie pas, contrairement au paradigme chrétien, une infraction à la volonté divine, mais l'application des pouvoirs divins au maintien du monde. Il paraît donc difficile d'envisager le *heka* abstraction faite de la catégorie de *netjer* (*ntr*), que l'on traduit par « dieu » mais dont la signification ne peut être entièrement identifiée à celle de θεός ou à celle du Dieu chrétien : le *netjer* est intrinsèquement lié au rite¹⁵¹. On peut devenir *netjer* grâce au rituel (l'intronisation du roi, la consécration d'un animal sacré, la momification en sont des exemples) et l'on ne peut rester un *netjer*, dans le cas des dieux issus de la création, qu'à travers les rites : « est "dieu" tout ce qui a été introduit dans cet état par le rite, et/ou y est maintenu par le rite »¹⁵². Toute forme de rituel se conçoit donc comme la production ou la conservation de puissances divines.

Ces recherches en égyptologie ont permis par ailleurs d'approfondir la relation des documents gréco-égyptiens avec l'univers pharaonique et il ne fait plus de doute aujourd'hui que les pratiques des *PGM* doivent se comprendre au premier chef à partir d'un milieu et d'une tradition égyptienne¹⁵³.

1.3.3. Magie gréco-égyptienne : le pouvoir des rituels

Des travaux d'édition et de traduction ont repris à partir des années 1980. Le texte des *PGM* n'était jusque là accessible en langue moderne qu'à partir de la traduction allemande de Preisen-

150 Herman Te VELDE, « The God Heka in Egyptian Theology », *JEOL* 21, 1970, p. 175-185 et Robert K. RITNER, « The Religious, Social, and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic », in Marvin W. MEYER, Paul Allan MIRECKI (dir.), *Ancient magic and ritual power*, Boston, Brill, 2001, p. 49-50.

151 Dimitri MEEKS, « Notion de « dieu » et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne », *RHR* 205 / 4, 1988, p. 425-446.

152 *ibid.*, p. 444.

153 Robert K. RITNER, « Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context », *ANRW*, II.18.5, 1995, p. 3358-3364. Joachim Friedrich QUACK, « From Ritual To Magic: Ancient Egyptian Precursors Of The Charitesion And Their Social Setting », in Shaul SHAKED, Yuval HARARI et Gideon BOHAK (dir.), *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, Brill, 2011, p. 43-84, examine la continuité pharaonique au-delà du changement linguistique pour la pratique rituelle du χαριτήσιον ; Jacco DIELEMAN, « Scribal Practices In The Production Of Magic Handbooks In Egypt », *ibid.*, p. 85-118 adopte une méthode toute papyrologique pour souligner les analogies dans la production écrite des documents grecs et démotiques et attribue les différenciations à des usages de circulation différents : en quelque sorte, une même "maison d'édition" adapte sa production en fonction du lectorat attendu.

danz. Une traduction espagnole voit le jour en 1987 sous les auspices de Calvo Martinez et Sanchez Romero¹⁵⁴. Dans la péninsule ibérique, l'intérêt renouvelé pour la magie antique se concrétise avec la création d'une revue scientifique en 2001 (*MHNH*) et avec des travaux d'éditions séparés des hymnes magiques dans des thèses de doctorat de Barcelone et Malaga¹⁵⁵. En parallèle, le monde anglophone développe également des recherches aujourd'hui incontournables. La traduction anglaise dirigée par Betz se fonde sur le texte édité par Preisendanz ; elle y ajoute une cinquantaine de papyrus magiques et Johnson est chargée de produire la traduction des documents démotiques absents du corpus initial¹⁵⁶. Ces deux traductions se fondent toutefois sur les lectures de Preisendanz et ne proposent pas de révision des documents. Ce travail est effectué pour les *PGM* XII et XIII par Robert Daniel en 1991¹⁵⁷. De leur côté, Daniel et Maltomini proposent de nouvelles éditions critiques pour une série de documents magiques conservés sur des ostraca ou des papyrus¹⁵⁸. Des textes de magie copte sont également publiés en lien avec des textes grecs et permettent de replacer la magie gréco-égyptienne dans un continuum temporel plus large¹⁵⁹. Enfin, l'article de Brashear dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* présente l'entrée en matière fondamentale pour toutes les études postérieures¹⁶⁰. Il se compose d'une présentation véritablement encyclopédique des documents, de l'état des recherches et d'outils bibliographiques importants. Depuis, nombreux sont les colloques qui ont exploré les aspects techniques ou historiques de la magie¹⁶¹. Ces travaux ont conduit à plusieurs thèses récentes, qui mé-

154 José Luis CALVO MARTÍNEZ et Maria Dolores SANCHEZ ROMERO (éds.), *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid, Espagne, Editorial Gredos, 1987.

155 Flor VALDÉS HERRERO, *Edición, Traducción y Comentario de los Himnos Mágicos Griegos*, Thèse de doctorat, Universidad de Málaga, 2016 ; Miriam Blanco Cesteros, *Edición y comentario de los himnos a Apolo, Helio y el dios supremo de los papiros mágicos griegos*, Thèse de doctorat, Universidad de Valladolid, 2017.

156 Hans Dieter BETZ (éd.), *The Greek magical papyri in translation, including the Demotic spells*, Chicago, University of Chicago press, 1992² (1986¹).

157 Robert Walter DANIEL (éd.), *Two Greek magical papyri in the National Museum of antiquities in Leyde : a photographic edition of J 384 and J 395 (=PGM XII and XIII)*, Opladen, West-Dt. Verlag, 1991.

158 Robert W. DANIEL et Franco MALTOMINI (éds.), *Supplementum magicum*, Opladen, Allemagne, Westdeutscher Verlag, 2 vols., 1990-1992.

159 Marvin W. MEYER et Richard SMITH (dir.), *Ancient Christian magic: coptic texts of ritual power*, San Francisco, États-Unis, HarperSanFrancisco, 1994.

160 W. M. BRASHEAR, « The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey », *ANRW* II.18.5, 1995, p. 3380-3684.

161 Peter SCHÄFER et Hans Gerhard KIPPENBERG (dir.), *Envisioning magic: a Princeton seminar and symposium*, Leyde, New-York, Brill, 1997 ; Alain MOREAU et Jean-Claude TURPIN (dir.), *La magie : actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, 4 vols., Montpellier, Université Paul-Valéry, 2000 ; Leda Jean CIRAOLO et Jonathan Lee SEIDEL (dir.), *Magic and divination in the ancient world*, Leyde, Brill, 2002 ; Jan N. BREMMER et Jan R. VEENSTRA (dir.), *The metamorphosis of magic from late antiquity to the early modern period*, Louvain, Peeters, 2002 ; Joel Thomas WALKER, Brannon WHEELER et Scott B. NOEGEL (dir.), *Prayer, magic, and the stars in the ancient and late antique world*, University Park, Pennsylvania State University Pr., 2003 ; Shaul SHAKED, Yuval HARARI et Gideon BOHAK (dir.), *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, Brill, 2011 ; Michel TARDIEU, Anna Van den KERCHOVE et Michela ZAGO (dir.), *Noms barbares. I. Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, Belgique, Brepols, 2013 ; Magali De HARO SANCHEZ (dir.), *Écrire la magie dans l'antiquité: actes du*

ritent d'être mentionnées : Korshi Dosoo présente une étude de la « bibliothèque » thébaine qui fait le point sur le type-rituel le plus représenté, les rituels de divination¹⁶² ; Michela Zago renoue avec les études jointes de la magie et de l'alchimie que l'établissement du corpus de Preisendanz avait disjointes¹⁶³ ; Thomas Galoppin traite de l'animal dans les pratiques rituelles de la « magie » pour souligner les multiples modalités de mise en action : c'est tantôt le merveilleux qui rend compte des pratiques, tantôt l'*empowerment* des matières animales¹⁶⁴.

Les traductions ou rééditions de ces textes de nature rituelle ont permis de décrire plus finement les techniques de la magie. En parallèle s'est poursuivie l'analyse historique pour mieux comprendre la place des *magi* dans la société grecque et romaine et la représentation sociale de ces pratiques¹⁶⁵. Mais ces approches donnent peu souvent l'occasion d'exposer les théories de la magie sous-jacentes aux pratiques. Au contraire, de leur côté, les historiens de la philosophie réévaluaient progressivement les théories de la magie et les rapports de la philosophie avec les rituels mais la nature de la documentation ne laisse qu'entre-apercevoir les pratiques. L'histoire de l'hermétisme et de la théurgie néoplatonicienne ont néanmoins connu de profonds bouleversements qui amènent à poser différemment leur lien avec les *PGM* : ancrage social égyptien de l'hermétisme savant¹⁶⁶ ; existence d'un arrière-plan rituel au travers des textes théoriques hermétiques¹⁶⁷ ; réévaluation positive de la théurgie en contexte néoplatonicien¹⁶⁸... La différence de nature entre la documentation théorique et la documentation pratique pose néanmoins un incon-

colloque international (Liège, 13-15 octobre 2011), Liège, Belgique, Presses Universitaires de Liège, 2015 ; Véronique DASEN et J.-M. SPIESER (dir.), *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance*, Firenze, SISMELE, Edizioni del Galluzzo, 2014.

162 Korshi DOSOO, *Rituals of Apparition in the Theban Magical Library*, Thèse de doctorat, Macquarie University, 2014, p. 28-42 (= Korshi DOSOO, « A History of the Theban Magical Library », *BASP* 53, 2016, p. 263).

163 Michela ZAGO, *Tebe magica e alchemica. L'idea di biblioteca nell'Egitto romano : la collezione Anastasi*, Padova, Italie, Libreriauniversitaria.it, 2010.

164 Thomas GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel dans les pratiques « magiques » du monde romain*, Thèse de doctorat, École pratique des hautes études, 2015.

165 Fritz GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1994 offre ainsi une introduction générale à la magie ancienne ; Matthew DICKIE, *Magic and magicians in the Greco-Roman world*, Londres, Royaume-Uni, États-Unis, Routledge, 2001, fait une analyse sociale chronologique de la magie depuis l'époque archaïque jusqu'à la fin de l'Antiquité.

166 Philippe DERCHAIN, « L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le *Corpus Hermeticum* », *RHR* 161 / 2, 1962, p. 175-198 ; Garth Fowden, *op. cit.*

167 Anna Van den KERCHOVE, *La voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*, Leyde, Boston, Brill, 2012 ; Christian H. BULL, *The Tradition of Hermes Trismegistus: the Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*, Leyde-Boston, Brill, 2018.

168 E. R. DODDS, « Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism », *JRS* 37, 1947, p. 55-69 y voyait le sceau de l'irrationnel et le comparait au spiritisme moderne ; la bibliographie est depuis pléthorique : voir Gregory SHAW, « Theurgy. Rituals of unification in the Neoplatonism of Iamblichus », *Traditio* 41, 1985, p. 1-28 pour un état de la question au milieu des années 1980 et Ilinca TANASEANU-DÖBLER, *Theurgy in Late Antiquity: the invention of a ritual tradition*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 2013, pour une approche historique. L'ouvrage désormais classique de Hans LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mystic, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1956 fait figure de tournant.

tournable problème méthodologique mais l'analyse comparée de ces sources reste un enjeu majeur pour l'histoire des religions à la fin de l'Antiquité.

Au contraire de la première moitié du ^{xx}e siècle, l'ancienne démarcation anthropologique entre science, magie et religion est désormais plus indistincte que jamais. Il y a bientôt trente ans, Gager proposait une sélection de tablettes de *defixio* avec traduction anglaise¹⁶⁹. L'introduction de cet ouvrage rompait avec l'approche frazérienne et embrayait le pas à la perspective que Tambiah développait à la même époque¹⁷⁰ : ce qui est en jeu, ce n'est pas l'efficacité des pratiques sur le monde naturel, c'est leur expressivité du point de vue de la société¹⁷¹. Ce n'est donc plus dans la permanence de pratiques *a priori* infondées que gît le problème de leur efficacité, mais dans leur capacité à exprimer un état d'être. Ce faisant, l'efficacité du rituel devient le postulat plutôt que le problème. Ce positionnement allait de pair avec un refus de la distinction entre magie et religion¹⁷². Gager n'était pas le seul à chercher alors une échappatoire. S'il a choisi la voie ouverte par Malinowski et poursuivie par Tambiah –les rituels comme moyens d'expression –, ce n'était qu'une des approches possibles.

Le maintien ou le refus de l'opposition magie-religion constitue en effet une piste majeure d'investigation ouverte dans les années 1980 avec l'inscription plus prononcée des *PGM* dans la tradition égyptienne. Le colloque *Magika Hiera* posait ainsi à ses intervenants la question de la pertinence ou non d'une telle opposition¹⁷³. Des réponses variées émergeaient. Fritz Graf examine le cas des prières pour en chercher la spécificité : dans leur structure, leur contenu et leur contexte, les prières "magiques" ne sont pas différentes des prières « religieuses » si ce n'est du fait d'ajouter des *voces magicae* et la manipulation rituelle de substances spécifiques¹⁷⁴. Mais la vraie différence est dans une procédure d'isolement volontaire et de marginalisation : alors que la religion « relie » les individus au sein d'une collectivité, les rituels « magiques » qu'examine Fritz Graf sont des procédures pour s'extraire soi-même de la société des humains, dans une volonté de s'approcher des dieux et de communiquer avec eux¹⁷⁵. La distinction reste donc possible mais n'est alors que sociale et fonctionnelle ; elle repose sur la dichotomie entre individu et so-

169 John G. GAGER, *Curse tablets and binding spells from the ancient world*, New York, Oxford University Press, 1992.

170 Stanley J. TAMBIAH, *Magic, science, religion and the scope of rationality*, Cambridge, Royaume-Uni, États-Unis, Cambridge University Press, 1991, p. 84-110 pose l'existence de deux modes de rapports au monde, l'un de nature causale, l'autre de nature participative. Il s'inscrit dans la lignée de LÉVY-BRUHL, dont il actualise les théories anthropologiques suite au *linguistic turn* de la seconde moitié du ^{xx}e siècle.

171 GAGER, *op. cit.*, p. 21-23.

172 *ibid.*, p. 24-25.

173 Dirk OBBINK et Christopher FARAONE (dir.), *Magika Hiera: ancient Greek magic and religion*, 1991, p. vi-vii.

174 Fritz GRAF, « Prayer in Magical and Religious Ritual », *ibid.*, p. 191.

175 *ibid.*, p. 196.

ciété et s'inscrit dans la suite de Mauss et Durkheim. Christopher Faraone allait plus loin en refusant, dans l'examen des *defixiones*, toute pertinence au couple opposé : au sens d'action agressive de la magie noire, la catégorie « magie » ne serait pas applicable car les *defigentes* se seraient sentis probablement victimes démunies, en position de défense, lorsqu'ils recourraient aux malédictions¹⁷⁶ ; quant au caractère supposément automatique de l'efficacité magique par opposition au miracle, elle ferait l'impasse sur la médiation divine, qui reste incontournable¹⁷⁷. Conformément à l'usage actuel, je traiterai de la « magie » en conservant les guillemets de commodité. En effet, il ne viendrait plus aujourd'hui à l'idée d'un ethnologue de décrire les pratiques rituelles d'une société indigène à travers la catégorie anthropologique de « magie ». Or, en quoi les rituels divinatoires ou imprécatoires des *PGM* diffèreraient-ils essentiellement d'autres pratiques religieuses ? Pour l'historien, cependant, ces rituels ont reçu l'appellation de « magie » dès l'Antiquité et s'inscrivent donc dans une histoire religieuse particulière. Les guillemets ont donc pour fonction de rappeler que la catégorie relève presque ici de la citation : est « magique » ce que certains locuteurs ont décrit comme tel par opposition aux valeurs religieuses qu'ils défendent.

Même si une tendance se dessine depuis *Magika Hiera*, les remises en question de l'opposition entre magie et religion ne font pas l'unanimité. Après une critique des positions sociologiques et relativistes, Betz reste au contraire le partisan d'une application légitime des deux catégories de « religion » et de « magie » dans un cadre scientifique ; il semble toutefois en faire un usage essentialiste pour dresser les linéaments d'une évolution de la « religion » égyptienne devenues « magie » et récupérée par la catégorie des « mystères »¹⁷⁸. Porte-étendard de son maintien, Versnel défend la possibilité d'une distinction conceptuelle valide entre d'un côté les *defixiones* qui sont des actes magiques et les « *judicial prayers* » ou « *prayers for justice* » elles aussi écrites sur des lamelles de plomb, mais qui sont des actes religieux¹⁷⁹. Contre l'approche émiqne, consistant à utiliser les concepts indigènes, il prêche par ailleurs pour une approche étique, c'est-à-dire pour la pertinence de concepts universels dans la description des sociétés humaines, et met en garde contre le remplacement d'un critère (la coercition) par un autre (la performativité)¹⁸⁰ : changer le critère ne change pas le phénomène.

À la suite de *Magika Hiera* cependant, les ouvrages majeurs des trente dernières années témoignent tous d'une attention marquée pour la terminologie et l'analyse des pratiques dans leur

176 Christopher A. FARAONE, « The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells », *ibid.*, p. 20.

177 *ibid.*

178 Hans Dieter BETZ, « Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri », *ibid.*, p. 253-254.

179 Hendrik S. VERSNEL, « Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers », *ibid.*, p. 60-106,

180 Hendrik S. VERSNEL, « Some reflexions on the relationship magic/religion », *Numen* 38 / 2, 1991, p. 185-187.

contexte social abstraction faite d'une distinction anthropologique entre magie et religion¹⁸¹. Le problème de la catégorisation est soit délaissé, soit remplacé. C'est ainsi que les propositions les plus innovantes sont venues des partisans d'une refonte et ont apporté de nouveaux concepts d'interprétation. Jonathan Z. Smith insiste sur la nature scalaire de la (fausse) différence entre magie et religion et sur la discrimination des pouvoirs selon une différence entre centre et périphérie¹⁸². Les pratiques de la religion domestique appartiennent à l'espace intérieur ou au site funéraire (*here*) ; les pratiques de la religion civique correspondent à des espaces centraux bien définis par la monumentalité des temples (*there*) ; les pratiques itinérantes des *magi* relèvent au contraire de l'*anywhere*. En cela, elles catalysent des transformations sociologiques et culturels mais également la mise en place de nouvelles cosmographies et de nouvelles idéologies politiques. En 1994, dans une collection de textes coptes et grecs, Meyer et Smith défendaient le concept de pouvoir rituel (*ritual power*) en remplacement de la catégorie de magie¹⁸³ ; de même, l'ouvrage collectif de 1995 *Ancient Magic and Ritual Power* cherchait à analyser différents textes sous l'angle de ce concept¹⁸⁴. Si la magie est une catégorie trop large et trop chargée d'histoire pour offrir une réelle efficacité interprétative et une réelle neutralité, une nouvelle donne est-elle possible ? Au-delà de l'étiquette à donner à des techniques, l'étude des textes montre qu'il est toujours question de manipuler des puissances. Les dieux agissent. On peut interagir avec eux et mettre leur puissance en action. L'enjeu, pour ainsi dire vital, de ces techniques porte sur le pouvoir qu'elles peuvent conférer, dans la société, à des êtres ou à des objets. L'*empowerment* décrit ce processus par lequel est conféré un pouvoir. Comment peut s'opérer cet *empowerment* des choses ou des gens ? Comment des êtres inanimés peuvent-ils acquérir une efficacité sociale ? C'est le rituel qui est au cœur de ce processus et qui permet de créer un pouvoir.

L'intérêt majeur de cette approche est donc d'inscrire plus efficacement l'analyse de la magie dans la théorie et l'anthropologie des rituels et de lier la question du rituel avec la question du

181 Voir par exemple les deux colloques espagnols publiés par Emilio SUÁREZ DE LA TORRE, Miriam BLANCO, Eleni CHRONOPOULOU et Isabel CANZOBRE (dir.), *Magikè téchne formación y consideración social del mago en el Mundo Antiguo*, Madrid, Espagne, Dykinson, 2017 et par Carmen SÁNCHEZ MAÑAS, Isabel CANZOBRE et Emilio SUÁREZ DE LA TORRE (dir.), *Ablanathanalba. Magia, cultura y sociedad en el Mundo Antiguo*, Madrid, Clásicos Dykinson, 2020.

182 Jonathan Z. SMITH, « Here, there, and anywhere », in Joel Thomas WALKER, Brannon WHEELER, Scott B. NOEGEL (dir.), *Prayer, magic, and the stars in the ancient and late antique world*, University Park (Pa.), Pennsylvania State University Pr., 2003, (« Magic in history »), p. 21-36. Voir aussi ID. « The Temple and the Magician », in *Map is not territory: studies in the history of religions*, Leyde, Brill, 1978, p. 172-189, « Trading Places », in Marvin W. MEYER, Paul Allan MIRECKI (dir.), *Ancient magic and ritual power*, Boston, États-Unis, Brill, 2001, p. 13-27.

183 Marvin MEYER, Richard SMITH et Neal KELSEY (dir.), *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton, Princeton University Press, 1999 (1994¹), p. 1-6.

184 Marvin W. MEYER et Paul Allan MIRECKI (dir.), *Ancient magic and ritual power*, Boston, Brill, 2001 (1995¹), p. 3-5.

pouvoir et de la communication entre l'être humain et les puissances divines. En cela, la frontière entre magie et religion s'efface bel et bien : il est toujours question de pouvoir, et l'imposition d'une frontière entre « magie » et « religion » relève de fait d'une autorité, elle-même garante de l'efficacité et de la légitimité des rituels qu'elle institue. Pour se faire une idée de la manière dont un même rituel et une même puissance divine peuvent donner du pouvoir à des corps *via* la « religion » ou la « magie », un exemple du sud de l'Italie sera utile : lors de l'eucharistie, le prêtre consacre les offrandes et opère la transsubstantiation, puis il élève l'hostie et le calice ; pendant ce temps, parmi les fidèles, une « sorcière » peut adresser une prière au Christ pour consacrer un charme en ce moment culminant de la messe qu'est l'élévation¹⁸⁵. De l'un à l'autre, la différence est dans la personnalité du médiateur et dans sa situation spatiale et sociale, davantage que dans l'essence de l'acte en lui-même. La finalité de l'action rituelle varie également : communion avec Dieu dans un cas, philtre érotique dans l'autre. Mais une même puissance divine intervient. Le *ritual power* permet donc de circonscrire un périmètre spécifique au sein du « religieux » – celui où des rituels mettent en acte des puissances divines – sans recouvrir complètement l'ancienne catégorie de « magie », où tout n'était pas rituel (le mauvais œil en est l'exemple classique)¹⁸⁶. Sous-ensemble de la religion, le pouvoir rituel permet ainsi de mieux interpréter les modalités d'action des dieux dans la société. « *Magic is not the basic category, concluaient Meyer et Smith, but ritual, and our attitude toward ritual is that which gives it power* »¹⁸⁷.

CONCLUSION

En somme, la question de l'efficacité de la « magie », qui prévalait au début du xx^e siècle en anthropologie, cède la place à la question de son pouvoir. La distinction peut paraître dérisoire ; elle sert avant tout à apporter un changement de perspective sur l'objet que constitue la « magie ». Il ne s'agit plus d'en envisager la rationalité – en référence inévitablement à une quelconque forme de vérité (naturelle, sociale, psychologique) – mais bien plutôt de comprendre comment le rituel, en tant que stratégie d'action, peut déployer une capacité à transformer l'événement, à le mettre en forme, et à construire une réalité. Alors que les études sur la « magie », au début du xx^e siècle, étaient ancrées dans le champ de l'histoire des sciences et des croyances, on pourrait presque dire qu'elles se rapportent tout autant aujourd'hui aux études politiques en ce que le pouvoir y constitue l'objet central, non la vérité. À ce titre, si Mauss, avec ses travaux sur

185 Ernesto de MARTINO, *Italie du Sud et magie*, trad. Poncet, Paris, Sanofi-Synthélabo, 1999 (1959¹), p. 24-25.

186 GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 11-13.

187 MEYER-MIRECKI, *op. cit.*, p. 6.

la magie et sur la prière, représente l'émergence d'une sociologie objective des faits religieux (le sociologue se pose en retrait des phénomènes observés et en détenteur d'un discours véridique), le livre de Jeanne Favret-Saada, en 1977, doit de son côté être retenu comme un tournant majeur en ce qu'il défend l'implication incontournable de l'observateur dans la situation d'énonciation que pose la sorcellerie du bocage¹⁸⁸ : s'il n'existe pas de point de vue extérieur idéal, c'est parce que tout n'est que rapport de forces qui se jouent dans la parole et dans le non-dit, à la fois entre l'ensorceleur, le désensorceleur et sa victime, mais aussi entre l'observateur et son informateur. Plutôt que de croyance, Jeanne Favret-Saada parle alors d'être « pris » et de se « laisser prendre » aux mots de la sorcellerie, car c'est l'unique entrée qui permette de comprendre réellement la situation d'énonciation avec ses rapports de force.

Pour en revenir à l'image de l'homme en prière à une étoile et à l'hermétisme, le *PGM CXX*, l'un des plus anciens conservés (1^{er} siècle), prescrit, par une nuit noire, de « lever les mains vers les astres » (ἄρας τὰς χεῖρας π[ρὸς τ]ὰ ἄστρα)¹⁸⁹, avant l'apparition du soleil et avant de réciter une prière à Isis pour lancer un charme d'amour à une femme. Le papyrus prétend que ces « enchantement ont été « tirés du livre sacré appelé *Hermès*, découvert à Héliopolis, dans le temple, en lettres égyptiennes et en traduction grec »¹⁹⁰. L'agent rituel salue ensuite le soleil (χαῖρε ἥλιε) et les dieux qui se lèvent avec lui¹⁹¹. Premièrement, le problème se pose de la traduction, et il doit être éclairci : faut-il rendre le vocatif ἥλιε du *PGM CXXII* par la transcription (Hélios) ou par son équivalent sémantique (soleil) ? Avec ou sans majuscule ? Avec la transcription en Hélios, le traducteur accentue l'aspect divin en introduisant en français, avec le nom propre d'origine grecque, une forme d'étrangeté qui n'est pas présente dans la langue source, mais qui est ressentie comme telle dans la langue cible. Traduire le terme me paraît donc plus fidèle à la langue grecque ici que de le transcrire puisque la traduction permet de conserver le sens familier qu'il avait pour les locuteurs. Sauf exception (quand il y a personnification de l'astre au plein du terme, c'est-à-dire sous des traits anthropomorphes ou par association avec un autre dieu, comme Apollon), je conserve le terme « soleil » dans la suite de ce travail (de même avec σελήνη).

Tout autant que le vocatif, la gestuelle dénote la destination du rituel. En isolant ce geste, on aurait autrefois parlé de magie astrale ou d'astrolâtrie dans l'idée que le divin se réduisait et se

188 Jeanne FAVRET-SAADA, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, France, Gallimard, 1977, p. 15-57, surtout p. 27-33.

189 *PGM CXXII*, 26. Cf. *PGM III*, 621-622 (προσκύ]νει ἀνατείνας τὰς χεῖρας) ; *IV*, 904-906 (τὰς χεῖρας ἀνα|τείνας εἰς οὐρανὸν πρὸς τὰς τοῦ ἡλίου | ἀκτῖνας). Sur ce texte, voir l'édition et les commentaires de W. M. BRASHEAR, « Ein Berliner Zauberpapyrus », *ZPE* 33, 1979, p. 261-278.

190 *PGM CXXII*, 1-4 : ἐπωδῶν ἐκ τῆς εὐρεθείσης ἐν Ἡλίου πόλει ἐν τῇ ἱερᾷ βύβλω τῇ καλουμένη Ἑρμοῦ ἐν τῷ ἀδύτῳ Αἰγυπτίοις γράμμασιν καὶ διερμηνευθέντων Ἑλληνικοῖς. La phrase pose des problèmes d'accord ; je suis la traduction anglaise *ad sensum* de BETZ.

191 *PGM CXXII*, 34 : χαῖρε ἥλιε, χαῖρε ἀνατέλλον, χαίρωσαν δὲ οἱ σὺν ἐοῖ ἀνατέλλοντες θεοί.

confondait à des corps astraux et que rien n'illustrait mieux la superstition ancestrale qu'une parole dirigée vers des corps naturels aussi inaccessibles que les étoiles. L'irrationalité frappante d'une telle pratique (Frazer) s'atténue pour peu qu'on y décèle des logiques sociales, quitte à les qualifier de « mystiques » (Mauss, Malinowski...), mais la question de l'action en tant que telle (Favret-Saada) est alors éludée. Dans le champ social parcouru de forces multiples où agit le sorcier du *PGM* CXXII, que produit le rituel ? Quel avantage obtient-on ? À l'issue de la cérémonie, quelle transformation a eu lieu ? Comment se développe dès lors la relation de l'individu avec la personne désirée ? À quelle action de la personne désirée le rituel était-il une réponse ? A-t-il eu à son tour une réplique ? Dans quelle mesure le secret de la cérémonie est-il conservé ou divulgué ? Autant de questions qui resteront sans réponse faute d'une documentation adéquate : au contraire du bocage normand, qui donne à voir des situations d'énonciation, les *PGM* ne fournissent que des recettes rituelles. Il faut néanmoins se souvenir de cet arrière-plan, que l'ethnologie est la plus à même de restituer, pour appréhender les textes rituels. D'autre part, la sorcellerie présente un cas très clair d'action sur autrui – et les *defixiones* y sont donc apparentées ; mais la majorité des pratiques rituelles des *PGM* sont de type divinatoire. C'est alors d'une action, tantôt sur soi-même, tantôt sur un médium, dont il est question. Dans la magie agressive (la sorcellerie), on comprend l'idée d'une prise de position dans un rapport de forces ; dans le cas de la magie divinatoire, la question doit se poser un peu différemment : en l'absence d'un médium, c'est sur soi-même qu'on exerce une action à travers un dispositif rituel.

Prenant acte des évolutions de l'anthropologie et de l'histoire de la « magie », il s'agira par la suite de suivre plusieurs pistes d'investigation :

- (1) La circulation des savoirs : dans quelle mesure l'astrologie hellénistique imprègne-t-elle l'univers du magicien ? Les théories philosophiques grecques (harmonie pythagoricienne des sphères, concept stoïcien du *pneuma*) peuvent-elles rendre compte adéquatement des pratiques rituelles ? L'antique imaginaire de la cosmogonie se prolonge-t-il dans la documentation rituelle ?
- (2) Les procédés rituels d'interaction avec les puissances célestes : comment les directions du ciel ou le temps astronomique sont-ils mis à profit pour concevoir des rituels ? En quoi la lumière des astres joue-t-elle un rôle dans les pratiques divinatoires ? Comment se met en place un imaginaire du voyage céleste ? Comment interpréter les mécaniques de représentation astrale du divin ? En quoi l'univers céleste devient-il le lieu d'expression d'un langage religieux ?

Chapitre 1

- (3) Le traitement rituel du destin dans des procédures divinatoires : en quoi le rituel offre-t-il la possibilité d'affirmer l'agentivité des sujets malgré le caractère inéluctable des prédictions ? comment permet-il de transformer l'individu dans son rapport à l'avenir ? La comparaison entre textes rituels et textes philosophiques peut-elle alimenter une archéologie de la mystique ?
- (4) Les stratégies d'écriture des rituels : en fonction des destinataires et des situations d'énonciation, comment le *magus* adapte-t-il la présentation du rituel et mobilise l'univers céleste ? Quelles évolutions peut-on lire dans les modalités d'écriture des rituels et dans quelle mesure peut-on y déceler des interactions avec les textes philosophiques contemporains ?

PARTIE II

INTÉGRER L'UNIVERS AU DISPOSITIF RITUEL

CHAPITRE 2

LA COMPOSITION DU MONDE ET SA REPRISE RITUELLE

Dans leur circulation autour de la Méditerranée d'époque romaine, les *magi* traversent des populations et des cultures et brassent des savoirs de natures très diverses. On a ainsi retrouvé en Gaule romaine des tablettes astrologiques à l'iconographie typiquement égyptienne (Illustration 8). De même, le parcours géographique et intellectuel du mage Cyprien, lors de ses années de formation, le conduit d'une enfance religieuse en Grèce, à l'Égypte, puis à la Chaldée¹⁹². Dans son roman, les *Babyloniaca*, dont Photius nous a conservé un résumé, Jamblique, un auteur de la fin du II^e siècle, expose les techniques de la magie et se présente alors comme un « écrivain babylonien » qui a « reçu à la fois une éducation “magique” (μαγικὴν παιδείαν) et une éducation grecque (Ἑλληνικὴν παιδείαν) »¹⁹³. Existe-t-il une *paideia* « magique » en matière de cosmologie ? Si l'on considère le corpus de la « magie » gréco-égyptienne, il est possible de repérer des imaginaires cosmologiques pluriels, qui dénotent tantôt la transmission de représentations religieuses égyptiennes, tantôt la pénétration de conceptions philosophiques hellénistiques. La composition du monde – c'est-à-dire à la fois l'action de le créer et son organisation matérielle – traduit cette rencontre des *paideiai*. D'un côté, les manières mythologiques de décrire l'univers et d'en raconter l'origine s'inscrivent dans la lignée des anciennes cosmogonies (2.1.1) ; de l'autre, le concept de *pneuma* emprunte à l'éclectisme hellénistique à dominante stoïcienne (2.1.2). Ce chapitre cherche donc à éclairer la cosmologie des experts rituels en prenant acte de la diversité de leurs représentation plutôt qu'en essayant de la ramener à une unité cohérente. Outre cet aspect intellectuel, la question majeure reste celle de la pratique, et donc de comprendre comment la cosmologie est reprise dans le dispositif rituel, non pas pour énoncer un contenu de savoir, mais pour accomplir une action. Aussi cette perspective conduit-elle à réévaluer du tout au tout

192 Sur ce personnage fictif très populaire de « magicien » converti au christianisme, voir László KÁKOSY, « “Cyprien” en Égypte », in *Mélanges Gutbub*, Montpellier, Institut d'Égyptologie, Université Paul Valéry, 1984, p. 109-114 pour les références à la *paideia* égyptienne et plus généralement l'annexe de FESTUGIÈRE, dans *RHT I*, Appendice 2.

193 PHOT., *Bib.* XCIV p. 75^b, l. 27-29 BEKKER : λέγει δὲ καὶ ἑαυτὸν Βαβυλώνιον εἶναι ὁ συγγραφεὺς, καὶ μαθεῖν τὴν μαγικὴν, μαθεῖν δὲ καὶ τὴν Ἑλληνικὴν παιδείαν. Cf. CLÉM., *Str.* II, 1, 2, 3.4-4.1 pour un savoir universel (περὶ τῆς ἐγκυκλίου καλουμένης παιδείας) comprenant « les pseudo-savoirs que sont l'astronomie, l'astrologie et la magie » (περὶ τε ἀστρολογικῆς καὶ μαθηματικῆς καὶ μαγικῆς γοητείας) tenues pour les plus hautes sciences parmi les Grecs (οἱ Πανέλληνες).

un dossier emblématique : le chant des voyelles conçu comme harmonie des planètes (2.2). En effet, il faut là aussi prendre la juste mesure de la complexité des « bricolages » intellectuels dont font preuve les *magi*.

2.1. Permanence et renouveau d'un imaginaire cosmologique

2.1.1. Au commencement : l'eau, le dieu et la lumière

2.1.1.1. Un « firmament » pour créer une bulle d'air dans l'océan

Arrivé au sommet du ciel, qu'y a-t-il au-delà ? Dans la cosmologie aristotélicienne, la question n'a tout simplement pas de sens puisque la sphère du monde délimite l'espace et la matière si bien qu'à « l'extérieur » ne peut exister ni lieu, ni vide¹⁹⁴. Le monde est fini – une propriété qui vaut pour l'espace mais pas pour le temps, puisque l'univers est éternel, inengendré et incorruptible¹⁹⁵. Cette cosmologie fait figure d'exception dans le paysage antique et c'est la symétrie inverse qui s'impose pour décrire l'univers des *magi* : le monde est plongé dans un espace infini, une singularité de l'espace qui implique un commencement dans le temps. Mais la création est autant un événement originel qui a eu lieu *in illo tempore* qu'un phénomène d'une actualité très nette puisqu'elle implique des représentations singulières du ciel. À ce titre, les réflexes de traduction et le phénomène linguistique de la catachrèse (lexicalisation d'une métaphore) éclipsent l'information essentielle que véhicule le terme στερέωμα. On le trouve trois fois pour désigner la voûte céleste et, en deux occurrences, c'est son synonyme στήριγμα qui est employé¹⁹⁶, mais dans un passage il est question du « fondement (στερέωμα) de la terre »¹⁹⁷. Depuis son emploi dans les premiers vers de la Genèse dans le texte de la Septante et sa traduction *firmamentum* par Tertullien puis par la Vulgate¹⁹⁸, les langues modernes le rendent avec « firmament » par fidélité

194 ARSTT., *Cael.* 287a11.

195 ARSTT., *Cael.* 279b4-283b.

196 PGM I, 217 ; IV, 265 ; 1210 (στερέωμα) ; VII, 509 ; SM 75b.12-13 (στήριγμα).

197 PGM LXII, 14 : τὸ στ[ε]ρέωμα [τ]ῆς γῆς.

198 VULG., *Gen.* I, 6-8 ; TERT., *Bapt.* III, 20 (CSEL p. 203.6-7) : « Dieu fit en sorte qu'un étai céleste fût suspendu au milieu une fois séparées les eaux (*ut firmamentum caeleste suspenderet in medietate distinctis aquis fecit*) ; *Hermog.* 26 (CSEL p. 154.11-12) : « il sépara l'eau qui était au-dessous de l'étai et celle qui était au-dessus de l'étai et Dieu appela "ciel" l'étai » (*separauit inter aquam, quae erat infra firmamentum et quae erat super firmamentum, et uocauit deus firmamentum caelum*).

à la tradition¹⁹⁹, effaçant au passage le sens très concret que la métaphore établissait et que conservait le latin : le στερέωμα en grec, comme le *firmamentum* latin, désigne d'abord un corps solide et s'utilise pour nommer une construction servant d'appui ou de soutènement en architecture (un étai) ; dans la Genèse, il sert de métaphore pour envisager la fonction du ciel dans l'univers, à savoir maintenir les eaux supérieures à distance du monde habité²⁰⁰. L'action suivante de la création consiste alors à rassembler les eaux inférieures pour libérer de l'espace à l'intérieur de l'abysse primordial. Le sens concret de corps solide est encore sensible dans l'interprétation platonicienne qu'en donne Philon d'Alexandrie²⁰¹. Plutôt qu'un « firmament », il faut donc conserver l'idée que la voûte céleste forme la limite entre le monde et l'abysse et constitue une sorte de rempart contre les eaux primordiales : « de la terre qui est au centre de la voûte de l'univers jusqu'aux limites de l'abysse »²⁰² s'étend donc l'espace rempli d'air créé au milieu de l'océan primordial. Il n'y a qu'ainsi que peut se comprendre une métaphore contenue dans une prière : le dieu créateur agit en « rassemblant à l'écart (θησαυρίσας) l'abysse au moyen d'un soutien invisible pour le positionner (= la voûte céleste) »²⁰³.

La représentation du monde comme une bulle d'air à l'intérieur d'un espace « illimité et sans fond » (ἄβυσσον ἀπείριτον)²⁰⁴ tout entier composé d'eau provient directement des plus anciennes cosmogonies égyptiennes²⁰⁵. Cependant, le dynamisme de ces cosmogonies ne doit pas être restreint à la période pharaonique la plus ancienne ; au contraire, dans l'Égypte romaine, les scribes et le personnel des temples connaissent une période d'intense activité de réécriture des anciens textes, voire d'invention de nouvelles cosmogonies²⁰⁶. Ainsi la cosmogonie du temple d'Esna

199 C'est le cas de la Traduction Œcuménique de la Bible (1988) et de la Bible de Jérusalem (1973), *ad loc.* ; mais les traductions protestantes de la Bible Segonds sont plus fidèles à la lettre comme à l'esprit en proposant tantôt « étendue » (Bible Segond, 1910), tantôt « voûte » (Nouvelle Bible Segond, 2002).

200 SPT., *Gen.* I, 6-8 : « Dieu dit : “Qu'il y ait une consolidation (στερέωμα) au milieu de l'eau et qu'elle soit le lieu de démarcation entre l'eau et l'eau”. Ainsi fut fait. Et Dieu fit la consolidation et Dieu sépara l'eau qui est au-dessous de la consolidation et l'eau qui est au-dessus de la consolidation. Et Dieu appela la consolidation “ciel” » (καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Γενηθήτω στερέωμα ἐν μέσῳ τοῦ ὕδατος καὶ ἔστω διαχωρίζον ἀνά μέσον ὕδατος καὶ ὕδατος. καὶ ἐγένετο οὕτως. Καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸ στερέωμα, καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνά μέσον τοῦ ὕδατος, ὃ ἦν ὑποκάτω τοῦ στερεώματος, καὶ ἀνά μέσον τοῦ ὕδατος τοῦ ἐπάνω τοῦ στερεώματος. Καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸ στερέωμα οὐρανόν).

201 PHIL., *Op. M.* 36.6-8 oppose un ciel intelligible et incorporel, créé antérieurement, et un ciel « sensible et corporel [que Dieu] appelle “corps solide” » (τὸν αἰσθητὸν καὶ σωματοειδῆ τοῦτον στερέωμα ἐκάλεσεν).

202 PGM IV, 1119-1120 : ἀπὸ γῆς τῆς ἐν μέσῳ κύτει τοῦ κόσμου ἄχρι τῶν περάτων τῆς ἀβύσσου.

203 PGM IV, 1148-1149 : ὁ τὴν ἄβυσσον θησαυρίσας | ἀοράτῳ θέσεως ἐδράσματοι.

204 PGM IV, 2182-2183.

205 Serge SAUNERON et Jean YOYOTTE, « La naissance du monde selon l'Égypte ancienne », in *La naissance du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 1959, p. 22-25.

206 Brett McCLAIN, « Cosmogony (Late to Ptolemaic and Roman Periods) », *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2011, p. 3-5 [En ligne : <https://escholarship.org/uc/item/8tf3j2qq>]. Consulté le 22 août 2018.

mettant en scène une création verbale par Neith date-t-elle du 1^{er}-II^e siècle ap. J.-C.²⁰⁷ ; rédigée au II^e siècle, une cosmogonie du Fayoum, dont quarante-huit fragments démotiques ont été conservés sur des papyrus, décrit l'océan primordial (*noun*) et l'émergence du monde²⁰⁸. En dépit de multiples traditions (héliopolitaine, memphite, hermopolitaine ou « provinciales »), un dénominateur commun apparaît dans les cosmogonies égyptiennes : la préexistence d'une étendue d'eau absolue empêchant le développement de la vie et la différenciation des êtres, mais contenant également les germes de toute existence²⁰⁹. Le démiurge apparaît hors de cet océan et va procéder à la création, mais le premier acte doit consister à créer un espace habitable : l'émergence d'un tertre originel constitue un thème crucial de ces cosmogonies²¹⁰. L'océan primordial ne disparaît pas après la création mais demeure contenu à la limite du monde : il est le réservoir dont les mers, les nappes phréatiques, les averses et la crue du Nil tirent leur eau. Un papyrus en conserve peut-être le souvenir lorsqu'il évoque les « cataractes des cieux » que gardent les anges et les archanges²¹¹. Dans un hymne lunaire, Hécate est « maîtresse des sept eaux »²¹², sans doute une référence aux sept cieux. La présence continuelle de cette étendue abyssale au bord du monde est rendue visible lors du rituel d'ascension au ciel, où l'on demande dans la prière initiale à « regarder la terrible eau sans fond du lever »²¹³, encore présente au rebord de l'univers. Plus loin dans le même rituel, on se présente comme « un astre errant avec [les corps célestes] et resplendissant depuis la profondeur »²¹⁴ et les sept divinités de la petite Ourse « viennent de la profondeur (ἐκ τοῦ βάθους) »²¹⁵ ; le terme βάθος n'implique pas ici une opposition entre le haut et le bas comme le croit Betz²¹⁶, mais se comprend au regard de cette cosmologie où l'abysse des eaux primordiales enveloppe le ciel.

2.1.1.2. Le dieu créateur, à la lumière d'une lampe

Dans cet espace aqueux et sans commencement, il est souvent fait allusion à l'événement originel comme à une théophanie lumineuse : une prière est destinée au « père primordial, ancestral,

207 Serge SAUNERON et Jean YOYOTTE, « La naissance du monde selon l'Égypte ancienne », in *La naissance du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 1959, p. 71.

208 Mark SMITH, *On the Primaeval Ocean*, Copenhagen, Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern studies, University of Copenhagen Museum Tusulanum Press, 2002, p. 198.

209 SAUNERON-YOYOTTE, *loc. cit.*

210 *ibid.*, p. 35-36.

211 *PGM chr.* XVa1-6, b1-2. Cf. SPT., *Gen.* VII, 11 : « les sources de l'abysse et les cataractes du ciel s'ouvrirent » (αἱ πηγαὶ τῆς ἀβύσσου, καὶ οἱ καταρράκται τοῦ οὐρανοῦ ἠνεώχθησαν).

212 *PGM IV*, 2766-2767 : ἐπτὰ ὕδατων | κρατεῖς.

213 *PGM IV*, 512-513 : ἵνα θεάσωμαι τὸ ἄβυσσον τῆς ἀνατολῆς φρικτὸν ὕδωρ.

214 *PGM IV*, 574-575 : ἐγὼ εἰμι σύμπλανος ὑμῖν ἀστήρ, καὶ ἐκ | τοῦ βάθους ἀναλάμπων.

215 *PGM IV*, 662-663 : ἐρχομένας ἐκ τοῦ βάθους.

216 BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 153, n. 376 : « *subterranean sphere* ».

auto-engendré » et au « feu qui est apparu le premier dans l'abysse (ἐν ἀβύσσῳ) »²¹⁷ ; un rituel gynécologique s'adresse à l'utérus « au nom de celui qui s'est établi au-dessus de l'abysse (ἐπὶ τῆς ἀβύσσου) avant que naissent le ciel, la terre, la mer, la lumière ou l'obscurité »²¹⁸ ; on décrit le dieu comme « le lotus né de la profondeur (ἐκ τοῦ βυθοῦ) »²¹⁹ et « le dieu qui est au ciel » comme « le seul engendré, celui qui fait bouillonner la profondeur (τὸν βυθόν) et en expulse les eaux et les vents »²²⁰. La description d'un dieu solaire primordial issu de l'abysse céleste est particulièrement bien exprimée dans les textes de magie gréco-égyptienne relatifs à la cosmogonie du Fayoum et où l'Agathos Daimon est identique au dieu égyptien du destin (Psai)²²¹. On l'invoque comme « la couronne de l'univers (οἰκο<u>μένης), celui qui se lève hors de l'abysse (ἐκ τῆς ἀβύσσου), celui qui quotidiennement est engendré jeune et se couche vieux »²²². La thématique de la jeunesse et de la vieillesse désigne clairement le dieu solaire égyptien et cette identification est rendue explicite dans un autre passage, où l'Agathos Daimon est salué comme « le Soleil éclatant qui respandit sur tout l'univers (καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην) », puis comme « le grand serpent à la tête des dieux, celui qui détient le commencement de l'Égypte et la fin de l'univers entier, celui qui se déplace dans l'Océan (ἐν τῷ ὠκεανῷ), PSOÏ PHNOUTHÏ NINTHËR (= Psai le dieu par excellence des dieux) »²²³. L'océan désigne ici l'abysse primordiale où chaque soir replonge l'astre solaire pour son parcours nocturne. Au regard de cette étendue infinie tout entière remplie d'eau, le vide aérien rend le monde habitable et le terme οἰκουμένη prend donc un sens cosmologique puisqu'il y désigne l'univers par opposition à l'abysse, et non les régions habitées par opposition au monde sauvage ou au désert²²⁴.

217 PGM III, 341-342 : προπάτωρ, | προγενέστερε, αὐτογένεθλε· ὀρκίζω τὸ πῦρ | τὸ φανὲν πρῶτον ἐν ἀβύσσῳ.

218 PGM VII, 260-262 : <κατὰ τοῦ> καταστα|θέντος ἐπὶ τῆς ἀβύσσου πρὶν γενέσθαι οὐρανὸν ἢ γῆν ἢ | θάλασσαν ἢ φῶς ἢ σκότος.

219 PGM IV, 1683-1684 : ὁ λωτὸς πεφυ|κὸς ἐκ τοῦ βυθοῦ. Cf. PGM XII, 229 : ὁ ἐκπεφυκὸς ἐκ τοῦ Βυθοῦ.

220 PGM XV, 15-16 : ἐν τῷ οὐρανῷ θεὸς ὁ μονογενής, | ὁ ἐκσαλεύων τὸν βυθόν, ἐξαποστέλλων ὕδατα καὶ ἀνέμους.

221 Jan QUAEGBEUR, *Le Dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique*, Louvain, Belgique, Leuven university press, 1975, p. 166-175, spécialement p. 168-170 pour les PGM ; SMITH, *op. cit.*, p. 207-211.

222 PGM XXXVI, 217-219 : ὁ στέφανος τῆς οἰκο<u>μένης, ὁ ἐκ τῆς ἀβύσσου | ἀνατέλλων, ὁ καθ' ἡμέραν γεννώμενος νέος καὶ γέρον | δύνων.

223 PGM IV, 1636-1643 : ὁ λαμπρὸς Ἥλιος, ἀγάζων καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην· σὺ εἶ | ὁ μέγας Ὁφίς, ἡγούμενος | τούτων τῶν θεῶν, ὁ τὴν ἀρχὴν | τῆς Αἰγύπτου ἔχων καὶ τὴν | τελευταίην τῆς ὅλης οἰκουμένης, ὁ ἐν τῷ ὠκεανῷ ὀχεύων, Ψοῖ φνουθὶ νυνθηρ (= *p3-š(z)y p3 ntr n n3 ntr.w*) ; sur la transcription du démotique ici, voir QUAEGBEUR, *loc. cit.* Cf. PGM III, 142-145 ; XXXVIII^v 17-18 ; PDM XIV, 253 (= GRIFFITH, col. 9.15) : « *I am the serpent who came forth from Nun* » et PDM XIV, 33 (= GRIFFITH, col. 2.5) : « *Pshai, who is in the primeval waters, bring the light in to me* » (trad. JOHNSON).

224 PGM II, 102 : κατοικεῖς τὴν ὄ[λ]ην οἰκουμένην ; II, 103 et XII, 88 : λαμπυρίζων τὴν ὄλην οἰκουμένην ; III, 143 et IV, 1636-1637 : ἀγάζω[v] καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην ; III, 159-160 : διακρατεῖς [τῆ]ν ὄλην οἰκουμένην ; IV, 3094-3095 : τὸν κτίσαντα τὴν σύμ|πασαν οἰκουμένην ; V, 135 et XIII, 238 : ὁ κύριος τῆς οἰκουμένης ; *passim*.

Eu égard à ces descriptions de l'origine transmises lors des invocations, l'usage de la lumière exerce évidemment un rôle important dans les dispositifs rituels. Parmi leurs diverses fonctions²²⁵, les lampes des *PGM* servent à incarner une diversité de puissances divines mais elles ont en commun d'être de nature essentiellement solaire et de rendre présent le monde astral²²⁶. Le document le plus emblématique des *PGM* sur ce point décrit comment le dieu créateur apparaît à un médium à travers la flamme d'une lampe orientée en direction du soleil levant²²⁷. L'expert rituel prie pour que « la lumière et le soleil apparaissent à l'enfant » et pour qu'il soit « saisi par la transe et voie tous les dieux »²²⁸. De son côté, le dieu est « le faiseur des quatre parties du ciel et des quatre fondations de la terre »²²⁹ et « circule sur la lumière immaculée »²³⁰. À son apparition, il est prévu que l'enfant servant de médium déclare : « Je vois ton seigneur dans la lumière »²³¹.

Au vu de son fonctionnement, ce dispositif grec doit être mis en relation avec ceux que contient le papyrus démotique de Leyde. On y trouve notamment un cas intéressant, mis en pratique à trois reprises, d'une lampe dont la mèche porte une inscription. Brûler une mèche contenant un texte pouvait servir à en transmettre le contenu au dieu²³² mais ce n'est pas la fonction qu'occupe ici l'écriture. En l'occurrence, le texte à inscrire sur la mèche se réduit à des *nomina barbara* : BACHUSICHUCH, qui signifie « âme des ténèbres, fils des ténèbres »²³³. Ces trois rituels appartiennent aux divinations et l'apparition du dieu peut se faire selon plusieurs modalités²³⁴. La troisième recette (*PDM* XIV, 805-840) spécifie le type d'apparition dans son titre : il s'agit de « voir la barque de Ré »²³⁵ et le rituel peut être accompli avec un médium ou bien seul (auquel cas la vision se produit « pendant qu'on est debout ou bien endormi »²³⁶). La première recette

225 Athanassia ZOGRAFOU, « Magic Lamps, Luminous Dreams. Lamps in PGM Recipes », in Menelaos CHRISTOPOULOS, E. D. KARAKANZA et Olga LEVANIUK (dir.), *Light and darkness in ancient Greek myth and religion*, Lexington books, 2010, p. 281 en dresse la typologie : (A) soit comme offrande, afin d'attirer le dieu ; (B) soit comme objet de pouvoir dans les rites divinatoires, afin d'assurer la médiation avec le divin ; (C) soit pour des tours de magie divers et pour provoquer l'insomnie.

226 *ibid.*, p. 282-283 ; 285.

227 *PGM* VII, 541 : ἐπὶ τοῦ ἀπηλιωτικοῦ μέρους.

228 *PGM* VII, 547-550 : φανῆναι τῷ παιδί τούτω τὸ φῶς καὶ τὸν ἥλιον... | ποιήσον τὸν παῖδα κατασπασθῆναι καὶ ἰδεῖν τοὺς θεοὺς |... πάντας.

229 *PGM* VII, 552-553 : ὁ <ποιήσας> τὰ τέσσαρα μέρη τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὰ τέσσαρα | θεμεῖλια τῆς γῆς.

230 *PGM* VII, 570-771 : ἐπὶ τῷ ἀχράντῳ | φωτὶ ὀχούμενος.

231 *PGM* VII, 575 : ὁρῶ τὸν κύριόν σ<ο>υ ἐν τῷ φωτί. Sur ce rituel où est invoqué un Hermès *trismégas*, plus de détail dans Florian AUDUREAU, « Trismégistos. Circulation et contextes d'un nom divin », *RHR* 236 / 3, 2019, p. 490-496.

232 ZOGRAFOU, *art. cit.*, p. 280.

233 *PDM* XIV, 126 ; 176 ; 835 (= GRIFFITH, col. 5.8 ; 6.25 ; 27.31). Voir notes *ad loc.* ; mais W. M. BRASHEAR, « The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey », *ANRW* II.18.5, 1995, p. 3582, pour une étymologie alternative. Cf. *DT* 250, 1 : « Βαχαχυχ, qui es in Egypto magnus demon ».

234 Korshi DOSOO, *Rituals of Apparition in the Theban Magical Library*, Thèse de doctorat, Macquarie University, 2014, p. 233-242, pour une typologie des pratiques divinatoires de la « magie » gréco-égyptienne.

235 *PDM* XIV, 805 (= GRIFFITH, col. 27.1).

236 *PDM* XIV, 834 (= GRIFFITH, col. 27.30).

(*PDM* XIV, 117-149) ne décrit qu'une option : l'utilisation de la lampe dans un dispositif d'oniromancie ; la seconde recette (*PDM* XIV, 150-231) comprend les deux options : le dieu apparaît à un médium ou bien directement, en songe. Une invocation similaire est présente dans les deux rituels et s'adresse à « celui qui donne la lumière en surabondance, le compagnon de la flamme, celui dont la bouche est la flamme inextinguible, le grand dieu qui siège dans la flamme, celui au cœur de la flamme, celui qui est dans le lac des cieux (...), le dieu qui est dans la partie supérieure du ciel et dont la main tient le beau sceptre, celui qui créa la divinité, la divinité ne l'ayant pas créé lui »²³⁷. Dans la seconde recette, c'est le cycle d'Osiris qui est régulièrement convoqué pour donner son pouvoir au dispositif et désigner le dieu. Dans la variante de la première recette, les références à Osiris sont bien plus discrètes et l'invocation commence par des *nomina barbara* avec « le grand Agathos Daimôn » en apposition²³⁸. Par ailleurs, le dispositif de cette première recette donne des consignes pour faire l'obscurité dans une salle et orienter le rituel vers le pôle nord ; dans la seconde (là encore dans une salle obscure), la lampe est en direction de l'est, dans une alcôve, et la cérémonie est accomplie au lever du soleil. En somme, au centre de l'espace obscur où a lieu le rituel, l'unique source de lumière reçoit un nom qui, en vertu du principe de l'*historiola*, transpose le temps présent du rituel dans le temps primordial du mythe de la cosmogonie, quand tout était sombre et que la lumière est apparue. Le nom permet ainsi de personnifier la lampe, laquelle devient destinataire des paroles, et de rappeler dans le rituel le moment de la théophanie primordiale.

2.1.1.3. *Le rire créateur de la « cosmopoia » de Leyde (PGM XIII, 161-206 ; 471-563)*

Un morceau de mythologie inséré dans l'écriture d'une cérémonie

Au sein du corpus magique, un texte se singularise par l'ampleur narrative qu'il accorde au traitement de la création du monde, mais aussi par la fonction explicative qu'il confère à ce récit. Présente dans les deux variantes A et B du *PGM* XIII²³⁹, la cosmogonie de Leyde interrompt brutalement les consignes rituelles et décrit l'émergence d'un demiurge autoengendré ainsi que la création d'une série de dieux. Le mécanisme de la création repose ici sur le rire (*κακχάζω*, *γελάω*) d'un dieu préexistant et à chaque rire apparaît une divinité. Les modalités pratiques de la

237 *PDM* XIV, 194-200 (= GRIFFITH, col. 7.8-14), d'après la traduction anglaise de JOHNSON. Cf. *PDM* XIV, 125-134 ; 489-499 ; 516-526.

238 *PDM* XIV, 125 (= GRIFFITH, col. 5.9).

239 Sur ce document, voir n. 1916 pour des références bibliographiques.

création varient en effet en Égypte et procèdent souvent par une émission tantôt verbale, tantôt corporelle (crachat, éjaculation)²⁴⁰. Dans la cosmogonie d'Esna, d'époque romaine, la déesse Neith prononce sept paroles créatrices, et au sixième propos de la déesse interviennent également le rire et les larmes²⁴¹. En tout vont se succéder dans la cosmologie de Leyde sept rires, d'où naissent « 7 dieux qui contiennent le monde » (θεοὶ ζ', οἵτινες τὸν κόσμον περιέχουσιν)²⁴². Mais il ne s'agit pas ici de divinités astrales, comme c'est le cas par exemple dans un texte hermétique où la structuration du ciel en sept sphères intervient aussitôt que les éléments lourds et légers ont été séparés par un feu et mis en mouvement par un souffle²⁴³, ou encore dans la cosmogonie de la *Korè Kosmou*²⁴⁴.

À l'état initial, cette création ressemble au processus décrit plus haut. Le premier rire donne naissance à la « Lumière-Rayonnement [qui] illumina l'univers » (A) ou « divisa l'univers » (B) et « devint dieu au-dessus du monde et du feu »²⁴⁵. Cette divinité reçoit le nom BESSUN (B : BESEN) BERITHEN (B : BEREITHEN) BERIO, qui s'explique à partir de l'hébreu : *be-Shem* signifie « par le Nom » et précédait la prononciation du Tétragramme avant qu'il ne devienne imprononçable ; BERITHEN BERIO est un calque de *berêshit barâ* (« au commencement, Il créa »)²⁴⁶. La séparation des eaux intervient uniquement au second rire et se présente en B comme une conséquence à la fois du rire divin et de l'apparition précédente :

A

Tout était eau. En entendant le son [du rire], la terre s'écria et forma un tertre. Et l'eau se sépara en trois. Un dieu apparut, il fut placé au-dessus de l'abysse, car sans lui, l'élément aqueux n'augmente ni ne décroît²⁴⁷.

B

Tout était eau. Et la terre en entendant le son [du rire] et en voyant le Rayonnement fut stupéfaite et forma un tertre. L'élément aqueux se sépara en trois et un dieu apparut et fut placé au-dessus de l'abysse. Et par là, l'élément aqueux sans lui

240 SAUNERON-YOYOTTE, *art. cit.* ; Robert K. RITNER, « The Religious, Social, and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic », in Marvin W. MEYER, Paul Allan MIRECKI (dir.), *Ancient magic and ritual power*, Boston, Brill, 2001, p. 49 pour le dieu *Heka*, personnification de la magie, comme émanation verbale du dieu créateur permettant la mise en acte de la création. Cf. *PGM* I, 34-36 (allusion à une création héliopolitaine par éjaculation).

241 Sur cette cosmogonie, voir Serge SAUNERON, « La légende des sept propos de Méthyer au temple d'Esna », *BSFE* 32, 1961, p. 43-48 et Michèle BROZE, « Les sept propos de Méthyer : structure narrative et théorie du savoir dans la cosmogonie de Neith à Esna », *BIFAO* 99, 1999, p. 63-72.

242 *PGM* XIII, 162.

243 *CH* III, 1-2.

244 *SH* 23, 28-29 mentionne l'action créatrice des sept dieux planétaires et *SH* 23, 10.1-2 le rire divin comme action démiurgique – encore qu'il ne s'agisse en réalité que d'un rire accompagnant la parole créatrice (ἐμειδίασεν ὁ θεὸς καὶ εἶπε).

245 *PGM* XIII, 165-166 = 476-477 : Φῶς Αὐγή καὶ διηύγασεν (B : διέστησεν) τὰ πάντα. | ἐγένετο δὲ θεὸς ἐπὶ τοῦ κόσμου καὶ τοῦ πυρός.

246 Michela ZAGO, « L'emploi des noms divins dans la Kosmopoia (*PGM* XIII) », in Corinne BONNET, Sergio RIBICHINI et Dirk STEUERNAGEL (dir.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza*, Pise-Rome, Fabrizio Serra Editore, 2008, p. 207.

247 *PGM* XIII, 167-170 : ἦν πάντα ὕδωρ. ἀκούσασ|α ἢ Γῆ ἤχου<ς> ἐξεβόησεν καὶ ἐκύρτανεν, καὶ ἐγένετο τὸ ὕδωρ | τριμερές. ἐφάνη θεός, ἐτάγη ἐπὶ τῆς ἀβύσσου· χωρὶς | γὰρ αὐτοῦ οὔτε αὔξει τὸ ὕγρον οὔτε ἀπολήγει.

n'augmente ni ne décroît²⁴⁸.

On retrouve dans ces lignes les éléments cosmogoniques de la religion égyptienne avec la création d'un tertre originel au milieu des eaux primordiales et l'importance du cycle nilotique : crue et décrue des eaux sont conçues comme un échange entre le monde et l'océan qui l'entoure²⁴⁹, et le dieu pourrait donc être Psai-Agathodémon. La variation des eaux apparaît ainsi comme la répétition d'une alternance originelle entre terre sèche et terre inondée en lien avec le rayonnement de la lumière au cours de l'année.

Le troisième rire donne naissance à l'Intellect-Esprit (Νοῦς, Φρένες), qui est nommé Hermès ; il est conçu « à cause de l'amertume du dieu » (διὰ τῆς πικρίας τοῦ θεοῦ)²⁵⁰, un jeu de mots à partir de la paronymie en égyptien entre le nom de Thot (*Dhwtj*) et le mot « amertume » (*dhr*) qui se retrouve dans la cosmologie d'Esna²⁵¹. Le texte B contient de plus des gloses étymologiques qui dénotent les spéculations philosophiques sur l'Intellect comme organisateur de l'univers : « on l'appelle Hermès (Ἑρμῆς), grâce à qui a lieu l'herméneutique (μεθηρμήνευσται) de l'univers. Il préside aux activités cognitives, grâce à lui est administré le Tout »²⁵². Le rapprochement entre mythologie et spéculation philosophique platonicienne se retrouve dans la cosmologie d'Esna, où Michèle Broze a proposé de repérer des liens avec le judaïsme platonisant de Philon et l'épistémologie socratique²⁵³, mais également dans les cosmogonies gnostiques.

Le quatrième rire produit « la Génération (Γέννα), maître de la semence de tout, grâce à qui tout est ensemencé »²⁵⁴. Elle reçoit le nom BADËTOPHÔTH ZÔTHAXATHÔZ. Pour le premier nom, Michela Zago a suggéré d'y lire la transcription du copte signifiant « âme de la statue, le dieu »²⁵⁵. Pour le second nom, un palindrome, elle propose d'y voir une déformation de ζων ταζωταζω (*PGM I*, 135), qu'elle traduit par « chef de la justice »²⁵⁶. Toutefois, étant donnée la fonction de cette divinité liée à la génération, l'interprétation de Jean-Pierre Mahé me paraît préférable dans le contexte de la cosmogonie de Leyde : ζωθαζαθωζ serait composé de la séquence de base ζω(ή)

248 *PGM XIII*, 479-483 : ἦν πάντα ὕδωρ, καὶ ἡ Γῆ ἀκούσασα | ἦχος καὶ ἰδοῦσα Ἀὐγὴν ἐθαμβήθη καὶ ἐκύρτα|νε, καὶ τὸ ὕγρον τριμερὲς ἐγένετο, καὶ ἐφάνη | θεὸς καὶ ἐτάγη ἐπὶ τῆς ἀβύσσου. καὶ διὰ τοῦτο τὸ | ὕγρον χωρὶς αὐτοῦ οὔτε αὔξει οὔτε ἀπολίγει.

249 Mark SMITH (éd.), *On the Primaeval Ocean*, Copenhagen, Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern studies, University of Copenhagen Museum Tusulanum Press, 2002, p. 196, p. 120-124.

250 *PGM XIII*, 173 = 486 : διὰ τῆς πικρίας τοῦ θεοῦ.

251 SAUNERON, *art. cit.*, p. 43-48, §16.

252 *PGM XIII*, 488-490 : ἐκλήθη Ἑρμῆς, δι' οὗ τὰ πάντα μεθηρμήνευσται. | ἔστιν δὲ ἐπὶ τῶν φρενῶν, δι' οὗ οἰκονομῆθη τὸ πᾶν. Cf. PHIL., *Leg. ad G.* 99.2-3 ; PS.-CLÉM., *Hom.* VI, 15.2 ; *SH* 21, 19-22 ; *NH* VI, 6, p. 58.28-29 ; PORPH., *Péri agalmatôn* 8, 103-104 ; HIPPI., *Haer.* V, 7.29 ; *AMM.* XVI, 5.5.

253 BROZE, *art. cit.*, p. 68 et 71.

254 *PGM XIII*, 491-492 = 175-176 : Γέννα πάν|των κρατοῦσα σποράν, δι' ἧς τὰ πάντα ἐσπάρη.

255 ZAGO, *art. cit.*, p. 208 : βαῖνι τογωτ φιογϝ.

256 ZAGO, *art. cit.*, p. 208-209.

+ θά(νατος) + ξ²⁵⁷. La structure : vie – mort – ξ – mort – vie (avec un effet de miroir entre les deux segments du palindrome) correspond bien à l'idée de génération.

La première étape a accompli en quatre temps la création *matérielle* du monde – ou plus exactement la répartition, grâce à l'introduction de la lumière, d'une matière donnée pour coexister au dieu primordial –, puis l'institution d'un principe *intellectuel* et d'un principe *génératif* dans le monde. L'étape suivante porte maintenant sur l'agencement de parties désormais distinctes et en voie de multiplication à l'intérieur du tout. Le cinquième rire donne ainsi naissance à Moira. Elle apparaît avec « une balance, qui indique que le juste est à sa charge »²⁵⁸, ce qui fait d'elle un équivalent de la déesse Maât. Toutefois, un litige oppose Hermès à Moira dans la répartition de leurs fonctions respectives. Comme chacun revendique la justice pour ministère, le dieu créateur intervient et, tout en leur confiant mutuellement la responsabilité de la justice, il place en propre sous l'autorité de Moira « les réalités du monde » (τὰ ἐν κόσμῳ) et celle-ci reçoit alors la première « le sceptre du monde » (τὸ σκῆπτρον τοῦ κόσμου)²⁵⁹. De la sorte, le monde intellectuel est régi par Hermès et le monde matériel par Moira.

Ces deux premières étapes ont établi l'organisation matérielle et intellectuelle du monde. La troisième étape met le monde en mouvement avec la création du temps et de l'âme. Le sixième rire donne en effet naissance au Temps (Καιρός) incarné par les deux luminaires :

Le Temps apparut en tenant un sceptre, qui indique la royauté, et il remit le sceptre au dieu originel. En le recevant, celui-ci lui dit : « Toi, tu t'envelopperas dans la gloire de la Lumière et tu seras avec moi puisque tu es le premier à m'avoir remis un sceptre. Tout sera sous ton autorité, le passé comme l'avenir, en toi sera toute puissance ». Lorsqu'il s'enveloppa dans la gloire de la Lumière, le disque arrondi de la Lumière fit voir une sorte de souffle (αὔραν). Le dieu dit à la reine : « Toi, tu t'envelopperas dans le souffle de la Lumière et tu seras avec lui en contenant l'univers. Tu croîtras avec la lumière que tu recevras de lui et à nouveau tu diminueras à cause de lui. Avec toi, tout connaîtra croissance et diminution ». Son nom grand et admirable est : ANAG BIATHIARBAR BERBISCHILA TOUR BOUPHROUNTORM (36 lettres)²⁶⁰.

257 Jean-Pierre MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte I. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1978, p. 106-107, qui y voit la leçon originale derrière les noms ζωξαθαζω et ζωζαζωθ de NH VI, 6, p. 56.17-22. *Contra* Christian H. BULL, « Monkey Business: Magical Vowels and Cosmic Levels in the Discourse on the Eighth and the Ninth (NHC VI,6) », *SMSR* 83, 2017, p. 82-84, qui rapproche ce nom barbare de θωζαζαζωθ présent sur quatre amulettes représentant Horus et de ζων ταζωταζω (PGM I, 135) d'après l'interprétation qu'en donne Michela ZAGO.

258 PGM XIII, 178-179 = 496-497 : ζυγόν, μηνύουσα | ἐν ἑαυτῇ τὸ δίκαιον εἶναι.

259 PGM XIII, 182-183 = 500.

260 PGM XIII, 508-520 : ἐφάνη Καιρός, κατέχων σκῆπτρον μηνύον βασιλείαν, καὶ ἐπέδωκεν τῷ θεῷ | τῷ πρωτοκτίστῳ τὸ σκῆπτρον, καὶ λαβὼν ἔφη· «σὺ τὴν | δόξαν τοῦ Φωτὸς περιθέμενος ἔση μετ' ἐμέ, ὡς πρῶτος | ἐπιδούς μοι σκῆπτρον. πάντα δὲ ὑπὸ σὲ ἔσται, τὰ | προόντα καὶ τὰ μέλλοντα, ἐν σοὶ πᾶσα δύναμις | ἔσται». τοῦ δὲ περιθεμένου τοῦ Φωτὸς τὴν δόξα<v> | ὁ δίσκος ἔ<v>τροπος τοῦ Φωτὸς ἔδειξεν τινα αὔραν. | ἔφη ὁ θεὸς τῇ βασιλίσῃ· «σὺ περιθεμένη τὴν αὔραν | τοῦ Φωτὸς ἔση μετ' αὐτόν, περιέχουσα τὰ πάντα. | αὐξήσεις τῷ Φωτὶ ἀπ' αὐτοῦ λαμβάνουσα καὶ πάλι | ἀπολήξεις δι' αὐτόν. σὺν σοὶ πάντα αὐξήσει καὶ | μειωθήσεται.» ἔστι δὲ τὸ ὄνομα μέγα καὶ θαυμαστόν· | ἄναγ Βιαθιαρβαρ βερβισχιλα τουρ βουφρουντωρμ' (γράμματα λς').

Sur l'invitation du dieu originel, deux réalités temporelles, l'une masculine, l'autre féminine, sont conduites à s'habiller d'une robe de lumière (περιθέμενος, περιθεμένη) et à accompagner le dieu. Dans le premier cas, il s'agit du soleil ; dans le second cas, de la lune. Tous deux incarnent une royauté sur l'univers mais se situent également dans un rapport hiérarchique dans et avec le divin : la lune dépend du soleil et à travers eux, le Temps reconnaît sa subordination par rapport au dieu primordial en lui remettant le sceptre. Tandis qu'au soleil sont associées les notions de passé et d'avenir, à la lune appartiennent croissance et diminution. Le premier représente ainsi la segmentation du temps et la seconde ses transformations continues. Quant aux trente-six lettres finales qui composent le nom du dieu (ANAG signifie « je » en copte et ne doit pas être compté dans le nom), leur nombre désigne expressément les décans, à savoir les trente-six étoiles ou catastérismes qui ponctuaient la course du soleil dans l'astronomie égyptienne avant de devenir les trente-six sections de 10° divisant l'écliptique dans l'astrologie hellénistique²⁶¹. En eux-mêmes, comme le couple soleil-lune, ils évoquent donc à la fois la totalité et la périodicité.

Après le temps arrive la création de l'Âme lors du septième rire. Sans surprise, elle permet la mise en mouvement des corps et l'animation du monde. Le mouvement est alors conçu en lien avec le *pneuma* : « tout fut mis en mouvement et inspiré »²⁶². Comparé cependant à la cosmogonie hermétique de CH III, 1-2 où « un souffle subtil intelligent » (πνεῦμα λεπτὸν νοερόν) est présent dès l'origine et concourt avec la lumière à organiser le monde, le concept de *pneuma* n'occupe pas une place prépondérante dans l'ensemble cosmogonique de Leyde et dans le rituel.

La série des sept rires forment un tout structurel unifié qui permet l'*organisation* de l'univers. S'y ajoute un dernier épisode qui conclut la cosmogonie de Leyde en donnant à la violence et au conflit une existence originelle, ancrée dans la constitution de l'univers. Cet épisode se déroule en deux étapes : premièrement, la *déstabilisation* du monde et sa mise en péril ; deuxièmement, la *conservation* du monde. Les huitième et neuvième opérations démiurgiques sont en rupture avec les précédentes. La création procède cette fois par deux sons : le claquement (ποππυσμός), qui donne naissance à « la Crainte (Φόβος), apparu[e] toute en arme »²⁶³ et le sifflement (συρισμός), dont l'écho donne naissance au « serpent pythien qui sait tout d'avance »²⁶⁴. Ce huitième événement introduit dans le monde un principe de destruction qui en menace la pérennité. De fait, « la terre forma un tertre et gagna fort en élévation, mais la voûte céleste resta à sa place

261 Sur les décans, voir *infra*, 6.1.1, p. 325-341.

262 PGM XIII, 524-525 : πάντα | ἐκινήθη καὶ ἐπνευματώθη.

263 PGM XIII, 527-528 : ἐφάνη διὰ τοῦ ποππυσμοῦ Φόβος καθωπλισμένος.

264 PGM XIII, 531-532 : δράκοντα Πύθινον, ὃς προῆδει τὰ πάντα.

et était sur le point de rejoindre »²⁶⁵. La réunion du ciel et de la terre signifie le retour des parties de l'univers à l'indistinction et l'anéantissement du monde. Aussi le dieu prononce-t-il le nom de Iaô (neuvième dieu) : « tout s'arrêta et apparut un grand dieu très grand, qui établit ce qui dans l'univers appartient au passé et ce qui appartient à l'avenir »²⁶⁶. Un conflit éclate évidemment entre Phobos et Iaô, puisque le premier impulse un mouvement de réunion (συνέρχεσθαι) tandis que le second lui oppose la fixation du monde (ἔστησε). L'argument de Phobos est l'antériorité (πρῶτός εἰμι) par rapport à Iaô. Le dieu originel met un terme au différend : il affirme la supériorité du son articulé qui donne naissance à Iaô sur l'écho d'où est né Phobos (βέλτιον οὖν ὁ φθόγγος τοῦ ἤχου) mais, « puisque Iaô est apparu plus tard, la puissance viendra des deux » (ἔσται δὲ ἐξ ἀμφοτέρων ἢ δύνამις σου ὕστερον φαινομένου) ; il institue ainsi l'égalité « pour que tout reste à sa place » (ὡς ἵνα πάντα σταθῆ)²⁶⁷. Un nom divin est alors créé par adjonction du nom divin de Phobos au nom « Iaô », le tout signifiant selon Michel Tardieu : « Tout puissant, Maître des maîtres, Maître de la maison, Iaô » (Δανουπ Χρατωρ Βερβαλι Βαλβιθ Ιαω)²⁶⁸.

La version B que j'ai rapportée ici est plus étoffée que la version A (*PGM XIII*, 192-206) et présente plusieurs variations avec l'autre texte. Dans le texte de A, le serpent pythien apparaît le premier à la suite du sifflement ; il produit la stupéfaction du dieu (ἔθαμβήθη) alors qu'il s'agit en B de la réaction de la terre au claquement du dieu ; envisagé en A comme la conséquence de la stupéfaction divine, le claquement donne naissance à un homme en arme (ἔνοπλός τις) qui n'est pas appelé Phobos, et à cause duquel le dieu « s'effraya (ἐπτοήθη) à nouveau de voir quelqu'un de plus fort »²⁶⁹ ; en réaction à Phobos, la naissance de Iaô procède indirectement cette fois du verbe divin, puisque le dieu « naquit de l'écho » (ἐγεννήθη θεὸς ἐκ τοῦ ἤχου). Il y a là une inversion significative entre les deux textes car en B c'est précisément la supériorité du son articulé (φθόγγος) sur l'écho (ἤχος) qui différencie Iaô et Phobos. Quant au motif du différend, il n'est pas ici l'antériorité (πρῶτος) mais la force brute : « je suis plus fort que lui » affirme Phobos (ἐγὼ τούτου ἰσχυρότερός εἰμι). Le dieu vide la querelle en décidant une stricte égalité entre les deux parties.

265 *PGM XIII*, 536-538 : ἐκύρτανεν ἡ γῆ καὶ ὑψώθη πολὺ. | ὁ δὲ πόλος ἠϋστάθησεν, καὶ μέλλων συνέρχεσθαι.

266 *PGM XIII*, 538-540 : πάντα ἐστάθη, | καὶ ἐφάνη μέγας θεὸς μέγιστος, ὅς τε τὰ προ|όντα ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τὰ μέλλοντα ἔστησε.

267 *PGM XIII*, 544-547.

268 Michel TARDIEU, « Gnose et manichéisme », *Annales de l'École pratique des hautes études* 100 / 96, 1987-1988, p. 298

269 *PGM XIII*, 199 : πάλιν ἐπτοήθη, ὡς ἰσχυρότερον θεωρήσας

Ce passage mêle vraisemblablement des mythèmes grecs et égyptiens. L'allusion au serpent pythien « qui sait tout d'avance » (προΐδει τὰ πάντα) renvoie évidemment à l'oracle de Delphes, tandis que Phobos pourrait être un jeu de mot avec le nom d'Apollon-Phoibos. Mais on est également tenté de retrouver Seth et Apophis dans l'homme en arme et le serpent, deux créatures divines incarnant les forces déstabilisatrices²⁷⁰ : lors du cycle solaire, Apophis menace quotidiennement la création ; dans le cycle osirien, la thématique du conflit dynastique entre deux générations, l'oncle (Seth) et le neveu (Horus), tourne à la lutte physique, où le plus fort doit l'emporter, une bataille qui est finalement réglée par un procès devant Ré.

Cette théogonie de Leyde a engendré neuf divinités. Le texte de B ajoute une action conclusive du dieu, qui cette fois ne relève pas de la démiurgie mais d'une opération de synthèse, où les neuf dieux précédents sont réunis en une entité unique qui les personnifie :

Voulant également accorder une part d'honneur (τιμήν) à celui qui était présent à ses côtés parce qu'il était apparu avec lui, il lui donna d'être à la tête des 9 dieux et d'avoir une puissance et une gloire égale à la leur. Il fut nommé à partir des 9 dieux, en extrayant, avec leur puissance, les initiales de leurs noms : BOSBEADII, et des 7 astres : *aeèiouô èiouô iouô ouô uô ô ouoièea uoièea oièea ièea èea ea a* (écrit à l'endroit et à l'envers, c'est un nom grand et admirable). Mais son très grand nom, qui est grand et saint, a 27 lettres : ABÔRCH BRAÔCH CHRAMMAÔTH PRÔARBATHÔ IAÔ²⁷¹.

La naissance des neuf dieux entraîne d'elle-même l'existence d'une entité supplémentaire, qui est à la fois leur somme et une réalité surnuméraire, comme si le tout qu'il représente était supérieur à la somme des parties et venait clore la création. La nomination de l'Ennéade comprend trois noms : le premier (BOSBEADII) procède par métonymie (les initiales pour le nom entier) et exprime l'union des parties en un tout ; pour le second, il comprend deux groupes de vingt-huit lettres (la séquence des sept voyelles) formant un palindrome doté d'une valeur astrologique et symbolisant la complétude²⁷² ; le troisième nom n'a pas été élucidé à ma connaissance. La valeur symbolique du nombre 27 résulte peut-être de son rapport à l'Ennéade (3x9) et à la marque du pluriel en égyptien (3) : il est de manière hyperbolique le pluriel du pluriel (3³)²⁷³.

270 ZAGO, *art. cit.*, p. 215.

271 PGM XIII, 549-562 : βουλόμενος δὲ καὶ τῷ συν|παρεστῶτι τιμὴν παρασχέσθαι, | ὡς αὐτῷ συνφανέντι, ἔδωκε αὐτῷ τῶν θ' | θεῶν καὶ προάγειν καὶ τὴν | ἴσην δύναμιν αὐτοῖς ἔχειν καὶ τὴν δόξαν. | ἐκλήθη δὲ τῶν θ' θεῶν ἀποσπάσας σὺν τῇ δυνάμει καὶ τὰς κεραίας τῶν ὀνομάτων | 'Βοσβεαδι' καὶ τῶν ζ' ἀστέρων 'αειηουω | ηηουω ηουω ουω ουω ω ουοῖ|ηεα υοιηεα οηεα ηεα εα α' | (ἀναγραμ<μ>ατιζόμενον μέγα καὶ θαυμαστόν). τὸ δὲ | μέγιστον αὐτοῦ ὄνομα, ὃ ἐστὶ τοῦτο μέγα καὶ ἄγιον | γραμμάτων κζ'· 'Αβωρχ βραωχ γραμμαωθ πρωαρβαθω | 'Ιάω.

272 Voir chapitre 2.2, p. 88-109.

273 Sur la théologie et les nombres en Égypte, voir Françoise DUNAND et Christiane ZIVIE-COCHE, *Hommes et dieux en Égypte*, Paris, Cybèle, 2006., p. 55-58.

Du mythe au rituel

Dans la cosmologie de Leyde, plus que la création des dieux, c'est leur nomination qui forme, d'un point de vue pragmatique, le véritable savoir mythique et rituel. Ces noms réapparaissent en effet dans les invocations lors de la cérémonie. Le mythe a donc ici une fonction explicative puisqu'il révèle l'origine des noms et l'identité des dieux. Un passage illustre bien leur dimension performative lorsqu'ils sont mis en acte par le rituel :

Je t'invoque, seigneur, pour que m'apparaisse ta forme véritable, parce que je sers, sous ton univers, ton ange, ANAG BIATHIARBAR BERBI SCHILATOURBOU PHROUNTORM [= nom du Temps (6^e rite) : soleil et lune], et ta crainte (φόβω) DANOUΦ CHRANTOR BERBALI BALBITH IAÔ [= nom combiné des 8^e et 9^e dieux : Phobos-Iaô]. Grâce à toi, la voûte céleste et la terre ont trouvé une commune stabilité²⁷⁴.

Non seulement le *logos* rappelle un événement crucial de la cosmogonie, mais il en prolonge la narration en situant désormais l'agent du rituel dans une chaîne hiérarchique qui remonte à l'origine. L'individu porte par ailleurs une amulette reprenant l'iconographie et les théonymes de la cosmologie. Sculptée dans du bois de laurier, l'amulette se porte autour du cou et représente Apollon, à côté duquel on place un tripode et le serpent pythien²⁷⁵. L'action rituelle d'autre part est partiellement conçue comme une *imitation* du dieu, ce qui sert d'argument pour produire l'apparition du dieu. Des consignes précisent le rapport du morceau mythologique avec la cérémonie :

Récite la « cosmopoïa », dont le début est : « je t'invoque, toi qui contiens l'univers, dans tous les langages, dans tous les dialectes, etc. ». Quand tu arrives aux voyelles, dis : « Seigneur, je t'imité (ἀπομιμοῦμαι σε) par les 7 voyelles, entre, exauce-moi », puis énonce le nom de 27 lettres²⁷⁶.

Ces lignes ne contiennent pas d'informations nouvelles si ce n'est une donnée paratextuelle (le titre : *cosmopoïa*) et un énoncé performatif (« je t'imité »). Les consignes isolent ainsi l'élément fonctionnel crucial. Le début de la *cosmopoïa* correspond en fait à une longue invocation dont le texte se trouve brutalement rompu sur le plan grammatical, thématique et stylistique avec l'insertion du récit de la création²⁷⁷. Celui-ci était-il réellement récité, comme le pense Morton Smith²⁷⁸, ou bien s'agissait-il seulement d'un paratexte informatif ?

274 PGM XIII, 581-586 = 71-76 : ἐπικαλοῦμαι<ι> | σε, κύριε, ἵνα μοι φανῆ ἡ ἀληθινή σου | μορφή, ὅτι δουλεύω ὑπὸ τὸν σὸν κόσμον | τῷ σῷ ἀγγέλῳ Ἀνογ Βιαθιαρβαρ βερβι | σχιλατουρβου φρουτωρμ καὶ τῷ σῷ Φόβῳ | Δανουφ: Χραντορ Βελβαλι Βαλβιθ Ἰάω. | διὰ σε συνέστηκεν ὁ πόλος καὶ ἡ γῆ.

275 PGM XIII, 102-114 = 659-670.

276 PGM XIII, 697-702 : λέγε τὴν 'κοσμοποιίαν', ἧς ἀρχή· | 'ἐπικαλοῦμαι σε τὸν τὰ πάντα περιέχοντα, πάση | φωνῇ καὶ πάση διαλέκτῳ' καὶ τὰ ἐξῆς. ὅταν δὲ | ἔλθῃς ἐπὶ τὰ φωνάεντα, λέγε· 'κύριε, ἀπομιμοῦμαι σε ταῖς ζ' φωναῖς, εἰσελθε καὶ ἐπάκουσόν μοι,' | εἶτα τὸ τῶν κζ' γραμμάτων ὄνομα ἐπίφερε. Cf. PGM XIII, 206-209.

277 A : PGM XIII, 138 (début) ; 161 (rupture) ; 209 (fin). B : PGM XIII, 443 (début) ; 471 (rupture) ; 561 (fin).

278 Morton SMITH, « P. Leid. J 395 (PGM XIII) and its Creation Legend », in A. CAQUOT, M. HADAS-LEBEL, J. RIAUD, (dir.), *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Louvain-Paris, Éditions Peeters, 1986, p. 494-495.

Enfin, si on replace la cosmogonie de Leyde dans la logique du rituel A, on devine la complémentarité épistémologique qui unit les deux. La narration du mythe apporte un savoir des noms divins mais ne lève pas le voile sur le dieu créateur lui-même, qui n'est jamais autrement nommé que par θεός. Qui est-il ? Quel est son nom ? Tout l'objectif du rituel A est justement d'en obtenir la révélation directe : quand le dieu apparaît, on doit « écrire ce qu'il dit et le nom (ὄνομασίαν) qu'il donnera pour sien »²⁷⁹. Le nom du dieu est ainsi maintenu dans le secret mais l'appendice du rituel A en propose une liste d'applications magiques²⁸⁰ : fort du nom antérieur aux premières élocutions du dieu, l'individu peut à loisir devenir invisible, ressusciter un corps, figer sur place un singe, tuer un oiseau en murmurant à son oreille, commander à ses ennemis, briser les sorts ou encore traverser le Nil à dos de crocodile... La connaissance du nom originel lui assure en fait la même puissance sur les êtres que le dieu créateur. Sans en être une émanation directe, le rituel A paraît ainsi bercé par l'imaginaire du fameux mythe d'Isis et de Ré l'ancien : le dieu suprême est mis en danger par une créature magique (la piqûre d'un scorpion) et, en paiement de sa guérison, Isis lui demande son nom, gage de puissance dans la conception égyptienne de la parole et de l'écrit²⁸¹. Le texte de B obéit quant à lui à une autre logique : ce n'est pas la révélation du nom qui compte, mais celle du destin de l'individu. Ce changement explique sans doute pourquoi les invocations contiennent deux fois en B le nom de Sarapis²⁸². Plutôt que d'y voir comme Morton Smith une interpolation à supprimer²⁸³, il faut y lire la réaffectation du rituel à une révélation personnelle dans un cadre astrologique²⁸⁴. Ce réemploi entraîne en revanche une distension du rapport entre le mythe et le rite mis en place dans le texte A.

En somme, du point de vue de la composition textuelle, l'ensemble forme un assemblage hétéroclite. Le format d'écriture du rituel est brusquement interrompu par l'insertion d'un autre genre textuel – le mythe. À l'échelle du corpus, c'est une singularité qui dénote des transformations dans l'écriture des rituels. En revanche, la connexion entre les deux unités textuelles se déduit aisément : le mythe est conçu pour soutenir le rite. C'est peut-être une création *ad hoc*, sous forme d'un « bricolage ». Plus que les parallèles que l'on peut établir avec d'autres récits sur la base de mythèmes, cet agglomérat est intéressant dans la mesure où il peut éclairer les « brico-

279 PGM XIII, 210-211 : γράφε τὰ λεγόμενα καὶ ἦν δίδωσίν σοι αὐτοῦ ὄνομασίαν.

280 PGM XIII, 229-343.

281 Sur ce rapport particulier à la langue qu'est d'abord la « magie » égyptienne, voir entre autres la communication de Alessandro ROCCATI, « Qu'est-ce que le texte magique dans l'Égypte ancienne ? En quête d'une définition », in Yvan KOENIG (dir.), *La magie en Égypte: à la recherche d'une définition. Actes du colloque les 29 et 30 septembre 2000*, Paris, Documentation Française, 2002, p. 69-79.

282 PGM XIII, 620 ; 640.

283 GMP, p. 187, n. 102.

284 Sur ce rituel, voir chapitre 7.1.2.1, p. 431-438.

lages » intellectuels qu'on constate également dans l'hermétisme. Dans le *Poimandre*, il est question là aussi d'un récit cosmogonique et on peut y relever certaines similitudes²⁸⁵ ; ce récit n'est toutefois pas enchâssé dans un rituel, mais dans un traité philosophique. Des mythes cosmogoniques sont ainsi retravaillés pour s'adapter à des textes différents et entretenir une relation organique avec eux : tantôt, il s'agit de doter le rituel d'un arrière-plan cosmogonique, tantôt de fournir à la philosophie un écran où projeter ses concepts. Dans un cas comme dans l'autre, le mythe traduit la créativité de ceux qui le manipulaient à l'époque.

2.1.2. Le *pneuma* comme principe organisateur et principe vital

2.1.2.1. Un souffle diffus entre terre et ciel (PGM IV, 1115-1146)

Dans l'épisode final de la cosmogonie de Leyde, la force et la lutte pour le pouvoir sont posées comme des réalités inhérentes au monde. Tout converge vers et se conclut avec le conflit entre Phobos et Iaô. L'élément capital structurant le mythe et informant le rite est alors la violence et sa résolution par la hiérarchisation des forces. Le mythe du *PGM XIII* insiste donc sur ce qui menace le monde et sur le retour au chaos. Il donne ainsi au rituel une coloration particulière : lors de la cérémonie, l'agent rituel prend place dans un univers en tension entre violence de l'anéantissement et conservation de l'ordre divin. Une vision conflictuelle de l'univers est donc au fondement de cette cosmogonie. Au contraire, un document du *PGM IV* utilise la thématique de la cosmologie pour souligner l'unité harmonieuse de l'univers grâce au concept de *pneuma*. Il s'inscrit alors en continuité avec les discours philosophiques sur la nature et sur l'unité des parties qui composent le tout.

Stèle cachée. « Salut, système total du souffle aérien (τὸ πᾶν σύστημα τοῦ ἀερίου πνεύματος) PHÓGALŌA. Salut, souffle qui se diffuse du ciel à la terre (τὸ πνεῦμα τὸ διήκον ἀπὸ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆν) ERDÈNEU et de la terre, au centre de la sphère du monde, jusqu'aux limites de l'abysse MEREMŌGGA. Salut, souffle (πνεῦμα) qui pénètres en moi, qui me mets en transe (ἀντισπόμενόν μου) et te sépare de moi selon la volonté du dieu dans la bonté IŌÈ ZANŌPHIE. Salut, commencement et fin de la nature immobile DŌRUGLOAPHŌN. Salut, révolution de l'infatigable fonctionnement des éléments RŌGUEU ANAMI PELÈGEŌN ADARA EIŌPH. Salut, clarté éblouissante du rayon solaire au service de l'univers IEO UEŌ IAÈ AI ÈŌU OEI. Salut, cercle aux variations lumineuses de la lune qui brille la nuit AIŌRÈMA RŌDOUŌPIA. Salut à tous les souffles (πνεύματα) des *eidōla* aériens RŌMIDOUÈ AGANASOU ŌTHAUA. Salut, vous à qui le salut s'adresse en un langage respectueux, frères et sœurs, pieux et pieuses. Ô grande, très grande, circulaire, incompréhensible figure de l'univers, céleste ENRŌCHESUÈL, dans le ciel PELÈTHEU, éthérée IŌGARAA,

285 *CH I*, 4-5 : une lumière « joyeuse » (ἰλαρόν) dont Hermès s'éprend (ἠράσθην) fait place à des ténèbres d'où jaillit un serpent, puis à une substance humide ; il y a d'abord un « bruit imprononçable » (ἦχον ἀνεκκλήτων), puis un cri (βοή) ; un feu jaillit de l'eau vers les hauteurs sous l'action d'un *pneuma* tandis que la terre et l'eau demeure immobile.

dans l'éther THŌPULEO DARDU, aqueuse IŌÈDES, terreuse PERÈPHIA, ignée APHTHALUA, venteuse IŌIE ÈŌ AUA, lumineuse ALAPIE, ténébreuse IEPSERIA, étoilée ADAMALŌR, souffle (πνεῦμα) humide, ardent et froid »²⁸⁶.

D'un point de vue formel, l'invocation repose sur une anaphore de χαῖρε qui introduit à chaque fois une redéfinition du ou des destinataires, tandis que les salutations se concluent avec l'emploi de *nomina barbara*. L'évocation *ex abrupto* d'un « système total » rejoint la cosmologie d'origine stoïcienne²⁸⁷, et ce peut-être d'autant plus clairement qu'à travers tout l'extrait le concept unificateur est le πνεῦμα²⁸⁸. La nature « aérienne » de ce souffle tranche néanmoins avec la *doxa* stoïcienne, qui y voit plutôt un principe igné, et relève d'un autre fond cosmologique, où l'air remplit l'espace qui sépare la terre et le ciel. Ailleurs, pour l'assistant (πάρεδρος) du rituel de Pnouthis, un énoncé théologique, assez exceptionnel au sein du corpus, prend soin de définir la nature de l'apparition : « c'est un dieu, c'est le souffle aérien que tu as vu »²⁸⁹. Dans un autre rituel du même type, il est question du « souffle divin » (τὸ θεῖον πνεῦμα) qui entre au cours de la cérémonie²⁹⁰. Selon toute vraisemblance, l'expression τὸ πνεῦμα τὸ διῆκον provient également des stoïciens²⁹¹. De fait, en matière de cosmologie, l'effort théorique du Portique à l'époque hellénistique – mais aussi des astrologues – consiste à réunir ce que la philosophie aristotélicienne avait distingué en inventant un cinquième élément (l'éther) et en divisant en deux la physique,

286 PGM IV, 1115-1146 : <Στήλη ἀπόκρυφος> χαῖρε, τὸ πᾶν σύστημα τοῦ ἀερίου πνεύματος φωγαλῶα· χαῖρε, τὸ πνεῦμα τὸ διῆκον | ἀπὸ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆν ἐρδηνευ | καὶ ἀπὸ γῆς τῆς ἐν μέσῳ κύτει τοῦ κόσμου ἄχρι τῶν περάτων τῆς ἀβύσσου | μερεμῶγα· χαῖρε, τὸ εἰσερχόμενον | με καὶ ἀντισπώμενον μου καὶ χωριζόμενον μου κατὰ θεοῦ βούλησιν ἐν χρη|στότητι πνεῦμα ἰῶη ζανῶφι· | χαῖρε, ἀρχὴ καὶ τέλος τῆς ἀκινήτου | φύσεως δωρυγλαοφων· χαῖρε, στοιχείων ἀκοπιάτου λειτουργίας δίνησις | ρωγνευ αναμι πεληγεων ἀδαα | εἰωφ· χαῖρε, ἠλιακῆς ἀκτίνος ὑπηρετικὸν κόσμου καταύγασμα ἰεο υἱῶ· | ιαη αἰ ἡου οει, χαῖρε, νυκτιφασὺς | μήνης ἀνισολαμπῆς κύκλος αἰω| ρημα ρωδουωπια, χαίρετε, τὰ πάντα | ἀερίων εἰδώλων πνεύματα ρω|μιδουη· αγανασου· ωθανα· χαίρετε, | οἷς τὸ χαίρειν ἐν εὐλογία δίδεται, ἀδελ|φοῖς καὶ ἀδελφαῖς, ὁσίοις καὶ ὁσίοις· ὧ μέ|γα, μέγιστον, ἐγκύκλιον, ἀπερινόητον | σχῆμα κόσμου· οὐράνιον ἐνρωχεσυηλ | [ἐ]νουράνιον πεληθευ· αἰθέριον | ιωγααα ἐναιθέριον θωπυλεο δαρδου | ὑδατῶδες ἰωηδες γαιῶδες περηφια | πυρῶδες αφθαλυα· ἀνεμῶδες ἰωιε | ηω αβα φωτοειδέες αλαπια· σκοτοειδέ[ς] | ἰεψερια· ἀστροφεγγές ἀδαμαλωρ· | ὑγροπυρρινοψυχρὸν πνεῦμα.

287 CHRYSIPPE, *fr.* 527 ARNIM, donne trois définitions de l'univers : (1) « assemblage du ciel, de la terre et des natures qui sont en eux » (σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων) – reprise par PS.-ARSTT., *Mund.* 391b9-12 et CLÉOMÈDE I, 1-4 –, (2) « rassemblement des dieux et des hommes et de ce qui se produit à cause d'eux » (τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἔνεκα τούτων γεγονότων) ; (3) « on dit également qu'est l'univers le dieu grâce à qui advient la mise en ordre parfaite [du monde] » (λέγεται δ' ἐτέρως κόσμος ὁ θεός, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται).

288 Sur la cosmologie stoïcienne et la place qu'y occupe le *pneuma*, voir R. B. TODD, « The Stoics and their Cosmology in the First and Second Centuries A.D. », *ANRW* II.36.3, 1989, p. 1365-1378.

289 PGM I, 96-97 : οὗτός ἐστιν | ὁ θεός· πνεῦμά ἐστιν ἀέριον, ὃ εἶδες.

290 PGM I, 284 ; 313.

291 CHRYSIPPE, *fr.* 416.6-7 ARNIM (= GAL., *Intr.* 698) : τὸ διῆκον διὰ πάντων πνεῦμα, ὑφ' οὗ τὰ πάντα συνέχεσθαι καὶ διοικεῖσθαι (cf. CHRYSIPPE, *fr.* 441 = A. APHR., *Mixt.* p. 222.25-30 BRUNS) ; POSIDON., *fr.* 350 : θεός ἐστι πνεῦμα νοερὸν διῆκον δι' ἀπάσης οὐσίας ; mais à en croire SEXTUS EMPIRICUS, ce genre de théorie pourrait remonter à EMPÉD., *fr.* 136.4-5 (= SEXT., *M.* IX, 127), où le πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον assure la κοινωνία non seulement des dieux avec les humains mais aussi avec les ἄλογα τῶν ζῴων ; MANIL. II, 60-66 évoque le « dieu diffus dans le ciel, la terre et la mer » (*infusum deum caelo terrisque fretoque*) et « le souffle unique » (*spiritus unus*) qui fédère les parties de l'univers.

avec un monde sub-lunaire et un monde supra-lunaire²⁹². Au dieu premier moteur incorporel d'Aristote s'oppose un panthéisme matérialiste stoïcien²⁹³. En réaction aux thèses stoïciennes, un ouvrage du 1^{er} siècle av. J.-C. particulièrement important pour l'histoire de la cosmologie, le *Péri cosmou* du pseudo-Aristote, formule une sorte de compromis pour préserver la transcendance du divin tout en maintenant sa présence à travers l'univers²⁹⁴. Sous l'autorité du Stagirite, ce traité qui gagne vite en renommée²⁹⁵ distingue l'οὐσία transcendante du divin et sa « puissance diffuse (διήκουσα δύναμις) à travers l'univers [qui] ordonne toute la terre et la mer ainsi que l'éther, le soleil, la lune et le ciel tout entier »²⁹⁶. Par ailleurs, dans sa composition, le traité pseudo-aristotélicien est remarquable en ce qu'il contient, après deux parties consacrées à la météorologie et à la cosmologie, une section théologique portant sur la multiplicité des noms divins et sur l'interprétation philosophique d'un hymne orphique à Zeus²⁹⁷. De la même manière (sans qu'il faille y voir là une influence), la « stèle cachée » passe de l'invocation au *pneuma* à un éloge (αἰνῶ) adressé au dieu de l'univers²⁹⁸. On ne doit toutefois pas réduire la conception de ce rituel à la philosophie du Portique dans la mesure où la notion de πνεῦμα a une portée transculturelle. Dans la Septante, le mot sert à traduire l'hébreu *rouah* (רוח)²⁹⁹. Et pour décrire la création du monde, en des termes qui allient les références aux cosmogonies égyptiennes, à la genèse hébraïque et à la philosophie

292 Gad FREUDENTHAL, « The Astrologization of the Aristotelian Cosmos: Celestial Influences on the Sublunary World in Aristotle, Alexander of Aphrodisias, and Averroes », in Alan C. BOWEN et Christian WILDBERG (éds.), *New perspectives on Aristotle's De caelo*, Leyde, Boston, Brill, 2009, p. 239-281.

293 CHRYSIPPE, *fr.* 1137 (= SEXT., *P.* III, 218.10-13) : « Aristote a dit que dieu était incorporel et la limite du ciel mais les stoïciens disent qu'il est un souffle qui se diffuse aussi à travers les viles réalités » (Αριστοτέλης μὲν ἀσώματον εἶπεν εἶναι τὸν θεὸν καὶ πέρας τοῦ οὐρανοῦ, Στωϊκοὶ δὲ πνεῦμα διήκον καὶ διὰ τῶν εἰδεχθῶν).

294 Pour deux commentaires approfondis de ce traité, voir FESTUGIÈRE, *RHT* II, p. 460-520 ainsi que Johan C. THOM et Renate BURRI, *Cosmic order and divine power: pseudo-Aristotle, on the cosmos; introduction, text, translation and interpretative essays*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014. Plus succinctement, voir M. ADRIANI, « Note sul trattato Περὶ κόσμου », *RFIC* 80, 1952, p. 208-222, qui présente le contenu philosophique du document en insistant sur son originalité, et Jaap MANSFELD, « Περὶ κόσμου: A Note on the History of a Title », *VChr* 46 / 4, 1992, p. 391-411, en particulier p. 399-402, qui offre une analyse contextuelle du titre pour dégager les lignes de force présidant à l'évolution des idées.

295 FESTUGIÈRE, *RHT* II, p. 478 et *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, France, J. Gabalda, 1981 (1932¹) a montré qu'il est la cible principale des chrétiens dès qu'une critique de l'aristotélisme est en jeu. Le traité a aussi influencé profondément la cosmologie d'Alexandre d'Aphrodise transmise en arabe (A. APHR., *Mabādi'* 128-129 ; *Quaestiones* 2.3, 47.28-50.27) ; voir Charles GENEQUAND, *Alexander of Aphrodisias on the cosmos*, Leyde, Brill, 2001, p. 2, 5, 17-20. APUL., *Mund.* en a donné une traduction latine qui, grâce à de menues variations, ne préserve cependant pas l'idée maîtresse du pseudo-Aristote ; sur ce point, voir John F. FINAMORE, « Apuleius on the Platonic gods », in Harold TARRANT, Dirk BALTZLY (dir.), *Reading Plato in antiquity*, Londres, Duckworth, 2006, p. 33-48 et Jean BEAUJEU dans Apulée, *Opuscules philosophiques*, éd. Jean BEAUJEU, Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. xxvi et p. 118.

296 PS.-ARST., *Mund.* 396b27-29 : γῆν τε πᾶσαν καὶ θάλασσαν αἰθέρα τε καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν διεκόσμησε μία [ἡ] διὰ πάντων διήκουσα δύναμις.

297 PS.-ARST., *Mund.* 401ab. Alberto BERNABÉ, « L'Inno a zeus orfico. Vicissitudini letterarie, ideologica e religiosa », *RFIC* 137 / 1-2, 2009, p. 56-85 a analysé l'évolution de cet hymne et les différentes significations qu'il a prises en montrant notamment que les considérations cosmologiques apparaissent dans un second temps.

298 PGM IV, 1146-1166.

299 SPT., *Gen.* I, 2 : πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος.

platonicienne, l'hermétisme évoque « au-dessus de l'abysse les ténèbres infinies, l'eau et le souffle subtil intelligent (voερόν) existant dans le chaos grâce à la puissance divine »³⁰⁰. Le texte de la stèle s'inscrit donc sur ce point dans une *koinè* philosophique bien établie, où le πνεῦμα permet la séparation, l'organisation et l'articulation des différentes parties du tout, une caractéristique qui se retrouve ailleurs dans les papyrus. Par exemple, dans le rituel d'immortalisation, où le dieu est « celui qui lie ensemble par un souffle les serrures ignées des quatre racines »³⁰¹, la fonction du *pneuma* consiste clairement à assurer la cohésion entre la diversité des parties au sein du tout. Inversement, dans le papyrus Mimaut, le dieu créateur a « divisé l'univers grâce à son souffle divin »³⁰². Pour les trois autres occurrences du terme σύστημα dans les *PGM*, c'est la constellation de la grande Ourse qui remplace le πνεῦμα dans sa fonction de porteur d'unité³⁰³. Le verbe διήκω réapparaît quant à lui dans deux formulations analogues, mais le concept rituel de nom divin y remplace celui de πνεῦμα : « le nom caché traverse du firmament jusqu'à la terre » ou « jusqu'aux profondeurs de la terre »³⁰⁴.

Différents concepts comme le nom ou le souffle peuvent donc servir alternativement d'opérateur d'unification. Il ne faut toutefois pas les poser comme radicalement distincts, l'un relevant d'un naturalisme stoïcien et l'autre d'un surnaturalisme « magique ». Premièrement, en effet, l'*onoma* et le *pneuma* forment une communauté conceptuelle : pas de nom sans souffle. Le concept d'ὄνομα est une déclinaison particulière du πνεῦμα en ce qu'il introduit un contenu verbal dans la forme matérielle et prête à cette information une puissance particulière. De son côté, le πνεῦμα est garant d'une continuité entre le langage humain et le divin. Tout en relevant d'une systématisation aux allures stoïciennes, l'évocation du πνεῦμα est également connectée à l'importance du son dans les pratiques rituelles. Deuxièmement, la nature matérielle (ἀερίου) du *pneuma* ne l'en qualifie pas moins pour une action psychologique sur l'être humain qui l'invoque. Après la description initiale d'un tout perméable au souffle viennent ainsi deux descriptions plus restreintes qu'il faut voir comme parallèles : d'une part, l'entrée du *pneuma* dans l'âme humaine, qui permet l'entrée en transe (ἀντισπώμενόν μου καὶ χωρίζόμενόν μου) ; d'autre

300 *CH* III, 1-2 : σκότος ἄπειρον ἐν ἀβύσσῳ καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα λεπτὸν νοερόν, δυνάμει θεία ὄντα ἐν χάει. La suite décrit l'apparition de la lumière, la différenciation des éléments, et la mise en mouvement de l'univers grâce au souffle divin, puis l'organisation du ciel en sept cercles.

301 *PGM* IV, 588-590 : ὁ συνδήσας | πνεύματι τὰ πύρινα κλήθρα τοῦ τετραλιζώματος [*corr.* τετραριζώματος EITREM et MERKELBACH]. Voir BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 156-158 et n. 396 sur ce mot et les difficultés de lecture qu'il a posées ; les « quatre racines » seraient une référence aux quatre éléments.

302 *PGM* III, 550-551 : διαστήσας | τὸν κόσμον τῷ σεαυτοῦ πνεύματι θε[ί]φ.

303 *PGM* IV, 1304 (σύστημα τοῦ παντός) ; VII, 689 ([τοῦ ὄ]λου συστήματος) ; 881 (<συστήματ>ος τοῦ σύμπαντος).

304 *PGM* I, 217-218 : τὸ κρυ[π]τὸν ὄνομα τὸ διήκον ἀπὸ τοῦ στερεώματος | ἐπὶ τὴν γῆν ; IV ,1210-1211 : ὄνομα τὸ διήκον ἀπὸ τοῦ στερεώματος μέχρις τοῦ βάθους τῆς γῆς.

part, le passage de la nature immobile (τῆς ἀκινήτου φύσεως) à la mise en mouvement universelle des éléments (στοιχείων δίνησις), où lune et soleil tiennent une place privilégiée. Psychologie et cosmologie vont de pair. On retrouve les mêmes idées dans un rituel divinatoire utilisant un enfant comme médium et une lampe : « Viens à moi, dit l'agent rituel, souffle aérien (τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροπετές) que j'appelle par des symboles et des noms imprononçables en vue de cette lychnomancie que j'effectue et entre (ἔμβηθι) dans l'âme de [cet enfant] pour imprimer (τυπώσῃται) la forme immortelle dans la lumière puissante et incorruptible »³⁰⁵. La lumière de la flamme est le lieu où s'opère l'apparition. Le *pneuma* sert de concept médiateur entre l'humain et le divin et permet l'impression matérielle et lumineuse d'une réalité divine. La lychnomancie du *PGM IV*, 930-1114 ne fonctionne pas autrement. Le *logos* d'attraction de la lumière (φωταγωγία) invoque « le dieu vivant, éclatant, géniteur invisible de la lumière »³⁰⁶ pour qu'il « réveille [s]on démon, entre dans ce feu, lui insuffle son souffle divin, montre [sa] force et que s'ouvre la demeure du dieu tout puissant ALBALAL qui est dans ce feu »³⁰⁷.

De même qu'il met en mouvement les corps, le πνεῦμα y introduit la vie. Ainsi une exhortation s'adresse-t-elle au « souffle qui circule dans l'air » pour qu'il « entre dans [un cadavre], l'insuffle, le rende puissant et le réveille grâce à la puissance du dieu éternel »³⁰⁸ et une autre au « souffle sacré » pour qu'il « fortifie et tonifie contre les ennemis »³⁰⁹.

Outre la notion de σύστημα et celle de πνεῦμα, faut-il également supposer que l'auteur de ce texte emprunte aux stoïciens l'idée d'une « sympathie naturelle » ? En effet, l'idée de συμπάθεια stoïcienne est intimement liée à celle de souffle et de σύμπνοια³¹⁰ et le concept de « magie naturelle » repose sur ce principe de la sympathie universelle immanente au monde³¹¹. Le concept de « sympathie » est toutefois difficile d'application, non seulement ici mais dans les *PGM* en général. Énoncé premièrement par des locuteurs gréco-romains dans le cadre de leur théorie de la nature, il prétend fournir la rationalité sous-jacente à des phénomènes aussi bien naturels que cultu-

305 *PGM VII*, 559-563 : ἦκέ μοι, τὸ πνεῦμα τὸ ἀεροπετές, καλούμενον συμβόλοις καὶ ὀνόμασιν ἀφθέ<γ>κτοῖς, | ἐπὶ τὴν λυχομαντείαν ταύτην, ἦν ποιῶ, καὶ ἔμβηθι | αὐτοῦ εἰς τὴν ψυχὴν, ἵνα τυπώσῃται τὴν ἀθάνατον | μορφήν ἐν φωτὶ κραταιῷ καὶ ἀφθάρτῳ.

306 *PGM IV*, 959-960 : τὸν θεὸν τὸν ζῶντα, | πυριφεγγῆ, ἀόρατον φωτὸς γεννήτορα.

307 *PGM IV*, 964-969 : διέγειρόν σου τὸν δαίμονα καὶ εἴσελθε ἐν τῷ πυρὶ τούτῳ | καὶ ἐνπνευμάτωσον αὐτὸν θείου πνεύματος καὶ δεῖξόν μοί σου τὴν ἀλκήν, καὶ | ἀνοιγίτω μοι ὁ οἶκος τοῦ παντοκράτορος | θεοῦ Ἀλβαλαλ, ὁ ἐν τῷ φωτὶ τούτῳ.

308 *PGM XIII*, 278-280 : ὀρκίζω σε, πνεῦμα ἐν ἀέρι φοιτῶμενον, εἴσελθε, ἐνπνευμάτωσον, δυνάμωσον, διαέγειρον τῇ δυνάμει | τοῦ αἰωνίου θεοῦ τόδε τὸ σῶμα.

309 *PGM III*, 8-9 : ἱερὸν πνε[ῦ]μα· | ἴσχυσον καὶ εὐτόνησον κατὰ τῶν ἐχθρ[ῶ]ν σ]ου.

310 Valéry LAURAND, « La sympathie universelle : union et séparation », *RMM* 4, 2005, p. 517-535.

311 Pierre HADOT, « L'Amour magicien. Aux origines de la notion de Magia Naturalis : Platon, Plotin, Marcile Ficcin », *RPhilos* 2, 1982, p. 283-292 ; Agnès PIGLER, « La réception plotinienne de la notion stoïcienne de sympathie universelle », *RPha* 19 / 1, 2001, p. 45-78.

rels (la « magie »). La littérature scientifique gréco-latine a ainsi tendance à produire, à partir d'ouvrages paradoxographiques, une rationalisation des pratiques et des savoirs étrangers grâce aux concepts de « nature » et de « sympathie », comme c'est le cas par exemple de Pline avec Bolos le pseudo-Démocrite³¹². Repris au XIX^e siècle par Frazer, il est devenu un concept étique et un critère de démarcation entre « religion » et « magie » présupposant l'universalité du concept occidental de « nature ». En tant que tel, il est centré sur l'idée de croyance, comme adhésion à un ordre erroné de la nature, et origine *ipso facto* d'une action inadéquate. Catherine Bell a démontré que ce genre de raisonnement recoupe toujours une séparation originelle dans la théorie anthropologique entre le sujet de l'observation (l'ethnologue occidental) et l'objet de l'observation (l'indigène), séparation elle-même issue d'une dichotomie plus fondamentale entre pensée et action et répondant à un processus nécessaire d'*homologization* pour réintégrer la pensée à l'action³¹³. La portée universelle du concept de « sympathie » est quant à elle mise à mal par les efforts modernes de l'anthropologie pour intégrer le concept de « nature » lui-même au champ de la culture³¹⁴. Que peut encore signifier la « sympathie naturelle » pour des pratiques rituelles dont l'ontologie ne contient pas la même répartition des êtres ?

Dans le cas de la « stèle cachée », on doit noter qu'elle ne contient aucune notice d'utilisation. En dehors d'une invocation à un principe à la fois matériel et spirituel et au dieu suprême, il n'est pas question de manipuler des matières soumises à quelque sympathie que ce soit avec d'autres parties de l'univers. La logique a donc tout l'air d'être strictement invocatoire. L'évocation rapide de la transe laisse penser à un usage divinatoire. Par comparaison avec d'autres documents, il est possible par ailleurs que ce texte ait été destiné à être écrit, puis léché ou dissous dans un liquide pour être ingéré ensuite. Une telle procédure repose en fait sur la polysémie du verbe égyptien *šm* qui signifie à la fois « avaler » et « connaître »³¹⁵. Pour R. Ritner, cette pratique relève de la nature intimement iconique (*imagistic*) du langage et des rituels égyptiens, et a partie liée avec le dieu Héka (*ḥkꜣ*), puissance qui personnifie la parole active et démiurgique à l'origine de la création du monde, elle-même issue du dieu créateur³¹⁶. L'équivalence avec la « *sympathetic magic* » chère à Frazer est inadéquate³¹⁷ mais en contexte de traduction, les stoïciens ont pu appliquer leur paradigme matérialiste pour fournir une *interpretatio physica* des lo-

312 GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 137-143.

313 Catherine BELL, *Ritual theory, ritual practice*, Oxford, Royaume-Uni, Oxford University Press, 1992, p. 19-46.

314 Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, France, Gallimard, 2005, p. 169-424.

315 Robert K. RITNER, « The Religious, Social, and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic », in Marvin W. MEYER, Paul Allan MIRECKI (dir.), *Ancient magic and ritual power*, Boston, Brill, 2001 (1995¹), p. 50. Je ne m'attarde pas ici sur l'ingestion rituelle, que j'aurai à traiter plus loin.

316 *ibid.*, p. 48-56.

317 *ibid.*, p. 52.

giques rituelles en jeu, une option théorique qui n'est pas exclusive d'autres formulations³¹⁸. On ne trouvera pas le concept de *συμπαθεία* exprimé dans les *PGM* mais on ne peut déduire de cette absence qu'il n'était pas utilisé. La nature théorique du concept peut expliquer qu'il n'apparaisse pas dans des documents tournés vers la pratique. Pour un utilisateur imprégné de la philosophie gréco-romaine, la mise en pratique peut supposer une théorie de la sympathie, mais on ne doit pas généraliser cette idée à tous les locuteurs de la Méditerranée. La « stèle cachée » se situe donc dans un entre-deux difficile à saisir : tout en contenant des énoncés cosmologiques qui pointent en direction d'un naturalisme comme celui des stoïciens, l'énonciation rituelle dans laquelle elle prend place renvoie également au paradigme religieux égyptien. En tout état de cause, à la suite de Thomas Galoppin pour l'interprétation de l'animal dans les pratiques magiques³¹⁹, mieux vaut maintenir un *distingo* prudent entre pensée rituelle et pensée naturaliste au moment d'appliquer le concept de « sympathie ».

2.1.2.2. *Le pneuma dans le rituel : manipulation d'un principe naturel et mise en acte d'un langage symbolique*

Transformation matérielle lors de l'ascension céleste (PGM IV, 485-537)

Outre son rôle divinatoire, l'introduction du *πνεῦμα* joue évidemment un rôle dans la constitution du vivant. Aussi le dieu « insuffle-t-il dans toutes les âmes une raison vivifiante »³²⁰. Là encore, les conceptions stoïciennes du *logos* ont l'air d'avoir pénétré la cosmologie des rituels. Mais c'est plus encore dans la prière initiale du rituel d'immortalisation³²¹ que se rencontre un appareil conceptuel dénotant l'influence des spéculations philosophiques du monde hellénistique dans le laboratoire du « magicien ». Un passage très singulier mentionne le *πνεῦμα* et les éléments, cette fois dans le cadre de l'animation de la matière et de la création de l'individu :

Naissance première de ma naissance ΑΕΙΕΙΟΥΘ, premier commencement de mon commencement PPP SSS PHR, premier souffle (*πνεῦμα*) du souffle, du souffle qui est en moi MMM premier feu (*πῦρ*), don divin pour mon mélange (*εἰς ἐμὴν κρᾶσιν*) des mélanges qui sont en moi, du feu qui est en moi ΕΥ ΕΙΑ ΕΕ, première eau (*ὔδωρ*) de l'eau qui est en moi ΟΘΟ ΑΑΑ ΕΕΕ, première substance terreuse (*γεώδης*) de la substance terreuse en moi UÈ UΘÈ, corps parfait (*σῶμα τέλειον*) de moi, N. fils de N., façonné par un bras noble et une main droite incorruptible dans un univers sans lumière et irradié, sans âme et animé UÈI AUI EUΘIE³²²...

318 C'est le cas par exemple de JAMBL., *Rép.* VIII, 3 qui emprunte le nom du dieu égyptien Heka dans la cosmogonie qu'il rapporte ; voir p. 473 et notes bibliographiques *ad loc.*

319 GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 444.

320 *PGM* IV, 1751-1753 : εἰς τὰς ψυχὰς πά|σας ζωογόνον ἐμπνέ|οντα λογισμόν.

321 Sur ce texte très particulier à l'échelle du corpus, voir la présentation qui en est faite dans l'Annexe 1.

322 *PGM* IV, 487-499 : [Γ]ένεσις πρώτη τῆς ἐμῆς γενέσεως <αειητουω, | ἀρχὴ τῆς ἐμῆς ἀρχῆ<ς> πρώτη πῖπ ῥῥσ φῥ[·], | πνεῦμα πνεύματος, τοῦ ἐν ἐμοὶ πνεύματος | πρῶτον μίμῖ, πῦρ, τὸ εἰς ἐμὴν κρᾶσιν τῶν | ἐν ἐμοὶ κράσεων

Ce *logos* initial donne accès au ciel et engage l'âme dans sa remontée. La suite du texte formule une prière pour qu'en dépit d'une nature humaine, et donc soumise à la nécessité et à la mort, l'invocateur puisse accéder à la contemplation de l'éternité. L'ensemble constitue donc une introduction où l'on se présente en tant qu'être humain et où l'on énonce au passage un discours anthropologique qui ramène l'individu à sa genèse mais prépare l'accès au monde céleste. Avec le feu, l'eau et la terre, le texte ne contient pas le quatrième élément attendu, l'air, mais le πνεῦμα doit naturellement tenir lieu d'élément aérien. La liste des quatre éléments est comprise entre l'évocation du commencement (γένεσις, ἀρχή) et celui de l'achèvement d'un tout constituant la personne humaine (σῶμα τέλειον). Le texte caractérise par ailleurs cette composition de l'être humain à partir des éléments comme un mélange (κρᾶσιν), un terme technique du stoïcisme pour expliquer la composition du monde³²³ mais que l'on retrouve également dans l'hermétisme³²⁴. Ce passage puise en fait à un imaginaire assez largement partagé à l'époque romaine, si bien qu'il vaut mieux éviter d'y repérer des influences trop précises. Et en dépit de la singularité du rituel dans l'ensemble des *PGM*, il reflète là des conceptions qui se retrouvent ailleurs. Dans une autre stèle du *PGM IV*, l'être humain est « la plus belle création du dieu qui est au ciel, un être né du souffle, de la rosée et de la terre »³²⁵. Et en plusieurs endroits, le dieu « insuffle » (ἐμφυσάω) des souffles dans l'univers ou dans les êtres humains³²⁶.

Alors que le début de l'invocation décrit la constitution mortelle de l'être vivant, la fin de l'invocation introduit la thématique de l'immortalité. Après la déclaration sur la composition physique de l'être humain, le *logos* formule une prière : « S'il vous plaît, METHARTHA PHÔTH (METHARTHA PHÈRIÈ dans une autre copie) IEREZATH, transmettez-moi à la naissance immortelle et

θεοδώρητον, τοῦ ἐν ἐμοὶ πῦρὸς πρῶτον ἢ ἡ αἰ, ὕδωρ ὕδατος, τοῦ ἐν | ἐμοὶ ὕδατος πρῶτον <ωωω ααα εεε,> οὐσία | γεώδης τῆς ἐν ἐμοὶ οὐσίας γεώδους πρώτη | ἡ ὑψη, σῶμα τέλειον ἐμοῦ τοῦ δεῖνα τῆς δεῖνα, δια| πεπλασμένον ὑπὸ βραχίονος ἐντίμου καὶ δεξιᾶς χειρὸς ἀφθάρτου ἐν ἀφωτίστῳ καὶ διαυγῆ | κόσμῳ, ἐν τε ἀνύχῳ καὶ ἐψηχόμενῳ ὑπὸ | αἰ εὐωῖε.

323 BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 107 (voir plus largement p. 101-111 pour un commentaire de ce passage et des références supplémentaires) ; sur la possible ressemblance de la religion égyptienne avec le stoïcisme aux yeux des Romains, voir le compte-rendu important de John GEE, « Review of Hans Dieter Betz, The "Mithras Liturgy": Text, Translation and Commentary », *Review of Biblical Literature* 2005 [en ligne: https://www.bookreviews.org/pdf/4294_4269.pdf]. Consulté le 22 octobre 2017. Plutôt que de « stoïcisme » *stricto sensu*, il faut considérer ce passage comme relevant de l'éclectisme philosophico-religieux qui se met en place à partir de ier siècle av. J.-C. d'après Constantinos MACRIS et Polymnia ATHANASSIADI, « La philosophisation du religieux », in Laurent BRICAULT, Corinne BONNET (dir.), *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leyde-Boston, Brill, 2013, p. 41-83. Dans le stoïcisme, la κρᾶσις permet de penser l'individu dans ses transformations et d'un point de vue matérialiste, en réaction à une conception aristotélicienne qui essentialise l'individu en recourant à la notion de substrat.

324 *SH* 23, 14.5-6 marque le début d'une anthropogenèse par combinaison du souffle (πνεῦμα) et du feu (πῦρ).

325 *PGM IV*, 1178-1181 : θεοῦ τοῦ ἐν οὐρανῷ πλάσμα | κάλλιστον, γενόμενον ἐκ πνεύματος | καὶ δρόσου καὶ γῆς.

326 *PGM IV*, 1171-1172 : ὁ ἐμφυσήσας τὸν | σύμπαντα κόσμον ; XII, 238-239 (cf. XIII, 762-763) : ὁ ἐμφυσήσας πνεύματα (ou πνεῦμα) | ἀνθρώποις εἰς ζωὴν.

ensuite à la nature qui forme mon substrat »³²⁷. La phrase se poursuit avec deux longues propositions subordonnées qui spécifient la finalité (ἵνα... ἐποπτεύσω, l. 502-504) et la raison (ἐπεὶ μέλλω κατοπτεύειν, l. 416) de cette prière³²⁸ ; mais ces deux séquences expriment en réalité le même contenu sous deux formats différents : le but et la cause finale. Elles mettent en exergue une contradiction que l'immortalisation doit résoudre : comment un mortel peut-il monter au ciel et « contempler le commencement immortel » (ἐποπτεύσω τὴν ἀθάνατον ἀρχὴν, l. 504-505) ou « l'immortelle Éternité » (κατοπτεύειν... τὸν ἀθάνατον Αἰῶνα, l. 520-521) ? Grâce à un processus d'assimilation : c'est avec le « souffle immortel » (τῷ ἀθανάτῳ πνεύματι), « l'eau immortelle » (τῷ ἀθανάτῳ ὕδατι) et « des yeux immortels » (τοῖς ἀθανάτοις ὄμμασι) que l'on se rapproche du divin ; c'est *en tant qu'*être divin et immortel qu'on pénètre au ciel. La fin du *logos* reprend l'argument de manière synthétique et conclut avec le caractère temporaire de l'événement : il n'est pas possible pour qui est né mortel (θητηὸν γεγῶτα) de « remonter avec les scintillements dorés de l'immortelle brillance »³²⁹, donc : « Suspend-toi (ἔσταθι), ô nature périssable des mortels, et reprends-moi (<ἀνάλαβέ> με) sain et sauf aussitôt après le besoin pressant et inexorable »³³⁰. Cette renaissance immortelle, paradoxalement temporaire et transitoire, s'accomplit donc apparemment sur le principe d'une transsubstantiation. En outre, celle-ci correspond, dans le schéma ascensionnel, au passage de la zone de l'écliptique, gouvernée par les planètes, vers la zone supérieure – celle du ciel septentrional qui ne connaît pas les levers et les couchers (donc les transformations)³³¹. La récitation d'une prière sept fois aux dieux astraux, accompagnée d'exercices respiratoires, s'achève avec l'idée que « l'âme a été rétablie » (ἀποκατασταθῆ)³³², un verbe qu'il faut certainement comprendre, en un sens fort, comme une restitution à sa nature divine.

Le πνεῦμα apparaît à la fois comme un principe divin ambiant³³³ et un organe interne de la sensibilité qui permet l'observation du divin³³⁴. Le passage de l'invocation à la narration opère

327 *PGM* IV, 499-502 : ἐὰν δὲ ὑμῖν δόξη μετερτα | φωθ· (μεθαρθα φηρη ἐν ἄλλῳ) ἱερεζαθ | μεταπαραδῶναί με τῆ ἀθανάτῳ γενέσει, | ἐχομένως τῆ ὑποκειμένη μου φύσει.

328 *PGM* IV, 502-515 et 516-529.

329 *PGM* IV, 530-532 : συνα<ν>ιέναι ταῖς χρυσοειδέσιν | μαρμαρυγαῖς τῆς ἀθανάτου λαμπηδόνοιο.

330 *PGM* IV, 533-535 : ἔσταθι, φθαρητῆ βροτῶν φύσι, καὶ αὐτίκα <ἀνάλαβέ> | με ὑγιῆ μετὰ τὴν ἀπαραίτητον καὶ κατεπε[ί]γουσαν χρεῖαν.

331 Voir chapitre 3.2.1, p. 128-155.

332 *PGM* IV, 629-630 : ὅταν | οὖν ἀποκατασταθῆ σου ἡ ψυχὴ.

333 *PGM* IV, 510 : « pour que souffle en moi le souffle sacré » ([ἵνα] πνεύση ἐν ἐμοὶ τὸ ἱερὸν πνεῦμα) ; 514-515 : « l'éther donneur de vie diffus autour [du monde] » (ὁ ζωολόγος καὶ περικεχυμένος αἰθήρ) substitue l'éther (rare dans les *PGM*) au πνεῦμα avec deux notions qui s'y rapportent (vie et omniprésence).

334 *PGM* IV, 504-505 : « pour je contemple le principe immortel avec le souffle immortel » ([ἵνα] ἐποπτεύσω τὴν ἀθάνατον | ἀρχὴν τῷ ἀθανάτῳ πνεύματι) ; 516-521 : « contempler... avec un souffle immortel l'immortelle Éternité » (κατοπτεύειν... ἀθανάτῳ πνεύματι τὸν ἀθάνατον Αἰῶνα). La valeur instrumentale de ces datifs se déduit de l'opposition avec τοῖς ἀθανάτοις ὄμμασι (IV, 516-517) ; elle est utilisée aussi pour l'eau (τῷ ἀθανάτῳ ὕδατι,

un retour sur le πνεῦμα du côté de la pratique : « Extrais le souffle à partir des rayons en l'absorbant autant que tu peux »³³⁵. L'inhalation des rayons de soleil réalise donc ce que l'invocation énonce et programme : l'acquisition temporaire d'une nature immortelle par participation à une substance lumineuse associée au divin, une technique que l'on retrouve dans les rituels d'ascensions célestes issus des *Oracles chaldaïques*³³⁶. Il y aura lieu de revenir plus loin sur les intertextes philosophiques et hermétiques³³⁷. Ce qu'il faut pour l'instant relever, c'est que ce cadre conceptuel présent dans l'invocation initiale est juxtaposé à une procédure qui dénote quant à elle le ritualisme funéraire égyptien, et qui se trouve à la toute fin du texte.

Une momification, double opératoire de l'ascension (PGM IV, 751-772)

La relation des consignes pratiques finales avec le récit de l'ascension n'est pas sans poser de nombreux problèmes « syntaxiques » : comment se raccordent les deux ensembles ? d'où provient la bigarrure textuelle qu'ils donnent à lire et l'impression d'un matériel hétéroclite ? A-t-on greffé l'appendice final à une procédure préexistante ? A-t-on au contraire coulé le *logos* d'une technique rituelle antérieure dans un format énonciatif original et amplifié sa formulation ? La couture entre les deux parties est si nette et leur jonction si peu explicite qu'on peine à comprendre dans quelle mesure peuvent se superposer les deux composantes textuelles lors de la procédure rituelle. L'asyndète entre l'une et l'autre produit toutefois en retour des effets sémantiques. Une de ces consignes porte en effet sur le traitement d'un scarabée, sa mise à mort et la production d'une matière rituelle³³⁸. L'effet de contiguïté entre cette manipulation et le récit de l'ascension crée une interférence et agit en fait comme un programme de lecture encodé dans la *praxis*. Ce que dit la mise à mort du scarabée peut-il agir sur ce que dit le récit d'une ascension au ciel qui est aussi une immortalisation ? La séquence rituelle énoncerait ainsi un contenu analogue à celui de la partie principale, mais dans un code symbolique distinct : l'ascension procède par la mise en récit, la partie finale par la mise en acte.

La consécration du scarabée procède d'une mise à mort rituelle, suivie d'un embaumement et d'un enterrement, le tout produisant apparemment un χρῆσμα dont la nature n'est pas explicite. Un « scarabée solaire à 12 rayons » est placé dans un récipient, avec une pâte composée de miel

l. 506) et l'air (τῷ στερεωτάτῳ ἀέρι, l. 507-508).

335 PGM IV, 536-537 : ἔλκε ἀπὸ τῶν | ἀκτίνων πνεῦμα γ' ἀνασπῶν ὃ δύνα[σ]αι.

336 Sarah Iles JOHNSTON, « Rising to the Occasion: Theurgic Ascent in its Cultural Milieu », in Peter SCHÄFER et Hans Gerhard KIPPENBERG (dir.), *Envisioning magic: a Princeton seminar and symposium*, Leyde, New York, Köln, Brill, 1997, p. 181-182.

337 Voir chapitre 7.1.2.2, p. 438-454.

338 Voir texte et traduction dans Annexe 1.

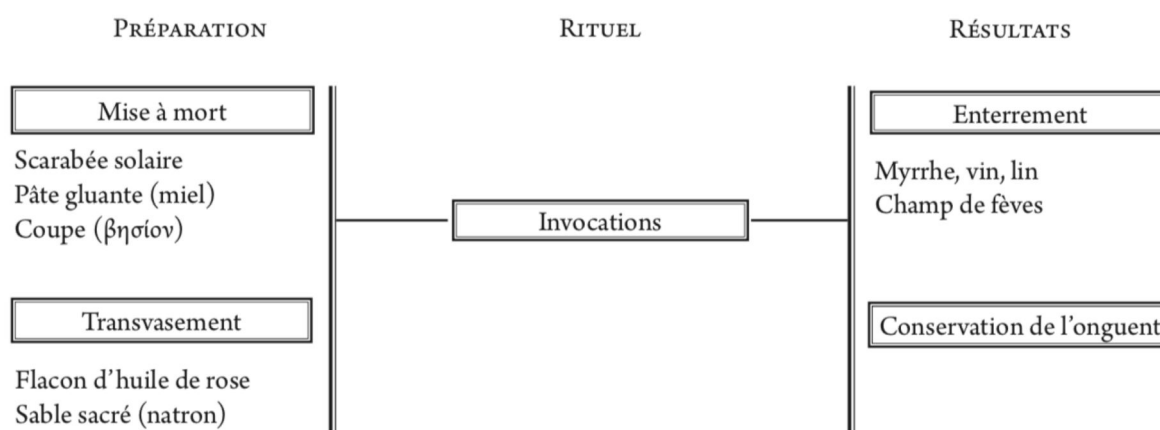


Figure 1 : Traitement du scarabée solaire dans le rituel d'immortalisation (*PGM IV*, 751-772)

et de « semence de *lotos* » (λοτομήτρα). Le nom du récipient est problématique à déchiffrer mais pourrait ajouter à la signification du rituel d'immortalisation le patronage d'une divinité égyptienne de la naissance. Le papyrus contient βωσιον, que Preisendanz corrige en βησίον et Merkelbach en βησσίον³³⁹. Le mot βησίον apparaît une autre fois dans les *PGM* pour une préparation similaire avec un autre « scarabée solaire » (κάνθαρον ήλιακόν)³⁴⁰, ce qui conforte la correction des éditeurs et suggère une spécialisation de cet objet avec ce type de scarabée. Le terme est peu commun dans la littérature. On sait grâce aux lexicographes qu'il s'agissait d'un verre (ποτήριον)³⁴¹ mais il pouvait servir à contenir autre chose qu'une boisson puisque l'*Etymologicum Gudianum* se sert de ce terme comme d'un synonyme d'alabastre, un récipient à parfum³⁴². Il apparaît à plusieurs reprises dans le corpus des alchimistes sans fait notable si ce n'est qu'il sert, dans un fragment de Zosime, à la préparation d'un « grand et divin mystère » (θεῖον καὶ μέγα μυστήριον)³⁴³. Les papyrus mentionnent cet objet sous plusieurs graphies dues au iotacisme³⁴⁴ mais l'existence de βωσία dans d'autres documents montre que la graphie avec ω existait aussi, pour une raison phonétique que j'ignore, ou bien qu'il s'agissait d'un autre objet³⁴⁵ ; la mention d'un « petit βωσίον en bronze » dans un papyrus qui comporte également « un βησίον

339 MERKELBACH, *Abrasax* III, p. 245. Voir aussi BETZ, *The Mithras Liturgy*, p. 206, n. 674.

340 *PGM VII*, 976 : βησίον ὑελοῦν. L'adjectif ὑελοῦν est synonyme du καλλάτινον employé dans le *PGM IV* (« en verre »).

341 HSCH. B585.

342 *ETYMOLOGICUM GUDIANUM A78*. Mais à l'époque de rédaction du texte, au XI^e siècle, l'emploi de cet objet pouvait avoir évolué.

343 COSMAS, *CAAG II*, 443.12. Voir aussi *P. Holm*, p. 97.3 et *CAAG II*, 371.1 et 8.

344 *P. Heid. G.* 1896.9 (βισίον), *P. Ross. Georg.* II, 41, col. 2.42 (βησιον), *P. Vindob. G.* 2066^r, 4 et 17 (βησίον). Voir Charikleia ARMONI, « Κατὰ φορὰν ἀποστέλλω σοι μαργώμιν. Ein frühbyzantinischer (?) Privatbrief », *ZPE* 137, 2001, p. 236, n. 9.

345 *P. Vindob. G.* 2045, 12 (βωσίον) où la lecture est incertaine ; *P. Nov. Y.* 331.21 (βωσιω).

en étain » suggère qu'il s'agit d'objets différents, puisqu'une même main confond à quelques lignes d'intervalles les deux orthographes, à moins d'un problème de lecture dans l'édition de ce papyrus³⁴⁶. Le mot a aussi été rapproché de la forme Βῆσις qui désignerait un objet ayant la forme du dieu Bès³⁴⁷. Sous la forme βησιόν, Merkelbach rapproche ce texte de deux passages d'Athénée mentionnant l'un un objet à boire nommé βῆσσα³⁴⁸, l'autre un rhyton du temple d'Ar-sinoé représentant le dieu Bès en train de danser³⁴⁹. Si l'objet utilisé dans la consécration tient son nom du dieu Bès, soit par sa forme, soit par son iconographie, son usage serait hautement symbolique, car, loin des représentations romaines du pygmée égyptien dans des scènes de sexualité³⁵⁰, le dieu égyptien est le protecteur d'Harpocrate, le dieu solaire naissant, et plus généralement le protecteur des naissances³⁵¹, mais également un dieu identifié à Osiris et intervenant alors en contexte funéraire³⁵². Les fœtus et les animaux, notamment, pouvaient être embaumés dans des urnes à la forme du dieu en question³⁵³. Toutefois, son apparence la plus remarquable est sous la forme du dieu panthée : il sert alors à personnifier la puissance du dieu solaire³⁵⁴.

Concernant la *lôtométra*, il peut s'agir du nénuphar égyptien (*Nymphaea lotus*) mais à en juger par la toxicité imputée au produit, l'identification reste sujette à caution, *a fortiori* pour une essence végétale évoquant la fameuse plante non identifiée des Lotophages, dont la vertu narcotique est bien connue et pour laquelle on a proposé plusieurs noms de plantes³⁵⁵. La *lôtométra* ap-

346 P. Vindob. G. 2066^f, 4 et 17 (βησιόν κασσιτερ[ινόν]) ; 35 (βωσιόν χαλκ[οῦν] μικ[ρόν]).

347 P. Berol. 7083, col. 2.9 (Βῆσις ἀργ[υροῦς]), voir Charikleia ARMONI, *loc. cit.*

348 ATH. XI, 784b (= XI, 27.12-14 KAIBEL).

349 ATH. XI, 497d (= XI, 97.38-43 KAIBEL).

350 Pour l'imaginaire gréco-romain sur les pygmées comme figure de l'altérité, voir Véronique DASEN, « Nains et pygmées : Figures de l'altérité en Égypte et Grèce anciennes », in Francis PROST et Jérôme WILGAUX (dir.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 95-113 ; notamment dans le cadre d'une culture du banquet transposée à l'Égypte, Miguel John VERSLUYS, *Aegyptiaca Romana*, Brill, 2002, p. 275-277 et p. 422-443 ; Paul G. P. MEYBOOM et Miguel John VERSLUYS, « The Meaning of Dwarfs in Nilotic Scenes », in Laurent BRICAULT et Miguel John VERSLUYS (dir.), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World*, Leyde, Boston, Brill, 2007, p. 170-208.

351 Sur ce dieu, voir : LdÄ, s.v. « Bes » ; Georges MICHAILIDIS, « Le dieu Bès sur une stèle magique », *BIE* 42-43, 1966, p. 65-88 (l'image du dieu Bès s'accompagne d'une invocation adressée à l'utérus, μήτρα) ; Michel MALAISE, « Bès et la famille isiaque », *CdÉ* 79 / 157-158, 2004, p. 266-292 ; Youri VOLOKHINE, « Quelques aspects de Bès dans les temples égyptiens de l'époque gréco-romaine », in Miguel John VERSLUYS et Laurent BRICAULT (dir.), *Isis on the Nile : Egyptian gods in Hellenistic and Roman Egypt*, Leyde, Brill, 2010, p. 233-255 ; Amparo ARROYO DE LA FUENTE, « Evolución iconográfica y significado del dios Bes en los templos ptolemaicos », *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, 2006, p. 13-40 ; Dimitri MEEKS, « Le nom du dieu Bès et ses implications mythologiques », in Ulrich LUFT (dir.), *Intellectual Heritage of Egypt*, Budapest, ELTE, 1992, p. 423-436.

352 Dimitri MEEKS, « Dieu masqué, dieu sans tête », *Archéo-Nil* 1, 1991, p. 5-15.

353 MEEKS, « Le nom du dieu Bès », *art. cit.*, p. 430.

354 Serge SAUNERON, *Le papyrus magique illustré de Brooklyn*, New York, The Brooklyn Museum, 1970, p. 11-16.

355 Le jujubier (*Zizyphus lotus*), plante apparentée qui présente de nombreuses vertus en phytothérapie, est utilisée en pâtisserie, et pourrait éventuellement faciliter l'assoupissement, M. DORIE, « Les plantes magiques de l'Odyssée. Lotos et moly », *RHPH* 55 / 195, 1967, p. 573-584 ; A. FOUCAUD, « Lotus et lotophages : un petit problème d'histoire grecque », *RHPH* 50 / 175, 1962, p. 422-424 ; K. GHEDIRA, « *Zizyphus lotus* (L.) Desf. (Rhamnaceae): jujubier sauvage », *Phytothérapie* 11 / 3, 2013, p. 149-153 ; on a également suggéré une espèce de ficaria (le *Ra-*

paraît très rarement dans les *praxeis* magiques mais les trois occurrences sont relativement consistantes : dans le charme de Pibechis pour soulager les possédés (*PGM* IV, 3003-3082), le médicament que l'on prépare en récitant la prière contient cette substance, et le praticien doit également l'utiliser dans un rituel pour améliorer la mémoire (*PGM* III, 333). Cette matière végétale a donc l'air d'être un poison en même temps qu'un psychotrope assez puissant au vu de ses usages. Le scarabée mange cette substance et meurt aussitôt. Merkelbach considère pourtant que la mort a eu lieu par noyade et asphyxie³⁵⁶. Il est vrai que la mise à mort rituelle est récurrente dans les pratiques magiques et utilise des techniques d'immersion, mais le verbe ἐσθίω employé ici ne laisse planer aucun doute sur le type d'efficacité attribuée à la *lōtomētra*.

Cette mise à mort par empoisonnement ou par paralysie dans le miel doit être rapprochée d'autres pratiques de traitement des animaux consistant à les tuer dans un liquide : dans le *PGM* I, un faucon est immergé dans du lait miellé pour y être « déifié » et devient alors un objet de culte³⁵⁷ ; dans le *PGM* IV, deux « scarabées lunaires » sont plongés dans l'eau du fleuve pour y être « déifié » et serviront ensuite, une fois réduits en poudre, d'offrande à la lune³⁵⁸ ; dans le *PGM* VII, un gecko est immergé dans de l'huile de lys « jusqu'à ce qu'il soit déifié », et l'huile peut alors servir à immerger un anneau que l'on veut consacrer³⁵⁹ ; enfin, dans le *PGM* III, 1-164, un chat est noyé dans de l'eau, opération qualifiée de *hésiês* (Ἑσιῆν) visant à jeter une malédiction sur des ennemis. Thomas Galoppin a étudié ces différents textes : malgré des différences, toutes ces pratiques consistent à convertir une mort en production d'un être divin (dieu ou démon) ou d'une substance magique³⁶⁰. Ces modes opératoires s'inscrivent dans ou dérivent du ritualisme égyptien, et c'est certainement à ce type de procédure que s'apparente la consécration de la *Mithrasliturgie*. Certes, la consécration n'est pas une *hésiês* car la mort du scarabée ne

nunculus ficaria), hautement toxique pour le bétail et pour l'homme : Bernhard HERZHOFF, « Lotos. Botanische Beobachtungen zu einem homerischen Pflanzennamen », *Hermes* 112, 1984, p. 257-271.

356 MERKELBACH, *Abrasax* III, p. 246. *Contra* BETZ *The Mithras Liturgy*, p. 208.

357 *PGM* I, 4-6 : « prends un faucon *circaios* et déifie-le dans le lait d'une vache noire où tu as ajouté du miel d'Attique » (λαβὼν ἰέρακα κικαῖον ἀποθ[έ]ωσον εἰς [γάλα βο]ῶς μελαίνης συμίξας αὐτῷ μέλι Ἀττικόν).

358 *PGM* IV, 2452-2454 : « prends deux scarabées lunaires et déifie-les dans de l'eau du fleuve » (λαβὼν καν|θάρους σεληνιακοὺς δύο ἐκθέωσον ὕδατι ποταμίου).

359 *PGM* VII, 629 : ἕως ἂν ἀποθεωθῆ.

360 GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 306-316. Quatre cas de figure : (1) la déification du faucon consiste à fabriquer un être divin positif, la mort y est éclipsée par l'acquisition d'un statut cultuel au même titre que les statues des dieux ; (2) le *hésiês* produit un *daimôn* par une mise à mort violente et s'apparente au pratique de *defixio* ; (3) la déification peut servir à produire un ingrédient, (a) soit l'animal lui-même, (b) soit le liquide avec lequel ils ont été en contact. On notera toutefois que, dans le cas du *hésiês*, il s'agit également de produire un « ingrédient » du rituel puisque le magicien doit « tenir les longs poils du chat qui sont à droite et à gauche de sa bouche [= les moustaches] en guise de phylactère » (ἔχων τὰς μεγάλας τρίχας τοῦ | [αἰλο]ύρου τὰς ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ εὐωνύμων τοῦ | [στό]ματος αὐτοῦ ὡσεὶ φυλακτήριον, *PGM* III, 125-127) ; de même, le rituel du faucon ne produit pas simplement un objet de culte puisque le lait où il est mort doit être bu au petit matin. Voir aussi F. L. GRIFFITH, « Herodotus II, 90: Apotheosis by Drowning », *ZÄS* 46, 1909, p. 132-134.

fonctionne pas par noyade (encore qu'il ait pu y avoir une réinterprétation postérieure du rituel dans le sens d'un empoisonnement : englué et paralysé dans le miel, le scarabée peut donner l'impression d'être mort à cause de la *lôtomètra*). Toutefois, quelle que soit la modalité de la mort, le traitement du corps indique de son côté que le scarabée va acquérir un statut divin, même si les verbes ἐκθεόω ou ἀποθεόω ne sont pas présents : une fois mort, le scarabée subit une procédure qui s'apparente à une momification et qui permet d'obtenir une « substance » (οὐσία). L'enjeu est donc de comprendre comment la momification-déification permet la production de cette substance divine.

Après l'avoir d'abord « saupoudré purement de sable sacré »³⁶¹, on lui fait subir une opération de dessiccation en l'exposant « pendant sept jours au soleil de midi »³⁶² pendant qu'on récite une formule sur son corps. La mention du « sable » comme ingrédient est exceptionnelle ici : elle ne trouve pas de point de comparaison dans les *PGM* ; les *PDM* donnent quant à eux deux passages comparables³⁶³. Il s'agit clairement dans les deux cas d'une *hésiês*, ce qui confirmerait que le traitement du scarabée dans le *PGM IV* recourt à une logique similaire. Dans un rituel pour rendre une femme amoureuse, on noie un scarabée dans du lait de vache noire au petit matin ; on l'étend sur du sable (ἄς), au-dessus d'une étoffe ; au quatrième jour, quand il est sec, on peut le cuisiner pour en faire un philtre d'amour³⁶⁴. Le second cas est plus proche de ce qui s'effectue dans le rituel d'immortalisation. Les préparatifs évoquent successivement le lait de vache, l'huile de lotus (λωτομήτρα ?), une opération de dessiccation et la phase croissante de la lune. Le traitement du scarabée peut alors avoir lieu : on plonge le scarabée dans un récipient qui contient du lait de vache ; une fois mort, on l'en retire, puis on verse quelques gouttes de son propre sang. On le transforme alors en « momie de celui qui préside sur l'Occident » (*a mummy of the foremost of the westerners*), c'est-à-dire Osiris, puis on embaume le scarabée dans de la myrrhe et du lin pour l'étendre sur du sable³⁶⁵. L'archéologie atteste par ailleurs l'existence de scarabées momifiés en Égypte³⁶⁶.

361 *PGM IV*, 761 : στρώσας καθαρείως ἄμμον ἱερὰν.

362 *PGM IV*, 762-763 : ἐπὶ ἡμέρας ζ' ἡλίου μεσουρανοῦντος.

363 Les *PDM* connaissent également d'autres usages du sable où le seul point commun avec le *PGM IV* réside dans la valeur de pureté qui lui est accordé : étendre du sable sous une lampe (*PDM XIV*, 122 = GRIFFITH, col. 5.6), sous un récipient (*PDM XIV*, 413 = GRIFFITH, col. 14.19) ; purifier le sol avant une divination (*PDM XIV*, 284 = GRIFFITH, col. 10.10).

364 *PDM XIV*, 636-644 (= GRIFFITH, col. 21.10-18).

365 *PDM suppl.* 80-92.

366 Voir le catalogue du Musée du Caire pour des cercueils de scarabée dans Claude GAILLARD et Georges DARESSY, *La faune momifiée de l'antique Égypte*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1905, n° 29822-29831 ; Hermann LEVINSON et Anna LEVINSON, « Venerated beetles and their cultural-historical background in ancient Egypt », *ZfZ*, Suppl. 27, 2001, p. 33-75.

Tout comme ce qui a lieu dans ce texte démotique, le scarabée du rituel d’immortalisation est enterré avec trois substances précieuses et odorantes que l’on utilisait dans l’embaumement. Betz considère qu’il y a deux informations contradictoires qui relèvent peut-être de deux traditions manuscrites : d’une part, l’enterrement du scarabée ; d’autre part, la conservation de l’onguent qu’il considère être le scarabée lui-même³⁶⁷. Toutefois, un onguent est une substance liquide ou pâteuse issue d’un animal ou d’une plante et elle est appliquée généralement sur des parties du corps³⁶⁸, plus rarement sur un objet³⁶⁹, ce qui disqualifie le corps du scarabée en tant que tel. En revanche, les substances liquides qui sont en contact avec lui peuvent remplir cet office car le contact avec le divin permet de doter une substance de qualités magiques : dans la déification du faucon, le lait qui a servi à la noyade doit être bu au petit matin pour produire du « divin dans le cœur »³⁷⁰ ; dans la déification du gecko, l’huile de lys où le reptile a trempé permet ensuite de consacrer un anneau³⁷¹. Il me paraît donc possible que les parties liquides extraites lors de la momification puissent être reconverties en χρῆσμα.

Alors que le faucon déifié du *PGM I* est transformé en statue cultuelle, la mort du scarabée donne ici lieu à sa renaissance sous forme de momie : le scarabée solaire est transformé en osiris. L’opération de consécration énonce donc, sur un mode visuel, le même contenu que le rituel principal énonce sous forme verbale : une mort est suivie d’une renaissance. À ce titre, l’emplacement spécifié pour son enterrement est lui-même primordial dans cette transformation en osiris : il s’agit d’un « champ de fèves en germination »³⁷². Cette localisation n’est pas sans évoquer le rituel de la germination d’Osiris au mois de Khoiak : une cuve en forme d’Osiris, contenant des germes, est arrosée pendant dix jours, et le liquide qui en sort est ensuite pieusement recueilli et conservé³⁷³. Il correspond aux « humeurs » (*rd.w*) du dieu qui échappèrent à son corps au mo-

367 BETZ, *The Mithras Liturgy*, p. 211-212.

368 *PGM I*, 224 (corps entier) ; I, 256 (visage) ; II, 19, IV, 1338 (lèvres) ; IV, 47, 51, VII, 336 (yeux) ; V, 63 (œil droit) ; V, 65 (œil gauche) ; VII, 193, XXXVI, 292 (sexe). On enduit les parties du corps servant à la communication : le regard dans des procédures divinatoires, les lèvres pour des invocations, le sexe dans des procédures d’envoûtement amoureux ; et le corps entier, dans le *PGM I*, à l’occasion d’un rituel d’invisibilité, où le sort doit agir sur la personne entière. Parmi les matières, on trouve des parties d’animaux (foie, sang, cœur, ailes…), des végétaux comme l’armoise et des minéraux, exceptionnellement de l’eau (*PGM V*, 63). La réduction en poudre est une opération courante dans la fabrication de l’onguent (λειοτριβέω). Parfois, il s’agit spécifiquement du fard égyptien nommé στίμι κοπτικόν et qui s’appliquait autour des yeux. Sur la matière ainsi désignée (l’antimoine?), voir A. LUCAS, « Cosmetics, Perfumes and Incense in Ancient Egypt », *JEA* 16 / 1/2, 1930, p. 42-43.

369 *PGM II*, 160 (seuil), IV, 1092 (mèche), IV, 3257 (brique) ; VII, 873 (autel) ; XIII, 236 (œuf).

370 *PGM I*, 21 : ἔνθεον ἐν τῇ σῆ καρδίᾳ.

371 *PGM VII*, 631-632.

372 *PGM IV*, 770 : κυαμῶνι ζωοφυτοῦντι. Armand DELATTE, « Études sur la magie grecque. V, Akephalos Theos », *BCH* 38 / 1, 1914, p. 246 avait déjà relevé qu’une symbolique de résurrection devait être liée au lieu de l’enterrement mais il analysait de son côté la consécration du scarabée dans le cadre de la « magie noire ».

373 Sylvie CAUVILLE, « Les mystères d’Osiris à Dendera. Interprétations des chapelles osiriennes », *BSFE* 112, 1988, p. 26.

ment de sa mort et devinrent le limon du Nil. Les fèves sont évoquées par ailleurs de manière très précise dans le *PDM* XIV pour évoquer leur extraordinaire puissance vitale : en une vingtaine de jours, plongées dans l'obscurité, elles germent et prennent la forme d'un phallus (*mz*) et de testicules (*hry.w*) ; en quarante jours, elles produisent une substance semblable au sang (*snf*), laquelle va justement servir d'onguent (*kys*) à appliquer sur les yeux pour « voir la barque de Ré »³⁷⁴. Ce motif est commun au pythagorisme mais la valeur y est inversée. Dans le pythagorisme, la vitalité des fèves les disqualifie, avec les nourritures carnées, dans le processus de divination car elles se situent, dans l'ordre cosmologique grec, du côté des matières humides et corruptibles, soumises à la putréfaction et aux métamorphoses, par opposition aux nourritures divines et sèches, associées quant à elle à la puissance solaire : un *théos* ne mange pas de ce pain-là³⁷⁵ ! À l'inverse, elles incarnent en Égypte, lors du rituel de Khoiak et dans les rituels cités, une vitalité qui les qualifie pour exprimer la renaissance osirienne : l'obtention du statut de dieu (*ntr*) constituant une renaissance assurée par la momification et une victoire sur le non-être, la capacité des fèves à germer dans l'obscurité permet de symboliser la victoire que représente l'être divin sur le néant³⁷⁶. Est-ce que le champ de fèves où était enterré le scarabée a été arrosé et a produit un liquide qui pourrait servir de χρῖσμα ? Le texte n'en dit rien. Un parallèle supplémentaire semble toutefois se dessiner entre les humeurs du dieu Osiris et le devenir du χρῖσμα dans la suite du texte. En effet, le copiste explique que le dieu lui a donné l'ordre de jeter l'onguent au fleuve et de ne plus utiliser cette procédure (l. 793-799). Or, les humeurs d'Osiris sont le limon que charrie le Nil lors de sa crue : jeter le χρῖσμα au fleuve, c'est énoncer une fois de plus la même idée de renaissance, où le Nil fait cette fois l'objet de la régénération. En un sens, on ne se débarrasse pas de l'onguent, on le recycle pour un autre usage rituel où sa fonction a changé mais pas sa signification.

En somme, deux logiques distinctes se donnent à lire selon que l'on considère la partie invocatoire et narrative ou bien la partie pratique du rituel d'immortalisation. Le *logos* initial concentre toute son attention autour d'un concept de philosophie naturel – le *pneuma* – où se mélangent la spéculation philosophique hellénistique (stoïcienne) et des substrats théologiques et cosmologiques certainement plus anciens et plus diffus. Ce sont des processus naturels qui sont mis en jeu. Les manipulations rituelles énoncent quant à elles dans un langage symbolique la

374 *PDM* XIV, 140-146 ; 827-832 (= GRIFFITH, col. 5.24-33 ; 27.24-30).

375 Marcel DETIENNE, *Les jardins d'Adonis*, Paris, Gallimard, 1972, p. 76-79.

376 Sur l'opposition entre être et non-être dans la cosmologie égyptienne et la position des dieux, voir Erik HORNUNG, *Les dieux de l'Égypte : l'Un et le Multiple*, trad. Paul COUTURIAU, Paris, Le Rocher, 1986 (éd. allemande 1971), p. 156-168.

transformation égyptienne du défunt en osiris. C'est un ensemble de signes qui sont mis en acte. Ces deux types d'énoncés rituels ont des orientations distinctes, l'un privilégiant une forme de naturalisme, l'autre la référence mythologique. Dès lors, doit-on les considérer comme complémentaires ou bien comme distincts ? Il est possible que le raccord problématique entre ces deux parties soit un terreau aussi fertile que le champ de fèves pour exploiter l'évolution de l'imaginaire égyptien dans une perspective interculturelle : comment le concept grec de *pneuma* peut-il être mis en adéquation avec des notions égyptiennes et, ce faisant, être remodelé ? Ici est justement à l'œuvre une telle entreprise de travail des notions.

Conséquence post mortem d'une union avec un démon assistant (PGM I, 177-180)

Dans le rituel d'immortalisation est mis en place le récit d'une ascension au ciel qui a lieu du vivant de l'être humain, mais suppose une transformation de son être au cours du rituel. Du fait de la nature des textes et de leur usage, la question du devenir de l'être humain après sa mort n'est pas traitée aussi directement. Un passage fait cependant exception et présente de manière condensée un récit analogue à celui du rituel précédent. Il se trouve dans le rituel de Pnouthis (PGM I, 42-195), qui consiste à obtenir un être surnaturel comme assistant (πάρεδρος) lors d'une *sustasis*, et se situe dans la longue section finale décrivant les nombreux services que peuvent rendre ces puissances divines :

À ta mort, [ce démon assistant] enveloppera ton corps comme il convient à un dieu, mais ton *pneuma*, il le soulèvera et l'emmènera avec lui dans les airs. Car un *pneuma* aérien qui a été uni à un puissant assistant ne se rendra pas dans l'Hadès³⁷⁷.

L'être humain est ici divisé entre un corps (σῶμα) et une réalité spirituelle (πνεῦμα). Ces deux parties ont une destinée différente. Pour le corps, le rituel funéraire est typiquement égyptien comme l'indiquent à la fois le verbe « envelopper » (περιστέλλω) et la qualification du mort comme « dieu », à la manière des défunts qui deviennent des osiris lors de la momification. Le mot θεός ici traduit en fait assez clairement la notion égyptienne de *ntr*³⁷⁸, mais introduit ce faisant un porte-à-faux dans le concept grec, car en terre grecque la mort n'est pas réputée transformer l'ἄνθρωπος en θεός. Cette présence d'une notion égyptienne sous un vocable grec laisse suspecter des processus analogues pour la notion de πνεῦμα, que je préfère donc garder sous une forme transcrite. Sa nature est dite ici « aérienne », ce qui le rend identique au θεός qui est son

377 PGM I, 177-180 : τελευτήσαντός σου | τὸ σῶμα [περισ]τελεῖ, ὡς πρέπον θεῶ, σοῦ δὲ τὸ πνεῦμα βαστάξας εἰς ἀέρ[α] ἄλξαι σὺν αὐτῷ. εἰς γὰρ Ἄιδην οὐ χ[ω]ρήσει ἀέριον | πνεῦμα συσταθὲν κραταιῷ παρέδρω.

378 Dimitri MEEKS, « Notion de « dieu » et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne », *RHR* 205 / 4, 1988, p. 425-446 montre que l'unité conceptuelle de *ntr* est lié au rite et que c'est le rite qui permet la transformation du défunt en osiris ; il y a donc une continuité ontologique entre le défunt et la divinité, mais aussi la personne royale.

assistant et qui le conduit, défini dans le même rituel comme « *pneuma* aérien »³⁷⁹. La composition de la personne humaine pose aux égyptologues de trop nombreuses difficultés pour proposer ici des solutions simples³⁸⁰. On peut simplement suspecter que les concepteurs du rituel « bricolent » avec des notions égyptiennes comme le *b3*, le *k3* et le *3h* et des concepts grecs tels que *πνεῦμα* qui se superposent très imparfaitement au signifiant de départ. Dans le papyrus Mimaut, c'est le concept de σκία (*šwt*) qui apparaît dans un rituel où l'on prend le contrôle de son ombre, comme si elle constituait une partie de l'être humain à la fois intime et distincte³⁸¹. Ce genre de superpositions conceptuelles fait écho à des représentations iconographiques où mythes grecs et égyptiens au sujet de l'au-delà sont juxtaposés sans correspondre exactement l'un à l'autre, comme dans les tombes de Kom esch Schugafa (Alexandrie)³⁸². Ici, rien ne prédestine le *pneuma* de l'individu à regagner le ciel si ce n'est le rituel d'association avec l'assistant. La phrase explicative sous-entend en effet que le rituel institue une différence entre les *pneumata* sans assistant divin et ceux qui en sont dotés. Le ciel n'est donc pas la destination naturelle de l'individu à sa mort, mais l'Hadès. Aussi le rituel de Pitys prescrit-il de se rendre sur une tombe pour appeler « le *pneuma* d'un homme mort violemment »³⁸³.

Dans le rituel de Néphôtès, un rituel de *sustasis* exerce quant à lui son effet, non sur le *πνεῦμα*, mais sur la ψυχή de l'individu : elle permet de lui donner pour « arme une âme magique » (μαγικὴν ψυχὴν ἔχων ὀπλισθεὶς)³⁸⁴. Il n'est pas sûr qu'il faille établir une distinction essentielle entre l'âme et l'esprit. Là où le rituel de Pnouthis exprime une opposition entre corps et *pneuma* dans la destinée *post-mortem* – peut-être avec une volonté de « naturaliser » la composante psychique de l'être humain –, un rituel du *PGM VII* conjugue corps (σῶμα) et ψυχή dans une demande de défense pour protéger la totalité de sa personne, à la fois physique et psychique³⁸⁵. Mais ailleurs, on cherche à protéger « l'âme, le corps et l'esprit »³⁸⁶. Par ailleurs, le *πνεῦμα* est également constitutif des δαίμονες³⁸⁷ et l'âme est donnée une fois pour composante de

379 *PGM I*, 96-97.

380 Voir *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, s.v. « Ba » et « Ka » ; de manière plus approfondie, sur le *ba*, voir l'étude de Louis V. ŽABKAR, *A study of the Ba concept in ancient Egyptian texts*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, et sur le *ka* celle de Andrey O. BOLSHAKOV, *Man and his double: in Egyptian ideology of the Old Kingdom*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1997.

381 *PGM III*, 612-632. Sur le concept égyptien de *šwt*, voir *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, s.v. « Shadow » : il s'agit d'une réalité proche du *ba* mais plus étroitement liée au corps défunt et possédant elle aussi une existence propre.

382 Françoise DUNAND, « Images de dieux en dialogue », in Laurent BRICAULT, Corinne BONNET (dir.), *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leyde-Boston, Brill, 2013, p. 200.

383 *PGM IV*, 1945-1946 : τοῦ βιοθανάτου | πνεύματος.

384 *PGM IV*, 210.

385 *PGM VII*, 589-590.

386 *SM* 30.5.

387 *PGM IV*, 3035 (πνεῦμα δαιμόνιον) ; *XV*, 17-18 (τὰ πνεύματα τῶν δαιμόνων).

la divinité³⁸⁸. Un *πνεῦμα* peut donc être perçu comme une réalité adverse dont on doit se protéger³⁸⁹. Les démons constituent-ils une classe d'êtres distincte *in essentia* de l'humanité ? La catégorie des *νεκυδαίμονες* – les défunts – prouve le contraire. Un rituel nécromantique conjure un esprit défunt (*νεκύδαιμον*) d'apparaître et enjoint de faire un aller-retour auprès d'une tombe ; le fantôme apparaît alors dans la maison où l'on habite et il raconte son décès³⁹⁰. Le *nékudaimôn* peut d'autre part passer dans la catégorie des *paredroi*, les démons assistants³⁹¹, ce qui le qualifie pour rendre les mêmes services que « l'ange » de Pnouthis et des *sustaseis*.

2.2. Un univers rendu sonore³⁹²

2.2.1. La « cérémonie des voyelles » (*PGM XIII*, 822-935)

Dans le *PGM XII*, la série des voyelles est donnée pour un nom divin désigné comme l'heptagramme³⁹³. La cérémonie cherche à produire une union avec le dieu suprême (*συνίσταμαι σοι*)³⁹⁴. Le papyrus contient des consignes pratiques et un diagramme représentant le monde et décrivant l'organisation du rituel (Illustration 4). Ce schéma de l'univers est composé d'un rectangle aux quatre coins duquel sont apposés les noms des vents : l'*apéliôtès* (est), le borée (nord), le *lips* (ouest) et le *notos* (sud). La figuration de l'univers procède à la manière des hiéroglyphes égyptiens en combinant plusieurs perspectives. Ainsi, alors que la distribution des vents dans les angles suppose un plan horizontal, l'intérieur du rectangle est visiblement organisé selon un plan vertical divisé en trois bandes : la zone supérieure se réfère au ciel (*οὐρανός*), la zone inférieure à la terre (*γῆ*) et la zone intermédiaire est désignée comme la zone de l'air (*ἀήρ*).

Il s'agit en fait d'un aide-mémoire pour les instructions qui précèdent et en explicitent la lecture :

388 *PGM III*, 417 (τῆς ψυχῆς τοῦ θεοῦ).

389 *SM 31.3-4* : θεράπευσον... ἀπὸ παντὸς πν(εύμ)α(τος) πονηροῦ.

390 *PGM IV*, 2026-2040.

391 *PGM IV*, 2075.

392 Cette section a fait l'objet d'une communication orale à Lyon, à l'occasion du colloque sur la tradition organisé par le GIS « Religions. Textes, pratiques, pouvoirs », Octobre 2019, lors d'un atelier proposé par Nicole BELAYCHE et Thomas GALOPPIN ; elle est destinée à une publication à part pour un prochain numéro de la *RHR*.

393 *PGM XIII*, 760.

394 *PGM XIII*, 929.

La composition du monde et sa reprise rituelle

En parlant en direction de l'est, en plaçant ta main droite vers la gauche et ta main gauche aussi vers la gauche, dis : A. En direction du nord, tends ton poing droit et dis : E. Puis en direction de l'ouest, tends tes deux mains et dis : È. En direction du sud, avec tes deux mains sur la bouche, dis : I. Vers la terre, penche-toi jusqu'à toucher la pointe de tes pieds et dis : O. En regardant vers l'air avec ta main sur le cœur, dis : U. En regardant vers le ciel, avec tes deux mains sur la tête, dis : Ô³⁹⁵.

Illustration 4 : *PGM XIII*, 835-841
(d'après R. W. Daniel, *Two Greek Magical Papyri*, p. 69).

Élément sous droit, diffusion non autorisée

Les voyelles à prononcer sont également inscrites sur le schéma, ce qui permet de comprendre qu'à chaque changement de direction s'ajoute une voyelle : dans le coin supérieur gauche apparaît une unique lettre A, deux E dans le coin inférieur droit, puis trois H à l'ouest. Le copiste a à nouveau écrit trois êtas pour le sud à cause du iotacisme, mais la notice d'utilisation permet de restituer quatre iotas. D'après les consignes pratiques, le rituel procède donc en sens anti-horaire à partir de l'est. En revanche, la séquence des vents fournie dans l'invocation suit le sens horaire (est, sud, ouest, nord). Elle correspond alors davantage à un autre passage du *PGM XIII*, contenu en l'occurrence dans le *Huitième Livre de Moïse* :

En tirant le *pneuma* de tous tes sens, dis le premier nom d'un souffle à l'est, le 2^e au sud, le 3^e au nord, le 4^e à l'ouest et en te courbant une fois à gauche sur ton genou droit, à la terre une fois, à la lune une fois, à l'eau une fois, au ciel une fois³⁹⁶.

Les quatre vents sont ici suivis de quatre réalités matérielles au lieu de trois : on retrouve le ciel et la terre mais l'eau se substitue à l'air et la lune est ajoutée au groupe. Ces lignes allusives ne contiennent pas la richesse d'information du diagramme mais se réfèrent bel et bien à une même

395 *PGM XIII*, 822-834 : εἰπὼν εἰς τὸν ἀπηλιώτην, εἰς τὴν δεξιάν | χεῖρα ἐπὶ τῶν εὐωνύμων καὶ τὴν εὐώνυμον | ὁμοίως χεῖρα ἐπὶ τῶν εὐωνύμων, λέγε· <α>. | <ε>ἰς τὸ<ν> βορρᾶ<ν>, τὴν μίαν πὺξ προτεῖνας τῆς | δεξιᾶς, λέγε· <ε>. εἶτα εἰς τὸν λίβα, ἀμφοτέρως χεῖρας | προτεῖνας, λέγε· <η>. <ε>ἰ<ς> τὸ<ν> νότον, ἀμφοτέρως | ἔχων> ἐπὶ τοῦ στομάχου, λέγε· <ι>. εἰς τὴν γῆν, ἐπικύπτων παραπτώμενος τῶν ἄκρων ποδῶν, λέ|γε· <ο>. <εἰς> ἀέρα βλέπων, τὴν χεῖρα ἔχων κατὰ τῆς | καρδίας, λέγε· <υ>. εἰς τὸν οὐρανὸν βλέπων, | ἀμφοτέρως τὰς χεῖρας ἔχων ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, λέγε· <ω>.

396 *PGM XIII*, 640-644 : ἐφεγκυσάμενος πνεῦμα πάσαις ταῖς | αἰ<σ>θήσεσι φράσον τὸ ὄνομα τὸ πρῶτον ἐνὶ πνεύμ<α>τι | ἀπηλιώτη, τὸ β' νότω, τὸ γ' βορρᾶ, τὸ δ' λιβί, καὶ | ἀριστερ<αν> ἀνακλιθεῖς <εἰς> τὸ δεξιὸν γόνυ α', γῆ α' καὶ | σελήνη α', ὕδατι α', οὐρανῶ α'.

procédure. Outre la variation dans le sens du mouvement, la présence de la lune est significative et doit servir à mieux comprendre le schéma précédent.

La clé de l'interprétation, d'ordre numérologique, se situe dans une invocation précédente avec la mention du « nom de sept lettres relatif à l'harmonie des sept voyelles dont les sons se rapportent aux 28 feux de la lune »³⁹⁷, un passage malheureusement glosé par le traducteur de l'édition anglaise qui précise « *the seven sounds [of the planets]* »³⁹⁸. Le nombre 28 est une allusion évidente à la période sidérale de la lune, et ses « feux » (φῶτα) désignent en l'occurrence les stations lunaires, c'est-à-dire des alignements avec les étoiles lors de son parcours. Le chiffre 7 est non seulement le quart d'une totalité représentée par le cycle lunaire, mais il met également un terme à l'addition des nombres dont la série compose le nombre 28 : 1+2+3+4+5+6+7 = 28³⁹⁹.

Comme le texte de l'invocation propose une autre séquence des voyelles, je la reproduis ci-dessous de manière à en rendre visible l'organisation⁴⁰⁰. L'est présente la série des voyelles dans leur ordre alphabétique à partir du alpha et selon la progression d'une unité supplémentaire décrite précédemment. Cet ordre reste toujours le même mais opère une translation régulière tout au long de la séquence. Ainsi, chaque direction compte vingt-huit sons vocaliques et chaque son est prononcée vingt-huit fois en tout. Un système de permutation analogue se retrouve dans le *PGM XIXa*, mais sans le système d'incrémentation du *PGM XIII*.

	1	2	3	4	5	6	7
Est	A	EE	ÈÈÈ	III	OOOOO	UUUUUU	ÔÔÔÔÔÔÔ
Terre	E	ÈÈ	III	OOOO	UUUUU	ÔÔÔÔÔÔ	AAAAAAA
Ouest	È	II	OOO	UUUU	ÔÔÔÔÔ	AAAAAA	EEEEEEE
Sud	I	OO	UUU	ÔÔÔÔ	AAAAA	EEEEE	ÈÈÈÈÈÈÈ
Univers	O	UU	ÔÔÔ	AAAA	EEEEE	ÈÈÈÈÈÈ	IIIIII
Ciel	U	ÔÔ	AAA	EEEE	ÈÈÈÈÈ	IIIII	OOOOOOO
Nord	Ô	AA	EEE	ÈÈÈÈ	IIII	OOOOOO	UUUUUUU

Tableau 1 : Organisation des séries vocaliques dans le *PGM XIII*, 855-871.

Le seul élément graphique du schéma (Illustration 4) qui résiste à l'interprétation à partir des données du rituel est la seconde ligne de sept omégas⁴⁰¹. Faut-il, en supposant un oubli, en comp-

397 *PGM XIII*, 775-777 : τὸ ἑπταγράμματον ὄνομα πρὸς τὴν ἀρ|μονίαν τῶν ζ' φθόγγων ἐχόντων φωνὰς | πρὸς τὰ κη' φῶτα τῆς σελήνης. Cf. *PGM XII*, 252-254 ; XXI, 11-14, qui contient le même texte et cite quatre fois la série des voyelles.

398 *GMP*, p. 190, probablement à la suite de REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 263-264, qui cite le texte et y ajoute l'interprétation planétaire.

399 PHIL., *Op. M.* 101.

400 *PGM XIII*, 855-871.

401 Pour Christian H. BULL, « Monkey Business: Magical Vowels and Cosmic Levels in the Discourse on the Eighth and the Ninth (NHC VI,6) », *SMSR* 83, 2017, p. 84-87, les ω renvoient à Saturne et à l'Océan primordial mais

ter huit, qui additionnés à 28, donneraient 36, soit le nombre des décans ? Un tel résultat permettrait alors d'obtenir l'évocation de la totalité du cycle solaire annuel après celui du cycle lunaire. L'hypothèse d'une correction est d'autant plus tentante que la bibliothèque de Nag Hammadi fait un emploi analogue des voyelles en y interposant des séries de $\bar{\omega}$ dont la somme atteint 36 et désigne les décans⁴⁰². Quant au rituel, il fournit un indice supplémentaire sur la valeur luni-solaire des voyelles en décrivant ce nom comme étant celui du soleil et de la lune⁴⁰³. Le parallèle relevé dans le *Huitième Livre de Moïse* du même papyrus pointe également en direction du nombre 36 : après la mention des quatre directions et des quatre réalités matérielles (terre, lune, eau, ciel) se trouve une série de trente-six lettres (majoritairement des voyelles mais également la lettre thêta cinq fois), nombre que le copiste indique expressément à la fin de la série (γράμματα λζ')⁴⁰⁴. Faute d'une correction du texte, peut-être que le dédoublement des ω permet d'indiquer le nombre 14, et donc la demi-lunaison, si importante dans l'organisation des rituels. La cérémonie doit justement avoir lieu « le treizième [jour] » (τῆς τριγ')⁴⁰⁵, soit au moment où commence la pleine lune si l'on compte à partir du premier croissant.

2.2.2. L'harmonie des sphères : de la théorie philosophique à la pratique rituelle

2.2.2.1. Sources et historiographie

Une tendance un peu systématique à associer les sept voyelles aux sept planètes a servi à interpréter le schéma du *PGM XIII*⁴⁰⁶. Le chant des voyelles est un dossier historiographique délicat, qui recoupe trois volets interprétatifs :

- l'analyse musicologique constitue le substrat interprétatif le plus solide pour comprendre la notation de séries vocaliques à l'intérieur des papyrus magiques : en l'absence de signes

cette interprétation accorde trop de poids à la symbolique planétaire.

402 *NH VI*, 6, 56.17-22 ; 61.10-15. Voir *BULL*, *art. cit.*, p. 75-81 pour la reconnaissance des trente-six décans ; Jean-Pierre MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte I. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1978, p. 106-107 y voit un symbole pour l'Ogdoade hermétique, soit la huitième sphère. Les deux interprétations ne sont pas exclusives.

403 *PGM XIII*, 766-770.

404 *PGM XIII*, 644-645.

405 *PGM XIII*, 890.

406 Patricia COX-MILLER, « In Praise of Nonsense », in Arthur Hilary ARMSTRONG (dir.), *Classical Mediterranean spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, Routledge and Kegan Paul, 1986, p. 498-499 ; *Bull*, *art. cit.*, p. 84-87, qui, tout en relevant la symbolique numérolgique luni-solaire (p. 81), prend pour fait acquis la symbolique initialement planétaire des voyelles (p. 77).

graphiques spécifiques dans la musique grecque, les sept voyelles permettent de transcrire les notes de musique ;

- dans le pythagorisme, la spéculation astrologique associe les voyelles et les notes de musique aux sept planètes et considère que la notation des voyelles renvoie alors à l’harmonie des sphères célestes⁴⁰⁷ ;
- la dimension ethnographique ajoute enfin qu’Égyptiens et théurges introduisent cette musique céleste dans leur liturgie : la mélodie des voyelles rend ainsi présentes les sept planètes en reproduisant le son qu’elles émettent dans l’univers.

Le recouplement entre les différentes composantes du dossier se fonde encore aujourd’hui sur les analyses des savants du début du xx^e siècle. Reitzenstein, dans son *Poimandres*, avance que « le nom de Dieu est souvent écrit a ee ēēē iiiii ooooo uuuuuu ḏḏḏḏḏḏ. Cela signifie [...] que, dans les sept sphères ou planètes, règnent vingt-huit dieux particuliers, un de plus à chaque fois dans la suivante que dans la précédente, tous ensemble constituant le Dieu unique »⁴⁰⁸. Mais ce sont les travaux de Franz Dornseiff et, surtout, de Charles-Émile Ruelle qui forment le socle de l’équation entre voyelles, musique et astrologie⁴⁰⁹. En fait, si les voyelles notent en effet la musique, rien n’oblige à voir dans toute écriture musicale ancienne une allusion à l’harmonie des

407 PLAT., *Rsp.* 530d ; *Crat.* 405cd fait allusion à l’harmonie des sphères et ARSTT. *Cael.* 290b-291a en offre le premier examen détaillé. Pour obtenir les corrélations astres-sons, quoique les systèmes musicaux varient, les sources sont : AL. ÉPH., *fr.* 21.9-26 (dans un commentaire hellénistique aux *Phénomènes* d’ARATOS) ; NICOM., *Harm.* 3 et *Exc.* 3 ; LYDUS, *Mens.* II, 3 ; A. TAT. ASTR., *Isag. in Arat.* 17.15-27 ; Σ IN DION. TH. p. 198.1-9. PLUT., *De E ap. Delph.* 386ab rapporte le témoignage d’un Chaldéen sur l’harmonie des sphères ; de même, PORPH., *Ph. ex. orac.* 138.11-139.1. Voir Walter BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Harvard University Press, 1972, p. 350-357 [l’harmonie des sphères remonterait à PHILOLAOS mais la grande difficulté de la théorie consistait à combiner huit sphères célestes avec la gamme musicale (p. 352-353) : ÉRATOSTH., *fr.* 15 POWELL = THÉON SM., p. 105.15-106.3 HILLER pour un système de huit notes ; PTOL., *Insc. Canob.* II, 154 pour un système à neuf notes] et Pedro REDONDO REYES et Concepción LÓPEZ RODRÍGUEZ, « Astronomía griega y armonía de las esferas », in González CASTRO *et al.* (dir.), *Perfiles de Grecia y Roma: actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos, Valencia, 22 al 26 de octubre de 2007*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2009, p. 591-600 pour des analyses historiques et des références détaillées

408 REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 266, trad. MAHÉ, *L’Ogdoade et l’Ennéade* in Jean-Pierre MAHÉ et Paul-Hubert POIRIER (éds.), *Écrits gnostiques*, Paris, Gallimard, 2007, p. 962 ; cf. MAHÉ, *op. cit.*, p. 106-107. De son côté, BULL, *art. cit.*, p. 77 ne se réfère pas à REITZENSTEIN mais prend pour acquis l’interprétation planétaire « in Greek popular philosophy » en s’appuyant sur Franz DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig, Berlin, Teubner, 1922, p. 35-39 et 82-83 et GUNDEL, *Weltbild und Astrologie*, p. 41-43.

409 Franz DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig, Berlin, Teubner, 1925, p. 81-90, qui était largement tributaire du savant BOLL, a surtout systématisé des résultats divers et mis un terme à une recherche qui mériterait d’être reprise aujourd’hui à nouveau frais. C’est Charles-Émile RUELLE, « Le chant gnostico-magique des sept voyelles grecques », in Jules COMBAREIU (éd.), *Congrès international d’histoire de la musique*, Solesmes, Saint-Pierre, 1901, p. 15-27, qui non seulement offre le meilleur aperçu historiographique sur les deux siècles précédents en revenant sur les découvertes de l’abbé BARTHÉLÉMY, mais propose également, dans son article « Le Chant des sept voyelles grecques », *REG* 2 / 5, 1889, p. 38-44, l’interprétation ensuite admise et répétée par la critique. Joscelyn GODWIN, *The mystery of the seven vowels: in theory and in practice*, Grand Rapids (Mich.), Phanes Press, 1991, p. 19-25 ne fait que répéter les synthèses précédentes et prolonger le courant mystique de l’égyptologie naissante. Tout récemment, Jesús Luque MORENO, « Letras, Notas y Estrellas », *MHNH* 11, 2011, p. 506-517, a repris ce dossier avec les mêmes résultats.

sphères développée dans le pythagorisme. C'est probablement l'équation spontanée entre magie et astrologie qui a conduit à généraliser le symbolisme planétaire dans l'utilisation des voyelles, en prenant toujours pour cas exemplaire le *PGM XIII* – un texte toutefois très singulier à l'échelle du corpus – et en délaissant une analyse pragmatique des séries vocaliques dans les autres contextes rituels. Aussi faut-il revenir un instant aux sources présentant l'usage liturgique des voyelles, et dans un second temps passer rapidement en revue les occurrences des *PGM*.

Pour lier l'Égypte au chant des voyelles, le témoignage principal vient de Démétrios d'Alexandrie (II^e siècle av. J.-C.)⁴¹⁰, d'après qui :

En Égypte, les prêtres chantent aussi des hymnes aux dieux grâce aux sept voyelles (τῶν ἐπὶ φωνηέντων) en les faisant résonner l'une après l'autre et, au lieu de la flûte et de la cithare, c'est le son de ces lettres (γραμμαμάτων) que l'on entend en harmonie⁴¹¹.

Qui sont les Égyptiens dont parlent Démétrios ? Rien en tout cas dans son témoignage n'invite à déceler une connotation astrologique dans cette liturgie musicale, rien non plus dans la religion égyptienne ne laisse imaginer une telle prégnance des planètes dans les cérémonies, et ce n'est qu'en recoupant ce passage avec des extraits pythagorisans plus tardifs que l'on peut produire l'idée d'une ritualisation de l'harmonie planétaire. Dans un autre témoignage, produit cette fois à la toute fin de l'Antiquité par un égyptien féru de néoplatonisme, Horapollon, « les sept lettres contenues sur les doigts des deux mains signifient la musique, l'infini ou le destin »⁴¹². Les planètes ne sont pas nommément désignées ; on peut imaginer qu'avec le destin (μοῖραν), les sept planètes venaient implicitement à l'esprit, mais le texte n'en dit pas tant. En revanche, les milieux gnostiques se sont servi des thèses pythagoriciennes comme le rapporte un témoignage d'Irénée de Lyon contre Marc le gnostique : « Le premier ciel émet le son α, le suivant le son ει, le troisième le son η, le quatrième, qui est aussi au milieu des sept, produit la puissance du son ι, le cinquième ciel le ου, le sixième le υ, le septième, qui est aussi le quatrième à partir du milieu, exprime la lettre ω »⁴¹³. Faut-il généraliser ce témoignage ? Les milieux gnostiques sont connus pour effectuer des réécritures originales de mythes anciens. Les Pérates, par exemple, réinterprètent l'ouranographie païenne en un sens gnostique à partir des *Phénomènes* d'Aratos⁴¹⁴. Sans

410 Je reprend la date la plus probable retenue par Pierre CHIRON « Datation, attribution du traité » in DÉMÉTRIOS, *Du Style*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. XIII-XL pour un auteur et un manuel de stylistique qui a soulevé de vastes hypothèses.

411 DÉMÉTR., *Style* 71 : Ἐν Αἰγύπτῳ δὲ καὶ τοὺς θεοὺς ὑμνοῦσι διὰ τῶν ἐπτὰ φωνηέντων οἱ ἱερεῖς, ἐφεξῆς ἠχοῦντες αὐτά, καὶ ἀντὶ αὐλοῦ καὶ ἀντὶ κιθάρας τῶν γραμμάτων τούτων ὁ ἦχος ἀκούεται ὑπ' εὐφωνίας.

412 HORAPOL. II, 29 : Γράμματα ἐπτὰ, ἐν δυσὶ δακτύλοις περιεχόμενα, μοῦσαν ἢ ἄπειρον ἢ μοῖραν σημαίνει.

413 IRÉN., *Haer.* I, 8, 8.13-17 : ὁ μὲν πρῶτος οὐρανὸς φθέγγεται τὸ α, ὁ δὲ μετὰ τοῦτον τὸ ει, ὁ δὲ τρίτος η, τέταρτος δὲ καὶ μέσος τῶν ἐπτὰ τὴν τοῦ ι δύναμιν ἐκφωνεῖ, ὁ δὲ πέμπτος τὸ ου, ἕκτος δὲ τὸ υ, ἕβδομος [H. δὲ] καὶ τέταρτος ἀπὸ μέρους [H. ἀπὸ τοῦ μέσου] τὸ ω στοιχεῖον ἐκβοᾷ.

doute l'idée de l'harmonie des sphères circule-t-elle mais n'est mise à profit que dans des circonstances particulières.

La diversité des théories et le désir d'une systématisation pythagoricienne se lisent en filigrane d'un passage de Nicomaque célèbre pour contenir l'une des premières attestations du terme *θεουργοί*. Le philosophe pythagoricien relie les sept sons à l'harmonie céleste et à celle de l'âme et du corps ; c'est pourquoi, dit-il, les théurges « prononcent des invocations symboliquement par des sifflements et des claquements de langue et par des sons inarticulés et désaccordés »⁴¹⁵. Plus loin, dans un passage malheureusement corrompu rendant sa traduction intégrale difficile, c'est maintenant le « son appelé vingt-huit dans la dénomination des Égyptiens »⁴¹⁶ qu'il relève et qu'en prêtant à la théorie musicale des « Égyptiens », il rapporte à l'ordre des sphères. En combinant mathématiquement le nombre 7 des sons, le nombre 8 des sphères, Nicomaque donne alors une gamme musicale composée de vingt-huit notes afin de résoudre un paradoxe : pourquoi y a-t-il huit sphères et sept sons⁴¹⁷ ? Dans la *Philosophie tirée des oracles*, un ouvrage marqué par la théurgie chaldaïque⁴¹⁸, Porphyre évoque lui aussi le chant des voyelles pour adresser des prières aux astres et en rapporte l'invention au « roi des mages », identifié ici à Ostanès⁴¹⁹.

Pour Eusèbe, ce n'est pas aux Égyptiens qu'il faut rendre la gloire d'avoir les premiers honoré le dieu de l'univers par un chant vocalique, mais aux Hébreux :

Chez les Grecs l'un des sages apprit cet [usage des voyelles] de je ne sais où et la formula sous forme d'énigme. Voici à peu près ce qu'il exprima en vers : «Sept voyelles me rendent gloire comme grand dieu immortel, père infatigable de l'univers. Je suis la lyre immortelle de l'univers qui a mis en harmonie les chants lyriques du tourbillon céleste»⁴²⁰.

Dans le chapitre d'Eusèbe, dédié à l'interprétation des noms hébreux et de l'alphabet, le sens astrologique se devine dans l'image de la « lyre de l'univers » (πάντων χέλυς) et dans les « chants

414 Maria Grazia LANCELLOTTI, « I Perati, un esempio di cosmologia gnostica », in Daria PEZZOLI-OLGIATI et Fritz STOLZ (dir.), *Cartographie religieuse : organisation, codification et symbolique de l'espace dans les systèmes religieux*, Bern, Francfort, Lang, 2000, p. 131-156 ; Giulia SFAMENI GASPARRO, « I rischi dell'hellenismòs: astrologia ed eresia nella "Refutatio omnium haeresium" », in Gabriella ARAGIONE, Enrico NORELLI (dir.), *Des évêques, des écoles et des hérétiques : actes du colloque international sur la « Réfutation de toutes les hérésies »*, Genève, 13-14 juin 2008, Lausanne, Éd. du Zèbre, 2011, p. 189-217.

415 NICOM., *Exc.* 6.13-15 : σιγμοῖς τε καὶ ποπυσμοῖς καὶ ἀνάρθροις καὶ ἀσυμφώνοις ἤχοις συμβολικῶς ἐπικαλοῦνται.

416 NICOM., *Exc.* 6.34-35 : ὀκτώκαιεικοσόφθογγος λεγομένη κατὰ τὴν Αἰγυπτίων προσηγορίαν.

417 NICOM., *Exc.* 8.

418 Hans LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mystic, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, éd. Michel TARDIEU, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 2011 (1956¹), p. 8-12.

419 PORPH., *Ph. ex. orac.* 138.8-13.

420 EUS., *P.E.* XI, 6, 37 : καὶ τῶν παρ' Ἑλλησι δὲ σοφῶν οὐκ οἶδ' ὅποθεν τις τοῦτο μαθὼν ἠνίξατο, ὧδέ πη δι' ἐπῶν φήσας· ἐπτά με φωνήεντα θεὸν μέγαν ἄφθιτον αἰνεῖ / γράμματα, τὸν πάντων ἀκάματον πατέρα. / εἰμὶ δ' ἐγὼ πάντων χέλυς ἄφθιτος, ἥ τὰ λυρώδη / ἤρμοσάμην δίνης οὐρανίου μέλη.

lyriques du tourbillon céleste » (τὰ λυρώδη δίνης οὐρανίου μέλη), une métaphore qui dénote un imaginaire poétique typiquement grec. Il ne faut pas prendre ce témoignage pour un compte-rendu ethnographique factuel. Le propos relève au contraire du discours orientaliste : Eusèbe essaye de rattacher une sagesse grecque aux savoirs saints du peuple juif. L'épigramme citée se retrouve par ailleurs dans l'*Anthologie Palatine* avec « À Sarapis » pour titre, ce qui lui confère un tout autre environnement social⁴²¹. En recoupant le témoignage d'Eusèbe avec le *Sefer Yetsirah*, on trouve cependant une corrélation des lettres et des planètes⁴²². On ne peut toutefois superposer exactement les deux textes comme s'ils s'expliquaient mutuellement, et l'on constate dans le *Sefer Yetsirah* une tendance à multiplier les corrélations de toutes sortes. Le *Sefer Yetsirah* relève ici d'un phénomène inverse, à savoir la récupération de savoirs extérieurs pour reformuler un contenu religieux.

Qu'elles soient égyptiennes ou hébraïques, les voyelles servent à rendre gloire au dieu suprême dans l'imaginaire religieux. On leur prête également une puissance thérapeutique, voire magique. C'est ce qu'illustre une anecdote d'Ammien Marcellin : un jeune homme est mis à mort après qu'on l'a surpris au bain en train de « nommer les sept voyelles en pensant que cette technique était utile pour servir de remède à l'estomac »⁴²³. Dans ce tragique événement, l'information essentielle est pour nous le quiproquo : il trahit le fait qu'un même geste rituel pouvait être interprété en des sens très différents par les uns et par les autres. La multiplicité du sens en fonction des milieux est primordiale et ne doit donc pas être effacée au profit d'une interprétation uniforme.

2.2.2.2. Réflexe herméneutique et diversité pragmatique

Présence ponctuelle de l'interprétation astrologique

Du côté des *PGM*, l'utilisation des voyelles pour noter la musique produit une intelligibilité bienvenue pour les longues séries vocaliques que contiennent les papyrus de magie⁴²⁴. Il ne s'agit pas à proprement parler de « prononcer » une voyelle, mais d'émettre une note musicale avec sa voix. Le *PGM XIII* introduit d'ailleurs une séquence de voyelles en précisant : « J'entonne pour toi un hymne musical »⁴²⁵. Ailleurs, on appelle le dieu « en chantant » (ᾄδων)⁴²⁶. Dans une prière

421 *ANTH.* Appendice 21.16.

422 *SEFER YETSIRAH* IV. Mais comme l'alphabet hébraïque ne dispose pas de voyelles, les lettres en question sont des consonnes (bèt, guimel, dalèt, kaf, pé, rèch, tav).

423 *AMM.* XXIX, 2, 28 : *septemque vocales litteras numerasse, ad stomachi remedium prodesse id arbitratus.*

424 Voir Annexe 2 pour un tableau d'occurrences.

425 *PGM XIII*, 629 : ᾄδικῶ ὕμνω ὕμνω σου.

426 *PGM VII*, 563.

Illustration 5 : Les sept voyelles sur trois gemmes magiques
(de gauche à droite : CBd-520 © Trustees of the British Museum ; CBd-1101 © The Metropolitan Museum of Art ; CBd-2144 © Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum).

Éléments sous droit, diffusion non autorisée

à l'Ourse, la constellation est appelée « harmonie de l'univers *aeèiouô* »⁴²⁷. Plus qu'aux planètes, le nombre 7 des voyelles doit ici évoquer les étoiles de la constellation. Dans l'hymne à Apollon du *PGM* II, les sept voyelles sont répétées sept fois⁴²⁸, ce que Ljuba Bortolani analyse comme une référence à l'harmonie planétaire⁴²⁹ ; toutefois, alors que les planètes n'entretiennent aucun rapport avec le rituel, la musique est dénotée de manière récurrente⁴³⁰. Il n'est pas nécessaire ici de supposer une influence pythagoricienne.

Il faut bien remarquer également que si les notes sont parfois oralisées lors des invocations, elles sont régulièrement inscrites, souvent de manière géométrique, parfois pour être léchées ensuite. La présence de notations vocaliques avec la représentation de la divinité créatrice apparaît sur les gemmes magiques (Illustration 5). Harpocrate assis sur un lotus y est entouré des sept voyelles. Sur la gemme du milieu, un ourobores encercle le tout. Sur celle de droite, l'iconographie du divin laisse place à la simple inscription du nom. L'écriture des notes est en soi tout aussi efficace pour le rituel que leur prononciation. Comme l'a montré David Frankfurter, avec l'écriture des voyelles, la représentation phonétique qui est proprement grecque est couplée au concept égyptien de représentation visuelle, et la sacralité des hiéroglyphes, qui repose sur une

427 *PGM* IV, 1304-1305 : ἀρμονία | τῶν ὅλων αειηουω (cf. *DT* 155 B, 21 : [ἀγί]α συμφων[ία] avec les séries de voyelles en A, 15-22). Étant donné le rôle de l'Ourse dans la cosmologie, ἀρμονία peut aussi se comprendre comme « jointure ».

428 *PGM* II, 96-97 : αααααα εεεεεε, etc.

429 BORTOLANI, *op. cit.*, p. 186.

430 *PGM* II, 82 : αιδάς ; 83 : αιδῆς ; 84 : αιδάς ; 84-85 : ἄναξ μολπῆς... κῦδιμε μολπῆς ; 98 : Μουσάων σκηπτοῦχε ; 99 : μολπὴν ἔννεπε.

pensée où l'image fait corps avec la chose, est transposée à l'écriture phonétique, où l'on représente non plus les êtres mais leur nom⁴³¹.

On peut facilement dresser le tableau des occurrences pour deux « partitions » musicales dans le corpus (Tableau 18) : soit la série de vingt-huit notes par progression linéaire de 1 à 7 (notée A) ; soit la séquence des sept voyelles (notée B). L'équation entre les voyelles et les sept planètes apparaît explicitement en deux endroits, une fois dans le *PGM IV* au détour d'une invocation au dieu de l'univers :

α. celui qui est assis au-dessus des sept pôles *aeèiouô*⁴³² ;

et une fois dans la cosmogonie de Leyde, où il s'agit du nom de l'Ennéade formé à partir :

β. des 7 astres *aeèiouô eèiouô èiouô iouô ouô uô | ô | ðuoièea uoièea oièea ièea èea ea a* (c'est un nom grande et admirable quand on l'écrit à l'envers)⁴³³.

La série vocalique contient cinquante-six lettres réparties en deux groupes de vingt-huit, composés chacun selon une progression identique : à partir d'une séquence de sept voyelles dans l'ordre alphabétique ou inverse, la séquence suivante est obtenue par suppression de la première lettre jusqu'à la note finale, *ô* pour le premier groupe, *a* pour le second (les deux barres centrales indiquent l'axe de symétrie autour du ω). Les utilisateurs des papyrus magiques ont donc connaissance de l'harmonie des sphères, mais tout le problème porte sur la valeur à accorder à ce genre d'énoncé : faut-il y voir une clé de lecture générale permettant de décrypter les autres rituels ou bien l'actualisation ponctuelle d'un contenu cosmologique latent ? L'occurrence β intervient ainsi dans la seconde version du *PGM XIII*, laquelle dénote un plus haut degré d'intégration de l'astrologie que la première version⁴³⁴. Mais au lieu d'un éclaircissement, il peut s'agir ici d'une interaction culturelle qui ajoute une strate interprétative supplémentaire à une pratique antérieure en adoptant des considérations cosmologiques grecques, sans pour autant re-modeler le dispositif. Cet écart entre discours et pratique permet de comprendre pourquoi, bien que le *discours* évoque les astres, on voit mal ce qui est dû aux planètes dans la *pratique* des voyelles décrite plus haut, où directions de l'espace et cycle lunaire (voire solaire) paraissent plus important.

431 David FRANKFURTER, « The Magic of Writing and the Writing of Magic: the Power of the Word in Egyptian and Greek Traditions », *Helios* 21 / 2, 1994, p. 199-205.

432 *PGM IV*, 1026 : ὁ ἐντὸς τῶν ζ' πόλων καθήμενος αειιουω.

433 *PGM XIII*, 556-559 : τῶν ζ' ἀστέρων 'αειιουω | εηιουω ηιουω ιουω ουω υω ω ωυοῖ|ηεα υοιηεα οιηεα ιηεα ηεα ηεα εα α' | (ἀναγραμ<μ>ατιζόμενον μέγα καὶ θαυμαστόν). Le texte mentionne également un nom de neuf lettres formé « à partir des initiales des noms des neuf dieux : BOSBEADII » (τῶν θ' θεῶν... τὰς κεραίας τῶν ὀνομάτων 'Βοσβεαδῦ') et un nom de vingt-sept lettres.

434 Voir chapitre 7.1.2.1, p. 431-438.

Retenir l'interprétation astrologique au sens fort – c'est-à-dire l'idée que *chaque* série vocale vise à reproduire l'harmonie planétaire en contexte rituel – produit un effet paradoxal : alors qu'elles sont très peu représentées dans les rituels, l'utilisation de la musique réintroduit une présence massive des planètes. Cette présence elle-même demeure accessoire et échappe aux critères d'élaboration des rituels pour devenir une *méta-donnée*. Dans le *PGM* I, 1-42, par exemple, un rituel qui s'adresse à Orion (Osiris) et consiste à obtenir un démon assistant, on opère la déification d'un faucon dans du lait⁴³⁵ ; après quoi, on place deux séries de vingt-huit notes disposées de manière triangulaire sur un papyrus (selon la progression décrite dans la cérémonie des voyelles) (Figure 2) et on commence l'invocation en récitant ces vingt-huit notes⁴³⁶. Rien dans le dispositif ne laisse penser à une quelconque participation des planètes, et le nombre 28 peut tout à fait se suffire de sa signification numérolgique : il exprime une *totalité* et rend gloire au dieu créateur ; qui plus est, la disposition graphique en deux séries, l'une ascendante (1 à 7), l'autre descendante (7 à 1) – c'est-à-dire sous la forme de deux triangles symétriques – peut servir à schématiser la *périodicité*⁴³⁷. Étant donnée sa récurrence et ces caractéristiques graphiques, le nombre 28 semble donc plus important que les planètes elles-mêmes. De même, un rituel pour capturer un fugitif fait usage de schémas alphabétiques composés de deux triangles de vingt-huit voyelles (Illustration 6). S'y ajoute au centre une représentation de l'Œil *oudjat*, un hiéroglyphe qui est l'œil d'Horus. Si le lien est ténu dans les cas précédents entre vingt-huit voyelles et les planètes, il se réduit à néant dans le cas suivant : un « nom composé de vingt-voyelles » (τὸ εικοσαγράμματον τὸ φωνᾶεν) doit être inscrit sur un phylactère représentant la déesse Hécate en croissant de lune (μηνίσκια)⁴³⁸.

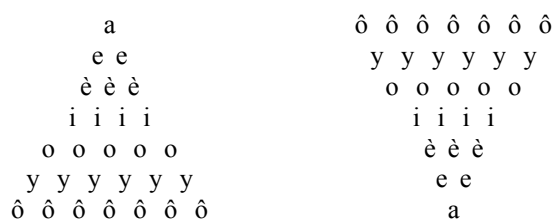


Illustration 6 : L'Œil d'Horus entre deux séries de voyelles sous forme triangulaire (d'après Preisendanz, *PGM* t. 1, Fig. 5)

Élément sous droit, diffusion non autorisée

Figure 2 : Deux triangles de vingt-huit voyelles (*PGM* I, 13-19)

435 GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 306-316.

436 Pour un cas similaire, cf. *PGM* XII, 107-121 (« charme d'Agathoclès ») où l'on met à mort un chat ; il n'y a pas d'agencements écrits des voyelles, mais le *logos* mentionne « le nom divin d'après les 7 [voyelles] : a, e, è, i, o, u, ô » (θεῖον ὄνομά σοι τὸ κατὰ τῶ[v] ζ'· <a><e><η><i><o><u><ω>).

437 cf. *PGM* VII, 715-716, où un « nom de trente lettres » (ὄνομα τῶν λ' γραμμάτων) doit être écrit sous la forme de « deux ailes » (β' πτερύγια) : il s'agit alors clairement de schématiser graphiquement la totalité, représentée par le mois lunaire, et la périodicité.

438 *PGM* IV, 2627-2633 : « Prends un aimant qui respire et fais-en comme un cœur ; qu'Hécate soit sculptée en son cœur sous la forme d'un croissant de lune, puis inscris le nom de vingt voyelles et porte-le autour de ton corps. Voici le nom à écrire : *aeuôèie ôa eôè eôa eôa ôi eôî* » (λαβὼν μάγνητα τὸν πνέοντα ποιήσον | ὡς καρδίαν, καὶ ἐνγεγλύφθω Ἑκάτη | περικειμένη καρδίᾳ ὡς μηνίσκια. | εἶτα τὸ εικοσαγράμματον τὸ φωνᾶεν χάραξον, καὶ φόρει περὶ τὸ σῶμα. ἔστιν δὲ τὸ ὑποκείμενον ὄνομα τὸ γραφόμενον· αεω|ηιε· ωα· εωη· εωα· ωι· εωι).

Derrière l'astrologie, l'interprétation pneumatique

Il se trouve que les occurrences α et β relevées plus haut figurent dans ces deux rituels où est convoquée la langue des babouins. L'imaginaire cosmogonique égyptien auquel se réfèrent les babouins est ainsi entrecroisé avec la spéculation philosophique grecque sur l'harmonie céleste, mais de manière locale, pour maximiser la rationalité du chant, comme si, en s'adressant à un interlocuteur hellénophone, on essayait d'appliquer une forme d'*interpretatio graeca* à une donnée rituelle « égyptienne » et de la requalifier dans le paradigme cosmologique hellénistique. Cette intersection entre deux fragments d'information dans le même texte paraît un peu artificielle et n'est pas sans créer une certaine tension : les voyelles constituent à la fois un acte divin originel et en même temps une production astrale de second ordre. La performance humaine vient en troisième, comme un écho, et doit certainement s'envisager sur le mode de l'*historiola*⁴⁴⁴ : elle reproduit au présent, dans le temps du rituel, un événement mythique originelle. Patricia Cox-Miller a observé à juste titre que cet usage des voyelles rejoignait une tendance euhologique à transcender le langage⁴⁴⁵. Au lieu de véhiculer un énoncé verbal, l'acte rituel consiste en fait en une énonciation dont la valeur sémiotique réside dans son statut d'imitation. Au commencement n'est pas la parole mais la voix, un pur acte sonore, efficace en soi et par soi mais dénué de toute sémantique. Dans ce contexte, le début de l'invocation du rituel d'immortalisation : « Première naissance de ma naissance *aeèiouô* »⁴⁴⁶ pourrait être une évocation dissimulée des sept planètes qui président à la destinée de l'individu⁴⁴⁷. Mais il pourrait aussi bien s'agir d'une réitération rituelle d'un double événement : à la fois la création originelle par le dieu et en même temps, avec l'introduction du premier souffle (*πνεῦμα*) au moment de la naissance, la capacité divine à émettre à son tour des sons, ce qui apparaît clairement avec les triples lettres *ppp*, *sss* et *mmm*, trois abréviations pour *ποπυσμός* (claquement de langue), *συριγγμός* (sifflement) et *μύκωμα* (mugissement)⁴⁴⁸. Les strates référentielles se superposent alors pour produire un supplément de sens, mais ne doivent pas oblitérer ce qui paraît faire la valeur intrinsèque du chant vocalique : non pas sa dimension astrologique, mais pneumatique.

444 David FRANKFURTER, « Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells », in Marvin W. MEYER, Paul Allan MIRECKI (dir.), *Ancient magic and ritual power*, États-Unis d'Amérique, Brill, 2001, p. 457-476.

445 Patricia COX-MILLER, « In Praise of Nonsense », in Arthur Hilary ARMSTRONG (dir.), *Classical Mediterranean spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, Routledge and Kegan Paul, 1986, p. 481-505.

446 PGM IV, 487 : γένεσις πρώτη τῆς ἐμῆς γενέσεως αἰητουω. Voir citation p. 76.

447 BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 102.

448 BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 103-104 ; 106-107.

Un cas intéressant permet d'illustrer la complexité de la situation. Dans le *PGM X*, 42-49, il faut inscrire sur une feuille de métal sept séries de voyelles différentes ; en vis-à-vis se lisent des *nomina barbara* et des noms d'anges venus de l'hébreu :

<i>aeèiouô</i>	CHUCH	MICHAËL	NYSEU
<i>eèiouôa</i>	CHUBACHUCH	RAPHAËL	NYCHIEU
<i>èiouôae</i>	BACHACHUCH	GABRIËL	AÔCHÈ
<i>iouôaeè</i>	BAKAXICHUCH	SOURIËL	MECHEU
<i>ouôaeèi</i>	BAZABABUCH	ZAZIËL	IAÔ
<i>uôaeèio</i>	BADËTOPHÔTH	BADAKIËL	SABAÔTH
<i>ôaeèiou</i>	BAINCHÔÔCH	SYLIËL	ADÔNAI

On reconnaît quelques noms divins dans la dernière colonne (IAÔ, SABAÔTH, ADÔNAI). Dans la seconde, le nom BAINCHÔÔCH vient de l'égyptien *b3 n kkw*, qui signifie « esprit des ténèbres » tandis que CHUCH, dans ses différentes compositions, signifie « ténèbres »⁴⁴⁹. Le système de permutation des voyelles est facilement reconnaissable et se retrouve sur les lamelles d'or qu'il faut lécher dans la cérémonie des voyelles⁴⁵⁰. Ces sept séries vocaliques sont également présentes dans une inscription de Milet parfois abusivement appelée « inscription planétaire » (Illustration 7)⁴⁵¹. En haut de chaque groupe vocalique se trouve un symbole. Chaque série est suivie d'une prière : « *aeiouô*, saint, protège la ville des Milésiens et tous ses habitants »⁴⁵² et le bas de l'inscription contient une ligne : « Archanges, la cité des Milésiens sera protégée, ainsi que tous ses habitants »⁴⁵³. Le vocatif ἄγιε suggère que la série des voyelles est un nom propre, tandis que le vocatif Ἀρχάγγελοι permet d'identifier la nature des destinataires. Même si Boeckh a essayé d'établir la correspondance de ces sept *caractères* avec les planètes⁴⁵⁴, ce qui manque dans ces deux documents, c'est une corrélation sans équivoque des planètes avec les voyelles et les anges. Et dans la mesure où l'organisation du *PGM X* consiste justement à établir des corrélations, pourquoi le

449 W. M. BRASHEAR, « The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey », *ANRW* II.18.5, 1995, s.v. βαινχωωωχ, βακαξίχουχ, βαχουχ, p. 3581-3582 (variantes βιχουχ, χουχ, χωουχ).

450 *PGM* XIII, 907-913.

451 *CIG* 2895 = *Milet* VI.2, 943. L'abbé BARTHÉLÉMY a voulu rapprocher ces sept noms d'anges des sept planètes (d'après Ch.-É. RUELLE, « Le chant gnostico-magique des sept voyelles grecques », *art. cit.*, p. 17-19) ; *contra* G. H. R. HORSLEY et Jean M. LUXFORD, « Pagan angels in Roman Asia Minor: revisiting the epigraphic evidence », *Anat. St.* 66, 2016, p. 170-175 [synthèse récente sur cette inscription]. Contre la datation tardive (v-vi^e siècles) et la caractérisation traditionnelle de l'inscription comme chrétienne, Rangar H. CLINE, « Archangels, Magical Amulets, and the Defense of Late Antique Miletus », *JLA* 4 / 1, 2011, p. 55-78 a montré que le iv^e siècle était tout à fait envisageable et qu'au vu des pratiques magiques contemporaines, un groupe païen pouvait en être à l'origine.

452 *CIG* 2895 = *Milet* VI.2, 943 : Ἄγιε φύλαξον τὴν πόλιν Μιλησίων καὶ πάντας τοὺς κατοικοῦντας.

453 *CIG* 2895 = *Milet* VI.2, 943 : Ἀρχάγγελοι φυλάσσειται ἡ πόλις Μιλησίων καὶ πάντες οἱ κατοικοῦντες[ε].

454 BOECKH, *CIG* 2895, p. 568-570. *Contra* CLINE, *art. cit.*, p. 57, qui remarque à juste titre que les *caractères* ne ressemblent pas aux symboles connus pour les planètes à l'époque.

Chapitre 2

Illustration 7 : *I. Milet VI.2, 943*
(d'après Herrmann, *Milet 6. Inschriften von Milet 2*, pl. 50).

Élément sous droit, diffusion non autorisée

copiste aurait-il délaissé ici les planètes ? Faut-il alors postuler qu'il y a une identité bien établie entre les anges et les planètes⁴⁵⁵ ? Ou bien n'est-ce pas là supposer trop d'orthodoxie dans la cosmologie méditerranéenne ? Jesús Luque Moreno rapproche ce document d'un témoignage de Pausanias où le voyageur se fait archéo-astronome en herbe : en Laconie, « sept colonnes », construites « à [son] avis à l'ancienne manière » sont, « à ce que l'on dit, des représentations (ἀγάλματα) des planètes »⁴⁵⁶. L'information pertinente porte moins sur l'architecture réelle que sur sa réception et la diffusion d'un imaginaire astrologique : tout groupe de sept éléments devient *potentiellement* une référence aux planètes. Ce que Pausanias accomplit avec l'architecture grecque en vertu de la distance temporelle que lui fournit le passé, Diodore de Sicile le met en pratique pour cet ailleurs imaginaire – presque utopique – que sont les îles australes de l'océan Indien : sur l'une d'elles, un peuple qui « s'exerce à toute forme d'instruction, en particulier l'astronomie » a une écriture composée de « vingt-huit lettres, d'après leur capacité à signifier, mais, d'après la forme des caractères, de sept lettres, qu'ils transforment chacune de quatre manières »⁴⁵⁷. Au vu des ces orientations intellectuelles dans l'ethnographie et dans l'archéologie “à la grecque” et si l'on se souvient que les informateurs indigènes ont parfois tendance à fournir

455 En plus du *Livre d'Hénoch*, Alexander TOEPEL, « Planetary Demons in Early Jewish Literature », *JSP* 14 / 3, 2005, p. 231-238 relève dans la documentation de Qumran les premières attestations de telles équivalences entre anges et planètes.

456 PAUS. III, 20.9 : κίονες δὲ ἑπτὰ... κατὰ τρόπον οἶμαι τὸν ἀρχαῖον, οὓς ἀστέρων τῶν πλανητῶν φασιν ἀγάλματα. Voir MORENO, *art. cit.*, p. 513.

457 DIODORE II, 57, 3.5-4.4 : ...παιδείας πάσης ἐπιμέλειαν, μάλιστα δὲ ἀστρολογίας· γράμμασί τε αὐτοὺς χρῆσθαι κατὰ μὲν τὴν δύναμιν τῶν σημαινόντων εἴκοσι καὶ ὀκτὼ τὸν ἀριθμὸν, κατὰ δὲ τοὺς χαρακτῆρας ἑπτὰ, ὧν ἕκαστον τετραχῶς μετασχηματίζεσθαι.

aux anthropologues les récits qu'ils leur suggèrent⁴⁵⁸, on doit se demander si les « magiciens » n'ont pas répondu aux attentes de leur clientèle et « astrologisé » ponctuellement leur pratique du chant vocalique pour donner le change. Ce phénomène « d'accommodation »⁴⁵⁹ est d'autant plus intéressant qu'il faut alors créditer aux champions du rationalisme dans notre historiographie (les Grecs) le mérite d'avoir produit et répandu cette étrange doctrine « magique ».

Le troisième *logos* du rituel d'immortalisation⁴⁶⁰ présente finalement un cas où s'entrecroisent la dimension planétaire et la valeur symbolique des voyelles. Le *logos* est à réciter sept fois à la fin de la première séquence de l'ascension. Il s'achève par un chant vocalique de cent soixante-et-une notes. Cette série est précédée de la prière :

Ouvre-moi, PROPHEGGÈ, EMETHEIRE MORIOMO-TURÉPHILBA, parce qu'en raison de la nécessité (ἀνάγκης) pressante, cruelle et inflexible, j'invoque les noms vivants, immortels et vénérables qui n'ont pas encore accédé à la nature mortelle, ni n'ont été prononcés dans un langage articulé par une langue humaine, par un son mortel ou une voix mortelle⁴⁶¹.

Comme pour les énoncés inintelligibles étudiés par Tambiah⁴⁶², le texte révèle que l'élément d'information important porte sur la transcendance du langage que les vocalises permettent d'incarner. Les *onomata* et voyelles se situent à un plan de réalité qui dépasse celui de la nécessité et ne sont signifiants que d'un point de vue divin⁴⁶³. Si les dieux planétaires sont bien les destinataires de ce chant, ils n'en sont pas l'origine ; c'est au contraire parce que les *onomata* et les sons proviennent en dernière analyse du dieu de l'univers que les sept s'inclinent et ouvrent les portes du ciel.

En fait, les séries vocaliques sont disponibles pour d'autres adaptations que la concordance astrologique avec les sphères – qui n'est qu'accessoire et ponctuellement actualisée au cours

458 Je pense notamment à l'idéalisation occidentale de la liberté sexuelle polynésienne jusque dans les méthodes d'enquête de Margaret MEAD aux îles Samoa : voir Serge TCHERKÉZOFF, *Le mythe occidental de la sexualité polynésienne : Margaret Mead, Derek Freeman et Samoa*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

459 Je reprend à Ian MOYER, « Thessalos of Tralles and cultural exchange », in Joel Thomas WALKER, Brannon WHEELER, Scott B. NOEGEL (dir.), *Prayer, magic, and the stars in the ancient and late antique world*, University Park (Pa.), Pennsylvania State University Pr., 2003, p. 39-56 le concept d'accommodation qu'il développe à partir du récit de Thessalus ; voir aussi la thèse de la « stereotype appropriation » de David FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt: assimilation and resistance*, Princeton, États-Unis, Princeton University Press, 1998, p. 224-237, « Dynamics of Ritual Expertise in Antiquity and beyond: towards a New Taxonomy of "Magicians" », in Marvin W. MEYER, Paul Allan MIRECKI (dir.), *Magic and ritual in the ancient world*, Leyde, Pays-Bas, Brill, 2002, p. 159-178 et « The Consequences of Hellenism in Late Antique Egypt: Religious Worlds and Actors », *ARG* 2 / 1, 2000, p. 162-194.

460 Voir Annexe 1.

461 PGM IV, 604-610 : ἄνοιξόν μοι, προπροφειγγή, εμε|θειρε μοριομο|τουρηφιλβα, ὅτι ἐπικαλοῦμαι ἔνεκα τῆς κατεπειγούσης καὶ πικρᾶς καὶ | ἀπαραιτήτου ἀνάγκης τὰ μηδέπω χωρήσαντα | εἰς θνητὴν φύσιν μηδὲ φρασθέντα ἐν διαριθρώσει ὑπὸ ἀνθρωπίνης γλώσσης ἢ θνητοῦ | φθόγγου ἢ θνητῆς φωνῆς ἀθάνατα ζῶντα | καὶ ἔντιμα ὀνόματα.

462 Stanley J. TAMBIAH, « The Magical Power of Words », *Man* 3 / 2, 1968, p. 175-208.

463 COX-MILLER, *art. cit.*

d'un rituel. La dimension sonore est quant à elle première : les voyelles rendent les mots prononçables. Dans un nom divin de trente lettres, on précise que s'y trouvent « les sept voyelles grâce auxquelles [les dieux] nomment l'univers »⁴⁶⁴. Dans la cérémonie des voyelles, le nom de sept lettres est « celui qui vivifie [l]es livres »⁴⁶⁵ : autrement dit, les voyelles permettent l'oralisation de l'écrit, *a fortiori* pour des systèmes graphiques sémitiques où l'écriture est consonantique. Cette sonorisation du monde, qu'on pourrait appeler l'interprétation pneumatique, est intimement liée au langage et à l'action créatrice du dieu de l'univers, comme c'est le cas dans le morceau mythologique du *PGM XIII* où le démiurge crée sept hypostases en riant (ἐγέλασεν)⁴⁶⁶. Après quoi, l'énonciation des voyelles est aussitôt et explicitement conçue comme une reproduction de l'action divine : « Seigneur, dit l'agent rituel, je t'imite avec les 7 voyelles, viens et exauce-moi : *a ee èèè iiiii ooooo uuuuuu ôôôôôôô* »⁴⁶⁷. J'ai cité plus haut la gemme avec Hécate et un noms de vingt voyelles sans rapport évident avec les planètes⁴⁶⁸. À quoi servent les voyelles (φωνάεν) ? Elles servent simplement à doter la pierre d'une voix (φωνή), à rendre la matière vivante et parlante, ou du moins à compléter les caractéristiques vitales de cet aimant dont le texte précise bien qu'il « respire » (πνέοντα), et donc qu'il peut émettre des sons. Si la dimension sonore est parfois re-catégorisée comme astrologique, c'est soit en raison d'un « bricolage » rituel qui n'est pas sans conserver certaines tensions entre signifiants numérolgique (complétude), théologique (création sonore) et cosmologiques (luni-solaire ou planétaire) ; soit en vertu d'accommodations culturelles ponctuelles ; soit par une sorte de « réflexe syncrétique » du chercheur, qui, à la suite de Philon d'Alexandrie, risque de réunir en une unité de sens tout ce qui relève de l'heptade⁴⁶⁹. Le fait est, justement, que la pièce maîtresse qui a permis aux savants d'élaborer la théorie astrologique du « chant des voyelles » est ce *PGM XIII* si particulier, si singulier, où s'opère bel et bien une certaine connexion entre les trois volets interprétatifs mentionnés au départ, mais qui fait figure d'exception à l'échelle du corpus : plutôt que d'une tradition, ne peut-on y déceler un processus d'innovation et d'adaptation des pratiques religieuses à un milieu et à ses savoirs ?

464 *PGM VII*, 706-707 : ἐν ᾧ ἐ[σ]τιν τὰ ἐπτὰ φωνάεντα, | δι' ὧν <τὸ> πᾶν ὀνομάζε[τ]ε, θεοὶ κύριοι.

465 *PGM XIII*, 739 : τὸ ἀναζωπυροῦν τὰς πάσας βίβλους <σ>ου.

466 Voir chapitre 2.1.1.3, p. 61-70. Michela ZAGO, « L'emploi des noms divins dans la Kosmopoia (PGM XIII) », in Corinne BONNET, Sergio RIBICHINI et Dirk STEUERNAGEL (dir.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza*, Pise-Rome, Fabrizio Serra Editore, 2008, p. 205-217 a étudié la nomination de ces hypostases et l'importance du multilinguisme, récupéré ici pour accentuer la puissance du langage.

467 *PGM XIII*, 206-208 : κύριε, ἀπομιμοῦμαι | ταῖς ζ' φωναῖς, εἴσελθε καὶ ἐπάκουσόν μοι. · 'α εε ηηη | ιιι οoooo
υυυυυ ωωωωωωωω.

468 Voir n. 438.

469 PHIL., *Op. M.* 100-117, au sujet du septième jour de la genèse.

CONCLUSION

Les pratiques « magiques » gréco-égyptiennes témoignent de la pérennité des plus anciennes conceptions cosmogoniques et de leur actualité à l'époque romaine, mais incorporent également, de manière ponctuelle, les théories cosmologiques contemporaines sur le fonctionnement de l'univers. Quand il s'agit d'envisager l'univers comme un tout, certains passages sont plus marqués par son rapport avec ce qui en constitue la limite et l'extérieur – à savoir l'océan primordial – tandis qu'un autre texte peut plus volontiers traiter de son fonctionnement intérieur à travers le concept de *pneuma*. La place de l'être humain dans cet univers est rarement commentée – peut-être parce que le rituel n'est tout simplement pas le lieu où peut s'affirmer une anthropologie. Mais quand elle l'est, on repère à nouveau la prolongation d'imaginaires anciens et d'innovations philosophiques. La mort de l'être humain signifie en effet son départ pour le ciel, en compagnie d'un démon, sous la forme d'un *pneuma* tandis que le corps est enveloppé « comme il convient à un dieu » (ὡς πρέπον θεῶν)⁴⁷⁰. Se pose alors le problème du multilinguisme : dans quelle mesure le concept grec de *pneuma* recouvre-t-il ici des conceptions funéraires égyptiennes ? Ailleurs, dans le rituel d'immortalisation du *PGM IV*, c'est dès l'existence que peut être accompli une transformation où, là encore, le *pneuma* occupe un rôle essentiel. À nouveau s'entrecroisent, ou plutôt se juxtaposent ici deux formulations hétérogènes : l'une, verbale, énonce un cadre conceptuel fondé sur le *pneuma* comme concept élémentaire, et on peut supposer qu'il appartient à l'univers conceptuel du stoïcisme ; l'autre, dans la *praxis*, décrit des manipulations rituelles où n'entre pas en compte le *pneuma*, mais qui renvoie en revanche au ritualisme égyptien. Le dossier des voyelles rend compte des mêmes interactions problématiques entre rite et théorie. Les théories pythagoriciennes sur l'harmonie astrologique des sphères sont très ponctuellement superposées à la pratique du chant vocalique. En réalité, c'est à nouveau le concept de *pneuma* qui apparaît central, mais dans une acception qui ne correspond pas à son instance stoïcienne. Dans le monde du « magicien », le *pneuma* apporte à l'univers une qualité essentielle aux pratiques rituelles : la sonorité.

470 *PGM I*, 178.

Illustration 8 : Les tablettes astrologiques de Grand.

Élément sous droit, diffusion non autorisée

La composition du monde et sa reprise rituelle

CHAPITRE 3

STRUCTURE DU MONDE ET POUVOIR DIVIN

3.1. Directions de l'espace

3.1.1. Aux quatre coins du monde

3.1.1.1. *Évoquer, amplifier et miniaturiser la puissance divine*

Quand elles sont évoquées collectivement, les quatre directions de l'espace interviennent toujours pour exprimer la domination d'une puissance divine sur l'univers. Dans les formules orales d'abord, le dieu solaire est appelé à venir (δεῦρό μοι) « depuis les quatre vents de l'univers » (ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τοῦ κόσμου)⁴⁷¹. Le dieu est ici qualifié explicitement de « parcourreur de l'air » (ἀεροδρόμο[ν])⁴⁷². Dans une invocation prononcée en direction du soleil, Agathodémon – une forme du dieu solaire et l'équivalent alexandrin de la divinité égyptienne Shaï incarnant le destin⁴⁷³ – est invoquée comme « le très grand dieu, l'éternel seigneur, le maître universel, au-dessus et au-dessous de l'univers, le puissant maître des mers, celui aux droits rayons qui se lève à l'est sur l'univers entier et se couche à l'ouest »⁴⁷⁴. Mais aussitôt après, la prière rompt avec la description phénoménologique du trajet solaire quotidien pour appeler « celui qui se lève depuis les quatre vents »⁴⁷⁵. De même, dans un papyrus de magie chrétienne, ce sont des anges qui « font se lever la lumière à partir des 4 coins de l'univers »⁴⁷⁶. Ailleurs, le dieu « qui est assis sur

471 PGM III, 496. Cf. PGM XII, 238 ; XIII, 761-762 (παντοκράτωρ).

472 PGM III, 497.

473 Jan QUÆGEBEUR, *Le Dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique*, Louvain, Belgique, Leuven university press, 1975, p. 170-175.

474 PGM IV, 1658-1605 : τὸν μέγιστον θεόν, | ἀέναον κύριον, κοσμοκράτορα, | τὸν ἐπὶ τὸν κόσμον καὶ ὑπὸ τὸν | κόσμον, ἄλκιμον θαλασσοκράτορα, ὀρθινὸν ἐπιδάμποντα, | ἀπὸ τοῦ ἀπηνιότητος ἀνατέλλοντα τῷ σύμπαντι κόσμῳ, δύνοντα τῷ λιβί.

475 PGM IV, 1605 : δεῦρό μοι, ὁ ἀνατέλλον ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων.

476 PGM *chris.* XVa, 5-10 : οἱ ἀνατέλλοντες | τὸ φῶς ἐκ τῶν | τεσσάρων γωνιῶν τοῦ κόσμου.

le lotus et éclaire le monde habité » est aussi « celui qui ébranle ensemble les vents depuis les 4 régions » (ἐκ τῶν δ' μερῶν)⁴⁷⁷. Dans un rituel d'ouverture d'une porte, on donne un ordre (ἄνοιγε) en évoquant les « 4 régions du monde » (τὰ δ' μέρη τοῦ κόσμου) et « le seigneur du monde habité [qui] s'ouvre un chemin » (ὁ κύριος τῆς οἰκουμένης ἐκπορεύεται)⁴⁷⁸. Le dieu de l'univers est également « celui qui fit les quatre régions du ciel et les quatre fondations (θεμεῖλια) de la terre »⁴⁷⁹. La mention des directions de l'espace intervient ainsi dans des passages dont le thème principal est l'apparition d'une divinité de nature lumineuse dans l'univers.

Si les directions de l'espace servent à exprimer l'universalité, elles sont aussi convoquées pour indiquer un ordre hiérarchique parmi les puissances, notamment dans les exhortations avec le verbe (ἐξ)ὀρκίζω. On en appelle alors à « celui qui ébranle ensemble les quatre vents depuis les éternités sacrés »⁴⁸⁰ ou on conjure les dieux « au nom de celui qui siège sur les quatre centres des vents »⁴⁸¹ ou « les quatre climats »⁴⁸². Dans un rituel de fabrication d'une statuette où c'est Éros qui incarne la puissance suprême, l'agent rituel invoque par exemple « les dieux du ciel, de la terre, de l'air et du sous-sol et [les conjure] au nom de celui qui détient les 4 fondations »⁴⁸³. La maîtrise de l'espace sert ainsi de signe de reconnaissance pour l'autorité suprême capable de contrôler également les êtres qui habitent l'univers.

L'évocation verbale de l'univers à travers ses composantes directionnelles trouve son pendant dans la mise en place de certains dispositifs. Ainsi, pour un rituel de prescience où on récite une formule en direction du soleil (πρὸς ἥλιον), faute d'obtenir la réponse favorable programmée dans la prière – à savoir l'apparition d'un faucon perché sur un arbre –, on doit reprendre la formule et l'adresser « aux quatre vents en se tournant vers le vent »⁴⁸⁴. L'espace permet ainsi d'établir une homologie entre l'univers et le rituel en appliquant au second la structure du premier. Un mouvement giratoire lors de la prière est décrit plus en détail pour un rituel d'oniromancie avec trois roseaux ; la cueillette des roseaux a lieu avant le lever du soleil (πρὸ ἡλίου ἀνατολῆς) mais le rituel se déroule après le coucher (μετὰ δυσμᾶς) :

477 *PGM XII*, 87-88 : ὁ ἐκ τῶν δ' μερῶν τοὺς ἀνέμους συνσειῶν, ὁ ἐπὶ τοῦ λωτοῦ | καθήμενος καὶ λαμπυρίδων [τ]ὴν ὅλην οἰκουμένην.

478 *PGM XIII*, 327-328.

479 *PGM VII*, 552-553 : ὁ <ποιήσας> τὰ τέσσαρα μέρη τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὰ τέσσαρα | θεμεῖλια τῆς γῆς ; *PGM VII*, 519 : τῆς γῆς τὰ δ' θεμεῖλια. Cf. les quatre piliers dans *PGM IV*, 669 (τῶν τεσσάρων στυλίσκων).

480 *PGM IV*, 3062-3063 : τὸν συνσειόντα τοὺς τέσσαρας ἀνέμους ἀπὸ | τῶν ἱερῶν αἰώνων.

481 *SM* 45.21-22 : κατὰ τοῦ καθιμένου ἐπὶ τῶν τεσσάρων κέντρων ἀνέμων.

482 *PGM VII*, 481-482 : κατὰ τῶν τεσσάρων κλιμάτων | τοῦ κόσμου.

483 *PGM XII*, 67-68 : ἐπικαλοῦμαι ὑμᾶς, θεοὶ οὐράνιοι καὶ ἐπίγειοι καὶ ἀέρ<ι>οι καὶ ἐπιχθόνιοι, καὶ ἐξορκίζω κατὰ τοῦ κατέχοντος τὰ δ' θεμεῖλια. Cf. *PGM XII*, 58-60.

484 *PGM III*, 274 : τοῖς τέσσαρσ[ι]ν ἀνέμ[ο]ις κυκλεῦ[ων πρὸς] ἄνεμον.

en tirant le premier [roseau] et en regardant vers l'est (πρὸς ἀπηλιώτην), dis trois fois : « MASKELLI MASKELLÔ PHNOUKENTABAÔOREOBAZAGRA RÈXICHTHÔN IPPOCHTHÔN PURIPÈGANUX AEËIOUÔLEPETAN AZARACHTHARÔ, je te lève pour que tu m'offres une vision en songe ». En tirant le second en direction du sud (τῷ νότῳ), dis-à nouveau la formule MASKELLI et les voyelles, puis THRÔBEIA. Et en tenant le roseau, retourne-toi. En regardant vers le nord et l'ouest (πρὸς τὸν βορρᾶ καὶ τὸν λίβα), dis trois fois les mêmes noms, ceux du deuxième roseau. En tirant le troisième roseau, redis les mêmes noms et ceux-ci : « IÈ, IÈ, je te lève pour tel rite »⁴⁸⁵.

Sur chaque roseau a été écrit un nom qui est prononcé au moment de le lever : pour le premier, AZARACHTHARÔ ; pour le second, THRÔBEIA ; pour le troisième, IÈ, IÈ. La répétition des formules est mise à profit dans une logique cumulative qui en accentue l'efficacité. Même si les quatre directions sont mentionnées, c'est toutefois le nombre trois qui est retenu pour grouper les invocations. Le mouvement de l'agent rituel reproduit alors le parcours diurne du soleil qui passe de l'horizon est à son lever, au méridien à son zénith, puis à l'horizon ouest à son coucher. L'ajout du nord paraît étrange et rompt avec la logique apparente du rituel. Mais ce n'est pas un souci de totalité qui préside ici à l'insertion de cette direction avec l'ouest. En effet, dans le papyrus Mimaut, le lieu précis du couchant est le nord-ouest (ὁ δύνων ἐν τῷ λιβι[β]όρῳ τοῦ οὐρ[ανοῦ]), opposé à l'est ([ὁ ἀν]ατέλλων [ἐκ τ]οῦ ἀπηλιώτου)⁴⁸⁶.

Cette partie de la procédure a en réalité une fonction liminaire et précède la partie proprement divinatoire qui fait usage d'une lampe « orientée en direction de l'est » (ἦτω δὲ ὁ λύχνος τῆ ἀνατολῆ βλέπων)⁴⁸⁷. Les trois roseaux sont alors attachés « pour former un tripode » (εἰς τύπον τρίποδος) au-dessus duquel est placée la lampe⁴⁸⁸. Tandis que la lampe fonctionne comme double lumineux du dieu solaire, on comprend que la présentation des roseaux aux trois directions permet de donner au tripode une portée symbolique grâce à un procédé métonymique : une fois rituellement associés aux directions de l'espace, les roseaux constituent désormais un double miniature pour un tout qui peut ainsi être ramené aux dimensions de l'espace où a lieu le rituel. L'opération préliminaire sert ainsi à produire une sémantique rituelle spécifique pour un objet divinatoire commun et à miniaturiser le cycle solaire pour les besoins pratiques. De même, dans une autre lychnomancie, la réduction de l'univers à l'espace domestique procède par la mise en place d'un schéma au sol en attachant des cordelettes de papyrus « aux 4 coins de la salle (τὰς δ'

485 PGM IV, 3171-3184 : ἀνασπῶν τὸν πρῶτον βλέπων | πρὸς ἀπηλιώτην λέγε τρίς· ‘μασκελλι | μασκελλω φνουκενταβαω ὄρεοβαζάγρα, | ῥήξιχθων, ἵπποχθων, πυριτηγανύξ· | αειῖουω λεπεταν ἀζαραχθαρω, | αἴρω σε, ἴνα μοι ὄνειροθαυπητήσης.’ καὶ | τὸν δεῦτερον ἀνασπῶν τῷ νότῳ πάλιν | λέγε τὸν ‘μασκελλι’ λόγον καὶ τὰ φωνάεντα | καὶ ‘θρωβεια’, καὶ κρατῶν τὸν κάλαμον | περιστρέφου· πρὸς τὸν βορρᾶ καὶ τὸν λίβα | βλέπων τρίς τὰ αὐτὰ ὀνόματα λέγε, | τὰ τοῦ δευτέρου καλάμου. καὶ τὸν τρίτον ἀνασπῶν λέγε τὰ αὐτὰ ὀνόματα καὶ ταῦτα· ‘ἦ ιη, | αἴρω σε ἐπὶ ποιὰν πρᾶξιν’.

486 PGM III, 136-137.

487 PGM IV, 3191.

488 PGM IV, 3193-3197.

γωνίας τοῦ χωρήματος) de sorte qu'elles forment un X »⁴⁸⁹, une lampe étant ensuite placée au centre du X tandis que l'agent rituel doit regarder en direction de l'est durant le rituel.

À titre de comparaison, un manuscrit astrologique médiéval (*C. Holkham* 290) contient des *imprecationes ventorum*⁴⁹⁰. La direction des vents sert cette fois à localiser la présence de l'interlocuteur divin et à adapter la prière en fonction des directions :

quand tu veux faire quelque chose, examine quel est alors le vent dominant et, s'il vient de l'est (c'est-à-dire l'*apeliôtès*), voici la prière⁴⁹¹.

S'adressant à Dieu, le formulaire est ensuite régulier : il module les épithètes de Dieu en fonction des vents ; il demande que le vent actuel (τὸν παρόντα ἄνεμον, τὸν νῦν ἄνεμον) soit placé sous les ordres de l'orant (ὑπόταξον) ; puis termine avec une série variable de noms d'anges. Plutôt que de reposer sur un calendrier fixe, les prières, en prenant la météorologie pour point de repère, ont l'avantage de s'adapter aux circonstances et, ce faisant, de rendre physiquement présent le divin à travers des courants aériens qui doivent certainement évoquer le πνεῦμα (souffle/esprit) de Dieu.

La géométrie de l'espace rituel en fonction des directions de l'univers est poussée à son paroxysme dans le *PGM XIII*, 822-890. Il s'agit d'un rituel de récitation des voyelles qui complète le *Huitième Livre de Moïse* et intègre de multiples éléments cosmologiques à différents niveaux énonciatifs. Sur le plan strictement spatial, les consignes se démarquent par leur précision et leur minutie. Elles se déclinent selon trois formats avec (1) des instructions pratiques transmises verbalement (l. 822-834) ; (2) une schématisation de ces informations avec une figure ; (3) un formulaire invocatoire réincorporant les données précédentes (l. 842-890). Il suffit pour l'instant d'examiner l'extrait concernant l'usage rituel des directions de l'espace :

Je t'invoque comme les vents s'adressent à toi.

Je t'invoque comme le vent d'est	(en regardant vers l'est, dis)	<i>a ee èèè iiiii ooooo uuuuuu ôôôôôôô.</i>
Je t'invoque comme le vent du sud	(en regardant vers le sud, dis)	<i>i oo uuu ôôôô aaaaa eeee èèèèèèè.</i>
Je t'invoque comme le vent d'ouest	(en regardant vers l'ouest, dis)	<i>è ii ooo uuuu ôôôôô aaaaaa eeeeeee.</i>
Je t'invoque comme le vent du nord	(en regardant debout vers le nord, dis)	<i>ô aa eee èèèè iiiii oooooo uuuuuuu.</i>
Je t'invoque comme la terre	(en regardant vers la terre, dis)	<i>e èè iii oooo uuuuu</i>

489 *PGM IV*, 1087-1088.

490 *CCAG IX*², 167-169.

491 *CCAG IX*², 165.2-5 : ὅταν βούλη πράξαι τι, σκόπει τίς ἄνεμός ἐστιν τότε διέπων καί, εἰ μὲν ἐστιν ἀνατολικὸς ἤγουν τοῦ ἀπηλιώτου, ἔστιν αὕτη ἡ προσευχή.

Je t'invoque comme le ciel	(en regardant vers le ciel, dis)	ôôôôôô aaaaaaa. u ôô aaa eeee èèèèè iiiiii ooooooo.
Je t'invoque comme l'univers		o uu ôôô aaaa eeeee èèèèèè iiiiii ⁴⁹² .

Instinctivement, comme avec les *imprecationes ventorum* ou d'autres mentions des vents dans les *PGM*⁴⁹³, on s'attendrait à ce que l'orientation du rituel serve à identifier un destinataire – et les traductions modernes, non-flexionnelles, peuvent en laisser l'impression –, mais c'est le contraire qui se produit. Au lieu d'établir la destination des paroles, les directions de l'espace permettent d'assimiler de manière performative l'identité de l'énonciateur à des puissances naturelles. Cette assimilation se décline en sept temps avec le syntagme *ὥς* suivi du nominatif. Alors que dans le rituel des trois roseaux, c'est l'objet servant de support à la lampe qui est rituellement associé à l'espace, c'est ici l'agent rituel lui-même qui fait corps avec les parties composant l'univers. Dans leur forme, les deux dispositifs sont analogues ; ils diffèrent dans leur point d'application (un objet rituel ou l'acteur rituel). Partant, la position de l'être humain dans le rituel varie également et les deux opérations entretiennent un rapport de symétrie l'une avec l'autre. Dans un cas, l'individu se place en observateur face à un trépied et une lampe qui reproduisent la place du soleil dans l'univers : la *miniaturisation* du monde et la médiation de l'objet permettent ici d'instituer un interlocuteur divin. Dans l'autre, l'interlocuteur divin est déjà donné, aucun intermédiaire ne le représente ; la ritualisation porte sur l'humain et sur sa position d'énonciateur : pour être entendu et établir un échange, il procède à une *amplification* qui permet de passer du singulier à la totalité. Au passage, la prière change de statut puisque l'être humain prête sa voix aux quatre vents, à la terre, au ciel, et c'est finalement l'univers entier qui invoque le dieu suprême, et non plus simplement un individu.

3.1.1.2. D'est en ouest

Les directions de l'espace sont couramment associées à des valeurs symboliques liées au parcours solaires, phénomène d'autant plus marqué en contexte égyptien. L'est est le lieu où le soleil se lève et symbolise donc la vie et la naissance mais aussi, puisque le soleil incarne la puissance,

492 *PGM* XIII, 855-871 : ἐπικαλοῦμαι σε, ὡς οἱ ἄνεμοι προ<σ>αγ|ορεύουσιν. ἐπικαλοῦμαι σε, ὡς ὁ ἀπηνλιώτης.' | βλέπων πρὸς ἀπηνλιώτην <λέγε>· 'α εε ηηη ιιι | οοοοο υυυυυ ωωωωωω, ἐπικαλοῦμαι σε, | ὡς ὁ νότος.' πρὸς τὸν νότο<ν> βλέπων λέγε· 'ιοο υυυ· | ωωωω ααααα εεεεε ηηηηηηη. | ἐπικαλοῦμαι σε, ὡς ὁ λίψ.' στὰς πρὸς τὸν λίββα λέγε· 'η ιι οοο υυυυ ωωωωω αααααα | εεεεεε. ἐπικαλοῦμαι σε, ὡς ὁ βορέας'. | στὰς βλέπων πρὸς τὸν βορέαν λέγε· 'ω αα εεε | ηηηη ιιι οοοοοο υυυυυυ. ἐπικαλοῦμα<ι> σε, | ὡς ἡ γῆ.' βλέπων ἐς τὴν γῆν λέγε· 'ε ηη ιι | οοοο υυυυυ ωωωωωω ααααααα, ἐπικαλοῦμαι σε, ὡς <ὁ> οὐρανός.' βλέπων εἰς τὸν οὐρανὸν λέγε· | 'υ ωω ααα εεεε ηηηηη ιιιι οοοοοοο. | ἐπικαλοῦμαι σε, ὡς ὁ κόσμος· ο υυ ωωω αααα | εεεε ηηηηηη ιιιιι.

493 Cf. *PGM* III, 496 : δ[ε]ῦρό μοι ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τοῦ κόσμου.

la source du pouvoir divin. À l'inverse, l'ouest est la région où le soleil se couche et symbolise donc la mort. La plupart des recettes rituelles de type divinatoire ou imprécatoire prescrit une direction sur les bases de cette symbolique solaire bien connue. Dans certains cas, comme celui des lychnomancies, on peut toutefois préciser le fonctionnement de ces orientations. Il faut par exemple réciter une formule « en direction du soleil levant, puis le même *logos* prononcé la première fois en direction de la lampe »⁴⁹⁴. La prière initiale au soleil, à l'est, occupe une fonction de seuil et ce seuil opère un transfert d'une source de lumière à une autre. La lampe est un relais du soleil ou un soleil miniaturisé. Pour une autre lychnomancie, on ne répète pas le même acte une fois en direction de l'astre, une autre en direction de son double, mais on place la lampe « dans la partie à l'est d'une maison pure »⁴⁹⁵. L'alignement de la lampe et du soleil permet ainsi de les confondre lors du rituel. Dans un dispositif analogue en démotique, la salle est plongée dans l'obscurité et on récite les prières du matin, mais c'est à l'heure du midi qu'on rejoue ici le cérémonial du matin⁴⁹⁶. Outre la position d'un objet, on peut mobiliser l'orient pour des déplacements rituels. C'est ainsi qu'un rituel décrit comment devenir invisible et délivre heureusement une méthode pour réapparaître : « si l'on veut devenir apparent, [il faut] marcher en direction de l'orient depuis l'occident »⁴⁹⁷ en récitant une formule. Ce parcours d'ouest en est imité évidemment celui du soleil invisible pendant la nuit qui redevient visible au petit matin.

Inversement, c'est l'ouest qui est privilégié pour des malédictions comme celle du *PGM IV*, 296-466. Le rituel consiste à fabriquer deux figurines en cire représentant une femme, ligotée et agenouillée, et un homme aux allures martiales, qui menace de la transpercer⁴⁹⁸ ; des noms divins sont inscrits sur le corps de la femme, puis elle est transpercée de treize aiguilles. Le rituel peut alors avoir lieu :

Prends une tablette en plomb et écris le même *logos* que tu récites, puis attache la plaque de métal aux figurines avec un fil de métier à tisser, fais-y 365 nœuds en disant, comme tu le sais : « ABRASAX, retiens[-la] ! » et place le tout au coucher du soleil auprès du tombeau d'un défunt mort prématurément ou par la violence en déposant aussi à côté les fleurs de la saison⁴⁹⁹.

494 *PGM IV*, 930-932 : πρὸς | ἀνατολὴν ἡλίου, εἶτα ἐπὶ τοῦ λύχνου ὁ αὐτὸς λόγος λεγόμενος πρῶτος. Sur les lychnomancie en général, voir Athanassia ZOGRAFOU, « Sous le regard de λύχνος. Lampes et dieux dans une "invocation apollinienne" (*PGM I*, 262-347) », *Mythos 2*, 2008, p. 61-76 et « Magic Lamps, Luminous Dreams. Lamps in *PGM Recipes* », in Menelaos CHRISTOPOULOS, E. D. KARAKANZA et Olga LEVANIUK (dir.), *Light and darkness in ancient Greek myth and religion*, Lexington books, 2010, p. 276-294.

495 *PGM VII*, 541-542 : ἐπὶ τοῦ ἀπηλιωτικοῦ μέρους ἐν οἴκῳ | καθαρῶ.

496 *PDM XIV*, 150-156 (= Griffith, col. 6.1-7). Cf. *PDM XIV*, 750-771 (salle avec ouverture vers l'est).

497 *PGM I*, 256-257 : ἐὰν δὲ θελή|σης ἐμφαίνεσθαι, ἀπὸ δύσεως ἐρχόμενος εἰς ἀνατολὴν.

498 *PGM IV*, 296-303. Ces deux figurines sont fameuses pour les parallèles archéologiques très similaires qui ont été retrouvées (voir n. 883).

499 *PGM IV*, 328-334 : καὶ λαβῶν πλάτυμμα μολυβοῦν γράψον τὸν λόγον τὸν | αὐτὸν καὶ δίωκε καὶ συνδήσας τὸ πέταλον τοῖς | ζῳδίοις μίτω ἀπὸ ἰστοῦ ποιήσας ἄμματα <τξε>, | λέγων, ὡς οἶδας· 'Ἀβρασάξ, κατάσχες,' τίθεσαι | ἡλίου δύνοντος παρὰ ἁώρου ἢ βιαίου θήκη, παρα|τιθῶν αὐτῶ καὶ τὰ τοῦ καιροῦ ἄνθη.

Le papyrus indique alors le texte du *logos* en question et ajoute un hymne qu'il faut réciter « en direction du soleil couchant » (πρὸς ἡλίου δυσμάς)⁵⁰⁰. Le choix du couchant s'explique ici par la nature de la procédure et de l'agent chargé d'exécuter la volonté de l'individu : l'âme du défunt. Le soir, le soleil rejoint le monde des morts (« l'Occident », chez les Égyptiens) et en franchissant l'horizon pénètre dans l'au-delà où il peut transmettre ses ordres aux démons des morts. Le texte de la *defixio* s'adresse par ailleurs « aux dieux chthoniens » (θεοῖς χθονίοις), à savoir Perséphone, Ereschigal, Adonis ainsi que « Hermès souterrain Thot » (Ἑρμῆ καταχθονίῳ Θωούθ), Anubis « qui a les clés de l'Hadès » (Ἀνούβιδι... τῶ τὰς κλεῖδας ἔχοντι τῶν καθ' Ἄιδου) et de manière générale tous les « dieux et démons souterrains » (θεοῖς καὶ δαίμοσι καταχθονίοις)⁵⁰¹. L'horizon ouest marque donc ici le passage d'un monde à l'autre et c'est le dieu solaire qui transporte en quelque sorte aux dieux des morts les prières de l'individu.

Dans un texte très similaire, la lune aussi intervient de ce côté de l'horizon avec la valeur symbolique que l'on constate pour le soleil, mais pour un effet contraire ! Le *PGM VII*, 429-458 contient une *defixio* que l'on plonge dans un courant d'eau et qu'on attache à une cordelette de manière à pouvoir retirer le sort à notre guise. L'intérêt de la recette est de pourvoir le rituel d'un « interrupteur ». Cette fonction d'interruption se retrouve dans la variante qui est proposée en suite immédiate. On y abandonne cette fois la tablette de plomb dans une tombe, une rivière, un puit, etc. si bien qu'elle n'est plus récupérable. La cordelette n'est plus présente pour remplir son office. Le concepteur du rituel propose donc de « prendre un fil noir et d'y faire 365 nœuds »⁵⁰². Il s'en explique au moyen d'une glose et avance que, « en parcourant l'espace souterrain, la lune délie ce qu'elle trouve, mais [que] si on a effectué ce rite, [le sort] reste permanent aussi longtemps qu'on le récite quotidiennement en ce même lieu »⁵⁰³. La lune agit comme un interrupteur : au contraire du soleil, son passage dans le monde des morts annule l'action de la *defixio*. Aussi les nœuds servent-ils à maintenir le rituel actif tout au long de l'année : un nœud pour chaque jour. La répétition du *logos* entretient le rituel dans le temps en bloquant l'action de la lune ; la cessation du rituel rend à la lune sa fonction « naturelle » d'interrupteur. Il ne faut pas extrapoler à partir de cette procédure. Le concepteur de la *defixio* fait preuve d'inventivité et montre qu'il accorde une attention particulière à l'activation et la désactivation du sort. En fait, il

500 *PGM IV*, 435.

501 *PGM IV*, 336-342.

502 *PGM VII*, 452 : λαβὼν μίτον μέλανα βάλε ἄμματα τξε'.

503 *PGM VII*, 455-457 : ἡ γὰρ σελήνη τὸ ὑπόγειον διοδεύουσα, ὃ ἐὰν εὔρη, | λύει. τούτου δὲ γενομένου διαμένει ἅμα ἐπιλέγοντός σου | καθ' ἡμέραν ἐπὶ τῷ τόπῳ τούτῳ.

innove peut-être bien en prêtant à la lune ce pouvoir contrariant, conçu par opposition avec le pouvoir favorable du soleil en la matière.

D'un côté, des rituels divinatoires qui privilégient le matin et l'apparition de la lumière ; de l'autre des procédures imprécatoires qui préfèrent logiquement le soir : faut-il, sur ce modèle, distinguer de manière systématique l'utilisation des directions de l'espace ? Certes, il y a un canevas régulier ; mais les experts rituels brodent parfois à leur manière. C'est ainsi qu'on rencontre un curieux rituel imprécatoire dans le papyrus démotique de Leyde. Afin de provoquer un sommeil maléfique, voire la mort, il exige que l'on place une tête d'âne entre nos pieds « face au soleil, le matin, quand il est sur le point de se lever, face au soleil à nouveau le soir, quand il va se coucher »⁵⁰⁴ et de réciter ensuite en grec un *logos* adressé à Typhon-Seth, associé ici à l'astre solaire. De surcroît, on peut, au lieu du soir, pratiquer une imprécation au petit matin, comme c'est le cas avec la noyade d'un chat, la fabrication d'une *defixio*, puis la récitation d'un *logos* « [au soleil] le matin »⁵⁰⁵.

De même du côté des rituels divinatoires, le charme de Pitys fait intervenir l'âme d'un défunt pour une nécromancie et conjugue alors les deux orientations. Il faut y tenir les ossements d'un mort et adresser une prière au soleil « debout en direction du levant » (στὰς πρὸς ἀνατολήν)⁵⁰⁶, puis réitérer la procédure « au coucher du soleil » (ἐπὶ τῆς καταδύσεως)⁵⁰⁷. On peut songer que cette mixité est le produit d'une finalité divinatoire (matin?) avec le recours à un défunt (soir?) mais l'argument m'a l'air peu probant et n'explique pas pourquoi le matin intervient également dans le rituel de l'âne adressé à Seth. En fait, on dirait plutôt que cumuler l'aube et le crépuscule permet alors d'englober la totalité du temps, à la fois diurne et nocturne. Moins que l'addition de deux symboliques inversées, il me semble donc que, dans ces cas-là, c'est la paire formée par l'union des deux directions de l'espace qui est convoquée. Elle produit ainsi l'impression d'une totalité.

Dans le *PGM VI+II*⁵⁰⁸, une procédure divinatoire est mise en place pour une oniromancie. Il n'est pas précisé clairement quand le sommeil a lieu. On suppose cependant que c'est la nuit puisque le dieu Apollon est « au contrôle de cette nuit » (ἐ[π]έχων τὴν νύκτα τα[ύ]την)⁵⁰⁹. Les hymnes de leur côté sont à réciter « au soleil levant »⁵¹⁰. Mais une partie doit être récitée « en di-

504 *PDM* XIV, 676-677 (= GRIFFITH, col. 23.2-3), d'après la traduction anglaise de JOHNSON.

505 *PDM* III, 128 : [τῶ Ἡλίῳ] ἐν τῇ ἀνατολῇ.

506 *PGM* IV, 1926-1927.

507 *PGM* IV, 1950.

508 Eleni CHRONOPOULOU, « PGM VI: A Lost Part of PGM II », *SO* 91 / 1, 2017, p. 118-125.

509 *PGM* II, 8 et 79.

510 *PGM* II, 87 : τοῦ ἡλίου ἀνατέλλοντος ; *PGM* VI, 4 : πρὸς ἥλιον ἀνατέλλοντα.

rection du soleil couchant »⁵¹¹. La chronologie du rite n'est pas bien claire. Y a-t-il un hymne le matin, puis un autre le soir avant d'aller dormir ou bien d'abord un hymne le soir, puis une veille nocturne jusqu'à la reprise de l'hymne au matin et enfin un endormissement simultané avec le lever du soleil ? En tout cas, la temporalité du rituel, nocturne, oblige ici à opérer avec le coucher du soleil sans qu'il y ait de portée symbolique dans le choix de cette direction. On retrouve cette même structure dans le rituel de Pnouthis, une procédure pour obtenir un démon assistant (πάρεδρος). Une première partie du rituel a lieu « au soleil levant »⁵¹² : la récitation, sept fois, en direction du soleil, d'un *logos* composé exclusivement de *nomina barbara* produit l'apparition d'un signe sous la forme d'un faucon qui dépose une gemme⁵¹³. La deuxième partie du rituel a lieu le soir (ὀψίας) et l'on y récite cette fois un *logos* adressé à la lune, ce qui entraîne l'apparition d'un nouveau signe sous la forme d'un astre descendant du ciel⁵¹⁴. Matin et soir, soleil et lune – on voit que les moments de la journée et la direction de l'espace ne servent pas à distinguer deux mondes (celui des vivants, à la lumière du jour, et celui des morts, dans les ténèbres souterraines), mais à réunir deux temporalités. L'addition de ces deux temps symétriques, patronnés par deux astres, sert à produire l'impression d'une totalité dans le rituel.

Enfin, de même qu'il y a une *defixio* au soleil levant, il y a une *sustasis* où l'autel doit être dressé « au rez-de-chaussée d'une maison, où personne n'est mort dans l'année [et où il faut que] la porte regarde en direction du couchant »⁵¹⁵. Il s'agit de la grande cérémonie du *PGM XIII* dont on a déjà commenté la cosmogonie ; c'est plus exactement la version A uniquement qui contient cette orientation vers l'ouest. Avant la cérémonie proprement dite, qui a lieu au nouvel an astronomique, le rituel comprend une procédure préliminaire d'une semaine consistant en prières matinales. Le choix de l'ouest est d'autant plus paradoxal qu'on se situe au moment où le soleil recommence son cycle, et que pour une procédure d'apparition, on attendrait logiquement le choix de l'est, comme c'est le cas avec les lychnomancies ; mais ici il semble en fait plus important d'assister aux derniers couchers de soleil de l'année, prélude au renouveau. Les prescriptions comportent un détail capital : personne ne doit être mort dans ce lieu depuis un an. Ce n'est pas

511 *PGM VI*, 29 : πρὸς κατά[δυσ]ιν ἡλίου.

512 *PGM I*, 60 : [ἀ]νατέλλοντος τοῦ ἡλίου ; mais *PGM I*, 58 : ἀπογιν(ομένης) τῆς ἡλίου ἐλείας (« à la disparition du marais solaire ») est une formulation atypique qui pose problème et, dans les interprétations modernes, contredit la mention de l'*anatolè* du soleil (*Textos de magia*, p. 56 : « al desaparecer la luz del sol » ; *GMP*, p. 4 : « as the sun's orb is disappearing »). À mon avis, elle repose sur une métaphore : le « marais » renvoie peut-être à l'état diffus de la lumière au petit jour, avant que l'astre ne franchisse l'horizon. La disparition du « marais » signifie alors l'apparition du soleil en pleine lumière.

513 *PGM I*, 54-67 (la *praxis* du matin) ; 133-143 (le *logos* solaire).

514 *PGM I*, 69-77 (la *praxis* du soir) ; 148-162 (le *logos* lunaire et la révélation du nom).

515 *PGM XIII*, 6-8 : ἔχε δὲ οἶκον ἐπίπεδον, ὅπου πρὸ ἐνιαυτοῦ οὐδεὶς ἐτελεύτησε, – ἔστω δὲ ἡ θύρα πρὸς δυσμᾶς | βλέπουσα.

seulement un prérequis pour la pureté du lieu, c'est aussi une indication qui souligne que l'ouest ne fonctionne pas ici comme lieu du passage dans l'au-delà. La mort n'a rien à voir avec cette direction. C'est une valeur fonctionnelle que prend l'occident davantage qu'une valeur symbolique : il met en place un seuil, pendant une semaine, en prévision de la cérémonie qui doit avoir lieu au nouvel an astronomique. L'observation du « couchant » de l'année prélude infailliblement à un retournement au nouvel an.

3.1.2. L'axe et le pôle

3.1.2.1. Une métonymie pour la souveraineté

L'est et l'ouest sont deux directions privilégiées en raison de l'opposition entre le jour et la nuit et on peut utiliser l'une ou l'autre, ou bien utiliser les deux successivement. Le nord n'est pas en reste. C'est ainsi que, dans la « Stèle de Jeu » (*PGM* V, 96-172), on doit « prier en direction du nord »⁵¹⁶ pour que soient « soumises toutes les puissances démoniques [et] pour que soit au service [de l'individu] tout démon aérien, éthéré, terrestre, souterrain, solide, liquide »⁵¹⁷. La mention du nord (βορέας) est atypique mais recouvre la même signification qu'une formule plus fréquente utilisant l'Ourse (ἄρκτος). Plusieurs textes enjoignent d'adresser les prières en direction de la grande Ourse⁵¹⁸. Dans la « prière de Jacob » au « dieu des patriarches », on doit s'adresser à Dieu « sept fois en direction de l'Ourse et de l'est »⁵¹⁹, ce qui tend à doter ces deux directions d'une même valeur. Dans un rituel à Éros où l'on demande l'envoi d'un démon ou d'un messager « au nom des quatre régions de l'univers » (κατὰ τῶν τεσσάρων κλιμάτων τοῦ κόσμου) et « au nom de celui qui est au-dessus des quatre régions de l'univers » (κατὰ τοῦ ἐπάνω τῶν τεσσάρων κλιμάτων τοῦ κόσμου)⁵²⁰, on doit accomplir l'offrande « en direction de la Grande ourse » (πρὸς τὴν ἄρκτον)⁵²¹. Dans un autre texte, la réception d'un message se fait en

516 *PGM* V, 161- 162 : ἐντύγχανε πρὸς βορέαν.

517 *PGM* VI, 163-167 : ὑπόταξόν μοι πάντα | τὰ δαιμόνια, ἵνα μοι ἦν ὑπήκοος πᾶς δαίμων οὐράνιος καὶ αἰθέριος καὶ ἐπίγειος καὶ ὑπόγειος | καὶ χερσαῖο[ς] καὶ ἔνυδρος.

518 GUNDEL, *Weltbild und Astrologie*, p. 59-64 analyse ces cas en terme de magie « sympathique » et de syncrétisme ; Wolfgang FAUTH, « Arktos in den griechischen Zauberpapyri », *ZPE* 57, 1984, p. 93-99 propose une analyse typologique des divinités associées à l'Ourse (divinités masculines solaires, divinités féminines lunaires, démons) et, confronté à la diversité des figures divines, conclue à une volonté d'harmonisation typique de la pensée « magique » (p. 95).

519 *PGM* XXIIb, 26 : ἐπτάκις πρὸς ἄρκ[τον] καὶ ἀ[πη]λιώτην. Sur cette prière judéo-païenne dont on a des parallèles en hébreu et en slavon, voir p. 446.

520 *PGM* VII, 481-483.

521 *PGM* VII, 486.

songe et un bref rituel oniromantique désigne l'Ourse comme destinataire des invocations⁵²². La région circumpolaire sert alors à localiser la puissance divine suprême. La même logique est à l'œuvre pour l'emploi d'un anneau magique, que l'on doit présenter à la Grande ourse en récitant une prière pour l'activer⁵²³. L'importance de l'Ourse apparaît dans le titre de certains rituels, comme « la procédure de l'Ourse » (Ἀρκτική προᾶξις) : sur un toit, à minuit, on offre de l'encens à l'Ourse en écrivant une prière sur un papyrus et en récitant une invocation⁵²⁴. Plus anciennement, on connaît des rituels divinatoires analogues en cunéiforme dans une tablette provenant de Harran⁵²⁵, mais l'Ourse n'est qu'un destinataire astral parmi d'autres ; de même, dans la magie astrale arabo-musulmane, la *Picatrix* destine à l'Ourse (*Benethnays*) un rituel de malédiction accompagné d'un encens spécifique, mais sans en faire un lieu prééminent dans la formulation de sa prière (la prière apparaît dans une liste de rituels destinés aux sept planètes)⁵²⁶. Dans les *PGM*, au contraire, elle tient une place à part, sans équivalent parmi les autres régions du ciel.

Plus qu'à une simple orientation des rituels, l'Ourse sert à incarner physiquement la présence divine suprême à qui sont destinées les prières :

Ourse, Ourse, commandante du ciel, des astres et de l'univers tout entier, toi qui fait tourner l'axe (στρέφουσα τὸν ἄξονα) et qui domine le système universel par la force et la contrainte, je t'adresse ma requête, ma prière, ma supplique, pour que tu fasses telle affaire, parce que je t'invoque par tes saints noms qui combent de joie ta divinité et auxquels tu ne peux faire la sourde oreille : BRIMÓ ébranleur du sol PROKUNÈ BAUBÔ L...I AUMÔR AMÔR AMÔR...IÈA, massacreuse des biches AMAMAMR APHROU...MA, reine universelle, reine des vœux, AMAMA, au doux lit, Dardanienne qui voit tout, qui parcourt la nuit, qui contraint, dompte, appelle et abats les hommes...⁵²⁷

Les premières lignes décrivent la fonction cosmologique de la constellation de l'Ourse comme puissance universelle. C'est apparemment une caractéristique phénoménologique – la rotation universelle autour d'un axe et la position de la constellation au sommet de cet axe – qui fonde une sorte de hiérarchie du « système universel » ([τοῦ ὅλου συστήματος]). La suite de l'invocation s'attache à la dimension théologique attachée à cette région du ciel en en faisant une puissance divine féminine où l'on devine, à travers les épithètes, la personnalité d'une Artémis chas-

522 *PGM* XII, 190-192.

523 *PGM* VII, 633.

524 *PGM* LXII.

525 Erica REINER, « Fortune-Telling in Mesopotamia », *JNES* 19 / 1, 1960, p. 27-28 et « The Uses of Astrology », *JAOS* 105 / 4, 1985, p. 593 et 595.

526 *PICATRIX* III, 7.26.

527 *PGM* VII, 688-697 : Ἄρκτε, Ἄρκτε, ἄρχουσα τοῦ οὐρανοῦ[υ] καὶ τῶν ἀστρῶν καὶ τοῦ σύνπαντος κόσμου, ἡ στρέφουσα τὸν ἄξονα καὶ κρατοῦ[σα τοῦ ὅλου συστήματος βία καὶ ἀνάγκη· ἐντυ<γ>χάνω σοι, δεόμενος καὶ ἰκετεύων, ὅπως ποιήσης τὸ δεῖνα, ὅτι ἐπικαλοῦμαι σε τοῖς ἀγίοις σου ὀνόμασιν, οἷς χαίρει σοῦ ἡ θεϊότης, ὧν οὐ δύνη [παρα]κοῦσαι· Βριμώ, ῥηξίχθων· προκυνη Βαυβώ λ[.....] ι· αμωρ· αμωρ· αμ[ω]ρ[.]ιηα· ἐλαφη<βόλε> αμαμ[αμαρ] Ἀφρου[.]μα· πασιδάμεια, βουλοδάμεια, αμαμα· εὐναία, Δαρδα<νία, πα>νοπαία· νυκ[το]δρόμα, βιάσανδρα, δαμάσανδρα, καλέσανδρα, κατανίκανδρα.

seresse. Si dans cette prière l'Ourse paraît être la puissance divine suprême, elle est décrite dans un autre rituel comme la subordonnée d'un dieu souverain tout en conservant la même fonction cosmologique :

[Rituel] de l'Ourse qui peut tout. Formule : « Je t'invoke, puissance très grande qui es au ciel (autres versions : qui es dans l'Ourse) placée sous le commandement du seigneur dieu pour, de ta puissante main, faire tourner le pôle sacré, ΝΙΚΑΡΟΠΛΕΧ, exauce-moi, Soleil-Phrè, entends ma prière sacrée, toi qui maintiens le monde entier et anime la totalité de l'univers...⁵²⁸

ΤΗΘΖΟΠΙΤΗΘ, Ourse, déesse très grande, commandante du ciel, reine du pôle [et] des astres, très élevée, à la belle lumière, élément incorruptible, système du tout, à la lumière vive, harmonie universelle, ΑΕΞΙΟΥΘ ([à écrire sous la forme d'un] carré), toi qui es placée au pôle et à qui le seigneur dieu a ordonné de faire tourner, de ta main puissante, le pôle sacré⁵²⁹.

L'Ourse sert ici de médiatrice entre l'être humain situé dans le monde et la puissance divine, le dieu solaire Ré, qui anime l'univers (ζωογονῶν τὸν σύμπαντα κόσμον). La variation relevée par le copiste entre plusieurs manuscrits est intéressante : l'Ourse apparaît en fait comme une métonymie du ciel et de l'univers, du fait justement qu'elle en est la région la plus élevée, la moins rapide et celle d'où le mouvement universel tire son principe. Ce procédé métonymique se trouve renforcé par la polysémie du terme grec πόλος, qui désigne à la fois le pôle et la voûte céleste. La seconde prière en fait la clef de voûte de l'univers et recourt à des termes issus de la philosophie naturelle (στοιχεῖον, σύστημα) pour évoquer à travers elle la thématique de l'harmonie universelle. Les sept voyelles de l'alphabet grec, disposées en carré, évoquent ici la composition du monde et son organisation quadrangulaire (est, sud, ouest, nord)⁵³⁰. L'idée métonymique d'une maîtrise sur l'univers est exprimée ailleurs dans les *PGM* avec Isis qui doit « mettre en mouvement la constellation de l'Ourse »⁵³¹. Les textes peuvent aussi décrire la position du dieu de l'univers comme « au-dessus du pôle » ou « du globe céleste » (ἐπὶ τοῦ πόλου)⁵³², « au sommet du ciel » ([ἐ]πὶ τῆς ὀροφῆς τοῦ οὐρανοῦ)⁵³³, « au-dessus de la voûte céleste » (τὸν ἐπὶ τῷ στερεώματι)⁵³⁴, ou « sur la tête de l'univers » où il « juge tout »⁵³⁵.

528 *PGM* IV, 1275-1283 : <Ἀρκτική πάντα ποιούσα.> λόγος· ἐπικαλοῦμαι σε, τὴν μεγίστην δύναμιν τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ (ἄλλοι· τὴν ἐν τῇ ἄρκτῳ) ὑπὸ κυρίου θεοῦ τεταγμένην ἐπὶ τῷ στρέφειν κραταιᾷ χειρὶ τὸν ἱερὸν πόλον, νικαροπληξ· ἐπάκουσόν μοι, Ἥλιε Φρη, τὸν ἱερὸν <λόγον>, ὁ τὰ ὅλα συνέχων καὶ ζωογονῶν τὸν σύμπαντα κόσμον.

529 *PGM* IV, 1301-1307 : θωζοπιθη ἄρκτη, θεὰ μεγίστη, ἄρχουσα οὐρανοῦ, βασιλεύουσα πόλου ἀστέρων, ὑπερτάτη, καλλιφεγγή<ς> θεά, στοιχεῖον ἄφθαρτον, σύστημα τοῦ παντός, πανφεγγής, ἁρμονία τῶν ὅλων αεριοῦ (πλινθίου), ἢ ἐπὶ τοῦ πόλου ἐφεστῶσα, ἣν ὁ κύριος θεὸς ἔταξε κραταιᾷ χειρὶ στρέφειν τὸν ἱερὸν πόλον.

530 Cf. *PGM* XIII, 822-841 et Patricia COX-MILLER, « In Praise of Nonsense », in Arthur Hilary ARMSTRONG (dir.), *Classical Mediterranean spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, Routledge and Kegan Paul, 1986, p. 481-505.

531 *PGM* LVII, 18 : κίνησον τὸ σύμπλεγμα τῆς ἄρκτου.

532 *PGM* IV, 1730 (Ἐρωτα ἐπὶ πόλου ἐστῶτα) ; 2379 (ἐπὶ πόλον ἐστῶς) ; 2476 (καταλιποῦσαν τὸν πόλον τὸν οὐράνιον) ; XIII, 34 (ἐπὶ πόλον ἐστῶτα). Cf. *PGM* II, 145 où Hélioros tient un globe et un fouet.

533 *PGM* LXI, 20.

534 *PGM* IV, 264-265. Cf. *PGM* VII, 509 ; *SM* 75b.12-13 (ἐπὶ τοῦ ἀγίου στηρίγματος).

535 *PGM* IV, 1012-1013 : ὁ ἐπὶ τῆς τοῦ κόσμου κεφαλῆς καθήμενος καὶ κρίνων τὰ πάντα.

En raison de la nature multilingue des *PGM*, la constellation circumpolaire n'est pas évoquée seulement sous le nom de grande Ourse (ἄρκτος). Elle apparaît également en démotique sous le nom de *hps̄*, qui signifie la Jambe⁵³⁶. Ainsi, dans le papyrus démotique de Londre-Leyde se trouve un rituel oniromantique où la prière est à adresser sept fois en direction de l'Ourse (*hps̄*) et où le dormeur doit être aligné sur un axe nord-sud le visage tourné vers le pôle. Les consignes d'orientation apparaissent au tout début, dans la marge supérieure, juste avant le titre :

*You should set up your... ; you should stamp on the ground with your foot seven times. You should recite these spells to the Foreleg, you having turned to the North, seven times ; you should turn down ; (you should go to a dark room). You should go to a dark, clean room whose face opens to the south*⁵³⁷.

Ces consignes sont répétées en bas de la colonne, à la fin de la recette, avec une explication supplémentaire :

*You lie down on [a mat of] green reeds only while you are pure from a woman, the back of your head being turned to the south, your face being turned to the north, and the face of the lamp being turned to the north likewise*⁵³⁸.

Les indications finales montrent que l'orientation vers le sud vise en fait à placer le dormeur face au pôle nord. Ce doit être également la raison pour laquelle l'oniromancie du *PGM* II préconise de dormir la tête dirigée vers le sud⁵³⁹. Les prières initiales, à l'air libre, avant d'aller dormir, établissent le contact avec la puissance céleste et par la suite, c'est la lampe, dans la chambre, qui en devient la substitution. L'appellation *hps̄* provient de l'ouranographie égyptienne qui voyait dans cette partie du ciel la forme d'un jarret de taureau et que l'on retrouve dans l'iconographie sur le plafond zodiacal de Dendérah et dans des monuments funéraires comme le cercueil d'Harendotès⁵⁴⁰.

Dans la littérature astrologique et les *hermetica*, le mouvement circulaire de l'Ourse est représenté comme ce qui actionne la rotation de l'univers autour de son axe. De même, en décrivant leur parcours, Manilius souligne leur position éminente par rapport aux autres étoiles :

Là où s'élève le ciel en direction des Ourses étincelantes qui, du sommet du monde (*summo mundo*), regardent en contrebas toutes les étoiles sans connaître de coucher et, sur un point culminant unique (*uno vertice*), échangent leur position en sens opposé et font tourner le ciel et les astres (*caelum et sidera torquent*), un axe fin descend à travers l'air glacial et dirige le monde tenu en équilibre sur le double pivot (*diverso cardine*) autour duquel la sphère étoilée tourne en son milieu et donne à l'éther

536 *PDM* XIV, 117-118 ; 237 ; 664-666.

537 *PDM* XIV, 117-119 (= GRIFFITH, col. 5.1-3). Traduction J. H. JOHNSON (qui corrige l'organisation textuelle en remplaçant l'ajout marginale après le titre).

538 *PDM* XIV, 148 (= GRIFFITH, col. 5.32). Traduction J. H. JOHNSON.

539 *PGM* II, 79-80.

540 NEUGEBAUER, *EAT* III, p. 183-202, surtout p. 190-191 ; Anne-Sophie von BOMHARD, « Ciels d'Égypte. Le "ciel du sud" et le "ciel du nord" », *ÉNiM* 5, 2012, p. 89-92.

sa rotation. Mais lui, immobile, il se tient à angle droit sur les deux Ourses à travers les espaces vides du vaste monde et même à travers le globe terrestre⁵⁴¹.

Manilius décrit ensuite longuement cet axe invisible constitutif du monde. De leur côté, les *hermetica* vont plus loin et font usage de la preuve cosmologique pour déduire l'existence du dieu invisible à partir des phénomènes célestes ; Hermès examine d'abord le soleil et les planètes avant d'en venir à la région circumpolaire où, en passant sous silence l'*axis mundi*, il établit une connexion entre l'Ourse et le dieu invisible :

L'Ourse elle-même, celle qui tourne autour d'elle-même et qui entraîne dans son mouvement circulaire l'univers tout entier, quel est celui qui tient cet outil ?⁵⁴²

Alors que Manilius décrivait un phénomène mécanique où les Ourses étaient le principe du mouvement, l'hermétisme désigne une cause première antérieure et fait de la constellation une simple cause efficiente, comme un « outil » (ὄργανον) entre les mains du dieu. L'idée qu'*Ursa major* serait l'instrument qui met en rotation l'univers n'est pas sans rappeler son nom ancien d'Hélice (ἑλίκη), un nom qui décrivait les phénomènes au lieu de projeter une image sur le ciel. La grande Ourse est encore mentionnée avec la même teneur dans deux autres passages des *hermetica*. Avec *Ursa minor*, elle est prise pour exemple du mouvement circulaire uniforme dans un traité consacré aux mouvements, le but étant de démontrer que le mouvement des corps est rendu possible par une substance de nature incorporelle, et donc d'appliquer là encore la preuve cosmologique pour déduire du mouvement du monde l'existence de dieu⁵⁴³. Dans l'autre passage, l'Ourse « est composée de sept astres et a au-dessus de sa tête une seconde Ourse qui lui fait contrepoids. Son action est comme un axe (puisque sans jamais se coucher ni se lever, mais en demeurant au même lieu, elle tourne autour d'un même point et active la [révolution] du cercle zodiacal en faisant passer notre univers de la nuit au jour et du jour à la nuit »⁵⁴⁴.

Dans ces divers textes, les invocations à l'Ourse ou l'orientation du rituel vers le nord ne trahissent pas une forme d'astrolâtrie comme on a pu le suggérer à une époque⁵⁴⁵ ; la constellation

541 MANIL. I, 275-284 : *at qua fulgentis caelum consurgit ad Arctos, omnia quae summo despectant sidera mundo nec norunt obitus unoque in vertice mutant in diversa situm caelumque et sidera torquent, aera per gelidum tenuis deducitur axis libratumque regit diverso cardine mundum; sidereus circa medium quem volvitur orbis aethriosque rotat cursus. Immotus at ille in binas Arctos magni per inania mundi perque ipsum terrae directus constitit orbem.*

542 CH V, 4 : ἄρκτος αὐτή, ἡ περὶ αὐτὴν στρεφομένη καὶ τὸν πάντα κόσμον συμπεριφέρουσα, τίς ὁ τοῦτο κекτημένος τὸ ὄργανον.

543 CH II, 7.

544 SH 6, 13 : ἐξ ἀστέρων συγκεκριμένη ἐπτὰ, ἔχουσα ἀντίζυγον ἐτέραν ὑπὲρ κεφαλῆς. ταύτης μὲν ἡ ἐνέργειά ἐστι καθάπερ ἄξονος, μηδαμοῦ μὲν δυνούσης μηδὲ ἀνατελλούσης, μενούσης δὲ ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ αὐτῆς περὶ <τὸ> αὐτὸ στρεφομένης, ἐνεργούσης δὲ τὴν ζωοφόρου κύκλου <...>, παραδιδούσα τὸ πᾶν τοῦτο ἀπὸ μὲν τῆς νυκτὸς ἡμέρας, ἀπὸ <δ'> ἡμέρας νυκτί.

545 Robert BROWN, « A Prayer-meeting of the Star-whorshippers » in *Researches into the origin of the primitive constellations of the Greeks, Phoenicians and Babylonians*, vol. 2, Londres, Williams and Norgate, 1900, p. 177-

offre simplement, au même titre que d'autres réalités comme le soleil ou la lune, un support de représentation pour incarner de manière métonymique la puissance divine universelle. Aussi les Manichéens, par exemple, « adressent-ils leur prière le jour en direction du soleil, selon la position qu'il occupe dans son parcours, la nuit en direction de la lune, si elle est visible, mais si elle ne l'est pas, en direction du nord, par où le soleil, après son coucher, revient vers l'orient »⁵⁴⁶. Cette valeur métonymique n'est pas strictement religieuse et on l'exploite également dans d'autres formes de discours. C'est ainsi qu'on la retrouve jusque sur le corps de l'empereur Auguste, qui « était maculé de taches dispersées sur sa poitrine et son ventre comme, dans leur agencement et leur nombre, les étoiles de l'Ourse céleste »⁵⁴⁷. Peu importe la véracité de l'anecdote⁵⁴⁸, elle dénote avant tout un discours idéologique pour imprimer sur le corps de l'empereur les stigmates du pouvoir universel.

Illustration 9 : PGM VII, 300
(d'après Preisendanz, PGM t. 2, fig. 2)

*Élément sous droit, diffusion
non autorisée*

Abstraction faite de l'Ourse et du pôle nord, un autre type de marque corporelle connote, dans un rituel des PGM, la révolution universelle autour d'un axe. Il s'agit d'une inscription à écrire à l'encre de myrrhe sur la main gauche, en commençant au centre et en enroulant le texte autour d'un ibis (Illustration 9). L'oiseau symbolise la puissance divine invoquée : « SACHMOU OZOZO, le tonnant, l'ébranleur du ciel et de la terre, le vainqueur du serpent et celui qui à chaque heure élève le cercle du soleil et de la lune en resplendissant CHÔNSOU OCHCHA ENSOU O

BIBEROËSOS »⁵⁴⁹. Le choix de l'ibis peut s'expliquer du fait de la personnalité lunaire du dieu égyptien Khonsou. Le rituel ne contient pas d'autres indications. Il consiste simplement à porter la représentation du mouvement de l'univers sur son corps.

179, à propos des Mandéens qui continuaient de pratiquer dans l'Irak ottomane des cérémonies chrétiennes antiques (sur les Mandéens et la grande Ourse, voir aussi Antonio PANAINO, « Uranographia Iranica II: Avestan hapta.srū- and mərəzu-: Ursa Minor and the North Pole? », *AfO* 42/43, 1995, p. 204). La confusion entre destinataire et orientation est une stratégie ancienne de l'hérésiologie chrétienne.

546 AUG., *Haer.* 46, 18.181-184 : *orationes faciunt ad solem per diem, quaquauersum circuit ; ad lunam per noctem, si apparet ; si autem non apparet, ad aquiloniam partem qua sol cum occiderit ad orientem reuertitur.*

547 Suet., *Aug.* 80, 1 : *corpore traditur maculoso dispersis per pectus atque aluum genetiuis notis in modum et ordinem ac numerum stellarum caelestis ursae.*

548 J. F. RATCLIFFE et Robert D. MILNS, « Did Caesar Augustus suffer from psoriasis and psoriatic arthritis ? », *AHB* 22 / 1-2, 2008, p. 71-81 se sont appuyé entre autres sur ce passage pour diagnostiquer une maladie de l'épiderme à l'empereur.

549 PGM VII, 300 : ὁ βροντῶν, ὁ σείων τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὁ καταπεπωκῶς τὸν ὄφιν καὶ καθ' ὄραν ἐξαίρων τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου καὶ τὴν σελήνην ἐμπεριλα[μβά]νων Χῶνσου οἰχχα ενσου ο βιβεροησος.

Enfin, le premier rituel du corpus présente une anomalie qui a de quoi surprendre en apparence. L'invocation s'adresse au « saint Orion, toi qui reposes au nord »⁵⁵⁰, ce qui est absurde du point de vue astronomique, car la constellation se trouve au niveau de l'équateur céleste. Nul besoin d'y voir une allusion mythologique au chasseur piqué par un scorpion et à la localisation de son tombeau, d'autant que la suite de l'invocation le décrit comme une divinité bel et bien égyptienne :

tu déroules les flots du Nil, les mêles à la mer et les transformes en vie comme la semence de l'homme dans l'union sexuelle, toi qui as fondé l'univers sur un pilier indestructible, toi jeune le matin et vieux le soir, toi qui parcours le ciel sous la terre et te lèves flamboyant, toi qui ouvres les eaux le premier mois et qui éjacules perpétuellement sur le figuier sacré d'Héliopolis⁵⁵¹.

Maître de la crue, dieu solaire et créateur du monde, Orion n'est autre que l'*interpretatio* d'Osiris. La constellation d'Orion (*S3h*) appartient au « ciel du sud » des Égyptiens⁵⁵² et joue un rôle important dans la cosmologie, le calendrier et l'idéologie politique pharaonique : son lever héliaque, au mois de juin, précède celui de Sirius et annonce le retour de la crue, le renouveau de l'année et le renouvellement dynastique⁵⁵³. Or, on connaît aussi une tradition qui fait de la Jambe du taureau (*mshtyw*) le *ka* d'Osiris devenu immortel⁵⁵⁴. Le rituel consiste justement en la « déification » (*ἀποθ[έ]ωσον*)⁵⁵⁵ d'un faucon, c'est-à-dire sa mise à mort rituelle puis sa momification pour en faire un objet cultuel. Comme dans le rituel d'immortalisation, où a lieu une ascension céleste jusqu'au pôle, la zone circumpolaire désigne alors le lieu de l'éternité.

3.1.2.2. La métaphore du désir

Outre cette valeur métonymique, les constellations circumpolaires sont encore disponibles pour une autre actualisation qui est cette fois métaphorique. On la constate en deux endroits du corpus. Dans un charme amoureux en démotique, l'individu établit une analogie entre le désir et le mouvement de la grande Ourse :

« *Make a flame in her body, flame in her intestines. Put madness after her heart, fever after her flesh. Let her make the travels of the Shoulder constellation (hps) after the Hippopotamus constellation (rr.t). Let her make the movements of the sunshine after the shadow while she is searching after NN,*

550 PGM I, 29 : ὁ ἅγιος Ὀρίων, ὁ ἀνακ[ε]ίμενος ἐν τῷ βορείῳ.

551 PGM I, 29-37 : ἐπικυλινδούμενος [τὰ τοῦ Νε]ίλου ρεύματα καὶ ἐπιμυγνῶν | τῇ θαλάττῃ καὶ ἀλλ[οιῶν ζω]ῆ καθὼς περ ἀνδρὸς ἐπὶ τῆς συν|ουσίας τὴν σποράν, ἐπ[ι] ... βάσει] ἀρραίστω ἰδρύσας τὸν κόσμον, | ὁ πρωίας νεαρὸς καὶ ὁ[ψὲ] πρεσ|βύτης, ὁ τὸν ὑπὸ γῆν διοδεύων | πόλον καὶ πυρίτνεος <ἀνατέλλ>ων, ὁ τὰ πελάγη διεῖς μη| νὶ α', ὁ γονὰς [ἰεῖς ἐ]πι τ[ὸ] ἱερὸν ἐρ]ινεὸν τῆς Ἡλιουπόλεως διη|νεκέως.

552 BOMHARD, *art. cit.*, p. 76-78.

553 Nathalie BEAUX, « Sirius : étoile et jeune Horus », in *Hommages à Jean Leclant*, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1994, p. 61-72.

554 BOMHARD, *art. cit.*, p. 92-93. GUNDEL, *Weltbild und Astrologie*, p. 57 a reconnu Osiris en Orion mais n'expliquait pas l'étrange référence au nord.

555 PGM I, 5. Sur ce type d'opération, voir GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 306-316.

whom NN bore, at every place in which he is, she loving him, she being mad about him, she not knowing a place of the earth in which she is »⁵⁵⁶.

La prière repose sur le principe de l'*historiola*, à savoir un rapport analogique évoqué verbalement et de manière brève entre une situation actuelle ou désirée et un antécédent mythologique⁵⁵⁷. L'hostilité de la déesse Hippopotame⁵⁵⁸ et de la Jambe provient d'un épisode mythologique tiré de la lutte entre Horus et Seth : alors que Seth a blessé l'Œil d'Horus (la lune), Horus a atteint sa jambe, qui a été placée au pôle sous la surveillance d'une autre constellation, la déesse Hippopotame⁵⁵⁹. Loin de présentifier la souveraineté divine sur la voûte céleste, la région polaire exprime alors l'emprisonnement auquel est relégué l'ennemi du pouvoir. De fait, les Égyptiens opposent le « ciel du nord », composé par les étoiles circumpolaires, au « ciel du sud », caractérisé par la ceinture décanale des étoiles qui se couchent sous l'horizon, traversent l'*amdouat* et renaissent au matin⁵⁶⁰. Au niveau mythologique, la conservation de l'ordre universel impose d'empêcher les étoiles circumpolaires (la jambe de Seth) de rejoindre Osiris (Orion) dans son cycle stellaire de mort et de renaissance⁵⁶¹. Cet arrière-plan mythologique est toutefois éclipsé par la réappropriation rituelle : au lieu d'être appliqué à une querelle dynastique, le thème de l'emprisonnement sert à exprimer la répétition inexorable du désir.

L'autre usage métaphorique du pôle nord a lieu en grec dans un charme amoureux adressé à Aphrodite⁵⁶². La procédure consiste en une fumigation offerte à l'étoile d'Aphrodite (Vénus)⁵⁶³ et

556 PDM XIV, 664-666 (= GRIFFITH, col. 21.37-39). Trad. JOHNSON.

557 David FRANKFURTER, « Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells », in Marvin W. MEYER, Paul Allan MIRECKI (dir.), *Ancient magic and ritual power*, Boston, États-Unis d'Amérique, Brill, 2001 (1995'), p. 457-476.

558 Il s'agit de la déesse Thouéris (peut-être équivalent à *Draco* dans l'ouranographie hellénistique), qui est représentée avec un crocodile sur le dos (BOMHARD, *art. cit.*, p. 95-97).

559 NEUGEBAUER, *loc. cit.* ; BOMHARD, *art. cit.*, p. 90-92 ; Bernard MATHIEU, « Seth polymorphe : le rival, le vaincu, l'auxiliaire », *ÉNiM* 4, 2011, p. 152-154.

560 BOMHARD, *art. cit.*, (les étoiles du nord, circumpolaires, sont les « impérissables », *jhm sk*, par opposition aux étoiles du sud, dont le cycle comprend mort et renaissance).

561 *ibid.*, p. 90-92 ; à noter, ce schème mythologique n'est pas exclusif d'un autre, où le taureau du nord est le *ka* d'Osiris élevé au ciel (p. 92-93). Chez les poètes latins et grecs, le caractère circumpolaire de l'Ourse a donné lieu à une invention mythologique tardive : « Téthys, l'épouse d'Océan, refusa de l'accueillir lorsque le reste des étoiles parvenait là en se couchant, car elle avait été la nourrice de Junon, dont Callisto avait partagé la couche comme concubine » (HYG., *Astr.* II, 1, p. 17.60-62 VIRÉ : *negant Tethyn, Oceani uxorem, id recipere, cum reliqua sidera eo perveniant in occasum, quod Tethys Iunonis sit nutrix, cui Callisto succubuerit ut paelex*). Cf. Ov., *M.* II, 508-531 ; *F.* II, 191-192.

562 Emilio SUÁREZ DE LA TORRE, « Afrodita en los PGM », in Carmen SANCHEZ MAÑAS, Isabel CANZOBRE et Emilio SUÁREZ DE LA TORRE (dir.), *Ablanathanalba. Magia, cultura y sociedad en el Mundo Antiguo*, Madrid, Clásicos Dykinson, 2020, p. 49-72. Pour la partie hymnique, deux récentes rééditions espagnoles proposent des lectures différentes : José Luis CALVO MARTÍNEZ, « Dos conjuros a Afrodita (PGM IV, 2903-2940) », *MHNH* 12, 2012, p. 239-256 et Flor VALDÉS HERRERO, *Edición, Traducción y Comentario de los Himnos Mágicos Griegos*, Thèse de doctorat, Universidad de Málaga, 2016, p. 611-615. Je m'en tiens au texte de PREISENDANZ, par rapport auquel la lecture de VALDÉS HERRERO ne présente pas de changement majeur, contrairement à celle de CALVO MARTÍNEZ.

563 PGM IV, 2887 : πρὸς τὸν ἀστὲρα τῆς Ἀφροδίτης.

en la récitation d'un hymne. Dans sa section arétalogique, l'hymne décrit la déesse comme « celle qui maintient le tournoyant BARZA dans son éternel et inarrêtable mouvement »⁵⁶⁴ :

Toi, tu accomplis toute chose, de la tête aux pieds, et par ta volonté est mélangée l'eau sacrée lorsque de tes mains parmi les astres tu mettras en mouvement ROUZÔ, que tu tiens pour nombril de l'univers. Tu mets aussi en mouvement le désir saint dans l'âme des hommes et les femmes vers l'homme et à l'homme tu rends la femme désirable tous les jours⁵⁶⁵.

On s'accorde à voir en *barza* un terme iranien⁵⁶⁶ et *rouzô* peut dériver d'une racine signifiant « resplendir »⁵⁶⁷. La signification véritable des *nomina barbara* importe peu ici dans la mesure où le magicien et son client ne les comprenaient peut-être pas. La description des phénomènes est plus importante. Le nombril (ὄμφαλόν) dénote l'association de ROUZÔ avec les constellations circumpolaires⁵⁶⁸ ; le mouvement éternel (ἀεικίνητον) et inarrêtable (ἄρρηκτον) de BARZA s'accorde avec le circuit des constellations circumpolaires mais son identification porte à débat et il s'agit peut-être (aussi?) d'une référence à l'astre solaire⁵⁶⁹. Par l'analogie, la *pars epica* de l'hymne met en exergue le parallélisme entre les phénomènes astronomiques et psychologiques. La *precatio* revient sur les deux noms barbares de ROUZÔ et BARZA et sur la formulation analogique :

Toi, bienheureux ROUZÔ, agréé ma prière : de même que, dans ton cœur, parmi les étoiles, tu [l'] as attiré (ἦξας) contre son gré au lit et à l'union, et qu'une fois attiré, il a soudain commencé à faire tourner le grand BARZA, et qu'il n'a cessé de tourner, et dans ce tournoiement il est excité, alors attire (ἄξον) pour moi Unetelle, fille d'Unetelle, au lit de tendresse⁵⁷⁰.

564 PGM IV, 2915-2916 : ἡ τὸν ἀεικίνητον ἔχεις περιδινέα Βαρζαν | ἄρρηκτον.

565 PGM IV, 2916-2922 : σὺ δὲ πάντα τελεῖς, κεφαλὴν τε πόδας τε, | σαῖς τε θελημοσύναις περιμίγνυται ἱερὸν | ὕδωρ, ἠνικά κινήσεις τὸν ἐν ἄστροις χεῖρеси Ῥουζῶ, ὄμφαλὸν ὃν κατέχεις, κόσμου. | κινεῖς δὲ τὸ <v> ἄγνὸν [ἰμ]ε[ρο]ν εἰς ἀνδρῶν ψυχάς, ἐπὶ δ' ἄνδρα γυναικας· κἀνδρὶ γυναικα | τίθησι [τίθης σὺ CALVO MARTÍNEZ et VALDÉS HERRERO] ἐράσμιαν ἡματα πάντα.

566 GMP, p. 93, n. 368 : « lumière resplendissante » ; Bruno KUSTER, *De tribus carminibus papyri parisinae magicae*, Regimonti, Hartung, 1911, p. 68 : « grand » (à rapprocher de l'épithète βαρζοχαρα de la déesse iranienne Anāhitā sur un autel en Cappadoce [SEG 41-1417] ; sur l'étymologie iranienne de cette épithète, Rüdiger SCHMITT, « BAPZOXAPA — ein neues Anāhitā-Epitheton aus Kappadokien », *ZfVS* 84 / 2, 1970, p. 207-210) ; VALDÉS HERRERO, *op. cit.*, p. 629-631, qui s'appuie sur l'onomastique pour postuler, à mon avis gratuitement, un rituel d'ascension d'origine orientale et Michel TARDIEU, « Les noms magiques d'Aphrodite en déesse barbares (PGM IV 2912-2939) », in Michel TARDIEU, Anna Van den KERCHOVE, Michela ZAGO (dir.), *Noms barbares. I. Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, Belgique, Brepols, 2013, p. 225-238.

567 KUSTER, *op. cit.*, p. 70.

568 Cf. NIC., *Alex.* 7 (Ἄρκτον ὑπ' ὄμφαλόεσσαν) ; Σ IN NIC., 7a : « il appelle nombril le pôle nord en tant qu'il se situe le plus au centre, et l'Ourse elle-même parce que c'est autour d'elle que prend place le chœur des astres (ὄμφαλὸν δὲ τὸν βόρειον καλεῖ πόλον, ὡς μεσαίτατον, ἢ αὐτὴν τὴν Ἄρκτον διὰ τὸν παρακείμενον αὐτῇ τῶν ἄστρον χορόν).

569 KUSTER, *loc. cit.* pour l'hypothèse de la grande Ourse ; *contra* CALVO MARTÍNEZ, *art. cit.*, p. 252 plaide en faveur du soleil (cf. PGM XIVa, 4-5 : θεὸν μέγαν Βάρζαν... ἥλιον).

570 PGM IV, 2928-2934 : σὺ δέ, μάκαρ Ῥουζῶ, | τάδε νεῦσον ἐμοί, τῷ δεῖνι, ὡς σὸν ἐν ἄστροις | ἐς χορὸν οὐκ ἐθέλοντα ἦξας ἐπὶ λέκτρα μιγῆναι, ἀχθεῖς δ' ἐξαπίνης καὶ τὸν μέγαν | ἔστρεφε Βαρζαν, στρεφθεῖς τ' οὐκ ἀνεπαύσατ' | ἐλισσόμενός τε δονεῖται ... διὸ ἄξον μοι τὴν δεῖνα, ἦν δεῖνα, | φιλότητι καὶ εὐνῇ. Pour la ligne 2928, CALVO MARTÍNEZ, *art. cit.*, p. 249, revient à une reconstruction proposée par KUSTER pour des raisons de sens et de cohérence : νεῦσον ἐμοί σὺ μάκαιρα τάδ' ὡς Ῥουζῶ σὸν ἐν ἄστροις (*contra* VALDÉS HERRERO, *op. cit.*, p. 633). La

Dans le prolongement de l'arétalogie d'Aphrodite, la prière formule un vœu qui conjugue les dimensions cosmologique et psychologique de son action. Cette formulation reproduit une structure syntaxique comparative (ὥς) et un vocabulaire homérique (l'hendiadyin φιλότητι καὶ εὐνῆ). Par le jeu des reprises lexicales et des répétitions grammaticales, le style lui-même retranscrit la nature de ce désir voué à se répéter inlassablement. Dans ce rituel du type ἀγωγή, la réitération du verbe ἄγω souligne l'homologie entre la révolution du ciel (ἤξας) et l'élan amoureux (ἄξον) et décrit une loi de l'attraction universelle fonctionnant pour les corps comme pour les âmes. Peut-être y a-t-il qui plus est un jeu de mot entre l'impératif du verbe (ἄξον) et le substantif désignant l'*axis mundi* (ἄξων). L'hymne de Proclus à Aphrodite présente, de manière plus abstraite, la même analogie entre mouvement céleste et désir amoureux. Le philosophe expose comment les amours dirigent l'âme dans ses aspirations métaphysiques comme dans son désir de reproduction, puis Cythérée apparaît en maîtresse des cieux : « tu as, déesse, une oreille attentive à tout, soit que tu encerclés le vaste ciel où, dit-on, tu es l'âme divine de l'univers éternel, soit que tu habites l'air au-dessus de l'orbite des sept cercles, diffusant en bas des puissances invincibles par des chaînes qui sont vôtres »⁵⁷¹.

L'hymne magique contient par ailleurs des références mythologiques à Cythérée, à son amour pour Adonis et, de manière inattendue, au supplice d'Ixion⁵⁷². Cette dernière référence réitère l'image de l'emprisonnement circulaire sur un autre plan. Il s'agit d'une *diabolè* contre Aphrodite si elle n'accomplit pas le vœu. On menace alors de s'en prendre à Adonis, de le « lier par des liens invincibles, de le mettre en geôle et de le ligoter à une autre roue d'Ixion »⁵⁷³. Ironie du sort, si Ixion est punie pour l'*hybris* de son désir envers Héra, c'est au contraire le non-assouvissement d'un désir humain pour une humaine qui entraîne le supplice d'Adonis et condamne Aphrodite à subir les affres du désir et du manque.

reconstruction conserve Aphrodite comme actrice principale de l'*historiola* et la relation hétéro-amoureuse comme thématique du rituel mais elle ne correspond au texte. Malgré les difficultés de sens qu'il pose, je conserve donc le texte du papyrus.

571 PROCL., *H.* 2.14-18 : θεά, πάντα γὰρ ἔχεις ἀρήκοον οὐρα, εἴτε περισφίγγεις μέγαν οὐρανόν, ἐνθα σέ φασι ψυχὴν ἀνάοιο πέλειν κόσμοιο θεείην, εἴτε καὶ ἐπὶ τὰ κύκλων ὑπὲρ ἄντυγας αἰθέρι ναίεις σειραῖς ὑμετέραις δυνάμεις προχέουσ' ἀδαμάστους.

572 PGM IV, 2898-2902 ; Christopher A. FARAONE, *Ancient Greek love magic*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 1999, p. 138-139 ; VALDÉS HERRERO, *op. cit.*, p. 619-622. Ce passage appartient à une *diabolè* qui a été mal placée lors de la copie, de sorte qu'elle précède maintenant le début de l'hymne (voir SUAREZ, *art. cit.*).

573 PGM IV, 2900-2903 : δῆσω δεσμοῖς | ἀδάμασιν· φρουρήσας σφίγξω Ἴξιόνιον | τροχὸν ἄλλον.

3.2. De bas en haut, la traversée du ciel

3.2.1. Rituel et narration : l'ascension céleste

Le *PGM IV*, 475-834 est un document unique, complexe, controversé et fascinant : un rituel divinatoire est transmis sous la forme d'un récit d'ascension au ciel et se double au passage d'une « immortalisation » du participant. Tant par sa nature multiple que par son ampleur et son contenu, le document résiste à toute présentation rapide et méritait d'autant plus une traduction *in extenso* qu'il m'est nécessaire de référer à ce texte en plusieurs endroits. Je renvoie donc aux annexes pour une courte mise au point historiographique et structurelle et pour une lecture de l'original grec et de la traduction française en vis-à-vis (Annexe 1). La présente section se concentre quant à elle sur la thématique et sur la forme narrative qui caractérise le cœur du document (*PGM IV*, 485-733). Le voyage céleste présente en effet l'intérêt d'offrir au lecteur un morceau d'ouranographie antique.

3.2.1.1. Un ciel, deux cercles, trois zones : les données astronomiques du récit

À quoi ressemble le ciel quand on y voyage ? Pour en comprendre l'organisation, il faut d'abord établir celle du texte et dissiper une idée qui n'a cessé de faire long feu : le prestige du nombre 7. À la suite de Dieterich, Betz a voulu repérer sept étapes dans cette narration d'un voyage céleste, chacune introduite par une prière⁵⁷⁴ (voir Tableau 2). Ce schéma paraît arbitraire, il scinde en plusieurs « *scenarios* » des unités d'actions qui se déroulent à un même niveau du ciel (et que je nomme « séquence »), ce qui force le rapprochement avec l'échelle mithriaque dont parle Origène⁵⁷⁵. À la limite, il frôle la pétition de principe : Dieterich tire du mithriacisme l'idée d'une structure à sept niveaux ; il s'en sert pour interpréter le document en s'arrangeant pour définir sept étapes ; il en conclut alors que celui-ci est mithriaque. On remarque par ailleurs que ces sept étapes ne correspondent absolument pas aux sept cieux ou aux sept planètes, puisque celles-ci apparaissent toutes ensemble dès la première étape (τοὺς πολεύοντας... θεούς, l. 545-546 ; τῶν ὀρωμένων θεῶν, l. 547-548), mais sont saluées par sept prières identiques à la troisième étape. Dans la proposition de Dieterich et de Betz, on note d'autres problèmes. Parmi eux, le texte grec mentionne un « deuxième *logos* » (τὸν β' λόγον, l. 577) et un « troisième »

⁵⁷⁴ DIETERICH, *Mithrasliturgie*, p. 88-92 ; BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 134-141.

⁵⁷⁵ ORIG., *C. Cels.* VI, 22 ; BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 134-137.

(λόγος γ', l. 587) – indiqués par des guillemets dans le tableau. Les autres numéros des prières sont le fait de Dieterich-Betz pour obtenir le nombre 7 – et sont donc indiqués entre parenthèses. La première prière devrait se situer entre les lignes 544-555 et être adressée aux dieux planétaires ; en fait, elle n'existe pas dans le texte grec. Dans le tableau, l'absence de destinataire pour la seconde prière vient de l'attribution de ses destinataires à la première : le *logos* aux dieux planétaires est en fait prononcé une *première* fois à l'étape 2 (l. 568-565). Il est répété (en tout ou en partie) une *seconde* et une *troisième* fois à l'étape 3 (l. 573-579 ; l. 582), et une *quatrième* fois à l'étape 4 (l. 623). Il ne permet pas de distinguer des étapes à proprement parler ; sa répétition produit le même effet, à savoir une accalmie progressive d'un ciel au départ menaçant et le tout forme donc une même séquence. L'identification de ce « deuxième *logos* » est rendue explicite à la ligne 578 par la citation de son incipit (ὄπου 'σιγή, σιγή' καὶ τὰ ἀκόλουθα). On en déduit que le premier *logos* ne peut qu'être la longue prière initiale (*PGM* IV, 485-537), qui n'est pas comptée comme faisant partie des sept étapes (ou scénarios). Le troisième *logos* est lui aussi explicite mais ici s'introduit une incohérence entre le plan avancé par Betz (p. 138) et son commentaire (p. 151-198). En effet, à chaque étape est censée correspondre une prière introductive ; or, la troisième étape (l. 569-585) n'en contient pas et le « troisième *logos* » ouvre en réalité le quatrième scénario (l. 585-628). Inversement, les cinquième et sixième étapes et leurs prières respectives (Betz, p. 138) sont regroupées en un seul scénario (Betz, p. 174-180). En somme, les étapes de Dieterich et les scénarios de Betz ne correspondent ni entre eux, ni avec le texte, ni avec les observations astronomiques, et elles ont l'inconvénient d'éclipser les effets de symétrie qui organisent le matériel.

En reprenant des catégories platoniciennes issues du *Phèdre*, on a également proposé une structuration tripartite de l'univers du rituel. Pour Mark Stoholski, il faut distinguer espace terrestre, espace céleste et lieu supra-céleste⁵⁷⁶. Dans une veine d'inspiration plus néoplatonicienne et chaldaïque, Radcliffe Edmonds repère quant à lui un monde matériel (ou terrestre), un monde éthéré (ou cosmique) et le monde noétique (ou hypercosmique) de l'empyrée⁵⁷⁷. Le rapprochement avec le platonisme présente un certain intérêt mais, comme il s'agit déjà d'un niveau avan-

576 Mark STOHOLOSKI, « « Welcome to Heaven, please watch your step » : the “Mithras liturgy” and the Homeric quotations in the Paris papyrus », *Helios* 34 / 1, 2007, p. 71.

577 Radcliffe G. EDMONDS III, « At the Seizure of the Moon. The Absence of the Moon in the Mithras Liturgy », in Joel Thomas WALKER, Brannon WHEELER, Scott B. NOEGEL (dir.), *Prayer, magic, and the stars in the ancient and late antique world*, Pennsylvania State University Pr., 2003, p. 227-228 et « Did the Mithraists Inhale? - A Technique for Theurgic Ascent in the Mithras Liturgy, the Chaldaean Oracles, and some Mithraic Frescoes », *Ancient World* 32 / 1, 2000, p. 17-21.

SEPT ÉTAPES		TROIS SÉQUENCES QUATRE TEMPS	
PRIÈRE INTRODUCTIVE	NARRATION		
1 (1 ^{ère}) au dieu du jour et aux vents	ascension dans les airs	Au milieu de l'air, la répétition du second <i>logos</i> (trois fois) et du troisième <i>logos</i> (sept fois) permet l'ouverture des portes du ciel.	1
2 « 2 ^e »	arrivée devant les portes et ouverture du soleil		
3 « 3 ^e » aux dieux planétaires	ouverture des portes		
4 (4 ^e) à Hélios	apparition d'Hélios	L'apparition du dieu solaire est suivie d'une salutation et d'une prière.	2
5 (5 ^e) aux 7 Fortunes	apparition des 7 Fortunes	L'apparition de deux groupes de 7 dieux ou déesses est suivie d'une salutation collective pour chaque groupe.	3
6 (6 ^e) aux 7 dieux du pôle	apparition des 7 dieux du pôle		
7 (7 ^e) à « Mithras »	apparition de Mithras		
		L'apparition de Mithras est suivie d'une salutation et d'une prière.	

Tableau 2 : Structure de l'ascension en sept étapes
(d'après Betz, *Mithras Liturgy*, p. 138 = Dieterich, *Mithrasliturgie*, p. 88- 92)
ou en trois séquences et quatre temps.

cé d'interprétation du document, on ne peut pas l'utiliser en premier lieu pour décrire l'univers du rituel d'immortalisation. Se pose au passage un problème méthodologique avec l'élimination d'autres univers de référence, comme la religion égyptienne⁵⁷⁸.

Au lieu de se fonder sur l'alternance entre les *logoi* et les vignettes iconographiques comme le proposent Dieterich et Betz, on peut s'appuyer sur les données pratiques pour repérer un rythme respiratoire et en tirer une organisation du ciel en trois séquences :

- la *région planétaire* (l. 537-628) : l'agent rituel s'élève « au milieu de l'air »⁵⁷⁹ et entre en contact avec les planètes ; la présence de l'étranger dans le ciel déclenche une réaction agressive de leur part et il doit les apaiser pour accéder à l'espace supérieur ; une série de prières a pour résultat d'ouvrir les portes du ciel et de dépasser les sphères planétaires ;
- l'*espace intermédiaire* (l. 628-662) : l'agent rituel prononce une invocation qui suscite l'apparition du dieu solaire, puis une prière performative assure sa propre renaissance et lui

578 Un cas similaire s'est présenté dans l'historiographie avec l'interprétation d'une inscription funéraire comme « orphique » alors qu'elle relève en fait d'une forme de sagesse populaire : Arthur Darby Nock, « Orphism or Popular Philosophy? », *HTHR* 33 / 4, 1940, p. 301-315.

579 *PGM* IV, 540-541 : [μ]έσον τοῦ ἀέρος.

permet ainsi de traverser l'espace en suivant son guide « en direction du pôle (...) comme sur une route »⁵⁸⁰ ;

– la *région polaire* (l. 662-733) : arrivé dans la zone circumpolaire, l'agent rituel rencontre les deux groupes de divinités incarnant les sept étoiles de la petite Ourse et de la grande Ourse, puis apparaît le dieu de l'univers, qui, à sa demande, lui offre un oracle.

Cette tripartition du ciel reproduit assez fidèlement des réalités empiriques communément reconnues autour de la Méditerranée (Figure 3). Les sept planètes évoluent toutes à l'intérieur du plan de l'écliptique, ce qui les rend visibles dans un intervalle de hauteur compris entre l'horizon terrestre et le tropique du Cancer (séquence 1). La distance qui sépare le tropique du Cancer du cercle polaire forme un espace intermédiaire qu'il faut pouvoir traverser pour gagner le pôle (séquence 2). Enfin, les constellations circumpolaires et le dieu du pôle se situent à l'intérieur du troisième cercle (séquence 3). Cette tripartition de l'univers, on le voit, ne correspond pas à celle décrite dans le *Phèdre*, qui distingue le monde céleste et un « lieu supra-céleste » (τὸν ὑπερουράνιον τόπον)⁵⁸¹ à « l'extérieur » (τὸν ἔξω τόπον)⁵⁸². De plus, cette tripartition du ciel permet d'identifier les mystérieuses « portes » qui s'ouvrent entre les séquences 1 et 2 et celles qui apparaissent déjà ouvertes entre les séquences 2 et 3 : elles correspondent au cercle du Cancer et au cercle polaire⁵⁸³. Le second cercle a été facilement reconnu mais le premier n'avait pas encore été identifié. Le tropique du Cancer apparaît également comme une porte (πύλη), chez Numénius et Porphyre⁵⁸⁴ – en l'occurrence pour la descente des âmes sur terre, en opposition au tropique du Capricorne, par où s'effectue leur remontée (καταβατικός ≠ ἀναβατικός). Mais le sens de « porte » trouve une explication plus ancienne et plus empirique si l'on se souvient que, pour suivre les levers du soleil à l'horizon au cours de l'année, on observait son passage près de repères physiques échelonnés sur une ligne nord-sud où le point le plus septentrional (le tropique) correspond au lieu où se lève le soleil lors du solstice d'été⁵⁸⁵. Selon le schéma de la Figure 3, le monde comprend donc une limite supérieure (le pôle nord), une limite inférieure (la terre) et un espace intérieur divisé en trois zones qui sont définies selon des critères astronomiques liés au parcours solaire. L'espace céleste sert de médiation entre les deux limites, celle appartenant aux hommes et celle où se situe le dieu de l'univers.

580 PGM IV, 656-657 : εἰς τὸν πόλον... ὡς ἐν ὁδῷ.

581 PLAT., *Phaed.* 247c3.

582 PLAT., *Phaed.* 248a2-3.

583 PGM IV, 584-585 (θύρας πυρίνας ἀποκεκλεισμένας) ; 624-625 (ἀνεφγυῖας τὰς θύρας) ; 662 (θύρας ἀνοιγομένας)

584 NUMÉN., *fr.* V, 31.16-21 = PORPH., *Antr.* 22.6-10.

585 Voir PORPH., *Antr.* 28.1-5 pour les portes nord et sud du soleil (Ἡλίου πύλας) et le trajet ascendant et descendant (κατιῶν, ἐπανιῶν) du soleil entre ces deux tropiques.

Enfin, dernier élément géométrique à noter, la division en trois zones célestes ou celle en sept sphères planétaires ne s'opèrent pas dans les mêmes dimensions. La structuration en sept sphères se situe dans un plan horizontal et permet d'aller du centre vers la périphérie. L'épaisseur du plan (une section comprise entre les deux tropiques) est uniquement due à l'inclinaison de l'écliptique au cours de l'année⁵⁸⁶ ; ce qui compte, c'est le passage du *proche* au *lointain*, de la terre jusqu'à la huitième sphère. On comprend donc pourquoi les planètes apparaissent collectivement, et non une à une : elles appartiennent toutes au même plan d'organisation du ciel. À l'inverse, la tripartition de l'univers suit un axe strictement vertical, qui conduit du *bas* vers le *haut* et où les sept sphères sont toutes comprises au premier niveau. Cette organisation du ciel dans l'ascension rend caduque la distinction entre monde sublunaire et monde supralunaire dont on s'est servi pour interpréter la temporalité du rituel et sa symbolique cosmologique⁵⁸⁷. En revanche, on peut y voir la marque d'un bricolage à partir d'anciens matériaux cosmologiques égyptiens. Le ciel des pharaons oppose le sud et le nord⁵⁸⁸ ; le sud est constitué par la ceinture des décans (elle-même en étroite relation avec l'écliptique puisque les décans suivent le parcours du soleil dans l'année) ; le nord est la région circumpolaire où se trouvent les « impérissables » (*jhm sk*)⁵⁸⁹. À l'éternité du nord s'oppose ainsi les cycles de mort et de renaissance des étoiles du sud. Ce motif est réinséré dans le rituel avec un phénomène de transposition : les trente six décans s'effacent et laissent désormais la place aux sept planètes.

Enfin, outre cette tripartition et les trois séquences rituelles qui leur correspondent, on repère un second principe d'organisation du rituel qui répond cette fois à des principes plus théologiques que cosmologiques et que les étapes-scénarios de Betz rendaient mal. Il s'agit de quatre temps définis par les quatre groupes divins qui apparaissent et qui obéissent à une alternance numérique entre groupes de 7 éléments et groupes de 1 élément :

- apparition de 7 dieux planétaires ;
- apparition du dieu solaire ;
- apparition de deux fois 7 dieux et déesses circumpolaires ;
- apparition du dieu suprême.

Les deux ensembles de 7+1 sont symétriques. Un groupe de divinités protège ou garde l'accès au ciel au niveau des deux cercles, puis une divinité unique assume la fonction d'intermé-

586 La figure représente le plan de l'écliptique au solstice (23,27° par rapport à l'équateur) ; à l'équinoxe, l'écliptique est parallèle à l'équateur, donc dans un plan strictement horizontal.

587 EDMONDS, « At the Seizure of the Moon », *art. cit.*, p. 227-228, dont les arguments sont discutés en détail au chapitre 5.3.2.2, p. 294-297.

588 Anne-Sophie von BOMHARD, « Ciels d'Égypte. Le "ciel du sud" et le "ciel du nord" », *ÉNiM* 5, 2012, p. 73-102.

589 *ibid.*, p. 73.

diaire ou celle d'instance suprême. L'effet obtenu rappelle l'organisation des théologies égyptiennes en série de divinités accompagnant et entourant une divinité majeure, par exemple dans les ennéades divines. On rencontre déjà le nombre 7 dans la littérature funéraire égyptienne : sept divinités y assistent l'âme du défunt et les *baou* de Ré sont au nombre de sept, tout comme il y a sept gardiens à satisfaire pour franchir les portes de l'au-delà⁵⁹⁰. Dans le contexte de la momification, sept décades sont nécessaires, qui sont en rapport avec la période d'invisibilité des décans⁵⁹¹.

La Figure 13 permet de schématiser de manière synthétique l'ensemble de ces informations : elle distingue informations descriptive et prescriptive et juxtapose les deux principes organisationnels sur deux axes différents, à droite et à gauche de la pyramide ascensionnelle allant de la terre au pôle, avec d'un côté les trois séquences, de l'autre les quatre temps. *In fine*, l'organisation du rituel obéit, comme on le voit, à des principes relativement simples mais qui paraissent difficiles à dégager du fait d'être doubles et parce que ces principes ne se recoupent pas. Si cette organisation du ciel est passé jusqu'à présent plus ou moins inaperçue dans les travaux majeurs sur ce rituel, il faut peut-être y voir la rémanence involontaire d'idées promues par la *Religionsgeschichtliche Schule* de Göttingen à la fin du XIX^e siècle⁵⁹² et des efforts pour réduire les phénomènes religieux à des connaissances astronomiques orientales.

3.2.1.2. « Tu verras toutes les réalités immortelles »

Revenons maintenant au commentaire détaillé de chaque séquence en s'en tenant principalement, pour cette section, aux éléments narratifs et aux apparitions célestes. Des techniques respiratoires sont mises en œuvre pour aspirer la lumière dans le corps⁵⁹³ et permettent l'élévation

590 Eliezer GONZALEZ, « The Traditional Egyptian Antecedents of Graecoroman Post-Mortem Ascent », *El Futuro del Pasado* 5, 2014, p. 218.

591 Anne-Sophie von BOMHARD, « Le Naos des Décades. Puzzle archéologique et thématique », *ÉNiM* 4, 2011, p. 126.

592 Franz CUMONT, *Astrology and religion among the Greeks and Romans*, New York, G. P. Putnam's sons, 1912, p. 1-35 dénonce déjà une forme de « panbabylonisme » parmi les savants ; celui-ci se posait en réaction aux thèses promues par Charles-François DUPUIS, *Mémoire sur l'origine des constellations et sur l'explication de la fable par le moyen de l'astronomie. Extrait de l'Astronomie de M. de la Lande, tome IV*, Paris, Desaint, 1781, et qui formaient alors, dans leur contexte intellectuel, un pas en avant. Particulièrement éclairant sur les thèses du diffusionnisme en rapport avec l'ascension au ciel, le chapitre 2 de Ioan Petru CULIANU, *Psychanodia: I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, Brill, 1983, p. 16-23 (voir notamment la conclusion) revient sur l'article fondamental de BOUSSET de 1901, « Die Himmelsreise der Seele » (où le savant allemand soutenait l'origine iranienne de la thématique du voyage céleste tenue pour le fondement du gnosticisme) ; Augusto COSENTINO, « Cosmologia celeste e viaggio dell'anima », in Daria PEZZOLI-OLGIATI, Fritz STOLZ (dir.), *Cartographie religieuse : organisation, codification et symbolique de l'espace dans les systèmes religieux* Bern, Francfort, Lang, 2000, p. 107-130 apporte quelques informations supplémentaires à partir de la cosmologie chrétienne de COSMAS INDICOPLEUSTÈS.

593 Sarah Iles JOHNSTON, « Rising to the Occasion: Theurgic Ascent in its Cultural Milieu », in Peter SCHÄFER et Hans Gerhard KIPPENBERG (dir.), *Envisioning magic: a Princeton seminar and symposium*, Leyde, New York, Köln,

(ἀνακουφιζόμενον)⁵⁹⁴. Celle-ci conduit l'agent rituel « au milieu de l'air », dans la zone inférieure du ciel située entre le sol et le tropique du Cancer – une zone qui appartient au plan de l'écliptique. Avant de décrire l'état du ciel à ce niveau, le texte oppose de manière antithétique l'espace terrestre et ce nouvel environnement autour du concept de mortalité / immortalité ; le monde céleste se définit alors au départ par la négation de ce qui caractérise le monde vivant⁵⁹⁵. La description positive du ciel se fait à la phrase suivante, et c'est d'emblée l'idée d'une configuration astronomique (θείαν θέσιν) et temporelle (τῆς ἡμέρας καὶ τῆς ὥρας) qui est au centre de l'observation⁵⁹⁶ : des « dieux » montent et descendent et ont pour caractéristique de « présider [le ciel] » (πολεύοντας). Il s'agit d'un terme technique de l'astrologie pour désigner les planètes dans leur fonction de *chronocratores* des jours de la semaine (le terme technique pour la *chronocratoria* horaire est quant à lui διέπω⁵⁹⁷). Ces « dieux visibles » (τῶν ὀρωμένων θεῶν) suivent un « chemin » (πορεία) qui est localisé « à travers le disque solaire » (διὰ τοῦ δίσκου). En grec ancien, δίσκος désigne normalement un plan, et non un volume⁵⁹⁸. Il évoque aussitôt la forme de l'astre⁵⁹⁹. Si l'on retient le sens « à travers le disque solaire », Betz suppose qu'il y a là une référence picturale ; à la suite de Merkelbach, Christian Bull fait quant à lui l'hypothèse qu'on utilise une surface sphérique réfléchissante pour produire des effets visuels à l'intérieur d'un dispositif mécanique utilisant une lampe⁶⁰⁰. Si on raisonne à partir du cadre rituel et qu'on suppose qu'il s'agit d'une lychnomancie, le « disque solaire » pourrait désigner la flamme où ont lieu les apparitions, abstraction faite de tout autre matériel. Le δίσκος désignerait donc ici autant une réalité astronomique (un corps céleste) qu'une réalité visuelle produite par le rite (la flamme et les impressions qu'elle laisse sur l'imagination). Le second élément descriptif est encore plus énigma-

Brill, 1997, p. 181-194.

594 PGM IV, 539.

595 PGM IV, 541-544 : οὐδενὸς δὲ ἀκούσει [ο]ὔτε | ἀνθρώπου οὔτε ζῴου ἄλλ<ου>, οὐδὲ ὄψη οὐδὲν | τῶν ἐπὶ γῆς θνητῶν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, πάν<τα> δὲ ὄψη ἀθάνατα.

596 PGM IV, 544-549 : ὄψη γὰρ ἐκείνης τῆς ἡμέρας | καὶ τῆς ὥρας θεῖαν θέσιν, τοὺς πολεύοντας | ἀναβαίνοντας εἰς οὐρανὸν θεοῦς, ἄλλους | δὲ καταβαίνοντας. ἡ δὲ πορεία τῶν ὀρωμένων θεῶν διὰ τοῦ δίσκου, πατρός μου, θεοῦ, | φανήσεται.

597 Voir chapitre 6.3.5, p. 406.

598 E. g. PTOL., *Math. Synt.* I.1 (= p. 14.10-11 HEIBERG) : ἐπίπεδα ὄντα ἢ δισκοειδῆ. Le δίσκος est au départ un plet ; en géométrie, il est défini actuellement comme une surface plane de frontière circulaire.

599 PREISENDANZ, PGM t. 1, p. 91 : *durch die Sonnenscheibe* ; GMP p. 49 : *through the disk* ; *Textos de magia*, p. 114 : *a través del disco*. Voir le commentaire de BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 142 : « *That these gods will appear through the sun-disk is a strange comment, unless the author describes a pictorial representation in which the sun illuminates the course of the stars; in ll. 579- 82 the sun serves as a kind of gate, through which the stars appear (ἀπὸ τοῦ δίσκου). The sun-disk is of course Helios, addressed here by the epithet "my father" (πατρός μου)* ». L'idée de représentation picturale me paraît peu probable. Autre solution envisagée dans un premier temps, la possibilité que le « disque » réfère ici au plan de l'écliptique et que δία ait pour sens « le long de » ne doit, à mon avis, pas être retenue.

600 Christian H. BULL, *The Tradition of Hermes Trismegistus: the Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*, Leyde-Boston, Brill, 2018, p. 421.

tique⁶⁰¹. Un tube (αὐλός) apparaît et représente « le commencement du vent qui officie » (ἡ ἀρχὴ τοῦ λειτουργοῦντος ἀνέμου). Le terme λειτουργέω a apparemment un sens technique qui fait le pendant, pour les vents, au participe πολεύοντας pour les planètes. Dans la majeure partie des cosmologies anciennes, l'atmosphère n'est pas confinée à la région sublunaire. Aussi n'y a-t-il rien de surprenant à voir les vents représentés avec les planètes. L'iconographie de la *Tabula Bianchini* (Illustration 16) les représente également dans les quatre coins du planisphère zodiacal ; le dieu égyptien de l'espace aérien (Chou) est lui aussi représenté remplissant le vide qui sépare la terre de la voûte céleste, et tenant à bout de bras le corps de Nout. Plus embarrassante⁶⁰², la position de ce tube « suspendu au disque » (ἀπὸ τοῦ δίσκου... κρεμάμενον) se comprend un peu mieux si l'on considère que δίσκος désigne une flamme que l'on déplace⁶⁰³.

À ce niveau, l'apparence du ciel est menaçante. Les astres ont le regard braqué sur l'intrus (ἀτενίζοντάς σοι – première occurrence d'un verbe qui revient ensuite de manière récurrente) et se précipitent sur lui (ὀρμωμένους)⁶⁰⁴. Le texte préconise alors une formule de pacification⁶⁰⁵. Le geste qui l'accompagne consiste à poser son index droit sur la bouche, une pose qui fait de l'agent rituel une image du dieu Harpocrate⁶⁰⁶. Les sources grecques y voient un symbole du silence⁶⁰⁷. Et c'est en effet le silence qui est invoqué dans le *logos* (σιγή, σιγή, σιγή). Il protège (φύλαξόν με) le voyageur céleste et il est le « symbole du dieu vivant incorruptible ». Une ma-

601 PGM IV, 549-555 : ὁμοίως δὲ καὶ ὁ καλούμενος αὐλός, ἡ ἀρχὴ τοῦ λειτουργοῦντος ἀνέμου· ὄψη | γὰρ ἀπὸ τοῦ δίσκου ὡς αὐλὸν κρεμάμενον. Εἰς | δὲ τὰ μέρη τὰ πρὸς λίβα ἀπέραντον οἶον ἀπηλιώτην, ἐὰν ἢ κεκληρωμένος εἰς τὰ μέρη | τοῦ ἀπηλιώτου, καὶ ὁ ἕτερος ὁμοίως εἰς τὰ μέρη τὰ ἐκείνου, ὄψη τὴν ἀποφορὰν τοῦ ὀράματος.

602 BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 143-145.

603 Il semble en effet que la source lumineuse soit en mouvement. Sur ἀποφορὰ, voir BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 145, n. 329 : *turning about* (d'après FESTUGIÈRE : « mouvement tournant »). Le verbe ἀποφέρω contient l'idée d'un mouvement (φέρω) en retour (ἀπό), d'où un sens comptable (impôt, rétribution). Le sens reste peu clair néanmoins. On peut aussi songer à « ce qu'emporte » le vent dans sa course ; cf. BULL, *The Tradition of Hermes Trismegistus*, p. 421-422 : *outpouring*.

604 PGM IV, 456-457.

605 PGM IV, 557-565 : σὺ δὲ εὐθέως ἐπίθεος δεξιὸν | δάκτυλον ἐπὶ τὸ στόμα καὶ λέγε· ‘σιγή, σιγή, | σιγή, σύμβολον θεοῦ ζῶντος ἀφάρτου· | φύλαξόν με, σιγή νεχθειρ θανμελου’, | ἔπειτα σύρισον μακρὸν συριγμόν, ἔπειτα πόπτυσον λέγων· ‘προπροφεγγῆ μοριος προ|φυρ προφεγγῆ νεμεθιρε αρψεντεν | πιτητμι μεωυ εναρθ φυρκεχω ψυ|ριδαριω τυρη φιλβα’.

606 Voir BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 147 et surtout Philippe MATTHEY, « “Chut !” : le signe d'Harpocrate et l'invitation au silence », in Francesca PRESCENDI, Youri VOLOKHINE, Daniel BARBU, Philippe MATTHEY (dir.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions : mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 541-572 ainsi que LdÄ s.v. « Harpokrates ». Voir Illustration 13 pour une représentation de ce geste.

607 PLUT., *Isid.* 378c3-4 : « il a son doigt plaqué contre sa bouche en symbole de réserve et de silence » (τῷ στόματι τὸν δάκτυλον ἔχει προσκείμενον ἐχεμυθίας καὶ σιωπῆς σύμβολον) ; VARRO., *L.* V, 10.57 : « Harpocrate avec son doigt me signifie de me taire » (*Arpocrates digito significat, ut ta[ta]ceam*) ; OV., *M.* IX, 692 : « celui qui couvre la voix et de son doigt enjoint au silence » (*quique premit vocem digitoque silentia suadet*) ; DAMASC., *VP.* 174.18-23 ZINTZEN rapporte l'histoire du philosophe Héraïskos, né avec « le doigt qui indique le silence » (τὸν κατασιγάζοντα δάκτυλον) collé aux lèvres, « comme les Égyptiens racontent qu'est né Horus et, avant Horus, le soleil » (οἶον Αἰγύπτιοι μυθολογοῦσι γενέσθαι τὸν Ὠρον καὶ πρὸ τοῦ Ὠρου τὸν Ἥλιον). Voir aussi JAMBL., *Rép.* VIII, 3 (195.11-12 SAFFREY) : διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται.

nière d'affirmer la transcendance du divin par rapport au discours ou bien une pieuse discrétion devant les dieux ? L'hymne final du *Poimandre* s'achève avec l'appel au dieu suprême, à « l'Imprononçable, l'Indicible, [lui] que laisse entendre le silence »⁶⁰⁸. De son côté, Plutarque rapporte l'histoire d'Isis qui « au lieu du sein donnait son doigt [à sucer] dans la bouche de son enfant et, de nuit, brûlait l'enveloppe mortelle de son corps »⁶⁰⁹. Ce second récit explicatif suppose apparemment un rituel d'immortalisation dans la naissance d'Harpocrate et converge donc symboliquement avec le contenu du *PGM IV*. Enfin, l'énoncé recoupe de manière performative le contenu du premier *logos*, qui s'est conclu en déclinant une identité divine de manière généalogique : « je suis le fils PSUCHÔN DEMOU PROCHÔ PRÔA, je suis MACHARPH... NMOU PRÔPSUCHÔN PRÔE »⁶¹⁰. En se présentant à l'image de l'enfant divin, l'agent rituel apaise aussitôt les planètes, qui retrouvent leur marche ordonnée et dont le regard est maintenant « bienveillant » (σοι εὐμενῶς ἐμβλέποντας)⁶¹¹. Le ciel est « pur » (καθαρόν) et « agité » (δονούμενον). Avec ce participe surgit à nouveau un problème de traduction et de cohérence puisqu'il contredit l'idée précédente de pureté⁶¹². En grec, le verbe δονέω sert à décrire l'action du vent qui agite par exemple les feuillages ; il peut s'employer aussi pour décrire le son d'une flûte (αὐλός) ou le bourdonnement des abeilles⁶¹³. Peut-être le tube (αὐλός) des vents agite-t-il ici les planètes, ce qui correspond à certaines opinions cosmologiques d'après lesquelles le vent met en mouvement les corps célestes. L'accalmie est brutalement rompue par un coup de tonnerre violent censé provoquer l'effroi (ἐκπλαγῆναι).

Après le premier geste d'identification à Harpocrate, une autre forme d'identification au divin intervient alors verbalement en réponse au tonnerre : « je suis un astre errant avec vous et resplendissant depuis la profondeur »⁶¹⁴. La formule se trouve dans la seconde itération du « deuxième » *logos*. Elle présente l'agent rituel sur un pied d'égalité avec les puissances planétaires et il entre dorénavant dans leur cercle. La transformation de l'humain en étoile est une thé-

608 CH I, 31.13-14 : ἀνεκλάλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνούμενε.

609 PLUT., *Isid.* 357c1-2 : Ἴσιν ἀντὶ μαστοῦ τὸν δάκτυλον εἰς τὸ στόμα τοῦ παιδίου διδοῦσαν, νύκτωρ δὲ περικαίειν τὰ θνητὰ τοῦ σώματος.

610 *PGM IV*, 535-537 : ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ υἱὸς <ψυχ>ω[v] | δεμου προχω πρωα, ἐγὼ εἰμι μαχαρφ[.]ν | μου πρωψυχων πρωε.

611 *PGM IV*, 565-573 : καὶ τότε ὄψη τοὺς | θεοὺς σοι εὐμενῶς ἐμβλέποντας καὶ μη|κέτι ἐπὶ σε ὀρμωμένους, ἀλλὰ πορευομένους ἐπὶ τὴν ἰδίαν τάξιν τῶν πραγμάτων. | ὅταν οὖν ἴδῃς τὸν ἄνω κόσμον καθαρόν | καὶ δονούμενον καὶ μηδένα τῶν θεῶν | ἢ ἀγγέλων ὀρ<μ>ώμενον, προσδόκα βροντῆς | μεγάλης ἀκούσεσθαι κτύπον, ὥστε σε ἐκ|πλαγῆναι.

612 Voir BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 151-152 pense que le participe anticipe sur le coup de tonnerre et qu'une glose du rédacteur a été insérée entre les deux et brise la continuité entre δονούμενον et βροντῆς μεγάλης κτύπον.

613 *LSJ* s.v. δονέω I.1 (*the effects of the wind*) ; II (*of sound*).

614 *PGM IV*, 573-575 : σὺ δὲ πάλιν λέγε· ‘σιγή, σιγή (λόγος), | ἐγὼ εἰμι σύμπλανος ὑμῖν ἀστήρ, καὶ ἐκ | τοῦ βάθους ἀναλάμπων οὐξ ο ξερθευθ’.

matique qui traverse plusieurs milieux religieux⁶¹⁵ mais où il faut garder à l'esprit les singularités de chaque attestation. Dans l'imaginaire funéraire égyptien, le *ba* de l'être humain circule parmi les étoiles après la mort⁶¹⁶ et, en décrivant l'ascension au ciel, l'hermétisme considère que « l'être humain est un vivant divin, comparable non pas aux autres êtres vivants qui sont sur terre, mais à ceux qu'on appelle les dieux d'en haut au ciel »⁶¹⁷, l'origine des âmes se situe au ciel dans la *Koré Kosmou*⁶¹⁸ et, dans la cosmogonie du *Poimandre*, l'homme primordial reçoit des sept planètes la participation à leur nature et à leurs fonctions⁶¹⁹. Dans le *maqlû* mésopotamien, une cérémonie communautaire qui a lieu le jour des morts et qui consiste à exclure de la société les individus nocifs (sorciers et sorcières), l'acteur rituel doit s'identifier à une étoile pour mener contre les sorcières une lutte symbolique transposée au ciel⁶²⁰. Dans les lamelles d'or « orphiques », au moment où les gardiens d'une source dans l'au-delà lui demandent qui il est, le défunt se présente comme « fils de la terre et du ciel étoilé »⁶²¹ et déclare qu'il meurt de soif ; la lamelle de Pharsale ajoute que son « nom est Astérios [l'Étoilé] »⁶²². De même, une épitaphe funéraire du III^e siècle, à Pherai, présente le défunt comme « né de la racine du grand Zeus en apparence, mais en vérité d'un feu immortel » et dit de lui qu'il « vi[t] parmi les astres du ciel après avoir été élevé par [son] père mais que [son] corps, [issu] de sa mère, contient la terre mère »⁶²³. Dans le cas des lamelles « orphiques », l'au-delà ne se situe pas dans l'espace céleste mais appartient encore à l'espace souterrain ; quant au sens du passage, il est sujet à controverse et il se pourrait que des références mythologiques aux Titans et à Dionysos soient implicites⁶²⁴. Le platonisme n'est pas étranger à ce type de représentation : Platon associe l'âme aux étoiles et les néo-

615 Voir BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 152-153 pour des références bibliographiques nombreuses.

616 Frédéric SERVAJEAN, « Le cycle du ba dans le Rituel de l'Embaumement P. Boulaq III, 8, 12-8, 16 », *ÉNiM* 2, 2009, p. 9-23 commente le P. Boulaq III, 8, 12-8, 16 où le voyage au ciel permet de mettre en parallèle grâce à la paronymie, au ciel, les trente-six décans (*sbz.w*) et sur terre, les trente-six nomes égyptiens (*spz.wt*) (p. 10-14).

617 CH X, 24.10-13 : ὁ γὰρ ἄνθρωπος ζῶν ἐστὶ θεῖον καὶ οὐδὲ τοῖς ἄλλοις ζῴοις συγκρινόμενον τῶν ἐπιγείων ἀλλὰ τοῖς ἐν οὐρανῷ ἄνω λεγομένοις θεοῖς.

618 SH 23, 34.4-5 : [alors qu'elles sont chassées du ciel, les âmes se lamentent] « Ciel, disent-elles, origine de notre naissance » (Οὐρανέ, τῆς ἡμετέρας, εἶπεν, ἀρχὴ γενέσεως), etc. Cf. PGM IV, 487-488.

619 CH I, 13.5-9 : « [les sept Gouverneurs astraux] s'éprippent de [l'être humain primordial] et chacun lui donna part à ses fonctions ; il apprit leur essence, participa à leur nature et voulut briser la périphérie des cercles et connaître le pouvoir de celui qui règne sur le feu » (οἱ δὲ ἠράσθησαν αὐτοῦ, ἕκαστος δὲ μετεδίδου τῆς ἰδίας τάξεως· καὶ καταμαθῶν τὴν τούτων οὐσίαν καὶ μεταλαβῶν τῆς αὐτῶν φύσεως ἠβουλήθη ἀναρρῆσαι τὴν περιφέρειαν τῶν κύκλων, καὶ τὸ κράτος τοῦ ἐπικειμένου ἐπὶ τοῦ πυρὸς κατανοῆσαι). Cf. CH I, 16.

620 Tzvi ABUSCH, « Ascent to the Stars in Mesopotamian Ritual: Social Metaphor and Religious Experience », in *Mesopotamian witchcraft: toward a history and understanding of Babylonian witchcraft beliefs and literature*, Leyde, Brill, 2002, p. 276-283.

621 ORPH., *Lam.* I, 10 ; II, 6 ; *passim*.

622 ORPH., *Lam.* XXV, 9.

623 SEG 28-528 : Ζηνὸς ἀπὸ ρίζης μεγάλου Λυκόφρων ὁ Φιλίσκου δόξει, ἀληθείαι δὲ ἐκ πυρὸς ἀθανάτου καὶ ζῶ ἐν οὐρανίοις ἄστροις ὑπὸ πατρὸς ἀερθεῖς, σῶμα δὲ μητρὸς ἐμῆς μητέρα γῆν κατέχει.

624 Voir commentaires dans Alberto BERNABÉ et Ana Isabel JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leyde-Boston, Brill, 2008, p. 39-47.

platoniciens développent à partir de là la théorie de la descente de l'âme et de sa remontée⁶²⁵. Selon Pline, Hipparque incarne à merveille l'idée d'une conaturalité des hommes et des astres⁶²⁶. On peut penser encore aux apothéoses impériales, mais elles se comprennent en partie dans la continuité des catastérismes de la mythologie grecque et de l'évhémérisme hellénistique et correspondent à des fins politiques et épидictiques⁶²⁷. Bref, la thématique de l'être humain (ou d'une partie de l'être humain) intimement lié aux étoiles est un motif assez commun, mais exploité toujours à des fins très diverses.

Dans le cas du *PGM IV*, l'identification agit comme les formules des *Textes des pyramides* et entraîne le déploiement du « disque » (ὁ δίσκος ἀπλωθήσεται), puis, grâce à ce déploiement, l'apparition des étoiles, d'un cercle et de portes⁶²⁸. Ces étoiles ont cinq branches (πενταδακτυλαίους), comme le hiéroglyphe pour *sbz* (étoile) et *ntr* (dieu), et elles remplissent tout l'espace aérien. Les portes aux ciels ou l'ouverture du ciel sont des motifs qui apparaissent dans de nombreux écrits cosmologiques ou apocalyptiques juifs ou chrétiens⁶²⁹ et ce sont, comme le pont, une image évidente de la communication entre mondes humain et divin⁶³⁰. Il ne faut pas

625 PLAT., *Tim.* 41d8-e4 : « après avoir assemblé le tout, [le démiurge] répartit les âmes en nombre égal aux astres et attribua chacune à un astre, puis il les fit monter comme dans un char et leur montra la nature du tout ; il leur dit les lois fixées par le destin et que leur première naissance serait la même pour toutes » (συστήσας δὲ τὸ πᾶν διεῖλεν ψυχὰς ἰσαριθμούς τοῖς ἄστροις, ἐνειμέν θ' ἐκάστην πρὸς ἕκαστον, καὶ ἐμβιβάσας ὡς ἐς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν, νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους εἶπεν αὐταῖς, ὅτι γέनेσις πρώτη μὲν ἔσοιτο τεταγμένη μία πᾶσιν).

626 PLIN. II, 24, 95 : « il y a une naissance commune des astres avec les hommes et nos âmes sont une partie du ciel » (*cognationem cum homine siderum animasque nostras partem esse caeli*). Sur ce « mysticisme astral » gréco-romain, voir n. 668.

627 Voir Andreas BENDLIN, « Deification. II. Greece and Rome » in *Brill's New Pauly Encyclopedia* [<http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/deification-e12201440#>] et Johanna LOEHR, « Katasterismos », *Brill's New Pauly Encyclopedia* [<http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/katasterismos-e12201850#>].

628 *PGM IV*, 576-577 ; 579-585 : ταῦτά σου εἰπόντος εὐθὺς ὁ δίσκος ἀπλωθήσεται... καὶ εὐθὺς ὄψη ἀπὸ τοῦ δίσκου ἀστέρων προσερχομένους πενταδακτυλαίους πλείστους καὶ πιπλῶντας ὄλον | τὸν ἀέρα... καὶ τοῦ δίσκου ἀνυγέτος ὄψη ἄπυρον | κύκλωμα καὶ θύρας πυρίνας ἀποκεκλεισμένας. Les lignes 577-779 et la fin de la ligne 582 interrompent la description du phénomène céleste et prescrivent des indications supplémentaires pour le *logos* ou sa simple répétition ; elles ne sont pas nécessairement mal placées si l'on considère que récitation et apparition se produisent ici de manière concomitante.

629 SPT., *Eze.* 1, 1, qui est le modèle d'où découle par la suite le genre apocalyptique, mentionne l'ouverture des cieux (ἠνοιχθησαν οἱ οὐρανοί) – cas unique dans l'Ancien testament (sur ce texte et ses répercussions, voir Peter SCHÄFER, *The Origins of Jewish Mysticism*, Princeton, Princeton University Press, 2009, notamment p. 34-52) ; NT., *Matth.* III, 21 (ἀνεφωχθῆναι τὸν οὐρανὸν lors du baptême) ; NT., *Apoc.* IV, 1 (θύρα ἠνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ) ; HERMAS I, 4 (ἠνοιγῆ ὁ οὐρανός) ; *I HÉN.* 9.2 et 10 (πυλῶν τοῦ οὐρανοῦ) ; 14.12 (θύραι πυρὶ καιόμεναι) ; 104.2 (αἱ θυρίδες τοῦ οὐρανοῦ ἀνοιχθήσονται) ; *XII PATR.* III, 5.1 (ἠνοιξέ μοι ὁ ἄγγελος τὰς πύλας τοῦ οὐρανοῦ) ; PHIL., *Somm.* I, 186 (πύλην τοῦ πρὸς ἀλήθειαν οὐρανοῦ interprété comme symbole platonicien) ; *TEST. ABRAH.* 10.39 (Abraham est élevé ἐν τῇ πρώτῃ πύλῃ τοῦ οὐρανοῦ) ; JUST. MART., *Dial. Tryph.* XXXVI, 5.4-5 (ἀνοῖξαι τὰς πύλας τῶν οὐρανῶν pour la montée du Christ au ciel) ; *CCAG VII*, 179.2-3 (à la 11^e heure de la nuit, ἀνοίγονται αἱ πύλαι τοῦ οὐρανοῦ) ; *passim*.

630 Sur l'utilisation de ces images pour décrire le ciel, voir Fritz GRAF, « The Bridge and the Ladder: Narrow Passages in Late Antique Visions », in Ra'anana S. BOUSTAN et Annette YOSHIKO REED (dir.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 19-33.

voir dans ce thème ici une influence biblique ; on la retrouve ailleurs dans les *PGM* et un héritage égyptien est plus probable⁶³¹. Un étrange témoignage de Porphyre entretient peut-être un lointain rapport avec l'invocation au silence et le passage des portes célestes ; le philosophe rapporte que « les pythagoriciens et les sages égyptiens interdisent de bavarder au moment de franchir les portes et les seuils, honorant par le silence le dieu qui détient l'origine de l'univers »⁶³².

L'ouverture de ces portes s'effectue grâce à la récitation d'une longue prière⁶³³. Cette prière décline des épithètes grecques et barbares⁶³⁴ du dieu « qui avec un souffle a lié ensemble les verrous enflammés du quadruple enracinement »⁶³⁵ et doit être récitée sept fois « jusqu'à honorer au complet les 7 dieux immortels de l'univers »⁶³⁶. Comme le remarque Betz, la structure du *logos* répond à la division traditionnelle entre *invocatio*, arétalogie et prière⁶³⁷. L'objet du vœu est l'ouverture du ciel⁶³⁸. Au regard de son contenu, la performativité de la prière est assurée par la production d'un effet d'analogie entre l'action rituelle et la narration. La récitation de la prière s'opère en effet « les yeux fermés »⁶³⁹. Après quoi un bruit retentit à l'extérieur tandis qu'à l'intérieur de l'âme, un trouble surgit⁶⁴⁰. L'ouverture des portes correspond quant à elle à l'ouverture des yeux⁶⁴¹. À ce moment, le spectacle du ciel déclenche une réaction de l'âme à la fois interne et externe : le plaisir et la joie (ἡδονῆς καὶ χαρᾶς) réalisent la remontée du souffle (τὸ πνεῦμά σου συντρέχειν καὶ ἀναβαίνειν) vers le ciel⁶⁴². Cette émotion trouve son parallèle dans les deux traités hermétiques sur la renaissance, au moment où s'opère l'extase mystique et l'abolition du temps, de l'espace et de la différence entre intériorité et extériorité⁶⁴³. Avec cette joie élévatrice s'achève la séquence 1.

631 *PGM* XII, 324 : Ἡνοίγησαν αἱ πύλαι τοῦ οὐρανοῦ. Voir Ian MOYER et Jacco DIELEMAN, « Miniaturization and the Opening of The Mouth in a Greek Magical Text (*PGM* XII.270-350) », *JANER* 3 / 1, 2003, p. 63-64. Dans l'hermétisme, Poimandre se présente lui-même comme un « gardien de porte qui bloque l'accès [du ciel] aux actions honteuses » (*CH* I, 22.11-12 : πλωρὸς ὧν ἀποκλείσω τὰς εἰσόδους τῶν κακῶν καὶ αἰσχρῶν ἐνεργημάτων).

632 PORPH., *Antr.* 27, 4-6 : οἱ Πυθαγόρειοι καὶ οἱ παρ' Αἰγυπτίους σοφοὶ μὴ λαλεῖν ἀπηγόρευον διερχομένους ἢ θύρας ἢ πύλας, σεβομένους ὑπὸ σιωπῆς θεὸν ἀρχὴν τῶν ὅλων ἔχοντα.

633 *PGM* IV, 585-628.

634 Voir BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 158-162 pour un commentaire détaillée de ces expressions.

635 *PGM* IV, 588-590 : ὁ συνδήσας | πνεύματι τὰ πύρινα κλήθρα τοῦ τετραλιζώματος.

636 *PGM* IV, 619-620 : ἕως ἐκτελέσης τοὺς | ζ' ἀθανάτους θεοὺς τοῦ κόσμου.

637 BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 156.

638 *PGM* IV, 603 : ἄνοιζόν μοι.

639 *PGM* IV, 586-587 : καμύων σου τοὺς ὀφθαλμοὺς.

640 *PGM* IV, 620-623 : ταῦτά σου εἰπόντος ἀκούσει βροντῆς καὶ κλόνου τοῦ περιέχοντος. ὁμοίως δὲ σεαυτὸν αἰσθηθήσει ταίρασσόμενον.

641 *PGM* IV, 624-626 : ἄνοιζον τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ὄψη ἀνεφωγυῖας τὰς θύρας καὶ τὸν κόσμον τῶν θεῶν, ὅς ἐστιν ἐν|τὸς τῶν θυρῶν.

642 *PGM* IV, 626-628 : ἀπὸ τῆς τοῦ θεάματος ἡδονῆς καὶ τῆς χαρᾶς τὸ πνεῦμά σου συντρέχειν | καὶ ἀναβαίνειν.

643 *CH* XIII, 8-9 ; *NH* VI, 6, p. 57.29-58.20. Voir J.-P. MAHÉ, « Le sens et la composition du traité hermétique, « l'Ogdoad et l'Ennéade », conservé dans le codex VI de Nag Hamadi », *RSR* 48 / 1, 1974, p. 61.

La séquence 2 interrompt ce mouvement en recommandant un arrêt (στὰς οὐρανῶν)⁶⁴⁴. Commence alors une nouvelle inspiration pour appeler la venue d'un dieu. On le reconnaît facilement aux éléments iconographiques qui le décrivent (jeunesse, beauté, chevelure enflammée, tunique blanche, manteau rouge, couronne enflammée) et il est nommé Soleil (Ἥλιε) dans la salutation⁶⁴⁵. L'ascension s'arrête à ce niveau du ciel. La prière demande en effet à ce que le dieu solaire annonce au dieu suprême la présence de l'être humain (ἄγγελόν με τῷ μεγίστῳ θεῷ)⁶⁴⁶ et, d'après l'effet produit, le dieu « s'en [va] vers le pôle » et on le voit « marcher comme sur une route »⁶⁴⁷.

Cette route mène au cercle polaire et aux deux groupes de sept divinités qui y résident. Les sept premières sont des jeunes filles à tête de serpent que le texte appelle les « Fortunes du ciel »⁶⁴⁸ et qui sont saluées une à une par un nom barbare⁶⁴⁹. Gundel a voulu y voir les sept Pléiades à partir d'un rapprochement avec les sept serpents de la tombe d'Athribis placés à proximité d'Orion⁶⁵⁰. Mais la tombe compte d'autres groupes de serpents qui sont en fait des décans. Dieterich propose d'y voir les sept Hathor de la religion égyptienne, car elles personnifient la destinée, et, en raison de la symétrie avec le groupe suivant, la personnification de la grande Ourse⁶⁵¹. À ce premier ensemble succèdent « 7 autres dieux, avec une tête de taureau noir, vêtus de pagnes en lin et tenant 7 diadèmes en or »⁶⁵². Ce sont, explique le texte, « les dirigeants du pôle céleste » (πολοκράτορες τοῦ οὐρανοῦ)⁶⁵³, « les gardiens du pivot » (κνωδακοφύλακες), « ceux qui font tourner l'axe de rotation du ciel sous leur autorité commune »⁶⁵⁴ et dans lesquels Dieterich reconnaît la personnification de la petite Ourse⁶⁵⁵. Le terme πολοκράτορες peut induire en erreur et conduire à y voir les dieux planétaires, à qui l'astrologie attribue la *chronocratoria* des jours et des heures. Mais ce point de doctrine est loin de faire consensus. Pour certains, la marche des heures est établie dans le mouvement des étoiles polaires tandis que d'autres la situaient au niveau de l'écliptique avec les constellations zodiacales. Dans son commentaire à

644 PGM IV, 628.

645 PGM IV, 635-640.

646 PGM IV, 642-643.

647 PGM IV, 655-657 : ταῦτά σου εἰπόντος ἐλεύσεται εἰς τὸν πόλον, καὶ ὄψη αὐτὸν περιπατοῦντα ὡς ἐν ὁδῷ.

648 PGM IV, 661-665 : ταῦτα εἰπὼν ὄψη | θύρας ἀνοιγομένας καὶ ἐρχομένας ἐκ τοῦ βάθους ζ' παρθένους ἐν βυσσίνοις, ἀσπίδων | πρόσωπα ἔχούσας. αὗται καλοῦνται οὐρανοῦ | Τύχαι, κρατοῦσαι χρύσεια βραβεῖα.

649 BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 175-178.

650 GUNDEL, *Weltbild und Astrologie*, p. 58-59.

651 DIETERICH, *Mithrasliturgie*, p. 71-72.

652 PGM IV, 674-677 : ζ' θεοὶ ταύρων μελάνων πρόσωπα ἔχοντες ἐν περιζώμασιν λινοῖς κατέχοντες ζ' διαδήματα χρύσεια.

653 PGM IV, 677-678.

654 PGM IV, 680-682 : οἱ στρέφοντες ὑπὸ ἐν κέλευσμα τὸν περιδίητον τοῦ κύκλου ἄξονα τοῦ οὐρανοῦ.

655 DIETERICH, *Mithrasliturgie*, p. 72-73.

L'*Iliade*, Porphyre rapporte ainsi une interprétation qu'il réprovoque : Ulysse, d'après certains, déterminerait les heures de la nuit en observant l'Ourse car « la progression [des astres] » (τὸ προβεβηκέναι) s'y trouve « pré-établie » (προκειῖσθαι)⁶⁵⁶. La prière qui salue les dieux *polocratores* s'effectue d'abord de manière collective : c'est eux qui distribuent punition contre les impies (tonnerre, séisme, foudre) mais récompense pour les pieux (santé, prospérité, etc.). Puis elle procède ensuite comme avec les sept Fortunes : chaque dieu est salué par un nom.

Quand les quatorze divinités reprennent leur place, le dieu suprême apparaît. Sa description a fait croire qu'il s'agissait du dieu Mithras à cause du *modus persicus* de sa tenue (les pantalons : ἀναξυρίσι)⁶⁵⁷. L'Ourse réapparaît peu après sous son iconographie égyptienne dans un passage qui a soulevé de nombreuses controverses, à savoir plusieurs lignes du rituel d'immortalisation du *PGM IV*, où est évoquée : « l'épaule d'or, qui est l'Ourse, celle qui met le ciel en mouvement et en rotation par son circuit saisonnier autour du pôle vers le haut ou vers le bas »⁶⁵⁸. Dans le texte, ce qui ressemble à une glose explicative décrit ici précisément les phénomènes visibles au cours de l'année pour qui observe la position de l'Ourse : en fonction des saisons, on peut la voir la nuit tourner en sens ascendant (ἀνά) ou descendant (κατά) autour du pôle. Cette description fonctionne comme *paraphernalia* de la divinité maîtresse de l'univers qui apparaît au terme de l'ascension céleste vers le pôle. Celle-ci « tient [la jambe d'or] dans sa main droite » (κατέχοντα τῆ δεξιᾷ χειρὶ)⁶⁵⁹ et on s'est servi de cette image pour décoder celle de Mithras portant un jarret sur son épaule⁶⁶⁰. L'interprétation mithriaque de Dieterich est censée être confortée par les fresques du zodiaque de Ponza, où l'on voit les deux Ourses de l'ouranographie grecque⁶⁶¹. Or, tout en renvoyant à ces fresques (mais qui ne contiennent pas l'image d'un taureau pour la région circumpolaire), Betz passe sous silence l'iconographie égyptienne rassemblée par Neugebauer et où figure clairement la forme taurine de la constellation. Inversement, pourquoi le mithraïsme donnerait-il soudain à son iconographie (la cuisse de taureau) une signification proprement égyptienne ? L'allusion à l'ouranographie égyptienne dans le papyrus de Paris semble donc incontes-

656 PORPH., *Qu. Hom.* X, 252-253.133-138 et 162-172.

657 BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 182-183.

658 *PGM IV*, 701-703 : ὁμον χρύσειον, ὃς ἐστὶν Ἄρκτος ἢ κινούσα καὶ ἀντιστρέφουσα τὸν οὐρανόν, κατὰ ὥραν ἀναπολεύουσα καὶ καταπολεύουσα.

659 *PGM IV*, 700.

660 Roger BECK, « Interpreting the Ponza zodiac, II », *JMiS* 2, 1978, p. 127. Cf. DIETERICH, *Mithrasliturgie*, p. 76-77.

661 BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 183-185 ; cf. EDMONDS, « Did the Mithraists inhale ? », *art. cit.*, Tout deux s'inscrivent à la suite de Beck, *art. cit.*, p. 116-127, qui pousse l'affirmation jusqu'au paradoxe : « one of the most peculiar, and seemingly non-Mithraic, features of the Mithrasliturgie, the emphasis on the constellation of the Bears and on the setting of the supreme god at the pole, is in fact Mithraic after all » (p. 125). À noter, dans ce dossier, le risque est toujours de passer subrepticement de la simple comparaison entre les deux documents, qui est parfaitement valide, à une déduction que l'un dérive du second.

table et les connotations mithriaques cousues de fils blancs. Il est inutile en effet d'expliquer depuis Ponza en Italie ce qui se comprend plus directement depuis le sol égyptien⁶⁶², de superposer les types iconographiques égyptien et mithriaque de la jambe de taureau, et de recourir au particulier (le mithraïsme) pour expliquer le général (la valeur symbolique du nord dans l'univers religieux). La comparaison de ces documents iconographiques produits dans des contextes différents pointe certes vers un même contenu sémantique : la focalisation sur le nord comme lieu métonymique du pouvoir universel ; mais on ne peut pas s'autoriser de leur superposition pour les décoder mutuellement.

3.2.1.3. *Intertextualité et métadiscours*

Il est possible d'envisager les connections entre une telle disposition énonciative du rituel et les théories philosophiques contemporaines. J'éviterais en revanche d'accoler au rituel du *PGM IV* l'étiquette d'un courant philosophique afin de préserver la souplesse et la malléabilité de sa pragmatique. De fait, le texte a circulé entre de nombreuses mains et pendant une longue période ; or, le témoin que nous en avons n'est qu'une copie parmi de nombreuses autres et nous n'avons aucune garantie que la réception du texte ait toujours été la même pour tous, en tout temps et en tout lieu. Aussi est-ce bel et bien un « air de famille » plus qu'une « tradition » qui relie ce document à la constellation des écrits philosophiques. Inscrire le rituel d'immortalisation dans une catégorie intellectuelle (hermétisme, pythagorisme, mithraïsme, stoïcisme...) me paraît le résultat d'un acte réflexif – ancien et moderne – pour rationaliser l'histoire et dessiner des lignes de démarcation et des frontières entre différents domaines davantage qu'une description de la manière dont circulaient effectivement des savoirs et des pratiques parmi des acteurs sociaux très diversifiés. Il ne faut donc pas sous-estimer l'autonomie des agents rituels et le coefficient de déformation des textes dans la circulation des savoirs « magiques ».

Le récit est apparenté au genre apocalyptique en ce qu'il décrit l'apparition successive de plusieurs entités divines⁶⁶³ mais l'entrelacement des *logoi* et des apparitions évoque également l'écriture des *Textes des Pyramides* et la littérature funéraire des pharaons. L'iconographie funéraire égyptienne contenait des vignettes, qui représentaient les entités que l'âme rencontre dans l'au-delà, et des « paroles à prononcer », que le défunt devait formuler devant les dieux ou les

662 Le principal reproche de John GEE, « Review of Hans Dieter Betz, The "Mithras Liturgy": Text, Translation and Commentary », *Review of Biblical Literature* 2, 2005, [En ligne sur : www.bookreviews.org], consulté le 22 octobre 2017, est justement de trop négliger l'ancrage égyptien.

663 Pour une approche comparatiste, voir le travail de Ioan Petru CULIANU, *Psychanodia: I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, Leyde, Brill, 1983.

épreuves. Il est possible que la forme qu'adopte le texte du rituel corresponde en partie à des contraintes générées par le changement de médium⁶⁶⁴ : le passage de l'écriture en image à l'écriture alphabétique entraîne une reconfiguration des savoirs et oblige à décrire verbalement ce qui était auparavant représenté de manière figurative.

L'ascension céleste partage certaines analogies avec les récits de catabase aux enfers (l'au-delà, l'obtention d'un oracle) et en donne en fait une image symétrique. Du point de vue thématique, l'ascension est un récit partagé par de nombreux milieux⁶⁶⁵ mais il ne suffit pas de relever des parallèles ; il faut également prendre la mesure des différences et des usages et significations sociales d'une telle thématique. Le monde égyptien fournit un modèle ancien appliqué au devenir *post mortem* de l'être humain : l'au-delà (la *douat*) y est situé au ciel et le défunt regagne le monde céleste pour y devenir un bienheureux⁶⁶⁶. Lors du *maqlû* mésopotamien décrit plus haut, l'acteur rituel monte au ciel avec l'aide d'un *āšipu* (exorciste) et dresse un procès contre ceux qui ont enfreint le *māmītū* (serment ou code de conduite qui régleme la vie sociale)⁶⁶⁷. L'espace iranien a fourni plusieurs textes relatant un voyage au ciel⁶⁶⁸ ; mais étant données la datation des manuscrits, postérieurs à la conquête musulmane, et la nature de certains documents (encyclopédie zoroastrienne, récits légendaires), on ne peut qu'y voir des exemples supplémentaires d'une structure mythique partagée, et non son origine.

Il est tentant de rapprocher le rituel de l'ascension au ciel de la mystique juive de la Merkahah dont témoigne la « littérature » des Hekhalot ; Marc Philonenko, notamment, a cherché à deviner l'influence de la « mystique » juive dans le papyrus démotique de magie de Leyden⁶⁶⁹ – une tentative qui ne convainc pas. Dans ces textes hébreux qui continuent de défier les philologues⁶⁷⁰, un rabbin expérimente une ascension au ciel et peut contempler la liturgie céleste, le « char divin » (*merkavah*) et les « palais » (*hekhalot*) de Dieu. Mais contrairement à l'avis de

664 David FRANKFURTER, « The Magic of Writing and the Writing of Magic: the Power of the Word in Egyptian and Greek Traditions », *Helios* 21 / 2, 1994, p. 189-221, pour une analyse des modifications qu'entraîne l'adoption d'une écriture des sons dans une culture qui sacralisait l'image.

665 Alan F. SEGAL, « Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment », *ANRW* II, 23.2, 1980, p. 1333-1394.

666 R. O. FAULKNER, « The King and the Star-Religion in the Pyramid Texts », *JNES* 25 / 3, 1966, p. 153-161 ; Whitney M. DAVIS, « The Ascension-Myth in the Pyramid Texts », *JNES* 36 / 3, 1977, p. 161-179 ; Eliezer GONZALEZ, « The Traditional Egyptian Antecedents of Graecoroman Post-Mortem Ascent », *El Futuro del Pasado* 5, 2014, p. 191-224.

667 Tzvi ABUSCH, *art. cit.*

668 ARDA VIRAF et ZARTHUSHT NAMEH p. 511 et 514 pour les deux principales références : le premier raconte un voyage dans l'au-delà, le second deux visions du paradis produit par l'absorption de substances ; avec Philippe GIGNOUX, « La signification du voyage extra-terrestre dans l'eschatologie mazdéenne », in Suzanne LASSIER, (dir.), *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p. 63-69, il faut rajouter les inscriptions du mage Kirdir qui datent du III^e siècle.

669 Marc PHILONENKO, « La mystique du char divin, les papyrus démotiques magiques et les textes de Nag Hammadi », *CRAI* 149 / 3, 2005, p. 983-993.

Philonenko, qui ne voit pas de « solution de continuité » entre les textes esséniens de Qumran et les textes des Hekhalot⁶⁷¹ – ce qui permet dès lors de leur supposer une influence sur d’autres mouvements –, pour Schäfer, les Hekhalot, dont les prototypes ont été conçus selon toute vraisemblance à Babylone entre 700 et 900, ne peuvent se rattacher de manière directe à une « mystique juive » des premiers siècles.

Du côté de la littérature philosophique, le poème de Parménide s’ouvre sur le récit d’un voyage qui emporte le philosophe vers le monde des dieux où il obtient la révélation de l’être et du non-être⁶⁷². Il a certainement servi de modèle à Platon pour construire le mythe de l’attelage ailé dans le *Phèdre*⁶⁷³. L’âme entre dans le cortège d’un dieu pour accomplir sa remontée vers le ciel. Les dieux servent alors de guide assurant la médiation vers le monde intelligible située hors du ciel. Cette fonction d’intermédiaire se retrouve pour le dieu solaire du *PGM IV* mais ne doit pas être rapportée au modèle platonicien. De fait, elle se lit également dans une divination du *PGM VII*, 540-578 où Hermès trois fois grand est invoqué en premier afin d’introduire le dieu solaire dans la lychnomancie ; cette médiation correspond en fait plus largement à une structure divinatoire où un être divin sert d’intermédiaire vers le dieu suprême. Le mythe du *Phèdre* a en revanche inspiré l’invention d’un rituel théurgique chez les néoplatoniciens⁶⁷⁴. Dans la lignée de Platon, les ouvrages des astrologues comprennent, de manière très évasive, l’idée d’un « voyage » au ciel⁶⁷⁵, qui relève davantage du *topos* littéraire et d’une métaphore de l’apprentissage que d’un véritable « mysticisme astral »⁶⁷⁶. Au contraire, les *Oracles chaldaïques*

670 Sur cette documentation, voir Peter SCHÄFER, *The Origins of Jewish Mysticism*, Princeton, Princeton University Press, 2009, p. 243-330 qui distingue entre les « microformes » textuelles – des unités produites entre 700 et 900 – et la « macroforme » manuscrite, résultat d’un travail ultérieur d’édition et de mise en forme.

671 PHILONENKO, *art. cit.*, p. 986 ; « La mystique juive du char divin est née en Palestine en milieu essénien ; elle a été reprise, en Egypte, dans des cercles païens ésotériques, parfois proches de l’hermétisme, puis elle est passée dans la gnose chrétienne, pour se retrouver enfin dans le Livre sacré de l’islam » (p. 992).

672 PARMÉN., *fr.* 1.

673 PLAT., *Phaed.* 246a-249c.

674 Philippe HOFFMANN, « Le rituel théurgique de l’ensevelissement et le *Phèdre* de Platon », in Anna Van den KERCHOVE et Gabriela SOARES SANTOPRETE (dir.), *Gnose et Manichéisme. Entre les oasis d’Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout, 2016, p. 857-913.

675 PÉTOS.-NÉCH., *fr.* 1 = VETTIUS VALENS VI, 1.34-36 (πάννυχον πρὸς ἀέρα <ἀρθῆναι> καὶ μοί τις ἐξήχησεν οὐρανοῦ βοή) ; VETTIUS VALENS VI, 1.30-31 (τὰ ἐπὶ γῆς καταλιπόντας οὐρανοβατεῖν) ; ANTH. IX, 577 (attribué à Ptolémée : οὐκέτ’ ἐπιψάω γαίης ποσίν) ; CAPEL., *Nupt.* II, 193 (*aetherios superum conscendere coetus*).

676 Franz CUMONT, « Le mysticisme astral dans l’Antiquité », *BAB* 5, 1909, p. 256-286 ; telle que l’emploie CUMONT, la catégorie de « mysticisme », censée résoudre la dichotomie qu’il pose entre raison et émotion et tendre une passerelle entre l’orient et l’occident, ne doit pas être prise sans prudence ; le concept lui-même est hautement problématique, il appartient à cet esprit du début du siècle où l’on oppose la rationalité (de type occidental) à l’irrationnel et l’émotionnel (oriental ou primitif). Comme le concept fonctionne sur des prémisses que l’anthropologie postérieure a largement questionnées, le « mysticisme astral » de CUMONT fait partie de ces outils herméneutiques qui nous renseignent davantage sur l’époque qui les conçoit que sur les sociétés qu’ils sont censés décrire.

contiennent l'idée d'une ascension céleste au sens propre⁶⁷⁷ et Julien explique le phénomène en vertu de la nature des rayons solaires, inspirés à l'occasion, et dont la caractéristique est d'attirer vers le haut⁶⁷⁸. Féru d'opérations théurgiques, Philostrate attribue aux Brahmanes le pouvoir de léviter (μετεωροποροῦντας)⁶⁷⁹. D'après Eunape de Sardes, les disciples de Jamblique lui prêtaient évidemment le même pouvoir⁶⁸⁰. Les traités hermétiques font allusion à cette idée que la révélation s'accompagne d'un sentiment d'élévation (μετεωρισθείσης) ou d'envol (ἀναπτῆναι)⁶⁸¹.

Plus particulièrement, le cadre conceptuel de l'ascension rappelle immanquablement la théorie du véhicule astral (ὄχημα) que développent les néoplatoniciens et les milieux hermétiques. Dérivé du mythe de l'attelage ailé dans le *Phèdre*, combiné à la théorie des cinq éléments d'Aristote, greffé à l'optique par le médecin Galien, intégré à la théurgie chaldaïque⁶⁸², ce point de doctrine intervient dans la psychologie platonicienne à la conclusion de deux ouvrages, le *Commen-*

677 OC 123-124 DES PLACES : « allégeant par un souffle chaud » (πνεύματι θερμῷ κουφίζουσα) ; « ceux qui poussent l'âme hors d'elle-même et la font respirer sont libérés » (ψυχῆς ἐξωστῆρες ἀνάπνοοι εὐλυτοὶ εἰσιν, trad. Des Places). Voir Hans LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mystic, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, éd. Michel TARDIEU, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 2011 (1956¹), p. 177-226.

678 JUL. *Or.* VIII 12.7-9 (*Sur la mère des dieux*) : « il faut croire que les rayons solaires de nature attractive sont adaptés à qui s'efforce de s'abstenir de la génération » (ἔχειν οἰκείως πιστευτέον τοῖς ἀφεθῆναι τῆς γενέσεως σπεύδουσι τὰς ἀναγωγὸς ἀκτῖνας ἡλίου) ; cf. 12.28-33 : « si j'abordais aussi la mystagogie ineffable, que le Chaldéen a célébré avec enthousiasme au sujet du dieu au sept rayons en faisant remonter les âmes grâce à lui, je parlerais de sujets inconnus, inconnus surtout de la populace, mais bien connus des théurges. Aussi les passerai-je ici sous silence » (Εἰ δὲ καὶ τῆς ἀρρήτου μυσταγωγίας ἀψαίμην, ἦν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ἐπτάκτινα θεὸν ἐβάκχευεν ἀνάγων δι' αὐτοῦ τὰς ψυχάς, ἄγνωστα ἐρῶ, καὶ μάλα γε ἄγνωστα τῷ συρφετῷ θεουργοῖς δὲ τοῖς μακαρίοις γνώριμα· διόπερ αὐτὰ σιωπήσω τανῦν).

679 PHILSTR., *V. Ap.* III, 15.9.

680 EUN., *V. Soph.* V, 8 : « dans tes prières aux dieux, tu t'élèves du sol à plus de dix coudées, à ce qu'on peut calculer, et ton corps et tes habits changent pour prendre la belle forme de l'or mais quand tu arrêtes ta prière, ton corps redevient comme avant ta prière et tu redescends au sol pour retrouver ta place parmi nous » (ἐνόμομος τοῖς θεοῖς μετεωρίζη μὲν ἀπὸ τῆς γῆς πλεον ἢ δέκα πήχεις εἰκάζεσθαι· τὸ σῶμα δὲ σοι καὶ ἡ ἐσθῆς εἰς χρυσοειδές τι κάλλος ἀμείβεται, παυομένῳ δὲ τῆς εὐχῆς σῶμά τε γίνεται [καὶ] τῷ πρὶν εὐχεσθαι ὅμοιον, καὶ κατελθὼν ἐπὶ τῆς γῆς τὴν πρὸς ἡμᾶς ποιῆ συνουσίαν).

681 CH I, 1 (μετεωρισθείσης μοι τῆς διανοίας) ; V, 5 (ἀναπτῆναι εἰς τὸν ἀέρα, καὶ μέσον ἀρθέντα τῆς γῆς) ; X, 24.4 (πολλάκις γὰρ ἐξίπταται ὁ νοῦς τῆς ψυχῆς) ; XI, 19.6 (εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναπτῆναι). Cf. CH XII, 20.3-5 : au contraire des autres vivants, localisés chacun dans un éléments, « l'être humain en fait usage des quatre – terre, eau, air et feu – et il voit le ciel et entre même en contact avec lui par la sensation » (ὁ δὲ ἄνθρωπος πᾶσι τούτοις χρῆται, γῆ, ὕδατι, ἀέρι, πυρὶ· ὅρα δὲ καὶ οὐρανόν, ἅπτεται δὲ καὶ τούτου αἰσθήσει) ; CH XIII, 11.3-5 : « je suis dans le ciel, [dit le disciple], dans la terre, dans l'eau, dans l'air ; je suis dans les êtres animés, dans les plantes, dans le ventre, avant le ventre, après le ventre, partout » (ἐν οὐρανῷ εἰμι, ἐν γῆ, ἐν ὕδατι, ἐν ἀέρι· ἐν ζῴοις εἰμί, ἐν φυτοῖς· ἐν γαστρὶ, πρὸ γαστροῦ, μετὰ γαστέρα, πανταχοῦ), en réponse à CH XI, 20.19-25, où le maître prescrit une expérience méditative : se projeter mentalement dans les corps. ASCLEP. 37, p. 347.24-348.1 (*remeavit in caelum*) décrit le devenir *post-mortem* de l'âme.

682 PLAT., *Phaed.* 113d ; 247b ; *Tim.* 41e ; 44e et 69cd ; ARST., *G. A.* 736b27 ; GAL., *Hipp. et Plat.* 643 ; OC 120 DES PLACES. Sur le développement de cette doctrine dans l'histoire philosophique, voir les commentaires de DODDS à son édition de PROCLUS, *Elements of Theology*, Oxford, Clarendon Press, p. 313-321 ainsi que Hans LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mystic, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, éd. Michel TARDIEU, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 2011 (1956¹), p. 177-226 et Ilinca TANASEANU-DÖBLER, *Theurgy in Late Antiquity: the invention of a ritual tradition*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 2013.

taire aux Vers d'or de Hiéroclès et les *Éléments de Théologie* de Proclus⁶⁸³. Il sert à établir la condition de possibilité de l'anagogie sur des critères physiques : lors de sa descente et de son incarnation, la *psuchè* des individus est transportée par un véhicule éthéré et lumineux (αἰθερῶδες καὶ ἀυγοειδές), matériellement homologue aux astres (ἀστροειδές) du fait d'être de nature pneumatique (πνευματικόν) mais cette combinaison d'une âme et d'un véhicule, en traversant les sphères célestes, se charge en matière ; en retour, l'anagogie doit procéder par dépouillement progressif de ces matières, que Proclus compare à des vêtements (χιτώνων), grâce à des purifications, en particulier l'abstinence et le jeûne⁶⁸⁴. Chez les philosophes, la doctrine de l'*ochèma* suppose un cadre conceptuel complexe, polarisé entre matérialité des corps (ici-bas) et nature intelligible supra-céleste (là-haut). La purification se comprend sur une échelle dont les degrés correspondent à une quantité de matière. Si le rituel de l'immortalisation, dans sa partie narrative et invocatoire, fait bel et bien écho à des conceptions de cette nature, le bricolage textuel se poursuit avec l'appendice pratique. La procédure en jeu n'y est pas de nature purificatoire mais rapproche cette fois l'immortalisation du ritualisme funéraire égyptien. C'est alors moins les quantités de matière qui sont signifiantes que les manipulations symboliques⁶⁸⁵.

C'est avec l'hermétisme surtout que les rapprochements sont patents, au point qu'on a pu parler des *PGM* comme d'*hermetica* techniques en parallèle au *corpus hermeticum* de nature quant à lui théorique⁶⁸⁶ et qu'on a récemment proposé de voir dans le rituel d'ascension du *PGM IV* et le traité copte sur *L'Ogdoadé et l'Ennéade* (*NH VI*, 6) une même « tradition »⁶⁸⁷. De fait, l'hermétisme contient des exposés théoriques sur la composition de l'être humain et du monde et sur la possibilité d'une ascension céleste. Le *Poimandre* présente l'être humain originel comme une création céleste qui va « se pencher » (παρέκυσεν) à travers les sphères et, en union avec la nature, devenir créateur de l'humanité⁶⁸⁸, raison pour laquelle l'être humain est la seule créature à être double (διπλοῦς), à la fois mortel par son corps et immortel en vertu de son ori-

683 HIÉROC., *C. aur.* 26 ; PROCL., *Inst. Theol.*, prop. 206-211. Cf. *CH X*, 17-18 ; *SH 24*, 10 ; *SH 24*, 28 ; PLOT. 27 (IV, 3), 15 et 24 ; PORPH., *Ad G.* XI, 3 ; JAMBL., *Rép.* III, 14 (99.9-10 SAFFREY) ; DAMASC., *VP.* 107 ZINTSEN ; *passim*.

684 PROCL., *Inst. Theol.*, prop. 209.1-4 : « Pour le véhicule de toute âme particulière, la descente se produit par l'adjonction de vêtements plus matériels [que lui] mais la remontée en compagnie de son âme grâce à la suppression de tout ce qu'il y a de matériel [en lui] et à son retour vers son genre propre, analogue à l'âme qu'il utilise » (Πάσης μερικῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα κάτεισι μὲν προσθέσει χιτώνων ἐνυλοτέρων, συ<να>νάγεται δὲ τῆ ψυχῆ δι' ἀφαιρέσεως παντὸς τοῦ ἐνύλου καὶ τῆς εἰς τὸ οἰκεῖον εἶδος ἀναδρομῆς, ἀνάλογον τῆ χρωμένη ψυχῆ).

685 Voir chapitre 2.1.2.2, p. 76-88.

686 Garth FOWDEN, *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind*, Cambridge Cambridge-shire, Royaume-Uni, 1986, p. 66-68. Voir également les analyses et l'historiographie reprise dans Christian H. BULL, *The Tradition of Hermes Trismegistus: the Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*, Leyde-Boston, Brill, 2018, p. 405-408 ainsi que Florian AUDUREAU, « Trismégistos. Circulation et contextes d'un nom divin », *RHR* 236 / 3, 2019, p. 477-482.

687 BULL, *op. cit.*, p. 416-426.

688 *CH I*, 12-17.

gine céleste⁶⁸⁹. En réponse à cette anthropogénèse, l'eschatologie hermétique énonce dans le même traité une remontée conçue comme dissolution progressive de la matière et des vices à chaque sphère planétaire et comme un retour vers l'ogdoade, c'est-à-dire la sphère céleste⁶⁹⁰. Le traité de *L'Ogdoade et de l'Ennéade* (NH VI, 6) et le traité sur la régénération (CH XIII) exposent quant à eux plus en détail le processus de la remontée de l'âme⁶⁹¹. Les deux textes décrivent l'apparition de réalités célestes⁶⁹² et des illuminations qui provoquent une joie extatique mais les ressemblances s'arrêtent là. La finalité de l'ascension n'est pas la même que pour le *PGM IV*, ni ses modalités de mise en œuvre. Les *hermetica* reposent en effet sur l'application de catégories métaphysiques platoniciennes comme l'Intellect à un rituel d'illumination qui s'achève dans une forme d'*unio liturgica* ; l'ascension « magique » quant à elle ne témoigne pas du même degré de « spiritualisation » de l'expérience et est mise en place à des fins divinatoires. Tout au plus peut-on parler, avec Betz, d'un proto-hermétisme (encore qu'une telle formulation suppose un certain ordonnancement chronologique qu'il y aurait lieu de discuter)⁶⁹³. Même si *PGM* et hermétisme entretiennent indéniablement une grande proximité due à un milieu de production analogue, mieux vaut ne pas sous-estimer les effets de variations. Entre autres indices tangibles qui empêchent d'inscrire le rituel d'ascension dans la « tradition d'Hermès », c'est qu'ils ne partagent pas exactement la même cosmologie : alors que l'hermétisme, dans la lignée d'Aristote et de Platon, considère le monde comme un tout fini au-delà duquel ne se trouve aucune réalité sensible, le rituel de l'ascension considère que l'univers habité baigne dans un océan infini⁶⁹⁴, conformément à la tendance des *PGM* et à d'anciennes cosmologie toujours d'actualité.

En somme, les propositions sont allées bon train pour tirer le rituel tantôt du côté du mithraïsme, tantôt du côté de la théurgie chaldaïque ou de l'hermétisme, voire vers le pythagorisme, et pour avancer une datation et une chronologie⁶⁹⁵, et toutes ces propositions ont eu leur intérêt et ont fait des apports capitaux à la compréhension du document et des milieux religieux tardifs. Mais on se heurte inévitablement à un obstacle méthodologique et théorique à vouloir inscrire le rituel dans un mouvement « en -isme ». Les catégories que nous utilisons sont en par-

689 CH I, 15.1-6.

690 CH I, 24-26 ; cf. CH VII, 2.

691 Sur ces deux textes, voir J.-P. MAHÉ, « Le sens et la composition du traité hermétique, « l'Ogdoade et l'Ennéade », conservé dans le codex VI de Nag Hamadi », *RSR* 48 / 1, 1974, p. 54-65 ; BULL, *op. cit.*, p. 244-315 (CH XIII) et 316-371 (NH VI, 6).

692 CH XIII, 8-9 ; NH VI, 6 p. 57.29.

693 BETZ, *The Mithras Liturgy*, p. 37-38.

694 *PGM IV*, 512-513 évoque « l'eau sans fond du lever qui provoque le frisson » (τὸ ἄβυσσον τῆς ἀνατολῆς φρικτὸν ὕδωρ). Voir chapitre 2.1.1.1, p. 56-58.

695 Voir Annexe 1 pour les références.

tie le produit d'une construction opérée par le discours et masquent d'autres effets dans la réalité sociale. Faute d'argument définitif transmis par les sources, je préfère donc considérer que le rituel d'immortalisation s'insère dans un réseau de significations plutôt que dans un courant intellectuel et religieux précis. Ce réseau s'étend jusqu'aux récits de catabase, dont il est en fait une image symétrique. En un mot, il faut certainement revenir sur ce point aux analyses que Segal a développées en croisant la méthode structuraliste de Lévi-Strauss aux thèses dépassées de la *Religiongeschichtliche Schule* à propos d'un mythe gnostique oriental : « *a mythical structure of katabasis and anabasis* » sert de trame commune à des instanciations qui se différencient localement et tendent à former des singularités⁶⁹⁶. En réalité, le point le plus important à retenir d'une comparaison du rituel avec la littérature philosophique ou apocalyptique, ce n'est pas un jeu d'influence ; c'est cette transformation de la pratique en récit selon une modalité qui n'est pas exactement celle de la mythologie. La mise en récit du rituel agit comme un métadiscours qui fonde l'expérience et la transforme. Le rite de l'immortalisation n'est pas la réactualisation, la célébration ou l'évocation collective d'un mythe *in illo tempore* mais la possibilité d'expérimenter personnellement *hic et nunc* l'histoire d'une ascension au ciel au sens propre, en vertu de raisons naturelles liées à la composition du corps et de l'univers. Le métadiscours narratif se superpose en fait à l'expérience divinatoire et la reformate. Par les informations qu'il contient, ce métadiscours relève de plus d'un phénomène général de « philosophisation » du religieux qui décrit en partie les évolutions de l'Antiquité tardive. Il faut peut-être y voir une habitude sociale qui s'est progressivement développée dans la culture hellénistique et a produit des adaptations et innovations dans l'appropriation des pratiques.

3.2.1.4. Pragmatique rituelle et énonciative : la réécriture d'une pratique divinatoire

Pour élucider la dimension rituelle sous-jacente à ce récit, on a songé à la mise en place d'une machinerie sous la forme d'un « *heiliges Theater* »⁶⁹⁷ par rapprochement avec la mécanique d'Héron d'Alexandrie et les attaques d'Hippolyte contre les subterfuges des magiciens ; à la suite de Dieterich, Betz envisage sept « *cultic scenarios* » comme « *a gallery of pictures* »⁶⁹⁸ en considérant que des images servaient de support visuel. Je rejoins la proposition de Christian Bull de lire en filigrane du texte la mise en place d'une lychnomancie, ou du moins d'un traitement particulier d'une source lumineuse (soleil ou flamme)⁶⁹⁹, une hypothèse hautement pro-

696 SEGAL, *art. cit.*, p. 1387.

697 MERKELBACH, *Abrasax* III, p. 29-32.

698 DIETERICH, *Mithrasliturgie*, p. 92-95 ; BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 139-140.

699 BULL, *op. cit.*, p. 417-418.

bable et qui est plus conforme aux pratiques attestées dans le reste du corpus mais qui doit malgré tout être prise avec prudence. Trois arguments permettent d'appuyer cette proposition. Premièrement, l'idée de fermer (καμύω) et d'ouvrir les yeux se rencontre pour des lychnomancies, mais cette idée n'est toutefois pas spécifique à ce genre divinatoire puisqu'on observe la même consigne pour la *sustasis* de Néphotès qui s'accomplit en direction du soleil⁷⁰⁰. Bull élude cette possibilité avec un argument *e silentio*⁷⁰¹ et il appuie l'idée d'une lychnomancie en reprenant la proposition de Merkelbach concernant l'emploi d'une machinerie afin de produire des illusions visuelles⁷⁰², un détail technique qui n'est pas strictement nécessaire. Le second argument repose sur l'interprétation d'un nom barbare (κυφε) comme une référence au *kyphi*, un encens égyptien que l'on fait brûler⁷⁰³ et qui est ici mis en apposition au « feu sacré » que l'on souhaite contempler⁷⁰⁴. Troisièmement, un peu plus bas dans le papyrus, un texte divinatoire décrit à merveille comment la flamme produit des « signes » (σημεῖα) ; elle se transforme et s'efface totalement pour donner lieu à une apparition divine :

Signes de la lampe. Après avoir prononcé l'attraction de la lumière, ouvre les yeux (ἄνυξον τοὺς ὀφθαλμοὺς) et tu verras la lumière de la lampe prendre la forme d'une voûte. Puis en fermant [les yeux] (κλειόμενος), dis (dans une autre copie : 3... après avoir dit trois fois) ; ouvre [les yeux] (ἀνοίξας) et tu verras tout grand ouvert et une lueur très intense à l'intérieur, mais la lampe n'apparaît nulle part. Tu verras le dieu assis sur un nénuphar, rayonnant, sa main droite tendue en guise de salutation et sa main gauche tenant un fléau, porté entre les mains de 2 anges, ainsi que 12 rayons autour d'eux⁷⁰⁵.

Le rituel en question préconise de répéter plusieurs prières avec les yeux ouverts et fermés en alternance⁷⁰⁶. En l'absence d'indications précises dans le rituel d'immortalisation, la lychnomancie du *PGM IV*, 930-1114 fournit donc un modèle éclairant pour concevoir la pratique de l'ascension. Le contenu de l'apparition y paraît réduit au strict minimum, à savoir une image qui correspond à l'iconographie du dieu Harpocrate. L'ascension se démarque de son côté par l'inflation

700 *PGM IV*, 177-178 : καμύων τοὺς ὀφθαλμοὺς, τὸ νεῦμα ἔχων πρὸς τῷ ἡλίῳ.

701 BULL, *op. cit.*, p. 417 : « since we are not informed of a spate of blind magicians in Egypt, it is more likely that the operator is in fact using a less dangerous substitute for the sun ».

702 *ibid.*, p. 421-422.

703 Voir BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 118, n. 182.

704 *PGM IV*, 511-512 : ἵνα θαυμάσω | τὸ ἱερὸν πῦρ.

705 *PGM IV*, 1102-1114 : σημεῖα | τοῦ λύχνου· μετὰ τὸ εἰπεῖν τὴν φωταγωγίαν ἄνυξον τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ὄψη | τὸ φῶς τοῦ λύχνου καμαροειδὲς γινόμενον· εἶτα κλειόμενος λέγε (ἄλλως· γ' ... μετὰ τὸ εἰπεῖν γ'), καὶ ἀνοίξας ὄψη πάντα ἀχανῆ | καὶ μεγίστην αὐγὴν ἔσω, τὸν δὲ λύχνον | οὐδαμοῦ φαινόμενον. τὸν δὲ θεὸν ὄψη | ἐπὶ κιβωρίου καθήμενον, ἀκτινωτόν, | τὴν δεξιὰν ἀνατεταμένην ἀσπαζόμενον, τῇ δὲ ἀριστερᾷ <κρατοῦντα> σκυτός, βασταζόμενον ὑπὸ β' ἀγγέλων ταῖς χερσίν | καὶ κύκλῳ αὐτῶν ἀκτίνας <ιβ>.

706 *PGM IV*, 955-958 : « Attraction de la lumière. La tête couronnée avec la même branche [d'olivier], tiens-toi dans la même posture [que devant le soleil levant] en face de la lampe, ferme les yeux et récite ce *logos* 7 fois » (φωταγωγία· στεψάμενος | τὴν κεφαλὴν σου τῷ αὐτῷ κλώνι, σταθεῖς | τῷ αὐτῷ σχήματι ἐναντίον τοῦ λύχνου | καμύσας δέωκε τὸν λόγον τοῦτον ζ') ; *PGM IV*, 985-987 : « *Logos* qui attire le dieu à dire 3 fois les yeux ouverts » (θεαγωγὸς | λόγος γ' λεγόμενος ἀνεωγῶτων σου τῶν ὀφθαλμῶν).

du récit dans l'écriture du rituel. La coexistence de ces deux présentations montre que le rituel d'immortalisation constitue une option discursive davantage qu'une option rituelle ; en passant de l'image au récit par l'amplification et la multiplication, il introduirait une variation à partir d'une pratique déjà existante mais ne la renouvellerait que dans son appareil discursif.

L'idée d'une lychnomancie n'est pas à exclure mais elle n'est pas non plus à considérer comme exclusive ou restrictive. De fait, le texte ne produit pas d'information directe qui laisserait penser à l'utilisation d'une lampe comme médium mais il décrit bel et bien d'autres méthodes. Dans sa structure, il reproduit la distinction entre *logos* et *praxis* qu'on observe dans de nombreuses notices rituelles : les informations verbales sont transmises à l'intérieur d'un appareil narratif tandis que le dispositif technique proprement dit est passé sous silence, mais des consignes finales exposent la mise en pratique d'une *sustasis* (PGM IV, 779-791). La procédure est assez classique et consiste à préparer une encre à base de miel, de myrrhe et d'un jus non-identifiable ; à inscrire un nom divin de huit lettres avec cette encre sur la feuille d'un arbre sacré qui est d'essence solaire (le *perséa*)⁷⁰⁷ ; puis à lécher la feuille tôt le matin en la présentant au soleil levant. Dans ce cas, c'est bel et bien l'astre solaire lui-même qui entre en jeu dans le dispositif, et non une flamme ; l'action de lécher d'autre part ne se retrouve pas dans le modèle de lychnomancie, mais apparaît dans quatre autres procédures, où la présence de la lampe n'est pas toujours nécessaire, ni au cœur du dispositif : le rituel du *Huitième livre de Moïse*⁷⁰⁸ ; la cérémonie des voyelles⁷⁰⁹ ; un *thumokatochon*⁷¹⁰ et la « *sustasis* avec le démon personnel »⁷¹¹. Peut-être que

⁷⁰⁷ Le *perséa* (*Mimusops Schimperi*) appartient à une famille végétale des pays tropicaux comme le grand natte. Endémique d'Égypte (TH., *HP.* IV, 2, 1.2 ; IV, 2, 8.18 ; STRAB. XVII, 2, 4.4), cette plante ressemble au poirier si ce n'est qu'elle est sempervirente (ἀειφύλλον) et porte des fruits en toute saison (TH., *HP.* IV, 2, 5) ; STRAB. XVI, 4, 14.17 et XVII, 2, 2.25 mentionne le *perséa* parmi les productions exotiques ; le PS.-ARSTT., *Mund.* 401a1 l'évoque avec d'autres plantes pour décrire la puissance divine qui se propage jusque dans la vie végétale. Dans le corpus des PGM, on rencontre le *perséa* (ἕστε en égyptien) comme plante engendré par le dieu solaire (PGM III, 504 et PDM XIV, 246 = GRIFFITH, col. 9.8) ou comme l'arbre sous lequel naît le dieu (PDM XIV, 172 = GRIFFITH, col. 6.22). PLUT., *Isid.* 378c6-10 rapporte que « parmi les plantes d'Égypte, on consacre surtout à la déesse [Isis] le *perséa*, à ce qu'on dit, parce que son fruit ressemble à un cœur et ses feuilles à une langue. Or, l'être humain n'a rien de naturellement plus divin que la parole » (τῶν δ' ἐν Αἰγύπτῳ φυτῶν μάλιστα τῇ θεῷ καθιερωθῆαι λέγουσι τὴν περσέα, ὅτι καρδίᾳ μὲν ὁ καρπὸς αὐτῆς, γλώττι δὲ τὸ φύλλον ἔοικεν. οὐδὲν γὰρ ὢν ἄνθρωπος ἔχειν πέφυκε θεϊότερον λόγου) ; EUS., *P. E.* XIV, 25, 4.4 donne le *perséa* dans sa liste des plantes dont la longévité est la plus grande (τὰ μακροβιώτατα φυτά). Le *perséa* est également utilisé pour ses applications médicinales (HPC., *Mul. Aff.* 90.15 ; GAL., *Simpl. med.* XII, 97.17-19 ; ORIB., *Coll.* I, 63 ; *Ad Eust.* I, 22) et dans l'alchimie (ZOSIME, *CAAG* II, 161.11 et 164.2). Voir Michel MALAISE, « Le perséa, l'olivier, le lierre et la palme dans la religion égyptienne tardive », in Terence DUQUESNE, Bruno Hugo STRICKER (dir.), *Hermes Aegyptiacus. Egyptological studies for B.H. Stricker on his 85th birthday*, Oxford, DE Publications, 1995, p. 131-144.

⁷⁰⁸ PGM XIII, 132, 434, 690 : lécher un carré de natron contenant un nom divin ; deux lampes ; apparition divine.

⁷⁰⁹ PGM XIII, 891, 900 : lécher des voyelles sur une plaque de plomb ; aucune lampe ; aucune apparition.

⁷¹⁰ PGM XIII, 1052 : montrer au soleil (δείξας τῷ ἡλίῳ), réciter une invocation (λέγε...), puis lécher des caractères écrits sur une feuille de laurier (ἐκλειξον τὸ φύλλον) ; une lampe ; aucune apparition.

⁷¹¹ PGM VII, 523 : montrer un nom inscrit sur une coquille d'œuf au soleil (δεικνύων τῷ ἡλίῳ) puis le lécher ; pas de lampe ; apparition ?

tout le rituel consistait en cette action ; peut-être que deux procédures différentes ont lieu selon qu'on applique le rituel sur soi-même ou sur un tiers ; peut-être au contraire le texte est-il ici évusif et omet-il (délibérément?) la mention de la lampe. Pour reprendre le modèle précédent en effet, la lampe agit comme relai du soleil : la « *sustasis* » doit être « prononcée d'abord en direction du lever du soleil, puis [on récite] sur une lampe le même *logos* dit la première fois »⁷¹². Juste avant le passage en question, le texte du rituel d'immortalisation reprend un marqueur important du récit, le verbe ὄψεται, et l'emploi du jus de *kenritis*, annoncé dans le prologue⁷¹³, démontre qu'on se situe bien dans le contexte technique attendu pour l'ascension⁷¹⁴. L'assistant (ou « co-initié ») que le rédacteur appelle sa « fille » doit s'enduire le visage de ce jus pour observer l'accomplissement du rituel, tout comme on doit, dans la lychnomancie, s'enduire de *stimi* copte et fermer les yeux⁷¹⁵.

L'onction oculaire apparaît également comme technique rituelle principale dans une pratique démotique « pour voir la barque de Ré »⁷¹⁶ sans qu'il soit mention d'une lampe. Le même onguent et la même invocation sont réemployés plus loin avec la même intention, mais cette fois lors d'une lécanomancie avec un médium⁷¹⁷ – le copiste précise toutefois qu'il est possible de pratiquer le rituel par soi-même en appliquant l'onguent sur ses yeux et en recourant à une lampe⁷¹⁸. Un rituel démotique analogue peut également s'accomplir seul ou avec un médium, mais sans utiliser de lampe ou de récipient – l'onguent suffit à lui seul à produire l'apparition : « *If you fill your eyes with this drug and look at the sun when it fills the sound-eye, your eyes being open toward it, he reveals himself to you and tells you an answer to everything. Its chief factor [scil. de l'onguent] is purity. It is more profitable than the youth; it is profitable for you yourself as a person [acting] alone* »⁷¹⁹. On constate en fait que le texte n'est pas vraiment conçu pour établir un dispositif technique précis (au demeurant plusieurs sont possibles) mais que c'est le dispositif énonciatif lui-même qui importe : à qui s'adresse réellement le rédacteur ? Quel est le programme de lecture à l'origine du texte ?

712 PGM IV, 930-932 : σύστασις, ἦν πρῶτον λέγεις πρὸς | ἀνατολὴν ἡλίου, εἶτα ἐπὶ τοῦ λύχνου ὁ αὐ|τὸς λόγος λεγόμενος πρῶτος.

713 PGM IV, 479-482 : χρὴ οὔν σε, ὦ θυγάτερ, λαμβάνειν χυλοὺς βοτανῶν καὶ εἰδῶν τῶν μ[ε]λ[λ]όντων σοι <μηγυθῆσεσθαι> ἐν τῷ τέλει τοῦ ἱεροῦ μου συντά|γματος.

714 PGM IV, 773-779.

715 PGM IV, 1070-1071 : ἅπαξ λέγε καμμύων, ἐγγρίου | στίμι κοπτικόν.

716 PDM XIV, 295-308 (= GRIFFITH, col. 10.22-35).

717 PDM XIV, 805-840 (= GRIFFITH, col. 27.1-36).

718 PDM XIV, 822-824 (= GRIFFITH, col. 27.17-19). Les consignes décrivent l'onguent en question et sa préparation à partir de fèves.

719 PDM XIV, 883-885 (= GRIFFITH, col. 29.28-30).

Trame rituelle si réduite qu'elle en devient obscure, trame narrative si enflée qu'elle en devient fascinante – l'écriture du rituel distribue l'information d'une manière très singulière et force est de se demander s'il n'y a pas délibérément une modulation de celle-ci en fonction du destinataire. Est-ce un texte pour l'expert rituel ou pour son client ? Un changement dans la déictique a lieu entre la section narrative et la section pratique mais il est difficile à interpréter. Le « tu » de l'ascension est visiblement destiné à celle que le prologue appelle « fille » ; celle-ci est guidée dans l'ascension (on lui dit ce qu'elle voit, sur un mode à mi-chemin du descriptif et du prescriptif), elle doit répéter des paroles et se trouve dans la position du médium lors des séances divinatoires. Le « tu » de la partie pratique s'adresse au contraire à l'expert qui met en place le dispositif, qui le contrôle, et qui détient un savoir spécialisé implicite et supplémentaire, mais il est lu également par le *sunmustès* qui va vivre l'expérience divinatoire. D'où une certaine opacité dans la transmission de l'information : une partie est révélée mais d'autres informations relèvent sans doute d'un savoir implicite appartenant au spécialiste. Cette situation énonciative est comparable, au sein du corpus, à la lettre de Néphotès à Psammétique et à la lettre de Pnouthis⁷²⁰ : ces documents se focalisent sur le vécu du médium et en adoptent le point de vue pour valoriser leur expérience. D'un côté un expert rituel s'efface, de l'autre il cède le devant de la scène discursive à la figure du médium, généralement un enfant, figure qui est très évanescence dans le reste de la documentation.

Hors du corpus, dans la tradition littéraire latine, un texte de comparaison important nous renseigne sur les problématiques de lecture et de destinataire des textes rituels. Il s'agit du livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée, au moment où Mithra, le prêtre d'Isis, s'apprête à initier Lucius :

En posant sa main droite sur moi avec la plus grande bienveillance, le vieil homme me conduit aussitôt aux portes mêmes d'un très grand temple. Après avoir solennellement célébré la cérémonie d'ouverture conformément au rite et accompli en entier le sacrifice matinal, il sort d'une cachette dans le sanctuaire certains livres composés de caractères inconnus qui exprimaient le texte abrégé du discours qu'ils contenaient en partie par des figures en quelque sorte d'animaux et en partie par des traits nouveaux, arrondis à la manière d'une roue, et resserrés comme les vrilles de la vigne, la lecture en étant dérobée à la curiosité des profanes. C'est là-dedans qu'il me prescrit ce qu'il faut nécessairement préparer à l'usage de la consécration (*teletae*)⁷²¹.

La description de l'écrit laisse évidemment penser aux hiéroglyphes pour les caractères figuratifs et au démotique pour les vrilles de la vigne. Une certaine quantité d'information est transmise à

720 Voir Annexe 3A.

721 APUL., *M.* XI, 22.8 : *iniecta dextera senex comissimus ducit me protinus ad ipsas fores aedis amplissimae rituque sollemni apertionis celebrato ministerio ac matutino peracto sacrificio de opertis adyti profert quosdam libros litteris ignorabilibus praenotatos, partim figuris cuiusce mo<di> animalium concepti sermonis compendiosa uerba suggerentes, partim nodosis et in modum rotae tortuosis capreolatimque condensis apicibus a curiositate profanorum lectione munita. indidem mihi praedicat, quae forent ad usum teletae necessario praeparanda.*

Lucius, de nature essentiellement pratique puisqu'il s'empresse d'acheter le nécessaire. L'écrit contenait-il en plus, à la manière de l'immortalisation, le récit d'une expérience programmée ? Le texte ne permet pas de l'affirmer mais le prêtre a certainement dû mettre en place une forme de conditionnement en vue de l'expérience. Dans la manière dont Lucius la décrit, elle recoupe en tout cas en partie ce qu'a également expérimenté le *sunmustês* du *PGM IV* : un voyage dans l'au-delà.

J'ai approché les confins de la mort et après avoir foulé le seuil de Proserpine, j'en suis revenu porté par tous les éléments, au milieu de la nuit, j'ai vu un soleil rayonner d'une lumière blanche, j'ai approché les dieux d'en bas et les dieux d'en haut, face à face, et je les ai adoré au plus près d'eux⁷²².

Lors de ce voyage, Lucius est assimilé au dieu solaire et en tient lieu d'image par sa tenue : il est « consacré par douze robes » (*duodecim sacratus stolis*) et porte une « robe olympienne » (*Olympiacam stolem*) qui est une étoffe de lin fine et colorée décorée de motifs animaux, avec une torche dans la main droite et, sur la tête, une « couronne de palmes blanches, dont les feuilles se projetaient en avant comme des rayons » (*corona... palmae candidae foliis in modum radio-rum prosistentibus*) : il apparaît en un mot « à l'image du soleil » (*ad instar solis*) et « en guise de représentation » (*in vicem simulacri*)⁷²³. L'emphase narrative des *Métamorphoses* entretient avec le récit de l'ascension une troublante analogie. S'agit-il là aussi de l'apparat métadiscursif enveloppant une expérience divinatoire de type médiumnique et de la conversion de cette expérience en « initiation mystérieuse » d'après le vécu du médium ?

Pour en revenir au *PGM IV*, le rapport entre le dispositif et le récit reste au demeurant très lâche. Pour ce qu'on arrive à en saisir, l'écart est frappant entre la forme, somme toute assez courante, du dispositif divinatoire et le contenu, particulièrement novateur, de la section narrative. Le dénominateur commun réside dans la lumière, mais celle-ci n'est, dans la pratique, qu'une donnée brute (effets lumineux, taches, etc.) ; filtrée dans le discours, la lumière est convertie en récit. La mise en récit fonctionne alors en quelque sorte à la fois comme un métadiscours sur l'expérience (elle recatégorise et interprète la *sustasis* en ascension au ciel) et comme un conditionnement de l'expérience (elle oriente le vécu du médium lors de la *sustasis*). Cet aspect programmatique du métadiscours narratif est ce qui lui confère son efficacité sur le plan pragmatique. Alors que la forme rituelle, selon toute vraisemblance, se conserve fidèlement, c'est le *story-telling* qui porte toute l'innovation et fait la valeur de l'expérience religieuse. Apulée est cer-

722 APUL., *M. XI*, 23.7 : *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia uectus elementa remeavi, | nocte media uidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo.*

723 APUL., *M. XI*, 24.1-4.

tainement le plus bel exemple de ce qu'un merveilleux conteur d'histoires peut faire de cette expérience.

Les traités hermétiques ont tout l'air, eux aussi, de développer un puissant appareil narratif et théorique autour d'une expérience rituelle, qui devait être de type divinatoire, et qui reformulait la relation de l'expert rituel avec son médium sur le modèle de la relation du maître avec son disciple. Tout le *Poimandre* est le récit d'une vision. Si rien, au début, ne laisse songer à un sommeil rituel – excepté dans une comparaison avec la somnolence – mais plutôt à une démarche spéculative rationnelle⁷²⁴, le traité se conclut sur des lignes qui réintroduisent l'idée que l'apparition a eu lieu dans un contexte rituel :

En moi le sommeil du corps était devenu sobre veille de l'âme, la fermeture (κάμμισις) de mes yeux véritable vision (ὄρασις), mon silence (σιωπή) gestation du bien et l'expression de la parole descendante de bienfaits⁷²⁵.

Le récit de vision a ici entièrement absorbé la description du dispositif. L'expérience est transformée en théorie. De même, la *Clé* livre un beau passage où les paroles du maître et la contemplation de la lumière entraînent un sommeil et déclenchent la vision du Bien intelligible, qui surpasse la puissance des rayons solaires, remplit l'âme et délivre du corps⁷²⁶. Le rituel d'immortalisation partage indéniablement avec l'hermétisme un même imaginaire, voire des procédures analogues. Faut-il alors parler d'une même « tradition » pour réunir ces documents⁷²⁷ ? La question se pose sur un sol théorique mais n'est pas sans importance puisque le mot conditionne une manière de se représenter la société et s'accompagne d'un ensemble de valeurs et de notions. Le terme « tradition » a plutôt tendance à sous-estimer le coefficient de transformation dans les pratiques et les représentations. Je préfère donc accentuer l'idée de *construction* d'une tradition pour mieux appréhender les écarts et les dynamiques de création des textes et de transformation des rituels, notamment dans leur finalité politique : former une communauté autour d'une identité religieuse égyptienne tout en récupérant l'appareil philosophique platonicien, comme c'est apparemment le cas avec l'hermétisme.

724 CH I, 1.1-4 : « Un jour, que j'avais commencé de réfléchir sur les êtres et que ma pensée s'en était allée planer dans les hauteurs tandis que mes sens corporels avaient été mis en ligature comme il arrive à ceux qu'accable un lourd sommeil par le fait d'un excès de nourriture ou d'une grande fatigue du corps... » (έννοίας μοί ποτε γενομένης περί τῶν ὄντων καί μετεωρισθείσης μοί τῆς διανοίας σφόδρα, κατασχεθεισῶν μου τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων, καθάπερ οἱ ὑπνω βεβαρημένοι ἐκ κόρου τροφῆς ἢ ἐκ κόπου σώματος). Trad. FESTUGIÈRE.

725 CH I, 30 : ἐγένετο γάρ ὁ τοῦ σώματος ὕπνος τῆς ψυχῆς νῆψις καί ἡ κάμμισις τῶν ὀφθαλμῶν ἀληθινή ὄρασις καί ἡ σιωπή μου ἐγκύμων τοῦ ἀγαθοῦ καί ἡ τοῦ λόγου ἐκφορὰ γεννήματα ἀγαθῶν.

726 CH X, 4-6.

727 BULL, *op. cit.*, p. 426.

3.2.2. Le nombre sept et les planètes

3.2.2.1. Nommer les sept cieux

Comme on l'a vu, le rituel d'immortalisation évoque les sept planètes collectivement mais ne produit pas une hiérarchisation de l'espace en sept niveaux. L'imaginaire de la magie astrale invite cependant à rechercher dans la documentation d'éventuelles traces d'une telle utilisation des planètes, réparties en différentes sphères, et mises en application lors du rituel en vertu de puissances particulières.

La stratification en sept cieux se retrouve ainsi au sein des *PGM* dans un papyrus chrétien du IV^e ou du VI^e siècle⁷²⁸ assez endommagé. Il s'agit d'un exorcisme commençant avec les quatre évangiles ; il continue ensuite de la manière suivante :

J'exhorte les [sept cercles] du ciel : le prem[ier...], le second de hyac[inthe, le troisième] d'acier, le [quatrième] de malachite, le cinqu[ième...], le sixième d'or, le [septième] d'ivoire⁷²⁹.

Au lieu du nom d'une puissance divine, chaque ciel se distingue par l'association avec un minéral ou une plante, et de manière corollaire avec une couleur. Il semblerait que la liste commence par la sphère la plus extérieure et adopte l'ordre égyptien des planètes puisque l'or, en sixième position, réfère certainement au soleil tandis que l'ivoire renvoie à la lune.

Dans un passage concis et synthétique, une invocation mentionne collectivement les cieux de manière métonymique. Après s'être adressé à Orion et à Michaël (« qui sièges en haut »), le *logos* dit du dieu qu'il est « maître des sept eaux et de la terre et tient celui qu'on appelle le grand serpent »⁷³⁰. Le serpent en question peut être à la fois l'ourobore qui encercle le monde et l'Agathodémon, émané des eaux primordiales, tandis que la position des eaux au ciel évoque la pluie mais aussi l'océan primordial. L'allusion est rapide mais elle est bien d'ordre cosmologique. Elle présente qui plus est la particularité de retravailler la cosmogonie traditionnelle pour y inscrire une structure fondée sur le nombre sept.

Un papyrus du V^e siècle contient une invocation dénombrant six cieux, placés chacun sous la direction d'un ange. L'absence du septième ciel peut être due à une erreur d'écriture lors du ri-

728 Theodore S. BRUYN et Jitse H. F. DIJKSTRA, « Greek Amulets and Formularies from Egypt Containing Christian Elements: A Checklist of Papyri, Parchments, Ostraka, and Tablets », *BASP* 48, 2011, p. 188, n° 27.

729 *P. Vienn. gr.* 337 (= *PGM chr.* X, 14-20) : ὀρκίζω αὐτὸ τοῦ[ς] ἑπτὰ κύκλους | τοῦ οὐρανοῦ· τὸν πρῶ[τον] | τὸν δεῦτερον ὑακ[ίνθινον, τὸν τρίτον] | ἀδαμάντινον, τὸν [τέταρτον] | μαλάκηκτον, τὸν πέμ[πτον] | τὸν ἕκτον χρυσίτην, τ[ὸν ἑβδομον] | ἐλεφάντινον.

730 *PGM IV*, 2765-2768 : Ὁρίων καὶ ὁ ἐπάνω καθηήμενος Μιχαήλ· ἑπτὰ ὑδάτων | κρατεῖς καὶ γῆς, κατέχων, ὃν καὶ λέουσι δράκοντα μέγαν.

tuel – la redondance des formules facilite en effet un « saut du même au même » lors de la copie :

Je t’invoque, toi qui sièges sur l’abysse, BYTHAT, j’invoque aussi celui qui siège dans le premier ciel, MARMAR, je t’invoque, toi qui sièges dans le 2^e ciel, RAPHAEL, je t’invoque, toi qui sièges dans le 3^e ciel, SOURIEL, je t’invoque, toi qui sièges dans le 4^e ciel, IPHIAPH, je t’invoque, toi qui sièges dans le 5^e ciel, PITIËL, je t’invoque, toi qui sièges dans le [6^e] ciel, MOURIATHA.

Je t’invoque, toi qui sièges sur la neige, TELZÈ, je t’invoque, EDANÔTH, qui sièges sur la mer, je t’invoque, SAESECHEL, qui sièges sur les serpents, je t’invoque, TABIUM, qui sièges sur les fleuves, je t’invoque, BIMADAM, je t’invoque, CHARDAOUN, qui sièges au milieu de CHARDALLOU, au milieu des deux CHÉRUBIN et SÉRAPHIN qui chantent tes louanges, seigneur de toute armée sous le ciel.

Je vous conjure tous au nom du dieu d’Abraham, d’Isaac et de Jacob, pour que vous obéissiez parfaitement à ma main, que chacun obéisse parfaitement et que vous demeuriez à mes côtés et me donniez faveur, puissance, victoire et force devant tous, hommes, petits ou grands, gladiateurs, soldats, civils, femmes, jeunes filles et esclaves, devant tous. Vite, vite. Grâce à la puissance de IAÔ, la force de SABAOth, la parure de ELÔE, le pouvoir d’ADONAI et la couronne d’ADONAI⁷³¹.

Outre une datation tardive, ce morceau dénote une forte présence de l’imaginaire religieux juif. La stratification du ciel et des puissances divines rappelle le *Sefer ha-razim*, un manuel en hébreu dont le *terminus post quem* pour la rédaction se situe au IV^e siècle et dans lequel des pratiques magiques ont été insérées à l’intérieur d’une structure cosmologique à sept niveaux⁷³². Toutefois, la hiérarchie des cieux procède en ordre inverse entre les deux documents : alors que le *Sefer ha-razim* ordonne les cieux de bas en haut, le *PGM XXXV* énumère d’abord l’abysse, sur la bordure extérieure du ciel, et se poursuit après les cieux avec l’évocation de diverses réalités terrestres (neige, fleuves, serpents), ce qui donne à croire qu’on suit un axe descendant. Le schéma des sept cieux constitue également un lieu commun de la littérature hénochienne et de la cabbale juive⁷³³. Quant aux planètes, leur intégration dans la magie à l’intérieur de la tradition

731 *PGM XXXV*, 1-22 : "Ἐπικαλοῦμαι σε, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῆς ἀβύσσου, Βυθαθ, ἐπικαλοῦμαι | καὶ τὸν καθήμενον ἐν τῷ πρώτῳ οὐρανῷ, Μαρμαρ, ἐπικαλοῦμαι σε, ὁ καθήμενος ἐν τῷ β' οὐρανῷ, Ῥαφαήλ, | ἐπικαλοῦμαι σε, ὁ καθήμενος ἐν τῷ γ' οὐρανῷ, Σουριήλ, | ἐπικαλοῦμαι σε, ὁ καθήμενος ἐν τῷ δ' οὐρανῷ, Ἰφιαφ, ἐπικαλοῦμαι σε, ὁ καθήμενος ἐν τῷ οὐρανῷ ε', Πιτιήλ, ἐπικαλοῦμαι σε, τὸν | ἐν τῷ οὐρανῷ <ζ>, Μουριαθα. ἐπικαλοῦμαι σε, ὁ καθήμενος | ἐπὶ τοῦ χιόνος, Τελζη, ἐπικαλοῦμαι σε, Ἐδανώθ, τὸν ἐπὶ τῆς | θαλάσσης, ἐπικαλοῦμαι σε, Σαεσεχέλ, τὸ <ν> ἐπὶ τῶν δρακόντων, | ἐπικαλοῦμαι σε, Ταβιυμ, ὁ ἐπὶ τῶν ποταμῶν, ἐπικαλοῦμαι σε, | Βιμαδαμ, ἐπικαλοῦμαι σε, Χαδραουν, ὁ καθήμενος ἐν μέσῳ | τοῦ Χαδραλλου, μέσον τῶν δύο Χερουβι <ν> καὶ Σαραφιν ὑμνολογού <ν> των τὸν κύριον σε πάση <ς> στρατιᾶς τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανόν. ἐξορκίζω ὑμᾶς πάντα κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ Ἀβράμ καὶ Ἰσακὰ καὶ Ἰαχὼβ, ἴνα | μου ὑπακούσητε <τε>λέως παλάμη, πᾶς τελέως ἀκούων, καὶ παραμείν[ητέ] | [μ]οι καὶ δώηστέ μοι χάριταν καὶ δυναμίαν καὶ νίκην καὶ | ἰσ(χὺν) ἔ <μ> <π> <ρ> οσθεν πά <ν> των, ἀνδρῶν μικρῶν καὶ μεγάλων, ὡς καὶ | μονομάχων καὶ στρατιω <τῶ> ν καὶ παγανῶν καὶ γυναικῶν | καὶ κορασίων καὶ παιδίων κα <ι> πά <ν> των, ταχὺ ταχύ, διὰ τὴν | δύναμιν τοῦ Ἰάω καὶ τῆ <ν> ισχὺν τοῦ Σαβαῶθ καὶ τὸ ἔνδυμα | τ <ο> ὕ Ἐλωὲ καὶ τὸ κράτος τοῦ Ἄδωναὶ καὶ τὸν στέφανον τοῦ Ἄδωναι.

732 Michael A. MORGAN (éd.), *Sepher ha-razim: the book of the mysteries*, Chico, Ca., États-Unis, Scholars Press, 1983, p. 8-11. On retrouve la même organisation du ciel en sept niveau dans l’Hénoch slave (originellement écrit en grec). Voir aussi 2 *HÉN.* 1-21.

733 3 *HÉN.*, p. 99 MOPSIK. Voir introduction p. 77-79 dans Charles MOPSIK et Moché IDEL (éds.), *Le livre hébreu d’Hénoch ou Livre des palais*, Lagrasse, France, Verdier, 1989.

juive est elle-même paradoxale : à une absence complète de texte pour nous informer sur l'astrologie juive jusqu'à la destruction du second temple succède une culture magique médiévale où les planètes occupent une place prépondérante et Reimund Leicht situe vers le III^e siècle ce raffinement astronomique dans la littérature juive⁷³⁴.

3.2.2.2. *L'écart créateur de sens entre programmation et actualisation*

Du côté des formulaires rituels, on trouve également le recours à des références juives ainsi qu'un emploi fréquent du nombre sept. Mais son symbolisme est si diversifié qu'il ne faut pas y voir une référence systématique aux planètes. Les spéculations symboliques de Philon sur ce nombre laisse penser à une théorisation *a posteriori*, qui s'effectue dans son cas au sein d'un monothéisme juif mâtiné d'éclectisme philosophique :

tout ce qu'il y a de meilleur dans le monde sensible et par quoi s'accomplissent les saisons de l'année et les cycles temporels participent de l'hebdomade, je veux parler des sept planètes, de l'Ourse, des Pléiades et des périodes croissantes et décroissantes de la lune ainsi que, de manière générale, des parcours harmonieux et au-delà de tout ce qu'on peut en dire⁷³⁵.

On a vu plus haut le rapport de l'Ourse et de ces sept étoiles avec le mouvement du ciel, et donc de l'année ; de leur côté, le lever et le coucher héliaques des sept Pléiades servaient de longue date à indiquer aux marins et aux agriculteurs le début du printemps et de l'hiver. En vertu de spéculations pythagoriciennes, Philon fait l'amalgame des saisons avec les sept planètes et avec le cycle synodique de la lune, arrondi, pour les besoins de la cause, à 4 x 7 jours. Il est amusant de constater que cette énumération tourne court et s'achève sur une généralisation péremptoire qui masque son manque de ressources en prétendant à une défaillance du langage.

La stratification en sept cieux est évidemment liée au nombre des planètes, lesquelles n'interviennent pourtant presque pas dans les *PGM*⁷³⁶. En fait, leur place est si marginale explicitement qu'il paraît difficile d'y supposer une référence systématique dans les abondantes évocations du nombre sept⁷³⁷. Dans un rituel pour la mémoire, par exemple, on doit fabriquer l'encre d'Hermès

734 Reimund LEICHT, « The Planets, The Jews And The Beginnings Of "Jewish Astrology" », in Shaul SHAKED, Yuval HARARI, Gideon BOHAK (dir.), *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, Brill, 2011, p. 271-288. L'astrologie de Qumran de son côté développe un système de pronostic qui a l'air de se passer des planètes : voir Francis SCHMIDT, « Astrologie juive ancienne : essai d'interprétation de 4QCryptique (4Q186) », *RevQ* 18 / 1, 1997, p. 125-139.

735 PHIL., *Spec. leg.* II, 57-58 : ὅσα γὰρ τῶν ἐν αἰσθητοῖς ἄριστα, δι' ὧν αἱ ἐτήσιοι ὥραι καὶ τῶν καιρῶν αἱ περίοδοι τεταγμένως ἀποτελοῦνται, μετέσχηκεν ἑβδομάδος, λέγω δὲ πλάνητας ἑπτὰ καὶ ἄρκτον καὶ πλειάδα καὶ σελήνης ἀξιομένης τε καὶ μειουμένης ἀνακυκλήσεις καὶ τῶν ἄλλων τὰς ἑναρμονίους καὶ παντὸς λόγου κρείττους περιφοράς.

736 GUNDEL, *Weltbild und Astrologie*, p. 41-52.

737 Répétition d'une formule : *PGM* VII, 364 ; 385 (λέγε ζ') ; 526 (εἰπὼν τὸν λόγον ζ') ; 439 (δίωκε τὸν λόγον ζ'), *passim*. Durée de purification : *PGM* IV, 26 (προαγενεύσας ζ' ἡμέρας). Nombre d'éléments dans une recette : *PGM* IV, 1084 (ζ' λιναρίοις ἀνουβιακοῖς), 1249 (ζ' κλῶνας ἐλαίας), *passim*.

avec « 7 noyaux de dattes-*nicolaos*, 7 pommes de pin sèches, 7 cœurs d'armoise à une branche, 7 ailes de l'ibis d'Hermès »⁷³⁸ mais, s'il faut vraiment mettre le nombre sept en rapport avec une information cosmologique, ce serait alors avec la période des sept jours de lune croissante pendant laquelle le rituel est à effectuer.

On doit toutefois envisager des cas où la signification astrologique du nombre 7 peut être actualisée lors de la performance rituelle. C'est le cas d'un charme amoureux à réciter au-dessus « d'une lampe à sept chandelles » ([λύχνο]ν ἐπ[τάμ]υξον)⁷³⁹. Sur chaque chandelle est écrit un nom divin : IAÔ, ADONAI, SABAÔTH, PAGOURÈ, MARMOROUTH, IAEÔ, MICHAËL. Le *logos* consiste ensuite en une *diabolè* où une femme est accusée d'avoir outragé verbalement chacun de ces sept noms. L'objet en question évoque immédiatement la *menorah* juive, de même que les noms invoqués, mais la procédure (la *diabolè*) est spécifiquement égyptienne. Rien ne permet en revanche de supposer l'intégration du monde céleste dans le dispositif rituel – à moins d'établir qu'était largement partagée une symbolique planétaire autour du chandelier à sept branches. Pour Philon, « le chandelier sacré et les sept lampes au-dessus sont l'image de la danse des sept planètes au ciel »⁷⁴⁰. De même, Flavius Josèphe voit dans leur nombre une référence aux sept planètes et ajoute que les douze pains que l'on place sur la table symbolisent le zodiaque et l'année⁷⁴¹. Leur témoignage s'inscrit dans une stratégie de légitimation et de valorisation du culte de Jérusalem dans la sphère hellénistique et mobilise en fait la philosophie et l'astrologie pour resémantiser les pratiques cultuelles. Toutefois, il permet de montrer que les exécutants du rituel en question pouvaient éventuellement – mais pas systématiquement – doter leur chandelier d'une telle symbolique universelle. Les milieux juifs semblent en effet avoir exploité régulièrement l'interprétation astrologique des symboles religieux⁷⁴². Cette symbolique ne résulte pas du texte en tant que tel, mais d'une actualisation possible du formulaire par un locuteur prompt à y voir des références cosmologiques. Autrement dit, on doit prendre ici la mesure qui sépare l'information contenue dans les énoncés et la pragmatique de l'énonciation lors de sa mise en contexte.

Dans le *PGM XXXVI*, un charme amoureux utilise du soufre, qu'il faut jeter dans un foyer construit avec du bois de vigne. La recette précise de prendre « sept traits » (βόλους ἑπτὰ) de

738 *PGM I*, 244-246 : φοινίκων Νικολάων ὀστέα ζ', | στροβίλια ἄβροχα ζ', ἄρτεμισίας μονοκλώνου καρδίας ζ', | ἴβως Ἑρμαϊκῆς πτερὰ ζ'.

739 *PGM VII*, 593.

740 *PHIL.*, *R. div. heres* 221-222 : τῆς κατ' οὐρανὸν τῶν ἑπτὰ πλανήτων χορείας μίμημά ἐστιν ἡ ἱερὰ λυχνία καὶ οἱ ἐπ' αὐτῆς ἑπτὰ λύχνοι. Cf. *PHIL.*, *V. Mos.* II, 103 : σύμβολα τῶν λεγομένων παρὰ τοῖς φυσικοῖς ἀνδράσι πλανήτων.

741 *JOS.*, *B. J.* V, 217-218. Cf. *JOS.*, *A. J.* III, 146 ; 182-183.

742 Kocku von STUCKRAD, « Jewish and Christian astrology in late antiquity: a new approach », *Numen* 47 / 1, 2000, p. 10-12 ; Alexander TOEPEL, « Planetary Demons in Early Jewish Literature », *JSP* 14 / 3, 2005, p. 231-238.

souffre et de réciter la prière « à chaque trait » (κατὰ ἕνα βόλον), puis de les jeter (βάλε) dans les flammes⁷⁴³. La formule à prononcer repose sur une *historiola* tirée de la *Genèse*⁷⁴⁴ :

« Les cieux des cieux se sont ouverts et les anges de dieu sont descendus et ont détruit les cinq cités : Sodome, Gomorrhe, Adama, Sebouiè et Sègor. Une femme entendit sa voix et devint une statue de sel. Toi, tu es le souffre que fit pleuvoir dieu au milieu de Sodome, Gomorrhe, Adama, Sebouiè et Sègor. Toi, tu es le souffre qui a servi dieu. De même, sois mon serviteur contre Unetelle⁷⁴⁵... »

Le récit biblique est évoqué assez fidèlement, si ce n'est que la destruction est ici attribuée aux anges, alors que dans la *Genèse*, les deux anges qui rendent visite à Loth éprouvent sa justice avant de l'informer de la destruction imminente. La variation est aisément repérable. Or, d'un point de vue structuraliste, la variation est ce qui contient l'information centrale. Le *logos* établit une identité entre les sept « traits » de souffre et les anges destructeurs. À coup sûr, le nombre sept n'est pas tiré de la *Genèse*. Provient-il alors du symbolisme planétaire et angélique du nombre sept ? Dans le *Livre des Veilleurs* par exemple, qui compose les chapitres 1 à 36 de l'Hénoch éthiopien, on trouve sept anges déchus. Écrit vers les III^e-II^e siècles av. J.-C., le *Livre d'Hénoch* a circulé en Égypte, où il est entré dans le canon officiel de l'Église copte, et on en a conservé des fragments en grec sur des papyri des IV^e et VI^e siècles⁷⁴⁶. Le récit rapporte les révélations d'Hénoch et notamment l'histoire de ces sept anges qui se sont accouplés aux femmes et ont engendré la race des géants⁷⁴⁷. Ils sont identifiés à sept montagnes et aux sept planètes qui ont enfreint les commandements divins et subissent maintenant un châtement éternel⁷⁴⁸. Faut-il supposer dans le rituel que l'exécutant se représentait les sept pincées de souffre comme une équivalence symbolique des sept planètes ? Même si le nombre sept n'a pas en soi une valeur astrologique, il est tout à fait possible qu'il en prenne une selon les énonciateurs du rituel. Cet écart entre la programmation et la performance est difficile à saisir car il laisse une certaine latitude à l'exécutant pour se faire interprète.

Faut-il donc supposer un étagement des cieux comme représentation cosmologique commune aux pratiques rituelles ? À plusieurs reprises, le mot οὐρανός apparaît au pluriel et il s'agit alors soit d'indiquer un retour du dieu « vers ses cieux », soit une royauté universelle⁷⁴⁹. Le pluriel a

743 PGM XXXVI, 295-298.

744 SPT., Gen. XIX.

745 PGM XXXVI, 298-304 : [ἡ]νοίγησαν οἱ οὐρανοὶ τῶν οὐρανῶν, | καὶ κατέβησαν [οἱ ἄγγ]ελοι τοῦ θεοῦ καὶ κατέστρεψαν τὴν πεντάπολιν Σόδομα καὶ Γόμορα, Ἀδαμ<ά>, Σεβουίη καὶ Σηγώρ. | γυνὴ ἀκούσασα τῆς φωνῆς ἐγένετο ἀλατίνη στήλη. | σὺ εἶ τὸ θεῖον, ὃ ἔβρεξεν ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον Σωδόμων καὶ | Γομῶρων, Ἀδαμὰ καὶ Σεβουίη καὶ Σηγώρ, σὺ εἶ τὸ θεῖον, | τὸ διακονῆσαν τῷ θεῷ – οὕτω κάμοι διακονήσον πρὸς τὴν δεῖνα

746 Matthew BLACK, *Apocalypsis Henochi Graece*, Leyde, Brill, 1970, p. 7-9.

747 I HÉN. 7.

748 I HÉN. 18.6 ; 18.13 ; 19.1 ; 21.3 ; 24.2.

749 PGM III, 260 (ἀν[α]χώρει [ε]ἰς τοὺς σοὺς ο[ὐρ]ανούς) ; 263 (ἄπε[λ]θε εἰς τοὺς ἰδίους οὐρ[αν]ούς) ; IV, 1062 (χώρει... εἰς ἰδίους οὐρανοῦς) ; XIII, 784 (ὁ βασιλεύων τῶν οὐρανῶν).

ici une valeur de majesté et ne se retrouve pas dans les sources classiques mais il est pléthorique dans la littérature juive et chrétienne⁷⁵⁰. De même, l'expression « ciel des cieux » ou « cieux des cieux » qui apparaît deux fois, dans des rituels fortement imprégnés de références bibliques, dénote un trait de langage sémitique⁷⁵¹. Présent dès le premier verset de la Torah (*shamayim* שָׁמַיִם), ce pluriel est commenté par Origène qui ne sait si l'Écriture sacrée désigne par là « les sphères qu'on appelle "planètes" chez les Grecs ou bien quelque autre réalité plus indicible »⁷⁵². Et de fait, le Talmud compte bel et bien sept cieux, mais rassemble le soleil, la lune et les planètes au niveau du deuxième ciel⁷⁵³. Il ne faut donc évidemment pas voir dans le pluriel des textes rituels l'indice d'une pluralité de cieux correspondant aux savoirs astronomiques. Ce pluriel est emphatique et doit se comprendre comme un effet de style lors d'une invocation aux dieux. L'affaire est différente lorsque l'on traite des textes gnostiques : le nombre des cieux peut y dépasser le chiffre sept, par exemple dans le livre de Iéou⁷⁵⁴ ou le Codex Tchacos, manuscrit où apparaît une structure cosmologique complexe qui totalise 360 cieux⁷⁵⁵.

Pour s'en tenir aux rituels gréco-égyptiens, ce n'est qu'au détour de plusieurs invocations qu'on décrit le dieu maître de l'univers comme « celui qui siège à l'intérieur des 7 voûtes célestes » et celui qui « se tient au-dessus de l'espace aux sept sections »⁷⁵⁶ ; contenue dans un codex ayant appartenu à Philammon (fin IV^e siècle), responsable de l'annonce militaire, une salutation au soleil formule une prière que le dieu doit agréer « depuis le septième ciel »⁷⁵⁷ ; dans le papyrus démotique de Leyde, le « magicien » s'identifie à la puissance divine « *who is in the seven heavens, who is established in the seven shrines* »⁷⁵⁸. Dans ces différents cas, l'allusion est très brève et laisse deviner une structure céleste à sept niveaux. Les sept cieux sont évoqués unique-

750 Les seules attestations d'un pluriel parmi les auteurs classiques sont chez ANAXIMANDRE (thèse de la pluralité des mondes), chez ARISTOTE (négligence de la pluralité des mondes), chez le ps.-ÉRATOSTHÈS, *Cat.* I, 2.14 (pluriel de majesté ?) et chez A. TAT. ASTR., *Isag. in Arat.* II, 36.4 ; 37.2 ; 37.4 (catastérismes).

751 PGM IV, 3056 ; XXXVI, 298. Cf. SPT. PS. 148, 4.1 et I HÉN. I, 4.3 pour les premières attestations.

752 ORIGÈS, *C. Cels.* VI, 21 : εἴτε τὰς σφαιράς τῶν παρ' Ἑλλησι λεγομένων πλανήτων εἴτε καὶ ἄλλο τι ἀπορρητότερον.

753 Ludwig BLAU et Kaufmann KOHLER, *The Jewish Encyclopedia*, s.v. « Angelology », p. 591 ; c'est au début du I^{er} millénaire que se développe une telle hiérarchisation juive du ciel.

754 ERIC CRÉGHEUR, « La topographie céleste des Livres de Iéou : une illustration de la merveilleuse imagination des gnostiques », in Pierre SCHALLUM (dir.), *Phénoménologie du merveilleux*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2012, p. 111-132.

755 JUDAS 13.

756 PGM IV, 1026 : ὁ ἐντὸς τῶν ζ' πόλων καθήμενος ; PGM I, 201 : ἐπὶ τοῦ ἑπταμερ[ί]ου σταθείς. Cf. PGM XIII, 784 : ὁ βασιλεύων τῶν οὐρανῶν.

757 PGM XXIIa, 19-20 : [ἀ]πὸ τοῦ | ἑβδόμου οὐρανοῦ. Voir Günter POETHKE, Sebastian PRIGNITZ et Veit VAELSKE, *Das Aktenbuch des Aurelios Philammon, Prozessberichte, Annona militaris und Magie in BGU IV 1024-1027*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2012, p. 124.

758 PDM XIV, 625-630 (= GRIFFITH, col. 2032-33). Trad. JOHNSON. Marc PHILONENKO, « La mystique du char divin, les papyrus démotiques magiques et les textes de Nag Hammadi », *CRAI* 149 / 3, 2005, p. 989 considère qu'il y a là l'indice d'une influence de la mystique juive de la Merkavah.

ment pour mieux asseoir la domination universelle du dieu, et non pour une puissance qui leur est propre. De même les autres allusions aux planètes se font souvent pour glorifier le dieu de l'univers, et non pour décrire l'organisation de l'espace⁷⁵⁹. Ailleurs, les planètes, au nombre de cinq, permettent de décrire l'univers sur le registre de la métaphore, mais pour mieux souligner l'unité du dieu universel :

C'est toi celui qui possède en lui-même le mélange de la nature cosmique et qui a engendré les 5 astres errants, lesquels sont les entrailles du ciel (οὐρανοῦ), les parties internes de la terre (γῆς), l'épanchement de l'eau (ὑδατος), l'audace du feu (πυρός)⁷⁶⁰.

En commençant avec le ciel (οὐρανοῦ), la relative laisse d'abord songer à l'espace supra-lunaire, mais l'énumération de la terre, de l'eau et du feu invite plutôt à voir dans οὐρανός ici un synonyme d'ἄηρ, ce qui permet de compléter la liste des éléments. On remarque l'inadéquation entre les cinq planètes et les quatre éléments mentionnés. Il n'y a pas d'appariement précis entre planète et élément mais une évocation globale, conforme à l'idée d'un mélange cosmique caractérisant le dieu. Il est donc fort possible que ce passage soit inspiré des réflexions naturalistes sur la physique, voire des tentatives de correspondances astrologiques qui avaient cours à l'époque.

En fait, au contraire de la magie arabe⁷⁶¹ et de la magie latine médiévale⁷⁶², les corps célestes ne sont pas exploités pour eux-mêmes ni pour la puissance qu'ils exercent sur le monde, mais pour leur rapport avec le démiurge ou le maître de l'univers. Pour les experts qui concevaient les rituels, le ciel se disait donc au singulier : il n'y en avait qu'un et, au contraire de pratiques magiques ultérieures et des univers gnostiques, la division de l'espace en sept étages successifs

759 PGM VIII, 47 : ἀριθμὸν ζ' τῶν κυριευόντων τοῦ κόσμου (dans un nom divin).

760 PGM VII, 511-515 : σὺ εἶ ὁ ἔχων ἐν σεαυτῷ τὴν τῆς κοσμικῆς φύσεως σύγκρασιν | καὶ γεννήσας τοὺς ἐ' πλανήτας ἀστέρας, οἱ εἰσιν οὐρα|νοῦ σπλάγγνα καὶ γῆς ἔντερα καὶ ὑδατος χύσις καὶ πῦρ | θράσος.

761 PICATRIX II, 1 : « dans le *Centiloquium* de Ptolomée [pseudépigraphe], on dit que tout dans ce monde obéit aux formes célestes. Et tous les savants sont manifestement d'accord sur l'idée que les planètes exercent des influences et ont des impacts sur notre monde : c'est par elles que tous les êtres sont produits et par le mouvement des planètes dans les signes qu'ils se transforment – raison pour laquelle les savants reconnaissent que les racines de la magie sont les mouvements des planètes » (*studebam in Centiloquio Ptolomei, in quo dicitur quod omnia huius mundi celestibus obediunt formis. Et manifestum est quod omnes sapientes in hoc sunt concordati, quod planete habent influencias et vires in hoc mundo quibus omnia fiunt in eo et alterantur motu planetarum in signis; qua de causa cognoverunt quod radices magice sunt motus planetarum*). La PICATRIX est consacrée de manière générale à une systématisation astrale de la magie ; entre autre chapitre emblématique de l'œuvre, PICATRIX II, 3 traite en particulier des *opera planetarum, solis et lunae*.

762 Nicolas WEILL-PAROT, *Les « images astrologiques » au Moyen âge et à la Renaissance : spéculations intellectuelles et pratiques magiques, XII^e-XV^e siècle*, Honoré Champion, 2002, p. 27-90 (voir aussi ID., « Astral Magic and Intellectual Changes (Twelfth-Fifteenth Centuries). "Astrological Images" and the Concept of "Addressative" Magic », in Jan Nicolaas BREMMER, Jan R. VEENSTRA (dir.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Louvain-Paris, Peeters, 2002, p. 167-187) souligne que la notion d'*imago astronomica* est très largement une stratégie intellectuelle pour garantir la validité théologique de certaines pratiques « magiques » par opposition aux *imagines abominabiles* et *detestabiles*, avec à la clé un fondement purement naturel de leur efficacité, là où les secondes s'adressent aux démons. LEFÈVRE D'ÉTAPLES, *Mag. Nat.* I, 7.52 s'inscrit dans la même démarche intellectuelle : la systématique astrale lui permet de « sauver » les remèdes magiques.

Chapitre 3

n'avait pas lieu d'être. Les planètes sont connues, mais elles ne servent pas à établir une série de cercles imbriqués et de puissances distinctes que l'on pourrait mettre en application dans le rituel. En fait, quand on évoque les planètes, c'est encore pour exalter la puissance du dieu suprême. Le ciel apparaît donc comme un tout unifié, non comme une série de degrés, sauf dans des documents marqués par des références juives ou chrétiennes ou caractérisés par un versant spéculatif assez prononcé. C'est le cas de l'heptazone, contenu dans le *Huitième livre de Moïse* (PGM XIII), où les sept planètes servent à organiser le temps de la cérémonie et sont mises en corrélation avec des matières terrestres⁷⁶³. Mais même là, il n'est nullement question d'une puissance naturelle infuse dans les corps en vertu de configurations astrales et que l'on chercherait à activer. Le lien entre le macrocosme et le microcosme y est-il de nature causale ou symbolique ? En tout cas, la pragmatique de la cérémonie montre clairement que les planètes occupent en réalité une fonction bien secondaire et que ce n'est pas là que réside la puissance du rituel divinatoire, mais dans le dieu suprême. Les planètes ne sont pas cause d'une puissance mais remplissent le rôle d'intermédiaires dans l'étape préliminaire de la cérémonie.

CONCLUSION

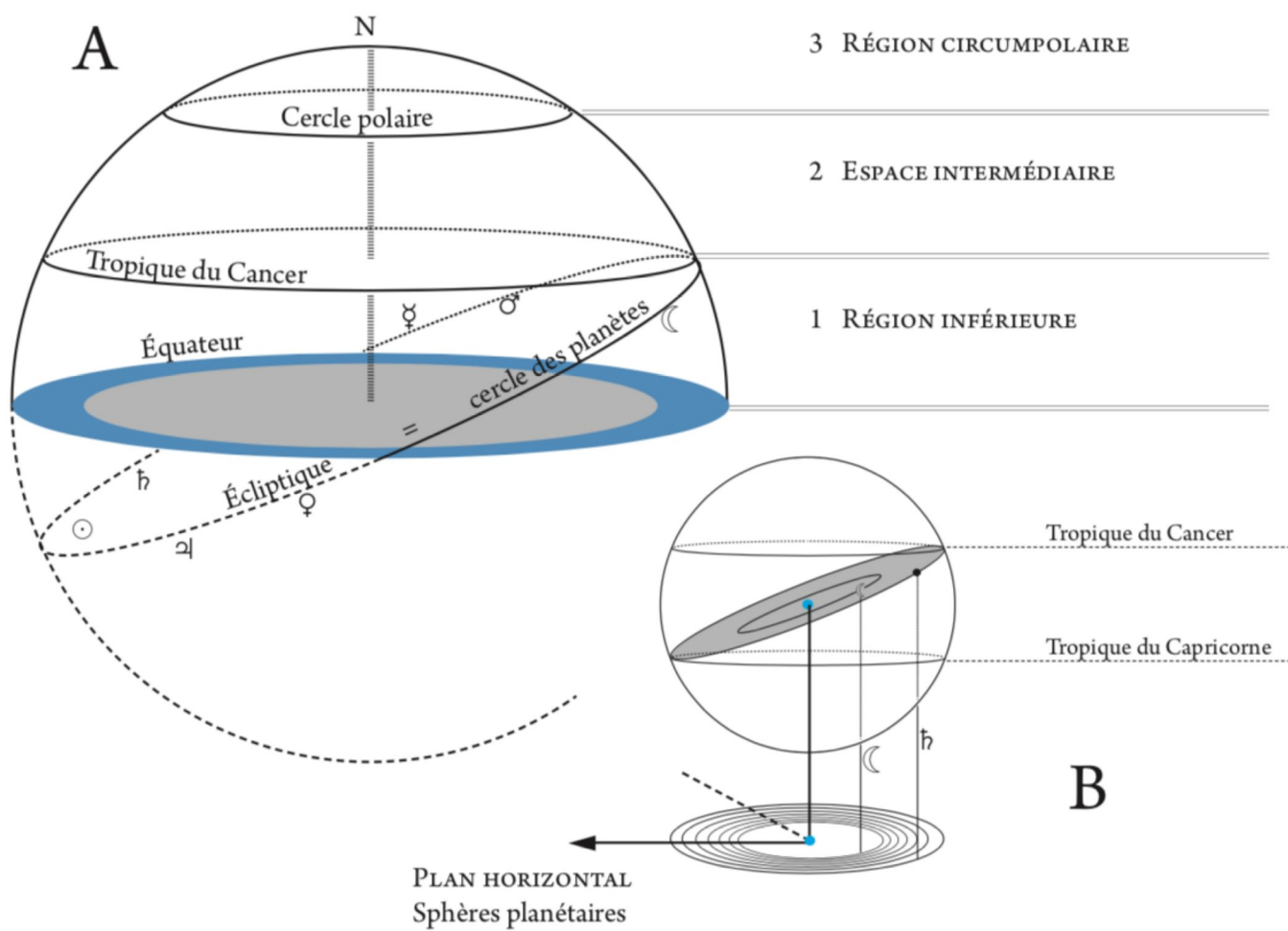
Le chapitre 1 envisageait l'univers dans sa totalité, le chapitre 2 dans ses parties et sa structure. Une manière d'intégrer le monde céleste aux dispositifs rituels consiste en effet à tout simplement orienter la cérémonie en fonction des directions de l'espace. Cette orientation peut reposer sur des valeurs symboliques : le nord est symbole de souveraineté universelle ; l'est représente le renouveau de la lumière tandis que l'ouest constitue un point de contact avec le monde des morts. Mais outre l'orientation des rituels, l'évocation des points cardinaux de manière collective sert également à qualifier la divinité invoquée en souverain universel. À travers l'utilisation des directions de l'espace, on assiste tantôt à un mouvement d'amplification, de sorte que le *hic et nunc* de la cérémonie se déploie aux dimensions de l'univers (dans l'invocation des vents par exemple a lieu une identification de l'agent rituel aux parties de l'univers), tantôt à une miniaturisation du monde céleste, de sorte que ses parties inaccessibles (le soleil) soient réduites à l'échelle humaine. C'est ainsi que des roseaux consacrés successivement à l'est, au sud et au nord-ouest portent ensuite une lampe symbole du soleil.

On pourrait s'attendre à ce que l'organisation du système solaire en sept cercles concentriques soit elle aussi exploitée pour la conception des rituels. Sans être absente, cette caractéristique est rare et dénote, à mon avis, un trait plus typique de la magie juive. L'étude de l'ascension

⁷⁶³ Je traiterai de ce document en détail dans la section 6.3.5.2, p. 409-416.

au ciel est ici importante. Tout d'abord, la structuration du ciel qui transparait dans la narration et les *logoi* ne repose pas sur le chiffre 7. En fait, les planètes n'existent pas individuellement, mais collectivement ; elles occupent la place et la fonction qui revenaient anciennement, en Égypte, aux décans, à savoir accompagner et protéger le soleil. En lui-même, le ciel ne se compose que de deux espaces : la zone circumpolaire et la zone aérienne. Ce qui les différencie est de nature phénoménologique : les constellations du nord ne se couchent jamais tandis que les constellations en-deçà du cercle circumpolaire franchissent périodiquement l'horizon. En fait, les *magi* gréco-égyptiens accordent la première importance au mouvement ; ils se servent de l'opposition entre mobilité et immobilité pour produire une pensée mythique projetée sur la surface du ciel. La visibilité du pôle nord et l'alternance des apparitions et disparitions des astres deviennent donc significatives : d'un côté se trouve l'immortalité, de l'autre le cycle des morts et renaissances. Ainsi, c'est le potentiel sémantique du mouvement céleste qui est capital pour les rituels. L'alternance temporelle y est le phénomène le plus important. À l'inverse, la distribution des planètes dans l'espace relève davantage d'une forme de pensée géométrique qui approfondit le ciel : envisagées collectivement, les planètes se rencontrent toutes au même niveau, sur un bandeau situé le long de l'écliptique ; prises une à une, les planètes se disposent les unes derrière les autres. Le mouvement des corps astraux est alors appréhendé pour établir leur ordre du plus proche au plus lointain.

Le rituel d'ascension au ciel présente en outre l'intérêt de donner à voir le laboratoire d'écriture des experts rituels. L'époque comprend de nombreux intertextes philosophiques qui traitent de l'ascension céleste et dénotent des conceptions astrologiques récentes. La particularité du *PGM IV*, c'est de reformuler une pratique divinatoire en mettant le *logos* en récit. Ce reformage des informations délivre peu d'information sur la technique employée, mais nous renseigne en revanche sur la réception des pratiques et sur les représentations qui se créent à l'époque autour de celles-ci. Comparé au reste de la documentation, le rituel innove moins par son dispositif pratique, que par le métadiscours qui enveloppe cette pratique et en fait un « mystère » d'ascension céleste et d'immortalisation.



A
Projection des planètes sur un plan vertical : l'écliptique, compris entre les deux équateurs, rassemble les planètes dans la zone inférieure du ciel. Les planètes forment une entité collective non-ordonnée. La progression se fait verticalement (du bas vers le haut).

B
Projection des sphères sur un plan horizontal. Les sept sphères planétaires s'étendent dans l'espace compris entre un centre (Terre) et une périphérie (cercles des étoiles fixes) : elles marquent des étapes successives distribués du proche au lointain et forment des entités individuelles. La progression se fait horizontalement (du centre vers la périphérie).

Figure 3 : Les trois zones astronomiques de l'ascension céleste (PGMIV, 475-834).

Illustration 10 : Le zodiaque de la tombe de Pétoiris, Qāret el-Muzawwaqa.

Élément sous droit, diffusion non autorisée

CHAPITRE 4

FIGURES DIVINES, FIGURES DE L'UNIVERS

Les deux chapitres précédents prenaient la question des modalités d'intégration du monde céleste au rituel sous l'angle de la cosmologie. Il s'agissait de voir comment les directions de l'espace ou certains éléments composant l'univers (en particulier la lumière ou le son) se trouvent investis, dans les pratiques, d'une valeur et d'une fonction particulières. Or, pour le polythéisme de l'époque romaine et pour la « *koiné* philosophique » qui s'établit à partir du 1^{er} siècle av. J.-C.⁷⁶⁴, il n'est pas possible de dissocier cosmologie et théologie, non seulement dans la mesure où le divin sert de cause première au monde et où l'unité de l'univers évoque alors une unité divine antérieure et supérieure, mais encore parce que les corps célestes sont tantôt divinisés, tantôt pris comme signes pour représenter des puissances divines, aussi multiples soient-elles. Dans un premier temps, ce chapitre cherche donc à savoir dans quelle mesure la *koiné* philosophique gréco-romaine a imprégné le corpus des *PGM* (4.1) ; dans un second, il prend pour objet les mécanismes de représentation du divin au travers des corps célestes que sont la lune et le soleil (4.2). La troisième section analyse de son côté un schéma de représentation procédant en sens inverse : une figure divine y sert à synthétiser un contenu cosmologique (4.3).

4.1. Hénothéisme et panthéisme : faut-il catégoriser les pratiques « magiques » ?

Le monde est-il « plein de dieux » ou bien « plein de Zeus » ? Attribuée à Thalès, la première formule est transmise par Aristote (qui la réfute) comme exemple d'un panthéisme où le monde serait doté d'une âme⁷⁶⁵. La seconde formule, tout aussi fameuse, vient du prologue des *Phéno-*

764 Sur la formation et l'évolution de cette *koiné* philosophique, voir Macris CONSTANTINOS et Polymnia ATHANASSIADI, « La philosophisation du religieux », in Laurent BRICAULT, Corinne BONNET (dir.), *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leyde-Boston, Brill, 2013, p. 41-83.

765 ARSTT., *An.* 411a6-7 : « Et certains disent, il est vrai, que [l'âme] est mêlée à l'univers entier, d'où sans doute le fait que Thalès aussi ait cru que tout est plein de dieux » (καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δὴ τινες αὐτὴν μεμῖχθαι φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾗθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι). La formule a évidemment un grand succès parmi les stoïciens, où elle sert à illustrer le panthéisme : cf. DL. I, 27 : « le monde est animé et plein de démons » (τὸν κόσμον ἐμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη) ; AÉT., p. 301. De son côté, Cic., *Lg.* II, 11, 26 (*omnia... deorum esse plena*) fait preuve d'originalité et l'utilise comme argument d'autorité en faveur des cultes institués dans les cités.

mènes d'Aratos : « pleines de Zeus sont toutes les rues, toutes les places où s'assemblent les hommes et pleine en sont la mer et les ports »⁷⁶⁶. Sur la base de cet hymne à Zeus, on a peut-être à tort rapproché Aratos du stoïcisme ancien et de la théologie de Cléanthe dans son propre hymne alors que la référence serait avant tout hésiodique⁷⁶⁷. Toujours est-il que le poème, largement diffusé dans la société romaine, est passé par le Portique⁷⁶⁸ et que la formule d'Aratos est citée par Macrobe à l'appui d'un panthéisme où Jupiter fait figure « d'âme du monde » (*mundi anima*)⁷⁶⁹. Mais outre les récupérations stoïciennes, cette formule prête également à des interprétations chrétiennes en faveur du monothéisme⁷⁷⁰, voir à la substitution pure et simple de θεός à la place de Ζεῦς comme c'est le cas chez Aristobule, un Judéen d'époque hellénistique⁷⁷¹. L'idée que le monde est divin, ou qu'il est animé par une ou par des puissances divines, est un point incontournable de toute cosmologie d'époque romaine. Mais entre le singulier et le pluriel, l'oscillation est constante. C'est ainsi qu'au moment de décrire la « cause constitutive » (συνεκτική αἰτία) du monde, le traité de cosmologie le plus influent de cette période⁷⁷² – le traité *Sur le monde* du pseudo-Aristote – reprend, au pluriel, la formule « stoïcienne » de Thalès pour en faire la critique, tandis que la traduction latine d'Apulée rend le même passage, au singulier, avec la formule d'Aratos (*omnia Ioue plena*)⁷⁷³ :

766 ARAT. 2-4 : μεστὰὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυαί, πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστὴ δὲ θάλασσα καὶ λιμένες. Trad. MARTIN.

767 Sur les influences en jeu dans la composition de ce prologue, voir les commentaires de Jean MARTIN dans son édition des Belles Lettres, *ad loc.* ; pour un rapprochement entre CLÉANTHE et ARATOS, voir l'étude de l'hymne de CLÉANTHE et du poème d'ARATOS par FESTUGIÈRE, *RHT* II, p. 310-340 et le commentaire littéraire comparé de A. W. JAMES, « The Zeus Hymns of Cleanthes and Aratus », *Antichthon* 6, 1972, p. 28-38; *contra* Christophe CUSSET, « Aratos et le stoïcisme », *Aitia* 1, 2011 [en ligne] <http://journals.openedition.org/janus.biu.sorbonne.fr/aitia/131> [consulté le 20/08/2018], pour qui la référence est surtout hésiodique. Cf. VIRG., *B.*, III, 60 (*ab Ioue principium Musae, Iouis omnia plena*) ; HDN. GR., II. μ. λ. 910.26 pour des formules topiques dans la tradition hésiodique et aratéenne.

768 CUSSET, *art. cit.*, §30 : ARATOS est « surtout stoïcien par l'intérêt que les stoïciens ont porté à son œuvre ou par la lecture stoïcienne que l'on s'est autorisé à en faire » (§30).

769 MACR., *Scip.* I, 17.14.

770 CLÉM., *Str.* V, 14, 101.4 ; NT., *Ap.* XVII, 28 ; CHRYS., *Ad Tit.* p. 677.45-55 ; THÉOPH. ANT., *Ad Autol.* II, 8.15. En matière de représentation du ciel et de rapport du divin avec le ciel, ARATOS était une courroie de transmission facile entre le polythéisme et le monothéisme car il énonçait une cosmologie acceptable dans une théologie à réviser.

771 ARISTOB., *fr.* 2.54-58 (= EUS., *P. E.* XIII, 12, 6.2-6).

772 Composé au cours du I^{er} siècle par un aristotélien répondant au panthéisme stoïcien, le traité devient l'une des œuvres « d'Aristote » les plus lues. Concernant la part de l'aristotélisme et du stoïcisme dans le *Περὶ κόσμου*, voir FESTUGIÈRE, *RHT* II, p. 512-513 et p. 478 pour la renommée du texte, notamment parmi les chrétiens qui en font la cible principale de leur critique de l'aristotélisme ; voir n. 295.

773 APUL., *Mund.* XXIV, 343. Je ne m'attarde pas sur les inflexions, menues mais significatives, que le philosophe de Madaure applique à la pensée du PSEUDO-ARISTOTE pour le « platoniser », mais l'on retrouve ce passage du singulier au pluriel en d'autres endroits : cf. APUL., *Mund.* XXV, 344 = PS.-ARSTT., *Mund.* 398a1-6 : la puissance divine procure le salut « par elle-même et par des intermédiaires » (*et per se et per alios*) [ajout des intermédiaires en latin, absents du grec] ; I, 289 = PS.-ARSTT., *Mund.* 391b9-12 : τάξις τε καὶ διακόσμησις ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη devient *ornata ordinatio dei munere, deorum recta custodia*. Voir *infra*, n. 1563.

Chez tous les hommes, il est un certain discours, ancien et ancestral, qui veut que, issue du divin et grâce au divin, [une cause] soit constitutive de l'univers sans qu'aucune nature soit d'elle-même auto-suffisante si elle est privée du salut qui en provient. Aussi certains, parmi les anciens, ont-ils été conduits à dire que « tout est plein de dieux » – tout ce qui nous apparaît à travers la vue, l'ouïe ou toute forme de sensation – établissant par là une formule qui convient assurément à la puissance divine, mais certainement pas à son essence⁷⁷⁴.

En réponse au panthéisme stoïcien, le pseudo-Aristote apporte une innovation conceptuelle qui prend soin de distinguer l'essence divine, transcendante, et la puissance divine, immanente⁷⁷⁵. Et le monde de se définir alors comme « disposition et ordonnancement universel maintenu par dieu et grâce à dieu »⁷⁷⁶. Aussi le traité s'élève-t-il de la météorologie à la cosmologie pour culminer dans la théologie. Le dernier chapitre se présente ainsi sous la forme d'un commentaire théologique sur la polyonymie du divin à partir de l'hymne orphique à Zeus⁷⁷⁷ et avance alors l'argument que le dieu « tout en étant un, possède mille noms »⁷⁷⁸. Tel est, dans les grandes lignes, le fond commun de la philosophie d'époque romaine en matière de cosmologie.

Issues des spéculations théologiques de la philosophie, de telles assertions ont conduit à forger un concept herméneutique discuté en histoire des religions : l'hénothéisme, ou le monothéisme païen⁷⁷⁹. Conçu comme une alternative à l'opposition entre polythéisme et monothéisme et, parfois, comme une transition du premier au second, l'hénothéisme consiste en l'élection d'un dieu parmi une multitude, voire sa promotion au-dessus des autres, et forme ce que Polymnia Athanassiadi appelle une « *koiné* théologique » qu'il faut situer du temps des Antonins et où se retrouveraient les cultes à « mystères », les pratiques oraculaires, les écrits philosophiques sans

774 Ps.-ARSTT., *Mund.* 397b13-20 : Ἀρχαῖος μὲν οὖν τις λόγος καὶ πάτριός ἐστι πᾶσιν ἀνθρώποις ὡς ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεῶν συνέστηκεν, οὐδεμία δὲ φύσις αὐτῆ καθ' ἑαυτὴν ἐστὶν αὐτάρκης, ἐρημωθείσα τῆς ἐκ τούτου σωτηρίας. Διὸ καὶ τῶν παλαιῶν εἰπεῖν τινες προήχθησαν ὅτι πάντα ταῦτά ἐστι θεῶν πλέα τὰ καὶ δι' ὀφθαλμῶν ἰνδαλλόμενα ἡμῖν καὶ δι' ἀκοῆς καὶ πάσης αἰσθήσεως, τῇ μὲν θεῖα δυνάμει πρέποντα καταβαλλόμενοι λόγον, οὐ μὴν τῇ γε οὐσίᾳ. À nouveau APUL., *Mund.* XXIV, 343 renonce dans sa traduction à l'apport conceptuel majeur du PSEUDO-ARISTOTE en traduisant οὐσία par *maiestas*.

775 Sur l'originalité du concept de δύναμις chez le PSEUDO-ARISTOTE, voir M. ADRIANI, « Note sul trattato Περὶ κόσμου », *RFIC* 80, 1952, p. 208-222.

776 Ps.-ARSTT., *Mund.* 391b11-12 : ἡ τῶν ὄλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεῶν φυλαττομένη.

777 Ps.-ARSTT., *Mund.* 401ab, en particulier 401a27-b7 = *OF* 21a KERN. Cf. PORPH., *Péri agalmatôn* 3.5-9 ; EUS., *P. E.* III, 9.2 ; PROCL., *Plat. Tim.* I, p. 313.20-24. L'analyse génétique de l'hymne par Alberto BERNABÉ, « L'Inno a zeus orfico. Vicissitudini letterarie, ideologiche e religiose », *RFIC* 137 / 1-2, 2009, p. 56-85 montre que les parties de l'hymne dont le sens est le plus explicitement cosmologique relève d'une phase de composition plus tardive, après des éléments centrés sur la notion de pouvoir et de succession dynastique, à comprendre dans une perspective hésiodique. Comme avec ARATOS, on observe ainsi la « philosophisation » d'un matériel religieux.

778 Ps.-ARSTT., *Mund.* 401a12 : εἷς δὲ ὦν πολυώνυμος ἐστὶ.

779 Pour la promotion de cette catégorie herméneutique dans les études anciennes, voir Michael FREDE et Polymnia ATHANASSIADI (dir.), *Pagan monotheism in late antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1999, puis pour une discussion critique le colloque Stephen MITCHELL et Peter Van NUFFELEN (dir.), *One god: pagan monotheism in the Roman Empire*, Cambridge University Press, 2010 ; voir aussi Hendrik Simon VERSNEL, *Coping with the gods: wayward readings in Greek theology*, Leyde, Pays-Bas, États-Unis, 2011, p. 280-304.

oublier les *papyri Graecae magicae*⁷⁸⁰. Dans la continuité des thèses du pseudo-Aristote, Yvan Koenig voit dans la magie gréco-égyptienne une croyance en une puissance divine transcendante qui s'actualise de manière immanente à travers la sympathie universelle⁷⁸¹. La valorisation de l'unité du divin est également ce qui conduit Wolfgang Fauth à aborder la théologie des *PGM* autour du dieu solaire à travers les notions de syncrétisme et de panthéisme⁷⁸². De fait, c'est souvent la puissance solaire qui véhicule l'idée de suprématie et d'antécédence sur l'univers créé et on la retrouve constamment à travers le corpus. Envisagée dans l'optique d'y appliquer une catégorie religieuse, la documentation peut fournir des apparences d'hénothéisme. Mais la catégorie elle-même, du fait de son orientation dogmatique, est-elle à même de rendre compte des logiques cultuelles et rituelles, pourtant plus représentatives, du polythéisme⁷⁸³ ?

Certes, comme on a déjà eu l'occasion de le voir, la documentation « magique » n'est pas dépourvue de sources allant dans ce sens dès qu'il s'agit de la création ou de l'organisation du monde. C'est ainsi que la stèle du *PGM* IV, 1115-1166 est divisée en deux parties, la première pour l'univers, la seconde pour le dieu de l'univers. Commentée plus haut pour son recours au concept de *pneuma*, la première partie se compose d'une litanie de salutations (χαῖρε) à des réalités cosmologiques⁷⁸⁴ ; le *logos* poursuit ensuite avec l'eulogie d'un dieu de l'univers anonyme, dont la puissance s'exerce non seulement dans son action démiurgique mais aussi à travers une manifestation continue, sous la forme de phénomènes météorologiques⁷⁸⁵. Une autre recette a,

780 Polymnia ATHANASSIADI, « The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy », in Michael FREDE, Polymnia ATHANASSIADI (dir.), *Pagan monotheism in late antiquity*, Oxford, Clarendon Pr., 1999, p. 181.

781 Yvan KOENIG, « Traditions pharaoniques et papyrus grecs magiques. L'exemple du début Papyrus Mimaut (P. Louvre N 2391 = PGM III) », in Sabina CRIPPA et Emanuele Marcello CIAMPINI (dir.), *Languages, Objects, and the Transmission of the Rituals. An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices in the Graeco-Egyptian Papyrus (PGM)*, Venise, Ca' Foscari, 2017, p. 79-88.

782 Wolfgang FAUTH, *Helios megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leyde-New York-Köln, Brill, 1995, p. 34-120 pour les *PGM* (les autres chapitres sont consacrés à la liturgie de Mithras et l'hymne orphique à Hélios [chap. 1], à l'hymne de PROCLUS au soleil et au discours de Julien sur le soleil roi [chap. 3], enfin à la vision du dieu solaire dans les *Dionysiaca* de NONNOS [chap. 4]).

783 Nicole BELAYCHE, « Deus deum... summorum maximus (Apuleius): ritual expressions of distinction in the divine world in the imperial period », in *One god...*, op. cit., p. 141-166 et John NORTH, « Pagan ritual and monotheism », *ibid.*, p. 34-52. Voir aussi Nicole BELAYCHE, « Hypsistos. Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain », *ARG* 7, 2005, p. 34-55 et « Quel regard sur les paganismes d'époque impériale ? », *Anabases* 3, 2006, p. 11-26.

784 Voir chapitre 2.1.2.1, p. 70-76.

785 *PGM* IV, 1146-1164 : « Je te loue, dieu des dieux, toi qui as formé l'univers AREÔ PIEUA, toi qui as rassemblé à l'écart l'abysses avec un soutien invisible pour le positionner PERÔ MUSËLO PENTÔNAX, toi qui as scindé le ciel et la terre et qui as couvert le ciel d'ailes d'or éternelles RÔDERUOUÔA et établi la terre sur des piliers éternels ALËIOÔA, toi qui as suspendu l'éther à une hauteur élevée dans les airs AIEÔË IOUA, toi qui as dispersé l'air en souffles mobiles ÔIE OUÔ, toi qui as porté l'eau à la périphérie ORËPËLUA, toi qui as soulevé les tempêtes ÔRISTHAUA, le tonnante THEPHICHUÔNËL le lanceur d'éclairs OURËNES, le faiseur de pluie OSIÔRNI PHEUGALGA, l'ébranleur [du sol] PERATÔNËL, le pourvoyeur de vie ARËSIGULÔA, le dieu des Aïôns : tu es grand, seigneur, dieu, maître de tout... » (αἰνῶ σε, ὁ θεὸς | τῶν θεῶν, ὁ τὸν κόσμον καταρτισάμενος | ἀρεῶ πιεῦα, ὁ τὴν ἄβυσσον θησαυρίσας | ἀοράτῳ θέσεως ἐδράσματι περὶ Μυσηλίῳ πεντωνάξ, ὁ διαστήσας οὐρανὸν | καὶ γῆν καὶ τὸν μὲν οὐρανὸν πτέρυξιν | χρυσεΐαις αἰωνίαις

avec la *koiné* philosophique romaine, un « air de famille » qui provient de la fonction qui occupe cette fois l'Intellect (νοῦς) comme « organisateur conforme de l'univers » (ὁ μέγας Νοῦς, ἔν[νο]μος τὸ πᾶν διοικῶν)⁷⁸⁶ ; l'Intellect est ensuite identifié au souverain Zeus, mais aussi à Iaô, Adônai et Aiôn, et le texte précise deux fois qu'outre la langue grecque, c'est le syrien et l'hébreu qui sont utilisés⁷⁸⁷. Les noms servent ici à décliner dans des cultures linguistiques différentes la puissance divine unique « fondatrice de la terre, des ossements, de toute chair et de tout souffle »⁷⁸⁸. Ailleurs, le dieu solaire est décrit comme issu « le premier du premier né » (πρῶτος... ἐκ πρωτογόνου)⁷⁸⁹, ce qui ferait du soleil une émanation d'un dieu transcendant. De même, certains documents conduisent à prendre en considération le judaïsme, comme c'est le cas par exemple de la « prière de Jacob » (*PGM* XXIIb, 1-26), qui s'adresse au « père des patriarches, père de l'univers, père des puissances du cosmos »⁷⁹⁰, mais en des termes dénotant la « solarisation » du religieux dans le paganisme tardif⁷⁹¹. Il est important de relever dans ce cas le caractère hétérogène de ce que l'on a regroupé en un même corpus sous le nom de « magie gréco-égyptienne ». En l'occurrence, les manuels formés par la collection d'Anastasi forment un ensemble archéologique mais la collection des *papyri* issus de performances rituelles peuvent trahir d'autres réalités sociales et religieuses. En fait, la magie doit être envisagée comme un continent de pratiques, soumises à des inflexions diverses selon les régions et les praticiens. Comme il est normal dans le polythéisme, on peut donc trouver tantôt des procédures mettant en exergue l'unité de la puissance divine (dans un sens « hénothéiste »), tantôt des rituels démultipliant le personnel divin, tantôt des procédures où la suprématie d'une divinité est de façade et relève simplement de la dimension agonistique des rituels⁷⁹², c'est-à-dire de la nécessité, dans le rapport de

σκεπάσας ρωδηρυλουα, τὴν δὲ γῆν ἐδράσασιν αἰωνίοις στηρίσας αληιοα, ὁ τὸν αἰθέρα | ἀνακρεμάσας μετεώρω ὑψώματι αἰελοη ἰουα, ὁ τὸν ἀέρα διασκεδάσας πνοαῖς αὐτοκινήτοις οἰε ουω, ὁ τὸ ὕδωρ | κυκλοτερὲς περιενέγκας ὠρηπηλυα, | ὁ τοὺς πρηστηῖρας ἀνάγων ὠρισθαυα, | ὁ βροντάζων θεφιχυωνηλ, ὁ ἀστράπτων | ουρηνες, ὁ βρέχων οσιωρνι φευγαλγα, | ὁ σεῖων περατωνηλ, ὁ ζωογονῶν | ἀρησιγυλωα, ὁ θεὸς τῶν Αἰώνων· μέγας | εἶ, κύριε, θεέ, δέσποτα τοῦ παντός).

786 *PGM* V, 463-464. Cf. *CHI*, 2.3 (ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς) ; 6.3-6 ; 12.1 (ὁ δὲ πάντων πατὴρ ὁ Νοῦς).

787 *PGM* V, 472-474 : Συριστι... Ἑβραῖστί.

788 *PGM* V, 458-460 : τὸν κτίσαντα | γῆν καὶ ὄστᾶ καὶ πᾶσαν σάρκα καὶ | πᾶν πνεῦμα.

789 *PGM* III, 551-552. Ce passage hymnique se situe qui plus est à proximité de la version grecque de l'action de grâce hermétique.

790 *PGM* XXIIb, 2 : πάτερ πατριά[ρχ]ων, πατήρ ὄλω[ν, πατή]ρ δυνάμε[ων τοῦ κό]σμ[ου].

791 Sur ce document, voir Pierluigi LANFRANCHI, « Problèmes du mysticisme juif d'expression grecque : l'exemple des textes liturgiques », in Simon Claude MIMOUNI et Madeleine SCOPELLO (dir.), *La mystique théorique et théurgique dans l'Antiquité gréco-romaine : judaïsmes et christianismes*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 173-175 ; Reimund LEICHT, « Qedushah and Prayer to Helios: A New Hebrew Version of an Apocryphal Prayer of Jacob », *JSQ* 6, 1999, p. 140-176.

792 Christopher A. FARAONE, « The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells », in Christopher A. FARAONE, Dirk OBBINK (dir.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford University Press, 1991, p. 3-32 ; Miriam BLANCO CESTEROS, *Edición y comentario de los himnos a Apolo, Helio y el dios supremo de los papiros mágicos griegos*, Thèse de doctorat, Universidad de Valladolid, 2017, p. 549.

force qu'exerce la « magie », de placer un agent divin en position de dominant. La tension entre le singulier et le pluriel ne s'efface donc pas dans l'élection ponctuelle d'une divinité supérieure. Qui plus est, ces hiérarchies divines qui s'établissent à l'occasion sont elles-mêmes conjoncturelles et soumises à une grande plasticité : en fonction des besoins rituels, c'est telle ou telle divinité qui incarne la puissance supérieure. L'expressivité du rituel (voire « l'esthétique » du rituel) prime en fait sur la dogmatique.

En somme, la *praxis* et le *credo* sont-ils homogènes et peut-on de l'un passer au second⁷⁹³ ? Faut-il adopter une approche épistémologique : établir l'existence d'une théologie solaire dans les *PGM*, puis étudier les différentes « assimilations » du dieu solaire (unique) avec de multiples divinités aux noms grecs ou égyptiens et en conclure à une croyance « synchrétique »⁷⁹⁴ et à une « mondialisation spirituelle »⁷⁹⁵ ? Ou bien faut-il au contraire privilégier une méthode pragmatique : considérer comme première la diversité des puissances divines et envisager leurs représentations avec des qualités solaires (ou lunaires) sous l'angle de l'expressivité propre à un contexte rituel ? La seconde option me semble plus fidèle aux pratiques du polythéisme, la première plus conforme à nos habitudes intellectuelles. Ce sont *des* dieux qui sont représentés dans un langage. Et dans ce langage occupe une place privilégiée le soleil. Au lieu de démontrer une forme de dogmatique à l'œuvre dans les *PGM*, la suite du chapitre s'attache donc à observer la lune, le soleil et l'univers comme des supports de représentation et d'expression de la puissance divine.

4.2. Les astres comme images divines

Il est tentant d'aborder le problème des rapports du divin et du ciel à travers la notion de « divinité astrale » et de considérer que c'est l'astre qui est personnifié à travers telle ou telle figure divine⁷⁹⁶ : sous les noms de Séléné, Hécate, Perséphone, Ereschigal, Artémis, Isis, Astarté, Moi-

793 Catherine BELL, *Ritual theory, ritual practice*, Oxford, Royaume-Uni, Oxford University Press, 1992, spécialement p. 19-54, a mis en lumière le biais conceptuel qui ôte toute positivité au rite ; nos méthodes d'analyse conduisent en effet à réduire à néant le rituel comme stratégie d'action et à le ramener à la mise en acte d'un contenu de pensée, de croyance ou d'idéologie.

794 Pour une analyse critique du concept de « synchrétisme » en science des religions, voir André MOTTE et Vinciane PIRENNE-DELFORGE, « Du "bon usage" de la notion de synchrétisme », *Kernos* 7, 1994, p. 11-27 et Marc AUGÉ, « Les "synchrétismes" », *Le grand Atlas des Religions*, Encyclopædia Universalis, 1988, p. 130-131. Le « synchrétisme » est parfois une manière de couper court à l'analyse et de se dispenser d'interrogations plus nuancées.

795 ATHANASSIADI, *loc. cit.* (« spiritual globalization »).

796 C'est le cas de GUNDEL, *Weltbild und Astrologie*, p. 3-24 (les divinités solaires), p. 25-40 (les divinités lunaires).

ra, Dikè, Hermès ou Hathor⁷⁹⁷, c'est toujours la lune, polyonyme et polymorphe, qui est invoquée ; et sous les noms d'Hélios, Apollon, Horus, Sarapis, Mithra, Harpocrate, Shamesh et autres⁷⁹⁸, c'est le même dieu solaire qui est nommé. Y a-t-il donc une « double royauté au ciel » (*Doppelkönigtum am Himmel*) et un exercice alterné de « l'hégémonie absolue » (*absolute Allein herrschaft*) tantôt par le soleil, tantôt par la lune⁷⁹⁹ ? Formulé ainsi, l'argument reprend à sa manière la notion d'astrolâtrie issue du monothéisme ou, chez les modernes, de « religion astrale »⁸⁰⁰, et il et doit être considéré avec précaution tant il rappelle les pages de Macrobie sur la religion solaire universelle⁸⁰¹ et dépend *in fine* d'une forme de théologie platonicienne. On doit se demander si la logique n'est pas parfois l'inverse : une puissance divine est représentée à travers un corps naturel de manière à en exprimer la nature, de sorte que lune et soleil ne font office que de dénominateur commun, dans l'ordre de la représentation, à des divinités aux noms variés. Adopter une répartition des divinités d'après leur attribut astral peut conduire à survaloriser la nature astrale de la divinité. En fait, on observe les deux tendances : tantôt, l'astre est divinisé et personnifié ; tantôt il sert simplement d'attribut à une puissance divine pour la représenter et apporte une « coloration » au rituel. La composition générale du *PGM IV* a toutefois l'air de confirmer un principe astral de classification du divin. Le papyrus comprend en effet des rituels aux tonalités solaires dans sa première partie (*PGM IV*, 1-2000), puis une section entièrement consacrée à des procédures en liens avec la lune, où Hécate est la figure la plus représentée (*PGM IV*, 2001-2939)⁸⁰². Cette structure dénote clairement ici une répartition du divin d'après deux types astraux. Le principe d'organisation des recettes retenu par le compilateur est donc instructif, mais davantage du point de vue méta-rituel : au lieu d'une collection désordonnée de textes, on y voit à l'œuvre la classification rationnelle d'une matière rituelle diversifiée fondée sur la paire symétrique de deux corps naturels. Le compilateur introduit de l'ordre dans la matière qu'il traite et tire de l'observation du ciel le principe théorique d'agencement de ses textes.

797 *ibid.*, p. 26.

798 *ibid.*, p. 9.

799 *ibid.*, p. 3.

800 Pierre BOYANCÉ, « La religion astrale de Platon à Cicéron », *REG* 65 / 306-308, 1952, p. 312 définit la « religion astrale » – en la distinguant de l'astrologie – comme la croyance en la divinité des astres et comme une tendance à considérer que « les dieux véritables sont les astres et eux seuls, qu'il faut donc identifier à ceux-ci les figures que nous font connaître les cultes et les mythes ».

801 MACR., *Sat.* I, 17-23 ; 17.1 : « Voici une question que j'ai beaucoup et souvent ressassé en moi-même : comment se fait-il que nous adorions le soleil tantôt en tant qu'Apollon, tantôt en tant que Liber, tantôt sous diverses autres appellations ? » (*hoc equidem mecum multum ac frequenter agitavi, quid sit quod solem modo Apollinem, modo Liberum, modo sub aliarum appellationum varietate veneremur*).

802 Lynn LIDONNICI, « Compositional Patterns in PGM IV (=P.Bibl.Nat.Suppl. gr. no 574) », *BASP* 40 / 1-4, 2003, p. 141-178, affine cette composition en repérant cinq blocs de tailles variables, mais en maintenant la prédominance des deux unités solaire et lunaire du *PGM IV*.

En quoi cette structure est-elle cependant à même de saisir les rituels et le divin dans leur nature ? Rend-elle compte de logiques distinctes au sein des dispositifs pratiques ? À quel niveau joue la qualification du rituel d'après un type astral ?

4.2.1. « Méné, aux mille noms »

Sans faire l'examen exhaustif de toutes les divinités en lien avec la lune, il est possible d'observer, à partir de quelques cas d'étude, comment l'astre est intégré à un plan théologique. Deux types sensiblement distincts permettent d'illustrer le propos : premièrement Hécate et Artémis, deuxièmement Hermès⁸⁰³.

Hécate était tenue pour une divinité originellement et intrinsèquement lunaire mais cette ancienne thèse n'est plus soutenue aujourd'hui⁸⁰⁴. En revanche, plusieurs rituels où elle apparaît dans le *PGM IV* sont fortement marqués par un aspect lunaire de son personnage⁸⁰⁵. C'est ainsi que plusieurs variantes de *diabolè* l'associent étroitement à l'astre nocturne, à la fois dans les matières employées pour une offrande⁸⁰⁶, dans l'iconographie d'un phylactère (Hécate en « petit croissant », *μηνίσκια*)⁸⁰⁷ et dans les hymnes à réciter⁸⁰⁸. Au nombre de quatre, ces rituels ont pour objectif d'accuser une cible devant la déesse Hécate pour entraîner contre elle un châtement, en l'occurrence rendre une femme soumise à l'homme qui la désire. D'une structure plus ou moins complexe, ils ont en commun l'utilisation de mêmes pièces hymnodiques et de fumigations ana-

803 Athanassia ZOGRAFOU, *Chemins d'Hécate : portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2010, p. 153-202, a étudié cette paire de divinités pour la religion grecque classique et il s'avère qu'ils incarnent des modalités distinctes de rapport à l'espace et au temps. Ce n'est pas ce qui motive dans les pages suivantes le choix de ces deux divinités ; cette valeur d'Hermès et d'Hécate se retrouve toutefois dans les *PGM*.

804 ZOGRAFOU, *op. cit.*, p. 227.

805 *PGM IV*, 2426-2617 ; 2618-2704 ; 2705-2781 ; 2782-2886.

806 Le *PGM IV*, 2441 préconise une « fumigation lunaire » (ἐπιθύματος σεληνιακοῦ) ; *PGM IV*, 2451-2467, pour la composition et l'emploi de cette matière qui contient notamment « deux scarabées lunaires » (κανθάρους σεληνιακοῦς δύο) et d'autres ingrédients symboliquement associés à la lune (comme la musaraigne) ; sur ce passage, voir GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 380-383.

807 *PGM IV*, 2627-2629 : « prends un aimant qui respire et fais-en comme un cœur ; qu'Hécate y soit sculptée en son cœur comme un petit croissant » (λαβὼν μάγνητα τὸν πνέοντα ποιήσον | ὡς καρδίαν, καὶ ἐνγεγλύφθω Ἐκάτη | περικειμένη καρδίᾳ ὡς μηνίσκια). En comparaison de l'iconographie hécatéenne habituelle dans les *PGM*, le formulaire fait figure d'exception par son minimalisme et par son décalage vis-à-vis du type de l'Hécate *triprosôpos* (cf. *PGM IV*, 2112-2116 ; 2875-2880). Sur les quatre variantes, l'iconographie d'Hécate est présente uniquement dans deux rituels.

808 José Luis CALVO MARTÍNEZ, « Himno sincrético a Mene-Hécate (*PGM IV* 2522-2567) », *MHNH* 10, 2010, p. 219-238 et « Himno a Hécate-Selene : práctica coactiva (*PGM IV* 2714-2783) », *MHNH* 13, 2013, p. 207-220 pour une première réédition de deux de ces hymnes ; pour la plus récente et la plus complète, voir Flor VALDÉS HERRERO, *Edición, Traducción y Comentario de los Himnos Mágicos Griegos*, Thèse de doctorat, Universidad de Málaga, 2016, p. 474-610.

logues⁸⁰⁹. Ils ne mobilisent pas tous la totalité des références à l'Hécate lunaire. Le premier par exemple (*PGM* IV, 2426-2617), à la fois le plus long et le plus détaillé, ne comprend pas de phylactère représentant la déesse Hécate ; celle-ci n'est d'ailleurs nommée qu'à la toute fin du troisième *logos*⁸¹⁰ (même si on la reconnaît à d'autres indices distribués plus tôt dans les hymnes). Cette variante de la *diabolè* déploie plusieurs stratégies rhétoriques pour être exaucée. Un premier *logos* formule ainsi les chefs d'accusation et requiert le châtement. Un second *logos* se présente sous la forme d'un hymne à la lune et exalte sa puissance mais c'est à Artémis et Perséphone que l'*invocatio* initiale s'adresse de manière privilégiée⁸¹¹ :

Écoute mes prières, Lune, qui infliges tant de souffrances, toi qui te lèves et te couches la nuit (νυκταιροδύτεια), Méné, déesse aux trois têtes, aux trois noms, MARZOUNÉ, terrifiante et grondante, et Persuasion. Viens à moi, déesse porteuse de cornes, resplendissante, à la forme d'un taureau, au visage d'un cheval, aboyant comme un chien, viens, louve, viens maintenant, déesse nocturne (νυχία), chthonienne, sainte déesse en robe noire (μελανείμων) autour de qui tourne la nature étoilée du cosmos quand tu augmentes trop. C'est toi qui as établi toute réalité cosmique (τὰ κοσμικὰ πάντα), car tu engendres tout sur terre ou dans la mer ainsi que les races toutes entières des oiseaux qui regagnent leurs nids, génératrice universelle et accoucheuse de l'amour (πανγεννήτειρα καὶ ἐρωτοτόκεια), Aphrodite, porteuse de flambeaux, lumineuse et croissante (αὐγάζουσα), Lune, sur le chemin des étoiles, céleste porteuse de torches, souffleuse de flammes, déesse aux quatre visages, quatre noms, quatre routes, salut, déesse, écoute tes épithètes, déesse céleste, déesse des ports, déesse qui va par les montagnes, déesse qui est sur les chemins, déesse du monde d'en-bas et de la profondeur, déesse éternelle et ténébreuse (σκοτία), viens à mon sacrifice et accomplis cette mission pour moi, exauce ma prière, reine, je t'en supplie⁸¹².

La déesse trionyme est Lune-Méné-Marzouné. La nature astrale de cette puissance divine est bien marquée, son champ d'action bien défini. Elle est une déesse nocturne lumineuse, à la fois céleste et chthonienne, maîtresse des transformations aussi bien dans l'ordre du vivant – elle est « génératrice universelle » dans les trois royaumes (la mer, la terre et le ciel) – que dans l'ordre de l'espace et du temps. L'hymne l'associe en effet aux lieux de passages (ports, chemins) et aux lieux lointains ou inaccessibles (ciel, montagne) ainsi que, bien évidemment, à la période croissante du mois. Les épithètes très descriptives qui s'accumulent servent alors à mettre en image le pouvoir et la nature de la lune : les cornes et le taureau s'expliquent ainsi en raison de l'appa-

809 GALLOPIN, *loc. cit.*, pour l'analyse des matières dans ces fumigations.

810 *PGM* IV, 2606.

811 *PGM* IV, 2519-2520.

812 *PGM* IV, 2541-2563 : εὐχαῖσιν ἐπάκουσον ἐμαῖς, πολυώδυνε Σελήνη, | ἡ νυκταιροδύτεια, τρικάρανε, τριώνυμε Μήνη, | Μαρζουνη, φοβερὰ καὶ ἄβρονόη καὶ Πειθώ, | δεῦρ' ἴθι μοι, κερατῶπι, φαεσφόρε, ταυρεόμορφε, ἵποπρόσωπε θεά, κυνολύγματε, | δεῦρο, λύκαινα, καὶ μόλε νῦν, νυχία, χθοῖνία, ἀγία, μελανείμων, ἦν ἀνακυκλεῖται | κόσμου φύσις ἀστερόφοιτος, ἠνίκ' ἄγαν | αὐξῆς, σὺ τὰ κοσμικὰ πάντα τέθεικας· | γεννᾷς γὰρ σὺ πάντα ἐπὶ χθονὸς ἢ δ' ἀπὸ | πόντου καὶ πτηνῶν δ' ἐξῆς παντοῖα | γένη παλίνεδρα, πανγεννήτειρα | καὶ ἐρωτοτόκεια Ἀφροδίτη, λαμπα|δία, φαέθουσα καὶ αὐγάζουσα Σελήνη· | ἀστρο[δ]ία καὶ οὐρανία, δαδοῦχε, πυρίπνου, | τετραπροσωπεινή, τετραώνυμε, | τετραοδίτι· χαῖρε, θεά, καὶ σαῖσιν ἐπω|νυμίας ἐπάκουσον, οὐρανία, λιμενί|τι, ὀρίπλανε εἰνοδία τε, νερτερία, | βυθία, αἰωνία σκοτία τε· ἐλθ' ἐπ' ἐμαῖς | θυσίαις καὶ μοι τόδε πρᾶγμα τέλεσσον | εὐχομένῳ τε ἐπάκουσον ἐμοί, λίτομαί | σε, ἄνασσα.

rence du croissant de lune ; les torches et les flambeaux par la lumière qu'elle dégage au milieu de l'obscurité. En revanche, les trois formes animales (louve, chien, cheval) rappellent plus volontiers le triple visage de la déesse Hécate à laquelle elle est associée.

Un autre hymne de la même section du *PGM IV* souligne encore davantage la polyonymie de la déesse et accentue la présence d'Hécate. Le début invoque la « chère maîtresse, Lune au triple visage », « parure de la nuit, brillante pour les mortelles, fille du matin, celle qui est assise sur des taureaux aux yeux clairs, la reine qui chevauche dans son char sur la même route que le soleil [et qui], sous les trois apparences des trois Grâces, fait la fête en dansant avec les étoiles »⁸¹³. C'est à nouveau l'astre divinisé dont on évoque ici la beauté et qui est ensuite identifiée à plusieurs déesses : la Justice (Diké), les Moires, Perséphone, Hécate, Artémis...

Je t'appelle Hécate, ô toi aux mille noms, Méné, qui fend les airs comme Artémis lanceuse de flèches, ô déesse aux quatre visages, quatre noms, quatre chemins, Artémis, Perséphone, tireuse des cerfs, sombre comme la nuit, toi, aux trois bruits, trois sons, trois têtes, trois noms, Lune, aux trois pointes, trois visages, trois cous et trois chemins, toi qui, en trois corbeilles, tiens le feu infatigable d'une flamme et qui protèges les trois carrefours et régis les trois décades⁸¹⁴.

D'un point de vue stylistique, ces vers se caractérisent par l'anaphore. Le dernier terme (δεκάδων) permet d'élucider la signification du chiffre trois, à rapporter à la division du mois en trois décades dans les anciens calendriers. Par analogie, le chiffre quatre renvoie certainement aux quatre semaines que contient la période synodique de la lune. Cette insistance sur les articulations du mois éclaire le rapport d'Hécate avec la lune. Elle n'est pas lunaire en soi, mais seulement en tant qu'elle partage avec la lune un aspect, ou plutôt en tant que sa nature lui permet d'exprimer une facette de la lune : déesse des carrefours, elle est maîtresse des passages et de l'entre-deux, une fonction qui s'applique aussi bien à l'espace qu'au temps et qui lui vaut de personnifier les articulations du mois lunaire⁸¹⁵. Hécate à la croisée des chemins se retrouve à la croisée des décades. Les noms divins fonctionnent alors apparemment comme une manière d'envisager un aspect de la déesse : elle est Aphrodite sous le rapport de la génération, Artémis pour sa fréquentation des espaces retirés et pour sa vitesse, Perséphone, car elle descend sous l'horizon vers le royaume des morts, Méné et Hécate dans son organisation du temps en trois décades.

813 *PGM IV*, 2783-2792 : ὦ δέσποινα φίλη, τριπρόσωπε Σελήνη, εὐμενίη δ' ἐπάκουσον ἐμῶν ἱερῶν ἐπαιδῶν· | νυκτὸς ἄγαλμα, νέα, φαεσίμβροτε, | ἠριγένεια, ἡ χαροποῖς ταύροισιν | ἐφεζομένη, βασιλεία, Ἡελίου | δρόμον ἴσον ἐν ἄρμασιν ἱππεύουσα, ἡ Χαρίτων τρισσῶν τρισαῖς | μορφαῖσι χορεύεις ἀστράσιν κωμάζουσα.

814 *PGM IV*, 2811-2823 : σε κλήζουσι | Ἐκάτην, πολυώνυμε, Μήνην, | ἀέρα μὲν τέμνουσαν, ἄτ' Ἄρτεμιν | ἰοχέαιραν, τετραπρόσωπε θεά, | τετραώνυμε, τετραοδίτι, Ἄρτεμι, Περσεφόνη, ἐλαφηβόλε, νυκτοφάνεια, τρίκυπε, τρίφθογγε, | τρικάρανε, τριώνυμε Σελήνη, | θρινακία, τριπρόσωπε, τριαύχενε καὶ τριοδίτι, ἡ τρισσοῖς ταλάροισιν ἔχεις φλογὸς <ἀκ>άματον πῦρ | καὶ τριόδων μεδέεις τρισσῶν δεκάδων τε ἀνάσσεις. Cf. *PGM IV*, 2518-2526.

815 ZOGRAFOU, *op. cit.*, p. 203-204.

La suite de l'hymne va plus loin ; il caractérise cette déesse en véritable souveraine universelle, non plus seulement parce qu'elle est à l'origine des êtres vivants (la lune en tant qu'Aphrodite), mais parce qu'elle est en aussi la fin : « Tu es le début et la fin et tu régis l'univers à toi seul, car c'est de toi que proviennent tous les êtres et en toi, ô Éternelle, que tous les êtres trouvent leur fin »⁸¹⁶. Sur ce point, le portrait de la déesse n'est pas sans évoquer l'Hécate des *Oracles chaldaïques* si ce n'est que celle-ci n'est pas uniquement lunaire, mais davantage une divinité céleste en soi : elle n'est pas une partie du ciel, mais le monde en son entier⁸¹⁷.

De son côté, le *PGM V*, 370-446 décrit un rituel oniromantique. La *praxis* consiste à faire des offrandes et à s'endormir auprès d'une statuette représentant le dieu Hermès vêtu d'une chlamyde (Ἑρμοῦ χλαμυδηφόρου) et muni d'un caducée (κηρύκειον) ; on doit au préalable se tondre les cheveux et déposer un cheveu aux pieds de la statuette, à côté d'un papyrus contenant des *nomena barbara*⁸¹⁸. Le *logos* consiste de son côté à réciter un hymne « en direction du lever du soleil et de la lune »⁸¹⁹ :

Hermès maître du cosmos, toi dans le cœur, cercle de la lune, spirale et carré, premier auteur des mots du langage, avocat de la justice, porteur de la chlamyde, dieu aux sandales ailés, parcourant en cercle la route aérienne sous les profondeurs de la terre, aurige du souffle, œil du soleil, dieu très grand, premier auteur du langage aux mille sons, charmant de tes flambeaux ceux qui sont sous les profondeurs de la terre, les mortels qui ont achevé leur existence, tu es appelé devin des destinées et songe divin car de jour et de nuit tu envoies des oracles...⁸²⁰

La statuette reprend très clairement l'iconographie grecque du dieu Hermès, que l'on retrouve en passant dans l'hymne (χλαμυδηφόρε, πτηνοπέδιλε). Mais l'hymne le présente plus volontiers sous un aspect représentatif de son homologue égyptien, le dieu Thot⁸²¹. C'est le cas du

816 *PGM IV*, 2833-2836 : ἀρχῆ | καὶ τέλος εἶ, πάντων δὲ σὺ μούνη | ἀνάσσεις· ἐκ σέο γὰρ πάντ' ἐστὶ | καὶ εἰς <σ>, αἰών<ι>ε, πάντα τελευτᾷ.

817 Sur la déesse Hécate dans les *Oracles chaldaïques*, voir Helmut SENG, *Un livre sacré de l'antiquité tardive : les oracles chaldaïques*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 63-94.

818 *PGM V*, 423-426 : Ἐσεννιγαδῶν Ὀρθῶ Βαυ|βῶ νοη<ρ>ε κ<ο>δηρε σοιρε σοιρε σαν|κανθαρα Ἐρεσχιγᾶλ σανκιστη | δωδεκακιστη ἀκρουροβόρε κοδηρε (suivent encore d'autres noms dans le papyrus) est une formule en soi : on la retrouve en *PGM II*, 32-34 (douze noms à écrire sur une couronne de laurier et à ceindre pendant le sommeil ; oniromancie) ; XIII, 925-927 (partiellement ; cérémonie des voyelles) ; VII, 680-683 (oniromancie avec une autre version du même hymne) ; VII, 896-898 ; *SM* 49^v, 46-58. On reconnaît des noms divins associés à la lune (BAUBŌ, ERESCHIGAL) ; SANKANTHARA est le troisième nom de la lune en *PGM III*, 429.

819 *PGM V*, 421 : πρὸς ἀνατολὰς ἡλίου καὶ σελήνης. *GMP*, p. 109 : « at sunrise and moonrise », mais la préposition πρὸς me laisse penser qu'il s'agit plutôt d'un emploi directionnel (le moment est plus volontiers indiqué par le génitif absolu ou le datif seul τῆ ἀνατολῆ + génitif de l'astre).

820 *PGM V*, 399-512 : Ἐρμῆ κοσμοκράτωρ, ἐνκάρδιε, κύ|κλε σελήνης, στρνονγύλε καὶ τε|τράγωνε, λόγων ἀρχηγέτα γλώσσης, | πειθοδικαιοσύνη, χλαμυδηφόρε, | πτηνοπέδιλε, αἰθέριον δρόμον | εἰλίσσων ὑπὸ τάρταρα γαίης, | πνεύματος ἠνίοχε, Ἥλιου ὀφθαλμέ, μέγιστε, | παμφάνου γλώττης ἀρχηγέτα, | λαμπάσι τέρπων τοὺς ὑπὸ τάρταρα γαίης τε βροτοὺς βίον ἐκτελέ|σαντας· μοιρῶν προγνώστης σὺ | λέγη καὶ θεῖος Ὀνειρος, ἡμερινούς [καὶ] | νυκτερινούς χρησμούς ἐπιπέμ|πων.

821 Pour l'édition commentée de l'hymne la plus récente, Flor VALDÉS HERRERO, *Edición, Traducción y Comentario de los Himnos Mágicos Griegos*, Thèse de doctorat, Universidad de Málaga, 2016, p. 419-447. Voir aussi José Luis CALVO MARTÍNEZ, « Un himno hermético en tres versiones: edición y comentario », *MHNH* 9, 2009,

rapport au langage (λόγων ἀρχηγέτα γλώσσης et παμφώνου γλώττης ἀρχηγέτα) et à la justice (πειθοδικαίωση). Le rôle psychopompe d'Hermès et l'importance de Thot dans le monde funéraire égyptien se retrouvent dans l'évocation des Enfers par deux fois (ὕπὸ τάρταρα γαίης). Enfin, certains éléments font sens uniquement au regard de l'association égyptienne entre Thot et la lune⁸²² : le dieu est « cercle de la lune », la « spirale » renvoie à la révolution de l'astre autour de la terre, le « carré » est sans doute une allusion aux quatre semaines du mois lunaire (à moins que ce ne soit une référence aux piliers hermaïques situés à la croisée des chemins⁸²³) et « l'œil du soleil » est une appellation égyptienne pour la lune (œil gauche de Ré). La manière elle-même de parler des Enfers peut s'adapter au « trajet circulaire et aérien » de la lune dans le ciel (αιθέριον δρόμον εἰλίσσω) et à son éclat (λαμπάσι). Deux registres sont donc à superposer : le registre visuel renvoie à la mythologie grecque ; le registre verbal à la mythologie et à la cosmologie égyptiennes⁸²⁴. Et l'on peut ajouter au second une dimension matérielle, puisque la statuette se compose de vingt-huit feuilles de laurier – allusion évidente au mois – et utilise pour liant un œuf d'ibis – animal emblématique du dieu Thot⁸²⁵.

La puissance divine ainsi créée exerce son action dans le domaine divinatoire par la voie des songes. Une ambiance lunaire imprègne ainsi le rituel, mais paraît bien secondaire en comparaison des textes à Hécate-Artémis-Lune : ce n'est pas la lune qui agit et ce n'est pas elle qui préside aux songes, elle participe simplement à la qualification de la puissance divine dans la mesure où celle-ci requiert une image naturelle pour la représenter physiquement et pour orienter la récitation de l'hymne. Elle fonctionne comme attribut de la puissance et repose sur l'*interpretatio Graeca* d'une réalité religieuse antérieure. Dans l'imaginaire égyptien, le dieu Thot est en effet associé à Ré comme la lune au soleil à la manière du vizir qui seconde le souverain⁸²⁶. Pour comprendre la logique du rituel, la question ne doit donc pas porter sur le rapport de la lune aux songes (la réponse serait : la nuit), mais sur la pertinence du dieu Hermès : dieu messager par excellence et patron des chemins, l'Hermès grec est un dieu du passage et de la médiation ; il franchit les frontières et permet les communications. Aussi peut-il naturellement présider aux oniro-mancies et faciliter la transmission des songes.

p. 235-250, mais je ne qualifierais pas l'hymne d'hermétique.

822 Philippe DERCHAIN, « Mythes et dieux lunaires en Egypte », in Philippe DERCHAIN, Maurice LAMBERT, Marcel LEIBOVICI (dir.), *La lune. Mythes et rites*, Paris, Seuil, 1962, p. 36-40.

823 Sur l'Hermès τετράγωνος, voir ZOGRAFOU, *op. cit.*, p. 161-164.

824 Cf. ORPH., *H.* 28 (à Hermès) et 57 (à l'Hermès chthonien), qui présentent peu de similarités en dehors d'une esthétique de la litanie des épithètes et aucune connotation lunaire.

825 PGM V, 370 et 375.

826 Nadine GUILHOU, « Myth of the Heavenly Cow », in Jacco DIELEMAN and Willeke WENDRICH (dir.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2010 [<http://escholarship.org/uc/item/2vh551hn>].

La tonalité lunaire du rituel à Hermès est par ailleurs à contraster avec, par exemple, celle de la lychnomancie du *PGM VII*, 540-578 où apparaît le même dieu Thot, mais dans une fonction différente. Le dieu « Hermès trois fois grand » y occupe un rôle d'intermédiaire vers la puissance suprême de nature solaire qui se révèle à travers la flamme d'une lampe⁸²⁷. De même, pour Hécate, on s'aperçoit qu'elle n'est pas uniquement une déesse lunaire, mais aussi une déesse associée au soleil. Comparons par exemple les deux textes qui forment la jointure entre la section à dominante solaire et la section lunaire du *PGM IV* et qui sont tous les deux attribués à un certain Pitys. Ce sont deux rituels « nécromantiques » analogues qui visent à obtenir un démon-assistant⁸²⁸. Il faut dans les deux cas recourir à un cadavre. Le premier rituel exige de réciter un hymne, le soir, au-dessus d'un crâne, hymne qui est adressé explicitement au dieu solaire⁸²⁹. Le second implique de se rendre auprès d'une tombe pour y déposer une inscription rédigée sur une peau d'âne et y réciter des formules, puis préconise de faire un dessin sur une feuille de lin⁸³⁰. La composition des encres rappelle de près la mythologie égyptienne : le sang d'âne (αἷματι ὄνειϕ) pour le texte à déposer près de la tombe renvoie au dieu Seth, le sang de faucon (αἷματι ἰερακεῖϕ) pour la figure sur la feuille de lin renvoie à Horus⁸³¹. Or, il se produit pour ce dessin le même type d'association asymétrique que pour la statuette d'Hermès : la matière est à rapporter à une réalité religieuse égyptienne (Thot, Horus), mais la forme à une iconographie grecque. De fait, la figurine dessinée – avec une encre solaire – n'est autre que « Hécate au triple visage, aux six mains, tenant dans ses mains des lampes, avec une tête de vache sur la partie droite de son visage, une tête de chien sur la partie gauche, une tête de jeune fille au milieu, et chaussée de sandales »⁸³². Ce sont les modalités techniques du dispositif rituel qui président aux choix « esthé-

827 *PGM VII*, 551 : τρισμέγας Ἑρμῆς. Sur cet épithète et la fonction du dieu dans le rituel, voir Florian AUDUREAU, « Trismégistos. Circulation et contextes d'un nom divin », *RHR* 236 / 3, 2019, p. 490-496.

828 Le terme « nécromantique » est partiellement inexact dans la mesure où l'apparition du mort ne se réduit pas à une révélation, mais s'étend jusqu'à l'obtention de services qui correspondent à d'autres catégories magiques (*defixio*, *agôgê*). Sur la nécromancie, voir Christopher A. FARAONE, « Necromancy Goes Underground: The Disguise of Skull- and Corpse-Divination in the Paris Magical Papyri (*PGM IV* 1928-2144) », in Sarah I. JOHNSTON et Peter T. STRUCK (dir.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leyde-Boston, Brill, 2005, p. 255-282 et « A Skull, a Gold Amulet and a Ceramic Pot: Evidence for Necromancy in the Vigna Codini? », *MHNH* 5, 2005, p. 27-44 ; Jan N. BREMMER, « Ancient Necromancy: Fact or Fiction? », in Krzysztof BIELAWSKI (dir.), *Mantic Perspectives: Oracles, Prophecy and Performance*, Gardzienice Lublin, Ośrodek Praktyk Teatralnych « Gardzienice » Warszawa, 2015, p. 119-141 ; on a par ailleurs retrouvé des crânes comportant des inscriptions en araméen (voir Dan LEVENE, « Calvariae magicae: The Berlin, Philadelphia and Moussaieff skulls », *Orientalia* 75 / 4, 2006, p. 359-379). Sur ces deux rituels dans les *PGM*, voir également Eleni PACHOUMI, « Resurrection of the Body in the "Greek Magical Papyri" », *Numen* 58 / 5/6, 2011, p. 729-740.

829 *PGM IV*, 1923-2000.

830 *PGM IV*, 2001-2118.

831 *PGM IV*, 2092-2099. Il est encore question d'une troisième encre à partir de sang d'anguille (αἷματι ἐνχέλεως) pour une figure qui représente Osiris.

832 *PGM IV*, 2112-2116 : Ἐκάτη τριπρόσωπος ἐξάχειρ κρατοῦσα | ἐν ταῖς χερσὶν λαμπάδας, <ἐκ> δεξιῶν μετῶν τῆς ὄψεως ἔχουσα βοῦς κεφαλῆν, | ἐκ δὲ τῶν ἀριστερῶν κυνός, ἡ δὲ μέση | παρθένου, σάνδαλα ὑποδεδεμένη.

tiques » pour représenter les dieux : Hermès-Thot en pourvoyeur de songes prend une connotation lunaire ; Hermès-Thot en « chambellan » du dieu suprême intervient dans l’ambiance éminemment solaire de la lychnomancie ; Hécate en divinité suprême et en maîtresse des chemins est associée à la lune ; mais elle accompagne la puissance solaire dans son voyage aux Enfers s’il s’agit d’une nécromancie. Il n’y a donc pas de typologie fixe et permanente du divin sur des critères astraux. Tout en étant limitées et contraintes, les combinaisons sont plus importantes que la classification.

4.2.2. Soleil / Soleils

Il semble *a priori* aller de soi de ne décliner le soleil qu’au singulier. Mais il est un cas où le pluriel doit nous alerter sur les façons « magiques » de fabriquer des dieux. Dans un *logos* de consécration d’un anneau, on invoque « les trois soleils ANOCH MANE BARCHUCH qui un à un sortent chaque jour du ventre [de la déesse Nout] »⁸³³. Ce sont bien trois dieux distincts qui sont envisagés et l’on y devine aisément Khépri, Ré et Atoum – le soleil levant, le soleil du méridien et le soleil en son déclin. Autrement dit, au lieu d’une réunion du divin dans l’astre, c’est au contraire une dissémination qui se produit : le soleil n’est jamais le même, il adopte des aspects divins particuliers et chaque manifestation forme en soi une divinité. Cette polymorphie divine se prolonge dans ce que l’on nomme les « trigrammes panthéistes ». Ces trigrammes consistent en fait à prononcer trois *nomina barbara* consécutifs : SERPHOUTH MOUI SRÔ. Il s’agit de la transcription phonétique des termes *srp.t mzy sr*, qui signifient respectivement « lotus », « lion », « bélier » et permettent de désigner le dieu solaire au matin, à midi et au soir⁸³⁴. Le divin est donc résolument un et multiple à la fois. Dans cette optique, la suite de cette section envisage des modes de particularisation de la puissance divine. Il s’agit d’étudier comment le dieu solaire peut être à la fois un et pluriel dans un même rituel selon des modalités d’énonciation culturelles (4.2.2.1 et 4.2.2.2). Un aspect du dieu solaire – son rapport avec le monde infernal – est abordé ensuite à travers la figure de l’Acéphale et conduit à considérer la hiérarchie du divin (4.2.2.3). Enfin se pose une question théologique paradoxale avec la figure de Typhon-Seth en incarnation particulière de la puissance solaire (4.2.2.4).

833 PGM XII, 217-218 : τρεῖς ἥλιοι Ἀνοχ | Μανε Βαρχυχ, κατὰ α’ μέρος ἐκ α’ κοιλίας ἐκπορευόμενοι καθ’ ἡμέραν. Je reprend à la traduction espagnole sa proposition pour κατὰ α’ μέρος. Cf. PGM XIII, 890 (ἡλίους).

834 Marie-Louise RYHINER, « À propos de trigrammes panthéistes », *RdÉ* 29, 1977, p. 125-137 offre une étude complète du corpus hiéroglyphique, copte, grec et démotique. Voir W. M. BRASHEAR, « The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey », *ANRW* II.18.5, 1995, p. 3598 pour des références bibliographiques supplémentaires.

4.2.2.1. Juxtaposer : la polymorphie du dieu solaire

Comme on vient de le voir, un des moyens de caractériser de manière « synchrétique » une divinité peut procéder par superposition : une forme grecque (l'iconographie d'Hermès, la figure d'Hécate) sur une matière égyptienne (l'encre de faucon, l'œuf d'ibis). Elle peut procéder aussi par la juxtaposition. Donnée pour un exemple claire de la diffusion de la poésie grecque dans le monde égyptien⁸³⁵, l'hymne à Hélios-Apollon du *PGM II* contient une « description vivante et poétique des phénomènes naturels, c'est-à-dire de l'alternance éternelle de la lumière et de l'obscurité »⁸³⁶. En quelques vers sont décrites les étapes successives du soleil à travers l'image parfaitement classique d'un attelage enflammé :

Par toi (σοῖ) les flammes rayonnantes du jour accouchent de l'Aube. Derrière toi (σοῖ), quand tu mesures en deux le ciel méridional, le Levant aux chevilles de roses (ρόδοσφυρος) s'en retourne affligé en sa demeure et devant toi (πρὸ δὲ σοῦ), le Couchant a rencontré l'Océan en y conduisant l'attelage des chevaux mangeurs de feu. La nuit fuyarde détale du ciel lorsqu'elle entend le sifflement du fouet claquer autour de la nuque de tes cavales⁸³⁷.

Après l'aurore, le midi et le soir, le retour à la nuit qui s'en va ramène au matin et au premier vers. Cette construction annulaire reproduit ainsi le caractère cyclique du jour. À la manière d'une *ekphrasis*, elle a pu s'inspirer de représentations iconographiques⁸³⁸. La forme circulaire des poteries se prête en effet à des représentations où une série de vignettes se répète indéfiniment. Après plusieurs évocations visuelles, le sifflement du fouet introduit une dimension sonore conformément aux *ekphraseis* dans les textes littéraires. La répétition du pronom de seconde personne en début des propositions se rapproche du *Du-Stil* des arétalogies mais sans prendre la même ampleur. L'univers poétique est plus clairement d'inspiration homérique avec l'image des roses ; la mention des chevilles (ρόδοσφυρος) au lieu des doigts (ρόδοδάκτυλος) est toutefois originale et ne se retrouve que chez Quintus de Smyrne, Christodore de Copte et Himérius ainsi que dans la *Description de Sainte Sophie* de Paul le Silentiaire⁸³⁹. D'autres termes sont typique-

835 Mairè MANTZIOU, « Ο μαγικός ύμνος στον Απόλλωνα και στον Ήλιο (PGM II, ὕμνος 11 = P II 81-102, 107-108, 132-140, 163-166) », in *Σύνδειπνον: τιμητικό αφιέρωμα στον καθηγητή Δημήτριο Σ. Λουκάτο : από παλαιούς μαθητές του στη Φιλοσοφική Σχολή Ιωαννίνων (1964-1969)*, Ιωάννινα, Grèce, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 1988, p. 117-156 ; Lucia Maddalena TISSI, « Edizione critica, traduzione e commento all'inno magico 11 Pr. (PGM II 81-101) », *AfP* 60 / 1, 2014, p. 66-92 ; Ljuba Merlina BORTOLANI, *Magical Hymns from Roman Egypt : a Study of Greek and Egyptian Traditions of Divinity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 175-190.

836 MANTZIOU, *art. cit.*, p. 141 : ζωντανή καὶ ποιητικὴ περιγραφή τῶν φυσικῶν φαινομένων, δηλ. τῆς αἰώνιας ἐναλλαγῆς τοῦ φωτὸς καὶ τοῦ σκοταδιοῦ.

837 *PGM II*, 92-96 : σοῖ φλόγες ὠδίνουσι φεραυγέες ἡματος Ὅρθρον, σοῖ δὲ μεσημβριό|ωντα πόλον διαμετρήσαντι Ἄντολίη μετόπισθε ρόδοσφυρος εἰς ἐδὸν οἶκον | ἀχνημένη στείχει, πρὸ δὲ σου Δύσις ἀντεβόλησεν Ἰκεανῶ κατάγουσα πυριτρεφέλων ζυγὰ πάλων, Νύξ φυγὰς οὐρανόθεν καταπάλλεται, εἴτ' ἂν ἀκούσῃ πωλικὸν | ἀμφὶ τένοντα δεδουπότα ρόιζον ἰμάσθλης. Voir MANTZIOU, *art. cit.*, p. 139-141 ; TISSI, *art. cit.*, p. 84-86.

838 TISSI, *art. cit.*, p. 84.

839 Q. SM. I, 138 ; HIMÉR., *Or.* IX, 228 ; CHRISTOD., *Épig.* II, 1.160 ; P. SIL., *Ecph. ag. Soph.* 410 ; 889.

ment homériques (ὄρθρος, ἄχθυμαι, ἀντιβολέω, etc.)⁸⁴⁰. La localisation du soleil couchant dans l’océan est elle aussi récurrente dans la poésie grecque. En somme, rien ne permet de voir ici une allusion aux trois formes égyptiennes du soleil, Khépri-Ré-Atoum, contrairement à la proposition de Merkelbach et Totti⁸⁴¹. Les épithètes employées plus haut dans l’hymne supposent elles aussi une représentation grecque du dieu solaire en arme : le dieu « aux coursiers fameux » (κλυτόπωλε) « porte un cimier » (φαλεροῦχε), « une cuirasse étincelante » (αιολοθώραξ) et « manie des rênes d’or » (χρυσήνιε)⁸⁴².

Si ce morceau poétique est d’apparence classique, il se singularise en revanche par son environnement textuel. L’hymne est suivi d’une section en prose qui reformule l’invocation à Apollon-Hélios dans le langage égyptien de la polymorphie divine :

Je t’appelle, le grand dieu dans le ciel, aérien, souverain, à qui toute nature est soumise, qui habites l’univers entier, que protègent les seize géants, assis sur un lotus et éclairant l’univers entier. Celui qui a désigné les êtres vivants sur la terre, tu as toi l’oiseau sacré dans ta robe dans les régions orientales de la mer rouge, comme tu as dans les régions septentrionales la forme d’un jeune enfant assis sur un lotus, ô Matin aux mille noms SENSENGEN BARPHARAGGÈS. Dans les régions méridionales, tu as celle du faucon saint grâce auquel tu envoies la chaleur dans les airs, qui devient LERTHEX ANAX. Dans les régions occidentales, tu as la forme d’un crocodile, une queue de serpent, d’où tu libères pluies et neiges. Dans les régions orientales, tu as la forme d’un serpent ailé avec un diadème aérien, par lequel tu rabats les querelles sous le ciel et sur terre⁸⁴³.

Le texte décrit le dieu solaire de manière polymorphe ; chaque forme constitue en quelque sorte une « coordonnée » géographique du soleil (Figure 4). Le principe d’organisation répond ici à une division de l’espace et non à une chronologie de la journée. En tout, ce sont cinq formes du dieu solaire qui sont mentionnées, dont quatre sont des animaux et la cinquième une description d’Harpocrate sur un lotus⁸⁴⁴. Ces cinq manifestations du dieu solaire se retrouvent exactement dans l’iconographie d’une gemme magique du British Museum⁸⁴⁵ (Illustration 11) ; il existe une gemme analogue mais où les quatre formes du dieu sont Harpocrate, un scarabée, un faucon

840 BORTOLANI, *op. cit.*, p. 186.

841 MERKELBACH-TOTTI, *Abrasax* I, p. 30.

842 PGM II, 88-91.

843 PGM II, 101-115 : σὲ καλῶ, τὸν μέγαν ἐν οὐρανῶ, ἀεροειδῆ, αὐτεξούσιον, ᾧ ὑπετάγη πᾶσα φύσις, ὃς | κατοικεῖς τὴν ὄ[λ]ην οἰκουμένην, <ὄν> δορυφοροῦσιν οἱ δι[ε]καῆξ γίγαντες, ἐπὶ λω[τῶ] καθήμενος καὶ λαμπυρίζων τὴν ὄλην οἰκουμένην· | ὁ καταδείξας ἐπὶ τῆς γῆς ζῶα· σὺ τὸ ἱερὸν ὄρνεον ἔχεις | ἐν τῇ στολῇ ἐν τ[οῖς π]ρὸς ἀπηλιώτην μέρεσιν τῆς ἐρυθρᾶς | θαλάσσης, ὡς[περ] ἔ]χεις ἐν τοῖς πρὸς βορρᾶ μέρεσι μορφὴν | νηπίου παιδὸς ἐπὶ λωτῶ καθήμενος, ἀντολεῦ, πολυ|ώνυμε, σενσενγεν· βαρφαραγγης· ἐν δὲ τοῖς πρὸς νότον μέρεσι μορφὴν ἔχεις τοῦ ἁγίου ἱέρακος, δι’ ἧς πέμπτεις τὴν εἰς ἀέρα πύρωσιν, τὴν γινομένην λερθεξ αναξ· | ἐν δὲ τοῖς πρὸς λίβα μέρεσι μορφὴν ἔχεις κορκοδείλου, οὐ|ρὰν ὄφεως, ἔνθεν ἀφίων ὑετοῦς καὶ χιόνας· ἐν δὲ τοῖς | πρὸς ἀπηλιώτην μέρεσι δράκοντα ἔχεις πετροφυῆ, βασι|λειον ἔχων ἀεροειδῆ, ᾧ κα[τα]κρατεῖς τοῦ<ς> ὑπ’ οὐρανοῦ καὶ ἐπὶ | γῆς ἐ<ρ>ισμούς.

844 Voir GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 403-405.

845 Simone MICHEL, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, Londres, The British Museum Press, 2001, p. 63-64, n° 97.

avec une double couronne et un babouin (Illustration 14). L'ensemble a également été rapproché de représentations du dieu sphinx Tithoès en tant que gardien des songes⁸⁴⁶.

En se fondant sur l'iconographie de la gemme, la première forme, au centre, un « oiseau sacré » (ἱερὸν ὄρνεον), est le phénix⁸⁴⁷. Au sud, le faucon est l'animal d'Horus. À l'ouest, le crocodile est l'animal du dieu Sobek, la divinité principale du Fayoum où il est assimilé à Ré⁸⁴⁸. De son côté, le serpent ailé est un motif qui existe en Grèce, pour les mystères d'Éleusis, où trois reptiles conduisent le char de Déméter dans le ciel⁸⁴⁹, mais en contexte égyptien, il est plus difficile d'établir l'identité de cette figure. On connaît plusieurs symboliques au serpent : il incarne soit la destinée ou le bon génie d'un lieu, soit la menace qui pèse sur l'ordre cosmique ou au contraire la création de l'univers, son renouvellement cyclique et la crue du Nil, voire l'univers lui-même sous l'aspect de l'ourobore⁸⁵⁰. On peut représenter sous la forme d'un serpent ailé les décans qui jalonnent le parcours du soleil⁸⁵¹. Le dieu Shaï-Agathodémon, qui personnifie le destin⁸⁵², a également l'aspect d'un serpent, souvent anthropocéphale, tandis que le serpent Chnou-

Illustration 11 : Gemme magique contenant la polymorphie solaire (CBd-497 © Trustees of the British Museum)

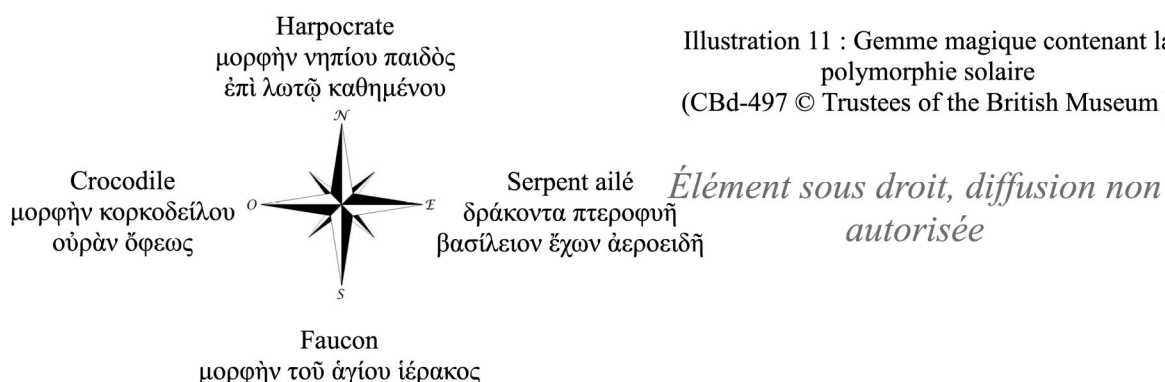


Figure 4 : Formes du dieu solaire en fonction des régions de l'espace (PGM II, 101-115).

846 Maria TOTTI, « Der griechisch-ägyptische Traumgott Apollon-Heliosharpokrates-Tithoes in zwei Gebeten der griechischen magischen Papyri », *ZPE* 73, 1988, p. 291-296.

847 Voir Pascal VERNUS et Jean YOYOTTE, *Bestiaire des pharaons*, Paris, A. Viénot Perrin, 2005, p. 406-410 pour le phénix égyptien (*benou*) et ses représentations. Cf. PGM XII, 231 : τὸ ἱερὸν ὄρνεον Φοῖνιξ. Dans une approche re-constructionniste et syncrétiste discutable, mais où on trouvera de nombreuses références utiles, MERKELBACH-TOTTI, *Abrasax I*, p. 20-34 ont analysé cette « prière au phénix » (*das Gebet an den Phönix*) et ont avancé des hypothèses sur un contexte culturel (voire initiatique) lors de son emploi.

848 *LdÄ*, s.v. « Sobek ».

849 CORN., *N. D.*, p. 54.1.

850 Pour la symbolique du serpent en Égypte, voir Pascal VERNUS et Jean YOYOTTE, *Bestiaire des pharaons*, Paris, A. Viénot Perrin, 2005, p. 302-314.

851 L. KÁKOSY, « Decans in Late-Egyptian Religion », in I. HAHN, L. KÁKOSY, G. KOMOROCZY, E. MAROTI, J. SARKADY (dir.), *Oikumene*, vol. 3, Budapest, Akadémiai Kiado, 1982, p. 163-179.

852 Jan QUAEGBEUR, *Le Dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique*, Louvain, Belgique, Leuven university press, 1975, p. 143-175.

bis est léontocéphale et sert à figurer le premier décan de l'année⁸⁵³. Du reste, la distinction entre ces deux types iconographiques n'est peut-être pas absolue⁸⁵⁴. Dans les *PGM*, l'Agathodémon est désigné plusieurs fois comme un serpent. Dans la fabrication d'une amulette en papyrus, on doit écrire « sur le serpent le nom de l'Agathodémon »⁸⁵⁵. Dans une prière au dieu solaire primordial, on célèbre « celui qui gouverne la nuit et le jour *AE AÔ*, l'aurige et le pilote, celui qui retient le serpent, le sacré Agathodémon dont le nom est *HARBATHANÔPS IAQAI* et à qui levants et couchants chantent des hymnes à son lever et à son coucher »⁸⁵⁶. Cette fois, c'est une véritable fusion des registres grecs et égyptiens qui s'opèrent dans l'expression ἡνιοχῶν καὶ κυβερνῶν οἶακα : le premier participe désigne l'action de conduire un char, le second de piloter un navire, et le complément d'objet οἶακα signifie généralement « la barre, le timon du gouvernail » mais s'emploie également chez Homère pour les anneaux du joug où passent les rênes⁸⁵⁷. Dans un autre texte important, « le soleil éclatant, qui rayonne sur l'univers entier [est] le grand serpent (ὁ μέγας Ὀφίς) (...), celui qui tient le commencement de l'Égypte et la fin de l'univers entier, celui qui se meut dans l'océan, *PSOÏ PHNOUTH I NINTHÈR* (Ψοῖ φνουθι νινθηρ) »⁸⁵⁸. Les *nomina barbara* à la fin sont une transcription de l'égyptien *p3-š(3)y p3 ntr n n3 ntr:w* et signifient « Shaï, le dieu des dieux » qui est présent dans l'océan primordial⁸⁵⁹. L'équivalence, dans ce contexte, entre le serpent ailé et l'Agathodémon est explicite.

La simple juxtaposition de l'hymne grec et de la *pars Aegyptia* produit une rencontre des représentations religieuses qui s'apparente à un phénomène de « double lecture ». Françoise Dunand a décrit cette « double lecture » pour des images comme les peintures funéraires des tombes de Kom esch Schugafa (Alexandrie)⁸⁶⁰. Dans l'une d'elle sont superposées, en termes grecs et égyptiens, deux versions du devenir de l'être humain après la mort (Illustration 12) : en haut peut se voir la description traditionnelle de la résurrection d'Osiris grâce à Anubis et Isis ; en bas, le récit mythique de l'enlèvement de Perséphone. Dans la cohabitation de ces deux récits, Françoise

853 Véronique DASEN et Árpád M. NAGY, « Le serpent léontocéphale Chnoubis et la magie de l'époque romaine impériale », *Antropozoologica* 47 / 1, 2012, p. 1-25.

854 *ibid.*

855 *PGM* IV, 2422-2423 : εἰς δὲ τὸν δράκοντα τὸ ὄνομα τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος.

856 *PGM* IV, 993-997 : ὁ διέπων νύκτα καὶ ἡμέραν αἰ αὼ· ἡνιοχῶν καὶ κυβερνῶν οἶακα, κατέχων δρᾶκοντα, Ἀγαθὸν ἱερὸν Δαίμονα, ᾧ ὄνομα | Ἀρβαθανωψ· ιαοαῖ, ὃν ἀνατολαὶ καὶ | δύσεις ὕμνοῦσι ἀνατέλλοντα καὶ δύνοντα.

857 HOM., *Il.* XXIV, 269.

858 *PGM* IV, 1636-1643 : ὁ λαμπρὸς Ἥλιος, ἀυγάζων καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην· σὺ εἶ | ὁ μέγας Ὀφίς, ἡγούμενος | τούτων τῶν θεῶν, ὁ τὴν ἀρχὴν | τῆς Αἰγύπτου ἔχων καὶ τὴν | τελευταίην τῆς ὅλης οἰκουμένης, ὁ ἐν τῷ ὠκεανῷ ὀχεύων, Ψοῖ φνουθι νινθηρ. Cf. *PGM* III, 142-145.

859 QUAEGBEUR, *op. cit.*, p. 168-170 ; Mark SMITH, *On the Primaeval Ocean*, Copenhagen, Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern studies, University of Copenhagen Museum Tusulanum Press, 2002, p. 210-211.

860 Françoise DUNAND, « Images de dieux en dialogue », in Laurent BRICAULT, Corinne BONNET (dir.), *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leyde-Boston, Brill, 2013, p. 191-232.

Dunand voit une volonté « de ne pas choisir » entre des cultures funéraires présentées comme inconciliables⁸⁶¹. De même ici apparaissent deux manières de dire. D'un côté, le mode narratif de l'*ekphrasis* raconte la course d'une figure unique, celle du char solaire, selon une séquence circulaire que scandent différentes étapes et qui valorisent l'unité du dieu. De l'autre, le cycle solaire s'énonce au contraire de manière simultanée grâce à sa décomposition géographique en différentes figures divines. Ce sont deux langages qui sont mis en place mais ne communiquent pas et ne se mélangent pas. La juxtaposition joue ainsi à deux niveaux : d'abord dans la rencontre entre deux cultures religieuses ; ensuite à l'intérieur même du mode de description hiéroglyphique du dieu solaire à travers différentes figures. Le dieu est un ainsi un ("à la grecque") tout en étant pluriel ("à l'égyptienne").

4.2.2.2. Éros-Harpocrate dans le « patchwork » des textes et des images

La *pars Ægyptia* du *PGM II*, 101-115 se retrouve également dans un autre rituel (*PGM XII*, 14-95). Il s'agit cette fois d'une procédure destinée à obtenir Éros comme assistant. Elle consiste à opérer la consécration d'une statuette d'Éros : des volatiles sont étouffés pour transférer leur souffle au dieu⁸⁶² et pendant trois jours, trois invocations successives alternent les stratégies rhétoriques pour se concilier la puissance de la divinité⁸⁶³. L'astre solaire est évoqué sous sa forme de scarabée mais ne se confond pas avec le dieu qu'on invoque⁸⁶⁴ ; il participe en fait d'une menace où est racontée la destruction du soleil en cas de refus du dieu de venir en aide à celui qui le prie. Une fois accomplie l'étape de la consécration, l'individu peut ensuite disposer d'Éros à sa guise. Pour ce faire, il doit inscrire son vœu sur un papyrus et y reproduire un formulaire invocatoire transmis à la fin des consignes. C'est à ce niveau que se trouve le texte parallèle à la *pars Ægyptia* du *PGM II*. Comme la version du *PGM XII* contient les formes du dieu mais de manière moins systématique, Merkelbach et Totti citent ce passage en restituant les parties « manquantes » à partir du *PGM II* et du *PGM III*⁸⁶⁵. Leur objectif est de reconstruire l'*Urtext* d'une cérémonie initiatique en combinant des éléments d'informations éparses. Dans la mesure où tout ce dont nous pouvons positivement disposer, ce sont des textes qui circulent et sont combinés de manière à chaque fois singulière, il est risqué de vouloir retrouver un texte d'origine. Le « patchwork » textuel est en fait une réalité religieuse plus riche en information. La suppression d'une

⁸⁶¹ *ibid.*, p. 198.

⁸⁶² GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 316-322.

⁸⁶³ Emilio SUÁREZ DE LA TORRE, « Continuidad, innovación y contexto : Eros en los papiros mágicos griegos », *Historia religionum* 9, 2017, p. 102-108.

⁸⁶⁴ *PGM XII*, 43-47. Sur ce passage, voir SUÁREZ DE LA TORRE, *art. cit.*, p. 104.

⁸⁶⁵ TOTTI, *art. cit.*, p. 288-289 ; MERKELBACH-TOTTI, *Abrasax I*, p. 23-24.

partie du texte lors de son réemploi a entraîné la disparition des références au phénix, si bien qu'il n'est pas pertinent, dans le contexte d'usage, de parler de « *Gebet an den Phönix* ». C'est la figure d'Harpocrate qui est ici mise en avant. Je présente donc le texte dans l'état où on le lit sur le papyrus (*PGM XII, 79-95*) :

- la première section commence en s'adressant au dieu qui est « le jeune enfant, dieu vivant, qui a la forme... »⁸⁶⁶ mais le substantif μορφήν reste en suspens, une chaîne de noms barbares interrompt cette ouverture et aucun génitif ne vient préciser la forme en question ;
- les lignes suivantes contiennent alors une prière pour missionner le dieu Éros comme démon-assistant à des fins précises, laissées à la discrétion du rédacteur, et cette prière s'achève par un formulaire qui vient toujours en conclusion des *logoi* et insiste sur l'urgence de la demande (ἤδη ἤδη, « vite, vite ») ;
- le texte interrompu initialement reprend ici avec un génitif qui complète un terme absent :

...de la mer rouge, celui qui secoue ensemble les vents des 4 régions, celui qui est assis sur le lotus et éclaire l'univers entier, car tu sièges sous la forme d'un crocodile (κορκοδειλοειδής), mais dans les régions méridionales, tu es un serpent ailé (δράκων πτεροειδής)⁸⁶⁷.

- la prière continue ensuite dans une autre direction ; elle utilise la terminologie des « mystères » et promet de conserver le secret du nom divin qui a été révélé à l'officiant.

On connaît une assimilation d'Éros à Harpocrate dans un type iconographique où un enfant avec deux ailes dans le dos porte son doigt à la bouche – le geste harpocratique par excellence⁸⁶⁸ (Illustration 13) – mais tel n'est pas le cas ici. À nouveau, le point intéressant réside dans la mise en tension entre un texte – véhiculant une théologie solaire égyptienne – et une représentation plastique du dieu grec Éros en « porteur de torche » (λαμπαδηφόρο[ν]), « un arc et une flèche dans la main gauche »⁸⁶⁹ et une statuette de Psyché à ses côtés. Une description plus complète du couple Éros-Psyché se trouve dans le rituel « L'épée de Dardanos » (*PGM IV, 1715-1867*), un charme amoureux qui met en scène le pouvoir du dieu suprême Éros sur l'âme aimante et qui entretient des liens étroits avec l'univers philosophique grec⁸⁷⁰. C'est le même type d'image qui est employé dans les deux rituels, conformément à une iconographie classique du dieu. Dans les

866 *PGM XII, 79* : Σὺ εἶ ὁ νήπιος, ὁ ζῶν θεός, ὁ ἔχων μορφήν.

867 *PGM XII, 87-90* : ...ἐρυθρά<ς> θαλάσσης, ὁ ἐκ τῶν δ' μερῶν τοὺς ἀνέμους συνσειῶν, ὁ ἐπὶ τοῦ λωτοῦ | καθήμενος καὶ λαμπυρίδων [τ]ήν ὄλην οἰκουμένην· καθέζη γὰρ κορκοδειλοειδής· ἐν δὲ τοῖς πρὸς νότον μέρεσ[τ]ιν δράκων εἶ πτεροειδής.

868 Voir Philippe MATTHEY, « “Chut !” : le signe d'Harpocrate et l'invitation au silence », in Francesca PRESCENDI, Youri VOLOKHINE, Daniel BARBU, Philippe MATTHEY (dir.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions : mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 541-572.

869 *PGM XII, 18-20* : λαμπαδηφόρο[ν] | ἔχοντα βιά[σ]ιν μακράν, ἔκδεξ[τ]ιν [τ]ῶνδε. [ἡ δ' ἀριστε]ρὰ χεῖρ κρατεῖτω τόξο[ν] | καὶ βέλος.

870 SUÁREZ DE LA TORRE, *art. cit.*, p. 95-102.

deux cas, le dieu Éros est envisagé comme une divinité suprême dominant l'univers. Rien ne laisse toutefois suspecter dans cette seconde procédure avec Éros une représentation égyptienne du divin ; rien non plus, dans le type iconographique qui leur est commun (l'arc et la torche), n'oriente vers l'*interpretatio Ægyptia* du dieu en Harpocrate. Dans la consécration et l'utilisation de la statuette du *PGM XII*, la coloration égyptienne provient donc essentiellement des formules écrites sur le papyrus et qui mentionnent la polymorphie divine.

Illustration 12 : Peintures d'une tombe : l'après mort, vision égyptienne et vision grecque (II^e siècle ap. J.-C.) (d'après F. Dunand, « Images de dieux en dialogues », Fig. 4).

Élément sous droit, diffusion non autorisée

Élément sous droit, diffusion non autorisée

Illustration 14 : Gemme magique (CBd-145)
© Beazley Archive, Oxford



Illustration 13 : Éros harpocratique, Louvre, terracotta, Myr.805 (Grèce, 100-50 av. J.-C.)
Domaine public.

4.2.2.3. *Le soleil aux enfers : ordre et hiérarchie*

Entre nécromancie et oniromancie : un hymne au dieu solaire dans un rituel à Bès

Le *PGM VIII* ne contient que deux rituels. Le second existe toutefois sous différentes versions et se retrouve dans le *PGM VII*, 222-249 et le *PGM CII* (ce dernier, fortement mutilé, est reconstruit grâce aux parallèles avec les deux textes principaux). Il s'agit d'une oniromancie adressée au dieu Bès décrit, dans les deux principaux témoins, comme « le dieu acéphale qui a la tête et le regard dans les pieds » (ὁ ἀκέφα[α]λος θεός, ὁ ἐν τοῖς ποσὶν ἔχων κεφαλὴν καὶ τὴν

ὄρ[α]σιν)⁸⁷¹. Le dispositif pratique consiste à dessiner ce dieu sur la main du dormeur avec une encre spéciale contenant notamment du sang de colombe et de corneille, puis à allumer une lampe dans la pièce où on s'endort. On récite un hymne et une invocation en prose. La différence entre le rituel du *PGM VIII* et l'autre témoin provient de l'introduction du fragment d'hymne à réciter au soleil couchant. Le chant s'adresse en fait au soleil (Ἥλιε) et se retrouve dans quatre documents⁸⁷² tandis que l'invocation en prose s'adresse à Bès. De l'archétype de l'hymne, la version du *PGM VIII* conserve une faible quantité de vers (7 sur 29) :

Transporté (ἐποχούμενος) sur la brise des vents aériens,
Soleil (Ἥλιε) à la chevelure d'or, qui conduis du feu l'infatigable lumière,
qui dans tes révolutions éthérées t'enroules autour du vaste pôle,
toi qui donnes naissance à tout ce qu'à nouveau tu dissous.
Car c'est de toi que naissent les éléments arrangés selon tes lois (σοῖσι νόμοισι)
qui dirigent la révolution annuelle aux quatre tournants de l'univers entier (κόσμον ἅπαν<τα>).
Si tu te rends dans les tréfonds de la terre (γαίης κευθμῶνα) jusqu'au pays des morts,
envois, depuis ces lieux impénétrables, le véritable devin (μάντιν τὸν ἀληθέα), je t'en prie,
LAMPSOUËR SOUMARTA BARIBAS DARDALAM PHORBÈX, seigneur, envoie le démon sacré (τὸν ἱερὸν
δαίμονα) ANOUTH ANOUTH SALBANA CHAMBRÈ BRÈITH, maintenant, maintenant, vite, vite, en cette
nuit, viens⁸⁷³ !

En conjuguant à la description des phénomènes son énonciation sur un mode mythologique, la première section décrit la course du soleil dans un langage typiquement grec. La chevelure dorée (χρυσοκόμα) et le mode de locomotion du dieu (ἐποχέομαι s'emploie notamment pour les chars) n'ont pas leur équivalent en terre égyptienne. L'hymne prend un tour plus cosmologique dans l'incise explicative en ramenant toute forme d'existence et de retour au non-être à un ordre émanant du dieu solaire (σοῖσι νόμοισι).

L'unité de l'univers repose ainsi sur le dieu solaire, un monopole qui tranche avec la distribution des lots en trois parts entre Zeus, Poseidon et Hadès dans la religion grecque⁸⁷⁴. Cette tripartition du monde grec donnait à chaque divinité une juridiction limitée, avec pour conséquence que l'espace céleste et l'espace infernal, envisagé comme chthonien, ne communiquaient théoriquement pas. Entre l'Hadès grec, pays de l'invisible et de l'obscurité, et Hélios, dieu à la clair-

871 *PGM VIII*, 91-92 = *PGM VII*, 243-244.

872 Miriam BLANCO CESTEROS, *Edición y comentario de los himnos a Apolo, Helio y el dios supremo de los papiros mágicos griegos*, Thèse de doctorat, Universidad de Valladolid, 2017, p. 440-505 fournit une édition critique commentée de l'hymne et une reconstruction de l'archétype (p. 150-151 pour la version du *PGM VIII*, la moins bien conservée) ; pour la question qui nous intéresse ici, je privilégie les actualisations de cet hymne et ses connexions avec les rituels où il apparaît.

873 *PGM VIII*, 74-84 : Ἀεροφοιτάτων ἀνέμων ἐποχούμενος | αὔραις, Ἥλιε χρυσοκόμα, διέπων φλογὸς ἀκάματον | φῶς, αἰθερίας τροπαῖς μέγαν πόλον ἀμφὶς ἐλάων, γεν<ν>ῶν αὐτὸς ἅπα<ν>τα, ἅπερ πάλιν ἐξαναλύεις· | ἐξ οὗ γὰρ πέφυκε στοιχεῖα τεταγμένα σοῖσι νόμοισι, | κόσμον ἅπαν<τα> τρέπουσι τετράτροπον εἰς ἐνιαυτόν. | ἦν γαίης κευθμῶνα μόλης, νεκύων ἐνὶ χώρῳ, | πέμψον μάντιν ἐξ ἀδύτων τὸν ἀληθέα, λίτομαί σε | λαμψουηρ: σουμαρτα: βαριβας: δαρδαλαμ: [φ]ορβηξ, κύριε, | ἔκτεμψον τὸν ἱερὸν δαίμονα Ἀνούθ: Ἀνούθ: σαλβανα | χαμβρη: βρηιθ: ἦδη, ἦδη, ταχύ, ταχύ· ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ ἐλθέ.

874 HOM., *Il.* XV, 186-195.

voyance lumineuse, l'antinomie est totale. La communication entre le monde souterrain et le monde terrestre ou céleste relève d'ailleurs de l'exception (Perséphone, Héraclès, Orphée...). Or, la seconde section de l'hymne rompt avec cette division de l'espace. La traversée des Enfers par le dieu égyptien Ré est un thème fondamental de la religion égyptienne, mais cette traversée n'appartient pas au registre chthonien indiqué ici : Ré traverse sur sa barque le ciel nocturne à travers le corps de la déesse Nout.

Dans le *PGM VIII*, le « véritable devin » (μάντιν τὸν ἀληθέα) apparaît, au moment du retour à la prose, à la place où les autres instances de l'hymne demande l'envoi d'un démon. Cette jonction entre l'hymne et la prose singularise l'usage de l'hymne dans le *PGM VIII* : dans l'archétype hymnique et dans ses autres applications, on souhaite l'apparition de l'esprit d'un mort bien réel – celui dont on détient les ossements ; dans le *PGM VIII*, on souhaite celle du mort par excellence – incarné par un type divin à rapprocher d'Osiris. En effet, grâce à la polysémie du terme δαίμων, le « démon sacré », qu'on appelle ici sous le nom d'ANOUTH ANOUTH SALBANA CHAMBRÈ BRÈITH, ne renvoie plus, comme c'est le cas pour les autres témoins de l'hymne, à un défunt anonyme quelconque, mais au dieu Acéphale identifié à Bès. On doit dessiner ce dieu sur la main avant de s'endormir, une manière de le rendre présent physiquement au plus près de soi pendant un temps où la conscience est rendue toute entière disponible à un contact avec les dieux⁸⁷⁵ ; l'invocation en prose du rituel le représente sous l'aspect d'un défunt :

Tu es celui qui gît sur un cercueil de myrrhe avec la résine et l'asphalte pour coussin, celui qu'on appelle ANOUTH ANOUTH, relève-toi (ἀνάστα), démon. Tu n'es pas un démon, mais le sang des deux faucons qui sont près de la tête d'Osiris [*PGM VII*, 240 : du Ciel], qui veillent et qui bavardent. Tu es le dieu donneur d'oracle (ὁ χρησιμωδὸς θεὸς) SALBANACHAMBRÈ ANOUTH ANOUTH SABAÓTH ADÓNAI⁸⁷⁶.

Avec le personnage de Tirésias, l'épopée homérique a pu être un lointain référent mythologique au μάντις ἀληθῆς pour des locuteurs hellénophones, mais la description de la puissance invoquée ensuite correspond de son côté aux représentations funéraires égyptiennes. C'est particulièrement le cas dans la variante que propose le *PGM VII* en substituant οὐρανοῦ à Ὀσίρεως, conformément aux représentations funéraires égyptiennes où le corps de la déesse Nout apparaît sur les sarcophages. Dans la littérature égyptienne également, un célèbre devin illustre à merveille la capacité des morts à connaître l'avenir : dans le conte de Siousir, Hor peut déjouer à l'avance les

875 Cf. *PGM II*, 11-12 pour l'emploi du dessin de Bès sur un papyrus à placer près de la tête.

876 *PGM VIII*, 96-102 : σὺ εἶ ὁ ἐπὶ τῇ ζ<μ>υρνίνη σορῶ κατακειμένος, ἔχων ὑπα|γ<κ>ώνιον ῥήτινην καὶ ἄσφαλον, ὃν λέγουσιν· Ἀνούθ· | Ἀνούθ· ἀνάστα, δαίμων· οὐκ εἶ δαίμων, ἀλλὰ τὸ αἷμα | τῶ<ν> δύο ἱεράκων τῶν πρὸς κεφαλῆς τοῦ Ὀσίρεως [*PGM VII*, 240 : τοῦ Οὐρανοῦ] | λαλούντων καὶ ἀγρυπνούντων. σὺ εἶ ὁ χρησιμωδὸς | θεὸς Σαλβαναχαμβρη· Ἀνούθ· Ἀνούθ· Σαβαώθ· Ἀδωναί.

malheurs de l'Égypte parce qu'il a acquis son savoir dans l'Au-delà avant de revenir à la vie⁸⁷⁷. Les deux faucons correspondent quant à eux à Isis et Nephtys⁸⁷⁸ et l'identification de Bès à leur sang exerce évidemment une forte action psychologique sur le dormeur : c'est une encre faite du sang de deux oiseaux qui compose la figure du dieu Bès Acéphale sur sa main. Ce dieu est bien connu de la religion égyptienne : sous la forme d'un nain ou d'un avorton, il est devenu le protecteur d'Harpocrate et, par extension, des naissances⁸⁷⁹. Mais outre la naissance, on lui connaît aussi une relation spéciale avec le monde funéraire et le dieu des morts, Osiris, auquel, sous sa forme d'acéphale, il est identifié⁸⁸⁰ et dans la ville sacré duquel, à Abydos, il a eu un oracle particulièrement renommé⁸⁸¹, oracle à l'origine d'une féroce répression impériale au IV^e siècle⁸⁸². Dans ce contexte, l'ordre « relève-toi » (ἀνάστα) évoque le terme de la momification, qui permet la renaissance du défunt.

Le rapport de l'hymne au rituel se complique du fait qu'il s'agit vraisemblablement d'un ajout textuel. En effet, l'autre témoin de l'oniromancie à Bès ne contient pas l'hymne. Il apparaît ainsi avec une plus grande unité tandis que le rituel du *PGM VIII* se situe au point d'équilibre entre deux logiques d'*empowerment* : invocation directe à Bès et recours à la médiation d'un supérieur hiérarchique en la personne du dieu solaire. L'hymne quant à lui circule dans d'autres rituels. Le premier est un charme d'amour auquel on connaît des parallèles archéologiques (*PGM IV*, 296-466)⁸⁸³ ; le second est la nécromancie attribuée au roi Pitys (*PGM IV*, 1923-2000), c'est-à-dire une action divinatoire opérant par la médiation d'un défunt⁸⁸⁴. Cette dernière

877 Damien AGUT-LABORDÈRE et Michel CHAUVÉAU (éds.), *Héros, magiciens et sages oubliés de l'Égypte ancienne : une anthologie de la littérature en égyptien démotique*, Paris, les Belles lettres, 2011, p. 41-65.

878 *GMP* p. 123, n. 21.

879 Sur ce dieu, voir : *LdÄ*, s.v. « Bes » ; Georges MICHAILIDIS, « Le dieu Bès sur une stèle magique », *BIE* 42-43, 1966, p. 65-88 (l'image du dieu Bès s'accompagne d'une invocation adressée à l'utérus, μήτρα) ; Michel MALAISE, « Bès et la famille isiaque », *CdÉ* 79 / 157-158, 2004, p. 266-292 ; Youri VOLOKHINE, « Quelques aspects de Bès dans les temples égyptiens de l'époque gréco-romaine », in Miguel John VERSLUYS et Laurent BRICAULT (dir.), *Isis on the Nile : Egyptian gods in Hellenistic and Roman Egypt*, Leyde, Brill, 2010, p. 233-255 ; Amparo ARROYO DE LA FUENTE, « Evolución iconográfica y significado del dios Bes en los templos ptolemaicos », *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, 2006, p. 13-40 ; Dimitri MEEKS, « Le nom du dieu Bès et ses implications mythologiques », in Ulrich LUFT (dir.), *Intellectual Heritage of Egypt*, Budapest, ELTE, 1992, p. 423-436.

880 Dimitri MEEKS, « Dieu masqué, dieu sans tête », *Archéo-Nil* 1, 1991, p. 5-15.

881 Françoise DUNAND, « La consultation oraculaire en Égypte tardive : l'oracle de Bès à Abydos », in Jean-Georges HEINTZ (dir.), *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg 15-17 Juin 1995*, Paris, De Boccard, 1997, p. 65-84 ; David FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt: assimilation and resistance*, Princeton, États-Unis, Princeton University Press, 1998, p. 169-174.

882 *AMM*. XIX, 12.

883 Sur ces différents documents, voir D. WORTMANN, « Neue magische Texte », *BJ* 168, 1968, p. 57-64 ; Sophie KAMBITIS, « Une nouvelle tablette magique d'Égypte. Musée du Louvre, inv. E 27145 - III^e/IV^e siècle », *BIFAO* 76, 1976, p. 213-223 ; David GRAY MARTINEZ, *P. Michigan XVI : a Greek love charm from Egypt (P. Mich. 757)*, Scholars press, 1991.

884 Sur ce genre de pratiques, voir Jan N. BREMMER, « Ancient Necromancy: Fact or Fiction? », in Krzysztof BIELAWSKI (dir.), *Mantic Perspectives: Oracles, Prophecy and Performance*, Gardzienice Lublin, Ośrodek Praktyk Teatralnych « Gardzienice » Warszawa, 2015, p. 119-141.

utilise un crâne humain⁸⁸⁵ mais repose sur une logique analogue à l'oniromancie de Bès : on présente une requête au dieu solaire pour qu'il « donne l'autorité sur cet esprit mort violemment dont [on] détien[t] cet [ossement pris] à son cadavre »⁸⁸⁶. Il s'agit cette fois d'user du défunt comme d'un assistant pour diverses missions. Le pouvoir ne s'obtient pas directement, mais par l'entremise de la divinité supérieure d'où provient la puissance. Même si on formule la prière au matin en direction de l'est⁸⁸⁷, l'hymne est à réciter au soleil couchant (ἐπι τῆς καταδύσεως)⁸⁸⁸. De même, pour le charme d'amour, l'hymne se chante « au coucher du soleil avec la substance de la tombe »⁸⁸⁹. Il spécifie bien l'omnipotence du dieu solaire « le commandant du ciel, de la terre et de l'hadès, où demeurent les démons des humains, qui jadis voyaient la lumière »⁸⁹⁰. Ces vers sont également insérés dans l'hymne à Apollon du *PGM I*⁸⁹¹, un rituel qu'a analysé Christopher Faraone et où il a relevé comment d'anciennes procédures nécromantiques sont reconverties pour brouiller la frontière entre le ciel et l'hadès⁸⁹². Dans un autre hymne, présent dans le papyrus Mimaut, l'Apollon de Delphes « apprécie les fumigations du laurier, les portes de l'indomptable Styx et le Trépas misérable »⁸⁹³. De même, dans l'oniromancie à Bès, l'insertion de l'hymne au dieu solaire opère un réagencement des pouvoirs : le dieu Osiris-Bès y apparaît comme un subalterne du dieu solaire – là où la logique rituelle du *PGM VII* se suffisait de l'invocation au dieu – et le monde infernal est alors perçu dans la continuité du domaine solaire. Le dieu Bès n'est toutefois pas systématiquement placé sous le commandement d'un plus grand dieu. Il peut au contraire en incarner l'existence même. C'est ainsi que dans la « Stèle de Jeu » (*PGM V*, 96-172) s'adresse à Bès comme dieu suprême, créateur et souverain universel. Il n'est pas alors celui qui reçoit l'ordre mais celui qui l'émet et qui permet de soumettre tous les démons, qu'ils soient « célestes, éthérés, terrestres, souterrains, solides ou aqueux »⁸⁹⁴.

L'exemple le plus frappant de cette solarisation des enfers provient d'un texte compris à tort à l'intérieur du corpus des *PGM*. Il s'agit du *P. Oxy.* 412, un papyrus qui ne donne pas de consigne

885 Pour l'analyse de tels artefacts archéologiques, voir Dan LEVENE, « Calvariae magicae : The Berlin, Philadelphia and Moussaieff skulls », *Orientalia* 75 / 4, 2006, p. 359-379.

886 *PGM IV*, 1944-1947 : δός μοι τὴν κατε|ξουσίαν τούτου τοῦ βιοθανάτου | πνεύματος, οὐ̅περ ἀπὸ σκήνους | κατέχω <τόδε>.

887 *PGM IV*, 1925-1927 : ἐντυχία πρὸς Ἥλιον ἐξαι|τήσεως· στάς πρὸς ἀνατο|λήν.

888 *PGM IV*, 1950.

889 *PGM IV*, 435-436 : πρὸς ἡλίῳ δυσμάς, ἔχων | οὐσίαν τοῦ μνημείου

890 *PGM IV*, 443-445 : τὸν οὐρανοῦ ἡγεμονῆα, | γαίης τε χάσιο καὶ Ἄϊδαο, ἔνθα νέμονται | δαίμονες ἀνθρώπων οἱ πρὶν φάος εἰσορόωντες.

891 *PGM I*, 315-316.

892 Christopher A. FARAONE, « The Collapse of Celestial and Chthonic Realms in a Late Antique “Apollonian Invocation” (PGM I 262-347) », in Ra'anana S. BOUSTAN et Annette Yoshiko REED (dir.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 213-232.

893 *PGM III*, 224-225 : [χαί|ρων ἐπίθυμα τὸ δά[φ]νου | καὶ Στυγὸς ἀδ[μήτιο] πύλας καὶ Κῆρα λύτ[ειραν].

894 *PGM V*, 165-167 : πᾶς δαίμων οὐράνιος καὶ αἰ|θέριος καὶ ἐπίγειος καὶ ὑπόγειος | καὶ χερσαῖο[ς] καὶ ἔνυδρος..

rituelle mais contient un fragment des *Cestes* de Julius Africanus et où est rapportée, pour la *nékuia* d’Ulysse, une invocation magique aux accents clairement égyptiens⁸⁹⁵. Ce texte donne une version alternative des invocations que prononce Ulysse aux Enfers et doit se comprendre au regard des efforts pour « égyptianiser » Homère⁸⁹⁶. Outre les divinités chthoniennes et infernales attendues dans ce contexte, on trouve Ré, mais aussi Sirius et « Abraxas, puissance fameuse au nom cosmique, qui détient l’axe, la membrane et les lueurs glacées des Ourse »⁸⁹⁷.

Le dessin de l’Acéphale dans une invocation à l’Apollon de Claros

À rebours du cas précédent, où un texte de théologie solaire est apparemment introduit dans un rituel relatif aux défunts, on relève la présence d’un dessin du dieu Acéphale dans une procédure divinatoire construite autour de la figure de l’Apollon de Claros (Illustration 15). La figure tient dans ses mains ce qui est décrit comme une branche (main gauche) et un sceptre (main droite)⁸⁹⁸ ; cinq « têtes » réduites sont placées sur ses épaules. À droite, on peut lire les indications d’usage :

On dessine cette figure sur un morceau de tissu appartenant à un défunt emporté par une mort violente et on la jette dans une lampe pure⁸⁹⁹.

Comme avec l’hymne au soleil précédemment, toute l’interrogation porte sur le rapport de ce dessin avec le rituel et le dieu Apollon qui y est invoqué. De fait, dans son ensemble, la tonalité du rituel est profondément grecque et se concentre sur la figure d’Apollon et du laurier⁹⁰⁰. La partie hymnique du rituel, notamment, est une production poétique d’inspiration nettement hellénistique, en phase avec la mythologie classique du dieu Apollon⁹⁰¹. Le rituel principal consiste à offrir une pomme de pin et un coq blanc en sacrifice, à se vêtir en prêtre et à réciter un hymne

895 PGM XXIII = Jean-René VIEILLEFOND, *Les « Cestes » de Julius africanus : étude sur l’ensemble des fragments avec édition, traduction et commentaires*, Firenze Paris, Edizioni Sansoni Antiquariato Librairie Marcel Didier, 1970, p. 277-291 = Martin WALLRAFF, *Cesti : the extant fragments*, Berlin, De Gruyter, 2012, F10 p. 26-31 et p. xxxiii-xxxviii.

896 Michela ZAGO, « L’apprendimento poetico: ricordando Omero », in Emilio SUÁREZ, Miriam BLANCO, Eleni CHRONOPOULOU et Isabel CANZOBRE (dir.), *Magikè téchne. Formación y consideracion social del mago en el Mundo Antiguo*, Madrid, Dykinson, 2017, p. 193-214.

897 PGM XXIII, 9-10 = JULIUS AFRICANUS, *Cestes* V, 1.30-31 : [Ἀβραξ]ᾶ, περίβωτε τὸ κοσμικὸν οὖνομα δαίμων, [ἄξονα] καὶ χορίον καὶ φῶτα νέμων παγέρ’ Ἄρκτων. La membrane (χορίον) renvoie, semble-t-il, à la métaphore de l’œuf pour désigner l’univers et donc à la surface extérieure du monde.

898 « PGM II 167 » TO ZODION, [En ligne : <http://to-zodion.net/items/show/28>.] Consulté le 14 mai 2019.

899 PGM II, 169-173 : τοῦτο δὲ τὸ ζῳδίων | γράφεται εἰς τὸ ράκος | τοῦ βιαίου καὶ βάλλεται εἰς λύχνον καθαρόν.

900 Voir FARAONE, *art. cit.*, p. 220-224, qui relève les éléments typiquement grecs (coq blanc, références mythologiques au laurier, couronnes de laurier, référence à l’oracle de Claros et à la musique).

901 Pour un commentaire de l’hymne, voir Mairè MANTZIOU, « Ο μαγικός ύμνος στον Απόλλωνα και στον Ήλιο (PGM II, ύμνος 11 = P II 81-102, 107-108, 132-140, 163-166) », in *Σύνδειπνον: τιμητικό αφιέρωμα στον καθηγητή Δημήτριο Σ. Λουκάτο : από παλαιούς μαθητές του στη Φιλοσοφική Σχολή Ιωαννίνων (1964-1969)*, Ioannina, Grèce, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 1988, p. 117-156.

avant de s'endormir. La fin du papyrus fournit d'autres indications dont on saisit mal le lien avec les parties précédentes : s'agit-il de la procédure principale ou bien de méthodes alternatives ou optionnelles ? Les consignes décrivent cette fois une autre composition pour les offrandes : sabots de brebis et de chèvres et poils de loup à offrir en fumigation pendant trois jours⁹⁰². Elles prescrivent également la purification de la chambre en enduisant les linteaux avec de la boue, l'installation d'un trône et l'inscription de *nomina barbara* et d'une figure de scarabée sur le seuil⁹⁰³. Il s'agit en fait de techniques supplémentaires à mettre en œuvre en cas d'échec.

Le dessin de l'Acéphale figure après cette section finale mais sans raccord évident avec ce qui le précède. Il en ressort l'impression générale d'une juxtaposition de consignes. Toutefois, le texte préconise une action spéciale en cas d'échec de la procédure divinatoire jusqu'au septième jour et c'est là que l'on peut deviner, à la mention d'une lampe pour la première fois, la « couture » entre les consignes rituelles et la figure donnée à la fin :

au septième jour, si [Apollon] n'est pas venu, fabrique une mèche à partir d'un morceau de tissu appartenant à un défunt emporté par une mort violente, allume une lampe avec de l'huile pure et récite les paroles précédentes en suppliant et en priant le dieu de venir avec bienveillance⁹⁰⁴.

À travers le matériel utilisé, on retrouve le monde des morts. Il n'est pas fait référence au dessin mais en rapprochant les deux textes, on se demande si la mèche en question ne contient pas la figure de l'Acéphale. Cette acéphalie est une caractéristique du dieu Bès⁹⁰⁵. Dans le monde égyptien, l'absence de tête symbolise l'anéantissement mais aussi l'état de transition qui suit le décès et précède la renaissance, et que l'on peut représenter avec l'aspect acéphale de Bès ou d'Osi-
ris⁹⁰⁶. La figure de l'Acéphale redouble en quelque sorte le symbole hiéroglyphique bien connu inscrit sur le seuil – *hpr* signifiant à la fois « scarabée » et « apparaît ». Le dessin a été inclus dans la catégorie des « amulettes »⁹⁰⁷ ; sa fonctionnalité diffère toutefois des gemmes magiques et des phylactères. L'action mêle en effet destruction (brûler le tissu comportant le dessin) et renaissance (production de la lumière) et le traitement du dessin, tout en n'opérant pas de la même manière que dans le rituel précédent, sert là aussi à créer un effet de présence : dans l'oniromancie à Bès, la présence provient d'une marque corporelle produite avec du sang ; dans le rituel du *PGM II*, de la combustion du dessin dans les flammes pour produire une lumière à partir d'un

902 *PGM II*, 141-143.

903 *PGM II*, 150-167.

904 *PGM II*, 144-148 : τῆ ἐβδόμη, ὅταν μὴ ἔλθῃ, | ῥάκος ἀπὸ βιαίου ἐνλύχνιον ποιήσας ἄψον λύχνον | ἀπὸ ἐλαίου καθαροῦ καὶ δῖωκε τοὺς προκειμένους λόγους | ἱκετεύων καὶ παρακαλῶν τὸν θεὸν εἰς εὐμένειαν ἦ|κειν.

905 MEEKS, « Dieu masqué, dieu sans tête », *art. cit.*

906 *ibid.*

907 Richard GORDON, « Archaeologies of magical gems », in Chris ENTWISTLE et Noel ADAMS (dir.), « *Gems of Heaven* » : *Recent Research on engraved gem-stones in Late Antiquity c. AD 200-600*, Londres, British Museum Press, 2011, pl. 10.

objet de puissance. Cette procédure alternative fait écho à celle d'une première variante du rituel, qui reposait elle aussi sur la combustion de la figure de l'Acéphale⁹⁰⁸. De son côté, la boue fait peut-être référence au limon ou à l'océan primordial et l'ensemble pourrait en quelque sorte reproduire rituellement l'apparition de la lumière divine à l'origine.

À travers la procédure de secours utilisant l'Acéphale, la séquence « destruction – réapparition » est ajoutée à l'ensemble apollinien du *PGM II* et implique de greffer un univers égyptien des enfers, comme lieu de disparition du soleil, à la figure grecque du dieu de Claros. En revanche, il n'est pas question ici d'ordonner les puissances en définissant une hiérarchie à deux niveaux. Il s'agit plutôt de formuler, dans un langage rituel et iconographique, un contenu théologique où l'Acéphale exprime un aspect du dieu solaire et de la réalité divine : dans un cas, Bès acéphale est un « démon » soumis au dieu solaire ; dans l'autre, il en énonce un aspect et ne paraît pas constituer une réalité distincte autonome. Il permet simplement d'exprimer la théologie solaire sous un aspect nouveau. De fait, ce n'est pas le démon d'un mort qui apparaît, ni le dieu Bès acéphale qui était associé à Osiris dans l'oniromancie précédente ; c'est au « maître des Muses » (δέσποτα Μουσῶ[v])⁹⁰⁹ que l'on demande d'apparaître. La procédure supplémentaire opère donc une resémantisation du rituel apollinien. La procédure principale et la solution alternative sont en effet radicalement distinctes à la fois dans le temps et dans les modalités d'exécution. Comme avec la juxtaposition, dans le même papyrus, d'un hymne grec à Apollon-Hélios et d'une description égyptiennes des aspects du soleil, la cohabitation des deux registres divinatoires crée la rencontre de deux méthodologies rituelles, la seconde apparaissant comme un complément de la première en ce qu'elle introduit le monde des morts dans un rituel à une divinité solaire.

Illustration 15 : Figure de l'Acéphale
(*PGM II*, 167)
(d'après Preisendanz, *PGM t. 1*, fig. 2).

Élément sous droit, diffusion non autorisée

4.2.2.4. Typhon comme puissance solaire

Le dieu Seth présente un cas d'étude intéressant pour comprendre la complexité des créations divines dans les pratiques rituelles et l'importance que l'espace céleste représente pour produire la puissance divine. À ne pas confondre avec son homonyme biblique, figure majeure du gnosti-

⁹⁰⁸ *PGM II*, 45-52.

⁹⁰⁹ *PGM II*, 165.

cisme⁹¹⁰, le dieu Seth apparaît régulièrement dans les *PGM* comme une divinité ennemie d'Horus ou d'Osiris⁹¹¹ et comme un dieu de la violence que l'on peut mobiliser dans les charmes d'amour pour envoûter la cible du désir⁹¹². Les *defixiones* de la porte San Sebastiano, à Rome, l'invoquent pour s'attaquer aux cochers dans les courses de l'hippodrome⁹¹³. Dans le répertoire zoologique des pratiques rituelles, c'est l'âne qui lui est exclusivement consacré en tant que transposition théologique dans le règne animal et qui permet de le mobiliser dans la composition des cérémonies⁹¹⁴. À la suite d'un processus de diabolisation qui est déjà achevé dans l'Égypte du premier millénaire av. J.C⁹¹⁵, on peut volontiers lire en ce dieu la figure de l'ennemi par excellence, celle du fauteur de troubles que la « magie noire » mobilise à sa guise dès qu'il s'agit d'enfreindre l'ordre établi, un rôle qui l'exclut *a priori* de la théologie solaire construite de son côté sur l'idée d'un ordre universel à respecter et dont Seth est l'adversaire. Dans son *interpretatio Graeca*, il est identifié à Typhon, le titan le plus redouté des Olympiens, finalement maté par Zeus, et ne laisse donc pas attendre qu'on l'appelle à l'aide, si ce n'est pour souhaiter l'anéantissement du monde.

C'est pourtant vers lui que se tourne l'agent rituel de la lettre de Néphotès à Psammétique (*PGM* IV, 154-285). La procédure comporte deux étapes, d'abord une union rituelle avec le dieu (*sustasis*) pendant laquelle on chante un hymne à Seth-Typhon, puis une opération divinatoire par l'entremise d'un récipient rempli d'eau (lécanomancie)⁹¹⁶. La lécanomancie fonctionne grâce à la prononciation d'un nom divin sous la forme d'un hécatoigramme, qui constitue le « nom principal de Typhon que redoutent terre, abysse, hadès, ciel, soleil, lune, choeur éclatant des astres et l'univers tout entier »⁹¹⁷. La récitation de ce nom au-dessus du récipient permet ici de forcer différents agents divins à transmettre une révélation selon le type d'eau que l'on verse : pour les dieux du ciel (ἐπουρανίους θεούς), de l'eau de pluie ; pour les dieux de la terre (τοὺς ἐπιγείους), de l'eau de mer ; pour Osiris et Sarapis, de l'eau du Nil ; pour les défunts (νέκρας), de

910 Jarl FOSSUM et Brian GLAZER, « Seth in the Magical Texts », *ZPE* 100, 1994, p. 86-92.

911 *PGM* XII, 374 ; XXXIIa, 1-2 ; XXXVI, 319 ; LXVIII, 1.

912 *PGM* XXXIIa, 1-25 ; XXXVI, 1-34 ; 69-101 ; LXVIII, 1-20.

913 *DT* 155 ; voir Attilio MASTROCINQUE, « Le “defixiones” di Porta San Sebastiano », *MHNH* 5, 2005, p. 45-59.

914 PLUT., *Isid.* 362e6-363d2 pour des exemples d'associations rituelles de l'âne et de Typhon/Seth ; ÉL., *N. A.* X, 28 rapporte l'impopularité de l'âne dans l'imaginaire religieux ; PLUT., *fr.* 107 prétend également que l'âne est associé à l'espace nocturne comme le cheval au soleil, car c'est un attelage d'ânes qui tire le char lunaire. Sur la signification de cet animal en pays égyptien, voir Pascal VERNUS et Jean YOYOTTE, *Bestiaire des pharaons*, Paris, A. Viénot Perrin, 2005, p. 468-470 et GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 391-396 pour l'utilisation de la peau d'âne comme phylactère dans les *PGM*.

915 *LdA*, s.v. « Seth ».

916 *PGM* IV, 154-285.

917 *PGM* IV, 244-246 : τὸ πρωτεῦον ὄνομα τοῦ Τυφῶνος, ὄν τρέμει γῆ, βυθός, Ἄιδης, οὐρανός, ἥλιος, σελήνη, χορὸς ἄστρον ἐπιφανής, σύμπαρ κόσμος.

l'eau de source⁹¹⁸. L'action rituelle est alors présentée comme l'ordre et la volonté (θέλει καὶ ἐπιτάσσει) du dieu Seth-Typhon⁹¹⁹. La personnalité traditionnelle de Seth et l'intentionnalité affichée du rite – commander aux dieux – ont conduit à interpréter ce rituel en terme de « magie » coercitive et à qualifier l'état psychologique du magicien comme de la « mégalomanie »⁹²⁰. De son côté, l'hymne à Seth est compté à part par Bortolani, qui n'a pas jugé nécessaire de retenir ce document dans son commentaire des hymnes magiques : comme il n'entrait pas dans le cadre de la typologie retenue, qui distinguait d'une part les divinités masculines solaires et d'autres part les divinités féminines lunaires, il a rejoint l'ensemble formé par « les hymnes restants » (*remaining hymns*)⁹²¹.

Mythologies égyptiennes entrecroisées : Seth, Ré et Osiris

Puissant Typhon, porte-sceptre et souverain du royaume d'en haut, dieu des dieux, roi ABERAMENTHÔOU (formule), ébranleur des ténèbres, meneur du tonnerre, ouragan, faiseur des éclairs nocturnes, producteur des vents chauds et froids, ébranleur des roches, séisme destructeur des murs, raz-de-marée qui soulève l'abysse, IÔ ERBÈT AU TAUÏ MÈNI.

Je suis celui qui avec toi a fouillé le monde entier et a découvert le puissant Osiris, que je t'ai emmené enchaîné. Je suis celui qui avec toi a combattu avec les dieux (d'autres disent : contre les dieux). Je suis celui qui du ciel a fermé les deux portails et a apaisé le dragon impossible à observer, celui qui a immobilisé la mer, les flots, le courant des fleuves, aussi loin que tu exerces ton pouvoir sur ce royaume. Moi, ton soldat, me voilà vaincu par les dieux, abattu, terrassé à cause d'une rage vaine.

Relève ton ami, je t'en prie, je t'en supplie, et ne le jette pas à terre, roi des dieux AEMINAEBARÔTHERRETHÔRABEANIMEA. Donne-moi du pouvoir, je t'en prie, fais-moi cette faveur pour qu'au moment où je dirai à l'un des dieux de venir, il se montre aussitôt en réponse à mes chants⁹²².

Cet hymne en hexamètre se divise en trois parties que j'ai restituées sous la forme de paragraphe. La première s'ouvre sur une *invocatio* égrenant des titres divins sous forme d'épithètes, dans un style que l'on retrouve dans les *Hymnes orphiques* (l. 170-185). Ces épithètes, formées

918 PGM IV, 222-232.

919 PGM IV, 239 ; 253.

920 Hans Dieter BETZ, « The Changing Self of the Magician according to the Greek Magical Papyri », in *Antike und Christentum*, Tübingen, Allemagne, Mohr Siebeck, 1998, p. 175-186.

921 BORTOLANI, *Magical Hymns*, p. 51-53. Voir à la place l'édition de José Luis CALVO MARTÍNEZ, « Dos himnos a Set-Tifón en la colección PGM », *MHNH* 8, 2008, p. 223-242.

922 PGM IV, 179-200 : Κραταῖε Τυφῶν, τῆς ἄνω | σκηπτουχίας σκηπτοῦχε καὶ δυνάστα, θεὲ θεῶν, | ἄναξ ἀβεραμενθῶου (λόγος), γνοφεντινάκτα, | βρονταγωγέ, λαιλαπετέ, νυκταστράπτα, ψυχ<ρ>ο|θερμοφύσησε, πετρεντινάκτα, τειχοσεισμο|ποιέ, κοχλαζοκύμων, βυθοταραζοκίνησε, | Ἴωερβήτ αυ ταυῖ μηνι· ἐγὼ εἰμι ὁ σύν σοι | τὴν ὄλην οἰκουμένην ἀνασκαλεύσας καὶ ἐξευ|ρῶν τὸν μέγαν Ὅσιριν, ὄν σοι δέσμιον προσή|νεγκα. ἐγὼ εἰμι ὁ σύν σοι συμμαχήσας τοῖς θεοῖς | (οἱ δέ· πρὸς τοὺς θεοὺς)· ἐγὼ εἰμι ὁ κλείσας οὐρα|νοῦ δισσὰς πτύχας καὶ κοιμίσας δράκοντα τὸν | ἀθεώρητον, στήσας θάλασσαν, ῥεῖθρα, ποταμῶν | νάματα, ἄχρισ οὗ κυριεύσης τῆσδε τῆς σκηπτου|χίας. ὁ σὸς στρατιώτης ὑπὸ θεῶν νενίκημαι, | πρηνῆς ῥέριμμαι μηνίδος εἵνεκεν κενῆς. | ἔγειρον, ἰκετῶ, τὸν σόν, ἰκνοῦμαι, φίλον καὶ μ[ή] | με ῥίψης χθονοριφῆ, ἄναξ θεῶν αεμιναεβαρω|θερρεθωραβεανιμεα. δυνάμωσον, ἰκετῶ, | δός τε μοι ταύτην τὴν χάριν, ἴν', ὅταν τινὰ αὐτῶν | τῶν θεῶν φράσω μολεῖν, ἐμαῖς ἀοιδαῖς θᾶπτον | ὀφθῆ μοι μολών.

le plus souvent par composition, relèvent de deux champs sémantiques principaux : la souveraineté et le déchaînement des puissances naturelles du ciel (tonnerre, ouragan, éclairs, vents), de la terre (séismes, roches, murailles) et de la mer (raz-de-marée, abysse). Ils permettent de caractériser la puissance invoquée dans deux directions : sur le plan vertical de la hiérarchie, il est maître absolu de l'univers ; sur le plan horizontal des modalités relationnelles, c'est la force destructrice qui est retenue comme caractéristique essentielle.

Après la noria des épithètes divines de l'*invocatio* intervient la *pars epica* de l'hymne (l. 185-194). On y distingue des allusions mythologiques à deux cycles distincts avec, d'une part, le cycle d'Osiris (l. 185-189) et, d'autre part, la lutte contre Apophis, le serpent ennemi d'Horus dans la théologie solaire (l. 189-193). En l'occurrence, la composition de l'hymne juxtapose ces mythèmes de manière déroutante, car elle conjugue la dimension maléfique du dieu Seth – le fratricide incarnant le désordre – avec sa dimension bénéfique – le défenseur de Ré, le vainqueur d'Apophis⁹²³. L'ambivalence entre l'aspect destructeur et l'aspect protecteur de Seth n'est pas neuve : la mythologie héliopolitaine fait de Seth le meurtrier de son frère Osiris mais les *Textes des Pyramides* le donnent pour un défenseur du soleil et le vainqueur d'Apophis⁹²⁴. Le dieu Seth est éminemment politique et, avant l'instauration du dogme osirien, la lutte entre Seth de Noubet et Horus de Nékhen servait en fait de mythe historiographique sur les origines de l'État pharaonique ; Horus-Seth incarne alors l'unification territoriale et l'autorité monarchique⁹²⁵. De même, l'onomastique témoigne que les Égyptiens appréciaient les qualités positives du dieu et ce n'est qu'à partir de la XXV^e dynastie que s'est opérée sa diabolisation définitive⁹²⁶. Cette conception positive du dieu Seth-Typhon se retrouve dans le papyrus Mimaut, où il fait partie des divinités protectrices de la barque solaire au côté de Mithra⁹²⁷ et Plutarque témoigne également de cette identification du dieu Seth avec le soleil dans des milieux mal identifiés⁹²⁸. Cette figure paradoxale a ainsi posé des problèmes majeurs de compréhension pour les égyptologues⁹²⁹ : comment le même dieu peut-il être à la fois l'incarnation du désordre, de la force brute et du fratricide, la

923 Sur les différentes facettes du dieu, voir Herman Te VELDE, *Seth, god of confusion, a study of his role in Egyptian mythology and religion*, trad. G. E. Van BAAREN-PAPE, Leyde, Brill, 1967.

924 *LdA*, s.v. « Seth ».

925 Bernard MATHIEU, « Seth polymorphe : le rival, le vaincu, l'auxiliaire », *ÉNiM* 4, 2011, p. 142-145, qui ajoute que les théologiens du pouvoir ont entretenu une confusion volontaire entre les figures séthiennes (p. 154) : ils remodelent le mythe historiographique à partir du cycle héliopolitain pour faire porter le crime lèse-majesté sur Seth.

926 *LdA*, s.v. « Seth ».

927 *PGM* III, 87. Sur ce texte, voir l'analyse de FAUTH, *Helios Megistos*, *op. cit.*, p. 57-64.

928 PLUT., *Isid.* 372a.

929 TE VELDE, *op. cit.*, p. 99-108. Voir aussi Georges NAGEL, « Set dans la barque solaire », *BIFAO* 28, 1928, p. 33-39 pour des textes égyptiens en traduction française.

figure par excellence de l'ennemi, et en même temps le bras droit de Ré ? Dans le mythe de Seth allié de Ré, il faut certainement voir l'actualisation d'aspects de la divinité solaire qui sont potentiellement contenues en Ré, mais qui s'expriment par combinaison avec une autre figure divine : Seth incarne « *the violent aspect of Re* »⁹³⁰ et tout comme « *Maat in the solar barque specifies as "daughter of Re" his truth and justice, Seth in the solar barque as "son of Re" specifies his anger and aggression* »⁹³¹.

Un indice aide à voir en Typhon-Seth un dieu de la souveraineté absolue. Il s'agit d'un *onoma* qui lui est donné dans le premier hymne : la formule ABERAMETHOÛ (l. 181). Elle est insérée sous une forme abrégée mais doit être récitée en entier. Il s'agit d'un palindrome régulièrement appliqué au dieu, mais qui ne lui est pas exclusif⁹³². Dans les *PGM*, on le trouve également pour des divinités solaires⁹³³ et pour Hermès-Thot⁹³⁴. Il passe dans la gnose chrétienne pour nommer Jésus⁹³⁵. Pour Michel Tardieu, cet *onoma* qui mélange l'hébreu, le copte et le grec est une « formulation de la démiurgie de Thot sur le domaine de l'eau »⁹³⁶ et la formule entière peut se traduire par « Puissant des eaux, Thot, dieu de pluie, ô souverain : pluie de Dieu, Thot, aux eaux puissantes »⁹³⁷. Paradoxalement, cette formule est employée pour nommer Seth à plusieurs occasions et passe même pour être « son authentique nom » (ἀθηντικὸν ὄνομα)⁹³⁸, « son grand et honorable nom » (τὸ μέγα καὶ ἔντιμον ὄνομα)⁹³⁹. Certes, le dieu peut paraître malfaisant quand on l'invoque en contexte de *defixio*⁹⁴⁰ ; mais on trouve également un papyrus censé protéger une momie⁹⁴¹, dans lequel il fait partie des quatre « bons et glorieux dieux » (καλοὶ καὶ ἔνδοξοι θεοί, *PGM* LIX, 10-11) invoqués pour défendre le défunt. L'*onoma* ABERAMETHOÛ assimile donc Seth au démiurge ; connu sous le nom de Thot dans la cosmogonie d'Hermopolis, il était lui aussi un défenseur de la barque⁹⁴². Enfin, une gemme non prise en compte par Tardieu (CBd-1064) com-

930 TE VELDE, *op. cit.*, p. 106.

931 *ibid.*, p. 108.

932 Sur cette formule, voir BONNER, *SMA*, p. 202-203 et surtout Michel TARDIEU, « Aberamethô », in M. J. VERMASEREN et R. Van den BROEK (dir.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, Leyde, Brill, 1981, p. 412-418, pour le sens de cet *onoma* et pour la classification des treize occurrences sous différentes variantes.

933 Dans l'ordre donné par TARDIEU, *ibid.*, (n° 1-6), *PGM* III, 67-68, 117-118 (mais le dieu Seth-Typhon est également présent en tant que défenseur de la barque solaire) ; XXXVIII, 20-21 ; IV, 1656 ; II, 125-126 ; I, 294.

934 *PGM* V, 178-179 (TARDIEU n° 7).

935 Voir TARDIEU, *art. cit.*, p. 412, qui mentionne comme source un codex copte de la *Pistis sophia*.

936 TARDIEU, *art. cit.*, p. 416.

937 *ibid.*

938 *PGM* XIV, 24 (TARDIEU n° 12).

939 *PGM* IV, 3270 (TARDIEU n° 10).

940 En plus des deux précédentes citations, voir *PGM* XXXVI, 7-8 ; LVIII, 36-39 (TARDIEU n° 8-9).

941 *PGM* LIX, 6 (TARDIEU n° 13).

942 *LdA*, s.v. « Thot ».

porte également cette formule. L'image associée représente cette fois Harpocrate assis dans une barque, un doigt sur la bouche, entouré d'un faucon et d'un babouin.

Puisque Seth correspond au dieu souverain, le nom permet alors simplement de spécifier le visage que prend la divinité au moment où on la met en action. On aurait donc tort de placer Seth sur le plan mythique au même niveau qu'Osiris, car il ne s'agit pas ici d'un simple conflit entre dieux égaux auquel prendrait part l'être humain. Seth incarne la souveraineté solaire et se trouve de fait supérieur aux autres divinités. Il ne s'agit pas pour autant d'un hénouthéisme – si du moins on le conçoit comme l'exaltation d'une *entité* divine parmi d'autres –, car ce n'est pas d'un être divin parmi d'autres dont il est question : « Seth » permet de *nommer* un aspect de la divinité, de la saisir sous une qualification restreinte et adaptée à un contexte énonciatif. L'hymne opère ainsi une ré-élaboration du mythe pour l'adapter au dispositif rituel : un nom divin (Seth) et le mythe qui lui est lié sont réutilisés pour exprimer la puissance absolue et invincible, qui est de contraindre les dieux eux-mêmes et de les vaincre (Osiris). C'est à ce niveau qu'opère la création originale de Néphotès – non pas en assimilant Seth au soleil, mais en combinant deux trames narratives autrement distinctes : le mythe d'Osiris et la théologie de la barque solaire. Ce bricolage mythologique vise à interpréter la mort d'Osiris comme une domination suprême s'exerçant sur les dieux eux-mêmes.

Même si, à la fin de l'époque pharaonique, le dieu Seth est devenu une divinité malfaisante, il semblerait donc que les producteurs des *PGM* se soient souvenus, à l'époque romaine, des potentialités expressives de cette figure au niveau théologique, notamment pour représenter la force de résistance victorieuse contre la menace d'anéantissement. On en trouve encore la preuve dans les gemmes magiques. Un groupe de gemmes représente en effet une divinité léontocéphale portant un fouet et un globe – figure portant le nom d'Hélioros d'après *PGM* II, 144 ; or, les invocations inscrites au revers sont adressées à « Seth sans peur » (*Zεθ αφοβε*) pour qu'il protège le possesseur de la gemme⁹⁴³. Bonner explique cette alliance paradoxale comme un syncrétisme extrême et tardif entre le dieu des ténèbres et le dieu solaire. Il s'agit d'une potentialité théologique égyptienne déjà repérable à l'époque pharaonique où un dieu sert à exprimer un aspect d'un autre dieu⁹⁴⁴. La figure du lion semble donc intervenir ici autant comme incarnation du soleil que pour exprimer l'absence de peur qu'incarne Seth.

943 BONNER, *SMA*, p. 153.

944 Erik HORNING, *Les dieux de l'Égypte : l'Un et le Multiple*, trad. Paul COUTURIAU, Paris, France, Le Rocher, 1986 (1971¹), p. 56-128.

Un nom de cent lettres au sommet du ciel

Le document qui contient le rituel se présente sous la forme d’une lettre pseudépigraphique de Néphotès au pharaon Psammétique. Sa structure se lit facilement : après un prologue est décrite la procédure de *sustasis*, puis viennent les informations pour la lécanomancie. Avec la révélation et l’explication du nom divin, le rituel paraît complet et se présenterait comme un tout uni et achevé si un hymne n’était ajouté en appendice du rituel. Il faut le réciter au soleil levant :

Je t’appelle, toi, le premier qui contrôla la colère des dieux, toi qui détiens le sceptre de la royauté au-dessus des cieux, toi le souverain Typhon qui demeures au-dessus au milieu des astres (ἄνω μέσον τῶν ἄστρον), toi le terrible suzerain au-dessus de la voûte céleste, toi qui es effrayant, terrifiant, redoutable, toi l’invisible, l’irrésistible, plein de haine pour les méchants (μισοπόνηρον), je t’appelle, Typhon, en des heures sans lois, sans mesure (ὥραις ἀνόμοις, ἀμετρήτοις), toi qui marches sur un inextinguible feu crépitant, toi qui es au-dessus des neiges, en-dessous de la glace obscure, toi qui détiens la souveraineté sur les Moires que l’on implore (ἐπ’ εὐκταίων Μοιρῶν βασιλείον ἔχοντα), je t’invoque, maître universel (παντοκράτωρ)⁹⁴⁵.

L’appellation de παντοκράτωρ se retrouvera ailleurs pour Seth, en même temps qu’une position de « créateur des dieux »⁹⁴⁶. Typhon-Seth n’apparaît pas ici en agent du chaos mais en souverain des Moires et si on l’invoque en un temps apparemment soumis au désordre, c’est parce qu’en sa qualité de monarque, il peut faire usage d’un pouvoir absolu pour imposer l’ordre divin contre les méchants. La divinité joue là encore le rôle du souverain de l’univers, mais sous l’aspect de la violence.

Il se pourrait que ces quelques lignes, en plaçant le dieu « au-dessus au milieu des astres » (ἄνω μέσον τῶν ἄστρον), gardent le souvenir de la *sphaera Aegyptia* et fassent allusion à la constellation de la Jambe⁹⁴⁷. En tout cas, un autre indice permet de rapprocher le dieu Seth-Typhon de la grande Ourse en tant que lieu de la souveraineté universelle. Il s’agit précisément du nom divin de cent lettres qui contient le pouvoir rituel lors de la lécanomancie. Ce nom intervient ailleurs dans une prière où le dieu Seth-Typhon est explicitement associé à la grande Ourse⁹⁴⁸ : le rituel, nommé « Puissance de l’Ourse capable de tout »⁹⁴⁹, est à effectuer en direction de la

945 PGM IV, 261-272 : σὲ καλῶ, τὸν πρῶτα θεῶν ὄπλον [GMP ὀργίλον] διέποντα σὲ τὸν ἐπ’ οὐρανίων σκῆπτρον βασιλείον ἔχοντα, σὲ τὸν ἄνω μέσον τῶν ἄστρον Τυφῶνα δυνάστην, σὲ τὸν ἐπὶ τῷ στερεώματι δεινὸν ἄνακτα, σὲ τὸν φοβερὸν καὶ τρομερὸν καὶ φρικτὸν ἐόντα, σὲ τὸν δῆλον [GMP ἄδηλον], ἀμήχανον, μισοπόνηρον, σὲ καλέω, Τυφῶν’, ὥραις ἀνόμοις, ἀμετρήτοις, σὲ τὸν ἐπ’ ἀσβέστῳ βεβηκότα πυρὶ λυγίῳ, σὲ τὸν ἄνω χιόνων, κάτω δὲ πάγους σκοτεινοῦ, σὲ τὸν ἐπ’ εὐκταίων Μοιρῶν βασιλείον ἔχοντα κλήζω, παντοκράτωρ.

946 PGM VII, 962 : παντοκράτωρ, κτίστης τῶν θεῶν.

947 Cf. CT VII 491h, où Seth du ciel du nord (la constellation) est confondu avec « Horus l’Ancien qui est *au milieu des astres d’en haut* (hr(y)-jb sb3.w hr(y).w) » [cité par MATHIEU, *art. cit.*, p. 152-154].

948 PGM IV, 1331-1389.

949 PGM IV, 1331 : <Αρκτική δύναμις> πάντα ποιούσα.

constellation⁹⁵⁰ et implique la manipulation de symboles séthiens, à savoir du sang d'âne et un « oignon égyptien qui a poussé seul »⁹⁵¹. On doit écrire :

le nom de cent lettres de Typhon sur une feuille sous la forme d'une étoile qui tourbillonne et le [lier] au milieu d'une corde, les lettres regardant vers l'extérieur⁹⁵².

L'étoile qui tourbillonne évoque évidemment la rotation de l'univers autour de l'axe que fait tourner l'Ourse et qu'incarne ici la cordelette. Le rapport de Typhon au pôle ne se comprend qu'au prisme de son équivalence avec Seth. Le nombre cent, en revanche, relève de la mythologie grecque et renvoie au nombre de têtes que possède le Titan⁹⁵³ ; la symbolique de ce nombre déborde toutefois le cadre de la gigantomachie et constitue en fait une figure de la totalité disponible pour d'autres instances divines. Dans une stèle contenant des « prières cosmiques » (κοσμικαῖς λιταῖς), « le nom de cent lettres qui s'étend de la voûte du ciel (στερεώματος) jusqu'aux profondeurs de la terre »⁹⁵⁴ appartient à un dieu solaire, « père du monde, créateur du monde, créateur de l'univers, seigneur, dieu des dieux »⁹⁵⁵. Dans un rituel d'oniromancie, c'est Hermès « maître du monde » (κοσμοκράτωρ)⁹⁵⁶ qui possède l'hécatogramme⁹⁵⁷. Dans le rituel à la grande Ourse, la prière n'invoque pas le dieu Seth-Typhon, mais « les assistants du grand dieu, les puissants archidémons, vous qui êtes les habitants du chaos, de l'érebe, de l'abysse, du gouffre, de la terre et qui résidaient dans les recoins du ciel »⁹⁵⁸. La litanie des épithètes continue ensuite jusqu'à l'exposition finale de la requête et décrit les êtres divins invoqués comme des puissances agissant à tous les niveaux de l'univers. L'efficacité de la prière repose alors sur une hiérarchisation des puissances surnaturelles avec d'un côté la foule indénombrable des *daimones*, de l'autre la « grande divinité » (μεγάλου θεοῦ), sous l'autorité de laquelle sont placées toutes les autres puissances et qui se situe au nord du ciel.

En fait, la qualification paradoxale du dieu Seth-Typhon au titre de souverain ne vise pas à introduire le désordre dans l'univers, mais tient à la puissance coercitive que ce dieu permet d'ex-

950 PGM IV, 1335 : πρὸς ἄρκτον.

951 PGM IV, 1332 et 1340-1341 (κρόμμυον μονογενὲς αἰγύπτιον). Pour l'oignon comme symbole séthien, Catherine GRAINDORGE, « L'oignon, la magie et les dieux », *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne*, I, Montpellier, Université Paul Valéry, 1999, p. 317-333.

952 PGM IV, 1380-1384 : τὸ δὲ ἑκατονταγράμματον τοῦ Τυφῶνος γράφε εἰς χάρτην ὡς ἀστέρα στρογγυλοῦν καὶ ἐνδησον ἀνὰ μέσον τῆς σειρᾶς τῶν γραμμάτων ἔξω βλεπόντων.

953 Pd., O. IV, 6-7 ; P. I, 16 ; VIII, 16 ; ESCH., Pr. 353-354 ; PHÉRÉCYD., fr. 33.5 ; AR., Nub. 336.

954 PGM IV, 1209-1211 : τὸ ἑκατονταγράμματον ὄνομα τὸ διήκον ἀπὸ τοῦ στερεώματος μέχρις τοῦ βάθους τῆς γῆς. Cf. PGM I, 217-218 : τὸ κρυ[π]τὸν ὄνομα τὸ διήκον ἀπὸ τοῦ στερεώματος ἐπὶ τὴν γῆν.

955 PGM IV, 1182 : πάτερ κόσμου ; 1200 : κόσμου κτίστα, τὰ πάντα κτίστα, κύριε, θεὲ θεῶν.

956 PGM V, 399.

957 PGM V, 439.

958 PGM IV, 1348-1352 : παρέδρους τοῦ μεγάλου θεοῦ, τοὺς κραταιοὺς ἀρχιδάιμονας, οἵτινές ἐστε χάους, ἐρέβους, ἀβύσσου, βυθοῦ, γαίης οἰκίτορες, οὐρανοκευθμονοδιαίτους.

primer en tant qu'aspect de la domination universelle. Seth en maître du pôle n'est donc pas un démon promu au rang suprême, ni l'expression de la magie noire ; c'est la conséquence d'une interaction culturelle où se superposent un énoncé mythologique issu de l'ouranographie égyptienne (le catastérisme de la Jambe de Seth) et un énoncé symbolique, largement diffusé en contexte hellénistique (la domination universelle), prenant éventuellement un format numérique (l'hécatogramme). D'où une confusion : le dieu grec du chaos se retrouve soudain promu au rang de divinité suprême. Pour reprendre les analyses scalaires de Jonathan Smith⁹⁵⁹, un tel paradoxe provient en partie de la superposition d'une échelle de signification régionale, en égyptien, à une échelle de signification internationale avec le grec : au niveau régional, le pôle nord est associé dans la mythologie à Seth mais au niveau international, il devient également l'expression métonymique d'une souveraineté universelle.

4.3. Le dieu comme représentation cosmologique, ou l'iconographie du temps

4.3.1. Les formes de la lune dans le mois (*PGM VII, 756-794*)

4.3.1.1. Les vingt-huit stations du « zodiaque » lunaire et les quatorze sons de la lune

Le titre de cette procédure est simplement « prière » (εὐχή). Le papyrus produit deux listes qui forment le contenu principal de cette prière, entre une *invocatio* initiale et une chaîne finale de *nomina barbara*. Ces deux listes se trouvent dans la partie centrale de la prière, juste après une invocation (ἐπικαλοῦμαι σε) décrivant le cycle lunaire de manière générale et avant la formulation d'un vœu (ἐπεύχομαι) laissée à la guise de l'agent rituel. La première liste contient quatorze types de sons donnés pour les « compagnons du nom » de la déesse (σύντροφος τ[οῦ] ὀνόματος) ; la seconde énonce vingt-huit « signes et symboles du nom » (τὰ σημεῖα καὶ τὰ σύμβολα τοῦ ὀνόματος) :

959 Jonathan Z. SMITH, « Here, there, and anywhere », in Joel Thomas WALKER, Brannon WHEELER, Scott B. NOEGEL, (dir.), *Prayer, magic, and the stars in the ancient and late antique world*, University Park (Pa.), Pennsylvania State University Pr., 2003, p. 21-36.

Le 1^{er} compagnon de ton nom est un silence
 Le 2^e un claquement de langue
 Le 3^e un gémissement
 Le 4^e un sifflement
 Le 5^e un hurlement
 Le 6^e un grognement
 Le 7^e un aboiement
 Le 8^e un mugissement
 Le 9^e un hennissement
 Le 10^e un son harmonieux
 Le 11^e un souffle vocalique
 Le 12^e un écho projeté par le vent
 Le 13^e un son coercitif
 Le 14^e l'émanation coercitive de la perfection⁹⁶⁰.

Boeuf, vautour, taureau, scarabée, faucon, crabe, chien, loup, dragon, cheval, cabri, aspic, chèvre, bouc, babouin, chat, lion, panthère, musaraigne, éléphant, multiforme, jeune fille, flambeau, éclair, couronne, caducée, enfant, clé⁹⁶¹.

Les nombres 14 et 28 ne sont pas choisis au hasard puisqu'ils correspondent à la période sidérale (28 jours) et à la demi-lunaison approximative (14 jours). Quel principe d'organisation peut-on repérer dans ces listes ?

Les quatorze « compagnons du nom » (σύντροφος τ[οῦ] ὀνόματος) rappellent que la déesse possède ailleurs un nom de quinze lettres pour désigner là encore la demi-lunaison⁹⁶² et illustrent à nouveau, comme avec les sept voyelles, l'importance du son dans la cosmologie magique. Du second au neuvième de ces quatorze compagnons, les termes désignant les sonorités se construisent avec le suffixe -μος, puis vient un groupe comprenant un substantif et un épithète. Les quatre premiers termes de la liste sont des moyens d'expression des sociétés humaines (ποπυσμός, στεναγμός, συριγμός, ὄλολυγμός) ; la série des sons fait ensuite des emprunts au registre animalier (μυγμός, ὕλαγμός, μυκηθμός, χρεμετισμός) ; puis ce sont des bruits difficilement identifiables (φθόγγος ἐναρμόνιος, πνεῦμα φωνᾶεν, ἦχος [ἄ]νεμοποιός), qui deviennent finalement plus abstraits (φθόγγος ἀναγκαστικός, τελειότητος ἀναγκαστικῆ ἀπόρροια). Du premier terme (σιγή) au dernier, on observe, dans le registre sonore, le passage du vide à la plénitude

960 *PGM VII*, 766-779 : ὁ α' σύντροφος τ[οῦ] ὀνόματος σιγή, | ὁ β' ποπυσμός, | ὁ γ' στεναγμός, | ὁ δ' συριγμός, | ὁ ε' ὄλολυγμός, | ὁ ζ' μυγμός | ὁ ζ' ὕλαγμός, | ὁ η' μυκηθμός, | ὁ θ' χρεμετισμός, | ὁ ι' φθόγγος ἐναρμόνιος, | ὁ ια' πνεῦμα φωνᾶεν, | ὁ ιβ' ἦχος [ἄ]νεμοποιός, | ὁ ιγ' φθόγγος ἀναγκαστικός, | ὁ ιδ' τελειότητος ἀναγκαστικῆ ἀπόρροια.

961 *PGM VII*, 780-785 : Βοῦς, γῶψ, ταῦρος, κάνθαρος, ἰέραξ, καρκίνος, | κύων, λύκος, δράκων, ἵππος, χίμαιρα, | θέρμουθις, αἶξ, τράγος, κυνοκέφαλος, | αἴλουρος, λέων, πάρδαλις, μυγαλός, | ἔλαφος, πολύμορφος, παρθένος, λαμπάς, | ἀστραπή, στέλμα, κηρύκειον, παῖς, κλείς.

962 *PGM I*, 162 : γραμμάτων ιε'· σουεσολυρ φθη μωθ ; *PGM VIII*, 44-46 : τὸ ὄνομα τὸ πεντεκαίδεκαγράμματων ἔχον ἀριθμὸν γραμμάτων πρὸς τὰς | ἡμέρας τῆς ἀνατολῆς τῆς σελήνης. Les cycles lunaires ne correspondant pas à des jours pleins, l'hésitation entre quatorze et quinze se comprend facilement ; on peut aussi comprendre quinze comme la moitié du cycle synodique (environ trente jours) et quatorze comme la moitié du cycle sidéral (environ vingt-huit jours).

(τελειότητα) en même temps que se produit, au niveau astronomique, la transition de la nouvelle lune à la pleine lune. Ce schéma rejoint le rituel du remplissage de l'Œil, une opération mimétique et analogique des différentes opérations de momification par laquelle on accompagnait la lune dans son mouvement de complétion⁹⁶³.

Certains de ces sons apparaissent ailleurs dans les pratiques avec une fonction rituelle. Dans le rituel d'immortalisation, l'individu doit pousser « un long mugissement à la manière d'une bête à corne »⁹⁶⁴. Par cette émission sonore, il s'assimile à la vache et au taureau, deux animaux tenus pour des incarnations de la divinité solaire en Égypte (Apis), mais servant aussi à représenter des déesses lunaires (Hathor). Le même mugissement apparaît dans une brève procédure du *PGM XIII* attribuée à Orphée⁹⁶⁵. Le sifflement (συρισμός) et le claquement (ποπυσμός) apparaissent régulièrement. Dans le rituel d'immortalisation à nouveau, la séquence initiale : silence – claquement – gémissement – sifflement est plus ou moins reproduite : lors de son ascension, l'individu doit prononcer une première formule commençant par « silence, silence, silence » (σιγή, σιγή, σιγή), puis émettre un claquement et un sifflement⁹⁶⁶.

La seconde liste mêle bestiaires grecs et égyptiens⁹⁶⁷. La distribution des formes paraît difficile à saisir, mais leur équivalence astronomique avec la période sidérale de la lune est évidente. Cette liste de vingt-huit symboles constitue une sorte de « zodiaque » lunaire qui reproduit à l'échelle du mois la division annuelle de l'écliptique. Elle représente ainsi un tout circulaire formé par la succession d'unités temporelles ponctuelles. Dans sa structure, elle n'est pas sans évoquer le concept plus tardif de « station » lunaire. Au nombre de vingt-huit, les *mansiones* en latin, ou les *μοναί* en grec, sont bien attestées dans les textes médiévaux⁹⁶⁸. Le *C. Paris. gr. 2424* leur donne le nom de *μαζήλιον*⁹⁶⁹, une transcription de l'arabe منزل (*manāzil*), tandis que deux autres codices (*C. Paris. gr. 2419* et *C. Vat. gr. 1056*), suite à l'aphérèse du terme d'origine, le

963 Sydney H. AUFRÈRE, *Thot Hermès l'Égyptien : de l'infiniment grand à l'infiniment petit*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 232-248.

964 *PGM IV*, 657-658 : *μύκωμα | μακρὸν κερατοειδῶς*. Cf. *PGM IV*, 659, 708, 713.

965 *PGM XIII*, 944 ; 947.

966 *PGM IV*, 558-562 ; 577-579.

967 GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 440-441.

968 *CCAG VIII*¹, 218-219 ; *CCAG V*³, 90-93 sont deux formulaires hémérologiques : l'entrée de liste est donnée par le nom arabe (et éventuellement la constellation zodiacale associée ou une série de douze constellations ou astérismes) ; vient ensuite une série d'activités introduite par les termes *ἀγαθόν, καλόν* ou *ἐναντίον* ; *CCAG IX*¹, 141-156 est un traité traduit de l'arabe où l'auteur expose la localisation, la nature et l'iconographie de la station lunaire et rapporte les interprétations astrologiques des Indiens, des Perses et de Dorothee de Sidon. En latin, pour des références érudites, voir ALB. M., *Min.* II, 1, 2 (= p. 26b BORGNET) ; *Somn. Vig.* III, 1, 11 (= p. 194a BORGNET) ; *Sentent.* II, 7, 9 (= p. 157b BORGNET) ; *Met.* I, 2, 6 et XI, 2, 23 (= p. 30a et p. 649ab BORGNET) ; pour une série de talismans en fonction des stations de la lune dans un ouvrage technique, voir *PICATRIX I*, 4 (traduction latine d'un traité de magie astrale arabe).

969 *CCAG VIII*¹, 218.1.

rendent sous la forme τζήλιον (donné pour un vocable « égyptien »)⁹⁷⁰. Leurs noms individuels sont également des transcriptions des termes arabes équivalents. En terre d'islam, ces vingt-huit stations de la lune occupent une place importante dans l'astronomie et dans l'astrologie⁹⁷¹. Il s'agit de la systématisation d'une méthode anté-islamique de repérage nocturne et de prédiction météorologique grâce à une série d'étoiles ou d'astérismes identifiés à une certaine époque avec les *nakṣatras* indiens⁹⁷². À l'époque médiévale, les stations lunaires ont servi à composer des talismans dans la magie astrale musulmane⁹⁷³. On connaît par ailleurs grâce à Athanassius Kircher une liste copte des stations mais rien ne permet d'en déduire une origine égyptienne⁹⁷⁴. Cependant, Stefan Weinstock, l'éditeur des manuscrits astrologiques d'Oxford et Londres dans la collection des *Codices Astrologorum Graecorum*, a voulu faire le rapprochement entre les vingt-huit μοναί ou τζήλια des manuscrits médiévaux, la *dōdécaōros* et le rituel du *PGM VII*, tenu pour pièce maîtresse dans le développement historique des stations lunaires⁹⁷⁵. Il préconise pour ce faire d'abstraire le rituel de son environnement textuel, car le papyrus contient « *a number of disconnected texts so that we can discuss our passage without any regard to its surroundings* »⁹⁷⁶. À ces yeux, la liste lunaire aurait été à l'origine composée uniquement d'animaux et serait antérieure à la liste solaire – laquelle en dépendrait et y aurait sélectionné ses propres éléments⁹⁷⁷. Quant aux stations lunaires du Moyen-âge, elles dériveraient selon lui d'une liste grecque antérieure, elle-même fondée sur une (hypothétique) liste babylonienne, tout comme d'ailleurs les vingt-huit loges (*xiu*) de l'astronomie chinoise⁹⁷⁸. La prière à la lune serait donc un maillon de cette diffusion que seul un assez haut degré de spéculation permet de rétablir. Les

970 *CCAG V*³, 91.28.

971 Paul KUNITZSCH, « Lunar Mansions in Islam », *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, Berlin, Heidelberg, New York, Springer et Verlag, 2008, p. 1243.

972 *ATHARVAVEDA XIX*, 7 pour la liste des stations lunaires indiennes ; sur les *nakṣatras*, voir K. V. SARMA, « Lunar Mansions in Indian Astronomy », *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, Berlin, Heidelberg, New York, Springer et Verlag, 2008, p. 1241-1242. L'équivalent existe dans le monde sino-tibétain et a donné lieu à de nombreux débats sur l'origine du concept au début du *XX^e* siècle, quand le diffusionnisme était encore en vogue (Philip YAMPOLSKY, « The Origin of the Twenty-Eight Lunar Mansions », *Osiris* 9, 1950, p. 62-83).

973 *PICATRIX I*, 4. Voir également Kristen LIPPINCOTT et David PINGREE, « Ibn al-Hātīm on the Talismans of the Lunar Mansions », *JWI* 50, 1987, p. 57-81 pour la traduction latine d'un texte arabe sur les talismans lunaires et David PINGREE, « Between the Ghāya and Picatrix. I: The Spanish Version », *JWI* 44, 1981, p. 27-56 pour un texte espagnol apparenté ainsi que Jean-Charles COULON, *La magie islamique et le « corpus bunianum » au Moyen Âge*, Thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne, 2013, p. 891-902 sur les mansions lunaires chez Al-Būnī.

974 Herbert CHAILEY, « The Lunar Mansions in Egypt », *Isis* 31 / 2, 1940, p. 394-397. Par ailleurs, du côté de la Mésopotamie, le traité *MUL.APIN* ne mentionne que dix-sept positions sur le chemin de la lune (Hermann HUNGER et David Edwin PINGREE, *Mul.Apin : an astronomical compendium in cuneiform*, Horn, Verl. F. Berger und Söhne Gesellschaft, 1989, p. 144).

975 Stefan WEINSTOCK, « Lunar Mansions and Early Calendars », *JHS* 69, 1949, p. 60-69.

976 *ibid.*, p. 60.

977 *ibid.*, p. 63-65.

978 *ibid.*, p. 52-55.

conclusions philologiques de Weinstock sont impossibles à tenir aujourd’hui ; mais si ténu soit-il, le rapport demeure entre la prière à la lune et le concept de station lunaire. Moins que la reconstruction d’une large chaîne de transmission, c’est donc l’analyse rituelle et la comparaison avec une documentation plus proche qu’il faut privilégier.

4.3.1.2. Stratégie rhétorique et sémiotique rituelle

Abstraction faite de la différence entre mètre et prose, la structure de la prière conserve l’organisation du matériel traditionnel des hymnes mais en modifie sensiblement le contenu :

- ce qui sert d’*invocatio* dans l’hymnologie est transformé en préambule synthétique vecteur d’un énoncé cosmologique : après le groupe verbal ἐπικαλοῦμαι σε et la nomination de la déesse (Μήνην), le thème de la prière porte exclusivement sur la symbolique du cycle sidéral de 28 jours ; ce cycle lunaire est évoqué dans ses deux périodes avec « sa croissance de l’invisibilité à la lumière » et « son déclin de la lumière à l’obscurité » (ἐξ ἀφανοῦς ἢ εἰς φῶς ἀῤξανομένη καὶ ἀπὸ φωτὸς εἰς σκότος ἀπολήγουσα) ;
- à la section correspondant à la *pars epica*, et qui permet, dans l’hymnologie homérique, de dresser le portrait de la divinité de manière narrative, se substituent les deux listes de sons et de symboles ;
- la *precatio* proprement dite se fait en réalité métadiscours à des fins performatives : l’officiant y commente l’énonciation rituelle qu’il est en train d’accomplir et sollicite les faveurs de la déesse en vertu du savoir symbolique qu’il vient de produire : « j’ai dit tes signes et les symboles de ton nom pour que tu m’exauces, car je te supplie, maîtresse de tout l’univers »⁹⁷⁹. Suit une chaîne de noms barbares, puis le formulaire indique d’un simple κοινόν la formulation d’un vœu au choix.

En comparaison d’autres documents, la désignation de la déesse lunaire est minimaliste et s’en tient à la temporalité bien plus qu’à des aspects mythologiques. Dans le nom comme dans le contenu, toute l’information se concentre sur l’idée du mois. Ailleurs, la nomination passe souvent par des associations avec les grandes déesses que sont Hécate, Perséphone, et Artémis afin de multiplier les aspects sous lesquels envisager cette puissance⁹⁸⁰. Ainsi, dans un hymne littéraire composé par Nonnos de Pannopolis, la désignation de Méné au vers initiale est suivie de plusieurs hypothèses sur le nom qu’il convient de lui adresser : « si tu es Hécate », « si tu es Ar-

979 *PGM* VII, 786-788 : εἰρηκά σου τὰ σημεῖα καὶ τὰ σύμβολα | τοῦ ὀνόματος, ἵνα μοι ἐπακούσης, ὅτι σοὶ | ἐπεύχομαι, τῆ δεσποίνῃ τοῦ παντὸς κόσμου.

980 *PGM* IV, 2811-2822.

témis », « si tu es Perséphone » introduisent chacun une section de l'hymne et trois arguments mythologiques pour solliciter son aide⁹⁸¹. Cette nomination donne habituellement lieu à une reprise des éléments mythiques caractérisant la divinité en question dans la *pars epica*. Dans l'hymne homérique à la lune par exemple, les informations cosmologiques sont réduites à l'insistance sur la lumière de l'astre tandis que l'on trouve le récit de l'union de Zeus et de Méné et la naissance de Pandia⁹⁸². Dans la section lunaire du *PGM IV*, c'est sur ce modèle que fonctionne une « prière à la lune » (εὐχή πρὸς Σελήνην) (*PGM IV*, 2782-2886). On y lit le récit mythologique de la passation du sceptre entre elle et Kronos⁹⁸³ et on assiste surtout à une description minutieuse de la déesse Hécate qui tient de l'hypotypose ; si on y évoque là aussi les μορφαί de la déesse, c'est pour les combiner et créer une représentation monstrueuse et effrayante tant sur le plan visuel que sonore⁹⁸⁴. Le parcours de la lune est évoqué de manière narrative au détour de quelques vers⁹⁸⁵ mais la dimension cosmologique est en réalité délaissée au profit du potentiel évocateur de l'astre comme puissance nocturne et infernale.

En invoquant « la maîtresse de l'univers entier, la directrice du système universel »⁹⁸⁶, le λόγος σεληνιακός du rituel de Claudianus recourt lui aussi à la représentation de la déesse lunaire en souveraine du monde, mais de manière synthétique, sans offrir le développement analytique que permet la liste. Une « [prière] lunaire secrète de Moïse » (Μοϋσέως ἀπόκρυφος Σεληνιακή) se compose quant à elle uniquement d'une chaîne de noms barbares et d'une brève *petitio* finale qui se contente d'évoquer le caractère exclusivement féminin de la déesse⁹⁸⁷.

981 NONN., *D.* XLIV, 193 (εἰ σὺ πέλεις Ἑκάτη) ; 197 (Ἄρτεμις εἰ σὺ πέλεις) ; 204 (εἰ δὲ σὺ Περσεφόνηα).

982 HH., *Lun.* 14-16.

983 *PGM IV*, 2836-2844. Voir le commentaire de Flor VALDÉS HERRERO, *Edición, Traducción y Comentario de los Himnos Mágicos Griegos*, Thèse de doctorat, Universidad de Málaga, 2016, p. 511-534 sur cet hymne qui se singularise par ses effets visuels et sonores.

984 *PGM IV*, 2796-2811 : « celle qui arme ses mains de terribles flambeaux, celle qui agite sur son front une chevelure d'effroyables vipères, celle qui pousse à travers sa bouche un mugissement de taureaux, celle dont le ventre est couvert d'écailles de reptiles et les épaules d'une rangée venimeuse de serpents, celle qui est ligotée dans son dos par des liens ensanglantés, crieuse de la nuit, visage de taureau, amie du silence, tête de taureau ! Ton regard est celui des taureaux, tu as la voix aboyante du chien et des formes de lion que tu camoufles entre tes cuisses. Ton poignet a la forme du loup, les chiens sauvages te sont chéris » (ἡ χέρας ὀπλίζουσα | κελαιναῖς λαμπάσι δειναῖς, ἢ φοβερῶν ὀφίων χαίτην σείουσα μετώποις, ἢ ταύρων μύκημα κατὰ στομάτων ἀνείσα, ἢ νηδὺν φολίσιν πεπυκασμένη ἐρπυστήρων, | ἰοβόλοις ταρσοῖσιν κατωμαδίοισι | δρακόντων, σφιγγομένη κατὰ | νῶτα παλαμναίοις ὑπὸ δεσμοῖς, | νυκτιβόη, ταυρῶπι, φιλήρεμε, ταυροκάρηνε, ὄμμα δέ σοι | ταυρωπόν, ἔχεις σκυλακάδεα φωνήν, μορφὰς δ' ἐν κνήμασιν | ὑποσκεπάουσα λεόντων. Μορφόλυκον σφυρόν ἐστιν, κύνες φίλοι | ἀγριόθυμοι).

985 *PGM IV*, 2788-2794 : « cavalant sur ton char le long du même chemin que le soleil, toi qui en célébration danses parmi les étoiles les triples aspects des triples Grâces, tu es Justice et fils des Moires, Clothô, Lachésis et Atropos, triple tête » (Ἡελίου | δρόμον ἴσον ἐν ἄρμασιν ἱπεύουσα Χαρίτων τρισσῶν τρισαῖς | μορφαῖσι χορεύεις ἀστράσιν κομμάζουσα Δίκη καὶ | νήματα Μοιρῶν | Κλωθῶ καὶ Λάχεσις ἢ δ' Ἄτροπος εἶ, τρικάρανε).

986 *PGM VII*, 879-880 : ὁ λόγος σεληνιακός· ἐπικαλοῦμαι σε, δέσποινα τοῦ σύνπαντος κόσμου, | καθηγουμέν<η συστήματ>ος τοῦ σύμπαντος.

987 *PGM XIII*, 1064-1065 : γυναικόμορφε θεά, δεσπότη Σελήνη, | ποίησον τὸ δεῖνα πρᾶγμα.

En fait, le texte le plus comparable à la prière (εὐχή) du *PGM VII* est un rituel de prescience du papyrus Mimaut : des *onomata* spécifiques sont à réciter à chaque jour du mois⁹⁸⁸. Le remplacement de la partie narrative de l'hymnologie par une simple liste de termes trouve son pendant dans la composition des hymnes orphiques, lesquels procèdent par accumulation d'épithètes. L'hymne orphique à la lune en contient plus d'une trentaine, délaisse entièrement la dimension mythologique et ne propose aucune identification de Méné avec d'autres déesses lunaires⁹⁸⁹. À côté du genre hymnique « homérique », il devait certainement y avoir un genre non-narratif dont les hymnes orphiques relèvent et dont témoignent aussi certains documents des *PGM*⁹⁹⁰. Au contraire des symboles dans la prière du *PGM VII*, les épithètes orphiques ne servent toutefois pas à désigner des parties du mois.

Au sein des rituels de magie gréco-égyptienne et en comparaison de l'hymnologie, la prière du *PGM VII* se démarque donc par la stratégie rhétorique qu'elle met en place. Strictement verbale, elle consiste à établir un langage imagé pour décrire le cycle lunaire. Ce langage permet ainsi de schématiser à la fois les idées de totalité (le mois) et de complétude (le demi-mois, avec la pleine lune) ; par la forme de la liste et par son contenu, il incarne rituellement des conceptions cosmologiques sans recourir à des méthodes narratives et il se distingue des stratégies mythologiques fréquemment employées dans d'autres pratiques rituelles. Dans l'hymnologie, la narration a pour effet de définir la nature de la puissance divine. Cette opération passe désormais par des images et des sons dont l'accumulation évoque celle des épithètes divines et des noms divins. Qui plus est, loin de simplement véhiculer une information, l'acte énonciatif a une valeur performative dans la mesure où il opère une réaction du destinataire et une transformation de l'énonciateur⁹⁹¹. La prononciation des sons et symboles le place en effet dans une position analogue à celle du dieu suprême. De fait, l'*invocatio* consiste à situer la lune dans son rapport au dieu créateur. Elle est :

Méné, la déesse aux deux cornes qui a toutes les formes et de nombreux noms, et dont nul ne peut connaître la forme si ce n'est celui qui fit l'univers entier, ΙΑΘ, celui qui [lui] a donné pour configuration les vingt-huit phases de l'univers⁹⁹².

988 *PGM III*, 424-466.

989 *ORPH. H.* 9.

990 Anne-France MORAND, *Études sur les Hymnes orphiques*, Leyde, Brill, 2001, p. 88.

991 Cf. *PGM VII*, 882-885 (λόγος σεληνιακός du rituel de Claudianus) : « puisque tu as entendu tes symboles sacrés, donne [à entendre] un vrombissement et donne un messager sacré ou un pieux assistant pour [me] servir en cette nuit, en cette heure » (ἐξ<ακ>ούσ[α]σα τὰ ἱερά σου σύμβολα δὸς ροῖζον | [καὶ] δὸς ἱερὸν ἄγγελον ἢ πάρεδρον ὄσ<ι>ον διακονή[[σον]τα τῆ σήμερο[ν ν]υκτί, ἐν τῆ ἄρτι ὄρα).

992 *PGM VII*, 756-761 : <εὐχή.> | 'ἐπικαλοῦμαι σε, πάνμορφον καὶ πολυώνυμον δικέρατον θεὰν Μήνην, ἧς τὴν μορφήν | οὐδὲ εἷς ἐπίσταται πλὴν ὁ ποιήσας τὸν σύμπαντα | κόσμον, Ἰάω, ὁ σχηματίσας <σε> εἰς τὰ εἴκοσι καὶ | ὀκτὼ σχήματα τοῦ κόσμου.

Outre la dimension astronomique, le texte affirme donc un rapport de subordination ontologique entre la lune et le créateur ainsi que l'inconnaissabilité essentielle de la puissance lunaire. Mais cette inconnaissabilité est partiellement brisée par la litanie des formes. Ce faisant, la prière valorise le savoir astronomique et, dans le partage de ce savoir, elle rapproche l'énonciateur du dieu en lui donnant une position suréminente. Il s'agit donc, par le rituel, de produire des signes qui identifient l'acteur comme le détenteur d'un savoir cosmologique et lui donnent une forme d'autorité.

Il convient ici de rapprocher le « zodiaque » lunaire du « document à la lune décroissante » (<Δέλτος ἀποκρουστικὴ πρὸς Σελήνην>) dans le *PGM IV*, dans la mesure où l'on y lit la même stratégie rhétorique fondée sur des symboles lunaires, mais une organisation différente du matériel. Ce long hymne à la lune contient une section qui se contente d'énumérer des noms à la manière d'une liste – et sur ce point, elle rejoint la « prière » du « zodiaque » lunaire. Pour en faciliter le repérage, j'indique ces termes avec un nombre qui les précède en exposant :

Ton symbole (σύμβολον), ta ⁽¹⁾sandale, je l'ai caché et je détiens ta ⁽²⁾clé. J'ai ouvert le ⁽³⁾verrou de cerbère, gardien du Tartare, et j'ai confié aux ténèbres une nuit prématurée. Je fais tourner la ⁽⁴⁾toupie pour toi, je ne touche pas aux ⁽⁵⁾cymbales. Regarde-toi ! Si tu te vois, tu admireras le ⁽⁶⁾miroir, charme d'Isis pour le Nil, avant que tu n'aies rejeté la noire lumière loin de tes yeux. Ce qu'il faut que tu fasses, il ne faut pas que tu y échappes ; tu feras pour moi ce qu'il faut, que tu le veuilles ou non : ⁽⁷⁾cheval, ⁽⁸⁾jeune fille, ⁽⁹⁾serpent, ⁽¹⁰⁾lampe, ⁽¹¹⁾éclair, ⁽¹²⁾astre, ⁽¹³⁾lion, ⁽¹⁴⁾louve, ⁽¹⁵⁾Αἰὸ ἔε, ⁽¹⁶⁾meuble ancien, ⁽¹⁷⁾crible sont [t]on symbole (σύμβολον), ainsi qu'un ⁽¹⁸⁾morceau de pain, ⁽¹⁹⁾corail, ⁽²⁰⁾sang de tourterelle, ⁽²¹⁾sabot du chameau et ⁽²²⁾poil d'une génisse vierge, ⁽²³⁾rejeton de Pan, ⁽²⁴⁾feu de rayon solaire, ⁽²⁵⁾tussilage, ⁽²⁶⁾plante *nèthousa*, ⁽²⁷⁾garçon aimé, ⁽²⁸⁾archet, ⁽²⁹⁾corps d'une femme aux yeux verts les jambes écartés, ⁽³⁰⁾vagin percé d'une sphinge noire, voilà tout ce qui est symbole (σύμβολον) de ton souffle⁹⁹³.

Et moi, je vais te dire ton signe (σημεῖον) : la ⁽¹⁾sandale de bronze de la reine du Tartare, sa ⁽²⁾bandelette, sa ⁽³⁾clé, son ⁽⁴⁾caducée, sa ⁽⁵⁾toupie en fer et son ⁽⁶⁾chien sombre, sa ⁽⁷⁾serrure à trois loges, son ⁽⁸⁾âtre qui se consume, ses ⁽⁹⁾ténèbres, sa ⁽¹⁰⁾profondeur, sa ⁽¹¹⁾flamme, la ⁽¹²⁾gouvernante du Tartare qui redoute Érinées et démons terrifiants⁹⁹⁴.

993 *PGM IV*, 2287-2306 : τοῦτο γάρ σου σύμβολον, τὸ σάνδαλον σου ἔκρυψα καὶ κλεῖδα κρατῶ. Ἦνοιξα | ταρταρούχου κλεῖθρα Κερβέρου | καὶ νύκτα τὴν ἄωρον παρέδωκα σκότει. | ῥόμβον στρέφω σοι, κυμβάλων οὐχ ἄπτομαι, | ἄθρησον εἰς σε· Νειλωίτιδος [Morton SMITH : Νειλω<ι> Ἴ<σ>ιδος, *GMP*, p. 79, n. 288] χάριν κάτοπτρον, | ἦν ἰδοῦσα σαυτὴν, θαυμάσεις, πρὶν ἢ μέλαν | φῶς ἐκπτώσης ἀπ' ὀμμάτων. ὃ δεῖ σε ποιῆσαι, τοῦτο δεῖ σε μὴ φυγεῖν· τὸ δεῖ μοι ποιήσεις, | κἄν θέλῃς, κἄν μὴ θέλῃς· ἵππος, κόρη, δράκαινα, λαμπάς, ἀστραπή, ἀστήρ, λέων, λύκαινα, ἀη· ηη· σκεῦος παλαιόν, κόσκινον μου σύμβολον, καὶ ψωμὸς εἰς, κόραλλος, αἶμα τρυγόνος, ὄνυξ καμήλου καὶ βοῦς | θριξ παρθένου, Πανὸς γόνος, πῦρ ἡλιωτίδος βολῆς, χαμαῖλυκον, νήθουσα, παιδέρως, ἄρις, γλαυκῆς γυναικὸς σῶμα | διεσκελισμένον, σφιγγὸς μελαίνης | ἢ φύσις τορουμένη· ἅπαντα ταῦτα | σύμβολόν μου πνεύματος. Avec Morton SMITH, je considère que μου doit être corrigé en σου pour μου σύμβολον et σύμβολόν μου πνεύματος.

994 *PGM IV*, 2328-2334 : κάγω σοι | σημεῖον ἐρῶ· χάλκεον τὸ σάνδαλον τῆς | ταρταρούχου, στέμμα, κλεῖς, κηρύκιον, | ῥόμβος σιδηροῦς καὶ κύων κυάνεος, | κλεῖθρον τρίχωρον, ἐσχάρα πυρουμένη, | σκότος, βυθός, φλόξ· Ταρτάρου σημάντρια | φοβοῦσα Ἐρινῦς δαίμονας τεραστίους.

Ce sont deux listes distinctes. La première contient trente « symboles » (σύμβολον) et la seconde seulement douze « signes » (σημεῖον). Dans le choix de ses termes, la seconde liste décrit clairement le monde des Enfers dans une forme de pointillisme avant l'heure ; l'énumération fonctionne de manière circulaire en commençant et en terminant avec la déesse du Tartare (Perséphone). De son côté, la première liste est au départ introduite dans la syntaxe des phrases (1-6), puis se rabat sur la simple énumération (7-30) et il n'y a *a priori* pas de lien commun entre les termes mais, par son nombre et en vertu du rapprochement avec le *PGM VII*, on comprend qu'il s'agit des phases lunaires. Le récitant déclare d'ailleurs connaître les phases lunaires et donne ce savoir comme motif pour l'exécution de sa demande : « tu feras telle affaire, que tu le veuilles ou non, parce que je connais tes lumières au fur et à mesure des instants »⁹⁹⁵. Comme dans le *PGM VII*, l'hymne énonce la puissance performative de ces *sumbōla*, mais en insistant sur leur dimension coercitive : « Il n'est pas possible, explique-t-il, d'échapper au sort de mes paroles, c'est ce qui doit arriver. Ne t'oblige pas à écouter les symboles (συμβόλων) en long et en large. Ce qu'il faut, tu le feras, que tu le veuilles ou non »⁹⁹⁶. Mais c'est en tant qu'Hermès, « père d'Isis »⁹⁹⁷, que se présente l'officiant, non en tant qu'être humain, et c'est donc en vertu d'un statut supérieur qu'il commande à la lune. La puissance de ces grands noms est décrite à la toute fin de l'hymne par leurs effets sur l'univers : la déesse (« Koré ») doit obéir « car [le récitant] connaît [t] [s]es beaux et grands noms vénérables qui éclairent le ciel, abreuvent la terre de rosée et la fécondent, et qui font croître et décroître le cosmos »⁹⁹⁸. En fait, là où les deux textes se distinguent véritablement, outre la forme en prose ou en mètre, c'est dans le fait que l'hymne à la lune décroissante, loin de s'en tenir aux informations proprement cosmologiques, insère ses deux listes dans un environnement mythologique, qu'il multiplie les épithètes et qu'il se focalise sur l'aspect infernal de la déesse : dès le premier vers, elle est « lumière sacrée, maîtresse du Tartare »⁹⁹⁹.

Les signes et symboles peuvent être autre chose que des images et des formes. Il peut s'agir également des voyelles elles-mêmes dans une fonction identique. C'est le cas dans d'un rituel du *PGM VII* : il privilégie le nombre trente plutôt que le nombre vingt-huit et demande une oniro-

995 *PGM IV*, 2246-2247 : τὸ δεῖνα ποιήσεις, | κἄν θέλῃς κἄν μὴ θέλῃς, ὅτι οἶδά σου τὰ | φῶτα πρὸ<ς> στιγμῆς μέτρον.

996 *PGM IV*, 2316-2319 : οὐ γὰρ φυγεῖν ἔξεστι μοῖράν μου λόγων, | ὃ δεῖ γενέσθαι· μὴ σα<υ>τὴν ἀναγκάσης | ἄνωθεν εἰς ἄνω τ' ἀκούειν συμβόλων. | τὸ δεῖ, ποιήσεις, κἄν θέλῃς κἄν μὴ θέλῃς.

997 *PGM IV*, 2284-2285.

998 *PGM IV*, 2339-2342 : ὅτι οἶδα σὰ τὰ καλὰ καὶ μεγάλα, Κόρη, ὄνομα|τα σεμνά, οἷς φωτίζεται οὐρανὸς καὶ γαῖα | πίνει τὴν δρόσον καὶ κυοφορ<ει>, | ἐξ ὧν ὁ κόσμος αὖξεται καὶ λείπεται.

999 *PGM IV*, 2237 : ἱερὸν φῶς, ταρταροῦχε.

mancie au dieu « qui éclaire en son entier l'univers habité et l'inhabité »¹⁰⁰⁰. Au lieu d'une série de sons ou de formes, il s'agit d'écrire sous la forme de deux ailes symétriques « le nom de trente lettres où se trouvent les sept voyelles grâce auxquelles l'univers est nommé »¹⁰⁰¹. Le nombre 30 fonctionne ici comme le nombre 28 dans la prière à la lune ou le nombre 100 dans le nom de Typhon. La personnalité du dieu invoqué est bien moins élaborée que dans la prière à la lune, où la cosmologie est plus prégnante, mais le principe est identique : des signes, tantôt graphiques, tantôt verbaux, sont produits à partir de différents matériaux (l'alphabet, les sonorités, des images d'êtres ou de choses) pour servir de médiation vers la puissance divine et favoriser une réponse en retour. Cette stratégie rhétorique se rapproche d'une logique bien ancrée dans la culture égyptienne, où la connaissance du nom donne également un pouvoir sur l'être.

Cette logique sémiotique, où les signes ont une valeur performative, doit être distinguée d'une autre, où les signes se confondent avec les lois naturelles de la causalité et qui est appliquée, ultérieurement, dans des prières aux planètes de l'astrologie médiévale. Il ne s'agit plus alors de produire des signes rituels à travers le langage, mais de manipuler des propriétés astrales naturelles grâce à une technique. Dans la *Picatrix* et dans le *C. Holkham* 290 par exemple, la lune est un élément dans une systématique planétaire où à chaque corps sont associées des propriétés physiques¹⁰⁰² ; par contraste avec d'autres champs symboliques (Jupiter, Vénus, etc.), celui de la lune représente alors une section à l'intérieur d'un tout divisible par sept. On ne prie la lune qu'à la première heure du lundi, le jour et l'heure où elle est maîtresse¹⁰⁰³. Dans la *Picatrix*, l'opération a lieu à la pleine lune, mais selon des configurations astronomiques adaptées, et comporte une fumigation composée de vingt-huit ingrédients¹⁰⁰⁴. Le traité préconise de manière générale des purifications préalables mais surtout « d'examiner de quelle nature (*cuius nature*) est la planète à laquelle la demande est appropriée », puis d'adopter « les vêtements teints aux couleurs de la planète »¹⁰⁰⁵. Ces natures sont décrites minutieusement et les applications possibles des prières sont restreintes pour chaque planète¹⁰⁰⁶. Dans le cas des talismans, la stratégie consiste à s'assimiler aux natures planétaires pour susciter leur action et pour capturer en quelque sorte leur pou-

1000 *PGM* VII, 704-705 : τὸν καταλάμποντα τὴν ὅλην οἴκου|μὲνην καὶ τὴν ἀοίκητον.

1001 *PGM* VII, 705-707 : τὸ ὄνομα | γραμμάτων λ', ἐν ᾧ ἐ[σ]τιν τὰ ἐπτὰ φωνάεντα, | δι' ὧν <τὸ> πᾶν ὀνομάζε[τ]ε.

Entre ces mots et les trente lettres, le texte ajoute θεοὶ κύριοι, en fonction vocative apparemment, comme si chaque lettre (chaque jour) évoquait une divinité.

1002 *PICATRIX* III, 7.33 ; *CCAG* IX², 165.

1003 *CCAG* IX², 165.3-4.

1004 *PICATRIX* III, 7.33, p. 135.1-10 PINGREE.

1005 *PICATRIX* III, 7.1, p. 112.21-24 PINGREE : *aspicias cuius nature sit planeta cui petitio tua appropriatur... pannis ipsius planete coloribus tinctis.*

1006 *PICATRIX* III, 7.8 (les demandes à la lune) et 15 (la nature de la lune).

voir¹⁰⁰⁷. Au contraire, dans la « prière » du *PGM VII*, d'une part la lune sert à désigner l'univers en sa totalité, et non une simple portion, et d'autre part, l'efficacité n'est pas d'ordre naturelle mais relève du rituel performatif. Dans leurs prologues, les traducteurs latins des traités arabes ont d'ailleurs soin de recourir à des interprétations naturalistes en terme de *uirtus* et de *proprietas* pour expliquer la rationalité des pratiques talismaniques. Les mots de Guglielmo Raimondo de Moncada (xv^e siècle) sont à cet égard éclairants en ce qu'il convoque la métaphore de l'aimant pour rendre compte des pouvoirs des corps célestes : « Tous les astres possèdent une force (*virtutem*) en rapport avec les sept planètes dans leur action et leurs effets. Et la force d'action des astres dans le monde est comparable à la pierre qui attire le fer (on l'appelle aimant) lorsqu'on l'en approche »¹⁰⁰⁸. Les pratiques talismaniques doivent se comprendre dans ce contexte à l'intérieur d'une théorie physique. De son côté, le *Šams al-ma'ārif* (xiii^e siècle) attribue à chaque station lunaire une des vingt-huit lettres de l'alphabet arabe et décrit la nature physique de cette station d'après les quatre qualités naturelles¹⁰⁰⁹. L'efficacité repose alors sur le concept d'énergie spirituelle (*al-rūḥāniyya*) contenue dans les lettres et dans la nature et que l'on peut activer grâce à l'écriture. Dans la « prière à la lune », il faut prononcer les symboles. Dans des pratiques ultérieures comme celles du *Šams al-ma'ārif*, on écrit les lettres. L'efficacité des signes dépend des cultures linguistiques et de la valeur qu'elles accordent à l'oralité ou à l'écriture.

4.3.2. Les formes du soleil dans la journée (*PGM III*, 494-532 ; *IV*, 1648-1695 ; *XXXVI*, 20-28)

4.3.2.1. La dôdécaôros des rituels et de l'astrologie

Un texte précédent déclinait les formes du dieu solaire en fonction des régions de l'espace ; toutefois, la polymorphie du divin est également exploitée pour les divisions du temps, comme c'est le cas dans les trois formes du dieu solaire au matin, au midi et au soir¹⁰¹⁰. Le corpus des

1007 *PICATRIX III*, 5.5, p. 106.21-28 PINGREE.

1008 *Urb. Lat.* 1384, fol. 1^aA (= LIPPINCOTT-PINGREE, *art. cit.*, p. 66) : *Omnia astra habent virtutem cum septem planetis in actione et operationibus eorum. Et virtus operationis astrorum in mundo comparatur lapidi attrahenti ferrum (magnes enim vocatur) cum appropriquetur ad illud. Cf. en espagnol, Las ymagenes de las veynt & ocho mansiones de la luna, traité attribué à PLINE : « de sus uertudes & de sus propiedades » (= PINGREE, *art. cit.*, p. 38).*

1009 COULON, *op. cit.*, p. 897-902.

1010 *PGM XII*, 216-217 (τρεῖς ἡλιοι) ; *XIII*, 890 (ἡλίους) ; *PGM I*, 33 (ὁ πρωίας νεαρὸς καὶ ὁ[ψὲ πρεσ]βύτης) ; *XXXVI*, 218-219 (ὁ καθ' ἡμέραν γεννώμενος νέος καὶ γέρων δύνων) ; *IV*, 1695 (δὺς ὁψὲ γέρων). Voir aussi les « trigrammes panthéistes » et l'article de Marie-Louise RYHINER, « À propos de trigrammes panthéistes », *RdÉ* 29, 1977, p. 125-137.

textes magiques contient en fait deux listes fameuses qui mettent en équation les douze heures de la journée avec des formes divines. La zoomorphie du divin y est systématiquement appliquée mais les deux listes ne sont pas identiques. Le premier texte se situe dans le papyrus Mimaut (*PGM* III, 494-532) (Tableau 3) et appartient au rituel qui contient par ailleurs la prière hermétique de l'*Asclepius* et de *NH* VI, 7. Très fragmentaire, la fin en est largement corrompue. Le formulaire que l'on peut reconstituer se présente sous la forme suivante :

ὄρα [numéro 1-12] + μορφήν ἔχεις [forme] + γεννᾶς δένδρον [nom de plante], λίθον [nom de pierre], ὄρνεον [nom d'oiseau], ἐπὶ γῆς [nom d'animal] + ὄνομά σοι [nom divin].

Pour la sixième heure, on compte exceptionnellement la présence d'un animal marin (ἐν θαλάσῃ). La particularité de cette liste par rapport à la seconde est qu'outre la déclinaison des formes du dieu, elle établit également des correspondances entre macrocosme divin et microcosme végétal, minéral et animal. Ce genre de table de correspondances se retrouve dans les savoirs religieux égyptiens, comme par exemple avec les décans de la famille Seti I B, dont les listes intègrent des minéraux¹⁰¹¹.

Du point de vue pragmatique, cette liste s'insère dans une prière au dieu solaire pour obtenir des avantages (santé, prospérité, descendance, beauté, intelligence, etc.)¹⁰¹². Avant et après la liste, l'invocation énonce son contenu et l'effet qui lui est prêté :

Exauce-moi en toute affaire que j'accomplis et fais que tout, de ma prière, se réalise, parce que je connais de toi les signes, les insignes et les formes et, à chaque heure, qui tu es et quel est ton nom¹⁰¹³.

De même, après la série des douze formes : « j'ai dit tes signes et insignes. Accomplis donc, seigneur, telle affaire par nécessité »¹⁰¹⁴. La liste expose un contenu théologique et fonde la performativité du rituel sur l'énonciation de ce savoir. En revanche, aucune information n'apparaît concernant les différentes matières évoquées et que pourrait manipuler l'agent rituel. Les *sumbolla* sont purement verbaux¹⁰¹⁵. Rien n'interdit toutefois au possesseur du papyrus Mimaut d'exploiter cette prière, dans une procédure de son cru, où il disposerait des différentes matières évoquées dans la liste.

La seconde liste contient une série connue sous le nom de *dôdécaôros*. Cette série figure dans deux rituels des *PGM*. Le *PGM* XXXVI, 20-28 étant lacunaire, il a été reconstruit à partir du

1011 NEUGEBAUER, *EAT* III, p. 133-140 ; Sydney H AUFRÈRE, *Thot Hermès l'Égyptien: de l'infiniment grand à l'infiniment petit*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 240-241 pour des correspondances entre divinités et matières terrestres à Dendara, Edfou et Philae.

1012 *PGM* III, 575-580.

1013 *PGM* III, 497-501 : ἐπάκουσόν μου ἐν παντί ᾧ | [ἐπιτελῶ] πράγματι καὶ ποιήσον πάντα τὰ τῆς εὐ|χῆς μ[ου ἐντε]λέστατα, ὅτι οἶδά σου τὰ σημεῖα καὶ τὰ | [π]αράσ[ημα καὶ μ]ορφᾶς καὶ καθ' ὥραν τίς εἶ καὶ τί σου ὄνομα.

1014 *PGM* III, 535-536 : εἰρηκά σου τὰ σ[ημ]εῖα καὶ τὰ παράσημα· | διό, κύριε, ποιήσον τὸ δεῖνα πρᾶ[γμα] ἀνάγκη.

1015 GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 398-201.

Chapitre 4

Heure	Forme	Plante	Pierre	Oiseau	Sur terre et/ou dans la mer	Nom
1	jeune singe	sapin	<i>aphanos</i>			PHROUER
2	unicorne	<i>perséa</i>	terre-cuite	<i>halouchachon</i>	ichneumon	BAZÈTHÔPHÔTH
3	chat	figuier	<i>samouchos</i>	perroquet	grenouille	AKRAMMACHAMAREI
4	taureau		améthyste	tourterelle	taureau	DAMNAMENEUS
5	lion	nerprun	magnétite		crocodile	PHÔKENGEPSEUARETATHOUMIS ONKTAIKT
6	âne	acacia	saphir		poisson-verre vache blanche	EIAU AKRI LYX...
7	crevette		opaline		chat	
8					hippopotame	
9	ibis				caméléon	
10-12					[<i>texte corrompu</i>]	

Tableau 3 : La *dôdêcaôros* I (PGM III, 494-532).

Heure	Forme	Nom	Prière
1	chat – αἰλούρου	PHARAKOUNÈTH	Donne gloire et grâce à ce phylactère.
2	chien – κυνός	SOUPHI	Donne force et honneur à ce phylactère, à cette pierre et à Untel.
3	serpent – ὄφεως	AMEKRANEBECEO THÔOUTH	Donne honneur au dieu Untel.
4	scarabée – κανθάρου	SENTHENIPS	Donne un surcroît de force à ce phylactère en cette nuit pour l'affaire pour laquelle il est consacré.
5	âne – ὄνου	ENPHANCHOUPH	Donne force, courage et puissance au dieu Untel.
6	lion – λέοντος	BAI SOLBAI	Donne chance et belle victoire à ce phylactère.
7	bouc – τράγου	OUMÈSTHÔTH	Donne charme à cet anneau (ou à ce phylactère, ou cette intaille).
8	taureau – ταύρου	DIATIPHÈ qui devient visible	Que tout ce qui est fait par l'emploi de cette pierre s'accomplisse.
9	faucon – ἰέρακος	PHÈOUS PHÔOUTH le lotus né des profondeurs	Donne chance et belle opportunité à ce phylactère.
10	babouin – κυνοκεφάλου	BESBUKI	—
11	ibis – ἴβεως	MOU RÔPH	Consacre le grand phylactère à des fins heureuses pour Untel depuis ce jour et pour toujours.
12	crocodile – κροκοδείλου	AERTHOÈ	—

Tableau 4 : La *dôdêcaôros* II (PGM IV, 1648-1695).

Figures divines, figures de l'univers

Illustration 16 : *Tabula Bianchini*, Louvre MA 540
(II^e-III^e siècle)



Découverte en 1705 à Rome, cette table de marbre contient au centre les constellations circumpolaires (*Draco*, *Ursa minor*, *Ursa major*). Depuis l'intérieur vers l'extérieur, le premier cercle représente les douze animaux de la *dôdêcaôros* ; sur le second et le troisième se trouvent les signes du zodiaque ; au quatrième cercle, au-dessus des lettres grecques qui transcrivent peut-être leurs noms, sont gravés les figures des décans. Pour certaines figures, le style de tendance classique retient la zoocéphalie égyptienne. Au-dessus de chaque décan apparaît la divinité planétaire maîtresse du décan. Les quatre angles enfin contiennent une représentation des vents.

Élément sous droit, diffusion non autorisée

Objet aujourd'hui perdu, vu vers 1901 au Caire par Georges Daressy qui en a fait une photographie conservée à l'Institut Français d'Archéologie Orientale. Le cercle extérieur contient les signes du zodiaque. Le cercle intérieur contient la *dôdêcaôros*. Au centre se trouvent les bustes d'Hélios et Séléné.

Illustration 17 : Zodiaque de Daressy

PGM IV, 1648-1695. Si le *PGM* XXXVI appartient à la même archive que le *PGM* XXXVII (un papyrus contenant une traduction grecque d'un texte sacerdotal égyptien), alors il a dû être produit par les scribes d'un temple égyptien¹⁰¹⁶. Par commodité, je présente le texte sous la forme d'un tableau de quatre colonnes (Tableau 4). À chaque heure est associée une forme animale du dieu et un nom, puis vient une prière spécifique. Le formulaire est régulier. Il se présente sous la forme suivante :

ὄρα [numéro 1-12] + μορφήν ἔχεις [nom d'un animal au génitif] + ὄνομά σοι [nom] + [prière]

Il s'agit d'un rituel de consécration adressé à l'Agathodémon. La polymorphie divine sert de structure au rituel et établit un mécanisme de répétition et de variation. Le contenu des prières reste sensiblement le même mais leur caractère répétitif assure leur efficacité. Grâce à cette structure en leitmotiv, l'anneau ou le phylactère traverse ainsi symboliquement, si courte que soit l'invocation, la totalité du cycle solaire quotidien. La division du temps est mise à profit pour créer un effet de complétude et pour mettre en place une association entre l'objet et le soleil. Aucune *praxis* n'accompagne le texte. En l'absence de consigne, d'autres techniques pouvaient être adaptées aux mêmes fins afin de redoubler l'efficacité du *logos*. Malgré tout, il est important de remarquer que l'association entre l'objet et le cycle solaire ne provient pas ici des matières qui seraient liées par analogie avec l'astre, mais d'un traitement rituel de l'objet pour lui faire traverser douze étapes de consécration. En fait, l'association entre l'objet et la séquence de la *dôdêkôros* est de l'ordre de la performativité verbale. Elle ne repose pas sur un système de corrélations naturelles entre des réalités terrestres et des sections définies du ciel. Il s'agit uniquement d'un processus de démultiplication du divin par fragmentation du temps.

La particularité supplémentaire de la seconde liste, c'est qu'on la retrouve dans un texte astrologique de Teucer de Babylone et dans deux représentations iconographiques zodiacales : le

1016 Korshi Dosoo, *Rituals of Apparition in the Theban Magical Library*, Thèse de doctorat, Macquarie University, 2014, p. 164.

planisphère de Bianchini (Illustration 16)¹⁰¹⁷ et le zodiaque de Daressy (Illustration 17)¹⁰¹⁸. La tradition indirecte du texte de Teucer de Babylone (ier siècle) s'est poursuivie jusqu'au Moyen-âge grâce à des citations chez des auteurs d'époque byzantine, Rhétorius (vie-viie s.) et Jean Camatère (xiie s.)¹⁰¹⁹. L'auteur expose l'ouranographie en corrélant chaque décan à des *paranattelonta* ; parmi ces derniers figure un tiers de chaque signe de la *dôdécaôros*. Pour ne donner que le premier signe comme exemple, on obtient donc des notices sur le modèle suivant :

[Le Bélier] a 3 décans. Pour le premier décan, les *paranattelonta* sont Athéna, la queue de la Baleine, le tiers du Triangle, le Babouin qui porte des lampes et la tête du Chat de la *dôdécaôros*¹⁰²⁰.

La *dôdécaôros* astrologique s'obtient par la projection spatiale de la morphologie divine dessinée dans les documents rituels. Les témoignages de Teucer et de l'iconographie diffèrent donc des textes des *PGM*. Ils dévoilent une correspondance entre la *dôdécaôros* et le zodiaque, avec pour conséquence d'associer chaque animal à une durée mensuelle, et non à un intervalle horaire quotidien. Ce faisant, la *dôdécaôros* constitue un zodiaque égyptien qui peut être projeté sur le ciel et donner lieu à une ouranographie alternative. De manière corolaire, toute référence à la divinité disparaît de cette documentation. Il ne s'agit plus de diviser le dieu en une série de divinités qui se succèdent chronologiquement, mais de développer un langage iconographique pour distinguer des sections de l'espace.

1017 Hans Georg GUNDEL, *Zodiakos: Tierkreisbilder im Altertum : kosmische Bezüge und Jenseitsvorstellungen im antiken Alltagsleben*, Mainz am Rhein, Allemagne, Ph. von Zabern, 1992 (1972¹), n° 63. L'objet a été retrouvé à Rome en 1705 et le dessin originel qui en a été fait pour la publication sans grand intérêt de FONTENELLE en 1708, dans *l'Histoire de l'Académie royale des sciences*, p. 134-135, a été repris par les commentateurs successifs. Le premier a relevé l'importance de ce planisphère est Charles-François DUPUIS, *Mémoire sur l'origine des constellations et sur l'explication de la fable par le moyen de l'astronomie*, Paris, Desaint, 1781, p. 70 ; mentionnée par BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. VIII-IX, la *Tabula Bianchini* incarne un changement d'intérêt dans l'historiographie de l'astrologie à cette époque et elle est amplement étudiée pour la première fois par Franz BOLL, *Sphaera: neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig, Teubner, 1903, p. 299-305, puis dans Franz BOLL et Carl BEZOLD, *Sternglaube und Sterndeutung, die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1931⁴ (1918¹), p. 191-200. Voir récemment l'article de James EVANS, « The Astrologer's Apparatus: A Picture of Professional Practice in Greco-Roman Egypt », *JHA* 35 / 1, 2004, p. 7-9.

1018 Georges DARESSY, « Notes et remarques », *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie assyrienne et égyptienne* 23 / 3-4, 1901, p. 126-127 ; GUNDEL, *Zodiakos...*, *op. cit.*, n° 82.

1019 CCAG VII, 194-213. Voir BOLL, *Sphaera...*, *op. cit.*, p. 5-30 ; 295-319 pour l'étude de référence ; pour une présentation complète de la *dôdécaôros*, voir Wolfgang HÜBNER, « Zur neuplatonischen Deutung und astrologischen Verwendung der Dodekaoros », in Dieter HARLFINGER (dir.), *Φιλοφρόνημα : Festschrift für Martin Sicherl zum 75. Geburtstag : von Textkritik bis Humanismusforschung*, Paderborn, Schöningh, 1990, p. 73-103.

1020 CCAG VII, 195.2-5 : Ἐχει δὲ δεκανοὺς γ'· καὶ τῶ μὲν πρώτῳ δεκανῶ παρανατέλλουσιν ἡ Ἀθηνᾶ καὶ ἡ οὐρὰ τοῦ Κήτους καὶ τὸ γ' τοῦ Δελτωτοῦ [BOLL : τὸ τρίτον τοῦ Τριγώνου] καὶ ὁ Κυνοκέφαλος ὁ τὰ λύχνα φέρων καὶ ἡ κεφαλὴ τοῦ Αἰλοῦρου τῆς δωδεκαῶρου.

Chapitre 4

chat	Bélier
chien	Taureau
serpent	Gémeaux
scarabée	Cancer
âne	Lion
lion	Vierge
bouc	Balance
taureau	Scorpion
faucon	Sagittaire
babouin	Capricorne
ibis	Verseau
crocodile	Poissons

En lien avec l'univers funéraire égyptien, on trouve peut-être un parallèle supplémentaire à la *dôdécaôros* II dans le premier rituel du papyrus Mimaut, où cette fois une seule des douze formes est invoquée. Il s'agit d'une *defixio* comprenant la déification d'un chat par immersion dans de l'eau¹⁰²¹. Pendant que l'animal se noie entre ses mains, l'agent rituel invoque « le dieu à tête de chat qui [contrôle] la forme du soleil »¹⁰²². Des lamelles de plomb inscrites sont ensuite placées dans les orifices de l'animal ; sur un papyrus enroulé autour du corps du chat, on formule les imprécations contre les auriges du cirque, leur char, leurs chevaux et leur équipement, puis on l'enterre. Après ces préparatifs, le rituel proprement dit consiste à réciter une formule « au soleil, à son lever » ([τῷ Ἡλίῳ] ἐν τῇ ἀνατολῇ) en tenant les vibrisses du chat en guise de phylactère¹⁰²³. La forme féline du soleil et l'aurore correspondent au chat de la *dôdecarôros* II pour la première heure mais c'est dans un réseau plus large de significations que s'inscrit la procédure, le chat étant un animal souvent associé au soleil en Égypte. Quant à la logique opératoire, elle consiste à transformer l'esprit du chat en démon par une mort rituelle qui en fait un *biaiothanatos* et un *aôros* (mort violente et précoce), puis à présenter cette mort comme un crime, qui est imputé à l'adversaire conformément aux principes de la *diabolè*¹⁰²⁴. L'esprit défunt cherche vengeance contre l'accusé. Autrement dit, le rituel produit des symboles qu'il manipule dans le cadre rhétorique de la persuasion, et non en vertu d'un principe de sympathie entre un symbole ou une image naturelle (le chat) et une puissance astrale (le soleil).

1021 *PGM* III, 1-14 ; sur ce genre de pratiques, voir GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 310-314.

1022 *PGM* III, 4-5 : [ὁ ἐ]πὶ τῆς μορφῆ[ς] τῆς τοῦ Ἡλίου, ὁ αἰ[λουρ]ο[πρ]όσωπος θεός.

1023 *PGM* III, 124-128.

1024 GALOPPIN, *loc. cit.*

Il est difficile – et peut-être inutile – d'essayer d'établir, des *dôdécarôroi* astrologique et magique, laquelle précède l'autre. On peut simplement noter que la *dôdécaôros* « magique » (fondée sur les heures) s'inscrit en droite ligne avec les textes funéraires pharaoniques divisant le parcours solaire nocturne en douze heures, ou douze portes¹⁰²⁵. À chaque porte, le soleil rencontre des obstacles qu'il franchit grâce au secours des formules magiques égyptiennes. À l'inverse, le « zodiaque » égyptien de Teucer suppose au préalable la division hellénistique de l'écliptique en douze sections. Pour une variation des représentations iconographiques d'un dieu en fonction des moments du jour, on doit songer également à la cosmologie décanale des Égyptiens et aux vignettes du Naos des décades. Découvertes au fond de la baie d'Aboukir en 1999, les stèles de ce temple construit sous le règne de Nectanébo I^{er} (380-362) représentent chaque décade de l'année et comprennent cinq vignettes ; pour trois d'entre elles (sphinx hiéracocéphale, bélier léontocéphale, momie cynocéphale), il s'agit du même dieu Chou accompagnant, à l'est, les décans en ascension, au midi, les décans en culmination, et à l'ouest les décans en déclin¹⁰²⁶.

La documentation démotique fournit par ailleurs un parallèle intéressant à la différence près que les noms et formes ne sont pas organisés d'après la structure de l'espace ou du temps. Il s'agit de la « lécanomancie de Konshou » :

I know your name, I know your form, I [know] your manner. "Great" is your name; "Heir" is your name; "Beneficial" is your name; "Hidden" is your name; "Great one of the gods" is your name; "He whose name is hidden from all the gods" is your name; "OM, Great One" is your name; "Am" is your name; "All the gods" is your name; "Lotus Lion Ram" is your name; "LOY is coming, Lord of the lands" "Lord of the land" is your name; "AMAKHR of heaven" is your name; "Lotus flower of stars is coming EI IO NE EI O" is your name. Your [secret] form is [that of] a scarab with the face of a ram whose tail is a falcon and which is wearing two panther skins. Your [serpent is a serpent] of eternity; your... is a lunar month; your wood is vine wood and perséa (šte); your herb is the herb of Amoun; your bird of heaven is a heron; your fish of [the sea] is a black lebis. They are established on earth. "Sickness" is your name in your body in the sea; your [secret] form of stone in which you came forth is a [...]. Heaven is your shrine, the Earth is your forecourt¹⁰²⁷.

L'invocation fonctionne là aussi sur l'effet de litanie à partir du même genre d'informations, mais distribuées différemment. Au lieu d'une nomenclature où noms et formes sont corrélés, les noms divins sont présentés tous ensemble en premier lieu, puis vient la liste des formes animales, végétales, minérales. On retrouve notamment le *perséa* (šte)¹⁰²⁸ qui apparaissait dans le *PGM III*. En légère rupture avec la logique analytique et cumulative où le dieu est mentionné

1025 Gilles ROULIN, *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà*, Editions Universitaires Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, décrit une telle organisation du monde nocturne.

1026 Anne-Sophie von BOMHARD, « Le Naos des Décades. Puzzle archéologique et thématique », *ÉNiM* 4, 2011, p. 119-128 et *The Naos of the Decades: from the observation of the sky to mythology and astrology*, Oxford, Royaume-Uni, Centre for maritime archaeology, 2008, p. 79-107.

1027 *PDM* XIV, 243-248 (= GRIFFITH, col. 9.4-10).

1028 *PDM* XIV, 246 (= GRIFFITH, col. 9.8).

sous des aspects singuliers, la phrase finale de ce mouvement invocatoire rapporte Konshou à l'univers entier, désigné par le couple de la terre et du ciel.

4.3.2.2. *Encercler et enchanter. Douze messagers de la lune (PGM VII, 898-912)*

Le « zodiaque lunaire » et les deux *dôdécaôroi* ont ceci d'intéressant qu'ils reproduisent par la parole une structure circulaire déjà inscrite dans le ciel. On sait l'importance du cercle dans les rituels « magiques » et que l'action d'encercler (*phr*) se retrouve régulièrement dans le monde égyptien¹⁰²⁹. Le cercle peut servir à maudire en emprisonnant un adversaire, mais aussi à protéger. Le cartouche du pharaon et l'ourobore sont des cercles protecteurs. La circambulation de Sokar autour des murs de Memphis, les 25 et 26 de Choiakh ; le rituel ptoléméen de protection du faucon sacré d'Edfou ; un rituel domestique du nouvel an pour se prémunir contre les maladies, sont tous des rituels qui consistent à effectuer un encerclement protecteur¹⁰³⁰. À époque tardive, le verbe *phr* est devenu si récurrent dans les pratiques rituelles qu'il a pris le sens courant « d'enchanter »¹⁰³¹. Dans la prière à la lune et dans la *dôdécaôros*, ce sont les astres qui produisent un cercle naturel, et donc un enchantement, tandis que l'humain prononce les paroles efficaces. Par là, il place l'objet de la consécration ou se place lui-même au centre d'un cercle rituel en utilisant les cercles du ciel. Il est moins question de puissance naturelle astrale que de manipulation des signes pour produire une puissance rituelle.

Un charme amoureux illustre cet aspect de la liste. Il s'agit du rituel de Claudianus où on fabrique une statuette d'une déesse lunaire à laquelle on adresse des prières à minuit pour obtenir les faveurs de l'objet de son désir. L'invocation contient une litanie, construite sur le modèle de la *dôdécaôros*, qui énumère douze messagers correspondant aux douze heures :

Écoute mes paroles et envoie ton messager : MENEBAIN, le donneur d'ordre de la 1^{ère} heure ; NEBOU, celui de la 2^e heure ; LËMNEI, celui de la 3^e heure ; MORMOTH, celui de la 4^e heure ; NOUPHIËR, celui de la 5^e heure ; CHORBORBATH, celui de la 6^e heure ; ORBÉËTH, celui de la 7^e heure ; PANMÔTH, celui de la 8^e heure ; THUMENPHRI, celui de la 9^e heure ; SARNOCHOIBAL, celui de la 10^e heure ; BATHIABËL, celui de la 11^e heure ; ABRATHIABRI, celui de la 12^e heure, afin d'accomplir pour moi la prière que voici : l'attirer, la dompter, aujourd'hui même, cette nuit même, et qu'elle ne puisse, Unetelle (ou Untel), être heureuse jusqu'à ce qu'elle soit venue à moi, Untel, pour sans cesse me satisfaire, m'aimer, me chérir, moi Untel, sans pouvoir à un autre homme s'unir si ce n'est à moi seul¹⁰³².

1029 Robert K. RITNER, *The mechanics of ancient Egyptian magical practice*, Chicago, États-Unis, Oriental Institute of the University of Chicago, 1993, p. 57-67.

1030 *ibid.*

1031 *ibid.*

1032 PGM VII, 898-912 : ἄκουσόν μου τῶν | λόγων καὶ ἔκπεμψόν σου τὸν ἄγγελον τὸν ἐπὶ τῆς α' ὥρας | διατάσσοντα, Μενεβαῖν, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς β' ὥρας, | Νεβουν, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς γ' ὥρας, Λημνεῖ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς δ' ὥρας | Μορμοθ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς ε' ὥρας, Νουφιηρ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς ζ' ὥρας, | Χορβορβαθ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς ζ' ὥρας, Ὀρβεηθ, | καὶ τὸν ἐπὶ τῆς η' ὥρας, Πανμωθ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς θ' ὥρας, | Θυμενφρι, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς ι' ὥρας, Σαρνοχοῖ[β]αλ, | καὶ τὸν ἐπὶ τῆς ια' ὥρας, Βαθιαβηλ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς ιβ' ὥρας, | Ἀβραθιαβρι, ἵνα μοι ποιήσης

L'étrangeté de l'invocation vient de l'association de la puissance lunaire avec une unité temporelle typiquement solaire : l'heure. La structure cyclique créée par l'incantation, en revanche, a une fonction performative, qui reproduit, en parole, l'emprisonnement produit en acte pour la femme désirée, et douze agents servent, en tant que messagers, à porter cette puissance et à la personnifier. L'encerclement est ici de nature verbale et place en son centre l'acteur rituel, son désir et la femme aimée ; on verra plus loin que les cycles astronomiques peuvent aussi servir à schématiser l'idée de totalité en situant l'individu en leur centre.

En matière de cercle, le *PGM XXIVa*, 1-25 présente un cas de figure intéressant pour illustrer la diversité des manières d'employer la thématique de la circularité. Il s'agit d'une procédure de cléromancie un peu spéciale qui, en l'absence de consigne, peut s'accomplir n'importe quand. Elle fait intervenir « les 29 lettres (γράμματα) grâce auxquelles Hermès et Isis, dans la recherche de son frère et époux, Osiris, le découvrirent »¹⁰³³. À la suite de W. Schubart au début du xx^e siècle, W. C. Grese, dans les notes de l'édition anglaise, y voit une référence à l'alphabet copte. La suite de l'opération ne fait toutefois pas intervenir de « lettres » :

Prends 29 feuilles d'un palmier mâle et inscris sur chacune des feuilles les noms des dieux, puis adresse-leur tes prières et retire les feuilles deux par deux. Lis ce qui reste à la fin et tu trouveras en quoi consiste ton présage ainsi que ton oracle distinctement énoncé¹⁰³⁴.

Même si elle n'est pas formulée verbalement lors du rituel, le métadiscours indique que le rituel fonctionne sur le modèle de l'*historiola* : la référence à la résurrection d'Osiris, couplée au nombre 29, renvoie à la correspondance entre le cycle de mort et renaissance du dieu et la période sidérale de la lune (28 jours)¹⁰³⁵, une manière de créer un cercle symbolique. Ce que montre la pratique, c'est qu'il faut en fait compter 28 + 1. L'unité surnuméraire donne le présage, tout comme elle peut correspondre au recommencement du cycle et à la résurrection d'Osiris au début du nouveau cycle. De même que pour le rituel d'immortalisation du *PGM IV*, où l'obtention de l'oracle s'accompagne d'une renaissance et où le rythme de l'année occupe une place importante, il faut relever ici, premièrement, l'homologie entre savoir et renaître et, deuxièmement, la thématique de la circularité.

τόδε· ἄξις, [δ]αμάσης | ἐν τῇ σήμερον ἡμέρα, ἐν τῇ σήμερον νυκτί, καὶ | μὴ δυνηθῆ ἡ δεῖνα (ἡ ὁ δεῖνα) ἐπιτυχεῖν, ἕως ἐλθοῦσα | πρὸς ἐμέ, τὸν δεῖνα, <διαμείνη> πληροφοροῦσα, ἀγαπῶσα, στέργουσα | ἐμέ, τὸν δεῖνα, καὶ μὴ δυνασθῆ ἄλλω ἀνδρὶ συνμιγῆναι, | εἰ μὴ ἐμοὶ μόνω.

1033 *PGM XXIVa*, 6-10 : τὰ γράμματα κθ', | δι' ὧν ὁ Ἑρμῆς καὶ ἡ Ἴσις | ζητοῦσα ἑαυτῆς τὸν ἀδελφὸν καὶ ἄνδρα Ὁ|σιριν <ἐξεῦρεν>.

1034 *PGM XXIVa*, 14-25 : λαβὼν φοῖνι|κος ἄρσενος φύλλα κθ' | ἐπίγραφον ἐν ἐκάστῳ τῶν | φύλλων τὰ τῶν θεῶν | ὀνόματα καὶ ἐπευξά|μενος αἶρε κατὰ δύο | δύο. τὸ δὲ ὑπολιπόμε|νον ἔσχατον ἀνάγνω|θι, καὶ εὐρήσεις σου τὴν κλη|δόνα, ἐν οἷς μέτεστιν, | καὶ χρηματισθή|ση τη|λαυγῶς.

1035 PLUT., *Isid.* 367f5-368a9.

4.3.2.3. *Témoignages néoplatoniciens sur la dôdécaôros et le « zodiaque » lunaire*

Alors que circularité et totalité constituent le signifiant principal des signes précédemment évoqués, la réception de ces derniers dans les milieux néoplatoniciens s'accompagne d'une naturalisation de la logique à l'œuvre. On trouve dans les milieux néoplatoniciens des témoignages qui font écho à la *dôdécaôros* et soulignent le lien sympathique qui unit la terre et le ciel. Ainsi, pour Proclus, les séismes, incendies et cataclysmes qui se produisent sur terre sont le résultat « du mouvement des corps célestes et de l'ordonnement intégral de l'univers » (τὴν τε τῶν οὐρανίων κίνησιν καὶ ὅλην τὴν τοῦ παντὸς τάξιν) : « C'est ce que disent, affirme-t-il, les mythes chez les Grecs, tout comme c'est ce que démontre la tradition des Égyptiens en disant secrètement du soleil qu'il alterne différentes formes dans les signes du zodiaque »¹⁰³⁶. Un autre témoignage de Proclus souligne l'analogie entre les transformations horaires du soleil et les transformations quotidiennes de la lune :

La lune occupe le second rang comme cause immédiate du mouvement pour tout ce qui appartient au devenir et tout ce qui connaît croissance et diminution du fait de ses puissances (c'est pourquoi, comme on dit du soleil qu'il alterne ses formes en fonction des heures et des signes, la lune aussi à chaque jour [change de forme] « jusqu'à ce qu'en un mois elle ait accompli la révolution qu'en un an accomplit le soleil », comme dit le théologien [Orphée])¹⁰³⁷.

Dans ces deux passages, Proclus passe rapidement sur un point d'exégèse néoplatonicienne qu'il tient certainement de Jamblique. On peut en effet lire dans la *Réponse à Porphyre* un chapitre qui vise à souligner l'unité du divin malgré la multiplicité de ses effets et à rapporter l'état de toutes choses « aux puissances descendant du soleil » (ἀπὸ τοῦ ἡλίου κατιούσας δυνάμεις). C'est la thématique de la *dôdécaôros* qui sert à illustrer ce point de doctrine que soulève Porphyre dans sa critique des pratiques rituelles (égyptiennes). Pour énoncer l'uni-multiplicité du divin dans la nature, les Égyptiens possèdent, d'après Jamblique :

Un mode symbolique de signification (ὁ συμβολικὸς τρόπος τῆς σημασίας) qui énonce explicitement que le [Soleil] prend une figure en fonction du signe du zodiaque et change de forme selon l'heure, tout en faisant comprendre que le don du Soleil au monde entier est immuable, stable, perpétuel, tout entier simultané et complet¹⁰³⁸.

1036 PROCL., *Plat. Tim.* I, 22d, p. 107.29-108.2 DIEHL : οὕτω γὰρ οἱ τε μῦθοί φασιν οἱ παρ' Ἑλλήσιν, ἢ τε τῶν Αἰγυπτίων ἐνδείκνυται παράδοσις [[καὶ] περὶ ἡλίου λέγουσα μυστικῶς ὡς διαφόρους ἐν τοῖς ζῳδίοις ἀμείβοντος μορφάς.

1037 PROCL., *Plat. Tim.* III, p. 56.1-8 DIEHL : τῆς δὲ σελήνης δευτέραν ἐχούσης τάξιν, ὡς προσεχῶς κινούσης τὰ ἐν γενέσει πάντα καὶ πάντα ἀξανούσης καὶ μειούσης ταῖς ἐαυτῆς δυνάμεισι (διὸ καὶ ὡσπερ τὸν ἡλίον κατὰ ὥραν καὶ κατὰ ζῳδίων εἰρήκασιν ἀμείβειν τὰς μορφάς, οὕτω καὶ τὴν σελήνην κατὰ ἐκάστην ἡμέραν, « ὅφρ' ἐν μηνὶ τρέπη ὅπερ [[ὁ] ἥλιος εἰς ἐνιαυτόν », ὡς φησὶν ὁ θεολόγος [ORPH., *fr.* 82]).

1038 JAMBL., *Rép.* VII, 3 (188.6-12 SAFFREY) : ὁ συμβολικὸς τρόπος τῆς σημασίας, τὸ σχηματίζεσθαι μὲν κατὰ ζῳδίων καὶ τὰς μορφάς ἀμείβειν καθ' ὥραν τοῖς ῥήμασι διασημαίνων, ἐκδεικνύμενος δὲ τὴν ἀμετάβλητον αὐτοῦ καὶ ἐστῶσαν καὶ ἀνέκλειπτον καὶ ὁμοῦ πᾶσαν καὶ ἀθρόαν εἰς ὅλον τὸν κόσμον δόσιν. Traduction SAFFREY légèrement modifiée.

Jamblique continue en liant cette théologie, d'aspect assez clairement néoplatonicien, aux pratiques rituelles qu'il attribue aux Égyptiens :

L'enseignement au moyen des symboles (ή συμβολική διδαχή) veut sans doute montrer par là le dieu unique à travers la multiplicité des dons et représenter son unique puissance à travers la variété des puissances (c'est pourquoi le dieu, dit-on, est un seul et même), tout en supposant que les changements de forme et les changements de figure ont lieu dans les récepteurs (τοῖς δεχομένοις) (c'est pourquoi, est-il dit, le [Soleil] change en fonction du signe du zodiaque et selon l'heure), parce que ces récepteurs se diversifient de mille manières par rapport au dieu selon les multiples manières de le recevoir (κατὰ τὰς πολλὰς αὐτοῦ ὑποδοχάς). Les Égyptiens font usage de ces sortes de prières (εὐχαῖς) au Soleil, non seulement dans les visions face à face (ταῖς αὐτοψίαις), mais encore dans les prières ordinaires qui ont cette dimension-là et sont adressées au dieu selon cette initiation symbolique (συμβολικὴν μυσταγωγίαν)¹⁰³⁹.

Le témoignage de Jamblique ne précise malheureusement pas les formes de la *dōdécaōros* dont il s'agit et s'en tient au principe théorique. Trois éléments terminologiques sont à repérer dans ce passage. Ils conditionnent la lecture du fait religieux qui nous est accessible via le texte de Jamblique.

Premièrement, avec les termes comme διδαχή et συμβολική, c'est sur une épistémologie du religieux et sur sa pédagogie que porte l'accent. Ce n'est que dans un second temps que les rituels religieux – prières (εὐχαῖς) et apparitions (αὐτοψίαις) – sont rapportés à un contenu de savoir précédemment exposé et en sont en quelque sorte déduits. Ce faisant, Jamblique applique au religieux un schéma interprétatif caractéristique de l'anthropologie moderne, et largement critiqué par Catherine Bell, à savoir la mise en place d'une dichotomie initiale entre la pensée et l'action, puis l'homogénéisation des deux termes au sein du rituel, conçu comme lieu de réconciliation d'une croyance religieuse et d'une efficacité pratique¹⁰⁴⁰. Le rituel est en réalité secondaire car ce qui compte, c'est le contenu de savoir qu'on peut lui prêter et qu'il sert à démontrer. Aussi ne doit-on pas être surpris du peu d'informations précises que fournit Jamblique sur les rituels en comparaison de la richesse théorique de ce passage. Par exemple, il ne décrit pas la *dōdécaōros* en question et opère finalement une généralisation rapide pour étendre son explication à toute forme de prière. Dans l'optique qui est la sienne, le concept de σύμβολον opère par ailleurs au niveau exégétique : en catégorisant le langage religieux comme « symbolique », Jamblique en dédouble la signification et y infiltre un sens caché dont il est maître. Le dit devient alors moins

1039 JAMBL., *Rép.* VII, 3 (188.16-189.3 SAFFREY) : βούλεται μὲν ἡ συμβολικὴ διδαχὴ διὰ τοῦ πλήθους τῶν δοθέντων τὸν ἕνα θεὸν ἐμφαίνειν, καὶ διὰ τῶν πολυτρόπων δυνάμεων τὴν μίαν αὐτοῦ παριστάνει δύναμιν – διὸ καὶ φησὶν αὐτὸν ἕνα εἶναι καὶ τὸν αὐτόν –, τὰς δὲ διαμείψεις τῆς μορφῆς καὶ τοὺς μετασηματισμοὺς ἐν τοῖς δεχομένοις ὑποτίθεται – διόπερ κατὰ ζῴδιον καὶ καθ' ὥραν μεταβάλλεσθαι αὐτόν φησιν – ὡς ἐκείνων διαποικιλομένων περὶ τὸν θεὸν κατὰ τὰς πολλὰς αὐτοῦ ὑποδοχάς. Τοιαύταις εὐχαῖς Αἰγύπτιοι πρὸς ἥλιον χρῶνται οὐκ ἐν ταῖς αὐτοψίαις μόνον ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς κοινωτέραις εὐχαῖς, αἵτινες ἔχουσι τοιοῦτον νοῦν καὶ κατὰ τοιαύτην συμβολικὴν μυσταγωγίαν τῷ θεῷ προσφέρονται. Traduction SAFFREY.

1040 Catherine BELL, *Ritual theory, ritual practice*, Oxford, Royaume-Uni, Oxford University Press, 1992, p. 13-54.

essentiel que le vouloir-dire. D'où le silence relatif sur le détail de la *dôdécaôros* et l'extraction d'un principe sous-jacent. La conséquence en est une réorientation du pratique vers le théorique : alors que l'énonciation rituelle cherche un effet, la perspective de Jamblique se concentre sur l'énoncé et son contenu dogmatique. Dès lors, il ne s'agit plus de comprendre les mécanismes de l'action rituelle mais de se positionner dans le débat théologique sur l'unité ou la pluralité du divin. L'efficacité du rituel se réduit alors à un *credo* conforme au réel. La performativité du rite s'efface au profit de la dogmatique, ou plutôt se fonde en elle. Mais il faut noter que ce mouvement est déjà engagé avec la *dôdécaôros* des *PGM* puisque l'efficacité de la prière repose sur l'énonciation d'un contenu de savoir.

Même si l'approche qu'a Jamblique sur la philosophie de la religion est originale¹⁰⁴¹, il n'est pas un simple observateur ethnographique, mais un acteur religieux à part entière de son époque. C'est à la lumière de cette position qu'on doit comprendre son discours et mesurer les écarts entre la théorie et la pratique. À cet égard, le second substantif qui accompagne l'adjectif *συμβολική* est instructif. Avec le terme *μυσταγωγία*, Jamblique comprend les rituels égyptiens à l'intérieur du paradigme des initiations et des mystères. Ce recoupement entre les domaines des rituels « magiques » et des rituels « mystériques » ne va pas de soi. Le terme apparaît dans les *PGM*¹⁰⁴² et peut facilement donner lieu à des conclusions générales : pour Fritz Graf, le vocabulaire des mystères implique l'existence de rituels initiatiques permettant une marginalisation de l'individu et l'acquisition d'un nouveau statut¹⁰⁴³ et pour Robert Turcan, « le magicien est un mystagogue »¹⁰⁴⁴. Mais au lieu de prendre le vocabulaire des mystères comme une information factuelle, il faut prendre garde à la possible « mystérisation » du métadiscours sur les rituels à

1041 Bien que les réflexions philosophiques sur la dimension *métaphysique* de la religion existent dès les présocratiques, Andrew SMITH, « Further Thoughts on Iamblichus as the First Philosopher of Religion », in Dirk CÜRSGEN, Michaël ERLER, Theo KOBUSCH et Irmgard MÄNNLEIN-ROBERT (dir.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des Internatiolen Kongresses vom 13-17 März 2001 in Würzburg*, Leipzig, K. G. Saur München, 2002, p. 297-308 remarque à juste titre que Jamblique est le premier à proposer une approche *sociale* du fait religieux en portant attention aux rituels ; paradoxalement, malgré la réputation d'irrationalisme qui est attachée à ce penseur, il faut voir dans son geste théorique une volonté de rationalisation de ce qui relevait précédemment de la tradition et n'était pas questionné.

1042 Pour une présentation de la terminologie et de ses problèmes, voir Emilio SUÁREZ DE LA TORRE, Eleni CHRONOPOULOU et Miriam BLANCO CESTEROS, « A la vez igual y diferente: notas sobre el vocabulario “religioso” de los textos mágicos griegos », in Esteban CALDERÓN DORDA et Sabino PEREA YÉBENES (dir.), *Estudios sobre el vocabulario religioso griego*, Madrid-Salamanca, 2016, p. 207-211 ; Emilio SUÁREZ DE LA TORRE, « La formación del mago : el testimonio de los papiros mágicos del Egipto greco-romano », in Emilio SUÁREZ, Miriam BLANCO, Eleni CHRONOPOULOU et Isabel CANZOBRE (dir.), *Magikè téchne. Formación y consideracion social del mago en el Mundo Antiguo*, Madrid, 2017, p. 113-147.

1043 Fritz GRAF, « The Magician's Initiation », *Helios* 21 / 2, 1994, p. 161-177. Voir aussi Eleni PACHOUMI, « The Magicians and their Assimilation with the Initiated into the Mysteries in the Greek Magical Papyri from Greco-Roman Egypt », in Emilio SUÁREZ, Miriam BLANCO, Eleni CHRONOPOULOU et Isabel CANZOBRE (dir.), *Magikè téchne. Formación y consideracion social del mago en el Mundo Antiguo*, Madrid, 2017 p. 75-94.

1044 Robert TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, les Belles lettres, 1992 (1989¹), p. 268.

des fins de promotion et de légitimation¹⁰⁴⁵. Auquel cas, le fait rituel peut conserver une relative stabilité mais le discours qui l'entoure est reformaté pour l'insérer dans une nouvelle trame conceptuelle.

Avec Jamblique, ce « reformatage » s'opère dans un cadre philosophique néoplatonicien. Pour lire de manière innovante les faits rituels au prisme de la philosophie, Jamblique introduit les concepts de « récepteur » (τὸ δεχόμενον) et de « réception » (ὑποδοχή). Cet élément de langage calque sur le religieux une logique d'inspiration apparemment aristotélicienne. Dans leur relation mutuelle, récepteur et principe divin entretiennent un rapport d'analogie avec les notions de forme et de matière. Comme la matière reçoit la forme, les récepteurs modalisent sous différents aspects la présence du principe divin dans le sensible. Et tandis que le divin reste un, la différenciation provient du support sensible au moment de la réception. De surcroît, la réception tend à se concevoir sur le modèle de la physique, où de deux corps, l'un est actif, l'autre passif, ce qui ramène le religieux au niveau d'une explication de la nature. Ce concept d'ὑποδοχή occupe une place importante dans la pensée néoplatonicienne de Jamblique et de ses successeurs. Il sert différentes fonctions mais permet toujours d'établir une liaison entre l'espace terrestre des êtres humains et le divin. Dans le système de Jamblique, la « réception des dieux » (πρὸς θεῶν ὑποδοχήν) dans la matière a pour raison d'être d'assurer la « communion avec le divin » (τῆς θείας κοινωνίας) et sert de fondement rationnel à la pratique théurgique (ἡ θεουργικὴ τέχνη)¹⁰⁴⁶. De fait, celle-ci connaît « les réceptacles convenant à chacun des dieux » (ἐκάστω τῶν θεῶν τὰς προσφόρους ὑποδοχὰς) et combine les matières minérales, végétales et animales pour fabriquer un « réceptacle parfait et pur » (ὑποδοχήν ὀλοτελήν καὶ καθαρὰν). La téléstique platonicienne en général suppose cette connaissance des réceptacles et des matières qui sont sacrées en elles-mêmes¹⁰⁴⁷ ; quant à la *dōdēcaōros* I, elle décline en effet des matières qui sont « engendrées » par le dieu selon les heures. De manière analogue, Sallustius fonde lui aussi la rationalité des cultes sur l'idée d'une réceptivité (ἐπιτηδειότης) conçue comme « imitation et ressemblance » (μιμήσει καὶ ὁμοιότητι) entre les réalités sensibles et les réalités divines¹⁰⁴⁸ : « les temples imitent le ciel, les autels la terre, les statues la vie (raison pour laquelle elles sont façonnées sur le modèle

1045 Hans Dieter BETZ, « Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri », in Christopher A. FARAONE, Dirk OBBINK (dir.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford University Press, 1991, p. 244-259 voit dans le lexique des mystères une stratégie rhétorique des magiciens.

1046 JAMBL., *Rép.* V, 23 (173.12-174.21 SAFFREY).

1047 Sarah Iles JOHNSTON, « Animating Statues: A Case Study in Ritual », *Arethusa* 41 / 3, 2008, p. 445-477.

1048 SALLUST., *De diis* XV, 2. Sur le concept néoplatonicien d'ἐπιτηδειότης, voir Noël AUJOULAT et Adrien LECERF, *Hiéroclès d'Alexandrie. Commentaire sur les vers d'or des Pythagoriciens. Traité sur la providence*, Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. 264, n. 140 : étant donné le caractère immuable de la cause première, la « réceptivité » sert à attribuer la variation des effets aux objets qui reçoivent cette cause.

d'êtres vivants), les prières l'intelligible, les *caractères* les puissances indicibles d'en-haut, les plantes et les pierres la matière et les animaux sacrifiés la vie irrationnelle qui est en nous »¹⁰⁴⁹. Le lien intime ainsi définie permet la réception (ὑποδοχήν) de la providence divine.

Comment situer les observations de Jamblique par rapport aux rituels des *PGM* ? Faire l'hypothèse que Jamblique est un informateur fiable et, par induction, étendre son explication à tous les praticiens qui circulaient en Méditerranée pendant plusieurs siècles est certainement une erreur. Il suffit de penser au cas des *Hieroglyphica* d'Horapollon : à une époque où la connaissance du hiéroglyphique a disparu, le manuel de ce néoplatonicien d'Alexandrie développe lui aussi une méthode symbolique pour déchiffrer les images ; souvent infondées, ses explications reposent là encore sur l'idée d'une liaison naturelle entre le signe et le signifié. C'est ainsi que le vautour sert à écrire le mot « mère » (*mw.t*) parce que toute l'espèce serait du genre féminin alors que les deux noms étaient simplement homonymes en égyptien¹⁰⁵⁰. La naturalisation des phénomènes culturels (religion, écriture) par les philosophes ne doit donc pas être prise pour argent comptant mais pour une stratégie de rationalisation et de reformatage du religieux. Au regard des extravagances étymologiques d'Horapollon, l'interprétation symbolique est à relativiser, que Jamblique en soit l'auteur ou qu'il en soit le simple médiateur ; mais en l'absence de document exactement parallèle du côté de l'égyptologie, il demeure difficile de mesurer les déformations et réappropriations progressives qui mènent du langage égyptien aux actualisations magiques, astrologiques et néoplatoniciennes de la *dôdécaôros*.

Pour autant, on ne peut écarter le témoignage de Jamblique et n'y voir que des spéculations néoplatoniciennes déconnectées du milieu des experts rituels et dépourvues d'ancrage dans l'expérience empirique. Il est tout à fait probable que Jamblique relaye ici des discours qui circulaient réellement parmi certains « magiciens » et dont il est un répétiteur avisé et instruit. « Abammôn » sert de prête-nom à Jamblique pour rédiger sa réponse à Porphyre, mais derrière le nom de « Jamblique » peuvent inversement se cacher bien des anonymes, qui concevaient ou reproduisaient des rituels, réfléchissaient à leur pratique et échangeaient avec les locuteurs helléno-phones comme le philosophe de Chalcis ou les milieux hermétiques¹⁰⁵¹. La *dôdécaôros* I, notamment, présente des similarités : (a) l'affirmation d'un savoir « symbolique » est garante de l'effi-

1049 SALLUST., *De diis* XV, 2.3-8 : οἱ μὲν ναοὶ τὸν οὐρανόν, οἱ δὲ βωμοὶ μιμοῦνται τὴν γῆν, τὰ δὲ ἀγάλματα τὴν ζωὴν—καὶ διὰ τοῦτο ζώοις ἀπεικασταί—, αἱ δὲ εὐχαὶ τὸ νοερόν, οἱ δὲ χαρακτῆρες τὰς ἀρρήτους ἄνω δυνάμεις, βοτάναι δὲ καὶ λίθοι τὴν ὕλην, τὰ δὲ θυόμενα ζῶα τὴν ἐν ἡμῖν ἄλογον ζωὴν.

1050 HORAPOL. I, 11.3-10.

1051 Philippe DERCHAIN, « Pseudo-Jamblique ou Abammôn? », *CdÉ* 38 / 76, 1963, p. 220-226 ; Georg LUCK, « Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism », in Jacob NEUSNER, Ernest S. FRERICHS, Paul V.M. FLESCHER (dir.), *Religion, Science and Magic in Concert and in Conflict*, Oxford University Press, 1989, p. 202-203, pour qui JAMBLIQUE opère la synthèse théorique entre de multiples expérimentations rituelles parfois discordantes.

cacité de la prière et (b) la morphologie du divin y est redoublée d'une naturalisation de son pouvoir (il engendre des réalités spécifiques selon les heures). Sans proposer une vision uniforme des phénomènes, ce que donne donc à voir le traité de Jamblique, c'est en fait la dynamique de recomposition du religieux saisie à un instant donné, mais mise en mouvement de manière continue par un nombre inconnu d'acteurs religieux – et peut-être déjà à l'œuvre dans le papyrus Mimaut. Dans ce mouvement, des données antérieures (faits et discours rituels) sont reproduites et encadrées d'un métadiscours conceptuel qui les légitime et leur sert de fondement. Ce faisant, l'innovation religieuse agit sur la dimension dogmatique : croire, c'est de moins en moins faire, et de plus en plus concevoir.

4.3.3. Représenter l'année, créer un dieu (*PGM XIII*, 38-53 = 390-423)

4.3.3.1. Une iconographie en transformation

Zodiaque lunaire et *dôdécaôros* appliquent à deux unités temporelles distinctes – le jour et le mois – une même opération logique de division en unités symboliques (formes, sons, noms...). À l'échelle temporelle supérieure – l'année –, on rencontre un texte qui propose à l'inverse une méthode de schématisation synthétique de type hiéroglyphique. Le texte se situe dans les deux variantes (A et B) de la *cosmopoïa* de Leyde (*PGM XIII*, 1-734)¹⁰⁵². Il prescrit la fabrication d'une stèle contenant d'un côté une invocation, de l'autre une image divine. Tout en décrivant l'iconographie en jeu, le document fournit également son interprétation et évoque alors les quatre dates majeures du cycle solaire. La version A est plus laconique : elle ne fait qu'évoquer les quatre tournants (τὰς δ' τροπὰς) de l'année. De son côté, après une description cosmologique plus précise, la version B reprend fidèlement la version A. À chaque tournant est émis un son, dont l'intensité suit une variation périodique et qui est représenté graphiquement par un crocodile au visage de faucon et par un ourobore.

Version A

Version B

Ensuite, pour la *sustasis* universelle, aie à disposition un carré de natron sur lequel tu écris le grand nom aux sept voyelles. Au lieu du claquement (ποππυσμοῦ) et du sifflement (συριγμοῦ), dessine, sur une face du natron, un crocodile hiéracocéphale et le dieu aux neuf formes debout au-dessus de lui¹⁰⁵³.

¹⁰⁵² Voir n. 1916.

[Le crocodile hiéracocéphale] émet un claquement (ποππυσμὸν) à l'augmentation et à la diminution du soleil (κατὰ πρόσθεσιν τοῦ ἡλίου καὶ ἀφαίρεσιν). Le dieu au neuf formes lui donne le son en cette période pour que le soleil émerge du bruit de l'eau, car il apparaît avec lui. Aussi [le crocodile] reçoit-il les formes et la puissance des neuf dieux qui se lèvent avec le soleil.

(1) Il émet donc le bruit du tournant inférieur (τῆς κάτω τροπῆς) plus faiblement et moins puissamment (c'est la naissance de l'univers et du soleil)¹⁰⁵⁴.

(2) Puis, à l'augmentation, lorsque la lumière s'élève [dans le ciel], il émet encore le bruit plus puissamment.

(3) Et au lever (τῆ ἀνατολῆ) de l'astre du Chien, il se tourne vers l'ouest et émet le bruit plus puissamment, dans la mesure où il n'a plus à l'entour l'eau qui partage son origine (συνγενὲς ὕδωρ) et parce que ce tournant est plus augmentateur (προσθετικώτερα).

(4) Les effets du dernier tournant (τῆς ἐσχάτης [τροπῆς]) diminuent ce qu'il avait gagné d'augmentation lors du tournant supérieur (τῆ ἄνω τροπῆ) (c'est le retrait des eaux et la déjection du soleil [ὕγροῦ ἀπόβασις καὶ ἡλίου ταπεινώσις]).

Dessine donc à l'encre de myrrhe les deux figures ensemble, à savoir le crocodile hiéracocéphale et le dieu aux neuf formes debout sur lui¹⁰⁵⁵.

1053 *PGM* XIII, 38-42 : εἴτα τῆ καθολικῆ συστάσει ἔχε νίτρον τετράγωνον, | εἰς ὃ γράψει[ς] τὸ μέγα ὄνομα ταῖς ἐπτὰ φωναῖς. ἀντι δὲ | τοῦ ποππυσμοῦ καὶ τοῦ συριγμοῦ γράψον εἰς τὸ ἐν μέρος | τοῦ νίτρον κορκόδειλον ἱερακοπρόσωπον καὶ αὐτῷ ἐφε|στῶτα τὸν ἐννεάμορφον.

1054 Je ne reproduis pas ici le choix de Morton SMITH dans la traduction des *GMP* qui voit dans cette dernière proposition une glose explicative additionnelle, irréconciliable avec la précédente mention de la « naissance » du soleil au printemps, voir *GMP*, p. 183, n. 84. Son choix semble motivé par la contradiction apparente entre les deux dates de la naissance du soleil, plus que par des arguments papyrologiques. L'édition *princeps* de PREISENDANZ a été revue par R. DANIEL et ce passage est donné pour conforme au papyrus. En outre, deux arguments militent pour le maintien du texte : a) une proposition de même nature et de même forme dans la suite du texte (ἔστιν γὰρ ὕγροῦ ἀπόβασις καὶ ἡλίου ταπεινώσις) n'est pas considérée par lui comme une addition ; b) la contradiction sur les naissances du soleil n'est pas un cas unique à ce document mais on la retrouve sur le zodiaque de Dendara, Gyula PRISKIN, « The Dendera zodiacs as narratives of the myth of Osiris, Isis, and the child Horus », *ÉNIM* 8, 2015, p. 133-185. PREISENDANZ, *PGM* t. 2, p. 107 ne relevait pas la contradiction car la première occurrence de « la naissance d'Horus » passait déjà pour une référence au solstice d'hiver (*Winterwende*).

1055 *PGM* XIII, 390-411 : κατὰ | πρόσθεσιν τοῦ ἡλίου καὶ ἀφαίρεσιν τὸν ποππυσμὸν ἀποδίδωσιν. ὁ δὲ ἐννεάμορφος | δίδωσι αὐτῷ τὸν φθόγγον κατ' ἐκείνην τὴν | ὥραν, ἵνα ἐκ τοῦ ἡχου ὕδατος ὁ ἥλιος ἀναβῆ· | αὐτὸς γὰρ αὐτῷ συνεφάνη. διὸ τῶν ἐννεά | θεῶν τῶν ἀνατελλόντων σὺν τῷ ἡλίῳ ἔλαβε τὰς μορφὰς καὶ τὴν δύναμιν. τὸ <v> μὲν οὖν τῆς | κάτω τροπῆς ἀσθενέστερον καὶ ἀδυναμώ|τερον ἦχον ἐκπέμπει· ἔστιν γὰρ γέννα κόσ|μου καὶ ἡλίου. εἴτεν κατὰ πρόσθεσιν τῶν φώτων | ὑψωθέντων καὶ τὸν ἦχον δυναμικώτερον | ἐκπέμπει. ἐν δὲ τῆ Κυνὸς ἄστρου | ἀνατολῆ κατὰ δύσιν τραπεῖς τὸν ἦχον δυναμικώτερον ἐκπέμπει, καθότι οὐκ ἔχει τὸ | συνγενὲς πλησιάζον ὕδωρ, καὶ ὅτι ἡ τροπὴ | ἐστὶν προσθετικώτερα. καὶ τὰ τῆς ἐσχάτης | ἀφαιρεῖ, ὃ προσέθηκεν τῆ ἄνω τροπῆ· ἔστιν | γὰρ ὕγροῦ ἀπόβασις καὶ ἡλίου ταπεινώσις. | γράφε οὖν ἀνφοτέρους τοὺς β' ζμυρνομέλανι, | τούτέστιν κορκόδειλον ἱερακοπρόσωπον | καὶ αὐτῷ ἐφεστῶτα τὸν ἐννεάμορφον.

Car le crocodile hiéracocéphale salue lui-même le dieu par le claquement (τῷ ποππυσμῷ) aux 4 tournants (τὰς δ' τροπὰς) [du cycle solaire] : il inspire et fait un claquement (ποππύζει) depuis l'abysse et le dieu aux 9 formes lui répond. Aussi, au lieu du claquement (τοῦ ποππυσμοῦ), dessine le crocodile hiéracocéphale car le claquement constitue le premier élément graphique (ἡ πρώτη κεραία) de son nom. Ensuite, le sifflement (συριγμός), mais au lieu du sifflement, [dessine] un serpent qui se mord la queue de sorte que les deux sons – le claquement et le sifflement – sont un crocodile hiéracocéphale surmonté d'un dieu aux neuf formes et autour d'eux un serpent et les sept voyelles¹⁰⁵⁶.

L'épithète ἐννεάμορφος et l'image obtenue s'inscrivent dans le droit fil de la tradition iconographique égyptienne pour le dieu panthée, une divinité dotée d'une série de têtes animales et de quatre ailes, debout sur un crocodile ou un cartouche, parfois associé à Bès (Illustration 18) – type iconographique qui se développe à partir du 1^{er} millénaire av. J.-C.¹⁰⁵⁷. Cette figure du dieu panthée est également très courante sur les gemmes magiques, où il apparaît avec l'inscription βαινχωωωχ, transcription de l'égyptien *b3 n kk.w* que l'on traduit par « âme de l'obscurité »¹⁰⁵⁸, une manière de désigner le dieu solaire dans son aspect nocturne¹⁰⁵⁹. Pour Sauneron, le dieu panthée ne serait pas un raccourci pour une série d'autres divinités qu'il engloberait de manière panthéiste, mais plutôt la personnification de la puissance solaire lorsqu'elle se manifeste¹⁰⁶⁰. L'illustration 18^e du papyrus magique de Brooklyn décrit la fabrication d'une amulette¹⁰⁶¹ : on dessine l'image sur un papyrus et on récite l'invocation pour la protection d'une femme et de son enfant. Le texte présente le dieu comme « un homme pourvu de neuf visages sur un cou unique, l'un étant un visage de Bès, l'un étant un visage de Bélier, l'un étant un visage de faucon, l'un étant un visage de crocodile, l'un étant un visage d'hippopotame, l'un étant un visage de lion, l'un

1056 PGM XIII, 42-53 = 411-423 : αὐτὸς γὰρ ὁ ἱερακοπρόσωπος | κορκόδειλος εἰς τὰς δ' τροπὰς τὸν θεὸν ἀσπάζεται | τῷ ποππυσμῷ· ἀναπνεύσας γὰρ ποππύζει ἐκ τοῦ βυθοῦ, | καὶ ἀντιφωνεῖ αὐτῷ ὁ τὰς θ' μορφὰς <ἔχων>. διὸ ἀντὶ τοῦ ποππυσμοῦ | τὸν ἱερακοπρόσωπον κορκόδειλον γράφει· ἔστιν | γὰρ ἡ πρώτη κεραία τοῦ ὀνόματος ὁ ποππυσμός. δεῦτερον συριγμός· ἀντὶ δὲ τοῦ συριγμοῦ δράκοντα δάκνοντα τὴν | οὐράν, ὥστε εἶναι τὰ δύο, ποππυσμὸν καὶ συριγμὸν, | ἱερακοπρόσωπον κορκόδειλον καὶ ἐννεάμορφον | ἐπάνω ἐστῶτα καὶ κύκλω τούτων δράκοντα | καὶ τὰς ἑπτὰ φωνάς.

1057 Serge SAUNERON, *Le papyrus magique illustré de Brooklyn*, New York, The Brooklyn Museum, 1970, p. 11-16 ; Joachim Friedrich QUACK, « The so-called Pantheos. On polymorphic deities in late-egyptian religion », in Hedvig GYÖRI (dir.), *Aegyptus et Pannonia III. Acta Symposii Anno 2004*, Budapest, 2006, p. 175-190 ; Yvan KOENIG, « Des “trigrammes panthéistes” ramessides aux gemmes magiques de l'Antiquité tardive. Le cas d'Abrasax, continuité et rupture », *BIFAO* 109, 2009, p. 311-325.

1058 W. M. BRASHEAR, « The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey », *ANRW* II.18.5, 1995, p. 3581, s.v. « βαινχωωωχ ».

1059 Yvan KOENIG, « Histoires sans paroles (P. Deir al-Medīna 45, 46, 47) », *BIFAO* 111, 2011, p. 253 ; QUACK, *art. cit.*, p. 183.

1060 SAUNERON, *op. cit.*, p. 13-14 ; QUACK, *art. cit.*, p. 175-176. Erik HORNUNG, *Les dieux de l'Égypte : l'Un et le Multiple*, trad. Paul COUTURIAU, Paris, France, Le Rocher, 1986 insiste sur l'absence de monothéisme ou de panthéisme égyptien permettant de subsumer tous les dieux dans une divinité ; en réalité, chaque dieu maintient son individualité mais tous les dieux peuvent exprimer des aspects d'autres dieux.

1061 Les conditions sanitaires du printemps et de l'été 2020 ne m'ont malheureusement pas permis de vérifier la page exacte où apparaît l'illustration dans l'édition que donne SAUNERON du *P. Brooklyn*.

Chapitre 4

Illustration 18 : Iconographie du dieu panthée.

Illustration A : P. Deir al-Medīna 46
(d'après Y. Koenig, « Histoires sans paroles »
BIFAO 111, p. 256).

Illustration B : British Museum 10296
(d'après N. West, « Gods on small things »,
Pallas 86, Fig. 25).

Éléments sous droit, diffusion non autorisée

Illustration C : P. Brooklyn

Illustration D : CBd-573
© Trustees of the British Museum

Élément sous droit, diffusion non autorisée

étant un visage de taureau, l'un étant un visage de cynocéphale, l'un étant un visage de chat »¹⁰⁶² ; cet être a quatre ailes dans le dos ; ses pieds sont des serpents, il est muni d'épée et de couteaux, d'une croix-ansée, du pilier-*djed*, du sceptre-*ouas* et a un serpent sur ses genoux. Quack a offert une relecture de ce papyrus et a montré que le dieu désigne en fait le pharaon en tant que *ba* d'Amon-Ré, ce qui fait de l'image « *a piece of royal theology aiming at establishing a close link between the king on earth and the king of the gods* »¹⁰⁶³. Le nom d'Ennéamorphe se

1062 SAUNERON, *op. cit.*, p. 18.

1063 QUACK, *art. cit.*, p. 179.

retrouve au vocatif sur un pendentif magique découvert à Byblos¹⁰⁶⁴. Quant au *PGM XII*, 121-143, il décrit de manière analogue « une figure anthropomorphe avec 4 ailes, la main gauche tendue le long des 2 ailes gauches et l'autre main fermée, les doigts serrés ; sur la tête, un insigne royal et un manteau sur son bras ; au-dessus de sa tête, des cornes de taureau et sur son derrière les penne d'une queue d'oiseau. Qu'il dirige sa main droite refermée vers son estomac et un glaive dégainée de chaque côté de sa cheville »¹⁰⁶⁵. Dans cette composition ne se retrouvent pas les multiples têtes, ni le crocodile, mais l'image est apparentée à la figure du dieu panthée. Sur l'illustration 18^d, proche du modèle du papyrus, le dieu aux neuf formes laisse là aussi la place à un Bès panthée mais on y retrouve cette fois l'ourobore et le crocodile. Les sept voyelles ne sont pas présentes mais un croissant lunaire et une étoile, symbole solaire, sont placées de part et d'autre du dieu. Avec le thème du dieu chevauchant un crocodile, l'image du dieu panthée croise certainement un autre type iconographique, celui des cippes d'Harpocrate où le dieu enfant trône sur le reptile – image que l'on retrouve également au plafond de la tombe égyptienne de Pétoisiris, à l'endroit du pôle nord, symbole à la fois de souveraineté par sa position et de renaissance par sa nature (Illustration 10). Le motif du dieu panthée sur un crocodile s'est transmis à l'époque moderne, en agrégeant au passage d'autres éléments visuels, comme c'est le cas sur l'illustration 19, où les symboles des planètes sont inscrits au revers¹⁰⁶⁶ – écho lointain aux sept voyelles que contient la vignette décrite dans le *PGM XIII*...

Illustration 19 : Gemme d'époque moderne avec le dieu panthée sur un crocodile et des symboles planétaires (CBd-3334 © Bibliothèque nationale de France, Cabinet des Médailles).

Élément sous droit, diffusion non autorisée

1064 BONNER, *SMA*, p. 182-183 ; MERKELBACH, *Abbrasax* p. 63-65.

1065 *PGM XII*, 123-128 : ἀνθρωποειδὲς ζῳδιὸν καὶ περὰ δ' κ[αὶ τ]ὴν μὲν λαιὰν χεῖρα ἐκτετακότα | σὺν τοῖς ἀριστεροῖς περοῖς β', τὴν δὲ ἐτέραν κ[εκ]αμμένην ἔχοντ[α] καὶ τοὺς δακτύλους κεκαμμένους· ἐπὶ δὲ τῆς κεφαλῆς βασιλει[ον] καὶ ἰμάτιον περ[ὶ] τὸν πῆχυν | καὶ β' ἔλικας ἐν τῷ ἰματίῳ, ἐπάνω δὲ τῆς κεφαλῆς κέρατα ταύρου, πρὸς δὲ τοῖς | γλουτοῖς πυγὴν ὀρνέου περωτήν. ἔστω δὲ ἡ χεὶρ δεξιὰ προσέχουσα τῷ στομάχῳ, | κεκλεισμένη, ἐφ' ἑκατέρου δὲ τοῦ σφυροῦ ξίφος ἐκτεταγμένον.

1066 CBd-3334 = BnF, Cabinet des Médailles, Reg.M.8150 (<http://medaillesetantiques.bnf.fr/ws/catalogue/app/collection/notices/record/ark:/12148/c33gb245mw>). Voir QUACK, *art. cit.*, p. 183-184 ; Attilio MASTROCINQUE et Frédérique DUVRAT, *Les intailles magiques du département des Monnaies, Médailles et Antiques*, Paris, France, Éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2014, 2014, n° 170.

4.3.3.2. Fonctions sémiotiques : cosmologie, hiéroglyphe et objet de puissance

En plus des détails iconographiques, le scribe fournit également un système de décodage de l'image tout à fait atypique. Celui-ci se déploie sur deux niveaux – cosmologique pour l'un, à travers la mise en équation d'un son avec les dates des solstices et des équinoxes ; phonographique pour l'autre, par l'interprétation de deux images comme signes hiéroglyphiques permettant d'écrire deux sons.

En ce qui concerne la composante cosmologique de cette iconographie, le texte relève quatre « tournants » (τροπαί), dont l'un est dit inférieur (ἡ κάτω τροπή) et un autre supérieur (ἡ ἄνω τροπή). Cette description de la course du soleil entre deux bornes rejoint celle qu'en donne un astrologue comme Achille Tattius¹⁰⁶⁷. La « naissance du soleil » a lieu au moment du solstice d'hiver, ce qui entre en contradiction avec une indication précédente pour l'équinoxe¹⁰⁶⁸. Autre fait notable, le solstice d'été (21 juin) est remplacé par le lever héliaque de Sirius (16 juillet). En fait, le cours annuel du soleil n'est pas strictement respecté car un autre critère vient déformer la position et la signification des quatre tournants dans l'année : le cycle du Nil. La déjection du soleil (ταπείνωσις) concorde avec le retrait des eaux (ὕγροῦ ἀπόβασις) qui commence aux alentours de l'équinoxe d'automne (tournant 4) tandis que le lever héliaque correspond au moment où les eaux sont au plus bas. Le moment où le son est transmis au crocodile correspond à l'apparition du soleil « hors du bruit de l'eau » (ἐκ τοῦ ἤχου ὕδατος). La qualification de συγγενές pour ὕδωρ rappelle que les eaux du Nil sont apparentées aux eaux primordiales d'où émerge le soleil¹⁰⁶⁹. L'augmentation de la lumière et l'augmentation du Nil obéissent ainsi à un rythme annuel analogue et la crue se comprend comme un phénomène céleste en référence à l'origine du monde. La cosmologie apparaît donc ici intimement mêlée aux récits cosmogoniques égyptiens.

Concernant maintenant la seconde ligne interprétative, proprement phonographique, elle combine l'écriture de deux sons : le signe du crocodile et le signe de l'ourobore servent à écrire les phonèmes [p] et [s]. Le scribe associe d'abord au crocodile un type de son dont la traduction

1067 A. TAT. ASTR., *Isag. in Arat.* 25.52-54 : « Arrivé au tropique du Capricorne, le soleil arrête sa descente et à nouveau remonte en direction du haut. Aussi dit-on que sa remontée du Capricorne au Cancer est son tournant » (ἐκεῖ γὰρ γενόμενος παυσάμενος τῆς καθόδου πάλιν ἀνωτέρω ἀνεισιβ. διὸ καὶ τροπή αὐτοῦ λέγεται ἢ ἀπὸ Αἰγόκερω ἐπὶ Καρκίνον ἄνοδος).

1068 PGM XIII, 389-390 : « dans son lieu d'exaltation personnel qu'on appelle la « naissance d'Horus » (τῷ ἰδίῳ ὑψώματι, ὃ καλοῦσι Ὁρου | γένναν). Pour Morton SMITH, *GMP* p. 183, la rotation des fêtes religieuses avec le calendrier pourrait servir d'hypothèse explicative mais elle ne permet pas de lever complètement l'embarras. Les témoignages gréco-romains confirment la date de l'hiver : PLUT., *Isid.* 377b donne « le solstice d'hiver » (περὶ τροπᾶς χειμερινᾶς) pour la naissance d'Horus ; MACR., *Sat.* I, 18.10 témoigne d'une association entre le « solstice d'hiver » (*hiemali solstitio*) et le « soleil enfant » (*parvulus*) que les « Égyptiens portent en procession hors du temple » (*Aegyptii proferunt ex adyto*). Voir aussi Gyula PRISKIN, « The Dendera zodiacs as narratives of the myth of Osiris, Isis, and the child Horus », *ÉNiM* 8, 2015, p. 144-149.

1069 *LdA* s.v « Regen ».

est difficile : le *poppusmos*. Quelle qu'en soit la nature réelle, le commentaire précise que ce son constitue le « premier élément graphique » (ἡ πρώτη κεφαία) du nom du dieu que le crocodile salue, donc probablement qu'à l'instar du substantif servant à nommer ce son, le premier phonème à écrire devait être un [p]. Le second est moins problématique puisque le sifflement (συριγμός) est écrit par un serpent et, selon le même principe, note le phonème [s] comme second élément du nom divin. Merkelbach propose de reconnaître dans la suite [ps] le début du nom du dieu égyptien Pshai, transcrit ψοι à l'époque romaine, divinité personnifiant la Destinée et identifiée à l'Agathos Daimôn¹⁰⁷⁰. Cette proposition est fort plausible et mérite d'être prise en considération mais reste malheureusement spéculative en l'absence de preuves supplémentaires. Du reste, malgré la multitude de dieux qui interviennent à un moment ou à un autre dans le rituel et la cosmogonie, on devine mal la présence du dieu Psai (à moins d'y voir le référent égyptien derrière Μοῖρα, créée au cinquième rite). À considérer qu'il s'agit bien de ce dieu, il faut alors y voir un élément supplémentaire attestant des multiples transformations qu'a subies le document. C'est ainsi que, dans la prière finale que contient la version B et que l'on adresse au dieu ici représenté sur le carré de natron, le nom de Sarapis a été ajouté au début et à la fin¹⁰⁷¹. Une manière d'helléniser le dieu Pshai par l'*interpretatio Graeca* ? Cette nomination du dieu ne mérite en tout cas pas le traitement qu'en fait Morton Smith, qui la considère comme une interpolation erronée¹⁰⁷².

Outre leur valeur phonétique, les images peuvent également véhiculer d'autres éléments de signification. L'ourobore peut servir de représentation de l'univers et on en a de nombreuses figurations sur les gemmes magiques¹⁰⁷³. La position du crocodile sous les pieds d'une autre divinité rappelle les images d'Horus chevauchant un crocodile et l'animal vaut parfois comme alter-

1070 MERKELBACH, *Abrasax* III, p. 59-60. Voir aussi Jan QUAEGBEUR, *Le Dieu égyptien Shai dans la religion et l'onastique*, Louvain, Belgique, Leuven university press, 1975, surtout p. 166-175.

1071 PGM XIII, 620 ; 640.

1072 GMP, p. 187, n. 102.

1073 Voir par exemple Illustration 25 ; PGM I, 145-146 (κύκλω δὲ αὐτοῦ δράκοντα | οὐροβόρον) ; VII, 586-587 (ἔστω ὁ δράκων | οὐροβόρος, τὰ δὲ ὀνόματα μέσον τοῦ δράκοντος) ; XII, 203-204 (ἐπίγραμον δράκοντα, κυκλοτερῶς τὴν οὐρὰν | ἔχοντα ἐν τῷ στόματι) ; XII, 274-275 (δράκων ἔστω ἐν κύμῳ, στεφάνου σχήματι οὐρὰν ἐν τῷ | στόματι ἔχων) ; XXXVI, 184. Sur la symbolique de l'ourobore, CLAUD., *Laud. Stil.* XXII, 424 ; MACR., *Sat.* I, 9, 12 ; CAAG II, 21.21-22.18 ; OLYMPIODORE, CAAG II, 80.1-12 (κοσμικὸν μίμημα) ; HORAPOL. I, 1.3-4 (Αἰῶν) ; I, 2 (Κοσμός) ; I, 59 (βασιλεύς κράτιστος). Voir aussi *HIST. ALEX. (recensio γ)* I, 11, où le symbole apparaît au détour d'une prophétie faite à Philippe sur le destin de son fils, conquérant de l'univers. Pour W. DEONNA, « Ouroboros », *Artibus Asiae* 15 / 1/2, 1952, p. 163-170, le symbole est d'origine orientale ; les égyptologues ont longtemps cru à une origine égyptienne de ce symbole grec sur le postulat d'une cryptographie hiéroglyphique (voir B. Van De WALLE et J. VERGOTE, « Traduction des Hieroglyphica d'Horapollon », *CdÉ* 18 / 35, 1943, p. 41) et donnent l'expression *sd-m-r3* (« queue dans la bouche ») comme prototype de la désignation grecque. Il s'agit là d'une illusion : les représentations graphiques égyptiennes d'ourobores ont en réalité des significations si diverses qu'il n'existe aucun nom pour les désigner et *sd-m-r3* est plus probablement une expression idiomatique dans « l'argot » des bouchers pour désigner la masse compacte du bétail rassemblé dans un enclos (voir Dana MICHAEL REEMES, *The Egyptian Ouroboros: An Iconological and Theological Study*, University of California, Los Angeles, 2015, p. 1-51, particulièrement p. 26-28 et p. 44-45).

native symbolique équivalent à la barque solaire¹⁰⁷⁴ ; Clément d’Alexandrie précise même que le crocodile pourrait symboliser le « temps » qui est produit par le cycle solaire¹⁰⁷⁵. La tête de faucon sert couramment d’écriture pour la divinité solaire. En fait, le crocodile hiéracocéphale est plus spécifiquement une référence au dieu Sobek (Σοῦχος en grec), divinité majeure du Fayoum : dieu des eaux et de la crue, il a acquis à époque tardive la personnalité d’un dieu créateur primordial et a connu des identifications avec le dieu solaire Ré (Kom Ombo), avec Khnoum et Horus, avec Osiris ou avec Atoum (Héliopolis)¹⁰⁷⁶. Le Nil était conçu comme son émanation et le Fayoum comme les restes de l’océan primordial d’où émergea le monde. Peu de temps avant l’inondation, un rituel du Fayyôûm consistait à couronner de fleurs un crocodile, car entre fin juin et début juillet, l’animal quittait les galeries souterraines où il s’abritait de la sécheresse et regagnait les eaux montantes du fleuve. La réapparition du crocodile signifiait le retour de la crue¹⁰⁷⁷. Dans le contexte d’une *cosmopoïa* où le Nil et le soleil tiennent le rôle principal, sa présence se comprend facilement.

Le texte insiste par ailleurs sur l’apparition simultanée du soleil et de ce dieu « aux neuf formes » (αὐτὸς γὰρ αὐτῶ συνεφάνη). Le singulier fait alors place au pluriel : « neuf dieux se lèvent avec le soleil » (τῶν ἐννέα θεῶν τῶν ἀνατελλόντων σὺν τῷ ἡλίῳ). Il s’agit d’indiquer le moment originel où, au sortir des eaux primordiales, un son est émis en même temps que la lumière. Le nombre neuf, en concomitance avec l’idée de lever simultanée, fait songer aux décans et pourrait renvoyer alors aux neuf étoiles ou astérismes qui sont en position ascendante dans le ciel à tout moment du jour ou de la nuit¹⁰⁷⁸. L’association des décans avec la puissance solaire est bien connue¹⁰⁷⁹. La plausibilité d’une réinscription de la figure panthée dans le cadre d’une référence aux décans se concevrait d’autant mieux que le texte manifeste justement une attention récurrente aux systèmes de *chronocratoria* et que la présence des décans se devine régulièrement dans le souci qu’a le copiste à préciser le nombre de trente-six lettres pour les noms barbares qu’il écrit¹⁰⁸⁰. Ailleurs, il indique également le nom du dieu aux neuf formes dans un passage où

1074 PORPH., *Peri agalmatôn* 10.17-18. Voir Illustration 10.

1075 CLÉM., *Str.* V, 7, 41.2-4 : « parmi les Égyptiens, les uns figurent le soleil sur un navire, les autres sur un crocodile. Ils veulent dire que le soleil, en accomplissant son parcours à travers l’air assez doux et humide engendre le temps, ce que désigne par énigme le crocodile selon un autre savoir sacré » (Αἰγυπτίων οἱ μὲν ἐπὶ πλοίου, οἱ δὲ ἐπὶ κροκοδείλου τὸν ἥλιον δεικνύουσι. σημαίνουσι δὲ ὅτι ὁ ἥλιος, δι’ ἀέρος γλυκεροῦ καὶ ὑγροῦ τὴν πορείαν ποιούμενος, γεννᾷ τὸν χρόνον, ὃν αἰνίσσεται ὁ κροκόδειλος διὰ τινὰ ἄλλην ἱερατικὴν ἱστορίαν).

1076 *LdÄ*, s.v « Sobek », partic. p. 1010-1015.

1077 Pierre P. KOEMOTH, « Couronner Souchos pour fêter le retour de la crue », in Miguel John VERSLUYS et Laurent BRICAULT (dir.), *Isis on the Nile : Egyptian gods in Hellenistic and Roman Egypt*, Leyde, Brill, 2010, p. 257-289.

1078 Anne-Sophie von BOMHARD, « Le Naos des Décades. Puzzle archéologique et thématique », *ÉNIM* 4, 2011, p. 128-129 (en comptant le décan culminant au méridien avec les huit décans en ascension).

1079 GUNDEL, *Weltbild und Astrologie*, p. 17-18.

1080 Voir p. 328.

la référence astronomique paraît assez claire au vu du contexte : le dieu panthée « est nommé en retirant des 9 dieux, en même temps que leur puissance, aussi les lettres initiales de leurs noms : BOSBEADII »¹⁰⁸¹. À ce nom s'en ajoutent deux autres, dont l'un, de sept lettres, renvoie aux « 7 planètes » (τῶν ζ' ἀστέρων, l. 556) et l'autre, de vingt-sept lettres, renvoie probablement à la révolution sidérale de la lune.

L'image occupe, on le voit, différentes fonctions sémiotiques. Pour reprendre la terminologie de Peirce¹⁰⁸², elle agit comme « symbole » dans sa capacité à enregistrer une information cosmologique et comme « icône » dans la mesure où elle partage une caractéristique phonétique avec le nom du dieu. Mais, du fait d'incarner de manière active la puissance divine, on doit également y voir une fonction « d'indice » en ce qui concerne l'efficacité rituelle qui est prêtée à la stèle lors de sa manipulation :

Aie à disposition un cratère avec le lait d'une vache noire et du vin qui n'a pas été mêlé à de l'eau salée. Car c'est le commencement et la fin. Écris la stèle sur les deux faces du natron, puis lèche en une face, trempe l'autre dans le cratère et lave-la. Que le natron soit inscrit des deux côtés [avec une encre composée] des encens et des fleurs. Avant d'avalier d'un trait le lait et le vin, tu diras la prière suivante¹⁰⁸³.

Rappelons que l'opération a pour objectif d'obtenir un nom divin. Aussi le texte prescrit-il ensuite de tenir près de soi une tablette et un stylet pendant le sommeil rituel qui s'en suit. Le nom est révélé et l'appendice pratique de la version A donne les applications possibles de ce nom¹⁰⁸⁴. Il suffit désormais de le prononcer, voire de s'identifier au nom du grand dieu, pour toutes sortes d'usages. Loin d'être une simple représentation abstraite d'un existant lointain, l'image est en fait perçue comme étant le dieu lui-même et incarne donc une présence bien réelle. Support de présentification du divin lors de la séance divinatoire (où l'on doit apprendre le nom du dieu dans la version A de la cérémonie), l'image doit qui plus est être ingérée pour faire corps, de manière matérielle, avec l'agent rituel. À l'audition du nom fait ainsi écho l'inges-

1081 PGM XIII, 554-556 : ἐκλήθη δὲ τῶν θ' θεῶν ἀποσπάσας σὺν τῇ δυνάμει καὶ τὰς κεραίας τῶν ὀνομάτων | Ἰβοςβεαδι.

1082 Charles Sanders PEIRCE, « Logic as Semiotic: the Theory of Signs », in *The philosophy of Peirce: selected writings*, éd. Justus BUCHLER, New York, Royaume-Uni, Etats-Unis, Harcourt, Brace, 1940, p. 98-119 : l'indice établit une relation de nature causale entre un signifiant et un signifié (pas de fumée sans feu) ; l'icône établit une relation formelle (un signifiant représente un signifié du fait de partager avec lui une même caractéristique : ex. une photographie réaliste) ; le symbole établit une relation conventionnelle (un signifiant représente un signifié du fait d'une représentation collective : ex. une image allégorique). Pour l'utilisation de cette typologie sémiotique dans l'analyse de la magie ancienne, voir Naomi JANOWITZ, *Icons of power: ritual practices in late antiquity*, University Park (Penn.), The Pennsylvania state university press, 2002, p. xxii-xxiii.

1083 PGM XIII, 128-135 : ἔχε δὲ κρατῆρα παρακείμενον ἔχοντα γάλα μελαίν<η>ς βοῶς | καὶ οἶνον ἀθάλασ<σ>ον. ἔστιν γὰρ ἀρχὴ | καὶ τέλος. γράψας οὖν εἰς τὰ δύο μέρη τοῦ νίτρου | τὴν στήλην, ἀπόλειξον τὸ ἐν μέρος καὶ τὸ ἔ<τερο>ν βρέξας εἰς τὸν κρατῆρα ἀπόπλυνε. γραφῆσθω δὲ τὸ νίτρον ἐξ ἀμφοτέρων, τῶν ἐπιθυμάτων καὶ τῶν ἀνθέων. | πρὸ τοῦ δὲ σε ἀποροφᾶν τὸ γάλα καὶ τὸν οἶνον ἐπερεῖς | τὴν ἐντυχίαν ταύτην.

1084 PGM XIII, 225-343.

tion de l'image divine. Et la seconde a le pouvoir de rendre possible la première : en buvant l'image, on produit l'apparition nocturne. Une connaissance (la révélation du nom) et une transformation (l'incorporation de l'image) sont ainsi les deux pièces maîtresses pour l'énonciation ultérieure du mot magique.

Comme on l'a rappelé plus haut, en contexte purement égyptien, la figure du dieu « panthée » (ou pour reprendre la proposition de Quack : le dieu polymorphe) ne servait pas à exprimer un contenu panthéiste, mais un lien intime entre le pharaon et la divinité solaire. Il est possible que dans le contexte de l'Antiquité tardive, cette figure ait néanmoins subi une opération de resémantisation et désignerait – selon les locuteurs – la divinité de l'univers. Le *PGM XIII*, avec l'emphasis qu'il met sur la cosmologie, en est un témoin. Mais l'idée de départ d'une connexion essentielle entre la divinité et l'individu se conserve et l'action d'ingérer l'image joue peut-être avec la notion égyptienne de *ba* qu'exprimait le modèle originel : l'individu devient le double du dieu, son incarnation et le support de sa puissance, ce qu'était par excellence le pharaon, *ba* d'Amon-Ré.

CONCLUSION

L'unité de l'univers n'implique pas, loin s'en faut, l'unité du divin. Les pratiques « magiques » donnent au contraire à voir le polythéisme dans ses logiques rituelles et dans la plus grande diversité de son personnel divin. On ne peut non plus parler trop rapidement de panthéisme. Reprise au cadre philosophique du stoïcisme, cette notion donne au dieu de l'univers une fonction cosmologique. La logique rituelle des pratiques « magiques » subordonne au contraire la cosmologie à l'action et préfère l'expressivité à la dogmatique. Aussi, selon les besoins et le contexte pratique, c'est tel ou tel dieu qui devient le dieu de l'univers. Le nom et l'image du dieu servent alors à exprimer la puissance adéquate pour une fin définie. On peut certes opérer un classement du divin sur la base d'une distinction entre puissances lunaires et puissances solaires ; un tel classement théologique n'est cependant pas à même d'éclairer les logiques rituelles et ne doit pas réduire la puissance divine au corps astral qui n'en est qu'une manifestation. Hécate est lunaire, mais elle n'est pas d'abord une divinité de la lune ; c'est la lune qui est Hécate. Lune et soleil permettent en fait de présentifier le divin et lui fournissent un support de représentation dans l'ordre du visible. En un sens, la qualification, la nomination et la figuration du divin à travers des corps célestes (lune et soleil) ont également l'air d'apporter une inclinaison esthétique particulière au rituel. Les astres servent en fait à donner corps à un dieu, à

la manière des productions humaines que sont les statues, et à l'incarner dans la nature, mais le dieu ne se réduit pas à ce corps. Le cas de Typhon-Seth et de Bès, tous deux associés au soleil, en est un bon exemple. La valeur de Seth pour le rituel n'est pas dans sa nature solaire ; le dieu incarne la radicalité du changement et les dangers qu'il contient. Bès signifie plus précisément l'apparition ou la disparition, et en lien avec le soleil, il introduit donc aux enfers.

Les mécaniques de représentation sont nombreuses et il n'était pas possible d'en faire ici une étude systématique. On retiendra cependant que le rapport des images et des textes met souvent en jeu le multiculturalisme gréco-égyptien. Les univers grec et égyptien de référence se superposent, se juxtaposent, s'entrecroisent de manière plastique pour qualifier le dieu solaire, mais toujours de manière délimitée, à ce qu'il semble. Enfin, parmi ses procédures de représentation, il faut relever les cas où s'opèrent une divinisation des parties du temps. D'une part, les astres servent à représenter les dieux ; mais d'autre part, les dieux servent à convertir le temps en puissance active. C'est ce qui se produit avec le zodiaque lunaire ou la *dôdêcaôros* solaire. Les moments du jour ou du mois sont isolés, insérés dans une séquence temporelle, représentés sous des formes diverses et nommés. De même, dans le *PGM XIII*, la fabrication d'une statuette encode dans ses formes une signification cosmologique relative au cycle annuel. Ces caractéristiques amènent à considérer la gestion du temps par les experts rituels.

PARTIE III

CONFIGURATIONS CÉLESTES ET GESTION DU TEMPS ASTRONOMIQUE

CHAPITRE 5

LE CYCLE SYNODIQUE DE LA LUNE DANS LES PRATIQUES RITUELLES

5.1. Prolégomènes

5.1.1. Un problème

Les *PGM* préconisent régulièrement une position de la lune dans le ciel pour effectuer un rituel. Ces informations ont donné lieu à deux types d'interprétation tout à fait antinomiques : soit l'incohérence, soit la systématisation. Devant l'hétérogénéité des occurrences, Gundel avance que les choix astronomiques n'obéissent à aucune règle fixe et qu'on ne peut que constater l'incohérence des magiciens, qui tantôt (*bald*) choisissent une phase, tantôt (*bald*) en préfèrent une autre¹⁰⁸⁵. Aucune raison ne semble présider à l'élection d'un moment. Pourtant, le caractère hétérogène des informations ne devrait pas nous interdire d'en chercher la logique interne, même si celle-ci n'apparaît pas *a priori*. Inversement, on peut être tenté de systématiser le peu de données des papyrus à partir de sources plus cohérentes, mais aussi plus récentes ou provenant d'un autre milieu culturel. La documentation d'époque médiévale fournit à l'envie tableaux et grilles pour assigner des significations aux positions astronomiques¹⁰⁸⁶. Et cette systématique peut elle-même connaître des variations culturelles comme nous l'apprend la *Picatrix*¹⁰⁸⁷. Mais est-on en droit

1085 GUNDEL, *Welbild und Astrologie*, p. 28.

1086 JACQUES LEFÈVRE D'ÉTAPLES, *La magie naturelle. De magia naturali, I. L'influence des astres*, trad. Jean-Marc MANDOSIO, Paris, France, les Belles lettres, 2018, offre la systématisation la plus poussée de ce genre de nomenclature astrologique.

1087 *PICATRIX* II, 3.2 constate la variété des préférences astrologiques en fonction des cultures : les Chaldéens considéraient que la conjonction de la lune et du soleil est à la fois la plus forte et la meilleure (*melior... et potencior*) ; pour les Perses, cette puissance est fonction du signe où la conjonction a lieu ; Grecs et Égyptiens s'accordent à reconnaître que la conjonction est plus forte (*forcior*) mais voient dans l'opposition une puissance meilleure (*melior*) ; les Arabes enfin soutiennent l'avis des Chaldéens parce que, « lorsqu'a lieu la conjonction de la lune et du soleil, la lune se réjouit et est heureuse comme le voyageur l'est de son parcours quand il se dirige vers sa maison et son chez lui » (*quando Luna iungitur Soli. gaudet et letatur quemadmodum viator de suo itinere quando domum vel suum locum applicat*).

d'exporter aussi directement ces informations astrologiques, présentées de manière systématique dans des traités médiévaux, à des documents gréco-égyptiens, caractérisés par l'hétérogénéité de leur composition¹⁰⁸⁸ ? Cette solution court le risque de nier toute dimension historique dans la transmission des savoirs magiques. Elle est en effet obligée de postuler que la magie est si conservatrice qu'elle ne se corrompt ni avec le temps, ni avec les transferts culturels. À se fonder sur un tel postulat de conservation du savoir pour combler les lacunes de la documentation, on en perd de vue l'historicité des pratiques, qui était pourtant l'enjeu initial. L'alternative recoupe peu ou prou celle que dresse Versnel pour l'analyse de la religion grecque : pour les uns, l'ordre et la structure l'emportent sur la disparité dans l'actualisation des puissances divines (Vernant) ; pour les autres, le chaos et l'absence de logique générale sont de règle (Burkert)¹⁰⁸⁹. Dans le cas des phases lunaires, entre l'extrême rationalité et l'aléa inexplicable, un examen détaillé de chaque occurrence dans leur contexte permet de proposer des pistes d'interprétation.

5.1.2. Relevé linguistique

Formulaires-types

Les manuels de magie préconisent occasionnellement de réaliser un rituel à un moment particulier, qui est défini par la position de la lune dans le ciel. Pour dresser la liste de ces lieux, plusieurs types d'expression doivent être recherchés. Le Tableau 6 contient les passages retenus à l'analyse.

Type 1 : un nombre en fonction épithète.

On peut désigner les jours du rituel à partir de leur position dans la séquence du mois. Le mot ἡμέρα n'est pas toujours exprimé mais la présence de l'article féminin permet alors de restituer le sens. En Égypte, le premier jour correspond à la première invisibilité de la lune, quand le croissant disparaît du ciel juste avant la nouvelle lune. Dans un calendrier grec, le premier jour correspond à la première visibilité de la lune. L'expression du jour par un nombre se décline sous plusieurs formes en fonction de trois variables :

1088 Destinée à un public large, l'approche pseudo-scientifique de Stephen SKINNER, *Techniques de magie gréco-égyptienne*, trad. HieroSolis, Rayol-Canadel, Édition Alliance magique, 2017, p. 91-112 donne le meilleur exemple d'une systématisation non-critique opérée de manière rétroactive.

1089 Hendrik S. VERSNEL, *Coping with the gods: wayward readings in Greek theology*, Leyde, Pays-Bas, 2011, p. 23-36.

- d'un point de vue graphique : le jour peut prendre un format numérique (τῆ α' ou $\bar{\alpha}$) ou alphabétique (τῆ πρώτη) ;
- d'un point de vue morphologique : le jour peut s'exprimer sous la forme habituelle d'un nombre ordinal (ex. II, 44 δευτέρα) ou d'un adjectif spécifiquement employé pour le décompte des jours (ex. IV, 2672-2673 δευτεραία). La seconde forme est employée uniquement pour les jours 2 (δευτεραία) et 3 (τριταία). La première forme n'est pas attestée pour l'ensemble des trente jours lunaires ; certains sont complètement absents, si ce n'est dans un papyrus en particulier (*PGM* III), qui en expose la série continue pour un rituel étendu sur la durée du mois entier. Hormis ce cas spécial, les jours les plus attestés sont les jours 1 à 4 et 14. On trouve aussi un nom composé par contraction (III, 338 τριακονθήμερον).
- d'un point de vue grammatical :
 - l'indication du jour peut être faite au datif seul (ex. IV, 26 τῆ τρίτη) ou avec un groupe prépositionnel (ex. III, 416 ἐν πρώτη ἡμέρα, II, 44 μετὰ τὴν α' ἡμέραν) ; exceptionnellement, le jour est indiqué au génitif avec la fonction de complément du nom (XIII, 890 ἥλιοι τῆς ιγ' ; IV, 1295 ἐπάναγκος τῆς γ' ἡμέρας) ;
 - le nombre peut être exprimé à lui seul le jour en question ou être suivi d'un génitif – généralement σελήνης ou τῆς θεοῦ (ex. II, 43 ἀπὸ ζ' τῆς σελήνης), exceptionnellement προσθέσεως (l'augmentation) (VI, 3-4)¹⁰⁹⁰. Dans le cas où il n'y a pas de génitif, une ambiguïté subsiste entre date relative et date absolue : il est difficile de savoir s'il s'agit du premier jour de la lune ou du premier jour d'un rituel qui en comprend plusieurs et l'examen d'autres informations est nécessaire pour lever l'incertitude, mais n'est pas toujours concluant.

Un jour en moins.

Au regard de ces remarques, l'occurrence du *PGM* VI, 1 est singulière : le nombre apparaît sans article, sans mention du jour, sous une forme abrégée et dans une position syntaxique exceptionnelle : <Γίνεται ἡ μὲν σ>ύστασις αὐτοῦ πρὸς Ἥλιον β'. Les traductions sont cependant unanimes pour y voir une référence au second jour¹⁰⁹¹. Comme les consignes suivantes ont l'air de donner deux dates dans le mois, on doit comprendre β' comme abréviation de δίς et traduire par « sa rencontre avec le soleil a lieu deux fois ».

1090 E. N. O'NEIL voit dans πρόσθεσις une référence à l'équinoxe et à l'augmentation du jour (*GMP*, p. 110, n. 1), mais le génitif complète ici τῆς θεοῦ, donc la lune.

1091 PREISENDANZ, *PGM* t. 1, p. 199 : « am 2. (Tag nach Neumond) » ; *GMP*, p. 110 : « on the 2nd » ; *Textos de magia*, p. 202 : « el 2^o día ».

Type 2 : une expression nominale.

- 2.A – au datif seul : un substantif indiquant une position de la lune détermine le moment du rituel : IV, 781 τῇ συνόδῳ, IV, 788 τῇ νουμηνία.
- 2.B – dans un groupe prépositionnel : au sein d’une proposition verbale ou d’un génitif absolu, l’information sémantique peut être véhiculée par une construction prépositionnelle.
 - Types de prépositions rencontrées : pour indiquer une date ponctuelle, ἐν est plus commun mais κατά est utilisé quand on désigne la pleine lune ou la nouvelle lune sous des formes nominales (IV, 799 ; 2384 ; XIII, 116 ; 672) ; pour indiquer la durée ἐπί est généralement employé mais εἰς (XIII, 5) sert à désigner la date de fin d’une durée de purification ; pour indiquer une date de début ἀπό est plus commun mais μετά est employé en II, 44 et ἐξ en I, 235-236 ; exceptionnellement πρὸς apparaît en IV, 2708 alors qu’il indique une direction, mais le complément Σελήνην étant suivi des nombres 13 et 14 (ἰγ ἰδ), la direction « vers la lune des jours 13 et 14 » en vient à désigner la nouvelle lune.
 - Types de compléments de la préposition : quand il ne s’agit pas du nombre d’un jour (type 1), les compléments nominaux indiquent les noms des principales phases de la lune : la pleine lune (IV, 799 κατὰ πανσέληνον) ; la nouvelle lune (XIII, 5 ; 116 ; 672 εἰς/κατὰ τὴν σύνοδον, IV, 2384 κατὰ νουμηνίαν) ; la phase décroissante (XII, 378 ἐν ἀποκρούσει). En IV, 754 apparaît une périphrase singulière pour désigner la nouvelle lune (ἐν ἀρπαγῇ τῆς σελήνης βληθῆναι) : le nom ἀρπαγή γ est suivi d’un infinitif à valeur destinative.

Le terme ἀνατολή.

Bien qu’il passe inaperçu en raison de nos réflexes de traduction, il est important de le relever dans la mesure où ce terme est polysémique et possède plusieurs significations astronomiques, à savoir « lever quotidien », « phase ascendante » ou « lever héliaque » d’un astre (Annexe 3D). Ce mot apparaît dans diverses constructions : groupe prépositionnel (ἐν ἀνατολῇ, ἐξ ἀνατολῆς) ; génitif absolu (ἀνατολῆς οὔσης) ; fonction attribut (ἀνατολική) ; adjectif substantivé (ἀνατολικοῖς).

Type 3 : une expression verbale.

- 3.A – avec le génitif absolu : l’information sémantique est portée :

- par un verbe (V, 49, VI, 2 πληθούσης ; III, 437 φθινούσης ; V, 337 μειουμένης ; VII, 309 αὐξανομένης ; XIII, 115, 671 λειπούσης ; IV, 57, LVIII, 18 πληρωθείσης)
- par une prédication avec le verbe être construit :
 - avec un adjectif numéral (III, 702, IV, 171, 3143, XII, 379 τριταίας ; III, 456 δευτέρας) (voir Type 1) ;
 - avec un adjectif descriptif (XXXVI, 330 ἀποκρουστικῆς) en fonction attributive ;
 - avec un substantif au génitif de relation (IV, 2216-2217 σελήνης οὔσης διαμέτρου ἡλίου).

– 3.B – dans une proposition subordonnée : en une occurrence, une périphrase est employée pour désigner le moment du mois avec une proposition relative où le verbe porte l'information temporelle (XIII, 348-349 ἐν ἧ μέλλει | ἡ σελήνη ἐκλιπεῖν ἐν κριῶ).

– 3.C – dans une proposition infinitive : dans un cas, le nom est en fonction sujet dans une proposition infinitive substantivée (IV, 52-53 τοῦ τὴν σελήνην πα[v]|σελήνων γενέσθαι).

À cette typologie des expressions employées, il faut ajouter une variable pouvant intervenir dans l'un ou l'autre type, à savoir la qualification de l'astre. La lune peut être désignée soit par son nom grec écrit en toutes lettres ou réduit à son symbole graphique ☾ (restitué en format alphabétique dans l'édition de Preisendanz : ex. *PGM* V, 421 ; XII, 308¹⁰⁹²), soit par le nom ἡ θεός (*PGM* III, 427 ; 438 ; 690 ; 702 ; IV, 3143 ; VI, 3).

Occurrences

Dans le Tableau 5 et le Tableau 6 se trouve la liste des passages concernés par ordre de référence¹⁰⁹³. Les repères numériques de la troisième colonne permettent de classer les occurrences en ordre croissant selon leur position dans le mois lunaire (Figure 5)¹⁰⁹⁴. Les repères alphabétiques grecs indiquent les sources en démotique (*PDM* XIV et *PDM suppl.*) à partir de la traduction anglaise de J. H. Johnson. Un même repère (1) signale les *PGM* II+VI, qui constituent un

1092 Robert Walter DANIEL (éd.), *Two Greek magical papyri in the National Museum of antiquities in Leyde : a photographic edition of J 384 and J 395 (=PGM XII and XIII)*, Opladen, West-Dt. Verl., 1991 donne le texte en conservant les symboles graphiques ; p. 18 pour l'occurrence citée.

1093 Cf. Theodor HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Daemonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im Besonderen*, II, Leipzig, Allemagne, Haessel, 1921, §826-832 pour un relevé analogue.

1094 Dans la Figure 5, les demi-cercles en pointillés représentent des durées. Les durées retenues sont exclusivement celles du rituel principal, et non des purifications préalables. Ainsi, la purification de quarante jours du *PGM* XIII n'apparaît-elle pas mais la date finale, à savoir la nouvelle lune, est bien indiquée par le repère 6^a. Le *PGM* V, 243-244 propose neuf dates alternatives dans le mois, réparties de manière homogène. Aussi n'est-il pas pris en compte dans la figure et sera traitée indépendamment.

unique ensemble papyrologique¹⁰⁹⁵. D'autres codes ont été employés pour des informations supplémentaires : les parenthèses indiquent des lieux incertains et le rouge des passages où figurent en outre dans le texte des références au zodiaque ; le point d'exclamation signale un texte qui se singularise par l'emploi d'une tournure négative ; quant au soulignement, il permet de repérer des occurrences du terme ἀνατολή¹⁰⁹⁶.

Tableau 5 : Position de la lune par rapport au soleil (par ordre de références) (textes grecs).

<i>PGM</i>	Texte grec et descriptif du rituel	Repère
Rituel pour la mémoire		
I, 235-236	ἐπὶ ἡμέρας ζ' ἐξ ἀνατολῆς οὔσης τῆς σελήνης	<u>14</u>
Rituel divinatoire au Soleil et à la Lune		
II, 26	ἐν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ	(1 ^a)
II, 43	ἀπὸ ζ' τῆς σελήνης	1 ^e
II, 44	τῇ σελήνῃ μετὰ τὴν α' ἡμέραν ἢ δευτέραν	(1 ^b)
II, 44-52	τῇ τρίτῃ... τῇ τετάρτῃ... τῇ πέμπτῃ... τῇ πέμ[π]τῃ ἡμέρᾳ	(1 ^c)
II, 80	ἐν τοῖς ἀνατολικοῖς σελήνης οὔσης ἐν διδύμοις	<u>1^f</u>
VI, 2	<σελήνης> πληθούσης	1 ^g
VI, 3-4	τῇ δ' τῆς θεοῦ προσθέ <σεως>	1 ^d
Rituel pour connaître à l'avance		
III, 338	[εἰς τ]ὴν ἀνατολὴν τῆς Σελήνης τριακονθήμερον	<u>2^a</u>
III, 374-375	ἐν ἀν[ατολῆ] [τ]ῆς σελήνης	<u>2^b</u>
Mnémotechnique		
III, 416	κατὰ μῆνη[v] πρὸς σελήνην ἐν πρώτῃ ἡμέρᾳ	3
Rituel pour connaître à l'avance et pour la mémoire		
III, 427-436	[τῆ] α' τῆς θεοῦ... τῇ τρίτῃ... [τῆ] σελήνης δ'... τῇ ε'... [τῆ ζ']... τῆ σελήνης ζ'... τῇ η'... [τῆ θ']... [τῆ ι']... τῇ ἐνδεκάτῃ... τῇ δωδεκάτῃ... [τῆ ιγ']... τῇ τετάρτῃ καὶ δεκάτῃ... τῇ [πέμπτῃ καὶ δεκάτῃ]	8 ^b
III, 437-438	[φθινο]ύσης σελήνης... ἕως πάλιν τῇ τετάρτῃ καὶ δεκάτῃ τῆς θεοῦ	8 ^c
III, 455-456	τῆς σελήνης οὔσης δευτέρας	8 ^a
Sustasis avec le Soleil		
III, 690	ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρ[α κ]αὶ [εἰς Σελήνην]τριταίαν εἴσ[οδον τ]ῆς θεοῦ	9 ^a
III, 702	[θεοῦ τριταίας ἔχων]	9 ^b
III, 714	ἐπὶ δεκάτῃ ἡμέρᾳ	9 ^c

1095 Eleni CHRONOPOULOU, « PGM VI: A Lost Part of PGM II », *SO* 91 / 1, 2017, p. 118-125 a montré sur une base paléographique que les deux documents appartenaient au même papyrus.

1096 Sur ce terme, voir Annexe 3D.

<i>PGM</i>	Texte grec et descriptif du rituel	Repère
Initiation (τελετή)		
IV, 26-27	τῆ τρίτῃ [τ]ῆς σελήνης	10
Révélation		
IV, 52-53 ; 57	τοῦ τὴν σελήνην πα[ν] σέληνον γενέσθαι... σελήνης δὲ πληρωθε[ίσης]	20
Lettre de Néphotès (sustasis)		
IV, 169-170	οἷα βούλει ἀνα τολῆ τριταίας οὔσης τῆς σελήνης	11
Rituel d'immortalisation		
IV, 754 ; 763	ἐν ἀρπαγῇ τῆς σελήνης βληθῆναι... ἐπὶ ἡμέρας ζ'	4 ^c
IV, 781	τῆ συνόδῳ τῆ γενομένη λέοντι	4 ^a
IV, 788	τῆ ἐν λέοντι κατὰ θεὸν νομηνία	4 ^b
IV, 798-799	κατὰ πανσέληνον	4 ^d
Rituel « à la Grande ourse » (ἀρκτική)		
IV, 1295	ἐπάναγκος τῆς γ' ἡμέρας	(12)
Assistance divine grâce aux vers d'Homère		
IV, 2216-2217	σελήνης οὔσης δια μέτρου ἡλίου	21
Ensemble de rituels consacrés à des divinités lunaires		
IV, 2236	ἀποκρουστική	27
IV, 2384	κατὰ θεὸν νομηνίαν	5
IV, 2466	ἀνατολῆς οὔσης	<u>16</u>
IV, 2672-2673	πρώτῃ καὶ δευ τεραία ἡμέρα τῆ δὲ τριταία	(7)
IV, 2708	πρὸς Σελήνην ἰγ, ἰδ̄	22
IV, 3143	ἐν ἀνατολῇ τριταίας οὔσης τῆς θεοῦ	<u>13</u>
Oracle de Sérapis		
V, 49-52	μὴ πληθούσης... πληθούσης	24!
Consécration de l'anneau d'Hermès		
V, 243-244	ἀπὸ ἀνατολῆς: ζ', θ', ι', ἰβ̄, ἰδ̄, ἰε̄, κᾱ, κδ̄, κε̄	—
Defixio avec un anneau		
V, 337	σελήνης μειουμένης	28
Oniromancie à Hermès		
V, 378	σελήνης οὔσης ἀνατολικῆς	<u>17</u>
Charme érotique		
VII, 309-310	σελήνης ἀύξανομένης	18
Consécration d'un anneau		
XII, 308	ἐπὶ ἡμέρας ἰδ', ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς σελήνης γ'	15

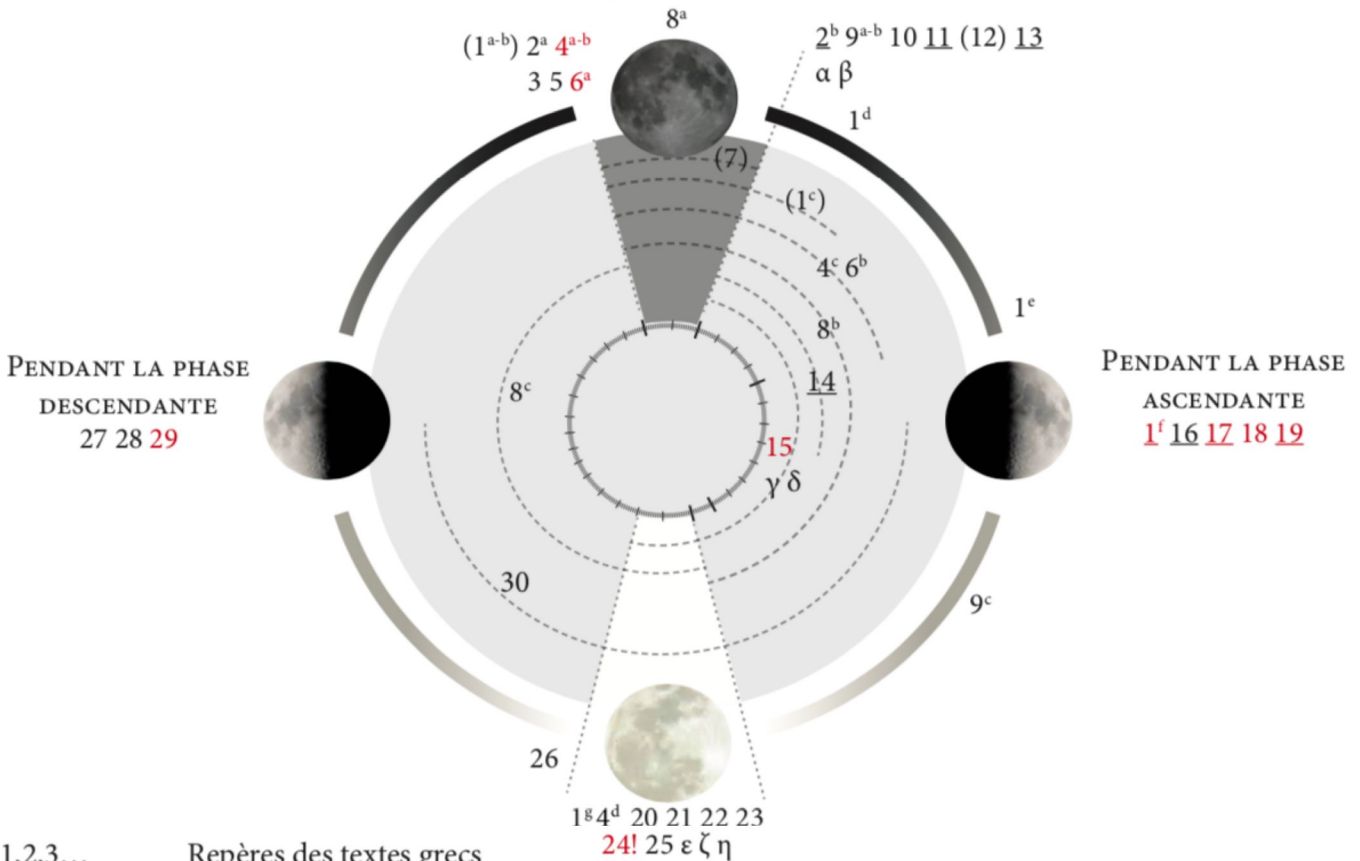
<i>PGM</i>	Texte grec et descriptif du rituel	Repère
Charme pour provoquer l'insomnie		
XII, 378-379	ἐν ἀποκρούσει τριταίας οὔσης τῆς θεοῦ	26
<i>Cosmopoia</i> de Leyde		
XIII, 5-6	ἡμέρας μα' προψηφίσας, ἵνα εἰς τὴν σύνοδον τὴν ἐν κριῶ	6 ^a
XIII, 29-3	οἶα δῆποτ' οὔν νεομηνία κατὰ θεὸν	6 ^b
XIII, 115-122	σελήνης λειπούσης, κατὰ τὴν σύνοδον...	6 ^b
XIII, 348-349	τὴν ἡμέραν καὶ τὴν ὥραν, ἐν ἧ' μέλλει ἡ σελήνη ἐκλιπεῖν ἐν κριῶ	6 ^a
XIII, 671-679	σελήνης λειπούσης, κατὰ τὴν σύνοδον... ἄχρι τῆς ὀγδόης ἡμέρας	6 ^b
XIII, 890	τελεῖται ἡλίους τῆς γ'	23
XIII, 1028	<σελήνης> οὔσης ἐν ἀνατολῇ	<u>19</u>
Contraceptif		
XXXVI, 330-331	ἀποκρουστικῆς οὔσης τῆς σελήνης	29
[Indéterminé]		
LVIII, 18	σ(ελήνης) [π]ληρωθ[ε]ίς[ης]	25

<i>PDM</i>	Texte démotique, traduction anglaise et descriptif du rituel	Repères
<i>Sustasis</i>		
xiv.232-238 (= col. 8.16-17)	<i>a hr p hps n p mh III n p wrš</i> « <i>opposite Ursa Major on the third day of the lunar month</i> »	α
Lécanomancie de Khonsou		
xiv.294-295 (= col. 10.21-22)	<i>n p hw n mh IV n p wrš š' p hw mh XV pe e 'h mh wz.t</i> « <i>from the fourth day of the lunar month until the fifteen day, which is the half month when the moon fills the sound-eye</i> »	γ
Envoûtement amoureux		
xiv.645 (= col. 21.19)	<i>p mh III n p wrš</i> « <i>on the third of the lunar month</i> »	β
Lécanomancie		
xiv.695-700 (= col. 23.22-23)	<i>'h e-f mh wz.t n...</i> « <i>to the moon when it fills the sound-eye on the 15th day</i> »	ε
Procédure divinatoire		
xiv.701-705 (= col. 23.27)	<i>a hry a hr 'h e-f mh wz.t</i> « <i>before the moon. When it fills the sound-eye...</i> »	ζ
Procédure divinatoire		
xiv.875-880 (= col. 29.23)	<i>a hr p r' e-f mh wz.t e-f 'h</i> « <i>at the sun when it fills the sound-eye</i> »	η
<i>Oneiropompeia</i>		
<i>Suppl.</i> 55-60 (= col. 2.27)	[...] <i>wrše</i> « [...] <i>lunar month</i> »	
<i>Oneiropompeia</i>		
<i>Suppl.</i> 80-90 (= col. 3.24-26)	(24) <i>n dwz n wrše...</i> (26) <i>ür.k di šw.w š'...</i> [...] (24) « <i>at dawn of the lunar month</i> » [<i>Enchoria</i>] / « <i>at dawn in the lunar month</i> » [<i>GMP</i>]; (26) « <i>you should dry them until the 15th of the month</i> »	δ

Tableau 6 : Position de la lune par rapport au soleil (par ordre de références) (textes démotiques).

Figure 5 : La position de la lune dans les PGM

PGM				PDM	
(1 ^a)	II, 26	(7)	IV, 2672-2673	22	IV, 2708
(1 ^b)	II, 44	8 ^a	III, 455-456	23	XIII, 890
(1 ^c)	II, 44-52	8 ^b	III, 427-436	24!	V, 49-52
1 ^d	VI, 3-4	8 ^c	III, 437-438	25	LVIII, 18
1 ^e	II, 43	9 ^a	III, 690	26	XII, 378-379
1^f	II, 80	9 ^b	III, 702	27	IV, 2236
1 ^g	VI, 2	9 ^c	III, 714	28	V, 337
<u>2^a</u>	III, 338	10	IV, 26-27	29	XXXVI, 330-331
<u>2^b</u>	III, 374-375	<u>11</u>	IV, 169-170	30	VII, 862-918
3	III, 416	(12)	IV, 1295		
4^a	IV, 781	<u>13</u>	IV, 3143		
4^b	IV, 788	<u>14</u>	I, 235-236		
4 ^c	IV, 754 ; 763	15	XII, 308		
4 ^d	IV, 798-799	<u>16</u>	IV, 2466		
5	IV, 2384	17	V, 378		
6^a	XIII, 5-6 ; 29-30 ; 348-349	18	VII, 309-310		
6 ^b	XIII, 115-122 = XIII, 671-679	19	XIII, 1028		
		20	IV, 52-53 ; 57		
		21	IV, 2216-2217		



- 1,2,3... Repères des textes grecs
- α, β, γ... Repères des textes démotiques
- 1^a, 1^b... Différents lieux dans un même rituel ou dans un ensemble de variantes d'un même rituel
- 4** Référence au zodiaque et/ou aux planètes
- 17 Emploi du nom ἀνατολή
- () Incertitude entre une date absolue (premier jour du mois) et une date relative (premier jour du rituel)
- ! Cas unique : formulation négative

Les repères à l'extérieur du cercle signalent des moments précis. Les repères à l'intérieur du cercle signalent : des durées (à côté des cercles en pointillés).

5.1.3. La répartition des données

Généralement, les consignes indiquent soit un moment ponctuel du mois, soit l'une ou l'autre des demi-lunaisons sans autre précision sur la date. Dans quelques cas seulement, la durée du rituel doit être synchronisée avec l'évolution de la lune dans le ciel – soit avec le premier quart du mois (4^c, 6^b, 14), soit avec le mois entier (8^{b-c}), soit avec la période d'augmentation, de la première visibilité jusqu'à la pleine lune (15, γ , δ).

Les rituels contenant une précision sur le moment du mois ne se répartissent pas de manière homogène sur tout le cycle lunaire. Une asymétrie apparaît entre la première et la deuxième moitié du mois, avec une prédilection donnée aux trois phases les plus importantes : nouvelle lune, première visibilité et pleine lune. Le même phénomène existe dans la religion égyptienne : on connaît les rituels de la période croissante mais aucune information n'existe sur la période décroissante¹⁰⁹⁷. Cette asymétrie au niveau quantitatif a également pour corollaire des différences qualitatives : ce ne sont pas les mêmes types de rituel que l'on effectue durant la période d'augmentation et durant la période de diminution de la lune. Entre la pleine et la nouvelle lune, aucune différence notable au niveau quantitatif. Enfin on peut noter que les repères se concentrent essentiellement dans le premier quart du diagramme, dans la phase qui correspond aux sept premiers jours de l'augmentation.

Dans cette période, le troisième jour a une importance particulière : lors de la conjonction de la lune avec le soleil, la lune disparaît du ciel nocturne pendant deux à trois jours. Sa première visibilité sous la forme d'un fin croissant marque le début de son augmentation après son passage au plus près du soleil, qui la rendait invisible ou très difficilement observable à l'œil nu. Cette apparition varie d'une lunaison à l'autre en raison des irrégularités du cycle lunaire et en fonction de la latitude de l'observateur : en Égypte, le premier croissant apparaît au plus tôt à la nuit tombante, le deuxième jour du mois, et au plus tard le troisième jour, en comptant à partir de son occultation¹⁰⁹⁸. De manière symétrique, le troisième jour après la pleine lune – début de la phase de diminution de la lune – sert de marqueur temporel pour le seul rituel à date fixe de la deuxième moitié du mois (26).

1097 Philippe DERCHAIN, « Mythes et dieux lunaires en Égypte », in *La lune. Mythes et rites*, Paris, Seuil, 1962, p. 23-24.

1098 Richard Anthony PARKER, *The Calendars of Ancient Egypt*, Chicago, États-Unis d'Amérique, The University of Chicago Press, 1950, p. 9-15.

Dans l'ensemble, à partir des informations conservées, c'est donc la période d'augmentation lumineuse, et en particulier les tout premiers feux de la lune, qui contient les moments privilégiés pour les opérations rituelles quand on veut préciser la position de la lune. Pour la majorité des rituels, en effet, aucune indication n'est fournie, soit que leur mise en pratique ait été indifférente aux cycles astronomiques, soit qu'elle ait été implicite et soumise à l'expertise du praticien. Tel est le cas dans le rituel de Claudianus (*PGM VII*, 862-918) (repère A) : l'absence de termes techniques conduit ce rituel à échapper aux outils lexicographiques lors de la recherche, mais l'analyse du dispositif invite à privilégier une demi-période lunaire centrée sur la pleine lune¹⁰⁹⁹. Aussi faut-il mesurer la portée des analyses possibles. Ce sera autant un fait « littéraire » qu'un fait rituel qui sera étudié ; car au contraire de l'ethnologue, nous n'assistons pas à des rituels ; nous avons accès à leur écriture. Or, l'écriture du rituel diffère du rituel lui-même. À la question « quand les rituels ont-ils lieu dans le mois ? » se substitue donc la question « quand écrit-on la date à laquelle ils ont lieu ? ». On pourra ainsi repérer des logiques d'écriture, qui seront certainement des indices de logiques rituelles ; mais l'actualisation du rite reste un horizon hors d'atteinte et un point obscur. C'est probablement dans cette zone grise que gît une grande partie de l'innovation rituelle en ce qu'elle permet des adaptations et des effets de variations. L'écriture les enregistrera éventuellement au moment de consigner la recette. Au contraire, elle peut aussi être moteur d'un changement de pratique. En tout état de cause, l'écart entre le mot et la chose, entre la pratique et la recette doit être maintenu si l'on veut en comprendre la dynamique.

Les deux sections suivantes exposent les documents qui font usage du cycle synodique de la lune, soit exclusivement (5.2), soit en combinaison avec le cycle solaire (5.3). Le cycle sidéral de la lune doit quant à lui être traité dans un chapitre postérieur (6.2) car il relève d'autres logiques.

5.2. Sémiotique céleste, ou l'art de produire des signes

Il est nécessaire de distinguer entre deux logiques sémiotiques. L'une fonctionne sur le registre de la métaphore ; elle opère une mise en récit des cycles astronomiques et y projette l'idée d'une alternance entre vie, mort et renaissance. L'autre repose sur la schématisation et sur les notions de tout et de partie. En pratique, ces deux logiques ne sont évidemment pas exclusives l'une de l'autre et elles jouent certainement en commun (et selon les acteurs rituels : à divers de-

1099 Voir chapitre 5.2.3.2, p. 278-284.

grés) dans les textes concernés, mais certains documents accentuent parfois un aspect davantage que l'autre. Aussi est-il préférable de maintenir le *distinguo* à des fins de clarté et afin d'éviter le réflexe interprétatif qui ramènerait tout usage de la position de la lune à la symbolique bien connue du cycle de l'existence. Pour prendre bonne mesure de ce qui sépare ces deux logiques d'un point de vue théorique, on pourrait dire que si la première rejoint le fonctionnement de la mythologie, la seconde s'apparente à la cosmologie. Comme les mythes, où le signifiant est produit par la mise en série de mythèmes variables et analysables un à un, l'une se saisit de réalités naturelles situées au ciel (les phases de la lune) et s'en sert pour objectiver un récit qui se décompose en différentes unités. L'autre ne comporte aucune linéarité narrative, aucune logique séquentielle qui chercherait à organiser des éléments dispersés ; c'est tout au contraire une perspective holistique qui régit l'action rituelle dans la mesure où la partie renvoie au tout et fait figure de totalité. L'instant ponctuel que représente une phase lunaire à l'intérieur du cycle s'efface alors pour renvoyer de manière transitive au cycle lui-même en sa totalité.

Dans un premier temps (5.2.2), j'expose donc les rituels où on décèle plus volontiers une schématisation du tout et de la partie. Ce sont d'abord des procédures liées à la mémoire et à la prescience, mais qui mènent insensiblement vers des rituels plus complexes, plus intrigants, et qui tendent vers ce qui sera plus tard une forme de « mystique ». Dans un second temps (5.2.3), l'exposé retient des pratiques qui peuvent s'effectuer mensuellement et où le pouvoir rituel se déploie sur l'écran narratif que fournit la surface céleste à l'imaginaire. À côté de l'idée de naissance, celle de lutte y occupe une place importante. Enfin, la section suivante (5.3) retient plus spécifiquement trois rituels qui mettent en œuvre les mêmes logiques mais qui présentent une spécificité pratique : la combinaison du cycle lunaire et du cycle solaire. Ces trois documents hors-norme méritant une présentation plus étendue (le rituel d'immortalisation, le *Huitième livre de Moïse* et la *téléte* au début du *PGM IV*), ils ont été regroupés dans une section à part. Mais avant d'en venir à cette analyse typologique, une section initiale retient deux procédures comparables qui confirment l'idée de Gundel d'une interchangeabilité des positions lunaires (5.2.1).

5.2.1. Deux moments interchangeables : un rituel de nouvelle lune (*PGM III, 633-731*) et un rituel de pleine lune (*PGM II, 1-64*)

D'apparence analogues dans leurs offrandes, leur structure et leurs destinataires, deux documents sont symétriquement inversés dans leur gestion du temps. Il s'agit d'une *sustasis* avec le

dieu solaire à la fin du *PGM* III et de l'oniromancie à Apollon dans le *PGM* VI+II¹¹⁰⁰. En raison de la relative proximité entre les deux documents, je les expose simultanément et présente d'abord la traduction des passages retenus pour le commentaire et ensuite l'interprétation des éléments communs. Pour simplifier la lecture, j'appelle A₁ le *PGM* II, 1-64, A₂ sa variante (*PGM* II, 64-184) et B le *PGM* III, 633-731.

La sustasis avec le dieu solaire et l'oniromancie à Apollon

Les hymnes et prières de A font d'Apollon le destinataire unique de la cérémonie sous diverses épiclèses et en mentionnant des cultes locaux grecs célèbres pour leurs oracles apolliniens (Claros, Delphes)¹¹⁰¹. Si l'hymne donne le nom divin pour identifier le destinataire, la *praxis* en A₁ se focalise quant à elle sur les corps célestes que sont le soleil et la lune pour adresser les offrandes :

La préparation est la suivante : le soir, juste avant d'aller dormir, purifie ton lit avec du lait d'ânesse et prononce l'invocation suivante avec, dans les mains, des rameaux dont la préparation se trouve ci-dessous. Que le lit soit posé au sol, sur des joncs propres ou sur une natte. Dors sur le côté droit et en plein air. Fais l'invocation sans donner de réponse à personne et en la prononçant, donne en offrande de l'encens non-coupé, douze pommes de pin droites (σ[τ]ροβίλους δεξιούς δ[ώ]δεκα) et 2 coqs sans taches, un au soleil (Ἡλίω) et un à la lune (Σελήνη), le premier jour (ἐν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ) sur un encensoir de bronze ou de terre. Écris sur la droite ce caractère¹¹⁰² et endors-toi le long du trait droit. En priant, porte une couronne de laurier de ce genre : prends 12 pousses de laurier ; avec 7 rameaux, fais-en une couronne et lie ensemble les cinq autres qui restent, tiens-les dans ta main droite lors de la prière et dors avec dans la même position. Écris [le caractère] à l'encre de myrrhe, celle qui t'est montrée [ci-après], <avec une plume> et tiens-la en prononçant dans ta prière les *onomata* qui commencent par BOLSOCH, etc.

Les *onomata* écrits sur les rameaux, pour chaque feuille : UESSEMMIGADÓN ORHÓ BAUBÓ NOÉRÉ SOIRÉ SOIRÉ SANKANTHARA ERESCHIGAL SANKISTÈ DÓDEKAKISTÈ AKROUROBORÉ KODÈRÉ (écris les 12 onomata)¹¹⁰³.

1100 CHRONOPOULOU, *art. cit.*

1101 *PGM* II, 2 (Φοῖβε), 3 (Λητοῖδῃ), 7-8 (ἄναξ Ἄπολλον Παιάν), 10 (τῷ τῆς Λητοῦς καὶ Διὸς υἱῷ), 79 (Ἄπολλον Παιάν), 86 (Ἄπολλον), 133 (Παιάν, Κολοφώνιε Φοῖβε, Παρνήσιε Φοῖβε, Καστάλιε Φοῖβε), 139-140 (Κλάριε Ἄπολλον|... Καστάλιε... Πύθιε... Μουσῶν Ἄπολλον) ; *PGM* VI, 46 (τῷ Δηλίω, τῷ Ν[ομί]ω, τῷ τῆς Λητοῦς κ[αὶ] Διός).

1102 Dans la marge du papyrus se trouve le hiéroglyphe 'nh qui signifie « vie » ; voir *GMP* p. 13, n. 11.

1103 *PGM* II, 20-34 : Ποίησ[ις] αὕτη· ἐσπέρας μέλλων κοιμᾶσθαι ὄνειρ γάλακτι καθᾶρόν σο[υ] τὴν στρωμνὴν, κ[λ]άδους δὲ δάφνης ἔχων ἐν χερσίν, ὧν καὶ ποιήσις ὑπόκειται, λέγε τὴν ὑποκειμένην ἐπίκλησιν. ἔστω δὲ ἡ στρωμνὴ χαμαὶ ἢ ἐπὶ καθαρῶν θρύων ἢ ἐπὶ ψιάθου, κοιμῶ δὲ ἐπὶ τοῦ δεξιοῦ πλευροῦ χαμαὶ τε καὶ ἐν ὑπαίθρῳ. ποίει δὲ τ[ῆ]ν ἐπίκλησιν μηδ[ε]νὶ δούς ἀπόκρισιν, ἐπίθου δὲ ἐπικαλούμενος λίβανον | ἄτμητον καὶ σ[τ]ροβίλους δεξιούς δ[ώ]δεκα καὶ ἀλέκτορας ἀ[σ]πίλους β', τῷ Ἡλίω ἓνα καὶ τῇ Σελήνῃ | ἓνα, ἐν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ, ἐπὶ χ[αλ]κοῦ ἢ γηίνου θυμιατηρίου. ἐν δεξιῷ τὸ[v] χαρακτῆρα τοῦτον γράφε κ[αὶ] πρὸς τῇ ὀρθῇ αὐτοῦ [ὑπο]γραμμῇ κοιμῶ. εὐχόμενος δὲ στέφα[v]ον ἔχε δάφνινον [τ]οιοῦτον· λαβὼν κλ[ῶ]νας δάφνης ιβ' καὶ ποιήσας ἀπὸ μὲν τῶν ζ' κλάδων στέφανον, τοὺς δὲ λοιποὺς ἄλλους πέντε συνδήσας ἔχε ἐν τῇ χειρὶ τῇ δεξιῇ εὐχόμενος | καὶ μετ' αὐτῆ[ς] κοιμῶ ἐν τῷ αὐτῷ σχήματι.

Γράφε δὲ συμρνομέλανι τῷ σοι δηλουμένῳ | ἐν πίννῃ λι[.] καὶ κάτεχε εὐχόμενος μετὰ τῆς δάφνης ὀνόματα, ὧν ἀρχὴ ἐστὶν ἡδε· | βολσοχ καὶ τὰ [έ]ξῆς. τὰ δὲ κατὰ κλάδον εἰς ἕκαστον φύλλον γραφόμενα ὀνόματα· ὑεσεμμιγα|δων ορθω· Βαυβῶ· νοηρε· σοιρε· σοιρη σανκανθαρα· Ἐρεσχιγάλ· σανκιστη· δωδεκα|κιστη· ἀκρουροβῶρε· κοδηρε· γράφε ὀνόματα ιβ'.

Les consignes de la version A₂ sont analogues à celles de la version A₁ : elles mentionnent deux *onomata* à écrire sous la forme d'un *ptérugion* (une aile) sur une branche de laurier (AKRAKANARBA et SANTALALA) ; sur « une autre branche de laurier à douze feuilles » (ἄλλον κλάδον δωδεκαφύλλον)¹¹⁰⁴, un troisième *onoma* est à écrire mais le texte présente ici une lacune. Les deux branches sont à porter en couronne par l'acteur rituel (l. 69-73), ce qui constitue une attitude habituelle en pays grec pour les agents culturels lors des cérémonies religieuses. Le formulaire prescrit alors rapidement une procédure sacrificielle et invocatoire mais il réduit sensiblement le nombre des offrandes (« un coq entièrement blanc et une pomme de pin »)¹¹⁰⁵.

B ne porte pas de titre sur le papyrus, mais le lexique employé le rattache à la catégorie des *sustaseis*. Il s'agit d'un rituel d'apparition et il répond à des fins divinatoires. Comme avec les rituels de mémoire précédents, on retrouve l'idée de prescience ([προ]γνώναι). Le dieu invoqué est le dieu solaire. La *praxis* se présente comme suit :

Dis en direction du soleil (πρὸς Ἥλιον) (...) au troisième jour à la lune aussi (ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρ[α κ]αὶ [εἰς Σελήνην]) (...) lors de la troisième entrée de la déesse (τριταίαν εἰσ[οδον τ]ῆς θεοῦ), va à un fleuve au cours éternel (...) baigne-toi et va dans des habits purs (...) ayant bu (...) un lieu désert, en tenant en direction du soleil levant un coq blanc sans tache (ἄλεκτρού]να [λε]υκὸν ἄσπιλον) et douze pommes de pin droites (στροβίλους δεξιὸς δώδεκα), fais une offrande de lait avec une libation de vin blanc et prononce sept fois les sept paroles précédentes en demandant une *sustasis* avec le dieu (...) toi-même montrer (...) pendant sept jours fais se lever (...) en état de pureté, en direction de la lune (πρὸς Σελήνην) et quand tu aperçois le dieu en ce lieu, célèbre[-le] par un repas [convenable]¹¹⁰⁶. Quand donc tu as reçu la *sustasis* (συσταθῆς) avec le dieu, prononce la formule pour une vision directe et demande au maître le don de prescience¹¹⁰⁷.

Descends en un lieu pur et consacré et accomplis à nouveau le sacrifice (θυσίαν πάλιν) d'un coq en [prononçant]¹¹⁰⁸ aussi, secrètement (μυστικῶς)¹¹⁰⁹, les symboles qu'il faut, tout en portant des vête-

1104 PGM II, 67-68.

1105 PGM II, 73-74 : ὀλόλευκον ἀλέκτορα | κα[ὶ σ]τροβίλον.

1106 Suppléer ἐ[πιτη]δῆς dans la lacune ; voir MEYER GMP, p. 35 n. 142.

1107 PGM III, 689-699 : λέγε πρὸς Ἥλιον αἰς περ. λειμητ.....γαρ..... | ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρ[α κ]αὶ [εἰς Σελήνην]τριταίαν εἰσ[οδον τ]ῆς θεοῦ ἐλ[θὼν] | ἐπὶ ποταμὸν ἀ[έν]αον στρ.....ενος λουσάμ[ενος ἐ]λθὼν | ἐν ἱματίοις καθαροῖς εἰ.τ.....πίομενον ογκ...αρμενον..... | τόπον ἔρημον, ἔχων πρὸς ἥλιον [ἀν]ίσχοντα ἄλεκτρού]να [λε]υκὸν ἄσπιλον | καὶ στροβίλους δεξιὸς δώδεκα ἐπ[ί]θ]υε γάλα, οἶνον λευκὸ[ν] σπ[έν]δων, | λέγε τοὺς ἀνακειμένους ἐπτά λόγ[ο]υς ἐπτά]κις αἰτῶν σύστασ[ιν τ]ῆν τοῦ θεοῦ | σεαυτὸν δεῖξει...οικητῶ ἐπ[ί] | τῶν ἐπτά ἡμερῶν ποίει ἐστάναι[ι .]ο...ης πρὸς Σελήνην καθαρὸς, καὶ ὅταν | ἴδῃς τὸν θεὸν ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ ε...εδες εὐωχοῦ· ὅταν οὖν συσταθῆς | τῷ θεῷ, λέγε λόγον αὐτοπτον καὶ ἀ[ἴ]τ]ησαι παρὰ τοῦ δεσπότη [προ]γνώναι.

1108 Voir n. 1110.

1109 En comparant ce passage avec des indications de la *Mithrasliturgie*, on peut éventuellement spécifier la dimension pragmatique de cette énonciation :

PGM III, 701

PGM IV, 745-746

μυστικῶς

τὰ δὲ ἐξῆς ὡς μύστης λέγε αὐτοῦ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἀτόνω φθόγγῳ, ἵνα μὴ ἀκούσῃ.

secrètement

Prononce la suite comme un *mustês*, au-dessus de sa tête, avec une voix sans intonation, de manière à ce qu'il n'entende pas.

ments purs (...) troisième jour de la déesse (θεοῦ τριταίας), avec une tige d'armoise (ἀ[ρ]τεμισίαν) dans ta main droite et une peau de serpent (γῆρας ὄφεως) dans ta main gauche. Récite les paroles écrites et tout ce que tu veux se réalisera. Récite souvent (...) écrits (...) apprendre, c'est dit à toi par le dieu¹¹¹⁰.

En dépit des lacunes, la séquence rituelle de B est assez facile à reconstituer dans les grandes lignes. Parmi les préparatifs, on distingue :

- l'élection d'un lieu caractérisé par la proximité d'un « fleuve au cours éternel » (ποταμὸν ἀ[έν]αον) : dans le contexte de production des *PGM*, il s'agit certainement du Nil ;
- l'élection d'un moment : le matin du troisième jour ;
- les procédures préliminaires : une purification d'une durée « normale » de sept jours se passe de précisions supplémentaires ; elle renvoie aux pratiques communément partagées par les acteurs rituels et apparaît comme telle dans de nombreux formulaires. Il s'agit d'interdits alimentaires et sexuels. En revanche, la mention du bain fait figure d'exception, et l'on aura à y revenir plus en détail avec un autre rituel. La nécessité d'un bain rituel est à relier à la présence du Nil. Une tenue « pure » (ἱματίοις καθαροῖς) est alors revêtue pour l'accomplissement des rites et cette séquence rituelle fonctionne sans doute en analogie avec la naissance du soleil hors de l'eau.

Points de convergence : les destinataires et les offrandes

Une caractéristique saillante commune aux deux documents porte sur la destination du rituel : il est adressé en commun au soleil et à la lune (A : τῷ Ἡλίῳ... καὶ τῇ Σελήνῃ ; B : πρὸς Ἡλιον... πρὸς Σελήνην). Les hymnes contenus dans le *PGM VI* confirment la double orientation de A : deux hymnes servent à opérer la *sustasis* avec le soleil (à réciter « au soleil levant »¹¹¹¹, et « au

« Secrètement » signifierait donc « à voix basse », une caractéristique du *magicum susurramen* (APUL., *M. I*, 3 : *magico susurramine*), par opposition aux prières à claire et intelligible voix de la *religio* officielle (voir les articles de Pieter W. Van Der HORST, « Silent prayer in Antiquity », *Numen* 41 / 1, 1994, p. 1-25 ; Gérard FREYBURGER, « Prière silencieuse et prière murmurée dans la religion romaine », *REL* 79, 2001, p. 26-36 ; Brouria BITTON-ASHKELONY, « “More Interior than the Lips and the Tongue” : John of Apamea and Silent Prayer in Late Antiquity », *JECS* 20 / 2, 2012, p. 303-331), mais qui n'est pas non plus sans lien avec une forme de prière intérieure et spiritualisée, voire silencieuse ; PORPH., *Ad M.* 16.2-17.9 : « le sage honore dieu même en se taisant » (σοφὸς γὰρ καὶ σιγῶν τὸν θεὸν τιμᾷ) ; JAMBL., *Rép.* VIII, 3 (195.10-12 SAFFREY) : « l'intellection première et le premier intelligible (...) ne sont honorés que par le silence » (τὸ πρῶτον ἐστὶ νοῦν καὶ τὸ πρῶτον νοητόν, ὃ δὴ καὶ διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται) ; JUL., *Misopog.* 11, 13 : « prier en silence » (εὐχεσθαι σιγῆ) ; CLÉM., *Str.* VII, 7, 39.6 : « le silence est conversation avec Dieu » (ὁμιλία πρὸς τὸν θεὸν ἢ εὐχή).

1110 *PGM III*, 700-705 : κατελθὼν ἐπὶ τόπον καθαρ[όν] καὶ ἱεροῦμενον καὶ θυσίαν πάλιν | ποιήσας ἀλεκτρούνα κα[ὶ] τὰ ἄλλα | ἃ [χ]ρῆ σύμβολα μυστικῶς ἐν | καθαροῖς ἰμ[α]τίοις [P:κρατῶν ? G:λέγων ?..... θεοῦ τριταίας ἔχων] | ἐν τῇ δεξιᾷ ἀ[ρ]τεμισίαν μ[ονόκλω]νον, ἐν τῇ εὐωνύμ[ω] γῆρας ὄφεως, | καὶ δῶκε τοὺς λόγους ἐπι[κειμένους καὶ] ὅτι βούλει, καὶ ἔσται. πολλὰκις δὲ | δῶκε ... ἀπ[ο]γεγραμμεν.....εις μαθεῖν τι, [λέγ]εται σοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ. J'indique avec un P la proposition de PREISENDANZ et avec un G une correction suggérée par GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 398-402, à partir de la comparaison avec les autres textes (*PGM IV*, 945 ; 1003-1005 ; VII, 559-560 ; 786 ; 883) : le *symbolon* est régulièrement un énoncé oral.

1111 *PGM VI*, 4 : πρὸς ἥλιον ἀνατέλλοντα.

soleil couchant »¹¹¹²) et la *sustasis* avec la lune¹¹¹³. Le texte de A prescrit l'offrande simultanée de deux coqs, l'un à la lune, l'autre au soleil. Le texte de B contient également une double offrande, mais présentée de manière successive, à travers deux procédures (correspondant aux deux paragraphes de la traduction précédente). L'adverbe *πάλιν* après *θυσίαν*¹¹¹⁴ permet d'établir le parallélisme entre l'offrande orientée vers le soleil et celle orientée vers la lune.

Ce sont, qui plus est, les mêmes offrandes dans les deux textes : deux coqs et douze pommes de pin. Concernant le coq, on sait que la volaille fait partie des offrandes régulièrement adressées aux dieux dans le bassin méditerranéen¹¹¹⁵ ; mais leur utilisation rituelle en Égypte est tardive et relève d'influences étrangères, notamment quand il s'agit de représenter le dieu solaire sous la forme d'un coq ou, comme sur les gemmes magiques, d'un dieu anguipède alectryocéphale¹¹¹⁶. Dans le corpus, sa couleur de prédilection y est le blanc, mentionnée six fois de manière impérative et une fois de manière alternative avec le jaune¹¹¹⁷. Cet ensemble de sept textes suffit à épuiser les emplois attestés dans les *PGM*. La couleur blanche paraît donc constitutive de la fonction rituelle du coq et de son association avec le soleil¹¹¹⁸.

La littérature philosophique offre des explications symboliques sur le coq et sa couleur. Un fragment d'Aristote nous apprend l'existence d'un interdit alimentaire chez les Pythagoriciens, pour qui le coq blanc est « consacré à Mèn et est son suppliant », car « il indique les heures »¹¹¹⁹. De main en main, ce témoignage est déformé et la *Suda* substitue très naturellement le soleil (τοῦ ἡλίου) au mois (τοῦ Μηνός)¹¹²⁰. Un document épigraphique tout récemment édité confirme l'usage de coqs blancs en l'honneur de Mèn dans le règlement religieux de Marmarini, près de

1112 *PGM* VI, 29 : πρὸς κατὰ[δυσ]ίην ἡλίου.

1113 *PGM* VI, 1 : <ἢ μὲν σ>ύστασις αὐτοῦ πρὸς Ἥλιον ; VI, 39 : πρὸς Σελήην ἐστὶν αὐτοῦ σύστασις ἥδε.

1114 *PGM* III, 700.

1115 GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 562 ; Robert PARKER et Scott SCULLION, « The Mysteries of the Goddess of Marmarini », *Kernos* 29, 2016, p. 222-224 : même si les Grecs offraient parfois des coqs aux dieux, leur utilisation comme victimes sacrificielles est inhabituelle et les oiseaux servaient plutôt de substituts, faute de moyens financiers pour offrir un meilleur sacrifice ; c'était le contraire dans le monde proche-oriental où les oiseaux étaient valorisés en tant qu'offrande.

1116 Pascal VERNUS et Jean YOYOTTE, *Bestiaire des pharaons*, Paris, A. Viénot Perrin, 2005, p. 411 ; GALOPPIN, *op. cit.*, p. 562-566 pour le coq dans la magie en général.

1117 *PGM* III, 693 ; II, 73 ; IV, 35 ; 2183 ; XIII, 9 ; 369 ; XII, 311.

1118 Cf. l'usage du coq blanc dans la pharmacopée : PLIN. XXIX, 123 : pour des soins oculaires, la cataracte des galinacés blancs est une alternative commode à la bile des vautours et des aigles.

1119 ARSTT., *fr.* V, 30, 195.15-18 ROSE (= DL. VIII, 34.10-12) : ἱερὸς τοῦ Μηνός καὶ ἱκέτης (...) σημαίνει γὰρ τὰς ὥρας. Cf. JAMBL., *V. Pyth.* 18 (84) ; PLUT., *Qu. Conv.* 670cd. Sur le dieu lunaire Mèn, voir Guy LABARRE, « Les origines et la diffusion du culte de Men », in Hadrien BRU, François KIRBILLHER et Stéphane LEBRETON (dir.), *L'Asie Mineure dans l'Antiquité : échanges, populations et territoires. Regards actuels sur une péninsule*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 389-414.

1120 *SUDA* Π 3124.85. Sur les témoignages d'ARISTOTE et JAMBLIQUE concernant le pythagorisme et son rapport avec le dieu Mèn, voir Guy LABARRE, *art. cit.*, p. 390-391 (erreur par confusion du dieu avec le mois μήν et la lune μήνη en grec) et E. N. LANE « A re-study of the god Men. Part III: conclusions », *Berytus* 17, 1967-1968, p. 82-83 (« anachronistic addition to the body of Pythagorean sayings »).

Larissa¹¹²¹. L'iconographie nous apprend également que le coq était la victime de prédilection pour les sacrifices au dieu Mèn¹¹²². En marge de ces pratiques culturelles, Élien nous informe que le coq était associé à la lune et au soleil, ou plus exactement à Apollon et Artémis, car il avait accompagné de son chant l'accouchement de Léto. Aussi place-t-on un coq auprès des parturientes pour favoriser la délivrance¹¹²³. Le coq endosse alors une symbolique de génération. Dans le cadre des cultes isiaques, une digression de Plutarque sur l'organisation verticale de l'univers nous apprend qu'on attribue à un dieu possédant deux noms une relation avec le supérieur et une autre avec l'inférieur : le premier nom, Anubis, s'applique à ce dieu en rapport avec le monde supérieur ; le second nom, Hermanubis, s'applique à sa relation avec le monde inférieur ; au premier, on sacrifie un coq blanc ; au second, un coq jaune « en considération d'une pureté lumineuse d'un côté et d'un mélange chatoyant (ποικίλα) de l'autre »¹¹²⁴. L'association de la blancheur à une luminosité éclatante et de la couleur à une dégradation ontologique recoupe l'organisation spatiale et chromatique de l'univers platonicien, polarisé entre, en haut, l'Un – duquel le soleil est une métaphore classique – et en bas, le monde sensible marqué par le chatolement et la polychromie (ποικίλος)¹¹²⁵. Proclus enfin établit des « chaînes » (σειραι) ontologiques qui associent des êtres vivants avec des réalités astrales : le coq est pour lui un être solaire¹¹²⁶. Il n'est peut-être pas besoin de faire dériver l'usage du coq dans les *PGM* du pythagorisme ou des cultes isiaques pour interpréter sa couleur. Elle se comprend aisément sur fond d'un imaginaire commun à l'espace méditerranéen auquel puisent les trois documents. À l'aube du troisième jour, la couleur blanche du coq fait contraste avec la noirceur des nuits sans lune d'où émerge le soleil au matin. Elle évoque ainsi la blancheur du jour et l'augmentation de la lumière dans le monde. La *praxis* de A₁ précise par ailleurs qu'il faut s'endormir sur le côté droit (ἐπι τοῦ δεξιῶ πλευροῦ)¹¹²⁷, autrement dit : la tête vers le sud et le visage tourné vers l'est, où se lève le soleil, allongé à côté du symbole hiéroglyphique signifiant « vie » (*nh*).

En ce qui concerne les autres offrandes, les pommes de pin, l'adjectif grec στρόβιλος qui sert à les nommer désigne d'abord une forme torsadée, une spirale qui s'enroule, une toupie tournant

1121 Inscription de Marmarini B 24-25 : θύειν ἀλεκτόρας λευκούς, θ[ύ]ειν τῶι μὲν Μηγί ἄρσενας, τῆι δὲ Φυλακῆι θηλείας in Jean-Claude DECOURT et A. TZIAPHALIAS, « Un règlement religieux de la région de Larissa. Cultes grecs et "orientaux" », *Kernos* 28, 2015, p. 13-51 ; voir aussi Robert PARKER et Scott SCULLION, « The Mysteries of the Goddess of Marmarini », *Kernos* 29, 2016, p. 220-225.

1122 LABARRE, *art. cit.*, p. 393 n. 23.

1123 ÉL., *N. A.* IV, 29.1-7.

1124 PLUT., *Isid.* 375e 2-5 : τὰ μὲν εἰλικρινῆ καὶ φανὰ, τὰ δὲ μικτὰ καὶ ποικίλα νομίζοντες.

1125 PLOT. 40 (II, 1), 4.12-20.

1126 PROCL., *Sacr.*, p. 149.28-150.18.

1127 *PGM* II, 23.

sur elle-même, et c'est cette caractéristique visuelle qui en fait le nom décrivant en général le fruit des conifères (pins mais aussi cèdres, cyprès, genévriers) et qui dote l'offrande d'une valeur spécifique. En Égypte, la seule espèce locale, une espèce de genévrier (*Juniperus phoenica*), ne pousse que dans le Sinaï¹¹²⁸, mais on importe de longue date du cèdre en provenance du Liban (*Cedrus Libani*), une essence végétale qui n'était pas employée comme bois d'œuvre dans la construction mais servait pour le mobilier, la parfumerie¹¹²⁹ et, en raison des propriétés odorantes et conservatrices de sa résine, pour les pratiques funéraires¹¹³⁰. Ce qui fait la valeur rituelle des *strobiloi*, c'est l'odeur très forte qu'ils dégagent en se consumant et qui purifie l'air. Le genévrier entrait ainsi dans la composition de l'autel que les Juifs fabriquaient pour le sacrifice de la vache rousse, un rituel pré-mosaïque auquel fait allusion la *Lettre de Barnabé* 8 (II^e siècle)¹¹³¹. Au niveau symbolique, les cônes appartiennent à un genre végétal qui se distingue pour être toujours vert, ce qui en fait un puissant symbole de résistance au temps et à la mort¹¹³². Dans les *PGM* et en Égypte, on trouve également une autre essence végétale sempervirente avec ce symbolisme de force vitale, à savoir le *perséa*¹¹³³. Cette capacité à résister au temps a pu les qualifier pour un rituel de mémoire où sept cônes doivent entrer dans la composition d'une encre¹¹³⁴. Le texte écrit avec cette encre est ensuite lavé à l'eau puis l'eau est bue, ce qui produit une boisson au goût puissant¹¹³⁵ et permet d'assimiler physiologiquement la valeur symbolique des composants.

Le symbolisme des cônes ne s'arrête pourtant pas à la vitalité de l'espèce végétale. De fait, les *strobiloi* sont d'un nombre et d'un type particulier. L'épithète δεξιός n'est pas courant avec les στροβίλοι : hormis une autre occurrence, les *PGM* sont les seuls documents grecs à employer

1128 Victoria ASENSI AMORÓS et Colette VOZENIN-SERRA, « New Evidence for the Use of Cedar Sawdust for Embalming by Ancient Egyptians », *JEA* 84, 1998, p. 229. Le genre des *Juniperi* était souvent confondu par les Anciens avec le genre des *Cedri* (A. LUCAS, « “Cedar”-Tree Products Employed in Mummification », *JEA* 17 / 1/2, 1931, p. 13-21). On connaît également une tentative de production locale de conifères au III^e s. av. J.-C., à Philadelphie, grâce à une lettre d'APOLLONIOS, ministre des finances de Ptolémée II, à son secrétaire ZÉNON (*P. Cair. Zen.* 2, 59157) ; sur l'arboriculture d'APOLLONIOS, voir Claude ORRIEUX, *Les Papyrus de Zénon : l'horizon d'un Grec en Égypte au III^e siècle avant J.-C.*, Paris, Macula, 1983, p. 79-88.

1129 Ahmed G. FAHMY et Mohamed FADL, « Plant Macroremains from Locality HK29A at Hierakonpolis, Egypt », *ARCE* 45, 2009, p. 147-148 ; Simcha LEV-YADUN et Ram GOPHNA, « Exportation of Plant Products from Canaan to Egypt in the Early Bronze Age I: A Rejoinder to William A. Ward », *BASOR* 1992, p. 89.

1130 ASENSI AMORÓS et VOZENIN-SERRA, *art. cit.*

1131 Sur cette lettre et ce rituel que nous connaissons par la MISHNAH et MAÏMONIDE, voir L. W. BARNARD, « Some Folklore Elements in an Early Christian Epistle », *Folklore* 70 / 3, 1959, p. 437-439.

1132 Agnès van HAEPEREN-POURBAIX, « Recherche sur les origines, la nature et les attributs du dieu Mên », in R. DONCEEL et R. LEBRUN (dir.), *Archéologie et religions de l'Anatolie ancienne. Mélanges en l'honneur du professeur Paul Naster*, Louvain, Centre d'histoire des religions, 1983, p. 223-225 : le pin intervient dans les mystères de Cybèle à Rome lors de la renaissance d'Attis, et les pommes de pin, comme attributs du dieu lunaire Mên, obéissent également à cette symbolique.

1133 Sur cette plante, voir n. 707.

1134 *PGM* I, 232-247.

1135 On se servait de *strobiloi* pour parfumer le vin (*GEOP.* VII, 20.5 ; *PGM* VII, 184 ; *SM* 83.8).

cet adjectif pour décrire des pommes de pin¹¹³⁶. On pourrait songer au sens de rotation de la spirale et à une signification cosmologique, où les spirales imiteraient le mouvement de l'univers d'est en ouest – de gauche à droite en s'orientant vers le sud¹¹³⁷ –, mais l'hypothèse la plus probable est que l'expert rituel exclut tout simplement les exemplaires abîmés pour des raisons esthétiques. Pourtant, la symbolique numérique des cônes invite à y voir une dimension analogique avec l'univers. Au nombre de douze, ils font référence aux douze heures de la journée ou aux douze signes zodiacaux. Leur présence connote ainsi l'idée d'une totalité et elle reproduit matériellement, dans le rituel, la forme de l'univers, si ce n'est son mouvement. Cette valeur des douze cônes se reproduit dans l'utilisation de douze *onomata* à écrire sur des feuilles de laurier et à ceindre sous la forme d'une couronne¹¹³⁸. On trouve exactement le même procédé dans l'oniromancie de Pythagore et Démocrite, avec une connotation cosmologique encore plus nette puisqu'en plus des douze *onomata* sur la couronne de laurier figure la liste des signes zodiacaux¹¹³⁹. En somme, les deux rituels conjuguent des signes qui renvoient tantôt à l'idée de totalité (douze cônes, douze *onomata*), tantôt à l'idée de lumière et de naissance (hiéroglyphe, coq, bain, début du mois).

Point de divergence : la sélection du moment

Concernant maintenant la temporalité des rituels, celle de B est assez claire. Le moment du troisième jour revêt une importance particulière et sert de point de départ pour une durée rituelle de sept jours (ἐπι[ι] τῶν ἐπτὰ ἡμερῶν). L'action invocatoire doit donc être répétée quotidiennement. Malheureusement, le texte est assez incertain en cet endroit. Le groupe verbal ποίει ἐστάνα[ι] pourrait signifier « fais se lever », « fais que se lève ». Auquel cas, on songe aux rituels

1136 *PGM* II, 25 ; III, 694 ; XIII, 9 ; 366.

1137 Cf. PLAT., *Tim.* 36c : « [le démiurge] fit tourner la [sphère extérieure] du Mème de côté en direction de la droite » (τὴν μὲν δὴ ταῦτοῦ κατὰ πλευρὰν ἐπὶ δεξιὰ περιήγαγεν) ; PHIL., *Cherub.* 21 ; PROCL., *Plat. Tim.* II, p. 259.28 : « dans l'univers la sphère des fixes se meut vers la droite » (ἐν τῷ κόσμῳ τὸ μὲν ἀπλανὲς ἐπὶ δεξιὰ περιάγειν). Le sens de rotation horaire ou anti-horaire dépend lui-même de l'orientation nord ou sud de l'observateur, d'où un chapitre de l'astronome A. TAT. ASTR., *Isag. in Arat.* 36 consacré à établir la « bonne » position, mais on devine que celle-ci était très variable ; en Égypte, on s'oriente en regardant au sud. Un passage des *PGM* mentionne justement un côté droit et un côté gauche de l'axe : *PGM* III, 571-574 : « ton nom à droite de l'axe : ΙΑΟ ΑΟΙ ΟΑΙ ΟΥΑ ΟΟΟΟΟ ΑΑΑΑΑ ΙΥ... ΟΑΙ ; à gauche de l'axe : ΙΑΟ ΑΥΟ ΟΑΙ ΡΙΡΙ ΟΟΟ ΟΟ ΑΥΟ ΟΑ ΟΑΙ » ([ῥνο]μά σο[υ] ἐκ μὲν δεξιῶ ἄξον[ος] · | 'Ιάω α[ωι] ωαι [ωυα] ωωωωω ααααα ι... | .ωαι, ἐκ δ' εὐωνύ[μ]ων ἄξ[ονος] · 'Ιάω αωω ωαι | [π]ιπ ωωω ωω ιι αωω...ω[α] ωαι). En revanche, la spirale du *PGM* VII, 300 (voir Illustration 9) tourne de gauche à droite, certainement parce qu'on se réfère alors au pôle nord, représenté par un ibis, dans la composition de la figure.

1138 La séquence des douze noms est par ailleurs une formule en soi attestée en d'autres endroits (voir n. 818).

1139 Voir chapitre 6.1.3.3, p. 352-354.

égyptiens consistant à accompagner le lever du soleil pour le protéger magiquement contre les attaques d'Apophis¹¹⁴⁰.

Au contraire, la temporalité de A pose certaines difficultés. Pour Dillon et O'Neil, le rituel a lieu « *on the first day [of the month]* », mais cette glose entre en contradiction avec une information plus bas : « commence l'invocation ci-dessus au septième [jour] de la lune jusqu'à ce qu'il obéisse et qu'il s'unisse à toi »¹¹⁴¹. Pour éviter la contradiction, les traducteurs anglais supposent, avec Preisendanz, qu'il s'agit de la septième *heure* de la lune – une solution étrange étant donné que la lune ne permet pas le décompte des heures, mais des jours, et que c'est généralement le terme ἡμέρα, et non ὥρα, qui est sous-entendu dans ce tour elliptique. Le « premier jour » (ἐν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ) peut donc désigner tout simplement celui du rituel, et non celui de la lune, comme plus loin l'indication que « tout est apporté à la lune après le 1^{er} ou 2^e jour »¹¹⁴². Des consignes sur cinq à six jours sont ensuite données si le dieu n'apparaît pas¹¹⁴³, ce qui mène au milieu du mois, dernière échéance pour qu'une apparition divine ait lieu. Le *PGM VI* indique d'ailleurs que le rituel est lié à la pleine lune en particulier, et à la période croissante en général¹¹⁴⁴.

En tout état de cause, A comme B se concentrent sur la période croissante de la lune, mais en privilégiant l'un la période de l'apparition, l'autre celle de la complétude. Quoique diamétralement opposés du point de vue de la géométrie astronomique, les deux moments paraissent ici interchangeable : les mêmes offrandes sont mises en jeu de manière analogue pour les mêmes destinataires, mais en des temps différents. Le choix de l'un ou l'autre moment apporte ainsi une coloration différente au rituel mis en place. En un sens, on voit donc que l'opinion de Gundel se vérifie bel et bien¹¹⁴⁵ : on emploie tantôt une phase, tantôt une autre pour établir le rituel et il n'est pas toujours évident de comprendre pourquoi l'une ou l'autre a été privilégiée. Il ne faut toutefois pas s'arrêter à ce constat mais repérer malgré tout des tendances logiques.

1140 R. O. FAULKNER, « The Bremner-Rhind Papyrus: III: D. The Book of Overthrowing 'Apep », *JEA* 23 / 2, 1937, p. 166-185.

1141 *PGM II*, 42-43 : ἄρχου δὲ τῆς προκειμένης ἐπικλήσεως | ἀπὸ ζ' τῆς σελήνης, μέχρις ὅταν ὑπακούσῃ καὶ συσταθῆς αὐτῷ.

1142 *PGM II*, 44 : προσφέρονται δὲ πάντες τῇ σελήνῃ μετὰ τὴν α' ἡμέραν ἢ δευτέραν.

1143 *PGM II*, 45-59. En cas de non-apparition, la procédure indique explicitement les jours 3, 4 et 5 avec les actions à effectuer, puis simplement « en plus de ces procédures, s'il n'apparaît pas » (ἐπὶ δὲ τούτοις ἐὰν μὴ ὑπακούσῃ, l. 55), ce qui suppose un dernier recours, implicitement pour le jour 6.

1144 *PGM VI*, 1-4 : « l'invocation elle-même est dite quand la lune est pleine, mais on rendra la *sustasis* de meilleure qualité dans la période croissante de la lune, au 4^e jour d'augmentation de la déesse » (ἡ δὲ κλήσις αὐτῇ | <λέγεται σελήνης> πληθούσης. ἄμεινον δὲ ἐν τῇ ἀνατολῇ | <PREISENDANZ : τῇ τοῦ ἡλίου τὴν> σύστασιν ποιήσεις τῇ δ' τῆς θεοῦ προσθέ<σεως>). La proposition de PREISENDANZ pour la restitution de la lacune doit être corrigée en prenant en considération le sens technique d'ἀνατολή en grec ; voir Annexe 3D.

1145 Voir n. 1085

5.2.2. Un principe de schématisation : le tout et la partie

5.2.2.1. Des rituels de mémoire et de prescience

La totalité du mois

Le PGM III, 424-466 mérite d'être présenté le premier en raison de sa singularité. Il fait en effet intervenir toutes les dates du mois lunaire, ce qui est exceptionnel à l'échelle du corpus. Il s'agit d'un rituel qui donne, d'après son titre, « prescience et mémoire »¹¹⁴⁶. Conformément à l'ordre canonique, la recette présente d'abord la *praxis*, puis le *logos* correspondant au premier jour du mois. La consigne est d'entamer la préparation « lorsque la déesse se rapproche » ([π]λησιαζούσης τῆς θεοῦ) et de commencer la première séance du rituel « au 1^{er} jour de la déesse » ([τῆ] α' τῆς θεοῦ)¹¹⁴⁷. La lune décroissante se rapproche du soleil jusqu'à entrer en conjonction avec lui et la conjonction sert alors de frontière pour délimiter chronologiquement deux étapes. L'usage de la temporalité va accorder à la parole un traitement spécial. De fait, le *logos* commencé le premier jour présente la particularité de s'étendre sur toute la durée du mois lunaire :

Au troisième jour, en prenant une portion [du cœur miellé], prononce l'*onoma* : LAILAM SANKANTHARA et les formules usuelles. Au 4^e jour de la lune, en disant le 4^e *onoma* : EPIMNÒ. Au 5^e jour, en disant le 5^e *onoma* sept fois : EKENTH... Au 6^e jour, le sixième *onoma* : AMOUN AMOUN. Au 7^e jour de la lune, le 7^e *onoma* : RA PREGXICHAROTH. Au 8^e jour, le 8^e *onoma* : EISI OUSIRI AMOUN AMOUN. Au 9^e jour, le 9^e *onoma* : PHORPHORBARZAGRA. Au 10^e jour, le 10^e *onoma* : ZAZOUCHÒR DAMNIOTÈ. Au onzième jour, le onzième *onoma* : CHRUSA CHRUSA EUAE CHRUSOES EIRE CHRUSOEGETHREL... RON. Au douzième jour, le douzième *onoma* douze fois en prenant une portion [du cœur miellé] : ATHAB ENIGRAPSATHIR... PSANO... ASÈ. Au 13^e jour, en disant le 13^e *onoma* : ARTEMI DAMNO DAMNO LUKAINA. Au quatorzième jour, en disant le quatorzième *onoma*. Ce 14^e *onoma* est : HARPONCHNOUPHI BRINTATÈNÒPHRI BRISKULMA OREOBZAGRA. Au quinzième jour, le quinzième *onoma* : SESENGEN BAPHARAGGES AGAB... AEËIOUÒ et les formules usuelles de ton choix en les prononçant chaque jour¹¹⁴⁸.

Pour la seconde moitié de la lunaison, la recette évoque la procédure en raccourci :

1146 PGM III, 424 : πρόγνω[σ]ις καὶ μνημον[ική].

1147 PGM III, 426-427.

1148 PGM III, 430-437 : τῆ τρίτῃ ἀπογε[υόμενος λ]έγε τὸ ὄνομα Λαίλαμ [σαν]κανθαρά, κοινά. [τῆ] σελήνης δ' <τὸ> δ' ὄνομα λέγων ἐπιμνω, τῆ ε' τὸ ε' | ὄνομα λέγων ἐπτάκις ἐκενθ... [τῆ ζ'] τὸ ἕκτον ὄνομα Ἀμοῦν [Α]μοῦν, τῆ σελήνης ζ' [τὸ ζ' ὄνομα.]ρα πρεγξίχαροθ. | τῆ η' τὸ η' ὄνομα· | [ε]ἶσι Οὔσιρι [Α]μοῦν [Αμοῦν, τῆ θ'] τὸ θ' ὄνομα φορ[φ]ορβαρζαγρα, [τῆ ι' τ]ὸ ι' ὄνομα ζαζουχωρ δαμνιοτη, | τῆ ἑνδεκάτῃ | τὸ ἑνδέκατον ὄνομα χρυσα χρ[υσα] εὐαε χρυσοεσ εἰρε χρυσοεγεθρελ...ρον, τῆ δωδεκάτῃ τὸ δωδέκατον ὄνομα, δωδεκάκις | γευόμενος· αθαβ...ενιγραψαθιρ..ψανο.αση, [τῆ ιγ'] τὸ ιγ' ὄνομα λέγων]· Ἄρτεμι Δαμνω δαμνο λύ|καινα, τῆ τετάρτῃ καὶ δεκάτῃ τὸ [τέταρτον καὶ δέκατον ὄνομα] λέγων. τοῦτο τὸ ὄνομα ιδ'· Ἄρπον[χνουφι] βριντατηνωφρι | βρισκυλμα | ορεοβαζαγρα. τῆ [πέμπτη καὶ δεκάτῃ τ]ὸ πέμπτον καὶ δέκατον ὄνομα· σεσενγεν βαρφαραγγης αγαβ αειηουα, κοινά, ὅσα θέλεις, λέγων κα|θ· ἡμέραν.

Puis, quand la lune décroît, prononce la formule sur le ton de l'hexamètre en la prononçant sept fois jusqu'à ce que ce soit à nouveau le quatorzième jour de la déesse¹¹⁴⁹.

Les *onomata* sont plus ou moins longs. Certains se réduisent à un mot, d'autres constituent une formule comprenant une série de mots. Dans cet ensemble, on peut distinguer facilement les noms de divinités égyptiennes : Amon (jour 6 et 8), Isis et Osiris (jour 8). On reconnaît également le nom d'Artémis au jour 13 avec une épithète très rare, « la louve » (λύκαινα). On retrouve cet adjectif dans un témoignage de Porphyre : « on a donné des surnoms d'animaux aux dieux démiurges : à Artémis, la louve ; à Hélios, le lézard, etc. »¹¹⁵⁰. L'épithète apparaît encore en *PGM* IV, 2546 dans un hymne à la lune. Dans les *Hymnes Orphiques*, l'épithète est appliqué à Aphrodite (*HO* 55.11). Δαμνο est un nom barbare mais on le trouve dans des séries de mots composés sous forme de litanie : dans un hymne à la lune des *PGM* et dans une *defixio* d'Oxyrhynche à Hécate-Artémis¹¹⁵¹. Son usage reste donc très régulier et semble caractériser l'aspect lunaire d'Artémis. Il dérive de δάμνημι, synonyme de δαμάζω « dompter ». On reconnaît également pour le quinzième jour une formule très courante dans la magie gréco-romaine (Harponch-nouphi etc.) apparaissant sur des gemmes solaires¹¹⁵². Les formes χρυσα, χρυσοες et χρυσοεγεθρελ au jour 11 laissent facilement deviner une dérivation depuis χρυσός « doré ». C'est la couleur de la lumière qui est évoquée. Enfin, la forme λαιλαμ serait une transcription de l'hébreu *la 'olam* signifiant « pour toujours »¹¹⁵³. Et σανκανθαρα se retrouvera dans les douze *onomata* à écrire sur des feuilles de laurier dans le *PGM* II, en compagnie de termes aux connotations lunaires prononcées (βαυβω et ερεσχιγαλ)¹¹⁵⁴.

Si la sémantique du *logos* ne nous donne que peu d'informations, sa structure est en revanche très claire : la récitation de la parole doit obéir aux divisions du mois. De la sorte se produit une superposition entre le cycle astronomique et le temps humain. Tout en faisant entrer l'individu dans un temps cosmique régi par l'astre lunaire, ce procédé rituel produit de manière schématique l'idée de totalité et de complétude. La prière demande justement à la déesse de « connaître en avance à la fois l'avenir, ce qui précède l'avenir, le passé et la totalité du présent »¹¹⁵⁵. La réci-

1149 *PGM* III, 437-438 : εἶτα [φθινο]ύσης σελήνης λ[έ]γε ἐν ἑξαμέτρῳ τόνῳ τ[ὸν λόγον] λέγων ἐπτάκις ἕως πάλιν τῆ τετάρτη καὶ | δεκάτη τῆς θεοῦ.

1150 PORPH. *Abst.* IV, 16.30-32 : θεοὺς δὲ τούτους δημιουργοὺς οὕτω προσηγόρευσαν· τὴν μὲν Ἄρτεμιν λύκαιναν, τὸν δὲ Ἥλιον σαῦρον.

1151 *PGM* IV, 2844-2845 : Δαμνῶ, Δαμνομέλνεια· Δαμασάνδρα· Δαμνοδαμία ; *SM* 49 (= *SEG* 38-1837) : [Ε]κάτης Ἀρτέμιδος δεμον δαμνω δαμνολυκα `κη' δαμνιππαη δαμνομενια δαμνοβαθιρα δαμνοβαθιρι δαμνομενια δαμηαμωνη (sur cette tablette, voir D. R. JORDAN, « A Love Charm with Verses », *ZPE* 72, 1988, p. 245-259).

1152 W. M. BRASHEAR, « The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey », *ANRW*, II, 18.5, 1995, p. 3580.

1153 *ibid.*, p. 3590.

1154 Voir n. 818.

1155 *PGM* III, 428-429 : [π]ρογνῶναι τὰ μέλλοντα καὶ τὰ | προμέλλοντα κα[ὶ] πεπ[ρα]γμένα καὶ π[ά]ντα <τὰ> ἔργα τῆ σ[ῆ]μερον καθάπαξ.

tation quotidienne est ainsi une manière « d’encercler » toutes les dimensions du temps et de les capturer. Le procédé à l’œuvre est en fait analogue à celui qu’on trouve pour la *dôdécaôros* et le « zodiaque » lunaire¹¹⁵⁶ ; mais à la création d’une série d’*onomata*, il adjoint la distribution de leur énonciation dans le temps. Il s’agit ainsi d’utiliser les mouvements célestes pour produire un signe de manière rituelle. Là encore, ce qui vaut pour le mois peut aussi être mis en application à l’échelle du jour quand on passe de la lune comme destinataire divin au soleil. Juste un peu plus haut dans le même papyrus, un autre rituel de mémoire, malheureusement très corrompu, prescrirait peut-être d’adresser des prières aux différentes heures en direction du soleil¹¹⁵⁷.

Procédure métonymique : le début du mois

Le *PGM III*, 424-466 se sert du cycle synodique pour schématiser l’idée de totalité. Mais le même résultat peut être produit par le recours à des métonymies : en choisissant soit le milieu du mois, soit le commencement comme équivalents de la période entière. La partie vaut alors pour le tout. Dans les *Cyranides*, pour une procédure très analogue au rituel de mémoire précédent, c’est le début du mois qui est retenu. La séquence pratique présente l’ingestion d’un cœur de huppe et l’absorption de miel mais aucun *logos* n’est prononcé, si bien que matière animale et temporalité sont les seules à contenir l’efficacité rituelle :

Prends un cœur [de huppe] encore palpitant et avale-le en face du soleil (ἄντικρυς τοῦ ἡλίου), au début de la première ou de la huitième heure (ῶρας πρώτης ἀρχομένης ἢ ὀγδόης). Que ce soit le jour de Saturne (ἡμέρα Κρόνου), lorsque la lune est en phase levante (σελήνης ἀνατολικῆς οὔσης). Bois du lait d’une vache noire avec un peu de miel à la même heure, comme convenu, pour que le cœur soit avalé en bonne santé et tu connaîtras à l’avance ce qui se passe au ciel comme sur terre, ce que tout un chacun a à l’esprit, tous les événements selon les climats et selon les cités et ce qui arrivera à tous les êtres humains¹¹⁵⁸.

Au lieu d’une durée mensuelle, on conjugue différents ordres temporels (jour, semaine, mois) pour sélectionner l’instant du commencement à trois niveaux chronologiques. La première heure du jour ne surprend pas. La huitième ne va pas de soi. Après les cinq heures d’ascension et les deux heures de culmination du soleil, la huitième heure amorce la phase de déclin. En tant que

1156 Voir chapitre 4.3, p. 200-237.

1157 *PGM III*, 324 : ἐπὶ ἡμέρας δέκα et *PGM III*, 343-371 : [πρ]ὸς ἡλίου ἀνατολᾶς... ῶρα(ν) δεκάτην... ἅμα ἀνατο[λῆ]... τρίτην... [ἄμ]α ἀνατολ[ῆ]... κατὰ β' λόγ[ο]ν... [ἀ]νατο[λῆ]ς ἡλίου... τὸν ἕβδομον λόγον sont quelques expressions que l’on peut reconstruire et qui laissent penser que différentes formules (au moins sept) étaient prononcées à différents moments (le matin, la dixième heure, la troisième heure étant les seules qui apparaissent encore).

1158 *CYR. I*, 7.55-61 : Λαβὼν οὖν τὴν τούτου καρδίαν ἔτι σπαίρουσαν κατάπιε ἄντικρυς τοῦ ἡλίου ῶρας πρώτης ἀρχομένης ἢ ὀγδόης. ἔστω δὲ ἡμέρα Κρόνου, σελήνης ἀνατολικῆς οὔσης. καὶ ἐπίπιε γάλα βοῦς μελαίνης μετ’ ὀλίγου μέλιτος ἐκ τοῦ συνθέματος αὐθωρόν, ἵνα ἡ καρδία ὑγιῆς καταποθῆ, καὶ ἔση προγινώσκων τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ γῆ καὶ εἴ τις κατὰ ψυχὴν ἔχει τι καὶ ὅσα κατὰ τὰ κλίματα καὶ κατὰ πόλεις γίνεται καὶ τὰ μέλλοντα ἅπασιν ἀνθρώποις.

planète la plus extérieure, la plus lointaine et la plus lente, Saturne incarne le commencement du temps et son jour est parfois pris pour commencement de la semaine. Brodant sur le vieux mythe de l'âge d'or pour lui donner un vernis astrologique, Firmicus rapporte le mariage de la Lune et de Saturne au premier âge de l'univers : c'est à lui que la lune apporte en dot « le commandement [ou le commencement] des temps » (*temporum principatum*)¹¹⁵⁹. À une aspiration près, on se situe donc avec Kronos au jour du Temps (χρόνος). Par assimilation avec les rythmes solaire et planétaire, l'*anatolè* lunaire correspond tout naturellement au moment astronomique défini chez Paul d'Alexandrie par un écart de 15° avec le soleil, c'est-à-dire son lever héliaque. La logique ici a consisté en un emboîtement de cycles astronomiques et astrologiques.

L'ensemble des rituels de mémoire et de prescience du papyrus Mimaut (*PGM III*) fournit lui aussi des passages qui privilégient le commencement et lui donnent une valeur métonymique pour exprimer la totalité. Le *PGM III*, 410-423 s'adresse au dieu solaire ; l'agent rituel lui demande « d'entrer dans [son] âme et de [lui] accorder de la mémoire »¹¹⁶⁰. Au cœur de huppe qui était ingéré dans le premier texte se substituent ici, comme équivalent fonctionnel, des pains que l'on pétrit pour leur donner la forme de « douze jeunes filles »¹¹⁶¹ et que l'on doit « manger à jeun [pour] connaître le pouvoir »¹¹⁶². Dans le contexte, ce nombre évoque les douze heures de la journée. L'action rituelle a lieu « chaque mois, d'après la lune, au premier jour » et on « se prosterne devant la déesse »¹¹⁶³. La procédure conjoint ainsi le temps lunaire et le temps solaire, un marqueur de commencement (le début du mois) avec un nombre qui exprime la totalité (les douze heures) et l'incarne matériellement dans le corps de l'individu. Le début du texte précisait qu'il fallait inscrire une tablette « quand le dieu [solaire] s'est couché »¹¹⁶⁴. C'est justement quelques minutes après le coucher du soleil que se produit la réapparition du croissant lunaire au-dessus de l'horizon ouest¹¹⁶⁵. Le rituel de mémoire du *PGM I*, 232-247 ne procède pas autrement.

Prends une feuille de papyrus et écris les *onomata* indiqués à l'encre de myrrhe d'Hermès. Quand tu les as écrits comme indiqués, passe-les à l'eau de 7 sources, puis bois-le pendant 7 jours, à jeun, à partir du lever [héliaque] (ἐξ ἀνατολῆς) de la lune¹¹⁶⁶.

1159 FIRM., *Math.* III, 1.11.

1160 *PGM III*, 415-416 : εἰσελθε, δέσποτα, ε[ι]ς τὴν ἐμὴν ψυχὴν καὶ μνή|μην μοι χάρισαι.

1161 *PGM III*, 411-412 : πλάσον ἄρτον, | [π]έμματα, δώδεκα κόρας.

1162 *PGM III*, 412 : φάγε νήστης καὶ γ[v]ώση τὴν ἐνέργειαν.

1163 *PGM III*, 416-417 : κατὰ μῆνη[v] πρὸς σελήνην ἐν πρώτῃ ἡμέρᾳ. | προσκύνει [θε]ᾶ.

1164 *PGM III*, 410 : [κα]ταδύγτος [τ]οῦ θεοῦ.

1165 PARKER, *op. cit.*, p. 13.

1166 *PGM I*, 233-236 : λαβὼν χάρτην ἱερατικὸν γράψον τὰ προκείμενα ὀνόματα ζυρνομέλανι Ἐρ|μαϊκῶ καὶ γράψας, ὡς πρόκειται, ἀπόκλυσσον ἐς ὕδωρ πηγαῖ|ον ἀπὸ ζ' πηγῶν καὶ πίε αὐτὸ ἐπὶ ἡμέρας ζ' νήστης ἐξ ἀ|νατολῆς οὔσης τῆς σελήνης.

L'expression ἐξ ἀνατολῆς ne peut désigner ici que le lever héliaque¹¹⁶⁷. En comparaison du premier rituel, la durée de la procédure est ramenée du mois au quart du mois et la récitation est remplacée par la pure et simple ingestion du texte – un acte qui possède en soi une valeur sémiotique forte puisqu'en égyptien « avaler » et « connaître » sont homonymes¹¹⁶⁸. Parole et matière sont ainsi intimement combinées pour un maximum d'efficacité et se concentrent sur le commencement du cycle. Dans le *PGM* III, 325-326, les consignes qui accompagnent le *logos* exposent d'ailleurs ce lien métonymique qui unit le commencement du jour avec la connaissance du cycle entier : « récite cette formule en direction du lever du soleil et tu seras doté de prescience à chaque heure et pour la journée »¹¹⁶⁹. Un peu plus bas dans le même texte, il est également question de prononcer les formules « [pendant?] le lever de la lune le trentième jour »¹¹⁷⁰, qui correspond donc au premier jour dans le comput grec, c'est-à-dire au premier croissant¹¹⁷¹. Dans une variante du rituel avec le cœur de huppe, une préparation à base de céréales, d'épices et d'eau de source doit être faite « le deuxième jour de la lune »¹¹⁷², celui où le premier croissant a 70 % de chance d'être observé¹¹⁷³.

Symbolique naturaliste ou bien sémiotique hiéroglyphique ? La huppe et la lune

De manière corollaire, la *praxis* donne des consignes pour la production d'un signe supplémentaire à travers la manipulation de la matière animale : une huppe dont on arrache et transperce le cœur avant de le découper, de le broyer, de le placer dans du miel et de le manger à jeun au premier jour de la déesse¹¹⁷⁴. L'identité de l'animal sélectionné et son lien possible avec la lune sont particulièrement intéressants. La zoonymie employée pour cette espèce animale (κάκουφος, κακκουφατ) nous situe dans le contexte du multilinguisme égyptien et l'identité de l'animal ne pose pas de difficulté : il s'agit de la huppe (*Upupa epops*)¹¹⁷⁵. L'animal a fait l'objet

1167 Voir Annexe 3D.

1168 Robert K. RITNER, « The Religious, Social, and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic », in Marvin W. MEYER, Paul Allan MIRECKI (dir.), *Ancient magic and ritual power*, Boston, Brill, 2001, p. 50.

1169 *PGM* III, 325-326 : κατά[λεξο]ν πρὸς ἀνατολὰς ἡλίου λόγον τοῦτον | [καί] ἔση καθ' ὄρα[ν καὶ κα]τὰ τὴν ἡμέ[ραν ταύτην] προγινώσκων.

1170 *PGM* III, 338 : [εἰς τ]ὴν ἀνατολὴν τῆς Σελήνης τριακονθήμερον. Dans l'édition de PREISENDANZ, la restitution de la préposition εἰς dans la lacune donne un sens directionnel à l'*anatolè*, ce qui n'est pas attesté autre part dans le corpus ; peut-être vaut-il mieux considérer que le papyrus contenait la préposition κατά.

1171 Sur le calendrier grec de manière générale, voir Claire PRÉAUX, *La Lune dans la pensée grecque*, Bruxelles, Belgique, Palais des Académies, 1973, p. 66-87.

1172 *PGM* III, 455-456 : τῆς σελήνης | οὔσης δευτέρας.

1173 PARKER, *loc. cit.*

1174 *PGM* III, 424-430.

1175 *CYR.* I, 7.49-52 ; variantes en grec : κουκούφα, κάκκουφας, κοκκοφάδιος, κούκοφος. Pour des analyses linguistiques : Ludwig KEIMER, « Quelques remarques sur la huppe (*Upupa epops*) dans l'Égypte ancienne », *BIFAO* 30, 1930, p. 318-324 pour la partie linguistique ; Pascal VERNUS et Jean Yoyotte, *Bestiaire des pharaons*, Paris, A. Viénot Perrin, 2005, p. 385-387 et p. 78 ; Amandine MARSHALL, « L'enfant et la huppe dans l'Égypte antique »,

de plusieurs études approfondies qui rendent inutile une enquête minutieuse¹¹⁷⁶ ; je reprendrai donc certains résultats en me concentrant sur la question d'un potentiel « sélénisme » de la huppe et prendrai en compte une révision récente concernant la signification de cet oiseau en Égypte¹¹⁷⁷. Pour comprendre la présence de cet animal, faut-il en effet y voir un être lunaire en vertu de la théorie des séries astrologiques unissant des réalités du macrocosme avec des réalités du microcosme ? Telle est en tout cas la logique qui, bien plus tard, préside à l'association de la huppe avec la nature saturnienne dans le traité astrologique de Lefèvre d'Étapes¹¹⁷⁸ ou qui justifie chez Proclus, dans le cas du coq, son association avec le soleil¹¹⁷⁹. Il y a donc lieu de prendre en considération ici le choix de l'animal en rapport avec les théories ésotériques sur les chaînes astrales. En comparaison des autres usages de la huppe dans les *PGM*, il apparaît que sa symbolique l'adjoind ici aux astres, non pas comme oiseau sélénien *per se*, mais en tant que figure ornithologique et hiéroglyphique de la passation et de l'alternance.

Dans les *PGM* et les *PDM*, en dehors de l'occurrence qui nous intéresse, la huppe apparaît six fois¹¹⁸⁰ ; à chaque fois c'est son cœur ou son sang qui constitue la *materia magica*¹¹⁸¹. Tous ces rituels présentent une certaine cohérence pragmatique : la même matière animale (cœur et sang) est utilisée en guise de fard à œil ou bien appliquée sur les lèvres, voire ingérée, généralement afin d'obtenir soit un don de mémoire, soit une capacité à voir les dieux. La tendance est de privilégier le cœur (καρδία) dans les textes en grec et le sang (*snf*) dans les textes démotiques ;

Archéologia 531, 2015, p. 35 : *dbz* = « l'orné » ou « le couronné » (en référence à son aigrette érectile) ; *kwkwpd*, *κωκωπατ*, *κογκουφατ* et *κογκουπετ* = origine onomatopéique. Dans les *PGM*, c'est surtout le nom égyptien qui est employé ; le *PGM* II, 18 utilise *γυπαλέκτωρ* (vautour-coq) comme synonyme de *κοκκούφας* (cf. HsCH. M117 : *ἄλεκτρούων* comme synonyme d'*ἔποψ*).

1176 Warren E. Dawson, « The Lore of the Hoopoe (*Upupa epops* L.) », *Ibis* 67 / 1, 1925, p. 31-39 [une revue assez large des emplois de l'animal dans la littérature classique et orientale] ; Ludwig Keimer, « Quelques remarques sur la huppe (*Upupa epops*) dans l'Égypte ancienne », *BIFAO* 30, 1930, p. 305-331 ; Galoppin, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 602-611 [analyse récente fondamentale sur la place de la huppe dans la magie gréco-égyptienne]. Voir aussi Vernus-Yoyotte, *loc. cit.*

1177 Amandine Marshall, « L'enfant et la huppe dans l'Égypte antique », *Archéologia* 531, 2015, p. 30-35 [revient sur le travail d'interprétation de Keimer qui faisait jusque là autorité et servait de point de départ aux autres analyses].

1178 Lefèvre d'Étapes, *Mag. Nat.* I, 6.43. Pour expliquer l'interdiction, en magie, d'utiliser cet oiseau (dont le sang, appliqué sur le corps du dormeur, produit, des apparitions fantomatiques), l'auteur décrit en détail le processus physiologique en jeu : « ce sang saturnien, que la chaleur dissout en une fumée ténue, est conduit vers l'imagination et le sens interne, qu'il tourmente par des épouvantements et des apparitions affreuses ; il assaille le dormeur de terreurs si formidables que souvent celui-ci, une fois revenu à l'état de veille, est saisi de démence et d'hallucinations » (*Saturnius enim ille sanguis satur, vi caloris in tenuem fumum solvens, ad phantasiā et interiorem sensum ducitur, quem terriculamentis et horrendis simulacris sollicitat ; et somniantem mirum in modum terroribus infestat ut plerumque vigilans factus, amentia et alienatione sensus agatur*). Traduction Jean-Marc Mandosio.

1179 Procl., *Sacr.* p. 149.28-150.18.

1180 Sur ces textes, voir Galoppin, *loc. cit.*, dont je reproduis ici dans ses grandes lignes l'interprétation principale.

1181 *PGM* II, 18 (*κοκκούφατος καρδίαν τοῦ καὶ γυπαλέκ[τωρ]ος*) ; VII, 411 (*κοκκοφαδίου τὴν καρδίαν*) ; *PDM* XIV, 116 (*tpē hn' snf n κογκουπετ*) ; 295-308 (*snf n κογκουπετ*) = 805-840 (*snf n qqwpt*) ; 1110-1129 (*snf n qw-wpt*).

de plus, on applique la mixture sur les yeux dans les recettes en démotique, on les avale ou on les applique sur les lèvres dans les recettes en grec. Dans ces textes, la révélation d'un savoir et sa conservation sont la clé permettant de comprendre la signification de la huppe¹¹⁸². La huppe est signe d'une pénétration intellectuelle. Tout en se rattachant à cette valeur particulière, un seul texte emprunte peut-être également à un autre imaginaire de la huppe – celui de sa réputée puanteur – pour extorquer, de force, pendant son sommeil, des informations à une femme envoûtée¹¹⁸³. Dans le reste des cas, la fonction de la huppe est de rendre visible et présent l'invisible. Généralement, la symbolique de l'animal dans les mythes et légendes tourne autour de cette capacité à manifester ce qui est caché et à révéler les secrets, d'où son rôle particulier auprès de Salomon dans les traditions arabes¹¹⁸⁴, voire jusque dans le conte soufi persan de la huppe¹¹⁸⁵.

À cette valeur gnoséologique de l'oiseau, pour ainsi dire, y a-t-il lieu d'en ajouter une d'ordre cosmologique ? En raison de son plumage noir et blanc et de sa crête érectile, Aufrère en fait un « oiseau sélénién » dans la composition d'un fard (*PDM* XIV, 295-308) dont « la tonalité générale

1182 Cf. ÉL., *N. A.* III, 26.2 pour le lien entre cet oiseau et la mémoire ; *Cyr.* II, 3.9-11 pour la création d'une chimère magique alliant le regard de la huppe (percer les secrets célestes) et la double-vue paradoxale d'un animal myope, la taupe (percer les secrets souterrains). Voir aussi *Cyr.* I, 7.69 (cœur et foie pour rendre *μημονικότερον*) ; 7.88, 98, 102 (une préparation avec le cœur et le foie ou avec l'aigrette pour connaître à l'avance) ; 21.31 (cœur de huppe et de phoque) ; II, 39.15 (phylactère avec une huppe).

1183 *PGM* VII, 411-416, intitulé « bavardage nocturne » (*νοκτολάλημα*) : le cœur de la huppe est placé dans de la myrrhe, puis enroulé dans un support écrit (*πιττάκιον*) où sont inscrits des *onomata* et des *characterès* ; il est ensuite placé sur le sexe d'une femme (*ἐπὶ τὴν ψυχὴν αὐτῆς*). D'après des sources latines médiévales, cet usage magique pourrait être lié à la puanteur de l'oiseau, réputation qui lui vient d'une caractéristique éthologique : la huppe entasse des excréments pour construire son nid. « Oiseau le plus immonde » (*avis spurcissima*), la huppe produit l'apparition de démons pendant le sommeil si on applique son sang sur son propre corps (*ISID.*, *Etym.* XII, 20.66). Appliquer du sang de huppe (*sanguine upupae*) sur les tempes pendant le sommeil produit des visions nocturnes terribles (*terribilia somnia*) et les *incantatores* en cherchent le cœur, le cerveau ou la langue (*ALB. M.*, *Anim.* XXIII, 112 = chap. 24, p. 1513 *STADLER*). On cherche également dans le nid de l'oiseau la pierre de huppe appelée *quiritia*, car elle a la propriété de révéler des secrets (*proditor secretorum*) et de produire des songes (*phantasias commovens*) si on la place sur la poitrine d'une personne endormie (*ALB. M.*, *Min.* II, 2.15 = *Book of minerals*, trad. WYCKOFF, 1967, p. 114). Ces effets, liés semble-t-il à l'association avec la puanteur, font dire aux « mages et augures » que la huppe est « un oiseau prestigieux, prédisant bien des choses » (*avis praestigiosa et multa augurans, ibid.*). Voir également Christopher J. DUFFIN, « A Survey of Birds and Fabulous Stones », *Folklore* 123 / 2, 2012, p. 182-184.

1184 KEIMER, *art. cit.*, p. 329. Elle est présente dans *CORAN* 27.17-45, ou plutôt, elle se signale par son absence parmi l'armée d'oiseaux que rassemble Salomon ; or, comme il allait s'emporter contre elle, elle apparaît et lui rapporte ce qu'elle a vu chez la reine de Saba : l'idolâtrie et la vénération du soleil. Salomon conquiert alors le royaume de Saba. En Afghanistan, ce récit de conquête est transformé en histoire d'amour, et la huppe, messagère par excellence, devient une victime de prédilection dans la magie amoureuse afghane (Nancy HATCH DUPREE, « An Interpretation of the Role of the Hoopoe in Afghan Folklore and Magic », *Folklore* 85 / 3, 1974, p. 173-193). Messagère, espionne, la huppe est le seul être dont l'absence soit justifiable puisque cette absence même est le gage d'une action efficace. Présente en même temps qu'absente, la huppe a le pouvoir de sonder l'inconnu. Notons que l'espionnage de la huppe pour le compte de Salomon auprès d'une reine suit le même schéma que le *νοκτολάλημα* du *PGM* VII : l'homme envoie un messenger pénétrer les secrets les plus intimes de la femme. Le mot même pour désigner le sexe dans le texte, *ψυχή*, joue évidemment à un double niveau d'interprétation.

1185 'ATTAR, *Conférence des oiseaux* : c'est la huppe que choisit comme guide le peuple des oiseaux dans sa quête du Simorgh (*simorgh* سيمرغ), phénix iranien dont le nom désigne les trente (*si* سی) oiseaux (*mrgh* مرغ) partis à sa recherche.

(...) est fortement luni-solaire »¹¹⁸⁶. Mais la huppe est plus ambivalente qu'il n'y paraît. Thomas Galoppin a remarqué l'interchangeabilité de la huppe avec l'oiseau solaire par excellence qu'est le faucon dans le *PDM* XIV, 116¹¹⁸⁷. Cette recette, d'une seule ligne, est donnée par son titre pour équivalente à la précédente (*PDM* XIV, 115) où, en lieu et place de la tête et du sang de la huppe, on utilise l'œuf d'un faucon (*swḥ n ꞖꞖꞖ*). Dans les *Cyranides*, la présentation de la huppe en fait un oiseau incarnant les métamorphoses de l'année : l'oiseau y a « un insigne royal aux sept couleurs (ἐπτάχρωμον) long de deux doigts, qui se rabat et se déploie ; mais on le dit à quatre couleurs (τετράχρωμον) [pour le mettre] en rapport avec les quatre saisons de l'année (πρὸς τὰς τέσσαρας τροπὰς τοῦ ἐνιαυτοῦ) »¹¹⁸⁸. Le nombre de couleurs au niveau phénotypique importe en réalité moins que leur signification sémiotique. Or, cette signification fait de la huppe un oiseau solaire dont la polychromie renvoie au nombre des saisons. Cette polychromie se retrouve chez les auteurs classiques avec le même contenu symbolique, mais en raison de l'altération saisonnière du plumage¹¹⁸⁹. Réelle ou fictive, cette polychromie est, dans l'univers égyptien, un puissant signe dénotant la lumière¹¹⁹⁰. L'alternance des couleurs sombres et claires de la huppe pouvait faire songer à l'alternance des jours et des nuits. La symbolique chromatique de l'animal reproduit ainsi une symbolique temporelle servant à structurer jour après jour la récitation du *logos*. Mais loin d'être un oiseau sélénien en soi et par soi, la huppe est en fait, sur le plan chromatique, un signe du temps qui change, comme l'est la lune au plan astronomique. L'oiseau ne renvoie pas tant à la lune qu'au signifié qui leur est commun. Situées donc à un même niveau sémiotique, la lune et la huppe conjuguent leur signification respective de cycle et d'alternance pour maximiser l'efficacité du rituel.

Outre ces deux valeurs symboliques – gnoséologique d'une part (sonder l'invisible), cosmologique de l'autre (le changement) –, il y a peut-être lieu de s'interroger sur une logique sémio-

1186 AUFRÈRE, *op. cit.*, p. 292-294. Voir également GALOPPIN, *op. cit.*, p. 610.

1187 *ibid.*

1188 *CYR.* I, 7.49-54 : ἐπτάχρωμον βασιλείον, ἔχον μήκει δακτύλων δύο ἀπλούμενον καὶ συστελλόμενον· αὐτὸ δὲ τετράχρωμον ὡς εἰπεῖν πρὸς τὰς τέσσαρας τροπὰς τοῦ ἐνιαυτοῦ.

1189 Cf. TH., *HP.* II, 4.4 : « selon les saisons, certains oiseaux semblent se transformer, comme le corbeau, la huppe et d'autres oiseaux de même nature » (κατὰ τὰ ὄρας ἔνια δοκεῖ μεταβάλλειν, ὥσπερ ὁ ἱέραξ καὶ ἔποψ καὶ ἄλλα τῶν ὁμοίων ὀρνέων) ; ARST., *H. A.* 633a17-27 (= ESCH., *fr.* 304) : « la huppe change sa couleur et sa forme » (μεταβάλλει δὲ καὶ ὁ ἔποψ τὸ χρῶμα καὶ τὴν ἰδέαν) pour avoir au printemps l'aile blanche d'un épervier (ἦρι μὲν φαίνοντι... πτερόν κίρκου λεπάργου) et à l'automne une aile tachetée (Νέας δ' ὀπώρας... στικτή πτέρυξ). Les ornithologues modernes ne confirment pas les observations des Grecs sur ces transformations. En fait, d'après Laurent DEMONGIN (ornithologue, auteur du *Guide d'identification des oiseaux en main*, Beauregard-Vendon, 2015), il pourrait s'agir d'une confusion entre la mue des oiseaux et les phénomènes de migration annuelle que ne connaissaient pas les Grecs : on confondait par exemple le rouge-queue, qui migrait vers l'Afrique en hiver, avec le rouge-gorge, venu du nord de l'Europe ; le cas de la huppe fasciée est plus compliquée, car elle ne ressemble à aucun autre oiseau (communication personnelle).

1190 AUFRÈRE, *op. cit.*, p. 122-124.

tique typiquement égyptienne : le hiéroglyphe. Dans son analyse de l'iconographie pharaonique de la huppe, Keimer avait accordé une signification trop large à l'oiseau en en faisant un « jouet d'enfant »¹¹⁹¹. Les peintures tombales de l'Ancien Empire représentent en effet de nombreux enfants tenant une huppe dans leur main. L'oiseau semble donc associé à l'enfance au sens large ; c'est aux yeux de Keimer ce qui expliquait l'existence d'images d'Harpocrate une huppe à la main. On a montré tout récemment que c'est plus spécifiquement au fils aîné du défunt qu'est attribuée la huppe, c'est-à-dire à l'héritier¹¹⁹². À côté de l'oiseau, les fils aînés tiennent également, dans l'autre main, la canne de leur père, insigne d'une autorité léguée à la descendance du mort. En fait, la huppe sert à distinguer l'héritier, comme elle-même, « la couronnée » (*db3*), se distingue parmi les oiseaux. Aussi la huppe n'est-elle pas tant le signe de la jeunesse que celle de la succession et de la transmission¹¹⁹³. Harpocrate, jeune soleil, héritier du soleil défunt, succède à son père : il tient une huppe, signe graphique qui le distingue comme héritier. Figure de la passation, la huppe a ainsi pour fonction d'unir des cycles, de sceller la conservation qui s'opère lors d'un transfert de pouvoir ou de savoir. L'oiseau fonctionne comme signe hiéroglyphique. Or, un procédé magique récurrent consiste à ingérer un texte, à boire des signes graphiques dissous dans un liquide : avaler (*šm*), c'est connaître (*šm*)¹¹⁹⁴. Manger la huppe, c'est donc intégrer physiologiquement le signe de la conservation dans le changement et le signe d'une identité entre le fils et le père – c'est se faire l'héritier du dieu. La huppe sert ici, à la jonction entre le cycle précédent et le nouveau mois, de signifiant mythologique ou hiéroglyphique pour dire la passation. Quant au cœur, il est à la fois le principe vital mais également un signe hiéroglyphique qui signifie la pensée (*ib*). La combinaison des deux signes est donc parlante – au sens propre : ils expriment conjointement une communauté de pensée entre la divinité et un dépositaire de son savoir.

Il faut ainsi distinguer et réunir trois lignes directrices dans l'imaginaire de la huppe : la première en fait un symbole de pénétration intellectuelle ; la seconde se fonde sur les couleurs et la versatilité de son plumage pour l'associer aux *métabolai* du monde sensible, au rythme solaire

1191 KEIMER, *art. cit.*, p. 306-312.

1192 MARSHALL, *art. cit.*

1193 Cette signification hiéroglyphique de la huppe entraînera des confusions de sens à époque tardive : sous son nom égyptien, elle apparaît chez HORAPOLLON dans une étymologie fantaisiste pour exprimer la reconnaissance (εὐχαριστία), car la huppe manifeste une grande piété filiale envers ses parents (HORAPOL. I, 55). Cf. ÉL., *N. A.* X, 16.7-9 ; XVI 5. Sur la huppe comme phonogramme pour le son *db* et comme hiéroglyphe dans le verbe *db3* servant à exprimer une juste rétribution, voir VERNUS-YOYOTTE, *op. cit.*, p. 387. Cette légende de l'amour filial de la huppe se transmet en ancien français : « le hupepe est un oysel qui a une couronne sur la teste. Et saches que autant de temps comme elle nourrist ses poucins, ses poucins la nourrissent ; et de cest oysels les anchanteours font merveilles » (*Des secrez de nature*, éd. DELATTE, *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*, 1942, p. 304).

1194 Robert K. RITNER, « The Religious, Social, and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic », in *Ancient magic and ritual power*, eds. Marvin W. MEYER et Paul Allan MIRECKI, Boston, Brill, 2001 (1995¹), p. 50.

des saisons, à l'alternance quotidienne de l'ombre et de la lumière (mais pas directement à la lune) ; la troisième procède d'une logique sémiotique où le nom et l'attribut de l'oiseau ont servi à l'époque pharaonique à signifier l'idée d'une transmission.

5.2.2.2. *Le milieu du mois dans la cérémonie des voyelles*

À côté de ces rituels qui privilégient le début du mois comme signe métonymique de la totalité, l'autre possibilité est de choisir le milieu du mois. Dans la cérémonie des voyelles – dont on a vu qu'elle présentait une insistance particulière sur l'idée de totalité avec l'usage des séries vocaliques et avec les sept directions retenues pour les énoncer¹¹⁹⁵ –, on doit lécher les inscriptions sur les lamelles d'or « aux soleils du 13^e jour »¹¹⁹⁶, c'est-à-dire le matin, le midi et le soir de la pleine lune. La procédure combine alors deux expressions de la totalité : celle du parcours, avec le cycle solaire, et celle du centre, avec le cycle lunaire.

En comparaison du rituel de la huppe, l'analyse de la date du rituel, mais aussi la logique commune aux deux *praxeis* – l'ingestion, au sens physique comme au sens sémiotique, de ce qui constitue la divinité : cœur de huppe ou *onomata* sur des lamelles – offrent ainsi l'intérêt de proposer un effet de variation au sein d'un canevas rituel : la cérémonie des voyelles est à rapprocher des procédures divinatoires centrées sur la mémoire et la prescience. De ces bricolages et réagencements autour d'une pratique d'identification émerge progressivement l'imaginaire médiéval de la « mystique »¹¹⁹⁷. Il s'agit au départ, dans une logique sémiotique, de produire et de manipuler des signes à partir des composantes animales (cœur de huppe), des matières sonores et graphiques (chant vocalique) ou des réalités astronomiques (milieu du mois), d'incarner ainsi l'idée de totalité et de lui donner forme et pouvoir au sein de l'action rituelle. L'assimilation de l'individu avec le tout s'opère alors à travers la gestion d'un certain nombre de signes qui assurent la médiation, lors du rituel, entre des termes autrement disjoints : l'instant ponctuel de l'action humaine d'une part, cantonnée à un présent éternellement limité, et d'autre part une totalité temporelle rendue absolue par sa projection dans l'espace circulaire qu'est le ciel, où l'avenir rejoint toujours le passé au fil des cycles astronomiques. Manger un cœur de huppe, c'est incorporer une matière signifiante et, à travers elle, épouser le passage périodique du temps ; gober un œuf (*PGM VII*, 505-528), c'est ne faire plus qu'un avec le dieu de l'univers ; lécher un nom di-

1195 Voir chapitre 2.2.1, p. 88-91.

1196 *PGM XIII*, 890 : ἡλίους τῆς τγ'.

1197 Cette section étant consacrée uniquement à la dimension temporelle des pratiques, voir chapitre 7.1.2.3, p. 443-454 et chap. 7.2, p. 465-493 pour davantage d'analyses sur la pertinence de la « mystique » comme catégorie historique.

vin sur des feuilles de *perséa* (PGM IV, 782-791), c'est s'élever jusqu'au pôle et y rencontrer le dieu ; lécher les *onomata* vocaliques sur des lamelles d'or, c'est accueillir le dieu en son corps et s'identifier à lui : « Tu es moi et je suis toi. Quoi que je dise, il faut que cela arrive, car en mon cœur j'ai ton nom comme unique phylactère »¹¹⁹⁸... On ajouterait volontiers : recevoir l'ostie, c'est faire corps avec le Christ. Avec l'eucharistie, le christianisme propose une voie rituelle d'accès au divin qui dépend de signes produits par la messe ; avec ses mystiques, il en contient une autre, en rupture avec la logique précédente. C'est qu'entre la « magie », ou une certaine forme de religion, et la « mystique », la différence réside peut-être essentiellement dans le statut des signes. Car si d'un côté les rituels reposent fondamentalement sur une *communicatio loquendi cum diis* et sur des procédures de médiation qui assument et fondent cette communication, c'est une forme d'immédiateté qui caractérise une certaine mystique de l'union et qui court-circuite la sémiotique rituelle : y est abolie toute ostentation de signes extérieurs – si ce n'est la *persona* elle-même du mystique comme lieu où s'accomplit l'union, et donc comme signe d'une puissance rendue présente et agissante – abolition qui se fait au profit d'une expérience présentée comme tout intérieure, mais culminant avec ce qu'il y a de plus supérieur. *Interior intimo meo et superior summo meo*¹¹⁹⁹...

5.2.3. Le cycle lunaire comme écriture d'un récit

5.2.3.1. Une histoire de la violence

A. Seth de la pleine lune, l'ennemi paradigmatique

Emploi du cycle d'Osiris dans les defixiones

Fort endommagé, le PGM LVIII se présente sous la forme d'un feuillet de petit format (10x24 cm) inscrit des deux côtés¹²⁰⁰. Il s'agit d'un manuel dont on retrouve des formulaires analogues dans un ensemble de *defixiones* retrouvées à Rome : les « tablettes séthiennes »¹²⁰¹. Dans leur présentation du papyrus, les éditeurs anglais ont préféré scinder le recto (l. 1-14) et le verso

1198 PGM XIII, 795-797 : σὸ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σὺ. ὃ ἐ<αν> εἶπω, δεῖ γενέσθαι. | τὸ γὰρ ὄνομά σου ἔχω ἐν φυλακτήριον ἐν καρδίᾳ τῆ | ἐμῆ.

1199 AUG., *Conf.* III, 6.57.

1200 PREISENDANZ, PGM t. 2, p. 186 ; voir K. PREISENDANZ, « Neue griechische Zauberpapyri », *Gnomon* 7 / 5, 1931, p. 271-273, pour une présentation plus complète du texte.

1201 DT 140-187. Sur ces documents, voir Attilio MASTROCINQUE, « Le « defixiones » di Porta San Sebastiano », *MHNH* 5, 2005, p. 45-59. DT 188 en particulier a permis la reconstruction du texte au recto du papyrus.

(l. 15-39). Les caractéristiques matérielles du texte obligent à séparer les deux parties mais tout porte à croire qu'il s'agissait d'un texte unique ou de deux textes appartenant à un même ensemble thématique et fonctionnant donc en étroite association. Le verso contenait une figure dont il ne reste que les linéaments ; cependant, on peut sans risque deviner qu'il s'agissait du dieu Typhon-Seth au vu des *onomata* qui l'accompagnent. Ce court rituel présente l'intérêt d'utiliser la phase pleine de la lune avec le dieu Typhon-Seth. Il s'agit d'une pratique du type *defixio* (ou « ligature », en grec κατάδεσμος) consistant à maudire un individu en attirant sur lui la colère d'un dieu :

[Ligature (?)] Prends une lamelle de [plomb]... « Je te parle, toi mort prématurément, toi qui fus a[ppelé et en]levé par le dieu hors-la-[loi Typhon]. Le grand dieu [te donne un ordre], lui qui ex[erce en haut le pouvoir et la sou]veraineté sur les [dieux] d'en[-bas. Empare-toi de cet homme hors-la]-loi [et im]pie, parce que c'est lui [qui a brûlé l'esquif en papy]rus d'[Osiri]s et a dé[voré les poissons sacrés. Em]pare-[toi de N., que mit au monde N.] »¹²⁰².

La lamelle de plomb sera enterrée en prononçant cette invocation. Celle-ci utilise le procédé de la *diabolè* pour accuser l'adversaire d'un crime contre les hommes (ἄνομον) et contre les dieux (ἄσεβῆν), en l'occurrence avoir brûlé une barque divine et avoir consommé une nourriture prohibée. Le principe de l'*historiola* est exploité pour opérer un ordonnancement du monde et des personnes¹²⁰³ ; une ligne de démarcation est ainsi tracée à travers le mythe et permet de situer d'un côté ou de l'autre celui qui maudit et celui qui est maudit. La situation actuelle est pensée sur le modèle du prototype mythique : l'ennemi de l'individu est identifié avec le criminel Seth, la victime mythique de Seth (Osiris) avec le défunt que l'on appelle à se venger. Le *defigens* cherche en fait à canaliser la vengeance divine sur son adversaire.

L'intégration du plan mythique avec le plan humain se redouble d'une projection de l'action sur le temps astronomique. Le verso contient en effet la figure du dieu Seth avec ses *onomata* et prescrit des offrandes d'encens à la pleine lune :

Quand la lune est pleine, fais une offrande d'encens... lèche... bois... sous le milieu de la poitrine : ἰὸ ERBÈTH IAKOUMBIA ἰὸ PAKERBÈTH ἰὸ BOLCHOSÈTH BASAOM KOCHLÔTA TETOMÈ BASSAOM PATATHNAX OSESRO ἰὸ ἰὸ PAKERBÈTH KEACH ὀ ABRASAX et les mots usuels AMENTHÔULERTHEXANAXETHRELUÔTHNEMAREBA¹²⁰⁴.

1202 PGM LVIII, 1-14 : κατά[δεσμος](?) | Λαβὼν λάμναν εκ μολίβ[ο]υ | τολ· σοὶ λέγω, τῷ ἀώρω, τῷ κ[ληθέντι καὶ παρε]λημμένῳ ὑπὸ τοῦ ἀνό[μου] Τυφῶνος· ἐπιτάσσει σοι | ὁ μέγας θεός, ὁ ἔχ[ων ἄνω τὴν κατεξουσίαν καὶ τὸ βα]σίλειον [τῶ(ν) νε]ρτέ[ρων] θεῶν· παράλαβε τόνδε τὸν ἄνο[μον] [καὶ ἄσε]βῆν, ὅτι οὗτ[ός] ἐστιν ὁ καύσας τὸν παπυρῶ[ν] | να τ[οῦ] Ὀσειρεω[ς] καὶ φα[γὼν] τῶν ἰχθύων τῶν ἱερῶν. παρ]άλαβ[ε] τὸν δεῖνα, ὃν ἔτεκεν ἡ δεῖνα ...'. Le titre est une reconstitution proposée par PREISENDANZ, *cit. loc.* Pour le sens de παπυρών, voir GMP p. 285, n. 3.

1203 David FRANKFURTER, « Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells », in Marvin W. MEYER, Paul Allan MIRECKI (dir.), *Ancient magic and ritual power*, Brill, 2001, p. 457-476.

1204 PGM LVIII, 15-39 : ... | σ(ελήνης) [π]ληρωθ[ε]ίς[ης] .ε]... | [ἐ]νθυμάτων θυμ[ιάσα]ς ... | [ἀπο]λείχη, σιτουλας ἐκ[πεπω]κός ... | [ὑπ]ὸ μέσου τοῦ στήθ[ο]υς | Ἰὼ Ἐρβῆθ | Ἰακουμβια | Ἰὼ Πακερβῆθ | Ἰὼ Βολχοσήθ | βασσαουμ | κοχλωτα | τετομη | βασσαουμ | Παταθνάξ | ὀσερω | Ἰωω Πακερβῆθ | κεαχ ἐλθὲ | ω Ἀβρασάξ | κοι(νόν) | αμενωου[λε]ρθεξαναξ|[εθρ]ελωθ[νε]μαρεβα.

Plusieurs *onomata* sont typiquement associés à Typhon. C'est le cas de ERBÈTH PAKERBÈTH et de la formule AMENTHÔULERTHEXANAXETHRELUÔTHNEMAREBA¹²⁰⁵. Le nom de Seth apparaît également à la fin de l'*onoma* BOLCHOSÈTH. La préférence pour la pleine lune se comprend aisément comme une transposition, au niveau astronomique, du destin réservé à la victime au niveau rituel. Le rythme lunaire va en effet confirmer le succès du rituel en amorçant une phase de déclin. Or, ce changement est justement imputé au dieu Seth dans la mythologie, le dix-septième jour étant le jour du meurtre d'Osiris¹²⁰⁶. Dans le calendrier lunaire égyptien, le quatorzième et le dix-septième jour portent le même nom (*sz.w*) car ils définissent l'intervalle dans lequel peut se produire la pleine lune¹²⁰⁷. C'est également le jour où Seth mutile l'œil d'Horus¹²⁰⁸. La période décroissante correspond alors à cette blessure et la période croissante au rétablissement de l'œil divin. La violence typhonienne qui se déchaîne au milieu du mois est ici dirigée contre l'ennemi d'Osiris. C'est le même moment qui est retenu pour une *defixio* qui consiste à écrire des vers homériques et des noms séthiens¹²⁰⁹ sur un coquillage, avec une encre composée du sang de Typhon (c'est-à-dire du sang d'âne), et à l'enterrer auprès de la tombe d'un mort « quand la lune est en opposition avec le soleil »¹²¹⁰. Une autre *defixio* préconise d'agir « quand la lune est décroissante »¹²¹¹. Une analogie est ainsi créée entre les phénomènes astronomiques et le dispositif rituel. Ce procédé permet d'inscrire l'action humaine, non seulement dans le temps du mythe, mais aussi dans le temps du ciel : la décroissance de la lune devient ainsi un signe double, indiquant la mort d'Osiris sur un plan mythique et la punition infligée à un être humain sur le plan rituel. Ce faisant, l'action humaine se trouve intégrée à un récit – un récit qui joue avec la trame mythique habituelle en ne retenant qu'un élément (la date de la mort d'Osiris). Ce mécanisme fonctionne grâce à la superposition d'évènements appartenant à des séries distinctes – humaine, divine, astronomique. On verra dans le chapitre suivant qu'existe également un mécanisme de connexion des évènements en une chaîne causale, où l'action humaine s'intègre cette fois à un ordre naturel.

1205 *Erbèth pakerbèth* : BONNER, *SMA*, p. 163-164 ; BORTOLANI, *Magical Hymns from Roman Egypt*, p. 74. *Amenthōou* : voir n. 932.

1206 PLUT., *Isid.* 367e6-8 : « c'est le dix-septième jour qu'a lieu la mort d'Osiris, selon les mythes égyptiens, jour où généralement la pleine lune entre clairement en phase décroissante » (Ἐβδόμη ἐπὶ δέκα τὴν Ὀσίριδος γενέσθαι τελευτὴν Αἰγύπτιοι μυθολογοῦσιν, ἐν ἧ μάλιστα γίνεται μειομένη κατάδηλος ἢ πανσέληνος) ; voir Gyula PRISKIN, « The Dendera zodiacs as narratives of the myth of Osiris, Isis, and the child Horus », *ÉNIM* 8, 2015, p. 159-165.

1207 PARKER, *op. cit.*, p. 11-12. Sur ce nom, voir Gyula PRISKIN, « Coffin Texts Spell 155 on the Moon », *BEJ* 1, 2013, p. 38.

1208 PLUT., *Isid.* 373e. Voir PRISKIN, « The Dendera zodiacs... », *art. cit.*, p. 183.

1209 *PGM* IV, 2218-2219 : Ἴὸ Βολχο|σῆθ, Ἰακούβ ιαι Ἴὸ Παταθναξ | Ἐρβηθ Ἴὸ Πακερβηθ.

1210 *PGM* IV, 2216-2217 : σελήνης οὔσης δια|μέτρου ἡλίου.

1211 *PGM* V, 337 : σελήνης μειομένης.

Un rituel oniromantique (PGM IV, 52-85)

Pour l'exercice de la violence, la pleine lune est retenue dans un autre rituel (*PGM IV, 52-85*), mais selon un schéma actantiel différent : l'acteur rituel n'y fait plus figure d'allié de la victime, mais assume au contraire la responsabilité de la violence. Le début du texte préconise une période de purification de « sept jours avant que la lune ne soit pleine »¹²¹² et donne exceptionnellement des consignes précises sur la consommation alimentaire : la nourriture carnée (ἐνάιμων), les aliments crus (ἀνεψε[τῶν]) et le vin ([ο]ῖνου) sont interdits et la ration quotidienne doit être consommée à moitié, l'autre part étant conservée jusqu'au terme de la période préliminaire¹²¹³. C'est alors que le rituel proprement dit peut avoir lieu :

Lors de la pleine lune (σελήνης δὲ πληρωθε[ίσης]), rends-toi tout seul vers la zone à l'est de la ville, du village ou de ta maison et jette les restes dans les champs. Reviens bien vite chez toi et enferme-toi pour qu'il ne te devance pas. Car si tu es devancé, tu seras enfermé dehors par lui¹²¹⁴.

Le choix de la pleine lune doit se comprendre en cohérence avec les autres éléments du rituel. Le traitement de l'espace opère une polarisation entre un périmètre humain défini par des habitats de taille décroissante (ville, village, maison) et une périphérie qui, si elle n'est pas encore sauvage (les champs), sert du moins de zone liminaire vers une région appartenant aux dieux. L'est représente l'espace symbolique de Seth en tant que dieu des ennemis de l'Égypte et divinité du désert¹²¹⁵. Enfin, cette polarisation de l'espace introduit une tension entre le lieu intime et le lieu extrême, le lieu fermé et le lieu ouvert, tension accentuée par les déplacements précipités de l'agent rituel : une bonne foulée est ici un élément majeur de la pratique rituelle ! Dans cette configuration des lieux, on devine ainsi un mécanisme de conditionnement psychologique spécifique, où l'attente, la crainte et la rapidité permettent de susciter l'apparition requise.

Qui plus est, ces tensions spatiales et psychologiques se déploient sur le fond d'une violence dramatisée par le dispositif rituel. En effet, dans la zone périphérique, à l'est des habitations, l'agent rituel met en place un système de torture : il plante un roseau dans le sol, en l'inclinant légèrement, puis y attache un « scarabée tauromorphe » (κάνθαρον τὸν ταυρόμορφον) avec un crin d'étalon ; enfin, il allume une lampe en-dessous de l'animal « de sorte que la chaleur de la lampe atteigne à peine le scarabée »¹²¹⁶. L'agent rituel rentre donc précipitamment chez lui en laissant l'animal à son supplice. Maintenu en vie mais retenu comme otage rituel, le scarabée

1212 *PGM IV, 52-53* : ζ' ἡμέρας τοῦ τὴν σελήνην πα[v]|σέληνον γενέσθαι.

1213 *PGM IV, 53-57*.

1214 *PGM IV, 57-62* : σελήνης δὲ πληρωθε[ίσης] | [ἐ]λθὼν εἰς τὰ ἀπηλιωτικὰ μέρη τῆς πόλεως | ἢ κώμης ἢ τῆς οἰκίας μονή<ρης> ἐν ἀγροῖς ἀπόρ[ρι]ψον τὰ καταλειφθέντα μέρη καὶ οὕτως ὀξέως | ἐπάνελθε ἐπὶ τὸν τόπον σου καὶ ἀπόκλεισον σεαυτ[όν], | μὴ σε προλάβῃ· ἐὰν γὰρ προλημθῆς, ἀποκλείῃ ὑπ' αὐτοῦ.

1215 *LdA*, s. v. « Seth ».

1216 *PGM IV, 67-68* : ὡς τὴν ἀτμίδα | τοῦ λόγνου ἐφικέσθαι ὀλίγον τοῦ κανθάρου.

brûle à petit feu en se débattant au-dessus de la flamme. De quel scarabée peut-il s'agir ? On pense évidemment à Khéper (*hpr*), le soleil levant, mais l'animal était aussi associé à Osiris¹²¹⁷. Les spéculations philosophiques ont également rapproché le scarabée de la lune, soit par sa morphologie et en vertu d'associations astrologiques, soit en raison de caractéristiques éthologiques fictives. Ainsi, Horapollon rapporte qu'il existerait trois espèces de scarabée, dont « la seconde est celle qui a deux cornes et la forme d'un taureau (ταυροειδής), celle qui précisément est consacrée à la lune pour la raison que, aux dires des fils des Égyptiens, le Taureau qui est au ciel est justement le lieu d'exaltation de cette déesse »¹²¹⁸. Qui plus est, « tout scarabée a également trente doigts à cause de la durée de trente jours du mois »¹²¹⁹. Le même auteur rapporte encore que la génération du scarabée est analogue au cycle de la lune : le coléoptère façonne une boule à l'image de l'univers, puis l'enterre et ce n'est qu'au vingt-neuvième jour que naissent les scarabées¹²²⁰. Derrière la fable naturaliste, tentative savante pour ancrer les symboles dans un ordre naturel, ce qui se lit bel et bien c'est l'étroite association, à la fin de l'Antiquité, entre le scarabée et la lune. Le choix de la pleine lune fait sens au regard de la violence infligée à son substitut animal, car c'est la date où Seth blesse l'œil d'Horus dans la mythologie et où la lune commence à décroître, et c'est la date où Osiris est mis à mort.

La mise en jeu d'une torture animale est intrigante : elle rappelle la pratique de la *diabolè*, où on accuse un tiers d'avoir accompli un acte impie contre les dieux, à l'anomalie près qu'ici l'acteur lui-même tient lieu d'ennemi et risque en conséquence le courroux du dieu. L'action vise en fait à susciter une apparition : de retour dans sa demeure, l'agent rituel fait face à un dieu « en armes » (ἔνοπλος) qui « essay[e] de [le] forcer par des menaces à libérer le scarabée »¹²²¹. Le texte conseille de résister sans se troubler jusqu'à l'obtention d'un oracle comme monnaie d'échange. Pratique d'extorsion, le rituel consiste à se poser comme figure archétypale de l'ennemi ; la pleine lune, au niveau du temps cosmique, matérialise ce moment périlleux où les forces de destruction l'emportent sur l'ordre du monde. Paradoxalement, l'humain fait figure non seulement d'ennemi, dans la manipulation de l'animal, mais aussi de représentant d'une puissance divine céleste, dans ses prières à la lune. Pendant les sept jours préliminaires, la formule à réciter,

1217 YVES CAMBEFORT, « Le scarabée dans l'Égypte ancienne : Origine et signification du symbole », *RHR* 204 / 1, 1987, p. 16.

1218 HORAPOL. I, 10.26-28 : δευτέρα δὲ γενεά, ἡ δίκερως καὶ ταυροειδής, ἥτις καὶ τῇ σελήνῃ καθιερώθη, ἀφ' οὗ καὶ τὸν οὐράνιον ταῦρον ὕψωμα τῆς θεοῦ ταύτης λέγουσιν εἶναι παῖδες Αἰγυπτίων.

1219 HORAPOL. I, 10.24-25 : ἔχει δὲ πᾶς κάρθαρος καὶ δακτύλους τριάκοντα διὰ τὴν τριακονταήμερον τοῦ μηνός.

1220 HORAPOL. I, 10.3-14.

1221 PGM IV, 70-71 : ἀναγκάσει σε ἀπειλῶν ἔνοπλος ἀπολύσαι τὸν κάρθαρον.

en copte, à la lune (πρὸς <σελήνην>) le présente comme « Sabertoush, le grand dieu aux dieux »¹²²². La puissance divine qui apparaît est quant à elle anonyme et, étant donné son caractère guerrier, menaçant, et son association avec l'est, on pense à une figure de type séthien. Un autre élément renvoie à ce dieu avec la mention d'un symbole séthien plus loin dans le texte, mais sans précision d'usage : l'oignon¹²²³. Selon Plutarque, les prêtres d'Isis ne mangent pas d'oignon car cette plante ne pousserait que lors du déclin de la lune, ce qui en fait un végétal séthien, et parce qu'il aurait provoqué la mort de Diktys, le nourrisson d'Isis, au moment où il voulait en cueillir¹²²⁴. « L'oignon effroyable et repoussant qui tient lieu de religion à Péluse »¹²²⁵ était en effet une plante sacrée associée à Seth¹²²⁶.

Dans son ensemble, ce dispositif paraît très singulier et on se demande dans quel espace-temps a lieu la rencontre. Si l'on se souvient que la distinction entre réalité et songe relève davantage d'un continuum que d'une stricte opposition¹²²⁷, il s'agit probablement de produire une apparition en songe (ou plus exactement ici : un « cauchemar »), mais la mise en récit de l'apparition efface la transition entre le temps du rituel et le temps du rêve¹²²⁸. On peut cependant comparer ce texte aux consignes divinatoire préconisant de n'adresser la parole à personne avant de se coucher ou à de brefs rituels d'oniromancie, comme celui du *PGM XXIIb* qui implique lui aussi un usage particulier de la nourriture : « Prends ton restant de pain, montre-le à la lampe et en en le montrant, prononce le *logos*, puis après avoir parlé, mâche ton morceau de pain, bois du vin par-dessus et endors-toi sans parler à personne. Si tu agis ainsi, tu verras aussitôt quelqu'un te parler... [*Logos* :] Je suis LAMPUS. Si l'affaire suivante m'est accordée, montre-moi une courtisane ; sinon, un soldat »¹²²⁹. Le rituel programme l'apparition d'un personnage en songe et la ré-

1222 *PGM IV*, 77 : ἀνοκ σαβεργουε πνουτε ο ετεζηπε. Le nom de ce dieu est inconnu par ailleurs.

1223 *PGM IV*, 85.

1224 PLUT., *Isid.* 353e9-f2 ; Catherine GRAINDORGE, « L'oignon, la magie et les dieux », *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne I*, Montpellier, Université Paul Valéry, 1999, p. 331-332 (la plante était également utilisée pour les rituels de Khoiak lors de la restauration des pouvoirs de Sokar-Osiris, p. 324, et dans le rituel d'ouverture de la bouche, p. 325-326).

1225 HIER., *Is.* XIII, 46.1.27 : *formidoloso et horribili cepe... quae pelusiaca religio est.*

1226 GRAINDORGE, *loc. cit.* (*Pelusius* serait l'autre nom de Diktys).

1227 Richard GORDON, « Reporting the Marvellous : Private Divination in the Greek Magical Papyri », in Peter SCHÄFER et Hans Gerhard KIPPENBERG (dir.), *Envisioning magic: a Princeton seminar and symposium*, Leyde, New York, Köln, Brill, 1997, p. 83-84 et Athanassia ZOGRAFOU, « Sous le regard de λύχνος. Lampes et dieux dans une "invocation apollinienne" (*PGM I*, 262-347) », *Mythos* 2, 2008, p. 281 rappellent qu'il n'est jamais facile d'établir clairement le statut des apparitions dans les recettes magiques. Voir *PGM VII*, 228-229 : σχεδόν σου ἐγρηγοῦντος ἤξει | ὁ θεὸς κ[α]ὶ λέξει σοι ; cf. JAMBL., *Rép.* III, 2 (78.1-9 SAFFREY).

1228 Cf. *PGM XIa*, 1-40 (« la vieille servante d'Apollonius de Tyane ») pour une autre mise en récit d'apparition où l'on prend le contrôle de la divinité (on utilise cette fois un crâne d'âne sur lequel on pose son pied) ; voir GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 393-396. Sur cette question de la mise en récit programmatique des pratiques « magiques », voir Annexe 3A.

1229 *PGM XXIIb*, 32-35 : [λα]βὼν σου τὸν ἔσχατον ψωμὸν δ[ε]ικνύων λέγε | καὶ εἴπας διαμάσ[η]σαι καὶ πίε ἐπάνω οἶνον καὶ κοιμῶ μη[δε]νὶ λαλήσας. τοῦτο δὲ ἐάν | [πραχ]θῆ, ἔπ[ευθ]υ θ]εωρήσεις τινά

ponse positive ou négative est symbolisée par des personnages amis ou ennemis ; en regard de ce texte, la spécificité du *PGM IV*, c'est qu'une procédure existe dans le songe pour faire plier l'ennemi et agir ainsi sur le contenu de la réponse.

Le contrôle des songes n'a rien d'exceptionnel. Outre les demandes de révélation, on peut également utiliser les rêves dans des pratiques agressives pour en envoyer à autrui. L'*oneiropompeia* requiert généralement un intermédiaire divin. Dans « l'épée de Dardanos » du *PGM IV*, le dieu Éros sert « d'assistant, de compagnon et d'envoyeur de songe »¹²³⁰. On s'en sert pour envoyer cauchemars ou rêves érotiques à la femme désirée. Au lieu du scarabée, le « charme d'Agathoclès » (*PGM XII*, 107-121) utilise la violence contre un chat « entièrement noir » (ὄλομέλανα) : une fois mis à mort, l'animal divinisé sert à son tour d'intermédiaire pour envoyer un songe de révélation (χρημάτισον) à un tiers. Le « charme de Zminis de Dendara » (*PGM XII*, 121-143) est plus explicite encore mais au lieu d'un animal, il recourt à un dessin de Bès panthée armé de poignards. On ajoute au dessin « tout ce que l'on veut qu'Untel voit et comment [il le voit] »¹²³¹. L'invocation se fait ensuite devant une lampe et demande au dieu qu'il « aille chez Untel, dans sa maison, là où il dort, dans sa chambre, et qu'[il] se tienne auprès de lui de manière effrayante, terrifiante »¹²³². Dans la même logique, la magie peut empêcher le sommeil. Un rituel d'insomnie nécessite l'utilisation d'une chauve-souris qui, au contraire du scarabée ou du chat, doit être maintenue en vie pour empêcher le sommeil d'une femme : on inscrit le vœu et les *onomata* sur ses ailes, puis si on relâche la chauve-souris, la femme mourra de manque de sommeil sous sept jours ; si on la garde captive et qu'on lave ses ailes avant de la relâcher, on annule le sort¹²³³. Comme pour la torture du scarabée, une date du mois est fixée pour ce rituel, à savoir « dans la période décroissante, au troisième jour de la déesse »¹²³⁴, autrement dit vers le dix-septième jour du mois, date qui marque la fin de la pleine lune et qui correspond dans la mythologie égyptienne à la mort d'Osiris sous les coups de son frère¹²³⁵.

σοι λαλοῦντα οἰ..αλ [7] ὀσμο[.]πρα, ἐγὼ | εἰμι] Λαμψυς. εἰ δέδοται μοι τόδε τὸ π[ρᾶ]γμα, δεῖξ[ον] ἐταῖραν, εἰ δ' αἶ, σ[τ]ρατιώτην. Cf. *PGM VII*, 250-251 ; 255-256 ; 407-408, XXIIb, 27-28.

1230 *PGM IV*, 1848-1849 : πάρεδρος καὶ παραστάτης | καὶ ὄνειροπομπός.

1231 *PGM XII*, 129 : ὅσα θέλεις ἰδεῖν τὸν <δεῖνα> καὶ ὡς.

1232 *PGM XII*, 135-136 : πορευθεὶς πρὸς τὸν δεῖνα εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, ὅπου κοιμᾶται, | εἰς τὸν κοιτῶνα αὐτοῦ, καὶ παραστάτηι αὐτῷ φοβερὸς, τρομερὸς.

1233 *PGM XII*, 376-396. Cf. *PDM XIV*, 675-694 pour un rituel analogue à partir d'un crâne d'âne.

1234 *PGM XII*, 378-279 : ἐν ἀποκρούσει... τριταίας οὔσης τῆς θεοῦ.

1235 Voir n. 1206.

B. Seth de l'*anatolè*, l'ami et le protecteur

En comparaison des précédents documents et du rôle que joue la violence divine (notamment Seth) au milieu du mois, on doit analyser la fonction du début du mois et du dieu Seth-Typhon dans la lettre de Néphotès à Psammétique (*PGM IV*, 154-285). Les deux hymnes de la lettre ont montré que la figure de Seth intervenait en tant que souverain universel, garant de la justice et de l'ordre, et qu'il s'incarnait dans le pôle et la rotation du ciel. Il convient maintenant de mettre cette puissance divine en lien avec le moment retenu pour le rituel et avec la puissance solaire.

Unis-toi d'abord avec le soleil de cette manière : lors de la période croissante de ton choix, quand la lune est au troisième jour (οἷα βούλει ἀνατολῆ τριταίας οὔσης τῆς σελήνης), monte dans une salle très en hauteur et étends sur le sol une étoffe de lin pur. Accomplis le rituel avec un *mustagōgos*. De ton côté, couronne-toi de lierre noir quand le soleil est au méridien, à la cinquième heure, et allonge-toi nu (γυμνός) sur l'étoffe en regardant en l'air, puis ordonne que tes yeux soient bandés avec un ruban noir, enveloppe-toi à la façon d'un mort (νεκρικῶ τρόπῳ) en fermant les yeux et, la tête penchée vers le soleil, commence à réciter ces paroles¹²³⁶.

Avec le regard de l'acteur rituel traversant l'espace depuis le sol jusqu'au soleil, le dispositif met en place une tension spatiale et chromatique extrême : d'un côté l'étendue horizontale (position allongée) que vient qualifier la noirceur (le ruban et le lierre noir, les yeux clos) et de l'autre une verticalité brûlante et éclatante de lumière (le midi). Cette tension permet de dramatiser un passage qui s'opère lors de la récitation de l'hymne. Si la *sustasis* a lieu, d'après le texte, « avec le soleil » (συσταθεῖς πρὸς τὸν Ἥλιον), on a vu que l'hymne invoque de son côté Typhon-Seth et que l'individu s'associe à Seth comme son « compagnon d'arme », son « soldat » et son « ami » sur le point d'être terrassé¹²³⁷. L'astre solaire permet en fait d'incarner physiquement la présence de Seth lors du rituel. Au demeurant, l'antinomie entre Seth, dieu de la violence et du désordre, et le dieu solaire Ré n'est pas systématique et la théologie égyptienne pouvait au contraire voir en Seth un des noms de Ré et un aspect du dieu solaire¹²³⁸.

Au vu de l'état initial, où la nudité et le lin évoquent la figure d'un mort enveloppé comme une momie (νεκρικῶ τρόπῳ), la situation finale fait figure d'antithèse radicale : se relever et prendre un vêtement blanc.

Quand tu auras prononcé trois fois cet hymne, voici ce qui arrivera comme signe (σημεῖον) de la *sustasis* (mais de ton côté, ne t'effraie pas, car tu auras une âme magique pour armure) : un faucon de

1236 *PGM IV*, 168-179 : πρῶτα μὲν συστα|θεῖς πρὸς τὸν Ἥλιον τρόπῳ τούτῳ· οἷα βούλει ἀνα|τολῆ τριταίας οὔσης τῆς σελήνης ἐπὶ δόματος ὑψηλοτάτου | ἀνελθὼν στρῶσον ἐπὶ τῆς γῆς σινδόδιον καθα|ρόν. ποίει σὺν μυσταγωγῶ. σὺ δὲ αὐτὸς στενάμει|νος κισσῶ μέλανι μεσουρανόεντος τοῦ ἡλίου | ὥρα πέμπτη κατακλίθητι ἄνω βλέπων ἐπὶ τὴν | σινδόνα γυμνὸς καὶ κέλευέ σου περικαλύπτεσθαι | τοὺς ὀφθαλμοὺς τελαμῶνι μέλανι καὶ περιστεί|λας σεαυτὸν νεκρικῶ τρόπῳ καμμύων τοὺς ὀφθαλμοὺς, τὸ νεῦμα ἔχων πρὸς τῷ ἡλίῳ κατάρχου λόγιων τῶνδε.

1237 *PGM IV*, 188 : ὁ σὺν σοι συμμαχήσας ; 193 : ὁ σὸς στρατιώτης ; 195 : τὸν σόν... φίλον.

1238 Voir chapitre 4.2.2.4, p. 192-200.

mer descend en volant et te frappe de ses ailes sur le corps, t'indiquant ainsi de te relever. Relève-toi, revêts-toi d'habits blancs et offre en fumigation, sur un encensoir en terre, sous forme de graines, de l'encens non-coupé tout en disant : « Je me suis uni à ta forme sacrée, j'ai été rendu puissant par ton nom sacré, j'ai obtenu ton émanation de bienfaits, seigneur, dieu des dieux, souverain, *daimôn* »¹²³⁹.

C'est l'oiseau de Ré par excellence, le faucon, qui vient signer l'alliance divine avec l'être humain. J'ai argumenté ailleurs pour déchiffrer ce σημεῖον et la présence d'un μυσταγωγός au regard des pratiques divinatoire recourant à un médium : dans l'écriture du rituel, la lettre de Néphotès opère l'effacement du magicien pour valoriser la personne du médium¹²⁴⁰. Analogie aux rayons solaires qui descendent sur les statues et les régénèrent¹²⁴¹, le faucon transmet l'autorisation de se relever et de passer de la mort à la vie. Un changement de vêtement a lieu en signe de cette renaissance. On remarquera le passage de la couleur noire au blanc, dénotant la transition de l'obscurité (nouvelle lune) à la lumière (première visibilité) qui s'effectue durant le rituel. Ce geste possède certainement une signification astronomique, comme c'était le cas pour l'étoffe de lin *sjz.t* (σινδόνιον ici), qui entretient dans les pratiques funéraires un rapport particulier avec la reconstitution de la lune lors de sa phase croissante¹²⁴². Seth n'est donc pas ici la figure du dieu malfaisant, meurtrier, incarnation du mal grâce auquel le magicien pourrait donner libre cours à sa fantaisie pour subvertir l'ordre divin. Il personnifie au contraire la force de résistance contre la destruction et le non-être et représente l'actualisation du divin sous sa forme violente et impérieuse, détruisant ses ennemis pour rétablir l'ordre de l'univers, déjouant le non-être (Apophis) pour maintenir le renouveau quotidien du monde. C'est bien le dieu de l'univers incarné par le soleil qui agit dans le rituel, mais en son nom de Seth.

En fait, pour tenir compte des aspects bénéfiques et maléfiques du dieu, il faut retenir de Seth qu'il exprime l'ambivalence dangereuse des transitions, l'incertitude du passage qui peut se conclure par la mort brutale ou au contraire donner lieu à un renouveau. Comme Hermès et Hécate¹²⁴³, il incarne un certain aspect du changement, en l'occurrence sa radicalité la plus extrême : la vie et la mort. Au début du mois, au matin, il protège le soleil qui renaît ; au milieu du mois, la lune qu'il a blessée se met à décroître : ce ne sont que l'endroit et l'envers d'une même réalité envisagée tantôt d'après son issue heureuse, tantôt dans son échec mortel. De même, les gemmes

1239 PGM IV, 208-218 : ταῦτά σου εἰπόντος | τρις σημεῖον ἔσται τῆς συστάσεως τόδε, σὺ δὲ | μαγικὴν ψυχὴν ἔχων ὀπισθεὶς μὴ θαμβηθῆς | ἱέραξ γὰρ πελάγιος καταπτὰς τύπτει σε ταῖς | πτέρυξιν εἰς τὸ πλάσμα σου ταῦτα αὐτὰ δηλῶν ἐξαίνασθῆναι σε. σὺ δὲ ἀναστὰς ἀμφιέσθητι λευκοῖς | εἴμασιν καὶ ἐπίθου ἐπὶ θυμιατηρίου γεινοῦ ἄτμητον λίβανον σταγονιαῖον λέγων τάδε· ‘συνεστά|θην σου τῇ ἱερᾷ μορφῇ, ἐδυναμώθην τῷ ἱερῷ σου ὀνό|ματι, ἐπέτυχόν σου τῆς ἀπορροίας τῶν ἀγαθῶν, | κύριε, θεὲ θεῶν, ἄναξ, δαίμων.

1240 Voir Annexe 3A.

1241 Vincent P. M. LAISNEY, « Les «idoles» égyptiennes comme «image du dieu» », *RSO* 85, 2012, p. 313-327.

1242 Frédéric SERVAJEAN, « L'étoffe *sjz.t* et la régénération du défunt », *BIFAO* 103, 2003, p. 439-457.

1243 Athanassia ZOGRAFOU, *Chemins d'Hécate : portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2010, p. 153-202.

magiques feront de Seth l'adversaire dangereux du monde utérin¹²⁴⁴. Mais il n'est pas certain que ce rôle soit constant. Ainsi, une gemme magique représentant Harpocrate entouré de divinités amies au-dessus d'un utérus porte également le dieu Seth au revers, muni de ce qui semble être une croix de vie¹²⁴⁵ : pour S. Michel, « *nicht klar ist, ob Seth, der also Macht über das Öffnen und Schließen des Uterus hatte, in diesem Bereich nur negativ wirkte* »¹²⁴⁶. Il est probable que Seth pouvait servir d'allié ou d'ennemi selon les intentions et les situations pour lesquelles on l'impliquait.

5.2.3.2. Une image du désir (PGM VII, 862-918)

L'opposition astronomique représente une combinaison particulière des positions du soleil et de la lune. Dans le vocabulaire astronomique, le terme désigne la situation des deux astres à chaque extrémité d'un diamètre. Cette configuration pourrait laisser penser *a priori* à un antagonisme fondamental entre deux souverainetés, comme le décrit Gundel¹²⁴⁷. Le rituel « lunaire » (σεληνιακόν) attribué à Claudianus (PGM VII, 862-918) ouvre toutefois une autre piste d'interprétation : loin de supposer, contre toute apparence, une mutuelle exclusion de la puissance lunaire et de la puissance solaire, le rituel implique en réalité leur coexistence pour fonctionner. Ce qui va apparaître à l'analyse, c'est en fait l'illustration, une nouvelle fois, du principe d'organisation des puissances divines décrit par Vernant, à savoir qu'elles existent en réseau et se définissent par relation mutuelle les unes aux autres.

Nature du rituel et identité de la déesse

La procédure consiste à fabriquer une statuette de « maîtresse Lune l'Égyptienne » (κυρίαν Σελήνην Αἴγυπτίαν), « en lui donnant la figure de l'univers » (σχηματιζομένην παντόμορφον). La déesse lune incarne ici la domination universelle et son image est censée reproduire une totalité. Le mot grec παντόμορφον trouve difficilement son équivalent français et renvoie littéralement à la totalité des formes. Assez rare, il est employé dans un fragment de Sophocle pour qualifier Thétis ; par le corpus hippocratique, dans un passage traitant du renouvellement continu du corps humain jusqu'à sa mort ; par Lycophron, pour un renard ; et par Idoménée pour un fantôme¹²⁴⁸. Il devient plus fréquent dans le corpus hermétique, où il apparaît dans quatre discours,

1244 CBd-728 ; CBd-760 ; voir BONNER, *SMA*, p. 84-87.

1245 CBd-750.

1246 Simone MICHEL, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, Londres, The British Museum Press, 2001, n° 379.

1247 GUNDEL, *Weltbild und Astrologie*, p. 3.

1248 SOPH., *fr.* 618 ; HPC., *Ep.* 23.52 ; LYC. 1393 ; IDOM., *fr.* 17.

et qualifie l'univers ou les Idées¹²⁴⁹. Porphyre l'emploie également, mais de manière négative, avec un sens voisin de « protéiforme » pour imputer la divination à des êtres trompeurs aux formes multiples¹²⁵⁰. Les occurrences postérieures ne sont que des citations. Peut-être que la présence de ce vocable dans les sources philosophiques indique une parenté entre les documents mais l'indice reste mince. Dans le contexte des *PGM*, l'adjectif désigne-t-il l'ensemble des phases de la lune ? L'allusion va de soi mais pose problème dès qu'il s'agit de figer la lune en une figurine, et donc de lui assigner une forme parmi d'autres. En fait, il y a tout lieu d'interpréter l'adjectif comme une référence à une forme censée résumer en elle toutes les autres – celle d'une divinité incarnant l'univers. L'invocation salue la déesse comme « maîtresse de l'univers entier, à la tête du système universel »¹²⁵¹ et le titre associe la lune au pôle nord (ἄρκτου)¹²⁵².

L'identité de cette déesse peut être précisée grâce à la présence d'un toponyme dans la présentation de la recette :

Ce livre, propriété des douze dieux, a été trouvé à Aphroditopolis chez la très grande déesse Aphrodite Ourania, qui embrasse l'univers¹²⁵³.

Au regard du schéma rituel et de la prédominance lunaire, les douze dieux doivent être la personification des douze mois lunaires. Mais rien n'empêche un locuteur grec d'y voir les douze dieux de son choix et de recontextualiser le rituel dans un univers religieux plus familier ou de les comprendre comme les douze signes¹²⁵⁴. En ce qui concerne la ville, l'Égypte romaine compte plusieurs cités portant le nom d'Aphrodite¹²⁵⁵. Le point important est que ces sites com-

1249 *CH* XI, 16.1-5 ; XIII, 12.4 ; XVI, 12.3 ; *ASCLEP.* 19.27.

1250 PORPH., *Aneb.* II, 7.2.

1251 *PGM* VII, 880-881 : δέσποινα τοῦ σύνπαντος κόσμου, | καθηγουμέν<η> συστήματ<ος> τοῦ σύμπαντος.

1252 *PGM* VII, 862.

1253 *PGM* VII, 863-865 : ἡ βίβλος ἥδ' αὐτή, <δ>ώδεκα ἰδία θεῶν, ἠύρεθη ἐν Ἀφροδιτοπόλει <παρὰ> τῇ θεᾷ μεγίστῃ | Ἀφροδίτῃ Οὐρανία, [ἣ] τις τὰ πάντα περιέχει.

1254 Sur les Douze dieux comme singulier collectif à géométrie variable, voir Stella GEORGOU DI, « Les Douze Dieux des Grecs : variations sur un thème », in Jean Pierre VERNANT, Stella GEORGOU DI (dir.), *Mythes grecs au figuré. De l'antiquité au baroque*, Gallimard, 1996, p. 43-80 et pour une équivalence entre la dodécade divine et les douze mois de l'année, PLAT., *Lg.* VIII, 828bc.

1255 (1) L'ancienne Pathyris, à 40 km au sud de Thèbes (nom actuel : Gebelein) est un village pharaonique devenu un site militaire important sous les Ptolémée, à la suite de la grande révolte en Haute-Égypte (205-186 av. J.-C.) (STRAB. XVII, 1.47 est le seul à nommer ce village du nom d'Aphrodite ; Katelijjn VANDORPE et Sofie WAEBENS, *Reconstructing Pathyris' archives: a multicultural community in Hellenistic Egypt*, Brussels, Wetenschappelijk Comité klassieke studies van de Koninklijke Vlaamse Academie van België voor wetenschappen en kunsten, 2009, p. 11 [le nom du village], p. 18 et 38-50 [l'hellénisation du village par l'administration et l'armée]) ; l'administration lagide a eu le temps de fortement helléniser la région avant le déclin du site au premier siècle av. J.-C. : étant donné l'abandon du site et l'absence de témoignage à l'époque romaine, il y a peu de chance que le *PGM* VII y fasse référence. (2) La capitale du dixième nome de Haute-Égypte (actuellement : Kom Ishqau) se situe un peu plus au nord, sur la rive gauche du Nil (STRAB. XVII, 1.41 ; *LdA* s.v. « Kom Ischqau ») ; active jusqu'à l'époque byzantine, c'est de cette ville qu'est originaire Dioscore d'Aphrodite (VI^e siècle). (3) À 80 km au sud du Caire (actuelle Atfih), site où la déesse Hathor était vénérée sous la forme d'une vache et était un aspect d'Isis (*LdA* s.v. « Atfih » ; Claas Jouco BLEEKER, *Hathor and Thoth : two key figures of the ancient Egyptian religion*, Leyde, E.J. Brill, 1973, p. 33). (4) STRABON rapporte encore le nom d'Aphrodite pour la capitale du nome proso-

portaient un temple de la déesse Hathor, déesse de la beauté, de l'amour et de la danse que les Grecs identifiaient à Aphrodite¹²⁵⁶. L'image de « maîtresse Lune l'Égyptienne » devait certainement emprunter à l'iconographie de la « très grande déesse » que mentionne l'entête de la recette. Avec Hathor, on songe évidemment à son sanctuaire de Dendara.

L'épithète Οὐρανία de la déesse laisse penser à une représentation sous forme de vache, forme sous laquelle Hathor peut incarner le ciel dans l'iconographie égyptienne¹²⁵⁷. Deux inscriptions identiques émises par Ptolémée IV Philopator (221-204) mentionnent Aphrodite Ourania¹²⁵⁸. Il ne s'agit pas de la déesse d'Aphroditopolis mais de celle d'une autre ville : Kusae (actuel El Qusiya), dans le nome d'Hermopolis, où Ptolémée I a rénové le lieu de culte d'Hathor¹²⁵⁹. Élien nous rapporte l'existence de ce lieu de culte où l'animal sacré était une vache¹²⁶⁰. Les inscriptions sont bilingues. L'épithète d'Aphrodite est appliquée à la déesse Hathor et traduite en égyptien par *r nty (m) p.t* (« qui est dans le ciel ») : l'expression, qui n'apparaît pas normalement parmi les épithètes égyptiennes d'Hathor, est une traduction du grec¹²⁶¹. Aucun autre lieu de culte pour Aphrodite Ourania n'est connu en Égypte¹²⁶². L'intérêt de l'Aphrodite Ourania, c'est son universalité : son culte est attesté dans de nombreux lieux en Méditerranée et on sait qu'elle fait l'objet de spéculations philosophiques chez Platon¹²⁶³.

Exposition de la statuette : minuit loin du soleil.

Après sa fabrication, la statuette qui devait représenter Hathor à tête de vache, un disque entre les cornes, est ensuite placée sur un autel en bois d'olive. Et le texte d'ajouter expressément : « Fais en sorte qu'elle ne regarde surtout pas le soleil » (πρὸς τὸν ἥλιον μὴ θεωρησάτω τὸ σύνολον)¹²⁶⁴. La figurine de la déesse servira ensuite de destinataire aux prières et offrandes, le but du rituel étant d'obtenir les faveurs d'une femme désirée. La procédure spécifie encore un traitement associant étroitement l'objet avec la lune :

pite, situé en basse-Égypte, au niveau du delta (STRAB. XVII, 1.20).

1256 *LdA* s.v « Aphrodite » et « Hathor ». *ETYMOLOGICUM GENUINUM* A146 : « les Égyptiens appellent Hathor la déesse Aphrodite » (τὴν Ἀφροδίτην Αἰγύπτιοι καλοῦσιν Ἀθώρα).

1257 BLEEKER, *op. cit.*, p. 30-34, 46-48.

1258 *SEG* 8:360 ; 16:860 (voir William C. HAYES, « A Foundation Plaque of Ptolemy IV », *JEA* 34, 1948, p. 114-115).

1259 *LdA* s.v. « Qusae » ; P. M. FRASER, « A Temple of Hathōr at Kusae », *JEA* 42, 1956, p. 97-98.

1260 ÉL., *N. A.* X, 27. Sur le culte d'Hathor à Kusae, voir Schafik ALLAM, *Beiträge zum Hathorkult bis zum Ende des Mittleren Reiches, von Schafik Allam*, Berlin, B. Hessling, 1963, p. 23-41.

1261 *ibid.*, p. 97 ; HAYES, *art. cit.*, p. 115 n. 4.

1262 FRASER, *art. cit.*, p. 98.

1263 PLAT. *Conv.* 180c1-185c3 ; Vinciane PIRENNE-DELFORGE, « Épithètes cultuelles et interprétation philosophique. À propos d'Aphrodite Ourania et Pandemos à Athènes », *AC* 57 / 1, 1988, p. 142-157.

1264 *PGM* VII, 869-871.

Le cycle synodique de la lune dans les pratiques rituelles

Tu l'enduiras de l'onguent lunaire et tu la couronneras et, tard, à la 5^e heure de la nuit, tu la mettras de côté, en direction de la lune, dans une salle pure. Offre aussi une fumigation lunaire¹²⁶⁵.

La prière que l'on récite reçoit à son tour la qualification de « lunaire » (σεληνιακός)¹²⁶⁶. À la fin de la recette, la même mise en garde est répétée contre la lumière du soleil :

Quand tu attires [la femme aimée] et qu'elle s'unit à toi, alors prends la déesse et mets-la de côté en lui procurant de la substance (οὐσίαν), et ne la montre pas au soleil. [La femme aimée] arrivera sans cesse, pleine d'amour¹²⁶⁷.

Avec οὐσίαν, le texte décrit une procédure d'entretien de la figurine. Son être divin ne peut être maintenu qu'à condition d'être régénéré par le rituel : par l'offrande de matière telle que le sang mais aussi, probablement, dans le fait d'avoir été exposé à minuit aux rayons de la déesse et d'être maintenu à l'abri du soleil. Ce n'est donc pas n'importe quelle matière qui permet d'alimenter la déesse, mais des matières spécifiques, comme le sang, qui rentre dans la composition de l'objet et y occupe certainement la fonction de principe actif permettant l'animation de la statuette¹²⁶⁸.

L'insistance sur la nature lunaire des offrandes et de l'onguent, avec deux fois l'emploi, somme toute guère fréquent, de l'adjectif σεληνιακόν, n'implique pas en soi le rejet du soleil. En revanche, la position de l'objet rend manifeste cette incompatibilité. Deux fois, la même précaution est répétée pour éviter les regards du soleil. Et c'est d'ailleurs à la condition que l'objet reste à l'abri de la lumière que peut être maintenue l'efficacité du charme opérant sur la femme. Eu égard à cette condition nécessaire, le moment de la prière, durant l'heure qui précède minuit, devient hautement signifiant. Le moment choisi correspond au minimum solaire lors de son parcours quotidien. S'agit-il d'éloigner un pouvoir contraire pour maximiser le pouvoir lunaire ? Par opposition à l'absence du soleil, l'orientation de la figurine vers la lune suppose vraisemblablement la visibilité de l'astre. Son absence dans le ciel ne rend pas l'orientation de la figurine impossible, mais moins pertinente. Dès lors qu'on suppose la présence de la lune dans le ciel à la cinquième heure de la nuit, le rituel n'est possible que la moitié du mois, pour une période centrée sur la pleine lune, car l'astre, le reste du temps, soit a déjà franchi l'horizon ouest, soit n'a pas encore franchi l'horizon est. Le choix de la pleine lune se retrouve ailleurs avec la déesse

1265 PGM VII, 873-876 : χρήση δὲ αὐτὴν καὶ τῷ | σεληνιακῷ χρίσματι καὶ στεφανώσεις καὶ ὄψέ, | ὥρα ε' νυκτός, ἀπόθ[ο]υ αὐτὴν πρὸς σελήνην ἐν [οἴκ]ῳ καθαρῷ. | ἐπίθου δὲ καὶ τὸ σεληνιακὸν ἐπίθυμα.

1266 PGM VII, 878.

1267 PGM VII, 914-916 : ὅταν δὲ ἄξις καὶ συνγένηται σοι, τότε ἄρας | ἀπόθου τὴν θεάν, οὐσίαν αὐτῇ δούς, καὶ ἥλιῳ μὴ δείξις, | καὶ οὐ καταπαύσεται ἐρχομένη, ἐρῶσα.

1268 PGM VII, 866-868 : pour fabriquer la statuette, « prends de l'argile au tour d'un potier, mélanges-y une composition à base de soufre ; ajoutes-y le sang d'une chèvre tachetée » (λαβὼν | πηλὸν ἀπὸ τροχοῦ [κ]εραμικοῦ μῖξον μίγματος | τοῦ θεοῦ καὶ πρόσβαλε αἰγὸς ποικίλης αἵμα).

lune pour un charme amoureux¹²⁶⁹ et l'association de la lune et de l'amour est bien établie dans la magie¹²⁷⁰.

L'insistance sur l'absence du soleil est toutefois particulière. On peut interpréter la position réciproque des astres sur un axe vertical comme deux royautes exclusives qui s'exercent sur le monde. Réparti à égalité, ce pouvoir divise le temps en deux moitiés : le jour et la nuit, le soleil et la lune. Les deux astres occupent deux positions diamétralement opposées dans l'espace, symboliquement antagonistes, et soumises à une règle d'alternance temporelle. Pour appuyer une telle interprétation, on peut relever une notice étrange : dans le *PGM VII*, 429-458, on pratique une *defixio* au coucher du soleil ou au milieu de la nuit¹²⁷¹ mais il faut prendre soin de faire 365 nœuds sur un fil, « car la lune, lorsqu'elle parcourt l'espace souterrain, dénoue ce qu'elle y trouve, mais si [cette action de nouer] est accomplie, [la malédiction] perdure tant que l'on prononce quotidiennement [la formule] au-dessus du lieu »¹²⁷². Ce commentaire corrobore l'idée d'un antagonisme mais comme ce qui va de soi est souvent passé sous silence, il ne faut pas tirer de cette glose une explication générale : le commentaire ne vaut que localement, pour le texte en question, et il est le fait d'un magicien qui introduit peut-être une innovation au lieu d'exposer une tradition.

Tout schéma d'opposition ne signifie pas *ipso facto* antagonisme. Une autre interprétation est en effet possible, plus en phase avec la pragmatique du rituel : le désir. Il faut, pour commencer, se souvenir que la déesse Hathor est intimement liée au soleil. Son lien avec la lune ne va pas de soi. Il n'entre pas dans le cadre théologique égyptien, car Hathor n'est pas une déesse lunaire ; Son nom, au contraire, l'associe au dieu solaire (*ht-hr* : « maison d'Horus », c'est-à-dire le ciel)¹²⁷³. La mythologie d'Hathor en fait l'Œil du soleil, sa fille bien-aimée, ou son épouse adorée. C'est plus particulièrement le ciel étoilé qui est son domaine ; les textes funéraires égyptiens en font la déesse conduisant ou accueillant le défunt dans l'au-delà (le ciel nocturne)¹²⁷⁴. Maîtresse Lune (κυρία Σελήνη) est donc une forme exceptionnelle, produite peut-être par l'associa-

1269 *PGM IV*, 2708 : πρὸς Σελήνην <ιγ>, <ιδ>.

1270 Wilhelm Heinrich ROSCHER, *Über Selene und Verwandtes*, Leipzig, Teubner, 1890 ; Claire PRÉAUX, *La Lune dans la pensée grecque*, Bruxelles, Belgique, Palais des Académies, 1973. Pour la continuité de ces associations dans la Grèce récente, voir Nikólaos G. POLÍTIS, « Über den Mondkultus und -Mythus der Neugriechen », in ROSCHER, *op. cit.*, p. 173-189.

1271 *PGM VII*, 435 : ὄψε ἡ μέσης νυκτός.

1272 *PGM VII*, 455-457 : ἡ γὰρ σελήνη τὸ ὑπόγειον διοδεύουσα, ὃ ἐὰν εὔρη, | λύει. τούτου δὲ γενομένου διαμένει ἅμα ἐπιλέγοντός σου | καθ' ἡμέραν ἐπὶ τῷ τόπῳ τούτῳ.

1273 *LdA* s.v. « Hathor » ; BLEEKER, *op. cit.*, p. 46 ; la déesse ne fait pas partie des divinités lunaires selon Philippe DERCHAIN, « Mythes et dieux lunaires en Egypte », in Philippe DERCHAIN, Maurice LAMBERT, Marcel LEIBOVICI (dir.), *La lune. Mythes et rites*, Paris, Seuil, 1962, p. 36-56.

1274 BLEEKER, *op. cit.*, p. 47.

tion d'Hathor avec une autre déesse, Isis, partageant avec elle l'aspect bovin comme représentation de l'univers et de l'amour¹²⁷⁵. Dans le Sinaï, on connaît un culte à Hathor qui a pu intégrer l'astre lunaire, mais dans un contexte là encore marqué par les influences étrangères, en l'occurrence sémitiques, et dans le cadre d'une identification à Ishtar¹²⁷⁶. Pour s'en tenir à Hathor, le paradoxe est frappant entre sa figure traditionnelle et le dispositif rituel du *PGM VII* : alors que le motif de la *réunion* servait de thème mythologique principal à la relation d'Hathor avec Horus¹²⁷⁷, voilà que c'est un schéma d'opposition entre lune et soleil qui est mis à profit pour assurer l'*empowerment* du rituel. En fait, placer la statuette lunaire loin du soleil rejoint le fonctionnement de l'*historiola* : le dispositif pratique sert de ré-actualisation d'un mytheme. Il ne s'agit pas d'une opposition, sur un mode naturaliste, entre deux puissances, mais d'une énonciation rituelle du désir, à l'image de l'Hathor d'Aphroditopolis (Dendara) qui, au nouvel an, rejoint son époux, l'Horus d'Edfou après une période de distance et une longue procession en barque. Puisque le rituel de Claudianus fait référence à la déesse d'Aphroditopolis, il se peut que le choix de minuit, au milieu du mois, serve à enclencher ce retour. Le maintien de la distance, plutôt qu'une concurrence cosmologique pour le pouvoir, incarne donc une manipulation rituelle du désir. Sans changer de structure (l'opposition), la signification varie du tout au tout : la dynamique amoureuse, conçue sur le modèle du manque et de la réplétion, impose de transformer la distance en désir, ce qui se traduit, dans le temps du rite, par l'isolement de la déesse, privée de la lumière solaire. L'éloignement de la lune et du soleil reproduit celle de l'aimé (la femme) et de l'amant, qui est aussi un « aimant » : il n'est qu'à voir l'efficacité magnétique du rituel, la femme « arrivera sans cesse, pleine d'amour »¹²⁷⁸. On peut sans doute compter comme intertexte un rituel démotique pour obtenir les faveurs d'une femme où, en lieu et place d'Hathor, c'est une autre divinité solaire qui est invoquée, la déesse Sekhmet, fille de Ré, œil du soleil, « *born of the moon at midmonth at night* »¹²⁷⁹. L'invocation doit être récitée sept fois, pendant sept jours à l'opposé du soleil levant¹²⁸⁰. Avec la déesse lionne, c'est à nouveau sur le mytheme de l'éloignement et du retour que repose le dispositif rituel.

1275 ÉL., *N. A.* X, 27.

1276 ALLAM, *op. cit.*, p. 79.

1277 *LdÄ*, s. v. « Hathor ».

1278 *PGM VII*, 916 : οὐ καταπαύσεται ἐρχομένη, ἐρῶσα.

1279 *PDM XIV*, 358 (= GRIFFITH, col. 12.23). Traduction Janet H. JOHNSON.

1280 *PDM XIV*, 365 (= GRIFFITH, col. 12.30).

5.3. Printemps, été, automne : trois nouvelles lunes

Outre des indications purement mensuelles, les *PGM* fournissent en de rares occasions une datation plus précise des rituels. Trois passages restreignent ainsi la fenêtre temporelle de leur pratique à des moments clés de l'année. Pour ce faire, ils combinent les phases lunaires au parcours annuel du soleil. De ces trois rituels, deux font figure à part au sein du corpus et sont connus l'un sous le nom conventionnel de *Mithrasliturgie* – ou plus justement comme le rituel d'immortalisation (*PGM IV*, 475-834) –, l'autre comme la cosmogonie de Leyde (*PGM XIII*, 1-734). Pour isoler une date annuelle, ils recourent tous deux les cycles synodique et sidéral de la lune : à la phase s'ajoute ainsi une référence aux signes zodiacaux. Le troisième document (*PGM IV*, 26-51) procède différemment ; tout en spécifiant la phase lunaire, il indique un événement annuel caractéristique du cycle hydrologique du Nil : sa décrue. Si les deux premiers documents sont rendus difficile à interpréter du fait de la prolifération des informations, c'est à l'inverse le caractère laconique du troisième qui en rend le sens opaque. L'absence de *logos* notamment le distingue clairement des deux autres, où les invocations gagnent en présence et en puissance ; en fait, le pouvoir du rituel réside tout entier dans une *praxis* sans invocation. Dans ces trois rituels, la date a beau être à chaque fois différente, il est frappant de constater que la périodicité prescrite énonce à chaque fois un discours mythologique analogue. En dépit des différences, l'enjeu central du rapprochement entre les trois textes est donc d'établir leur proximité et leur cohérence : en quoi constituent-ils un ensemble de variations rituelles autour d'un même canevas mythologique ?

5.3.1. Variations pascales autour de l'équinoxe (*PGM XIII*, 1-734)

Terminologie du document

D'une structure et d'une composition atypique et très homogène en comparaison du reste de la documentation, le *PGM XIII* propose plusieurs variations autour d'un même canevas rituel déjà observé à plusieurs reprises : l'ingestion d'un nom divin par l'action de lécher un texte. Pour la réalisation du rituel le plus emblématique du document – la cérémonie de la *cosmopoia*, pré-

sente en deux versions (A et B) –, une date précise dans l'année est préconisée (Figure 5, 6^a) et se trouve précédée d'une période de purification de 41 jours :

A

B

Reste pur 41 jours, en décrétant [cette durée] par avance pour aboutir à la conjonction (σύνοδος) qui a lieu dans le Bélier¹²⁸¹.

Purifie-toi 41 jours en décrétant par avance le jour et l'heure où la lune disparaîtra (ἐκλιπεῖν) dans le Bélier¹²⁸².

La conjonction (σύνοδος) ne fait pas ambiguïté dans le langage antique et renvoie bel et bien à la nouvelle lune (le terme ambigu pouvant désigner pleine ou nouvelle lune étant le substantif συζυγία). Le verbe ἐκλιπεῖν, qui a donné son nom aux phénomènes de l'éclipse, semble donc faire contradiction. Faut-il lui donner le sens fort d'éclipse lunaire comme dans la traduction récente de Klutz¹²⁸³ ? Si tel est le cas, le moment correspond alors à l'opposition du soleil et de la lune, au milieu du mois lunaire, et les versions A et B se contredisent, ce qui en soi n'est pas une impossibilité mais serait le signe d'une inversion astronomique intéressante survenue au cours de la transmission du rituel. Au contraire des traducteurs antérieurs¹²⁸⁴, Merkelbach, à partir du verbe ἐκλιπεῖν, considère que le terme σύνοδος pouvait désigner indifféremment nouvelle et pleine lune et donne dans ce passage la « *Vollmond* » pour traduction de la σύνοδος¹²⁸⁵. Il s'appuie sur un passage comparable de Plutarque, où apparaît l'adjectif ἐκλειπτική pour qualifier σύνοδος, mais sans le citer intégralement. Or, la lecture du passage nous prouve qu'il était là encore clairement question de la nouvelle lune :

De nos jours, le début des mois (νομηνιαί) chez les Romains ne s'accorde plus du tout au début des mois chez les Grecs ; quant au jour où Romulus fonda Rome, c'était exactement, à ce qu'on dit, le trentième du mois (τριακάδα) et la conjonction (σύνοδος) de la lune par rapport au soleil était de nature, ce jour-là, à produire une éclipse, laquelle observa, croit-on, le poète épique Antimaque de Téos lorsqu'elle se produisit la troisième année de la sixième olympiade¹²⁸⁶.

1281 PGM XIII, 4-6 : ἀγνός μείνον | ἡμέρας μα' προψηφίσας, ἵνα εἰς τὴν σύνοδον τὴν ἐν κριῶ καταντήσῃ.

1282 PGM XIII, 347-359 : ἄγνευσον ἡμέρας μα' | συνψηφίσας τὴν ἡμέραν καὶ τὴν ὥραν, ἐν ἧ μέλλει | ἡ σελήνη ἐκλιπεῖν ἐν κριῶ.

1283 Todd E. KLUTZ, « The Eighth Book of Moses. A new translation and introduction », in Richard BAUCKHAM, James R. DAVILA et Alexander PANAYOTOV (éds.), *Old Testament pseudepigrapha: more noncanonical scriptures I*, Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2013, p. 203.

1284 PREISENDANZ, PGM t. 2, p. 89 : « *Neumond* » ; Morton SMITH, in GMP, p. 182 : « *old moon* » ; *Textos de Magia*, p. 277 : « *la luna nueva* ».

1285 MERKELBACH, *Abrasax* III, p. 95 : « *in welcher der Vollmond im Zeichen des Widders stehen wird, so daß eine Mondfinsternis eintreten könnte* » et commentaire, p. 186 : « *Dies bezieht sich auf den Vollmondstag im Zodiacalzeichen des Widders, also den Frühlingsvollmond. Zu diesem Zeitpunkt kann eine Mondfinsternis (ἐκλειψις) eintreten* », suivi par Anne-Marie OZANAM et Pascal CHARVET dans *La magie : voix secrètes de l'Antiquité*, Paris, France, Nil, 1994, p. 100 et 102.

1286 PLUT., *Rom.* XII, 2 : νῦν μὲν οὖν οὐδὲν αἱ Ῥωμαῖκαί νομηνιαί πρὸς τὰς Ἑλληνικὰς ὁμολογούμενον ἔχουσιν· ἐκείνην δὲ τὴν ἡμέραν, ἧ τὴν πόλιν ὁ Ῥωμύλος ἐκτιζεν, ἀτρεκῆ τριακάδα τυχεῖν λέγουσι, καὶ σύνοδον ἐκλειπτικὴν ἐν αὐτῇ γενέσθαι σελήνης πρὸς ἥλιον, ἦν εἶδέναι καὶ Ἀντίμαχον οἶοντα τὸν Τῆιον ἐποποιόν, ἔπει τρίτῃ τῆς ἕκτης ὀλυμπιάδος συμπεσοῦσαν.

L'équivalence entre « début de mois » (νουμηνία), « trentième jour » (τριακάς) et « conjonction » (σύνοδος) ne laisse aucun doute : la pleine lune est hors-jeu et l'éclipse en question est celle du soleil.

Il est impossible que le sens technique et restreint d'éclipse soit à comprendre ici. D'une part, parce que la possibilité du rituel serait très rare (tous les 54 ans)¹²⁸⁷, donc peu utilisable – même s'il est vrai qu'un rituel n'a pas besoin d'une périodicité élevée pour exister. D'autre part, parce que le verbe λείπειν et son composé ἐκλείπειν peuvent désigner également la phase décroissante de la lune. Le *lexikon* d'Hésychius donne ce verbe pour synonyme de μειόω¹²⁸⁸ et, à époque byzantine, une étymologie fantaisiste rapprochait la « nuit noire » (σκοτομήνη), où la lune est absente, du verbe μειόομαι, donné là aussi pour synonyme de ἐλλείπειν et censé fournir à μήνη son radical¹²⁸⁹. Dans l'*Histoire d'Alexandre*, le verbe ἐξέλειπον sert d'antonyme au verbe « croître » (ἠϋξανον) pour un sujet, certes, qui n'est pas la lune, mais les arbres (τά δένδρα)¹²⁹⁰ ; les deux verbes servent à décrire le cycle de croissance et décroissance des arbres en fonction des heures du jour « jusqu'à disparaître complètement » (ὥστε μηδ' ὄλωσ φαίνεσθαι). Chez Plotin, chez l'Astrologue anonyme de 379 et dans les *Hymnes orphiques*, on trouve le verbe sans préfixe pour décrire clairement des phases ou des périodes du cycle lunaire. Chez Plotin, ce sont les deux phases principales qui s'opposent ; le philosophe rapporte l'avis des astrologues : dans les cas de conjonction de la lune avec une planète, ils opposent la pleine lune (τὴν σελήνην πλησίφωτον μὲν) à la nouvelle lune (λείπουσαν δὲ κακήν) et considère que la première est bonne (ἀγαθὴν) et la seconde mauvaise (κακήν) ; d'après Plotin pourtant, le contraire serait plus logique « car quand la lune est pleine (πλήρης) pour nous, son autre moitié est privée de lumière (ἀφώτιστος) pour la planète qui se trouve au-dessus d'elle, alors que, quand elle est nouvelle (λείπουσα) pour nous, elle est pleine (πλησίφως) pour cette planète »¹²⁹¹. Dans les *Hymnes orphiques*, la lune est

1287 Les éclipses se reproduisent presque à l'identique après une période de 18 ans, 11 jours et 7h43 (durée du cycle de Saros), mais avec une géographie différente du fait de la rotation terrestre : leur localisation se déplace alors de 116° vers l'ouest ; or, l'écart angulaire que forme la Méditerranée, entre le détroit de Gibraltar et sa rive palestinienne, se limite à 30° environ. Autrement dit, deux éclipses solaires consécutives en Bélier, distantes de 18 ans par définition, sont impossibles à observer pour un habitant de l'Empire romain ! Au bout de trois Saros, le décalage géographique est réduit à 13° en direction de l'est. Ce cycle de trois Saros (l'*exeligmos*) permet d'obtenir une approximation pour prédire la répétition d'une éclipse dans une région de la terre. Il est d'une durée de 54 ans et 33 jours. Dans la traduction de MERKELBACH et de KLUTZ, le rédacteur donnerait donc des indications pour une cérémonie que les interlocuteurs risquent d'attendre longtemps... Je crois qu'on se contentait de la nouvelle lune annuelle en Bélier. Voir GÉM., *El. astr.* XVIII (περὶ ἐξελιγμοῦ).

1288 Hsch. E1497 : ἔκλειπεν· ἐξέλειπεν· ἐμειώθη.

1289 *ETYMOLOGICUM GUDIANUM* Σ, p. 504.50-53 : Σκοτομήνη, παρὰ τὸ σκότος καὶ τὸ μήνη ἢ σελήνη· τὸ δὲ σκότος παρὰ τὸ σχέθω τὸ κωλύω· καὶ τὸ μήνη παρὰ τὸ μειοῦσθαι καὶ ἐλλείπειν· ἢ παρὰ τὸ μὴν μηνός· τοῦτο παρὰ τὸ μένω τὸ ἐπιμένω.

1290 *HIST. ALEX. (recensio γ)* II, 36.8-11.

1291 PLOT. 52 (II, 3) 5.11-15 : Πλήρης γὰρ οὖσα πρὸς ἡμᾶς ἐκείνῳ ὑπεράνω ὄντι ἀφώτιστος ἂν εἴη τῷ ἐτέρῳ ἡμισφαιρίῳ, λείπουσα δὲ ἡμῖν ἐκείνῳ πλησίφως. Trad. R. DUFOUR.

« croissante et décroissante » (αὐξομένη καὶ λειπομένη)¹²⁹². De son côté, l’Astrologue anonyme dresse les pronostics d’une conjonction (συνάπτουσα) de la lune avec Arès en envisageant les trois différentes phases que la lune peut prendre : en phase décroissante (λείπουσα), en étant pleine (μεστή) et en phase croissante (αὐξίφωτοῦσα)¹²⁹³. Plus loin, il utilise, avec le terme technique « décroissance » (ἀποκρούσεως), l’expression « manquant de lumière » (λείπουσα φωτὶ), rappelant les adjectifs composés λειψίφωτος ou λειψίφως¹²⁹⁴. Les deux adjectifs sont rares et surtout attestés chez les astrologues (Dorothee, Vettius Valens, Héphaïstion, Paulus et Héliodore) mais on en trouve une occurrence dans les *PGM* et le papyrus de Leyde emploie lui aussi volontiers le verbe λείπω pour désigner la phase décroissante¹²⁹⁵. Enfin, Achille utilise également le verbe ἐκλείπειν pour décrire la nouvelle lune¹²⁹⁶. Bref, le verbe ἐκλιπεῖν qui prête ici à confusion s’explique malgré tout pour désigner une période du mois, voire la phase de la nouvelle lune, plutôt que comme un évènement singulier. Le parallélisme entre les phrases des versions A et B ne relève donc pas d’une contradiction mais d’une variation lexicale, et on peut interpréter le verbe ἐκλιπεῖν avec le sens large de « disparaître » et non son sens plus technique « d’éclipse lunaire ». Pour terminer, l’emploi de l’adjectif ἐκλειπτική chez Plutarque ne correspond pas à ce que le verbe signifie dans le papyrus de Leyde. L’adjectif sert ici à préciser la nature de la conjonction (car toute conjonction ne produit pas *ipso facto* une éclipse) et relève bel et bien d’un sens spécialisé (s’éclipser) ; dans le papyrus de Leyde, le verbe décrit un phénomène de disparition mensuelle et relève d’un sens plus général (disparaître). On retrouve ici un flottement dans l’usage des termes, comme c’était le cas pour ἀνατολή, mais sans qu’il soit besoin de supposer une méconnaissance lexicale de la part des auteurs. C’est l’usage qui donne raison des significations.

Une sémantique temporelle ancienne et partagée

À une erreur près, portant sur la phase lunaire, Merkelbach a montré que la date ainsi exprimée correspondait à la définition de la Pâque juive et chrétienne¹²⁹⁷, ce qui concorde avec le patronage mosaïque ouvertement réclamé par les rédacteurs du papyrus. Comme pour Pâques, une

1292 ORPH., *H*, IX, 4.

1293 *CCAG* VIII¹, 182.29-183.5.

1294 *CCAG* VIII¹, 184.7-9.

1295 *PGM* IV, 1409 : λειψίφωτες apparaît dans une invocation ; *PGM* XIII, 115 et 672.

1296 A. TAT. ASTR., *Isag. in Arat.* 21.8-10 : κατὰ μῆνα δὲ ἐκλείπει, ὡς μὲν Ἡράκλειτός φησιν, ὁμοίως τῷ ἡλίῳ τοῦ φωτοειδοῦς [σχήματος] ἀναστραφέντος. La confusion entre « éclipse lunaire » et « nouvelle lune » se retrouve chez AÉT., II, 29. Sur ces deux textes, voir Frederik A. BAKKER, « Aëtius, Achilles, Epicurus and Lucretius on the phases and eclipses of the moon », *Mnemosyne* 66 / 4-5, 2013, p. 682-707.

1297 Reinhold MERKELBACH, « Immortality rituals in late antiquity », *Diogenes* 42 / 165, 1994, p. 90.

période préparatoire d'une quarantaine de jours est nécessaire. L'équinoxe de printemps, le 21 mars, se produisait, à l'époque, quand le soleil entrait dans la constellation du Bélier. Pâque était célébrée dans le monde juif à la pleine lune du mois de Nissan, en mémoire de la sortie d'Égypte, ce qui correspondait au « début de l'année, le quatorzième jour de la lune quand le soleil est dans le Bélier »¹²⁹⁸. La Pâque définie par le concile de Nicée avait lieu le premier dimanche suivant la première pleine lune après l'équinoxe en commémoration de la résurrection du Christ. Étrangement, Merkelbach met en équation la date mentionnée dans le papyrus de Leyde avec les pâques juive et chrétienne en considérant que la cérémonie était calculée ici aussi en fonction de la pleine lune¹²⁹⁹. Le début de la purification, quarante et un jours plus tôt, correspondait donc, selon lui, au début d'un mois lunaire, plus exactement à la première apparition du croissant de lune¹³⁰⁰. Si les parallélismes avec Pâque sont pertinents pour deux raisons – (1) en ce que la méthode de calcul luni-solaire adoptée se fonde sur la date de l'équinoxe de printemps, (2) et parce que les durées de purification sont analogues –, le rapport proposé entre le papyrus de Leyde et Pâque relève en revanche d'un contre-sens en raison de l'erreur sur la phase lunaire. En effet, la date de l'équinoxe et de la nouvelle lune représente depuis longtemps le début de l'année : Nissan, premier mois de l'année, commençait à Babylone au premier croissant de lune après l'équinoxe. En Égypte, le premier croissant après l'équinoxe indique la naissance du dieu Horus¹³⁰¹ ; le mot année lui-même, en égyptien, (*rnp.t*) est lié à l'idée de rajeunissement (*rnp* : être jeune). Aussi la durée de la purification est-elle hautement symbolique dans la mesure où, après Roscher, Stephen Heilen a montré que le nombre 40 était symboliquement lié à la naissance de l'individu¹³⁰² : les quarante premiers jours de gestation correspondent à la conception de l'embryon dans le pythagorisme¹³⁰³ ; la gestation elle-même est tenue pour durer 7 x 40 jours (280 j. en moyenne) ; et une période de 40 jours de purification est préconisée pour les femmes après leur accouchement. Par sa durée et par sa position dans l'année, la période préliminaire du

1298 JOS., *A. J.* III.10 (§248) : τοῦ ἔτους ἐστὶν ἀρχή, τεσσαρεσκαίδεκάτη κατὰ σελήνην ἐν κριῶ τοῦ ἡλίου καθεστῶτος.

1299 MERKELBACH, *art. cit.* : « *In the Leyde papyrus, the holiday is on the day of the full moon in capra, which is the equinoctial full moon* », p. 90 ; « *The Leyde papyrus stipulates that 41 days are to be counted backwards from the day of the capra full moon* », *ibid.*, Je souligne.

1300 « *The start of the preparatory and fasting period follows closely on the day of the new moon in the solar transition from Aquarius to Pisces. It is that day on which the sliver of the rising crescent moon is seen for the first time* » *ibid.*

1301 Gyula PRISKIN, « The Dendera zodiacs as narratives of the myth of Osiris, Isis, and the child Horus », *ÉNIM* 8, 2015, p. 149-152.

1302 Stephan HEILEN, « The doctrine of the 3rd, 7th and 40th days of the Moon in ancient astrology », *MHNH* 12, 2012, p. 186-190.

1303 DL. VIII, 29.1-2 : « le premier assemblage [de l'embryon] se forme en quarante jours » (μορφοῦσθαι δὲ τὸ μὲν πρῶτον παγὲν ἐν ἡμέραις τεσσαράκοντα).

rituel est donc plus qu'une simple purification en vue d'un rituel : elle fonctionne, de manière analogique, comme gestation et s'achève avec la naissance du dieu à l'équinoxe. Dans un passage évoquant les quatre dates majeures du parcours du soleil dans l'année, le *PGM XIII* qualifie justement l'équinoxe de printemps comme « naissance d'Horus » (Ὠρου γένναν) :

[le crocodile hiéracocéphale]¹³⁰⁴ salue le dieu quatre fois par an, au moment des *néoméniés* authentiques des dieux (ταῖς τῶν θεῶν ἀθηντικαῖς νεομηνίαις) : [[d'abord au tournant de l'univers que l'on appelle] l'augmentation, puis dans son lieu d'exaltation, que l'on appelle « naissance d'Horus », [[puis le lever de l'astre du Chien]], puis le lever héliaque de Sothis¹³⁰⁵.

Dans l'ordre, ces dates correspondent au solstice d'hiver, à l'équinoxe de printemps et au nouvel an égyptien un mois après le solstice d'été ; l'équinoxe d'automne n'est pas mentionnée. Avec la fixation des mois, la νεομηνία a fini par signifier le début du mois indépendamment de la phase réelle de la lune. D'où l'ajout de l'adjectif ἀθηντικαῖς pour spécifier qu'on se réfère à un événement astronomique réel. Les *PGM* utilisent ailleurs l'expression κατὰ θεόν pour indiquer ce moment¹³⁰⁶ ; ici, le pluriel θεῶν a l'air de considérer la présence des deux dieux, le soleil et la lune, pour désigner les premiers jours du mois. La mention du début astronomique du mois en corrélation avec les dates importantes du parcours du soleil montre que les deux événements étaient reliés. De fait, calculer le temps était plus facile à partir des révolutions lunaires et la lune a donc servi à fabriquer les premiers calendriers ainsi qu'à marquer la répétition approximative des dates solaires (les équinoxes). Le document apporte donc la preuve que les praticiens des *PGM* envisagent bel et bien les dates importantes du cycle solaire à l'intérieur d'un calendrier lunaire.

À cet aspect pratique pouvait s'ajouter la dimension symbolique déjà relevée : la réapparition de la lune signifie une naissance. La naissance d'Horus est par ailleurs mise en lien avec le signe du Bélier, conçu dans l'astrologie comme le lieu d'exaltation (ὕψωμα) du soleil. Les points d'exaltation sont des signes du zodiaque où les planètes exercent un maximum de puissance¹³⁰⁷ ; cette notion dérive de l'astrologie chaldéenne mais on a récemment proposé d'y voir également

1304 Sur cette image, voir chapitre 4.3.3, p. 225-237.

1305 *PGM XIII*, 386-390 : αὐτὸς γὰρ ἀσπάζε|ται τὸν θεὸν τὸν θεὸν τετράκις τοῦ ἐνιαυτοῦ ταῖς τῶν | θεῶν ἀθηντικαῖς νεομηνίαις· κατὰ τὴν τροπὴν [[τοῦ κόσμου πρῶτον τὴν καλουμένην]] πρόσ|θειςιν, εἶτα τῷ ἰδίῳ ὑψώματι, ὃ καλοῦσι Ὠρου | γένναν, [[εἶτα Κυνὸς ἄστρου ἀνατολήν]], εἶτα τὴν τῆς Σώθειας ἐπιτολήν.

Sur ce passage où des notes marginales ont été insérées dans le corps du texte lors de l'édition (marquées ici par les signes [|]), voir Robert Walter DANIEL (éd.), *Two Greek magical papyri in the National Museum of antiquities in Leyde : a photographic edition of J 384 and J 395 (=PGM XII and XIII)*, Opladen, West-Dt. Verl., 1991, p. 48-49. Je donne le texte de l'édition de Preisendanz avec les amendements opérés par Morton SMITH et Robert DANIEL ; l'édition que propose MERKELBACH, *Abraxas III*, p. 105 est une reconstruction intervenant beaucoup trop sur la lettre du papyrus.

1306 Claire PRÉAUX, *La Lune dans la pensée grecque*, Bruxelles, Belgique, Palais des Académies, 1973, p. 70.

1307 BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. 193-199.

la position des planètes dans l'horoscope du dieu Horus sur le zodiaque de Dendara¹³⁰⁸. La naissance du soleil y est représentée là aussi à l'équinoxe de printemps, plus exactement au moment du premier croissant de lune¹³⁰⁹. En définitive, s'il faut mettre en lien la date juive et chrétienne de Pâque et la date du nouvel an du papyrus de Leyde, ce n'est pas pour relever une influence juive sur la définition de ce moment astronomique – en dépit de l'omniprésence de Moïse, à titre nominal, dans le papyrus – mais pour confirmer le phénomène « d'inversion normative »¹³¹⁰ qui a servi aux Hébreux à se définir en opposition à d'autres groupes. La date du commencement de la cérémonie ainsi définie, le rituel va se dérouler ensuite sur une durée de huit jours, en lien avec les sept planètes. Je reviendrai plus tard sur cette dimension temporelle¹³¹¹.

5.3.2. L'immortalité comme renaissance (*PGM IV*, 751-799)

5.3.2.1. *Un matériel textuel composite*

Le second document à conjuguer le cycle synodique lunaire à une position sidérale unique (Figure 5, 4^{a-c}) se trouve dans l'appendice technique au rituel d'immortalisation (Annexe 1). L'expression du moment astronomique est effectuée à plusieurs reprises. La première fois, au moment d'indiquer la procédure de consécration d'un « scarabée solaire à douze rayons »¹³¹², « lors de la disparition de la lune au regard »¹³¹³, seul est pris en compte le critère synodique. C'est au début du rituel de cueillette de la *kentritis* qu'est introduit le critère sidéral (« quand la conjonction a lieu dans le Lion »¹³¹⁴). Contrairement au commentaire de Merkelbach, le terme

1308 Gyula PRISKIN, « The Dendera zodiacs as narratives of the myth of Osiris, Isis, and the child Horus », *ÉNiM* 8, 2015, p. 152.

1309 *ibid.*, p. 149-152.

1310 Jan ASSMANN, *Moïse l'Égyptien*, trad. L. BERNARDI, Flammarion, 2010 (éd. allemande 1998) utilise ce concept pour décrire l'histoire des rapports du judaïsme avec la religion égyptienne et comment le peuple juif a défini son identité par négation des pratiques religieuses communes en Égypte.

1311 Voir chapitre 6.3.5.2, p. 409-419.

1312 *PGM IV*, 752-753 : *κάνθαρον ήλιακόν τόν τας <ιβ> άκτίνας | έχοντα*. Cf. *PGM VII*, 974 (*κάνθαρον ήλιακόν*) ; *LXI*, 34 (*κάνθαρον ήλιακόν*) ; *IV*, 2452-2453 (*κανθάρους σεληνιακούς*), 2685 (*κάνθαρος τέλειος σεληνιακός*). Il ne s'agit pas forcément d'espèces différentes mais peut-être de modalités rituelles de consécration distinctes selon la nature solaire ou lunaire de la divinité. Les douze rayons pourraient faire penser aux douze signes zodiacaux, d'autant que le Lion est mentionné, mais la prudence est de mise : l'année solaire comprend également douze lunaisons complètes ; les douze heures de la journée et de la nuit pourraient aussi convenir à ce nombre symbolique.

1313 *PGM IV*, 754 : *έν άρπαγή της σελήνης βληθῆναι*. La formule est insolite : l'infinitif passif ne trouve pas de fonction syntaxique dans la phrase si ce n'est en le rattachant au substantif *άρπαγή* avec une valeur résultative – construction très libre possible généralement après un verbe, le nom servant ici d'équivalent pour exprimer l'action verbale d'*άρπάζω* ; on ne retrouve une expression similaire que dans un texte d'HORAPOLLON, où il s'agit de désigner le moment de la conjonction (HORAPOL. I, 14.6).

1314 *PGM IV*, 781 : *τή συνόδω τῆ γενομένη λέοντι*.

σύνοδος désigne ici exclusivement en grec le moment de la conjonction (nouvelle lune), et non celui de l'opposition (pleine lune)¹³¹⁵. À la fin de la brève notice sur la *kenkritis* où se met en place une *sustasis*, le rédacteur réitère sa consigne :

Commence la consécration (αὐτὸν τελεῖν) au moment du début du mois astronomique (κατὰ θεὸν νουμηνία) dans le Lion¹³¹⁶.

Le redoublement des informations astronomiques à cet endroit est suspect et pose un problème de *déixis* : le pronom αὐτὸν ne possède pas d'antécédent clair dans les lignes précédentes, consacrées à la préparation d'un onguent oculaire à base de *kenkritis* et à la *sustasis* avec le grand dieu. Deux possibilités s'offrent alors : soit il renvoie à l'assistant (le *sunmustês*) que l'on prépare pour observer l'exécution du rituel (*PGM IV*, 773-779) ; soit il renvoie au « scarabée solaire » pour lequel on effectue une véritable consécration (σε ἐτέλεσα)¹³¹⁷, auquel cas il y a là une forme d'incise pour ajouter une information absente plus haut et pour homogénéiser la consécration du scarabée et la cueillette de la *kenkritis*.

Une question cruciale porte sur le rapport de ces pratiques additionnelles (*PGM IV*, 732-819) avec le rituel principal, l'ascension (*PGM IV*, 485-732). La nature des deux sections, l'une davantage narrative pour le *logos*, l'autre d'ordre plus technique pour le dispositif, permet mal de voir la connexion entre les données pratiques et le récit de l'immortalisation. Il est plusieurs fois fait mention d'onguents (χρίων l. 747, χρίσμα l. 771, περιχρίων l. 774-775, συγχρίσματι l. 794) dont l'un au moins constitue un μυστήριον (l. 747) que l'on applique sur le visage ou le regard (τὴν ὄψιν) d'un *sunmustês*. Or, le texte comprend clairement deux onguents, l'un produit par la consécration du scarabée (χρίσμα l. 771), l'autre par le jus de la *kenkritis* (l. 774-775). Du fait de la ressemblance entre la section 733-772 et la section 773-779 portant toutes deux sur le *sunmustês*, il s'agit certainement de la *kenkritis*. Quelle est alors la fonction dévolue à l'onguent du scarabée ? Qui plus est, l'application de l'onguent sert-elle uniquement sur le corps du co-initié (l. 747), donc à titre optionnel, ou bien l'utilise-t-on également dans le rituel principal ? Autrement dit, dans quelle mesure les informations additionnelles concernent-elles l'ascension au ciel et, puisqu'elles sont doubles, quels rapports entretiennent-elles mutuellement ?

1315 MERKELBACH, *Abrasax III*, p. 247, par confusion de σύνοδος avec συζυγία (la syzygie). Les textes établissent une différence très nette entre la *sunodos* et la pleine lune : e.g. VETTIUS VALENS I, 9 « Calcul sommaire des nouvelle et pleine lunes » (σύνοδοι καὶ πανσέληνοι ἀπὸ χειρός) (trad. J.-F. BARA, 1989) ; SÉRAPHION *CCAG VIII*⁴, 227.15 « de la conjonction à la pleine lune » (ἀπὸ συνόδου μέχρι πανσελήνου) ; PTOL., *Math. Synt.* VI, 3 (= I, 1 p. 470-471 HEIBERG) donne l'expression exceptionnelle σύνοδοι πανσεληνιακά, mais comme c'est le titre d'un tableau où le raccourci dans l'expression est plus naturelle, les traducteurs restituent « Mouvements annuels pour les conjonctions et les oppositions » (trad. HALMA, 1813-1816) ou « *yearly increments for conjunction and opposition* » (trad. TOOMER, 1998).

1316 *PGM IV*, 787-788 : ἄρχου δὲ αὐτὸν | τελεῖν τῇ ἐν λέοντι κατὰ θεὸν νουμηνία.

1317 *PGM IV*, 764.

Outre ces interrogations sur la fonction de l'onguent par rapport à l'ascension, on doit signaler un écart très net dans la gestion du temps. Si la nouvelle lune en Lion est la date retenue pour les procédures de consécration et de cueillette, le rituel est quant à lui envisageable « trois fois par an » (τρίς τοῦ ἐνιαυτοῦ)¹³¹⁸. On doit donc veiller à ne pas exporter trop rapidement l'interprétation du temps astronomique de la consécration du scarabée vers le rituel principal.

L'analyse de l'appendice rituel a donné lieu à deux visions diamétralement opposées. Merkelbach considère que les lignes 779-791 faisaient partie du rituel originel et qu'elles ont été transposées par le copiste à la fin du texte alors qu'elles se trouvaient au début¹³¹⁹. Ce serait donc la dimension pratique correspondant à l'ascension. Quant à la *Mithrasliturgie*, elle relèverait d'un imaginaire égyptien mâtiné de stoïcisme¹³²⁰. De son côté, Betz opère à l'inverse une scission très nette entre d'un côté le rituel principal, qu'il situe dans un milieu fortement hellénisé, distant par rapport à la tradition religieuse égyptienne et très imprégné de philosophie stoïcienne, et de l'autre les *addenda* rituels qu'un auteur postérieur a superposés à la *Mithrasliturgie*¹³²¹ : *praxis* et *logos* se trouvent ainsi disjoints lors de l'analyse. Les lignes 773-791 servent alors de rituel complémentaire au rituel préparatoire (de consécration).

La diversité du matériel est patente, plusieurs interprétations sont disponibles et il est difficile d'en rendre raison de manière définitive. D'autant que le choix dans un sens ou dans un autre est aussi déterminé par un programme de vérité fortement tributaire de la polarisation anthropologique entre magie et religion. Dans le cas de Merkelbach, après la mise en garde introductive contre l'emploi du concept de « magie » au sens chrétien pour désigner la religion égyptienne, on perçoit régulièrement une volonté d'établir le caractère mystérieque et initiatique de la *Mithrasliturgie* pour mieux souligner sa religiosité¹³²², ce qui le conduira à interpréter l'interdiction d'une mise à mort rituelle d'un scarabée comme la prise de conscience d'un sacrilège contre un animal sacré¹³²³. Betz de son côté a sans doute raison de questionner la pertinence de la catégorie d'initiation et de mystère pour la *Mithrasliturgie*¹³²⁴ mais le recours à des notions stoïciennes n'implique pas une prise de distance par rapport aux pratiques traditionnelles et à un imaginaire égyptien ; l'excellent compte-rendu de Gee a d'ailleurs battu en brèche ce point dans l'argumentation

1318 PGM IV, 748-749.

1319 MERKELBACH, *Abrasax* III, p. 247

1320 *ibid.*, p. 25-40 ; pour l'origine pharaonique de l'ascension au ciel, voir aussi Robert K. RITNER, « Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context », *ANRW* II, 18.5, 1995, p. 3365-3367.

1321 BETZ, *The Mithras Liturgy*, p. 32-38, 214-223, partic. p. 214.

1322 MERKELBACH, *Abrasax* III, p. 1-6, 25-40.

1323 *ibid.*, p. 247 : « dieses Abtöten des heiligen Sonnenkäfers keine besonders schöne Handlung war ».

1324 BETZ, *The Mithras Liturgy*, p. 32-33.

de Betz¹³²⁵. L'impression de stoïcisme s'expliquerait du fait que la religion égyptienne pouvait passer pour telle aux yeux d'un public prêt à reconnaître un stoïcien en la personne de Chéremon¹³²⁶. En fait, cette volonté de Betz d'inscrire les invocations dans les traces du stoïcisme et de reléguer les pratiques à des récupérations magiques étrangères s'inscrit dans le droit fil d'une historiographie faisant le tri entre le bon grain et l'ivraie, entre la philosophie (grecque) et la magie. Dans cette optique, la même interdiction du meurtre contre le scarabée s'interprète dorénavant comme la prise de conscience d'une dangerosité de la procédure, dangerosité dont l'origine serait à situer dans la mégalomanie du magicien et la folie qui le guette¹³²⁷ : l'interdit sur la procédure est-il le signe d'une "conversion" ? En dépit d'une divergence diamétrale dans l'interprétation d'un même passage chez nos deux auteurs, le dénominateur commun réside dans un postulat psychologique (la prise de conscience). De forme identique, ce postulat varie dans son contenu : dans le cas de Merkelbach, l'opposition se structure sur un axe esthétique défini par une norme religieuse (le rapport au divin : ce qui est beau et sacré contre ce qui est laid et sacrilège) ; dans le cas de Betz, l'opposition se structure sur un axe épistémologique défini par une norme psychologique (le rapport au réel : ce qui est mentalement sain contre ce qui est aliénant). Ainsi peuvent se deviner deux prises de position sur la topographie moderne du religieux, du magique et du scientifique.

Plutôt que d'essayer d'établir l'*Urtext* de la procédure, sa forme authentique et son origine et de retracer la production et la circulation du document, contentons-nous d'interroger sa réception, dans son état actuel, en fonction des types de locuteurs. Ce faisant, je défendrai délibérément une interprétation à géométrie variable dans la mesure où, dans une société plurielle, la pluralité des lectures est de mise pour tenir compte des dynamiques de circulation et de transformation des rituels. Il y a donc lieu d'envisager premièrement une interprétation de type astrologique émise il y a quelques années et de la situer dans son milieu. Une fois cette recontextualisation sociologique effectuée, il est possible d'analyser les repères temporels selon une autre grille inter-

1325 John GEE, review of « Hans Dieter Betz, *The "Mithras Liturgy": Text, Translation and Commentary* », [En ligne : https://www.bookreviews.org/pdf/4294_4269.pdf]. Consulté le 22 octobre 2017 : la *Mithrasliturgie* est un « *text found in Egypt, coming from an Egyptian temple archive, dealing with an Egyptian subject, in an Egyptian fashion, in an Egyptian format, using Egyptian offering lists, invoking Egyptian deities, employing Egyptian words, and calquing Egyptian grammar* ». Conclusion emportée, peut-être excessive, mais pour une démonstration rigoureuse. *Contra* Marvin W. MEYER, « The "Mithras Liturgy" as Mystery and Magic », in Christian H. BULL, Liv Ingeborg LIED et John Douglas TURNER (dir.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices*, Brill, 2012, p. 448 n. 2. Toutefois, tout en soutenant l'origine mithriaque et liturgique du document, MEYER ne prend pas la peine de réfuter les arguments de GEE et ne les prend nullement en compte, ce qui est regrettable dans le fil de sa démonstration.

1326 *ibid.*

1327 Hans Dieter BETZ, « The Changing Self of the Magician according to the Greek Magical Papyri », in *Antike und Christentum*, Tübingen, Allemagne, Mohr Siebeck, 1998, p. 175-186, princip. p. 184-186.

prétative et d'ouvrir ainsi l'éventail sémantique que les mouvements célestes mettent à disposition des praticiens.

5.3.2.2. *Pertinence d'une interprétation astrologique ?*

En dépit d'une focalisation sur un évènement annuel (la nouvelle Lune en Lion), l'immortalisation de la *Mithrasliturgie* peut quant à elle se produire plusieurs fois par an mais dans une limite maximale de trois¹³²⁸. Le rituel principal est donc clairement déconnecté des deux procédures préparatoires sur le plan de la temporalité : aucune autre restriction temporelle ne constitue un critère contraignant explicite pour établir le moment de l'immortalisation et la seule limitation porte sur la récurrence du rituel ; seul l'onguent est produit à un moment précis de l'année et il est explicitement recommandé ensuite de le « conserver purement » (ἀπόθου καθαρείως, l. 772).

Or, l'élément d'information temporelle principal – la nouvelle Lune – a donné lieu à une interprétation astrologique qui tirait argument de « l'absence de la lune » dans le ciel pour conclure à une cosmologie dualiste¹³²⁹ : la lune apparaît alors comme « *a potentially hostile and dangerous power, in contrast to the benevolent power of the sun* »¹³³⁰. En conséquence de quoi, le choix de la nouvelle Lune correspondrait à une volonté d'écarter au maximum les effets néfastes que produit l'astre, symbole de la naissance et des transformations, par opposition au caractère éminemment bénéfique du soleil placé dans son domicile (le Lion) et garant de vie éternelle¹³³¹. Comme pour le document précédent – le *Huitième livre de Moïse* –, on voit en fait à l'œuvre une méthode de comparaison qui absorbe entièrement le *comparandum* dans le *comparans*.

La démonstration prolonge les réflexions de Betz, en prenant donc pour acquis le caractère supposément stoïcien des producteurs du rituel, et procède d'abord en extrapolant à *tout* le rituel d'immortalisation les données temporelles relatives à la cueillette et à la consécration, en passant sous silence la possibilité d'une récurrence ternaire du rituel principal. Ensuite, par une méthode comparative, la sélection d'un corpus de comparaison introduit la cosmologie néoplatonicienne à des fins herméneutiques¹³³². La tripartition du monde céleste dans la *Mithrasliturgie* trouve ainsi un équivalent symbolique dans les théories philosophiques en vogue, si bien que le *De Antro* de

1328 *PGM* IV, 747-749.

1329 EDMONDS, « At the Seizure of the Moon... », *art. cit.*, p. 223-239.

1330 *ibid.*, p. 224.

1331 *ibid.*, p. 236-237 : « *Whereas spells that manipulate the dangerous power of the moon often require the moon's presence in the sky, the Mithras Liturgy, which is to free the magician from the chains of fate, requires the moon's absence* ».

1332 *ibid.*, p. 227-228. Eleni PACHOUMI, *The concepts of the divine in the Greek magical papyri*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, p. 164-169 suit la même tendance dans son rapprochement des *PGM* avec le néoplatonisme, dont ils auraient subi l'influence.

Porphyre peut servir de clé interprétative¹³³³ : dans la cosmologie partagée par le ritualiste anonyme et les néoplatoniciens, la lune représenterait la génération et présiderait au monde sensible – sub-lunaire – où elle retient les âmes. Chez Porphyre, c'est par la porte de la Lune (le tropique du Cancer) que les âmes descendent du ciel pour s'incarner et par la porte du Soleil (le tropique du Capricorne) qu'elles peuvent regagner le monde céleste¹³³⁴. Le rituel peut alors s'interpréter à travers un système binaire opposant génération et immortalité, corps sensible, terrestre et immortalité céleste, avec deux principes cosmologiques antagonistes : la lune et le soleil. Et dans la mesure où le rituel constitue une « immortalisation » (ἀπαθανατισμός), le choix de la nouvelle lune permet d'éviter l'influence négative de la génération dans le monde. Éventuellement, cette interprétation de la *Mithrasliturgie* permet également de transférer le principe méthodologique aux autres occurrences des positions lunaires dans le *PGM IV* pour restituer une cohérence qui se fonde, au final, sur une cosmologie platonicienne¹³³⁵.

À ces premières réserves, méthodologiques, dans l'interprétation dualiste du rituel s'ajoutent des obstacles d'analyse concernant maintenant les pratiques : d'une part, la procédure de remplacement (l. 793-799) préconise la pleine lune, ce qui signifierait – étant donné que l'interprétation en question est obligée de supposer un système cohérent¹³³⁶ – une inversion dans la signification du rituel au regard de sa configuration astronomique ; d'autre part, la durée de sept jours pour la consécration implique que la lune ne reste pas absente mais qu'elle réapparaît dans le ciel. La nouvelle lune ne représente que le moment initial où il faut commencer (ἄρχου, l. 786) le rituel et il faut réciter une formule « durant 7 jours, pendant que le soleil est au zénith »¹³³⁷. On voit ici l'importance du soleil dans la procédure, mais celle-ci n'exclue pas d'office la lune : cette période de sept jours correspond à la réapparition de la déesse dans le ciel et à son augmentation. Elle semble alors suivre le soleil, en apparaissant le matin à l'horizon, peu après lui, mais chaque

1333 *ibid.*, p. 228-235.

1334 PORPH., *Antr.* 29. De même, une citation de JUL., *Or.* IV, 32.10-13 permet de faire de la lune la frontière entre le sensible et l'intelligible : « la Lune contemple les réalités intelligibles au-delà du ciel et en ordonnant avec les idées les réalités qui sont sous elle, la matière, elle supprime le caractère bestial, confus et déréglé de celle-ci » (ἡ Σελήνη τά τε ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν θεωρεῖ νοητὰ καὶ τὰ ὑφ' ἑαυτὴν κοσμοῦσα τὴν ὕλην τοῖς εἶδεσιν ἀναιρεῖ τὸ θηριῶδες αὐτῆς καὶ ταραχῶδες καὶ ἄτακτον).

1335 EDMONDS, *ibid.*, p. 235-238. BETZ, *The Mithras Liturgy*, p. 35-37 apparente davantage la procédure à une cosmologie stoïcienne et hermétique, où ne se lit pas d'influence platonicienne et précédant l'émergence du néoplatonisme ; Sarah Iles JOHNSTON, « Rising to the Occasion: Theurgic Ascent in its Cultural Milieu », in Peter SCHÄFER et Hans Gerhard KIPPENBERG (dir.), *Envisioning magic: a Princeton seminar and symposium*, Leyde, New York, Köln, Brill, 1997, p. 165-194 relève quant à elle les analogies avec les *Oracles Chaldaïques*.

1336 EDMONDS, *op. cit.*, p. 235-238 examine les mentions des phases de la lune dans le *PGM IV* pour vérifier la cohérence systématique d'une opposition lune-soleil : « Whereas spells that manipulate the dangerous power of the moon often require the moon's presence in the sky, the Mithras Liturgy, which is to free the magician from the chains of fate, requires the moon's absence. », p. 236-237.

1337 *PGM IV*, 762-763 : ἐπὶ | ἡμέρας ζ' ἡλίου μεσουρανοῦντος.

jour un peu plus tard, si bien que le septième jour correspond à un angle de 90° entre le soleil et la lune : alors qu'il culmine au zénith, elle se lève au-dessus de l'horizon à l'est sous la forme d'une demi-lune.

Toutefois, l'intérêt de cette interprétation est qu'elle permet d'illustrer le processus de transformation et d'acculturation des rituels dans une dynamique interculturelle : une pratique initiale peut être relue au prisme d'un paradigme théorique étranger et ainsi réinsérée dans un système. Mais il s'agit là d'une re-sémantisation d'un énoncé rituel préexistant. Que des astrologues néoplatoniciens se soient rendus en Égypte, y aient vécu des expériences et reçu des enseignements et qu'ils les aient interprétés à travers leur paradigme cosmologique, on peut aisément le supposer¹³³⁸ : Antonin, fils de Sosipatra d'Éphèse, « se rendit dans l'embouchure canopique du Nil et s'adonna tout entier aux mystères locaux »¹³³⁹ et dans les syringes de la Vallée des Rois, le diadoque d'Éleusis a laissé en 326 des proscynèmes commémorant son passage « bien longtemps après le divin Platon »¹³⁴⁰ ; quant à Thessalus, il fournit l'exemple éclatant d'un voyage de Grèce jusqu'à Thèbes, d'où il ramène une compréhension clairement hellénistique de l'astrologie appliquée à la botanique¹³⁴¹. Déjà avec Plutarque, la mythologie égyptienne donnait lieu à une reformulation grecque de type dualiste dans son traité sur *Isis et Osiris*. Et bien plus tard, dans le monde arabe, un certain néoplatonisme servira de cadre théologique et cosmologique pour théoriser les pratiques magiques¹³⁴². Ce canal de transmission au IV^e siècle a certainement pu aboutir à un antagonisme entre le soleil et la lune et participer à l'émergence du stéréotype de la magie noire, où l'action magique maléfique est associée à la nuit et au patronage de la lune. Certes, les néoplatoniciens sont des contemporains du papyrus, et l'invocation initiale, avec son aspect très philosophique, atteste d'une proximité entre son auteur et les milieux intellectuels, mais le contenu du rituel d'immortalisation comporte de multiples niveaux, retient des pratiques de plusieurs siècles antérieures et témoignent également de la conservation d'un imaginaire d'origine pharaonique. Les parallèles avec les *Oracles Chaldaïques* sont nombreux¹³⁴³ mais n'impliquent pas une

1338 Robert K. RITNER, « Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context », *ANRW* II, 18.5, 1995, p. 3371.

1339 EUN., *V. Soph.* VI, 9.15.3-5 : τὸ Κανωβικὸν τοῦ Νείλου καταλαβὼν στόμα, καὶ τοῖς ἐκεῖ τελουμένοις προσθεῖς ὅλον ἑαυτόν.

1340 *Syr.* 1265 : πολλοῖς ὕστερον | χρόνοις, μετὰ τὸν θεῖον Πλάτωνα ; *Syr.* 1889.

1341 THESSAL. I, 1-4. Voir André-Jean FESTUGIÈRE, « L'expérience religieuse du médecin Thessalos », *RBi* 48, 1939, p. 45-77 ; Ioan MOYER, « Thessalos of Tralles and cultural exchange », in Joel Thomas WALKER, Brannon WHEELER et Scott B. NOEGEL (dir.), *Prayer, magic, and the stars in the ancient and late antique world*, University Park, 2003, p. 39-56 ; Jonathan Z. SMITH, « The Temple and the Magician », in *Map is not territory*, Leyde, Brill, 1978, p. 172-189.

1342 *PICATRIX* prol. et I, 1 ; David PINGREE, « Some of the Sources of the Ghāyat al-hakīm », *JWI* 43, 1980, p. 1-15.

1343 JOHNSTON, *art. cit.*

influence néoplatonicienne. La multiplicité des appropriations du rituel ne doit donc pas être sous-estimée au profit d'une interprétation univoque.

5.3.2.3. *Le temps du renouveau*

Sous-jacent à l'interprétation néoplatonicienne se trouve le postulat grec que les dieux (θεοί) ne meurent pas. De même qu'ils ne meurent pas, ils ne naissent pas. Pour un platonicien, l'immortalité divine implique la perfection, et donc l'incorruptibilité : le divin ne peut pas être soumis au changement. Aussi naissance et devenir (γένεσις) ne peuvent-ils concerner que les mortels. Cette séparation radicale pose, dans la chaîne des êtres, un problème de continuité ontologique envisagé de manière linéaire avec des termes extrêmes et des termes intermédiaires. La parade pour le résoudre a consisté à multiplier les rangs intermédiaires, en commençant avec la catégorie pythagoricienne de *daimôn*¹³⁴⁴, jusqu'à aboutir aux multiples hiérarchies divines de Proclus. Dans un tel paradigme, être immortel signifie donc quitter le devenir et la naissance (γένεσις) pour accéder au niveau ontologique des dieux ; et dans le ciel, cette séparation cosmologique entre le devenir et la permanence pouvait se lire dans la démarcation aristotélicienne entre monde sub-lunaire et monde supra-lunaire. Mais dans le cadre de la pensée égyptienne où des dieux meurent et naissent tous les jours de l'année, ni cette polarisation entre la *génésis* et l'immortalité n'a lieu d'être, ni la démarcation aristotélicienne entre sub-lunaire et supra-lunaire ne fait sens. Les conceptions astronomiques concernant la lune s'insèrent dans une mythologie qui ne la place pas sur un axe linéaire et vertical avec le soleil mais sur un plan circulaire et horizontal : la lune est l'Œil du soleil, qui s'unit à lui et se remplit, qui s'éloigne, puis revient. Elle n'indique pas la frontière entre deux espaces mais divise le temps de manière cyclique. Cette division temporelle se traduit dans l'espace à travers l'éloignement et la proximité par rapport au soleil. Au niveau des catégories spatiales, la distance horizontale respective des deux astres tient donc dans la cosmologie et la mythologie égyptienne une importance plus grande que la délimitation verticale des régions du ciel, thème principal de l'astronomie aristotélicienne.

Le Lion du Nouvel an

À cet égard, les indications du texte convergent pour indiquer le recommencement d'un cycle à plusieurs échelles. Sur le plan symbolique, lotus et scarabée sont des images permettant de dé-

1344 Sur l'évolution philosophique de ce concept religieux, voir Marcel DETIENNE, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 1963 et Andrei TIMOTIN, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leyde, Brill, 2012.

signer le soleil levant. Le lotus parce qu'il représente le soleil sortant des eaux primordiales. Le scarabée parce qu'il permet d'écrire le verbe *hpr* qui signifie « apparaître »¹³⁴⁵. Sur le plan astronomique, le rituel de la *sustasis* a lieu au début d'une nouvelle journée, au moment où le soleil se lève (*πρωιάς*)¹³⁴⁶, les rituels de la cueillette et de la consécration ont lieu au début d'un nouveau mois lunaire, au moment où la lune devient invisible, mais aussi au début d'une nouvelle année. L'entrée du soleil dans le Lion correspond en effet au lever héliaque de Sothis, le 15 juillet¹³⁴⁷. Cette date est valable pour Thèbes (25,4° N), à l'époque hellénistique et romaine, avec un arc-de-vision de 10°. Un décalage d'une ou deux journées peut se produire en fonction de l'arc-de-vision (la hauteur de l'étoile au-dessus de l'horizon), la latitude de l'observateur et les conditions optiques¹³⁴⁸. Plus au nord, l'observation se produira un jour plus tard pour chaque degré de latitude supplémentaire¹³⁴⁹ : à Alexandrie (31,1° N), elle a lieu le 20 juillet. La période du 15 au 20 juillet constitue donc la date d'observation effective dans les temples d'époque ptolémaïque mais aux latitudes grecques et romaines, on observera le lever héliaque seulement à partir du 25 juillet (Athènes 37,6° N) et du 30 juillet (Rome 41,5° N). Officiellement, la date définissant en astrologie le début du Lion est le 23 juillet, mais cette date conventionnelle ne reflète pas la réalité astronomique d'une constellation si grande qu'elle s'étend sur plus de surface que les 30° alloués à chaque signe. Aussi pouvait-on observer le soleil entrer progressivement dans cette constellation dès le 15 juillet. Les auteurs grecs et latins eux-mêmes témoignent de leur hésitation à assigner le nouvel an égyptien à l'un ou l'autre signe. Porphyre penche pour le Cancer :

Pour les Égyptiens, le commencement de l'année ne se situe pas dans le Verseau, comme pour les Romains, mais dans le Cancer, car Sothis, que les Grecs appellent l'étoile du Chien, est en rapport avec le Cancer et ce qui leur sert à marquer le début du mois, c'est le lever de Sothis, principe de la génération dans le monde¹³⁵⁰.

De son côté, Solin donne plutôt le Lion :

1345 Sur le scarabée dans l'imaginaire égyptien, voir Yves CAMBEFORT, « Le scarabée dans l'Égypte ancienne: Origine et signification du symbole », *RHR* 204 / 1, 1987, p. 3-46.

1346 *PGM* IV, 785.

1347 Calculé d'après l'outil en ligne de l'Institut de Mécanique Céleste et de Calcul des Éphémérides (IMCCE) de l'Observatoire de Paris, <https://www.imcce.fr/fr/grandpublic/phenomenes/sothis/index.html> (consulté en ligne le 26 septembre 2017) pour la latitude de Thèbes et pour la période hellénistique et romaine.

1348 Richard Anthony PARKER, *The Calendars of Ancient Egypt*, Chicago, États-Unis d'Amérique, The University of Chicago Press, 1950, p. 7 ; Karine GADRÉ, *Conception d'un modèle de visibilité d'étoile à l'oeil nu. Application à l'identification des décans égyptiens*, Thèse de doctorat, Université Toulouse III - Paul Sabatier, 2008, p. 113-114 ; Gyula PRISKIN, « The Dendera zodiacs as narratives of the myth of Osiris, Isis, and the child Horus », *ENiM* 8, 2015, p. 155, n. 140.

1349 PARKER, *op. cit.*, p. 7.

1350 PORPH., *Antr.* 24.1-4 : Αἰγυπτίοις δὲ ἀρχὴ ἔτους οὐχ ὁ ὑδροχόος, ὡς Ῥωμαίοις, ἀλλὰ καρκίνος· πρὸς γὰρ τῷ καρκίνῳ ἡ Σῶθις, ἦν κυνὸς ἀστέρα Ἑλληνες φασί. νομηνία δ' αὐτοῖς ἡ Σῶθεως ἀνατολή, γενέσεως κατάρχουσα τῆς εἰς τὸν κόσμον.

les premiers débordements [du Nil] ont lieu quand le soleil traverse le Cancer ; après avoir parcouru trente degrés de son circuit, lorsque, entré dans le Lion, le soleil a provoqué les levers de Sirius, il donne toute son impulsion à la crue et fait jaillir le fleuve à pleine puissance, époque que les prêtres jugèrent comme l'anniversaire du monde, à savoir entre le treizième et le onzième jours avant les calendes d'août [20-22 juillet]¹³⁵¹.

Entre nos deux auteurs, la préférence pour l'un ou l'autre signe dans leur association à Sothis se fonde sur la prépondérance accordée aux critères astronomiques ou hydrologiques : la logique argumentative platonicienne de Porphyre dans le *De Antro*, décrivant le parcours de l'âme à travers le monde, le conduit à privilégier le Cancer car il s'agit du moment du solstice d'été, en opposition aux pratiques romaines qui observaient plutôt le solstice d'hiver, les deux tropiques servant de portes vers et hors du monde. Ce faisant, il applique à l'Égypte des intentions étrangères. Solin est donc ici plus fidèle à la réalité culturelle égyptienne en décrivant l'évolution de la crue d'après la position du soleil et de Sirius. De leur côté, les auteurs classiques associent certes le lever du Chien avec le Lion, mais le phénomène présente moins d'ambiguïté à latitude européenne¹³⁵². Firmicus Maternus, cependant, fait bien écho, dans son traité d'astrologie, à l'association du commencement temporel avec la constellation du Lion : la naissance du monde y est rapportée avoir eu lieu, d'après les Égyptiens, lorsque le soleil se trouvait « au 15^e degré du Lion et la Lune au 15^e du Cancer (...), l'horoscope se trouvant au 15^e degré du Cancer »¹³⁵³. Dans son catalogue du lever des étoiles, Géminus nous montre bien la difficulté : en fonction des lieux et des auteurs, la date change. Le lever de Sirius est visible en Égypte, au plus tôt, et d'après l'autorité de Dosithée, le vingt-troisième jour du Cancer¹³⁵⁴, mais le vingt-cinquième d'après Méton et le vingt-septième pour Euctémon et pour Eudoxe¹³⁵⁵ ; Géminus note qu'au trentième jour, « le Lion commence à se lever » et « le Chien fait son lever apparent »¹³⁵⁶. Au premier jour du Lion, à nouveau d'après Euctémon, « le Chien est visible, c'est la canicule, on prend les pronostics [pour l'année en cours] »¹³⁵⁷. Finalement, la mention des pronostics au premier jour du Lion permet de penser que c'était ce jour qui était retenu pour signifier le début de l'année. On trouvera

1351 SOL., 32.12-13 : *primosque fieri excessus tumoris, quum per Cancrum sol uehatur: postmodum triginta eius partibus euolutis, ubi ingressus Leonem, ortus Sirios excitauit, propulso omni fluore tantam uim amnis erumpere. Quod tempus sacerdotes natalem mundi iudicarunt, id est inter tertium decimum kalendas augustas, et undecimum. Cf. PLIN., V, 57.*

1352 ARAT. 151 : ἡελίου τὰ πρῶτα συνερχομένοιο Λέοντι ; MANIL. V, 206-207 : *cum uero in uastos surget Nemeaeus hiatus, exoritur candens latratque Canicula flammis* ; GAL., *Simpl. med.* XII, 357.4-5 : μετὰ τὴν τοῦ κυνὸς ἐπιτολῆν, ἡνίκα λέοντι ἥλιος ἦν.

1353 FIRM., *Math.* III, 1.1 : *Solem in Leonis parte XV, Lunam in Cancrici parte XV (...) horam in Cancrici parte XV.*

1354 GÉM., *Calend.* p. 98.14-15.

1355 GÉM., *Calend.* p. 99.1-3.

1356 GÉM., *Calend.* p. 99.8-9 : Λέων ἄρχεται ἀνατέλλειν (...) καὶ Κύων ἀνατέλλων φανερὸς γίνεται.

1357 GÉM., *Calend.* p. 99.12-13 : Κύων μὲν ἐκφανῆς, πνῆγος δὲ ἐπιγίνεται· ἐπισημαίνει.

d'ailleurs dans le *P. Carlsberg 9* une liste zodiacale commençant avec le signe du Lion¹³⁵⁸ et dans les *Géoponiques*, les pronostics astrométéorologiques tirés de la position de la lune dans le zodiaque au moment du lever de Sirius commencent avec le Lion¹³⁵⁹ – et non, comme on aurait pu s'y attendre dans une encyclopédie byzantine, avec le Bélier.

La date du lever héliaque et celle du signe zodiacal pouvaient facilement passer pour synchronique et la nouvelle lune en Lion était alors la première de l'année. D'après Parker, le premier calendrier lunaire égyptien aurait d'ailleurs eu pour point de départ la première nouvelle lune après le lever héliaque¹³⁶⁰. Celle-ci peut naturellement se produire à n'importe lequel des trente jours où le soleil est dans la constellation mais la conjonction des deux astres en synchronie avec le lever de Sothis devait avoir une importance particulière : le calendrier lunaire et le calendrier sidéral se trouvaient alors en parfaite adéquation. Cet évènement se reproduisait tous les 25 ans (25 années civiles égyptiennes = 9 125 j. et 309 mois lunaires = 9 124,95 j)¹³⁶¹. Un document d'époque romaine, postérieur à 144, le *P. Carlsberg 9*, se fonde justement sur ce cycle de 25 ans pour calculer la date des nouvelles lunes dans le calendrier civil¹³⁶².

Sur le plan agricole et politique, à cet évènement céleste qui indiquait le renouvellement de l'année répondait sur terre le renouvellement des eaux du Nil avec l'inondation, laquelle permet la régénération des terres arables et du pays tout entier. Il arrivait qu'on établisse une corrélation entre nouvelle lune et début de la crue, comme le rapporte Pline : « le Nil commence à croître à la nouvelle lune qui suit le solstice d'été »¹³⁶³. Corrélation évidemment plus symbolique que naturelle. Le témoignage de Pline est confirmé par les inscriptions égyptiennes du temple d'Esna faisant de la lune la maîtresse de la crue¹³⁶⁴. Entre le Lion et le Nil, toutefois, les Égyptiens n'avaient pas établi de connexion¹³⁶⁵. La *sphaera Ægyptia* ne connaissait pas le zodiaque et c'est à Sah (Orion) et à Sothis que la crue du Nil était associée. Mais ce qui est vrai de l'Égypte pharaonique l'est-il encore de l'Égypte romaine ? Avec l'introduction du zodiaque à l'ère hellénistique, la lecture du ciel évolue et avec l'oubli progressif de l'écriture hiéroglyphique, de nou-

1358 NEUGEBAUER, *EAT* III, p. 222-223.

1359 *GEOP.*, I, 8.2. Cf. *CCAG* VII, 181-187 (autre calendrier médiéval où l'astrométéorologie repose sur la position sidérale de la lune au début de l'année égyptienne) et *P. Caire* 31222 (méthode divinatoire analogue mais dans un texte en démotique et pour des prévisions politiques ; voir George R. HUGHES, « A Demotic Astrological Text », *JNES* 10 / 4, 1951, p. 256-264).

1360 PARKER, *op. cit.*, p. 30-50.

1361 *ibid.*, p. 15.

1362 *ibid.*, Voir aussi NEUGEBAUER, *EAT* III, p. 220-225.

1363 PLIN. V, 57 : *Incipit crescere luna noua, quaecumque post solstitium est.*

1364 PRISKIN, *art. cit.*, p. 254 : « one rejoices in the moon on new crescent days as it guides all festivals to their seasons and leads the inundation to its time » (= *Esna* II, 184, 22).

1365 Christian FROIDEFOND, n. 13, p. 289 in PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, les Belles Lettres, 2003.

velles associations d'idées peuvent facilement s'ajouter à d'anciennes significations. Les *Hieroglyphica* d'Horapollon viennent corroborer cette association entre le signe zodiacal et le Nil :

Pour signifier la montée du Nil, qu'on appellent en égyptien « Noun » – ce qui signifie « jeune » en traduction –, on écrit tantôt un lion, tantôt trois grands vases, tantôt le ciel et la terre dégorgeants d'eau. Le lion, parce que le soleil, quand il entre en conjonction avec le Lion, augmente la crue du Nil¹³⁶⁶.

Les étymologies fantaisistes d'Horapollon ne peuvent servir de manuel pour déchiffrer l'écriture égyptienne, ce qui ne signifie pas que ses erreurs ne sont pas des informations fiables : à époque tardive, pour Horapollon comme pour les auteurs de la *Mithrasliturgie*, le Lion annonçait la crue et la nouvelle année et pouvait donc assumer la même signification que Sah et Sothis. Pour erronée qu'elle soit si l'on veut l'appliquer à l'Égypte pharaonique, il s'agit là d'une association que devait partager une grande partie des Grecs d'Égypte à en juger d'après le témoignage de Plutarque :

parmi les astres, [les Égyptiens] considèrent que Sirius est l'étoile d'Isis car elle apporte l'humidité et ils honorent le Lion et ornent les portes de leurs temples avec des gueules béantes de lion parce que le Nil déborde « quand pour la première fois le soleil entre en conjonction avec le Lion ». Comme le Nil est l'émanation d'Osiris, disent-ils, le corps d'Isis est la terre, mais pas toute la terre, seulement celle que le Nil recouvre en la fécondant et en la pénétrant. De cette union naît Horus. Et Horus est la composition saisonnière de l'air ambiant nourrissant et conservant tous les êtres¹³⁶⁷.

Le prêtre d'Apollon pratique ici l'allégorie physique des dieux : il fait d'une déesse l'élément terrestre, de son époux l'élément aqueux et de leur enfant la combinaison équilibrée permettant la vie. Il agrmente son exposé typiquement stoïcien d'une citation d'Aratus (*Les phénomènes* 151), facilement identifiable pour un lectorat gréco-romain éclairé. Ce faisant, il recontextualise la description que fait Aratus de la sécheresse et des terres sans moissons, correspondant à des terres continentales plus au nord, au cas spécifiquement égyptien de l'inondation, que n'envisageait pas le poète de Soles. Dans l'esprit du philosophe grec, les sphinx rappellent alors la constellation, manière de donner à ces statues une raison d'être en conformité avec le mode de penser grec, mais étrangère aux productions religieuses pharaoniques. Ainsi s'opère une connexion effective entre la description grecque du ciel, un phénomène météorologique annuel et l'art religieux égyptien sans qu'aucun des trois éléments n'aient eu de liens réels au préalable.

1366 HORAPOLL., I, 21 : Νείλου δὲ ἀνάβασιν σημαίνοντες, ὃν καλοῦσιν αἰγυπτιστὶ Νοῦν, ἐρμηνευθὲν δὲ σημαίνει νέον, ποτὲ μὲν λέοντα γράφουσι, ποτὲ δὲ τρεῖς ὑδρίας μεγάλας, ποτὲ δὲ οὐρανὸν καὶ γῆν ὑδρῶν ἀναβλύζουσαν. Λέοντα μὲν, ἐπειδὴ ὁ ἥλιος, λέοντι <συγ>γενόμενος, πλείονα τὴν ἀνάβασιν τοῦ Νείλου ποιεῖται.

1367 PLUT., *Isid.* 366a : Τῶν τ' ἄστρον τὸν σείριον Ἴσιδος νομίζουσι ὑδραγωγὸν ὄντα καὶ τὸν λέοντα τιμῶσι καὶ χάσμασι λεονταίους τὰ τῶν ἱερῶν θυρώματα κοσμοῦσι, ὅτι πλημμυρεῖ Νεῖλος ἠελίου τὰ πρῶτα συνερχομένου λέοντι. ὡς δὲ Νεῖλον Ὀσίριδος ἀπορροήν, οὕτως Ἴσιδος σῶμα γῆν λέγουσι καὶ νομίζουσι οὐ πᾶσαν, ἀλλ' ἥς ὁ Νεῖλος ἐπιβαίνει σπερμαίνων καὶ μιγνύμενος· ἐκ δὲ τῆς συνουσίας ταύτης γεννῶσι τὸν Ὕρρον. ἔστι δ' Ὕρρος ἡ πάντα σφύζουσα καὶ τρέφουσα τοῦ περιέχοντος ὥρα καὶ κρᾶσις ἀέρος.

Mais il y a plus dans le texte de Plutarque. Ce moment de l'année se distingue en effet sur le plan mythologique par la conception et la naissance d'un dieu, Harpocrate, fils d'Isis et d'Osiris. Le mythe rapporte qu'après son assassinat par Seth, Osiris est recomposé par Isis, qui s'unit à lui et peut concevoir un fils¹³⁶⁸. Si le mythe ne fournit pas de date pour la conception et la naissance du dieu, l'astronomie égyptienne voyait en revanche dans la réapparition de Sothis-Isis dans le ciel d'été sa réunion avec Sah-Osiris (Orion)¹³⁶⁹. Les deux constellations se suivent de près dans la sphère céleste : en été, Orion fait son lever héliaque onze à treize jours après le solstice¹³⁷⁰ et un mois plus tard, Sothis franchit l'horizon environ deux heures après le lever complet d'Orion, juste derrière lui. Le zodiaque de Dendara, conservé au Louvre et qui mélange des représentations astronomiques avec des représentations mythologiques, projette vraisemblablement sur la sphère céleste le récit mythique de la naissance d'Horus¹³⁷¹. La portion consacrée aux signes d'été place la constellation d'Orion et l'étoile Sothis l'une derrière l'autre sous la forme d'un homme portant une couronne et un sceptre royal (Sah-Orion) et d'une vache accroupie sur une barque (Sothis). Le faucon juché sur un poteau entre les deux indique quant à lui, non pas une constellation, mais un jour lunaire, le 17^e du mois d'Athyr, date de la mort d'Osiris¹³⁷². Dans leur continuité apparaissent deux déesses sous le signe du Cancer et du Lion, Satet et Anuket, qui accompagnent la crue du Nil¹³⁷³, puis une déesse tenant un enfant dans sa main, Isis avec Harpocrate¹³⁷⁴. Cette dernière image inscrit dans le ciel d'été, après l'apparition de Sothis et la crue du Nil, la naissance du dieu enfant¹³⁷⁵ – image que l'on retrouve dans la description des *paranatel-lonta* correspondant à chaque décan dans le traité d'astrologie de Teucer, mais légèrement décalée sous le premier décan de la vierge¹³⁷⁶.

1368 PLUT., *Isid.* 358d-e (chap. 19) : « d'une union posthume avec Osiris, Isis mis au monde un enfant prématuré et aux membres inférieurs faibles, Harpocrate » (τὴν δ' Ἴσιν ἐξ Ὀσίριδος μετὰ τὴν τελευταίην συγγενομένου τεκεῖν ἠλιτόμηνον καὶ ἀσθενῆ τοῖς κάτωθεν γυίοις τὸν Ἀρποκράτην). L'information de PLUTARQUE est confirmée par les sources égyptiennes, voir Dimitri MEEKS, « Le nom du dieu Bès et ses implications mythologiques », in Ulrich LUFT (dir.), *Intellectual Heritage of Egypt*, Budapest, ELTE, 1992, p. 431.

1369 DIODORE I, 27.4 : « je suis celle qui se lève dans l'étoile du Chien » (ἐγὼ εἰμι ἢ ἐν τῷ ἄστρῳ τῷ ἐν τῷ κυνὶ ἐπιτέλλουσα) ; Nathalie BEAUX, « Sirius : étoile et jeune Horus », in Catherine M. BERGER, Gisèle CLERC, Nicolas-Christophe GRIMAL (dir.), *Hommages à Jean Leclant*, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1994, p. 61-72.

1370 GÉM., *Calend.* p. 98.11-12 (à des latitudes correspondant probablement plus à la Méditerranée qu'à l'Égypte).

1371 Voir Gyula PRISKIN, « The Dendera zodiacs as narratives of the myth of Osiris, Isis, and the child Horus », *ÉNiM* 8, 2015, p. 133-185, surtout p. 152-158 consacrées à la naissance d'Horus lors du lever héliaque de Sothis. L'auteur prolonge les travaux de CAUVILLE et AUBOURG, qui voient dans le zodiaque l'état du ciel à un instant donné, mais fournit des clés de lecture mythologiques permettant d'interpréter certaines images, non pas comme des constellations, mais comme des événements (p. 136-141).

1372 *ibid.*, p. 159-161.

1373 *ibid.*, p. 136, 153.

1374 *ibid.*, p. 152-153.

1375 *ibid.*, p. 152-158.

1376 TEUCER, *CCAG* VII, 202.21-23 : « avec le premier décan se lève une déesse assise sur un trône et nourrissant un enfant – certains disent que c'est la déesse Isis dans un atrium en train de nourrir Horus (τῷ μὲν α' δεκανῷ

Rajeunir comme la lune

Le début du cycle lunaire peut être associé à la naissance (γέννα) et certains nommaient ainsi la première phase après la conjonction¹³⁷⁷. Dans le *Roman d'Alexandre*, des personnages mésopotamiens, décrivant leurs mœurs à Alexandre, vont jusqu'à lui dépeindre la vie idyllique de la région en donnant à cette phase un rôle crucial pour la reproduction du monde végétal et des générations humaines : « à la naissance de la lune, disent-ils, tous les arbres par chez nous produisent des fruits »¹³⁷⁸ et « à la naissance de la lune, chacun s'en va s'unir à son épouse jusqu'à ce qu'elle mette deux enfants au monde »¹³⁷⁹. À cette anecdote fictive font écho les conceptions égyptiennes qui voient dans le premier croissant le moment de fécondité maximale pour le monde¹³⁸⁰. Pour de tels locuteurs, l'absence de la lune dans le ciel n'est donc pas le gage d'un minimum de vitalité dans le monde.

Comme pour le Lion, qui permet de situer le recommencement d'un cycle astronomique et agricole ainsi qu'une naissance divine, la nouvelle lune vaut non seulement pour le monde végétal et animal mais aussi pour le monde divin. À son tour, elle peut être associée elle aussi à la conception et à la naissance d'un dieu. De manière assez naturelle pour un dieu lunaire, une inscription décrit à Carnac le devenir du dieu Khonsou à partir des étapes de la lunaison : « *He is conceived on the day of the new moon, he is born on the day of the first crescent, and he grows old after the day of the full moon* »¹³⁸¹. Mais cette logique s'applique également au soleil. À Dendara, c'est un jour de nouvelle lune qu'Harpocrate jaillit du lotus¹³⁸². À Edfou, Horus naît le jour d'un premier croissant de lune¹³⁸³. Le premier croissant peut également faire l'objet d'une association avec l'apparition de la crue du Nil et de manière générale il est l'occasion de réjouissance et annonce le début des fêtes¹³⁸⁴. Une autre date qui figurait sur le zodiaque de Dendara pour la conception du soleil est la nouvelle lune suivant l'équinoxe d'automne tandis que le moment de naissance correspond au premier croissant après l'équinoxe de printemps¹³⁸⁵.

παρανατέλλουσι θεά τις ἐπὶ θρόνου καθεζομένη καὶ τρέφουσα παιδίον, ἣν τινες λέγουσι τὴν ἐν ἀτρίῳ θεὰν Ἴσιον τρέφουσαν τὸν Ὀρον).

1377 A. TAT. ASTR., *Isag. in Arat.* 21.13-23 ; LYDUS, *Mens.* III, 12.31-39. Voir Annexe 3D.

1378 *HIST. ALEX. (recensio β)* III, 6.31-32 : κατὰ γὰρ γένναν σελήνης ὅλα τὰ παρ' ἡμῶν δένδρα κύει καρπούς.

1379 *HIST. ALEX. (recensio β)* III, 6.34-35 : κατὰ σελήνης γένναν πορεύεται ἕκαστος καὶ πλησιάζει τῇ ἰδίᾳ συνεύῳ, ἕως ἂν τέκη δύο παῖδας.

1380 Philippe DERCHAIN, « Mythes et dieux lunaires en Egypte », in *La lune. Mythes et rites*, Paris, Seuil, 1962, p. 27.

1381 Citation et traduction dans PRISKIN, *art. cit.*, p. 143.

1382 MEEKS, « Le nom du dieu Bès... », *art. cit.*, p. 425-426.

1383 PRISKIN, *art. cit.*, p. 149.

1384 PRISKIN, *art. cit.*, p. 254 : *one rejoices in the moon on new crescent days as it guides all festivals to their seasons and leads the inundation to its time.*

1385 *ibid.*, p. 142-144 (nouvelle lune à l'automne), p. 149-152 (première visibilité au printemps).

Concernant le cycle de la lune en Égypte, Plutarque et Horapollon se font l'écho déformé des interprétations égyptiennes. Horapollon prétend que la génération des scarabées, animal lunaire et associé à Osiris, est en phase avec le rythme lunaire :

Le scarabée enterre donc sa boule et la place en terre pendant vingt-huit jours, autant de jours que prend la lune à parcourir le cercle des douze signes zodiacaux ; après être restée en terre, la descendance des scarabées est mise au monde et au vingt-neuvième jour, le scarabée ouvre sa boule et la jette à l'eau (c'est ce jour, d'après la coutume, qu'a lieu la conjonction du soleil et de la lune, ainsi que la naissance du monde) et quand elle s'ouvre dans l'eau, des êtres vivants en sortent, c'est-à-dire les scarabées¹³⁸⁶.

De son côté, Plutarque rapporte que :

dans les hymnes sacrés adressés à Osiris, les Égyptiens invoquent « celui qui se cache dans les bras (ἀγκάλαις) du soleil », et le trente du mois d'Épiphi, jour où la lune et le soleil sont alignés, ils fêtent la naissance des yeux d'Horus, car ils considèrent non seulement la lune mais aussi le soleil comme l'œil et la lumière d'Horus¹³⁸⁷.

Plutarque adopte la manière grecque de compter les jours (à partir de la première visibilité), ce qui implique que le trentième jour correspond à la disparition de la lune. La nouvelle lune du mois d'Épiphi est une date particulièrement importante dans le calendrier des fêtes d'Hathor à Dendara : c'est le début de la fête annuelle de la Bonne Rencontre où l'Hathor de Dendara fait voile jusqu'à Edfou pour retrouver Horus et concevoir le dieu Harsomtous¹³⁸⁸. La lune sert ici à opérer un syncrétisme un peu rapide entre Osiris-Lune et Hathor, pour qui le thème des retrouvailles dans les bras de son père Ré est plus commun en Égypte. Mais qu'il s'agisse d'Osiris-lune ou d'Hathor, la conjonction avec le soleil est un moment favorable pour l'univers. Elle fait suite à toute la période de déclin dont le début, au dix-septième jour du mois, correspond à la mise à mort de son frère par Seth au mois d'Athyr (automne)¹³⁸⁹, tandis que la nouvelle lune de Phamenoth (printemps) correspondrait, selon Plutarque, « à l'entrée d'Osiris dans la lune » (ἔμβασιν Ὀσίριδος εἰς τὴν σελήνην)¹³⁹⁰. Le cycle lunaire se superpose ainsi à la mythologie d'Osiris pour exprimer les âges de la vie (mais aussi la succession dynastique entre Osiris et Ho-

1386 HORAPOL. I, 10.8-14 : ταύτην οὖν τὴν σφαῖραν κατορύξας, εἰς γῆν κατατίθεται ἐπὶ ἡμέρας εἰκοσιοκτῶ, ἐν ὅσαις καὶ ἡ σελήνη ἡμέραις τὰ δώδεκα ζῴδια κυκλεύει, ὅφ' ἦν ἀπομένον, ζωογονεῖται τὸ τῶν κανθάρων γένος· τῇ ἐνάτῃ δὲ καὶ εἰκοστῇ ἡμέρᾳ ἀνοίξας τὴν σφαῖραν, εἰς ὕδωρ βάλλει, (ταύτην γὰρ τὴν ἡμέραν νομίζει σύνοδον εἶναι σελήνης καὶ ἡλίου, ἔτι τε καὶ γένεσιν κόσμου), ἧς ἀνοιγομένης ἐν τῷ ὕδατι, ζῶα ἐξέρχεται, τουτέστιν οἱ κάνθαροι.

1387 PLUT., *Isid.* 372b : Ἐν δὲ τοῖς ἱεροῖς ὕμνοις τοῦ Ὀσίριδος ἀνακαλοῦνται τὸν ἐν ταῖς ἀγκάλαις κρυπτόμενον τοῦ Ἥλιου καὶ τῇ τριακάδι τοῦ Ἐπιφί μηνὸς ἐορτάζουσιν ὀφθαλμῶν Ὁρου γενέθλιον, ὅτε σελήνη καὶ ἥλιος ἐπὶ μιᾷς εὐθείας γεγόνασιν, ὡς οὐ μόνον τὴν σελήνην ἀλλὰ καὶ τὸν ἥλιον ὄμμα τοῦ Ὁρου καὶ φῶς ἠγοῦμενοι (trad. Ch. FROIDEFOND légèrement modifiée).

1388 Sylvie CAUVILLE, *Dendara : les fêtes d'Hathor*, Paris, France, 2002, p. 60 ; PRISKIN, *art. cit.*, p. 155.

1389 PLUT., *Isid.* 367e.

1390 PLUT., *Isid.* 368c.

rus)¹³⁹¹. On trouvera dans d'autres sources que l'union avait lieu, dans la tradition héliopolitaine, le septième jour, jour d'Osiris, jour du quartier où l'œil gauche (la lune) était donc déjà plein¹³⁹². L'union culmine au quinzième jour et fait dire à Plutarque que, « remplie par le soleil et fécondée » (πληρουμένην ὑφ' ἡλίου καὶ κυσκομένην), la lune incarne dans l'univers « les principes générateurs » (γεννητικὰς ἀρχὰς)¹³⁹³. Même si la formulation en terme de principes constitue une lecture typiquement grecque, on a conservé, à partir du premier millénaire avant Jésus-Christ, des statues du dieu Osiris illustrant son association avec la lune et la vitalité¹³⁹⁴. À côté de l'aspect momiforme d'un premier style iconographique, un second représentait Osiris-lune sous la forme d'un dieu à l'allure juvénile, que les inscriptions rendent dispensateur de vie et de rajeunissement¹³⁹⁵. Plutarque ajoute des équivalences fameuses entre les quatorze parties du corps d'Osiris et les quatorze jours de la lune et entre les vingt-huit jours du cycle lunaire et les vingt-huit ans du règne d'Osiris, mais il mentionne aussi « son cercueil en forme de croissant » (λάβρακα μηνοειδῆ)¹³⁹⁶. Au-delà de la réalité de ce détail, c'est l'imaginaire égyptien de la mort et des cycles célestes qui est plus largement impliqué. Les pratiques funéraires égyptiennes associaient la mort à une période d'invisibilité précédant une renaissance : la durée de soixante-dix jours pour la momification correspondait à la période d'occultation des décans. L'occultation des astres – décans et lune – permettait d'exprimer le même contenu eschatologique en le transcrivant sur le plan des phénomènes naturels : la conjonction avec le soleil est le moment critique de la mort, d'une disparition temporaire qui s'achève par une renaissance et une victoire sur le non-être et par la transformation du défunt en Osiris¹³⁹⁷. La durée de sept jours mentionnée pour la consécration du scarabée sonne donc, dans ce contexte, comme une miniaturisation de la procédure de momification : de la nouvelle lune au septième jour a lieu la régénération du scarabée défunt et sa déification sous la forme d'une momie.

Pour la production d'un nouvel être, pour la fabrication d'un dieu, le début du mois était la meilleure période. Ce n'est donc pas parce que la lune, en opposition au soleil, exerce de manière générale un pouvoir physique sur la génération qu'on doit éviter sa présence pour un rituel d'im-

1391 DERCHAIN, *art. cit.*, p. 27.

1392 DERCHAIN, *ibid.*, p. 25. Pierre P. KOEMOTH, « Osiris-Lune, l'horizon et l'œil oudjat », *CdÉ* 71 / 142, 1996, p. 203, 207-208.

1393 PLUT., *Isid.* 368d.

1394 KOEMOTH, *art. cit.*

1395 *ibid.*

1396 PLUT., *Isid.* 367f5-368a9.

1397 Dimitri MEEKS, « Dieu masqué, dieu sans tête », *Archéo-Nil* 1, 1991, p. 8-9 ; L. KÁKOSY, « Decans in Late-Egyptian Religion », in I. Hahn, L. KÁKOSY, G. KOMOROCZY, E. MAROTI, J. SARKADY (dir.), *Oikumene*, vol. 3, 1982, p. 163.

mortalisation ; au contraire, c'est justement pour cette raison – parce que la nouvelle lune et le premier croissant sont associés à la renaissance dans la mythologie – que l'on doit préférer ce moment à tout autre. L'immortalité est alors conçue comme une régénération et un recommencement, et non comme le passage du devenir (γένεσις) à une éternité solaire.

Équivalences symboliques : la pleine lune comme alternative rituelle à la nouvelle lune

Fait intéressant, le copiste a fait part de son expérience personnelle à la suite des consignes précédentes, ce qui permet d'observer l'évolution du rituel :

Mais le dieu m'a dit : « N'use plus l'onguent (τῷ συγγρίσματι) ; il faut que tu le jettes au fleuve et que tu consultes [le dieu] en portant le grand *mustèrion* du scarabée revivifié grâce aux 25 oiseaux vivants – à user une fois par mois au lieu de 3 par an, à la pleine lune¹³⁹⁸.

Ce revirement opératoire apparaît comme une addition d'un des possesseurs de la *Mithrasliturgie* dans la chaîne de transmission. Il est comparable à un autre document (*PGM V*, 49-50), où le copiste rapporte deux variantes contradictoires d'un même rituel à faire « quand la lune est pleine » ou bien « quand elle n'est pas pleine »¹³⁹⁹.

La citation précédente se présente comme un appendice à la consécration qui se terminait normalement avec l'embaumement rituel du scarabée et la récupération du produit de l'opération. C'était possiblement cette mixture qui servait d'onguent sur le visage¹⁴⁰⁰ et on la conservait tandis que le scarabée était mis de côté. Le « scarabée ravivé » constitue quant à lui une référence méta-textuelle à une procédure de consécration inconnue. Une inversion s'opère dans les manipulations pratiques : on jette le précédent *mustèrion*-onguent tandis qu'on conserve un scarabée de remplacement. La procédure alternative introduit un nouvel objet en guise de *mustèrion* : un scarabée « revitalisé à travers les 25 oiseaux vivants » (ἀναζωπυρηθέντος διὰ τῶν <κε> ζῴων ὄρνεων). La consultation du dieu peut alors avoir lieu une fois par mois, à la pleine lune (κατὰ πανσέληνον). L'augmentation de la fréquence de la consultation s'accompagne ainsi de la définition d'un moment précis, ce qui n'était pas le cas auparavant (le texte indiquait seulement une fréquence ternaire et l'insistance sur la nouvelle lune portait uniquement sur la cueillette et le rituel de consécration préalables). Le rituel préparatoire de la nouvelle lune n'a donc plus lieu d'être tandis que le rituel principal, qui n'avait pas de moment précis, se voit assigné à la pleine lune.

1398 *PGM IV*, 793-799.

1399 Voir chapitre 6.3.1.1, p. 392-393.

1400 *PGM IV*, 746 (χρίων), 771 (χρῖσμα), 794 (σύγγρισμα).

Il est toutefois lui aussi précédé d'un rituel préparatoire impliquant un scarabée et une régénération. La mention des vingt-cinq oiseaux reste énigmatique. Il est possible d'y voir une référence aux heures de la nuit et du jour, en admettant de compter deux fois la première heure du jour. Plutôt qu'une référence aux heures, qui serait solaire, Merkelbach propose la correction κθ au lieu de κε, le nombre 29 pouvant alors servir à désigner le mois synodique¹⁴⁰¹ et le *PGM XXI-Va* mentionne justement le nombre 29 en référence aux nombres de lettres qui servirent à Isis et Hermès pour retrouver Osiris. Derrière ces lettres, la symbolique lunaire se devine aisément. Sans correction du texte, on peut toutefois proposer de voir dans le nombre 25 le nombre d'années nécessaires pour que les calendriers civils et lunaires se retrouvent en phase et que les nouvelles lunes se répètent aux mêmes dates¹⁴⁰².

Concernant maintenant le terme ἀναζωπυρηθέντος, dont l'étymologie indique l'idée d'un feu vital, la documentation apporte plus de lumière. Au sein des *PGM*, le terme se retrouve deux fois. Dans un cas, sans le préverbe, il qualifie, dans un rituel de consécration, une procédure « par laquelle sont ravivés tous les êtres, toutes les inscriptions et toutes les statues »¹⁴⁰³, procédure dont on a montré qu'elle constituerait une réécriture du rituel égyptien d'Ouverture de la bouche¹⁴⁰⁴. Par ce rituel, on terminait la consécration des statues de dieu et la momification des défunts. Il permettait au *b3* d'un dieu de venir habiter sa représentation et à celui du mort de circuler dans le monde. Dans le *PGM XIII*, ce sont « tous les livres » qui bénéficient de la régénérescence¹⁴⁰⁵. Les écritures hiéroglyphiques (γλυφαί, βίβλους) avaient également la particularité de pouvoir être appelées les *b3.w* de Rê¹⁴⁰⁶. Êtres, représentations plastiques et iconographiques constituaient donc tous trois des supports disponibles pour recevoir ce que le grec énonce comme un feu vital et qui, dans un processus de traduction, peut être apparenté à la notion de *b3* au moins partiellement. Dans ces deux textes, ce qui produit le « feu vital », c'est une parole, soit un nom, soit une invocation. Du côté grec, le verbe se rencontre dès le VI^e siècle chez Xénophane et a un sens concret (rallumer le feu, la chaleur) ou psychologique (retrouver de l'énergie) ; il prend un sens religieux surtout dans la littérature juive et chrétienne, avec le mot πνεῦμα pour sujet.

1401 MERKELBACH, *Abrasax* III, p. 248.

1402 P. Carlsberg 9 ; voir Richard Anthony PARKER, *The Calendars of Ancient Egypt*, Chicago, États-Unis d'Amérique, The University of Chicago Press, 1950, p. 15 (25 x 365 j. ≈ 309 x 29,53 j.). Michela ZAGO, *La ricetta di immortalità*, Milano, la Vita felice, 2010, p. 236-237 rejoint cette interprétation.

1403 *PGM XII*, 319-320 : δι' οὗ ζωπυρεῖται πάντα πλάσματα καὶ γλυφαί | καὶ ξόανα.

1404 Ian MOYER et Jacco DIELEMAN, « Miniaturization and the Opening of The Mouth in a Greek Magical Text (*PGM XII.270-350*) », *JANER* 3 / 1, 2003, p. 47-72.

1405 *PGM XIII*, 739 : τὰς πάσας βίβλους.

1406 Louis V. ŽABKAR, *A study of the Ba concept in ancient Egyptian texts*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, p. 50.

Bien qu'il ne s'énonce donc plus d'après la même terminologie, le contenu symbolique du rituel continue d'exprimer l'idée de retour cyclique à la vie. C'est la puissance du *mustèrion* qui semble changer.

La nouvelle lune de la première consécration pouvait qualifier également le rituel principal de manière transitive mais le rituel principal s'opère dorénavant à la pleine lune. Ce changement de la nouvelle pour la pleine lune suppose-t-il une opposition astronomique dans le référent religieux ? Nécessairement si on conçoit la lune comme une puissance naturelle périodique, dont la variation se fait en fonction de son intensité lumineuse, exerçant son empire sur le monde vivant, puissance de valeur nulle au début du mois et maximale à la moitié du mois. Mais comment alors ces deux phases antinomiques du point de vue de la quantité de lumière pourraient-elles commander des rituels dont la finalité et la procédure sont analogues ? Au contraire du paradigme de l'astrologie, supposant des puissances naturelles, aucune contradiction n'apparaît, aucune opposition astronomique ne doit être invoquée dans un modèle interprétatif fondé sur le temps et sa circularité. Le point de repère se déplace mais l'idée de cycle se conserve : la nouvelle lune ne s'oppose pas à la pleine lune mais la prépare¹⁴⁰⁷ et la pleine lune sert à exprimer la jeunesse ou encore la régénération complète de l'œil blessé d'Horus là où le milieu du mois exprime la plénitude de la puissance divine¹⁴⁰⁸. C'est à ce moment que les deux yeux d'Horus apparaissent pleins, ensemble dans le ciel, l'un à l'ouest (le soleil), l'autre à l'est (la lune), évènement que les Égyptiens nomment également l'union des deux taureaux du ciel (*snsn k3.w*)¹⁴⁰⁹ et qui clôt le cycle de rajeunissement ou de renouvellement de l'œil gauche. Aussi s'agit-il d'un évènement que les hymnes égyptiens à la lune célèbrent en étroite association avec des thèmes solaires¹⁴¹⁰. Si l'antinomie soleil-lune était la clé d'interprétation du référent astronomique des *PGM*¹⁴¹¹, l'inversion de la nouvelle à la pleine lune ne serait pas simplement syntaxique mais aussi sémantique : au lieu de coordonner le rituel à une configuration particulière, cette configuration lui donnerait une signification opposée. Pourtant, il n'en est rien. Que le rituel d'immortalisation, où la divinité

1407 DERCHAIN, *op. cit.*, p. 27.

1408 *ibid.*, p. 23-28 ; François-René HERBIN, « Hymne à la lune croissante », *BIFAO* 82, 1982, p. 258, p. 279 : l'œil plein est « renouvelé et rajeuni ».

1409 Sur les jours du mois et leurs noms en Égypte, voir DERCHAIN, *op. cit.*, p. 28-31 ; HERBIN, *art. cit.*, p. 280 ; Richard Anthony PARKER, *The Calendars of Ancient Egypt*, Chicago, États-Unis, The University of Chicago Press, 1950, p. 11-12 ; Paul BARGUET, « Le cycle lunaire d'après deux textes d'Edfou », *RdÉ* 29, 1977, p. 14-20 ; Gyula PRISKIN, « The ancient Egyptian Book of the Moon: Coffin Texts spells 154-160 », in Christelle ALVAREZ, Arto BELEKDANIAN, Ann-Katrin Gill et Solène KLEIN (dir.), *Current research in Egyptology 2015. Proceedings of the sixteenth annual symposium University of Oxford, United Kingdom 15-18 April 2015*, Oxford, Oxbow Books, 2016, p. 102-113.

1410 *ibid.*, p. 281.

1411 EDMONDS, *art. cit.*

centrale est d'essence solaire, trouve un équivalent pragmatique dans un rituel à la pleine lune suffit à invalider l'hypothèse d'un dualisme astronomique (soleil-lune), cosmologique (éternité-temporalité) et axiologique (bon-mauvais).

5.3.3. Naître hors des eaux (PGM IV, 26-51)

À la différence des deux précédents textes, le troisième document mentionne un premier croissant de lune annuel, non pas d'après un critère sidéral, mais en corrélation avec un événement terrestre : la décrue (PGM IV, 26-27 ; Figure 5, 10). Le rituel porte le titre énigmatique de τελετή et le texte se divise en trois sections : a) les préparatifs du rite de consécration ; b) les offrandes et l'immersion dans le fleuve ; c) la procédure finale d'onction des yeux. Aucun *logos* n'agrément cette pratique et il faut donc la décoder à partir des signes non-verbaux qui servent à la communication et que l'on doit se garder d'analyser isolément. Comme on va le voir en effet, la sémantique se déduit de la syntaxe rituelle entre différentes actions.

5.3.3.1. Une consécration à l'équinoxe d'automne

Consécration. Purifie-toi à l'avance pendant 7 jours. Au troisième jour de la lune, rends-toi en un lieu que le Nil a récemment laissé à nu avant que quiconque ne foule ici le bord de l'eau (ou simplement en un lieu qui a été inondé par le Nil). Sur deux briques tenant de côté, construis un feu avec du bois d'olivier, c'est-à-dire avec du bois sec, alors que le soleil est à moitié levé, mais creuse une fosse circulaire autour de l'autel avant que le soleil ne se lève. Quand le disque solaire est complètement levé, tu tranches la tête d'un coq...¹⁴¹²

La recette porte le titre grec de τελετή, que l'édition anglaise a rendu par « *initiation* », accompagnée d'une note pour indiquer le caractère obscur de ce rituel, mais le choix d'une terminologie renvoyant aux mystères est problématique et la *téléte*, dans la magie, désigne bien souvent des pratiques de consécration, sur des objets comme sur des personnes¹⁴¹³. La recette ne décrit aucun schéma initiatique si l'on considère que l'initiation implique le passage à un nouvel état, ou à un nouveau statut, opéré par une collectivité sur la personne de l'initié. Si l'initiation implique une forme d'intégration sociale, c'est le contraire qui se produit ici puisque l'on choisit volontairement une zone vierge, un lieu marginal situé hors du champ social et plus propre à

1412 PGM IV, 26-35 : [<T>ελετή·> προαγνεύσας ζ' ημέρας ἑλθὼν τῇ τρίτῃ | [τ]ῆς σελήνης εἰς τόπον ἀπογυμνωθέντ[α γε]ῶστί ἀπὸ τοῦ Νείλου, πρὶν ἐπιβῆ ἢ τις αὐτοῦ τὸ περίρyton (ἢ ἄλλως· κατακλυσθέντα ἀπὸ τοῦ Νείλο[υ]), | ποιήσον ἐπὶ δύο πλίνθων ἐπὶ κροτάφων ἐστη|κυῖῶν ἐκ ξύλων ἐλαῖνων, τουτέστιν κλημα[τίδ]ος, | πυρὰν ἀνίσχοντος κατὰ τὸ ἥμισυ τοῦ ἡλίου, πρ[ό]τερον πρὶν ἀνατεῖλη ὁ ἥλιος, περιγυρεύσας | τὸν βωμόν. πλήρους δὲ ἀνελθόντος τοῦ ἡλιοδίσκου ἀποτεμῶν τὴν κεφαλὴν ἀλεκτρούνο[ς].

1413 Thomas GALLOPIN, « "Ó bienheureux myste de la magie sacrée !" De l'initiation à l'empowerment dans les papyrus "magiques" grecs » in Nicole BELAYCHE, Francesco MASSA (dir.), *Les mystères au IIe siècle de notre ère : un "mysteric turn"*. Actes du colloque de l'École Pratique des Hautes Études du 20-22 septembre 2018 (à paraître).

mettre en contact avec le divin. Si l'initiation implique une transmission, aucune n'a lieu ici. D'autre part, le lexique de la τελετή recoupe plus de réalités religieuses que l'initiation. Hésychius glose le terme τελεταί par trois équivalents : « fêtes, sacrifices, *mustèria* »¹⁴¹⁴. Le terme est en réalité très général et pourrait se rendre par « cérémonie » ou « rituel ». Mais une signification si vague ne rendrait pas compte de sa spécialisation progressive vers un sens plus technique au sein des pratiques magiques. Le mot « talisman » provient de l'arabe *tilasm* (طلسم), qui dérive lui-même du grec τετελεσμένος. On retrouve ce participe parfait deux fois dans les *PGM* : la première occurrence se trouve justement plus loin dans le texte de la recette (l. 48) ; on lit la seconde dans le rituel hautement complexe du *PGM XIII*. Dans un cas comme dans l'autre, le sujet est l'acteur rituel : « tu seras *tétélésménos* » (ἔσει τετελεσμένος ou ἔση <τε>τελεσμένος)¹⁴¹⁵. Le *PGM XIII* ajoute « à eux » (à savoir : les dieux des heures et des jours). D'autres emplois du terme τελετή se retrouvent également dans les *PGM*¹⁴¹⁶ : ils s'appliquent à des paroles ou caractérisent une *sustasis*, mais la tendance est d'employer le mot pour qualifier la fabrication d'un objet. Le terme de « consécration » est celui qui rendra le mieux cet usage. Le dénominateur commun touche à la distinction accordée à un corps matériel dans sa relation privilégiée avec une puissance divine. La consécration opère un *empowerment* d'un objet ou d'un corps en lui attribuant par le rituel une valeur à part. Elle réalise ainsi une séparation, et non une initiation. Tout l'enjeu de la consécration sera donc de réussir un passage : la transformation d'une réalité ordinaire en réalité divine. Par là, il s'agit d'instituer un dieu dans une matière. Les anneaux et les statuettes sont le réceptacle habituel de ces présentifications d'êtres divins. La spécificité du texte en question, c'est que la consécration va opérer sur le corps de l'acteur rituel lui-même. Comme on connaît des briques « magiques » égyptiennes, utilisées à des fins prophylactiques, inscrites de formules défensives et orientées en direction des quatre points cardinaux¹⁴¹⁷, on aurait pu penser qu'il s'agissait de consacrer les deux briques servant à construire l'autel. Mais le texte indique bien qu'il s'agit de consacrer l'individu ; les briques, ici au nombre de deux uniquement, n'ont pas l'air de porter quelque inscription que ce soit et remplissent un rôle purement pratique : construire le foyer de l'autel.

1414 Hsch. T424.

1415 *PGM* IV, 48 ; XIII, 37. Cf. *Cyr.* I, 21.122 : « tu seras consacré pour le restant de ta vie » (ἔση τετελεσμένος εἰς τὸν αἰὲ σου βίον).

1416 *PGM* IV, 1596 (titre d'une invocation) ; IV, 2199 (fabrication d'un objet) ; IV, 2885 (invocation à la lune) ; V, 158 (invocation à Bès) ; V, 229 (fabrication d'un anneau) ; VII, 862, 872 (charme érotique avec une statuette) ; XII, 15, 36, 94 (fabrication d'une statuette) ; XII, 209, 210, 216, 262, 307, 311, 312, 317 (fabrication d'un anneau) ; XIII, 27, 230 (*sustasis* avec le dieu) ; XIII, 891, 898 (*sustasis* avec le soleil).

1417 Janine MONNET, « Les briques magiques du Musée du Louvre », *RdÉ* 8, 1951, p. 151-162.

Le cycle synodique de la lune dans les pratiques rituelles

La situation spatiale mène l'acteur rituel aux marges de la société des hommes. Situé à l'écart des habitations, le lieu retenu doit offrir une garantie d'isolement maximal en étant absolument vierge de présence humaine. Nul ne doit avoir fréquenté le terrain sélectionné. Le choix du lieu répond ainsi à des impératifs rituels de marginalité et la périphérie correspond ici à l'intersection entre le monde des humains et le monde des dieux¹⁴¹⁸. Pour sélectionner le lieu, il suffit d'observer si la terre encore boueuse contenait des empreintes de pas. Mais la certitude ne devait pas être absolue. Aussi le formulaire lève-t-il ensuite l'impératif de solitude pour ne conserver que la situation spatiale et temporelle sans la qualification du site comme lieu désert. Du point de vue de la chronométrie, les consignes se signalent par le degré de précision qu'elles déploient et qui est le plus détaillé du corpus tout en préconisant une des durées les plus courtes. Cette chronométrie mentionne trois évènements et trois moments :

ÉVÈNEMENTS		MOMENT	
Actions préliminaires	1. Fosse circulaire		1. invisible
	2. Construction de l'autel	Disque solaire	2. à moitié visible
Action rituelle	3. Sacrifice		3. entièrement visible

Tableau 7 : Chronologie de la consécration (*PGM IV*, 26-51).

La recette est peu discutée des commentateurs, peut-être en raison de l'absence d'un *logos* et d'informations plus détaillées et en raison de la singularité du rituel dans l'ensemble des *PGM*. Pourtant, cette singularité s'atténue si l'on songe que le moment retenu, parce qu'il implique la décrue du Nil, obéit à un rythme annuel. Après les hautes eaux (10-20 septembre), la décrue commence en Égypte quand le soleil entre dans la Balance, au moment de l'équinoxe¹⁴¹⁹. Le *PGM XIII* enregistre également cette concomitance : à l'équinoxe d'automne, « c'est le retrait des eaux et la déjection du soleil »¹⁴²⁰. Dès que le Nil commence à se retirer, les premières parcelle enrichies en limon apparaissent et le rituel peut avoir lieu. Il y a évidemment une correspondance entre la réapparition des terres arables et la réapparition du soleil. Les cosmogonies égyptiennes font émerger le soleil hors d'un océan primordial, dont le Nil est l'éternelle réalité, et décrivent également l'apparition d'un tertre primordial grâce au retrait des eaux¹⁴²¹. Le monde

1418 Sur la marginalité dans les rituels, voir Fritz GRAF, « Prayer in Magical and Religious Ritual », in Christopher A. FARAONE, Dirk OBBINK (dir.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford University Press, 1991, p. 196.

1419 AMM. XXII, 15.12 ; SOL. XXXII, 13 ; Danielle BONNEAU, *La crue du Nil : ses descriptions, ses explications, son culte, d'après les auteurs grecs et latins et les documents des époques ptolémaïque, romaine et byzantine*, C. Klincksieck, 1964, p. 112.

1420 *PGM XIII*, 407-408 : ἔστιν | γὰρ ὑγροῦ ἀπόβασις καὶ ἡλίου ταπεινώσις.

1421 Sur l'Océan primordial, voir les fragments d'un traité démotique du II^e siècle ap. J.-C. et leur commentaire, Mark SMITH, *On the Primaeval Ocean*, Copenhagen, Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern studies, University

lui-même est en réalité un espace d'air plongé dans l'Océan et repoussant les eaux vers les confins¹⁴²². La décrue détermine donc un intervalle d'environ un mois, en septembre-octobre, à l'intérieur duquel une seconde précision temporelle vient singulariser le troisième jour de la période synodique de la lune. Cette combinaison de deux facteurs, l'un astronomique, l'autre hydrologique, focalise la temporalité sur un évènement très singulier dans l'année : l'équinoxe d'automne (23 septembre). Dans un calendrier luni-solaire, c'est la réapparition de la lune qui permet d'obtenir la date approximative conventionnelle pour situer le moment équinoxial. Au mieux, le lever héliaque de la lune correspond jour pour jour avec l'équinoxe ; au maximum, elle se situe lorsque le soleil traverse la Balance, en octobre.

5.3.3.2. *Aspersion et immersion : réactualiser le mythe de la naissance solaire*

Quand le disque solaire est complètement levé, tu tranches la tête d'un coq entièrement et parfaitement blanc, que tu tiens sous ton bras gauche (tu creuses la fosse circulaire autour de l'autel avant le lever du soleil), tu découpes le coq en le maintenant [avec les genoux] sans qu'aucun autre ne le retienne [à ta place] ; jette la tête au fleuve, recueille le sang dans ta main droite et bois-le. Quant au reste du corps, place-le sur l'autel qui se consume et jette-toi dans le fleuve. Après t'être baigné avec tes vêtements, sors à reculons, prends des vêtements neufs et va-t-en sans te retourner¹⁴²³.

Cette séquence rituelle décrit la découpe et le partage d'un coq que Thomas Galoppin a amplement analysés : en l'absence d'un *logos* pour décrire les opérations et les commenter, la découpe du coq constitue « un discours propre, qui s'insère dans une théologie et une cosmologie en actes », où « faire, c'est croire » (Scheid)¹⁴²⁴. Le traitement rituel du coq le divise en trois parts assignés à trois destinations et ingérés sous trois modalités différentes :

- la tête est destinée au fleuve qui va l'absorber en le faisant couler ;
- le corps est consumé par les flammes de l'autel et la fumée montent vers le ciel en direction du dieu destinataire du sacrifice ;
- le sang est incorporé par l'acteur rituel lui-même.

Ce faisant, ce schéma réunit trois niveaux de réalité : la réalité divine (l'autel du dieu), la réalité naturelle (le fleuve), la réalité sociale (l'humain). Le coq endosse ce rôle de transmetteur.

of Copenhagen Museum Tusculanum Press, 2002, en particulier fr. 13, col. II, 16-17 (p. 106 et commentaire p. 120-124) ; pour la pluie et le Nil comme « souffles du Noun », p. 117 ; pour l'Océan comme cause de la crue, voir BONNEAU, *op. cit.*, p. 143-150.

1422 Anne-Sophie von BOMHARD, « Le début du Livre de Nout », *ÉNiM* 7, 2014, p. 113.

1423 PGM IV, 34-45 : πλήρους δὲ ἀνελθόντος τοῦ ἡλιοδίσκου ἀποτεμῶν τὴν κεφαλὴν ἀλεκτρούνο[ς] τελείου ὀλολεύκου, ὄν ἐν τῇ ἀριστερᾷ ἀγκάλῃ <ἔχεις>, | περιγυρεύεις, πρότερον πρὶν ἥλιος ἀνατ[εῖ]λη, τὸν | βωμόν. ἀποτέμνεις δὲ τὸν ἀλεκτρούνα [τοῖς γό] | νασι συλλαβῶν μηδενὸς ἄλλου αὐτὸν κατέχον[τος]· τὴν μὲν κεφαλὴν εἰς τὸν ποταμὸν ῥίψον, | τὸ δὲ αἷμα ἀποδεξάμενος τῇ δεξιᾷ χειρὶ ἔ[κ] | πιε, τὸ λοιπὸν σῶμα τῷ ἡμμένῳ βωμῷ ἐπιθ[ε]ίς, | καὶ ἐνάλλου τῷ ποταμῷ· μεθ' ἧς ἔχεις ἐσθῆτος | βαπτισάμενος ἀναποδίζων ἀνελθε καὶ μεθα[μ] | φιεσάμενος καινὰ ἄπιθι ἀνεπιστρεπτί.

1424 GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 360-365 (citation p. 365).

Mais l'action de boire le sang est très singulière et doit être expliquée. Faut-il voir dans la décapitation du coq « le topos d'une éradication rituelle » de l'ennemi du soleil et, de manière corollaire, une auto-identification à un allié de l'astre divin¹⁴²⁵ ? On connaît le cas d'un sacrifice animal incarnant l'ennemi du dieu (l'oryx)¹⁴²⁶, et dont la finalité est de protéger le cours régulier de la lune¹⁴²⁷. L'oryx y incarne alors le dieu Seth et on le met à mort par décapitation au moment de la pleine lune, car c'est le jour où Seth mutile l'œil d'Horus¹⁴²⁸. Ce rituel fonctionne parce que l'animal retenu pour la décapitation désigne symboliquement l'ennemi des dieux. Dans le cas présent, toutefois, comment le coq blanc pourrait-il incarner cet ennemi ? L'oiseau représente plutôt la puissance divine du soleil et sa blancheur la lumière¹⁴²⁹. Le thème de la mort de l'ennemi, qui existe en Égypte pour des sacrifices animaux, ne me semble donc pas correspondre à la signification du rituel. L'absence de tête est en réalité un motif ambigu : certes, il constitue une réduction à néant, mais il peut aussi désigner le prélude d'une renaissance¹⁴³⁰. Plus exactement, l'absence de tête correspond à une période d'invisibilité – celle d'un astre occulté par le soleil ou d'un être décédé en cours de momification – qui précède sa réapparition – le lever héliaque ou la transformation du mort en Osiris¹⁴³¹. Osiris lui-même possède un aspect acéphale qui l'identifie à un dieu très puissant des pratiques magiques, le dieu Bès en tant que puissance solaire¹⁴³². Étant donné (a) le cadre temporel marqué par l'idée d'une renaissance cyclique et (b) la symbolique d'invisibilité qui se retrouve dans la décapitation, dans la disparition de la tête au fond de l'eau et dans l'occultation de la lune, j'interprète le geste du magicien comme une mise à mort rituelle du dieu pour donner lieu ensuite, lors du bain, à sa renaissance.

Le dispositif établi confère au sang une fonction particulière. Certes, il sert de boisson. Mais les modalités concrètes d'exécution de l'oiseau font du sacrifice un rituel d'aspersion. Le verbe *ῥαίνω* est absent et l'aspersion ne procède pas en recourant à un objet, mais les modalités de l'exécution laisse clairement penser que le sang avait pour fonction, non pas de couler sur l'autel,

1425 GALOPPIN, *op. cit.*, p. 363-364.

1426 GALOPPIN, *op. cit.*, p. 366-367, à partir de Philippe DERCHAIN, *Le Sacrifice de l'oryx*, Bruxelles, Fondation égyptologique Reine Elisabeth, 1962, p. 7-38. On procède à la décapitation de l'oryx pour orner la barque de Sokaris (*ibid.*, p. 11).

1427 DERCHAIN, *op. cit.*, p. 27-30. Je ne reviens pas sur l'évolution de ce rituel et sur les significations multiples qui s'y sont superposées, parmi lesquelles l'interprétation astronomique est la seule pertinente ici (*ibid.*, p. 27-38).

1428 CT 157 ; HORAPOL. I, 49 (pour la haine de l'oryx envers la lune et le soleil). Cf. PLUT., *Isid.* 353f-354a qui rapporte le sacrifice du porc au milieu du mois à la victoire de Seth sur Osiris. Pour un commentaire de ce mythe, voir Gyula PRISKIN, « The Dendera zodiacs as narratives of the myth of Osiris, Isis, and the child Horus », *ÉNiM* 8, 2015, p. 162-163 et p. 183.

1429 GALOPPIN, *op. cit.*, p. 565-566.

1430 Dimitri MEEKS, « Dieu masqué, dieu sans tête », *Archéo-Nil* 1, 1991, p. 5-15.

1431 *ibid.*

1432 *ibid.*

mais de marquer les vêtements. Le coq doit en effet être retenu « entre les genoux » (l. 38-39, [τοῖς γό]νασι συλλαβῶν). La restitution de la fin de la ligne par Preisendanz s'appuie sur le texte du *PGM* IV, 228 (κατέχων ἐπὶ τοῖς γόνασι) ; dans un autre passage, les consignes précisent également de placer un objet sur les genoux¹⁴³³. Or, la strangulation est un mode sacrificiel plus courant pour la volaille¹⁴³⁴. Le choix de la décapitation est donc très significatif : le sang de l'animal, giclant de l'artère carotide, ne peut qu'éclabousser les vêtements et le corps de celui qui le retient contre lui. D'autant plus que les réflexes nerveux d'un oiseau décapité ne cessent pas immédiatement : le coq s'agite et se débat entre les jambes de l'acteur rituel, carotides à l'air, pendant plusieurs secondes, éclaboussant largement tout ce qui l'entoure. D'où la nécessité de véritablement « retenir » (συλλαβῶν) le coq. Là dessus, le rédacteur ne permet pas d'alternative : un génitif absolu vient signaler l'importance d'être à la fois l'exécuteur et celui qui maintient l'animal (l. 39-40, μηδενὸς ἄλλου αὐτὸν κατέχοντος). C'est au regard de cette inévitable aspersion de sang que le bain fait corps avec le sacrifice. La Figure 6 expose de manière synthétique les différentes fonctions du bain dans le corpus des *PGM*. À nouveau, le formulaire de la *téléte* fournit alors un détail qui passe à nos yeux pour anodin, mais qui s'avère en réalité hautement significatif pour la syntaxe du rite. C'est « avec les vêtements que l'on porte » (l. 43, μεθ' ἧς ἔχεις ἐσθῆτος) qu'il faut entrer dans l'eau. Le groupe prépositionnel est mis en valeur en tête de phrase et l'attraction de l'antécédent dans la proposition relative attire l'attention sur le verbe ἔχω placé au centre du groupe. Enfin, dernier énoncé rituel à coordonner aux précédents, la sortie du bain est suivie

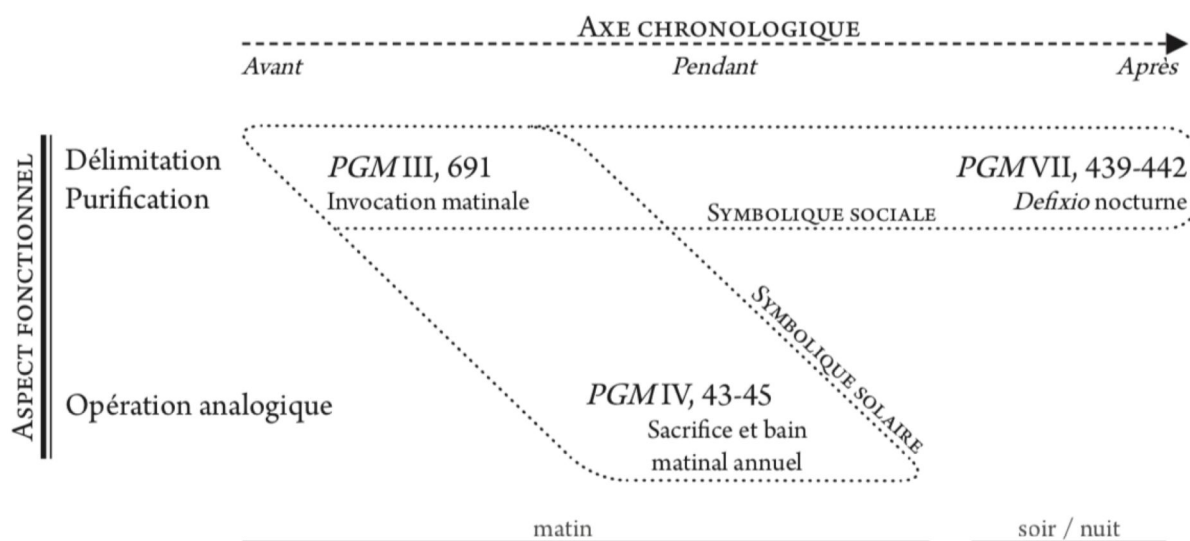


Figure 6 : Trois manières de se baigner dans les *PGM*.

1433 *PGM* IV, 3250.

1434 GALOPPIN, *op. cit.*, p. 360.

d'un changement de tenue pour des habits neufs (l. 44-45, μεθα[μ]φιεσάμενος καινὰ). La séquence rituelle répond donc à la syntaxe suivante : sacrifice / aspersion ⇒ immersion ⇒ changement. Le non-dit de cette recette, ce sont les tâches de sang qui marquent inévitablement l'ancien vêtement, invisibles aux yeux du lecteurs, mais laissant, sur l'acteur et le sens rituel, une indélébile empreinte d'un rouge écarlate.

Faut-il pourtant voir dans cette séquence un schéma de souillure volontaire par la mise à mort d'un animal sacré suivie d'une purification par l'eau ? Cette interprétation serait trop simpliste et éluderait d'autres possibilités. En Grèce, en effet, le sang est un moyen de purification inattendue dans différentes circonstances, en particulier dans les cas d'homicide¹⁴³⁵. Dans les pratiques magiques, le sang d'une colombe, utilisée en aspersion, permet de mettre un terme au rituel en congédiant le dieu¹⁴³⁶. Les rituels d'aspersion de sang existent dans l'espace sémitique et ont pour fonction de contracter une alliance aussi bien entre êtres humains qu'avec une divinité : on peut par exemple entailler le doigt des deux signataires et asperger de ce sang un bétyle¹⁴³⁷ ou bien utiliser le sang d'une victime sacrificielle, notamment quand il s'agit de s'associer avec une divinité comme c'est le cas dans l'*Exode*, lorsque le peuple est aspergé du sang de jeunes taureaux et signe ainsi son alliance avec Yahvé¹⁴³⁸ ; en pays arabe, on aspergeait les bétyles avec le sang des victimes¹⁴³⁹. L'aspersion de sang peut donc être une forme culturelle normale. À ce geste s'ajoute la boisson de sang qui peut être perçue comme l'assimilation du principe vital animant le coq au corps de l'acteur rituel. Cette technique permet ainsi le rapprochement avec la divinité solaire dont le coq blanc est une représentation. Dans le sang du coq se retrouvent l'individu humain et l'être divin. Il y aurait là une variante physiologique des techniques, essentiellement orales, assurant l'identification avec la divinité, ou cherchant *a minima* à présenter l'acteur rituel comme un allié, si ce n'est le serviteur par excellence du dieu¹⁴⁴⁰.

Pour ce qui est du bain, les Grecs connaissent des pratiques diverses de purification au moyen d'ablution ou d'aspersion d'eau¹⁴⁴¹ et on sait par exemple que les mystères d'Andanie compor-

1435 *THES CRA* II p. 20. Voir HÉRACLITE HEPH. 5 : « On se purifie en se souillant d'un autre sang comme si après être entré dans de la boue, on pouvait se laver avec de la boue » (καθαίρονται δ' ἄλλωι αἵματι μαινώμενοι οἶον εἶ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῶι ἀπονίζοιτο).

1436 *PGM* II, 177.

1437 *HDT.* III, 8.

1438 *SPT.*, Ex. 24 ; voir Thomas C. RÖMER, *L'invention de dieu*, Paris, France, Points, 2017 (2014¹), p. 112-113.

1439 *SUDA* Θ 302 ; voir Amélie LE BIHAN, « Bétyles et plates-formes culturelles : un aspect des pratiques religieuses en Syrie du Sud », in François VILLENEUVE, Amélie LE BIHAN, Pierre-Marie BLANC, Frank BRAEMER et Jacqueline DENTZER-FEYDY (dir.), *Territoires, architecture et matériel au Levant : Doctoriales d'archéologie syrienne. Paris-Nanterre, 8-9 décembre 2011*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2012 [en ligne (9 juin 2020) <<http://books.openedition.org/ifpo/2962>>].

1440 Voir chapitre 7.2, p. 465-493.

1441 *THES CRA* II p. 26.

taient des bains et que la purification s’y exprimait aussi par des pratiques sacrificielles¹⁴⁴². Ces procédures ont lieu généralement à l’occasion d’un évènement marquant de l’existence (naissance, mariage, mort), avant des cérémonies religieuses ou à la suite d’une souillure ou d’une faute religieuse¹⁴⁴³. À Rome, on pratique des ablutions purificatoires pour les mains et la tête avant les sacrifices mais le bain reste exceptionnel en contexte cultuel¹⁴⁴⁴. Du côté des néoplatoniciens, Proclus accomplit une à trois fois par mois dans la mer un bain aux vertus purificatrices¹⁴⁴⁵. Dans l’espace sémitique au contraire, le *mikveh* est un bain rituel juif, impliquant l’immersion totale du corps, dans lequel ont régulièrement lieu des purifications¹⁴⁴⁶. Du point de vue de la fonctionnalité, le baptême chrétien offre enfin un comparant intéressant à la τελετή qui s’accomplit ici. Dans ce cas-ci, en effet, l’immersion ne constitue pas tant une purification préalable que la consécration d’un individu auprès d’une puissance divine.

Pour en revenir à la *téléte*, une fois mis en place, par l’aspersion et par la boisson, un contact intime avec la divinité solaire, le bain reproduit *in situ* un évènement céleste qui est à la fois simultané et originel, à savoir le motif mythique de la naissance solaire au matin du monde, naissance qui se répète à chaque cycle sur plusieurs échelles. Chaque matin est en effet le signe de la renaissance du jeune soleil. Mais à un degré temporel plus haut, le retour de l’année correspond lui aussi à une naissance solaire – naissance qui, dans la cosmogonie égyptienne, prend la forme d’une sortie des eaux primordiales¹⁴⁴⁷. L’eau, en Égypte, est perçue comme un élément supra-céleste, le firmament représentant la limite séparant le monde de l’univers aqueux dans lequel il est plongé et où navigue la barque de Ré. Le bain rituel rejoue donc ce motif de la naissance solaire : un personnage rituellement associé au soleil pour avoir pris part à son essence (le sang du coq) plonge dans les eaux et en émerge. Pour cette raison, le bain répond moins à une logique de purification qu’à celle qu’annonçait le titre : une consécration.

Ce scénario est d’autant plus opérant qu’on se situe à l’équinoxe d’automne. Le calendrier religieux égyptien commençait certes en été, au lever héliaque de Sothis, qui correspondait à l’Ancien empire au moment du solstice. C’est à cette date qu’a lieu « l’anniversaire de Ré » (*msw r^s = mésoré*, nom du premier mois). À l’époque ramesside, d’après ce que le fragment hémérologique du Caire peut nous en apprendre dans son préambule, les rituels du nouvel an présentaient une

1442 CGRN 222 A67 (les fournitures pour la purification, ἐπὶ τοῦ καθαρμοῦ : deux agneaux blancs et un bélier de belle couleur) ; A103-111 (réglementation pour l’eau et le bain, λουτρόν).

1443 THES CRA II, p. 7-19.

1444 THES CRA II, p. 80.

1445 MARIN., *V. Procl.* 18.29-34 ; cf. OC 133.

1446 BASKIN, JUDITH, *et al.* « Mikveh » *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14, p 225-230.

1447 SMITH, *On the Primaeval Ocean*, *op. cit.*, p. 198-199.

certaine analogie avec la *téléte*¹⁴⁴⁸. Ils comportaient une séquence qui commençait avec une encre noire parfumée qui devait être jetée dans de l'eau en l'honneur de Noun (l'océan primordial) et de Nout (le ciel). La séquence rituelle s'achevait avec un bain purificateur suivi de l'application d'un fard. On verra plus loin que la *téléte* se termine elle aussi par l'usage d'un baume à appliquer sur les paupières. Pour ce rituel, le début de l'année, la naissance du soleil correspondait au début de l'inondation. D'autres dates astronomiques sont parfois retenues pour narrer la mythologie du dieu solaire. Le zodiaque de Dendéra représente ainsi la naissance du soleil à l'équinoxe de printemps tandis que l'équinoxe d'automne correspond à sa conception¹⁴⁴⁹. Pour écrire en images cette mythologie solaire de la naissance, l'iconographie égyptienne de la Balance (le signe qui reçoit l'équinoxe) représente un jeune Harpocrate à l'intérieur d'un disque solaire¹⁴⁵⁰. Ailleurs, sur les tablettes de Grand – dans un contexte romain donc, où le début de l'année commençait en mars –, Harpocrate apparaît sous le troisième décan des Poissons, ce qui est une manière de pointer vers l'équinoxe de printemps (Illustration 8). Le choix de l'équinoxe d'automne dans la pragmatique du rituel provient, selon toute vraisemblance, du motif des terres renouvelées par le Nil. Le facteur hydrologique a donc conduit à privilégier ici l'automne au printemps ou à l'été pour superposer à la renaissance solaire celle de la terre.

Ce qui est frappant, c'est la polyvalence de l'acteur rituel : à la fois l'exécuteur faisant plonger le dieu dans le néant (la décapitation et la disparition de la tête dans l'abysse) et le dieu lui-même sortant des eaux où il a été plongé. Le geste le plus lourd de signification se trouve alors certainement dans le changement de tenue : le vêtement taché appartient à l'ancien cycle, un vêtement neuf ouvre le nouveau cycle. Faut-il pour autant y voir un rituel de mort symbolique et de renaissance ? En fait, rien, dans le rituel, ne permet de supposer qu'il est question d'initier l'individu à l'expérience traumatisante de la mort et de lui faire connaître ensuite l'illumination d'une renaissance. Rien non plus n'implique une initiation définitive. En revanche, on notera que la thématique de l'habillement possède une connotation astronomique liée à la reconstitution de l'astre lunaire¹⁴⁵¹. Ce qui est plus plausible, c'est donc que l'agent rituel « joue » un mytheme luni-solaire bien connu et s'identifie *ipso facto*, pour le temps du rite, à la puissance divine permettant la régénération. Ce faisant, le rituel produit l'association de la personne avec la puissance di-

1448 Tamás A. Bács, « Two Calendars of Lucky and Unlucky Days », *SAK* 17, 1990, p. 42-46.

1449 Sur les dates de la naissance du soleil, voir Gyula PRISKIN, « The Dendera zodiacs as narratives of the myth of Osiris, Isis, and the child Horus », *ÉNiM* 8, 2015, p. 133-185.

1450 *ibid.*, p. 142-144.

1451 Frédéric SERVAJEAN, « L'étoffe *sj3.t* et la régénération du défunt », *BIFAO* 103, 2003, p. 446-457.

vine qu'il représente et ce principe de représentation-association est ce qui confère son pouvoir au rituel.

5.3.3.3. *L'onction, marque corporelle des puissances célestes*

Après ce rite, prend la bile d'un héron bihoreau (νυκτικόρακος), enduis-t-en les yeux avec une aile d'ibis et tu seras consacré (τετελεσμένος). À défaut de bihoreau, utilise un œuf d'ibis mais une aile de faucon. Perce l'œuf, introduis l'aile et ouvre l'œuf en t'enduisant [les yeux] de cette manière¹⁴⁵².

Le *nuctikorax*, ou « corbeau-de-nuit », est un nom du hibou – la description des lexicographes ne laissent guère d'hésitation sur ce point¹⁴⁵³. Mais il y a peu de chance que la zoonymie grecque appliquée à l'Égypte corresponde à la taxonomie moderne. Strabon rapporte en effet que « le *nuctikorax* est là-bas très original : alors qu'il a chez nous la taille d'un aigle et un cri grave, il a en Égypte la taille d'un geai et son cri est différent »¹⁴⁵⁴. Les auteurs de langue grecque mentionneront sous ce nom des oiseaux dont l'habitat, le comportement et la valeur symbolique sont incompatibles : Aristote le décrit comme un oiseau de proie nocturne poursuivant les petits rongeurs et ayant des ailettes autour des oreilles ; dans le *Livre de Samuel*, l'oiseau chasse dans les montagnes ; dans les *Psaumes* cet oiseau solitaire habite les maisons ; mais le *Lévitique* le nomme dans une énumération d'oiseaux aquatiques et l'auteur du *Roman d'Alexandre* attribut un comportement grégaire à cet oiseau vivant près de l'eau ; pour Horapollon, le hiéroglyphe du *nuctikorax* sert à écrire la mort, car ce rapace fond sur les poussins de la corneille au milieu de la nuit ; dans les *Cyranides*, enfin, son nom sert de synonyme à la chouette (γλαύξ) et la notice décrit les bienfaits et méfaits des parties de l'animal dans la pharmacopée, notamment pour soigner les épileptiques¹⁴⁵⁵. En fait, deux oiseaux portent le même nom, d'une part un rapace (hibou ou chouette), d'autre part un échassier de la famille des hérons, le bihoreau gris (*Nycticorax nycticorax*). C'est sans doute pour les différencier que les *PGM* utilisent le terme νυκτιβαῦ (gén. νυκτιβαούτος) pour désigner la chouette¹⁴⁵⁶. Le bihoreau gris ou héron bihoreau a des mœurs nocturnes et se rencontre en groupe nombreux près des plans d'eau. Il vivait notamment dans la

1452 *PGM* IV, 45-51 : λαβ[ών] | δὲ μετὰ ταῦτα νυκτικόρακος χολήν, ἀπ' αὐτῆ[ς] | ἐγχρίου πτερῶ ἴβειος τοῦς ὀφθαλμούς [σου], | καὶ ἔσει τετελεσμένος. εἰάν δὲ ἀπορήσῃ τοῦ [νυκτι]κ[ό]ρακος, χρωῶ ὡς ἴβειος, πτερῶ δὲ ἰέρακος : | τρήσας τὸ ὄν καὶ ἐνεί[ς] τὸ πτερὸν κατάρ<ρ>ηζόν | οὕτω ἐγχρισάμενος.


1453 *ETYMOLOGIUM MAGNUM* 826 (s.v. ὄτος) ; Hsch. Ω484 (s.v. ὄτός), *Σ IN OD.* V, 66b5 (synonyme de σκάψ).

1454 STRAB. XVII, 2.4.22-25 : ὁ νυκτικόραξ ιδιότροπος ἐνθάδε· παρ' ἡμῖν μὲν γὰρ ἀετοῦ μέγεθος ἴσχει καὶ φθέγγεται βαρύ, ἐν Αἰγύπτῳ δὲ κολοιοῦ μέγεθος καὶ φθογγὴ διάφορος.

1455 ARSTT., *H. A.* 619b 18-23, comparé aux chouettes (γλαῦκες), et *H. A.* 597b 21-22, synonyme du hibou (ὄτος) ; SPT., *Sam.* XXVI, 20 ; *Ps.* 101.8 ; *Lev.* XI, 17-19 avec le plongeon (καταράκτην), l'ibis (ἴβιν), la talève (πορφυρίωνα), le pélican (πορφυρίωνα), le cygne (κύκνον) et le héron (ἐρωδιόν) ; *HIST. ALEX. (recensio α)* III, 17.22 ; HORAPOL. II, 25 ; *CYR.* III, 10.

1456 *PGM* I, 223 et XXXVI, 264. Les substantifs νυκτιβαῦ et νυκτοβαῦς apparaissent chez Hsch. Γ609 (γλαῦξ), Σ2004 (στρίγξ).

vallée du Nil¹⁴⁵⁷, où il portait le nom de *šzw*¹⁴⁵⁸ mais nous n'en connaissons avec certitude que deux représentations dans l'histoire de l'art égyptien¹⁴⁵⁹. Son nom ne revient pas ailleurs dans les *PGM* mais dans les *PDM*, il apparaît sous sa forme démotique (*'mwlz*) et sous sa forme copte (ϵΜΟΥΛΧ) pour la recette d'un onguent permettant de visualiser la barque solaire. On doit l'appliquer, comme ici, sur la paupière de l'acteur rituel¹⁴⁶⁰.

Si la valeur de la chouette est généralement négative, comme les oiseaux nocturnes en général¹⁴⁶¹, ce n'est pas le cas du héron. Les différentes espèces présentes le long du Nil ont la faveur des Égyptiens¹⁴⁶². Avec son vol majestueux, le héron goliath est à l'origine du mythe du phénix¹⁴⁶³. C'est aussi un oiseau exprimant, dans les *Textes des Sarcophages*, les transformations du *ba* du défunt¹⁴⁶⁴ et dans un papyrus du Brooklyn Museum, le héron (*nwr*) participe à une longue cérémonie de confirmation du pouvoir royal au nouvel an, au début de l'inondation¹⁴⁶⁵. Enfin l'idéogramme *b^h*  représente un héron perché qui signifie « être inondé » et l'on associe cet oiseau aquatique à Hâpy, le dieu de l'inondation, dans une peinture du temple de Ramsès III à Médinet Habou¹⁴⁶⁶.

Faut-il donner au bihoreau une valeur spécifique ou l'envisager dans une équivalence métonymique pour le genre des hérons ? Dans le cadre de la miniaturisation des rituels magiques¹⁴⁶⁷, on conçoit que le bihoreau représentait une ressource naturelle plus disponible et plus accessible que d'autres congénères, comme le héron goliath. Pour un rituel d'immersion ayant lieu lors de la décrue, le rapport symbolique qu'entretient l'oiseau avec l'environnement spatial et temporel apparaît clair. Le héron conjugue un aspect solaire et nilotique, deux thèmes associés au renouvellement et à la régénération correspondant bien au bain rituel. Si l'on rapproche cette occurrence de la seule autre mention du héron bihoreau dans le corpus, dans le texte du *PDM* XIV, 295-

1457 Patrick F. HOULIHAN, *The birds of ancient Egypt*, Warminster, Aris and Phillips, 1986, p. 18-20. Voir aussi Althea R. SHERMAN, « Birds by the Wayside, in Egypt and Nubia », *The Wilson Bulletin* 27 / 3, 1915, p. 377 pour l'époque moderne ; Veerle LINSEELE, Wim Van NEER et Renée FRIEDMAN, « Special Animals from a Special Place? The Fauna from HK29A at Predynastic Hierakonpolis », *ARCE* 45, 2009, p. 113, 120 pour l'Antiquité.

1458 Pascal VERNUS et Jean YOYOTTE, *Bestiaire des pharaons*, Paris, A. Viénot Perrin, 2005, p. 380.

1459 HOULIHAN, *loc. cit.*.

1460 *PDM* XIV, 295-308 et 805-840 (= GRIFFITH, col. 10.31 et col. 27.9). Pour l'identification du nom égyptien au bihoreau, voir AUFRÈRE, p. 292-293.

1461 ARTÉM. III, 61.

1462 VERNUS-YOYOTTE, *op. cit.*, p. 380-382.

1463 *ibid.*

1464 *ibid.*

1465 Jean-Claude GOYON, *Confirmation de pouvoir royal au nouvel an*, Le Caire-New York, Institut français d'archéologie orientale-Brooklyn museum, 1972, p. 72.

1466 VERNUS-YOYOTTE, *loc. cit.*.

1467 Jonathan Z. SMITH, « Trading Places », in Marvin W. MEYER, Paul Allan MIRECKI (dir.), *Ancient magic and ritual power*, Boston, États-Unis, Brill, 2001, p. 13-27.

308 et 805-840, là aussi pour un fard oculaire, alors l'objectif est d'obtenir la vision de la barque solaire ou dieu solaire. Le héron permet ainsi une mise en contact visuel avec une puissance divine associée au soleil. En dépit d'un nom évoquant la nuit, le *nuctikorax* réfère en réalité à la lumière.

Mais le plus intéressant se situe dans l'usage qui est fait de sa bile en association avec la plume d'ibis et dans l'alternative rituelle construite sur un chiasme symbolique. Si le *nuctikorax* contient une signification solaire, et vaut pour le dieu Ré, l'ibis dénote quant à lui le dieu Thot. La paire divine Ré-Thot évoque inmanquablement le *Livre de la vache du ciel* où Ré institue Thot comme son second en lui donnant une fonction de « vizir » et lui attribue l'astre lunaire¹⁴⁶⁸. Le chiasme réside dans l'inversion pragmatique qu'opère l'alternative rituelle entre matière et outil.

	MATIÈRE		OUTIL
SOLEIL	bile de héron	X	plume de faucon
LUNE	œuf d'ibis		plume d'ibis

Tableau 8 : Symbolique astrale de l'onguent (*PGM IV*, 26-51)

D'une consigne à l'autre, la constante réside dans une combinaison de deux éléments qui renvoient à deux puissances divines complémentaires, dont la lune et le soleil sont la présentification astronomique. Est-ce que ce chiasme au plan de la symbolique animal recoupe la symbolique céleste de la conjonction ? Je crois justement qu'il s'agit de reproduire, sur la peau de l'acteur rituel, le schéma d'une combinaison figurée, sur la sphère céleste, par la réunion des deux astres. En ce sens, l'application du fard répond à un schéma de correspondances entre monde céleste et espace rituel. Elle signe la consécration en transformant le corps de l'acteur rituel par contact avec une matière solaire et une matière lunaire.

CONCLUSION

Les périodes astronomiques permettent de situer les rituels dans le temps. À ce titre, l'intervention du cycle synodique de la lune privilégie la phase croissante du mois, et tout particulièrement les moments du premier croissant ou de la pleine lune. Afin d'éviter toute confusion, mieux vaut éviter de considérer qu'un tel phénomène relève de l'astrologie. De fait, l'astrologie, au sens hellénistique, puis médiéval du terme, ne comporte pas simplement une technique de prédiction,

¹⁴⁶⁸ Voir n. 826.

mais également un cadre théorique. En l'occurrence, la théorie astrologique est une théorie de la nature. Aussi décrit-elle le lien entre le macrocosme céleste et le microcosme terrestre à travers un rapport de cause à effet : tel moment correspondra mieux pour telle action d'après des critères qui se veulent fondés sur les connexions naturelles unissant le système-monde. La raison d'être de certaines connexions a beau avoir parfois une origine symbolique, la modalité de l'action du ciel sur la terre reste de nature causale.

Dans le cas des rituels, ce sont des logiques alternatives qui peuvent être relevées et qui n'ont pas nécessairement à se résumer à une forme de causalité naturelle. De fait, le cycle lunaire permet d'écrire, sur le ciel, une histoire. Il peut s'agir de transposer, à travers la variation de lumière de la lune, un récit mythique de la violence : la décroissance marque l'instant où l'astre perd de sa lumière et où grandit l'obscurité dans le ciel ; le premier croissant est celui où la lumière l'emporte sur les ténèbres. Le cycle de l'existence prend ainsi forme sur fond d'une lutte : la vie menace périodiquement de s'effondrer, mais recommence au cycle suivant. Cette mise en forme narrative du cycle synodique n'exclut pas d'autres symboliques. C'est ainsi que la pleine lune peut être mobilisée dans un rituel érotique parce que le mouvement de l'astre imite celui du désir : la distance cherche à s'abolir dans la réunion des deux corps, celui des amoureux comme celui du soleil et de la lune. La pleine lune signifie alors l'éloignement maximal, et donc le degré le plus intense du désir. On peut considérer cette première modalité d'usage du cycle lunaire comme mythologique en ce qu'on peut déceler une trame narrative dans la succession des phases, à la manière du déroulement d'un récit. La seconde modalité en revanche ne se fonde pas sur une narration symbolique, mais sur une forme de schématisation. Le cycle est cette fois envisagé comme un tout qui s'analyse comme une séquence d'instantanés ponctuels. À travers les parties, c'est alors le tout qu'on cherche à incarner. Les rituels de mémoire sont le lieu par excellence où est mis à en acte une telle schématisation, tantôt en recourant à l'ensemble des phases disponibles, tantôt en privilégiant une procédure métonymique. Le début et le milieu valent alors pour le tout.

Enfin, le cycle synodique intervient conjointement avec le cycle annuel du soleil en trois occasions. Avant d'envisager des interprétations astrologiques, il faut se souvenir que les calendriers lunaires les plus anciens faisaient des nouvelles lunes aux équinoxes le point de départ de la nouvelle année. C'est ainsi que les dates juives et chrétiennes de Pâques correspondaient anciennement au renouveau du printemps avec la première pleine lune après l'équinoxe. L'Égypte accordait au cycle du Nil une importance égale à celle du soleil pour établir le rythme de l'année.

Chapitre 5

Aussi le choix de la nouvelle lune en Lion peut-il se comprendre en rapport avec la crue du Nil et la réapparition de Sirius-Sothis dans le ciel à peu près vers la mi-juillet tout comme le choix de la décrue, dans un autre texte, situe de fait le rituel peu après l'équinoxe d'automne. Outre la fonction purement calendérique de la nouvelle lune, il faut voir une valeur symbolique analogue dans tous ces moments de l'année, celui d'un renouveau solaire du monde. Rien, dans tous ces usages du rythme de la lune, ne paraît indiquer une pensée de type naturaliste où la lune exercerait une action spécifique sur le monde. C'est plutôt une fonction symbolique qu'elle remplit.

CHAPITRE 6

CIRCULATION ET TRANSMISSION DE L'ASTROLOGIE

Du strict point de vue d'une histoire des idées, on a longtemps considéré comme marginale la place de l'Égypte dans la constitution et la transmission du savoir astrologique¹⁴⁶⁹. La pratique égyptienne de l'astrologie est pourtant précoce et connue depuis longtemps¹⁴⁷⁰. La plus ancienne liste zodiacale égyptienne date du III^e siècle av. J.-C. (*O. Strasb.* D521)¹⁴⁷¹ et le signe de la Balance ♎ dériverait justement du hiéroglyphe ☉ désignant l'horizon (*zht*), car ce signe faisait son lever héliaque au début de l'année égyptienne au III^e siècle av. J.-C, après que l'astrologie mésopotamienne a été transplantée en Égypte¹⁴⁷². Une part importante de la littérature astrologique gréco-romaine dérive qui plus est d'un texte quasi-mythique de la même période, les *Salmeschoiniaka*. Quoique la prétention des astrologues égyptiens à une ancestralité relève de la fiction¹⁴⁷³, elle trahit malgré tout l'enracinement de la pratique astrologique au tournant de l'ère chrétienne dans les temples égyptiens et elle dénote également des processus d'égyptianisation de savoirs et pratiques allogènes¹⁴⁷⁴. On avait malheureusement pendant longtemps pour source principale le témoignage de Clément d'Alexandrie sur les processions égyptiennes¹⁴⁷⁵. Mais depuis une trentaine d'années, la bibliothèque du temple de Tebtynis a permis de nuancer le présumé d'une déficience égyptienne en matière d'astrologie grâce à l'identification de textes en dé-

1469 Pour NEUGEBAUER, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, 1975, p. 559, « *Egypt has no place in a work on the history of mathematical astronomy* » (cité dans Joachim Friedrich QUACK, « On the Concomitancy of the Seemingly Incommensurable, or Why Egyptian Astral Tradition Needs to be Analyzed within Its Cultural Context », in John M. STEELE (dir.), *The Circulation of Astronomical Knowledge in the Ancient World*, Leyde, Pays-Bas, Brill, 2016, p. 230) ; quant à Garth FOWDEN, *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind*, Cambridge Cambridgeshire, Royaume-Uni, 1986, p. 91-94, il considère que l'Égypte n'a pas beaucoup à offrir en matière d'astrologie. Pour une évaluation critique, voir QUACK, *art. cit.*, et Alexander JONES, « The place of astronomy in Roman Egypt », *Apeiron* 27 / 4, 1994, p. 25-51.

1470 Franz CUMONT, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, Belgique, Fondation égyptologique Reine Élisabeth, 1937 pour une analyse des documents issus de la philologie ; Otto NEUGEBAUER, « Demotic Horoscopes », *JAOS* 63 / 2, 1943, p. 115-127 et Otto NEUGEBAUER et Henry Bartlett Van HOESEN, *Greek Horoscopes*, Philadelphia, États-Unis, American Philosophical Society, 1987 (1959¹) pour des documents archéologiques.

1471 NEUGEBAUER, « Demotic Horoscopes », *art. cit.*, p. 121-122.

1472 *ibid.*, p. 122-123.

1473 *P. Lond.* 130, col. 1.1-16 (= *Greek Horoscopes*, n° 81, p. 21) contient par exemple un préambule à la gloire des Égyptiens pour l'horoscope qu'il délivre. Cf. *P. Paris* 19bis (= *Greek Horoscopes*, n° 137, p. 42-43).

1474 Joachim Friedrich QUACK, « Les Mages Égyptianisés? Remarks on Some Surprising Points in Supposedly Magusean Texts », *JNES* 65 / 4, 2006, p. 267-282.

1475 CLÉM., *Str.* VI, 4, 35.4, à propos de l'astrologue égyptien et du contenu des livres d'Hermès en la matière.

motique et à la publication de plusieurs d'entre eux¹⁴⁷⁶. Dès les années cinquante, on pouvait voir que la technologie mésopotamienne était convertie aux usages égyptiens : le *P. Cairo CG 31222* contient un traité divinatoire fondé sur la position des astres aux moments du lever héliaque de Sothis, ce qui n'a de sens qu'aux abords du Nil¹⁴⁷⁷. Mais il est également probable que les Égyptiens eux-mêmes aient pris une part active à l'élaboration des méthodes d'interprétation de l'astrologie hellénistique¹⁴⁷⁸. L'orientation actuelle de la recherche n'est donc plus de repérer des origines ni l'authenticité d'un savoir mais d'étudier leurs adaptations, leur évolution et leurs réappropriations dans des contextes sociaux variables¹⁴⁷⁹.

C'est dans cette perspective que ce chapitre offre un répertoire commenté des documents astrologiques présents dans les *PGM* et se propose d'évaluer la pénétration des outils conceptuels astrologiques dans la pratique de la magie gréco-égyptienne. Étant donné que la documentation astrologique en démotique disparaît complètement au cours du III^e siècle et que les papyrus des *PGM* sont pour une grande partie datée des III^e et IV^e siècles, ils représentent un témoin important dans le devenir des savoirs astrologiques locaux. Je ne reviendrai pas sur la « bibliothèque » astrologique des « magiciens » telle qu'on peut la reconstituer à partir des noms d'astrologues ou

1476 Pour des traités astrologiques : Michel CHAUVEAU, « Un traité d'astrologie en écriture démotique », *CRIPEL* 14, 1992, p. 101-105 ; L. DEPUYDT, « A Demotic Table of Terms », *Enchoria* 21, 1994, p. 1-9 (complété par Briant BOHLEKE, « In Terms of Fate: A Survey of the Indigenous Egyptian Contribution to Ancient Astrology in Light of Papyrus CtYBR inv. 1132(B) », *SAK* 23, 1996, p. 11-46) ; Veena Elisabeth FRANK Jørgensen, *Papyrus Carlsberg 89: a case study of an astrological text*, Thèse de Master, Copenhague, 2005 ; et pour des textes d'astronomie (des tables périodiques) : Alexander Jones et Marco Perale, « Two Astronomical Tables from the Tebtunis Temple Library », *Comunicazioni dell'Istituto Papirologico « G. Vitelli »* 9, 2011, p. 39-51 et *idem*, « Greek Astronomical Tables in the Papyrus Carlsberg Collection (with associated fragments from other collections) », *AfP* 58 / 2, 2012, p. 308-343. Voir aussi les deux communications d'Andreas WINKLER, « On the Astrological Papyri from the Tebtunis Temple Library », in Ghislaine WIDMER, Didier DEVAUCHELLE (dir.), *Actes du IX^e congrès international des études démotiques, Paris, 31 août - 3 septembre 2005*, Paris, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2009, p. 361-375 et « Some Astrologers and Their Handbooks in Demotic Egyptian », *The Circulation of Astronomical Knowledge...* p. 245-286 ; ainsi qu'Andreas WINKLER et Matthieu OSSENDRIJVER, « Chaldeans on the Nile: Two Egyptian Astronomical Procedure Texts with Babylonian Systems A1 and A2 for Mercury », in C. Jay CRISOSTOMO, Eduardo A. ESCOBAR, Terri TANAKA et Niek VELDHUIS (dir.), *The Scaffolding of Our Thoughts: Essays on Assyriology and the History of Science in Honor of Francesca Rochberg*, Leyde-Boston, Brill, 2018, p. 382-419. Enfin, Marina ESCOLANO-POVEDA, « Astronomica Montserratensia I. A Demotic monthly almanac with synodic phenomena (P. Monts.Roca inv. 314) », *Enchoria* 36 (à paraître) est en train de publier un important papyrus démotique pour l'histoire des mathématiques et de l'astrologie égyptienne.

1477 George R. HUGHES, « A Demotic Astrological Text », *JNES* 10 / 4, 1951, p. 256-264.

1478 Dorian Gieseler GREENBAUM et Micah ROSS, « The Role of Egypt in the Development of the Horoscope », in Ladislav BAREŠ, Philip COPPENS et Květa SMOLÁRIKOVÁ (dir.), *Egypt in Transition: Social and Religious Development of Egypt in the First Millennium BCE*, Prague, Czech Institute of Egyptology, 2010, p. 146-182. On connaît d'ailleurs des noms « d'astrologues » indigènes, comme Harkhébis (voir Philippe DERCHAIN, « Harkhébis, le Psylle-Astrologue », *CdÉ* 64 / 127-128, 1989, p. 74-89) ou une famille nubienne qui a laissé des inscriptions au temple de Thot à Pselchis (*DAKKA* 30).

1479 Cette approche est notamment illustrée par Jacco DIELEMAN, « Claiming the Stars. Egyptian Priests facing the Sky », in Suzanne BICKEL et Antonio LOPRIENO (dir.), *Basel Egyptology Prize 1. Junior Research in Egyptian History, Archaeology, and Philology*, Basel, Schwabe & Co AG, 2003, p. 277-289 et « Stars and the Egyptian Priesthood in the Graeco-Roman Period », in Joel Thomas WALKER, Brannon WHEELER, Scott B. NOEGEL (dir.), *Prayer, magic, and the stars in the ancient and late antique world*, Pennsylvania State University Pr., 2003, p. 137-153.

de textes cités dans les papyrus¹⁴⁸⁰. Divisé en trois sections, ce chapitre analyse d'abord des savoirs et des techniques astrologiques dans un contexte d'interactions culturelles (6.1) : que deviennent les décans ? quel usage est fait de la tablette astrologique ? quelle place occupe la géométrie dans la documentation rituelle des *PGM* ? Les deux sections suivantes complètent les analyses du précédent chapitre : la première est consacrée au zodiaque et à la position qu'y occupe la lune pour déterminer le moment approprié du rituel (6.2) ; la dernière traite d'une autre manière de gérer le temps astronomique à travers trois passages singuliers qui recourent à des concepts techniques typiques de l'astrologie hellénistique (6.3).

6.1. Le passage des savoirs et la transformations des usages

6.1.1. Rareté des décans dans la magie gréco-égyptienne

6.1.1.1. Un inventaire réduit

S'il est bien un concept que l'astrologie retient de la cosmologie égyptienne et qu'elle maintient jusqu'à aujourd'hui en complément de la division mésopotamienne du ciel en douze signes zodiacaux, ce sont les décans. Au nombre de trente-six, ils correspondent à une subdivision des signes en trois zones mais proviennent au départ d'une méthode d'observation du ciel fondée sur la répartition régulière d'étoiles ou d'astérismes sur une bande décanale au sud de l'écliptique¹⁴⁸¹.

1480 Voir GUNDEL, *Weltbild und Astrologie*, p. 74-78 et plus largement Emilio SUÁREZ DE LA TORRE, « The Library of the Magician », in Marina PIRANOMONTE et Francisco Marco SIMÓN (dir.), *Contesti Magici = Contextos Magicos*, Rome, De Luca, 2012, p. 279-286.

1481 Les décans appartiennent autant à l'histoire religieuse que scientifique, ce qui fait de la bibliographie une hydre à mille têtes. Wilhelm GUNDEL, *Dekane und Dekansternebilder : ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker*, Glückstadt Hamburg, J. J. Augustin, 1936, reste encore aujourd'hui la référence scientifique pour aborder toute l'histoire des décans depuis l'époque pharaonique jusqu'à l'ère médiévale mais l'ouvrage n'est pas à jour. Pour l'Égypte, la publication des textes hiéroglyphiques se trouve chez Otto NEUGEBAUER et Richard Anthony PARKER, *Egyptian astronomical texts III. Decans, Planets, Constellations, and Zodiacs*, Providence-Londres, Brown university press-L. Humphries, 1969 mais un projet en cours à Toronto actualise là encore nos informations et construit une base de données numérique (<https://aea.physics.mcmaster.ca/index.php/en/>). Otto NEUGEBAUER et Henry Bartlett Van HOESEN, *Greek Horoscopes*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1959, p. 21-38 ont par ailleurs réédité et commenté le *P. Lond.* 130 (n° 81) et le *P. Lond.* 98 (n° 95: grec et copte) qui contiennent des informations importantes sur les décans à la fin du 1^{er} siècle de n. è et les travaux de David PINGREE sur le *YAVANAJĀTAKA*, dont il publie l'édition et la traduction en 1978 fournissent un document supplémentaire à l'histoire de l'astrologie hellénistique. Du point de vue purement astronomique, l'identification des astres servant de décans a progressé avec le travail de Karine GADRÉ, *Conception d'un modèle de visibilité d'étoile à l'oeil nu. Application à l'identification des décans égyptiens*, Thèse de doctorat, Université Toulouse III - Paul Sabatier, 2008. Plus largement, l'égyptologie peut par ailleurs compter sur de nouveaux témoignages, comme le

En dehors de leur fonction calendérique¹⁴⁸², les décans sont des divinités qui sont parfois employées dans la magie pharaonique¹⁴⁸³ et qui interviennent en tout cas de manière essentielle dans les conceptions funéraires en lien avec la momification (les soixante-dix jours de la procédure renvoient au temps d'occultation d'un décan par la lumière solaire¹⁴⁸⁴). De même, dans l'hermétisme médiéval, les décans sont un élément important pour la conception d'amulettes et pour la médecine astrologique¹⁴⁸⁵. On devrait donc s'attendre à ce que les pratiques « magiques » gréco-égyptiennes recourent également aux décans de manière régulière et à ce qu'elles documentent l'histoire de ce passage du monde pharaonique à l'époque médiévale à la manière d'un chaînon incontournable. Or, le chaînon est ici bel et bien « manquant ». Tempérons tout de suite cette affirmation : si l'on considère uniquement le corpus papyrologique, on n'observe pas d'usage privilégié des décans dans la mise en place de dispositifs rituels « magiques », ce qui ne signifie pas qu'ils sont absents de la documentation. En leur accordant une section importante de son travail en 1968, Gundel surestimait leur présence¹⁴⁸⁶ et il y a lieu de réviser certaines de ses conclusions. Il n'est pas question d'aborder ici la longue et complexe histoire des décans. À ma connaissance,

Naos des Décades (voir Anne-Sophie von BOMHARD, *The Naos of the Decades: from the observation of the sky to mythology and astrology*, Oxford, Royaume-Uni, Centre for maritime archaeology, 2008, résumé en français dans son article « Le Naos des Décades. Puzzle archéologique et thématique », *ÉNiM* 4, 2011, p. 107-136) ou une amulette retrouvée à Tyr (voir Hélène LOZACHEUR et Michel PEZIN, « De Tyr : un nouvel étui et son amulette magique à inscription », in Catherine BERGER, Gisèle Clerc, Nicolas-Christophe GRIMAL (dir.), *Études isiaques. Hommages à Jean Leclant*, vol. 3, 1994, p. 361-371). Qumran a également livré des témoignages d'une astrologie juive fondée en grande part sur la notion de décan (voir Francis SCHMIDT, « Astrologie juive ancienne : essai d'interprétation de 4QCryptique (4Q186) », *RevQ* 18 / 1, 1997, p. 125-139). Quant à l'hermétisme astrologique, le *De triginta sex decanis*, connu de GUNDEL mais mal daté, est réédité depuis peu par Simonetta FERABOLI et Sylvain MATTON (éds.), *Hermetis Trismegisti De triginta sex decanis*, Turnhout, Belgique, Brepols, 1994 ; à ce titre, on doit aussi mentionner les travaux d'édition et d'interprétation de la part d'arabisants et de médiévistes sur le *PICATRIX* et, en rapport direct avec les décans, je ne citerai que Béatrice BAKHOUCHE, « Les décans dans le *PICATRIX*, traité médiéval de magie astrale », *MHNH* 3 2003, p. 135-148. Quelques publications archéologiques doivent également être prises en compte pour la « magie » d'époque romaine (voir n. 1508 et 1518), notamment suite à la découverte des tablettes de Grand, dont l'apport à l'iconographie et l'onomastique des décans est important (voir la table-ronde organisée en 1992 et la contribution de Josèphe-Henriette ABRY, « Les diptyques de Grand : noms et images des décans », in Josèphe-Henriette ABRY, André BUISSON (dir.), *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine*, Lyon, Université de Lyon III, 1993, p. 77-112) mais aussi avec la collection des gemmes « magiques » gréco-égyptiennes du Département des Médailles de la Bibliothèque Nationale de France (voir Attilio MASTROCINQUE et Frédérique DUVRAT, *Les intailles magiques du département des Monnaies, Médailles et Antiques*, Paris, France, Éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2014 pour les décans [mise à jour du catalogue publié par DELATTE et DERCHAIN en 1964] et The Campbell Bonner Magical Gems Database pour d'autres objets du même type : http://classics.mfab.hu/talismans/visitation_salutem).

1482 Sur le calendrier égyptien comme calendrier « à coulisse » où cycles lunaire, solaire et décanal s'emboîtent, voir Anne-Sophie von BOMHARD, *Le calendrier égyptien : une oeuvre d'éternité*, Londres, Royaume-Uni, Periplus, 1999.

1483 L. KÁKOSY, « Decans in Late-Egyptian Religion », in I. HAHN, L. KÁKOSY, G. KOMOROCZY, E. MAROTI, J. SARKADY, (dir.), *Oikumene*, vol. 3, Budapest, Akadémiai Kiado, 1982, p. 163-191.

1484 BOMHARD, « Le Naos des Décades... », *art. cit.*, p. 128-129, donne la description du cycle complexe des décans.

1485 CCAG VI, 74 contient par exemple trente-six caractères à utiliser à des fins médicales ; voir Illustration 20, p. 338.

1486 GUNDEL, *Weltbild und Astrologie*, p. 17-24.

il n'existe d'ailleurs à ce jour aucun ouvrage scientifique récent qui en reprenne le développement et qui permette au lecteur un accès synthétique et rigoureux¹⁴⁸⁷. On peut en revanche présenter les témoignages du corpus et réviser certaines analyses qu'en tirait Gundel.

Les décans comme puissance rhétorique

Les décans (δεκανοί) sont nommément mentionnés à titre collectif dans le corpus à trois reprises uniquement et deux de ces occurrences sont en fait la citation d'une même formule :

PGM I (+ PGM IV)

Exauce-moi, toi le fondateur des puissants décans et des archanges, toi à côté de qui se tiennent d'indicibles myriades d'anges¹⁴⁸⁸.

PGM XIII

Ouvrez-vous, ouvrez-vous, vous les quatre parties du monde, car le seigneur de l'univers franchit [le seuil] pour sortir. Les archanges des décans et des anges se réjouissent (χαίρουσιν), car c'est l'Aïôn des Aïôns en personne, l'unique et supérieur, qui, invisible, traverse ce lieu¹⁴⁸⁹.

Dans la *PGM I* et la *PGM IV*, il s'agit d'une invocation au dieu de l'univers qui se présente sous la forme d'une stèle. Les décans ne servent ici qu'à exalter davantage encore la puissance divine universelle. Ils ne recouvrent en fait aucune dimension opérationnelle dans le dispositif et sont dépourvus de toute agentivité. C'est uniquement en tant que subordonnés qu'ils sont désignés. C'est également le cas dans la formule du *PGM XIII* destinée à « ouvrir [une porte] grâce au nom divin »¹⁴⁹⁰ obtenue lors de la grande cérémonie de la *cosmopoïa* telle qu'elle apparaît dans sa première version. Les puissances surnaturelles du ciel ne sont mentionnées que pour introduire l'émotion bénéfique attendue du rituel : la réjouissance. L'univers apparaît alors à l'image d'un palais où le souverain fait son apparition pour la plus grande joie de sa cour. À la manière de l'*historiola*, cette image a une vocation analogique dans la mesure où l'énonciateur franchit lui-même une porte et superpose à son action terrestre un événement divin situé au « quatre coins de l'univers ». Les décans n'ont donc ici aucune puissance « magique ». Ils ont une puissance rhétorique.

1487 Je renvoie à la n. 1481 pour des remarques bibliographiques importantes. Le travail de Joachim Friedrich QUACK, *Beiträge zu den ägyptischen Dekanen und ihrer Rezeption in der griechisch-römischen Welt*, est en préparation depuis plusieurs années. Il renouvellera très certainement les études dans ce domaine mais je n'ai malheureusement pas pu le consulter.

1488 *PGM I*, 206-209 : ἐπάκουσόν μου, ὁ κτίσας δεκα|νοῦς κ[ρα]ταιοῦς καὶ ἀρχαγγέλους, ᾧ παρεστήκασιν μυριά|δες ἀγγ[έλ]ων ἄφατοι. Cf. *PGM IV*, 1201-1204.

1489 *PGM XIII*, 327-330 : ἄνοιγε, ἄνοιγε, τὰ δ' ἔμμερτα τοῦ κόσμου, ὅτι | ὁ κύριος τῆς οἰκουμένης ἐκπορεύεται. χαίρουσιν ἀρχάγγελοι | δεκάνων, ἀγγέλων. Αὐτὸς γὰρ ὁ Αἰὼν Αἰῶνος, ὁ μόνος καὶ | ὑπερέχων, ἀθεώρητος διαπορεύεται τὸν τόπον.

1490 *PGM XIII*, 327 : ἄνοιξις διὰ τοῦ ὀνόματος.

À défaut d'être nommés plus souvent, les décans peuvent apparaître sous d'autres formes, en particulier sous la forme d'une série de trente-six lettres ou signes graphiques. Le *PGM XIII* contient ainsi de quatre gloses précisant « 36 lettres » (λς γράμματα) pour élucider la signification d'un nom divin¹⁴⁹¹ et il est possible qu'une allusion aux décans se cache également dans un nom de neuf lettres¹⁴⁹². On trouve une cinquième glose dans le corpus à la fin de l'hymne d'un rituel nécromantique du *PGM IV* : « J'invoque ton nom, Horus, un nom qui est égal aux destins (Μοιρῶν) : ACHAI PHÔTHÔTHÔ AIÈ IAÈ AI IAÈ AIÈ IAÔ THÔTHÔ PHIACHA (36 lettres) »¹⁴⁹³. Ce nom est précédé d'un autre qui « contient quatre parties » (τετραμερές)¹⁴⁹⁴. Je ne vois pas l'intérêt de traduire μοιρῶν par « Moires » en en faisant des divinités comme c'est le cas dans les traductions anglaises et espagnoles¹⁴⁹⁵. Le terme μοῖρα désigne une section et c'est le terme technique pour les degrés du cercle ; mais il peut renvoyer à des écarts supérieurs au degré en astrologie pour désigner une portion du ciel. Les « destins » sont donc ici trente-six « sections » du ciel. Le nom en question – et l'équivalence avec les « destins » – se retrouve également dans l'invocation à Apollon du *PGM I*, 325-327 mais sans la glose numérolgique. Est-ce qu'il est possible que d'autres allusions aux « destins » masquent une référence aux décans ? Dans certains cas, il s'agit très clairement des Moires et aucune *interpretatio* ne semble avoir eu lieu en ces endroits¹⁴⁹⁶ mais dans un cas, il semblerait que le motif mythologique des Moires et de leur fil (νήματα) s'entremêle à la projection de la destinée sur trente-six zones célestes¹⁴⁹⁷. On assiste alors à l'imbrication des imaginaires mythologiques et astrologiques aussi bien grecs qu'égyptiens. Ailleurs, en revanche, une formule reprise dans trois papyrus différents a l'air de porter des connotations hermétiques : « Elles sont à toi, les émanations bénéfiques des astres : démons, fortunes et destins »¹⁴⁹⁸. Le contexte astronomique (ἀπόρροιαί τῶν ἀστέρων) indique clairement qu'il ne faut pas prendre μοῖραι dans un sens mythologique. À nouveau, la possible mention des décans, sous la désignation de « destins », occupe la même fonction que les occurrences précédentes : inséré dans un hymne au dieu suprême, elle vise à exalter sa puissance universelle. Certes, la formule

1491 *PGM XIII*, 151, 191, 520, 645.

1492 Voir p. 233.

1493 *PGM IV*, 1979-1980 : κλήζω δ' οὖνομα σόν, | Ὡρ', ὄν Μοιρῶν ισάριθμον· | ἀχαῖ φωθθω· αιη· ιαιη· αῖ· | ιαιη· αῖη· Ἰάω· θωθω φιαχα· | (γράμματα λς'). Voir FESTUGIÈRE dans son introduction au fragment 6 de ΣΤΟΒΕΕ, in *Corpus Hermeticum*, t. 3, p. XLIX.

1494 *PGM IV*, 1977.

1495 *GMP*, p. 73 ; *Textos de magia*, p. 149.

1496 *PGM II*, 100 nomme les « trois Moires, Clôthê, Atropos et Lachésis » (Μοῖραι τρισαῖ Κλωθῶ τ' Ἄτροπος τε Λάχις), cf. *PGM IV*, 2793-2794 ; *IV*, 2313 mentionne les « Moires [qui] filent la trame inflexible » du destin (Μοῖραί σου τὸν ἀνέκλειπτον ρίπτουσι μίτον) dans un contexte fortement marqué par la mythologie grecque.

1497 *PGM IV*, 455-458 mentionne les νήματα Μοιρῶν et le ὄνομα Μοιρῶν ισάριθμον.

1498 *PGM XII*, 255 : <σ>οὐ αἰ ἀγαθαὶ ἀπόρροιαί τῶν ἀστέρων εἰσίν, δαίμονες καὶ Τύχαι καὶ Μοῖραι », cf. *PGM XIII*, 782 ; *XXI*, 16.

entretient un rapport assez tangible avec les théories cosmologiques contemporaines¹⁴⁹⁹ mais ce n'est pas en vertu de leur puissance naturelle que les décans sont introduits dans l'invocation. C'est au contraire en vertu de leur subordination à une puissance divine supérieure qu'ils méritent d'être présents dans le *logos*.

Conjuguer l'efficacité du signal et la sémantique du graphème

Outre les procédures précédentes, les décans peuvent être introduits nominalement dans les rituels. Gundel a proposé un tableau synthétique pour répertorier ces apparitions¹⁵⁰⁰, j'y reviendrai par la suite, mais un document mérite d'être décrit en premier dans la mesure où, eu égard à une découverte postérieure aux travaux de Gundel, il serait le seul document des *PGM* à contenir une série entière de noms des décans. Il s'agit de la *defixio* du *PGM* XIXa, 1-54, un papyrus qui a pour destination de rendre une femme, prénommée Karosa, fille de Thélo, amoureuse d'un certain Apalos, fils de Théonilla. Il est constitué d'une longue chaîne de noms barbares qui s'étend sur 13 lignes de 30 cm (A), puis vient un bref texte grec (l. 13-15) contenant la formulation d'un souhait adressé à l'âme d'un défunt (νεκυδαίμων) (B) ; le papyrus produit ensuite à nouveau des *nomina barbara* agencés selon des formes géométriques (l. 16-48) (C) ; enfin, il réitère le souhait en précisant sa cible et les effets attendus (l. 49-54) (D). Dans la partie D, le *nekudaimôn* est appelé à agir sous la contrainte d'une puissance supérieure ; dans la partie B, en vertu du texte inséré dans sa bouche. Les *nomina barbara* de la partie A sont bien plus nombreux que trente-six et on n'aurait jamais pensé à y déceler la présence des décans sans un parallèle avec un phylactère en argent provenant *a priori* du Levant d'époque romaine¹⁵⁰¹. Le phylactère en question demande une protection physique pour Thomas, fils de Maxima, contre les actions magiques ; il comprend trente-six lignes de noms barbares qui reproduisent très fidèlement les lignes 6 à 9 de la série du *PGM* XIXa :

1499 Voir p. 388-390.

1500 GUNDEL, *Weltbild und Astrologie*, p. 21-23.

1501 Florent HEINTZ, « A Greek Silver Phylactery in the MacDaniel Collection », *ZPE* 112, 1996, p. 295-300.

Tableau 9 : Table comparée du *PGM XIXa*, 6-9 avec un phylactère de la collection MacDaniel¹⁵⁰².

Phylactère de la collection MacDaniel		<i>PGM XIXa</i>	Phylactère de la collection MacDaniel		<i>PGM XIXa</i>
	Θωθω ιθι ιθι	θω θω θω ιθι ιθι [ιθι]	20	Αραιαωθ	Αρβιωθ
	Μουμωθυρι	μου θουρι		Κραζαραξ	καραχαραξ
	Ζωουκ ζαουκ	χαουκ		Φραζιααξ	φραξ αξ,
4	χθω χθων	χθεθωνι		Νουρνωρ	νουμωρ
	Ολαδαριμαψ	μαπιθυριμαψ	24	Τουτα	τοταχ
	Τιτοπωξ·	τιτι νυξ		Εντοφρη	αν το, Φρῆ,
	Καμουηιβιθω	βιαμο[ϋ]ν		Ταθι	ταυα[ν]
		βλαμουνιθ, Βιωθ, θω		Χουχε χουχε	χουχε χουχε
8	Διαραξ	διαραξ	28	Χωξ χωξ	χωξ χωξ
	Φορβαρβαρωρ	φορβορβαβωρ		Λουκωθι	χουχοθι χουχε, χωξ
	Χοσοης	Χωσοήθ			χωξ, χουχοθι
	Βολχοσηλ	Βολχοσήθ		Πισανδραπτης	Μασκελλι
12	Ερισχιγαλ	[Ερ]εσχιγάλ		Ορεοβαρζαγρα	Μασκελλι
	Αρσαμωσι	Αρσαμω	32	Μασκελλι	Φνουχε[ν]ταβιάθ
	Αρσενοφρη	Αρσενοφρη		Φνουκενταβα-	ορεοβαζάγρα
	Βιρρικαφρω	βιρβη καφιω		ωθ Ιαω ουια Ι-	υπόχθων
16	Ιαω ηαηωη	Ίάω, ηια ιαη		ωου Ιαωουθ	Ίωουθ Ίαωουθ
	Ηηι	ηι ηιαα	36	Αι αι αι	αι αι αι
	Αρεμμουθ	[χ]ιμνουθ		Ιου ιου ιου	ου ου ου

En dépit de transformations phonétiques mineures, la plupart des termes correspondent dans les deux listes. Du point de vue onomastique, ces noms ne correspondent pas aux anciennes traditions pharaoniques pour nommer les décans, traditions que l'on retrouve dans les listes de Firmicus Maternus et d'Héphaïstion ainsi que sur les tablettes de Grand¹⁵⁰³. En particulier, on peut remarquer l'introduction de la déesse mésopotamienne des Enfers, Ereshkigal (l. 12), ainsi que de divinités égyptiennes sans rapport avec les décans au départ, comme c'est le cas d'Arsnouphis

1502 Je reproduis le tableau comparatif de HEINTZ, *art. cit.*, p. 296, mais je conserve les lectures de PREISENDANZ pour le *PGM XIX*. Pour rendre plus évidents les rapprochements, HEINZ modifie la ponctuation, les espaces et les majuscules. L'objet dont HEINTZ publiait l'inscription était conservé dans la collection d'art ancien du Arthur M. Sackler Museum, Cambridge, Massachusetts, et portait alors un numéro d'inventaire temporaire : TL 33416.

1503 NEUGEBAUER, *EAT III* fournit la liste des différentes familles de décans en égyptien ; FIRM., *Math.* IV, 22 ; HÉPH. ASTR., *Apot.* I, 1, p. 3-31 PINGREE, s'en font le lointain écho. Pour l'analyse onomastique comparée de ces noms avec les tablettes de Grand, voir Jean-Claude GOYON, « L'origine égyptienne des tablettes décanales de Grand (Vosges) », in Joséphe-Henriette ABRY et André BUISSON (dir.), *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine*, Lyon, Université de Lyon III, 1993, p. 63-76.

(Αρσενοφρη, l. 14), un aspect du dieu Chou à la frontière avec la Nubie qui joue un rôle important dans le mythe de l'œil du Soleil¹⁵⁰⁴. La série de noms réemploie également le premier terme d'une formule célèbre et récurrente : μασκελλι (l. 31). Le fait que les deux documents présentent une onomastique particulière pour les décans n'est pas exceptionnel en soi. C'est également le cas dans le *Testament de Salomon*¹⁵⁰⁵ (III^e siècle), où les décans se voient attribués à plusieurs reprises des noms avec le suffixe hébreu *-el* (Artosaël, Oropèl...) ; de même, dans un écrit astrologique, Cosmas de Jérusalem (VIII^e siècle) donne des noms grecs aux « 36 dieux qui sont répartis dans le ciel » (τῶν διηρημένων εἰς ἀέρα λς θεῶν) : Perséphone, Éros, les Heures, les Grâces, Téthys et Cybèle y côtoient Hécate, Héraclès, Héphestos, mais aussi Isis, Sarapis, les Moires, Asclépios, Osiris ou encore l'Espoir¹⁵⁰⁶. L'existence de listes distinctes dénote certainement l'expansion du concept égyptien dans l'ère méditerranéenne et sa reformulation.

Un dernier point commun se dégage de la comparaison entre le *PGM XIXa* et le phylactère. Dans le *PGM XIXa*, la série des noms barbares (A) se conclut avec une apposition évoquant la Nécessité (B) ; de manière semblable, le phylactère revient au texte grec avec une apposition présentant le même contenu :

gardien de la puissante Nécessité, elle qui administre les affaires me concernant, les pensées de mon âme, elle à qui rien ne peut s'opposer, ni dieu, ni ange, ni démon¹⁵⁰⁷.

les noms saints, forts et puissants de la grande Nécessité (l. 37-40).

Le phylactère est beaucoup plus précis que la *defixio* du *PGM XIX* puisque toute son efficacité repose uniquement sur les trente-six décans et sur la puissance de leur nom. Cette invocation aux « saints noms » des décans offre au passage un nouveau parallèle à une *defixio* d'Apamée publiée en 1984. Cette dernière comporte trente-six signes graphiques (*caractères*) à la suite desquels l'invocation s'adresse aux « très saints seigneurs *caractères* » (κύριοι ἀγιώτατοι χαρακτῆρες)¹⁵⁰⁸ et il faut alors y voir une manière de désigner les décans selon un procédé connu par ailleurs de l'ésotérisme byzantin (l'illustration 20 reproduit les *caractères* tels qu'on les

1504 Voir Danielle INCONNU-BOCQUILLON, *Le mythe de la déesse lointaine à Philae*, Le Caire, Égypte, Institut français d'archéologie orientale, 2001, p. 138-140.

1505 *TEST. SAL.*, p. 51.1-59.8 McCOWN. Pour la datation de cette œuvre, vraisemblablement produite dans un milieu chrétien d'Égypte, voir Dennis C. DULING, « The Testament of Solomon: Retrospect and Prospect », *JSP* 1 / 2, 1988, p. 88-91, qui revient sur l'historique des débats entre une date ancienne (I^{er} siècle) ou très tardive (époque byzantine : XII^e siècle) et confirme les conclusions du premier éditeur, McCOWN.

1506 *CCAG VIII*³, 122.5-10, repris dans Joseph BIDEZ et Franz CUMONT, *Les mages hellénisés II*, Paris, Belles Lettres, 1938, p. 272-273 ; voir son commentaire dans l'introduction (I, p. 177-178).

1507 *PGM XIXa*, 13-14 : μελητής τῆς κρατερᾶς Ἀνάγκης, τῆς διοικούσης τὰ ἐμὰ πράγματα, τὰ τῆς ψυχῆς μου ἐννοήματα, ἧ οὐδεὶς ἀντειπεῖν δύναται, οὐ θεός, οὐκ ἄγγελος, οὐ δαίμων.

1508 Wilfried Van RENGEM, « Deux defixions contre les Bleus à Apamée (VI^e s. ap. J.-C.) », in Janine BALTU (dir.), *Apamée de Syrie. Bilan des recherches archéologiques 1973-1979*, vol. 213-238, Centre belge de recherches archéologiques, 1984, p. 215-219.

trouve dans un manuscrit astrologique médiéval). La publication de l'inscription du phylactère, en 1996, ne relevait pas l'existence de ce document épigraphique pourtant très similaire. D'autres témoignages se rapprochent de ces invocations en ce qu'ils s'adressent eux aussi à des signes graphiques. Ce sont les tablettes séthiennes de Rome¹⁵⁰⁹, « l'inscription des planètes » de Milet¹⁵¹⁰, une amulette de Beisan (Scythopolis) en Palestine¹⁵¹¹, une feuille d'or achetée à Damas à vocation prophylactique¹⁵¹² et une plaque en or de Thessalie¹⁵¹³ ; les figures graphiques n'y désignent toutefois nullement les décans mais des puissances divines diverses. En revanche, avec la publication de la *defixio* d'Apamée, et en vertu de la ressemblance entre les deux séries, Van Rengen a réussi à interpréter les signes graphiques d'une *defixio* d'Hébron comme une référence aux décans¹⁵¹⁴. L'objet avait été publié en 1970 ; il conjure les *characteres* pour une action agressive contre Eusebios, fils de Mégalè¹⁵¹⁵. Qui plus est, cette action porte sur la santé de l'individu maudit – par excellence le domaine de compétence des décans dans l'astrologie. La proximité entre les deux objets – la *defixio* d'Hébron et celle d'Apamée – indique qu'ils dépendent d'un même modèle. Van Rengen va malheureusement plus loin ; il s'interroge sur la possibilité « [d']attribuer la même valeur symbolique aux *characteres* » dans les autres cas cités¹⁵¹⁶. Malgré une certaine prudence initiale, il incline pour une réponse positive, notamment dans le cas des tablettes séthiennes. Tributaire d'une bibliographie datant du début du xx^e siècle, son argument majeur repose uniquement sur la connexion, « bien connue », des astres avec les anges et archanges

1509 *DT* 155, A:19–20 (ἅγιοι χαρακτήρες), B:22–23 (ἁγίους χ[αρα]κτῆρες) ; 156.38–39 (ἅγιοι χαρακτήρες) ; 159, A :51 (ἅγιοι χαρακτήρες) ; 162.22–23 (ἅγιοι χαρακτήρες) ; 164.28 (καὶ ἅγιοι χαρακτήρες οἵπερ γεγραμμένοι ἐν τούτῳ τῷ πετάλῳ) ; 167, A:41–44 (κατὰ τῆς δυνάμεώς σου καὶ κατὰ τῶν ἁγίων χαρακτήρων) ; 169.48–51 (ὀρκίζο ὑμᾶς καὶ ἅγιοι χαρακτήρες γεγραμμένοι ἐν τούτῳ [τῷ πε]ταλο). Les *characteres* sont régulièrement invoqués en compagnie des anges, des démons, de la sainte symphonie (ἁγία συμφωνία) et du nom d'Eulamôn.

1510 Sur cette inscription, voir p. 101.

1511 L'objet, un pendentif en bronze, invoque les « saints noms et symboles et les terribles *characteres* » (ἅγια ὀνόματα καὶ) σύ<μ>βολα καὶ) φοβεροὶ χαρακτήρες) pour la protection de la porteuse « contre tous dangers » (ἀπὸ πάντων κινδύνων) (voir BONNER, *SMA*, D317, commenté p. 215).

1512 Paul PERDRIZET, « Amulette grecque trouvée en Syrie », *REG* 41 / 189, 1928, p. 73–82 : après les *characteres* se trouve l'invocation aux « seigneurs dieux archanges et aux divins *characteres* » (κυριοὶ ἀρχαγγελιοὶ θεοὶ καὶ θιοὶ χαρακτήρες) ; l'éditeur voit dans ces signes graphiques des « symboles mystiques de l'Ineffable » (p. 81), interprétation largement reprise par LIFSHITZ (voir n. 1515), à ceci près qu'il réfute l'attribution du document au judaïsme.

1513 *IG IX*², 232.47–48 invoque « la puissance des anges et des *characteres* » (δύναμις τῶν ἀγγέλλον κὲ χαρακτήρων) pour donner « victoire et faveur à Iôanès, à Géorgias et à leur maison » (νίκην, χάριν Ἰωάνου κὲ Γεοργίας κὲ τοῦ οἴκου τούτου).

1514 Van RENGGEN, *art. cit.*, p. 217.

1515 Baruch LIFSHITZ, « Note d'épigraphie grecque », *RBi* 77 / 1, 1970, p. 81–82 : « je vous conjure, *characteres*, faites que soit alité, pour la souffrance et le tourment, Eusébios, que mit au monde sa pieuse (<ί>ερὰ) mère Mégalè. Jetez-le (βάλετ<ε>) dans la fièvre, faites qu'il soit alité pour la souffrance, la mort et la migraine. Vite ! Vite ! Maintenant ! Maintenant ! » (ἐξορκίζω ὑμᾶς χαρακτήρα[ς κατα]κλίνε ἐπὶ κάκωσιν καὶ ἀε[ικίαν Ε]ὐσεβίου τὸν ἔτεκεν ἡερά μ[ή]τηρ Μεγάλη· βάλεται αὐτὸν ἐπὶ τὸ πυρέτιον· κατακλινάτ[ε] αὐτὸν ἐπὶ κακώσει καὶ θαν[άτῳ] καὶ κεφαλαργίας ταχ[ὺ] τ[α]χὺ ἤδη ἤδη).

1516 Van RENGGEN, *art. cit.*, p. 218.

qu'on y invoque, sur la « sainte symphonie » (ἁγία συνφωνία) mentionnée dans ces tablettes et aussitôt interprétée dans un sens pythagoricien comme l'harmonie des sphères, ainsi que sur les interprétations « planétaires » de différents signes dans deux inscriptions – celle de Milet et celle du disque en bronze de Pergame¹⁵¹⁷. Or, la symphonie des anges peut exister sans celle des planètes et la connexion des anges et des astres n'est pas systématique. Plutôt qu'aux tablettes séthiennes, c'est à un papyrus publié seulement une dizaine d'année plus tôt qu'aurait dû faire référence Van Rengen. Publié en 1975, le *PGM CVII* contient un charme amoureux du III^e ou IV^e siècle qui, comme le *PGM XIXa*, est une *defixio* : un certain Achillas, fils d'Hélène, implore l'âme d'un défunt ἄωρος – mort prématurément – au nom du dieu « à qui tout est confié » (τοῦ τὰ πάντα πεπιστευμένου) pour que Tapias, la fille de Démétria, succombe à son désir. Le papyrus comporte une série de trente-six signes graphiques que l'on suppose être là aussi une manière de désigner les décans¹⁵¹⁸. L'emploi de ce type de figures graphiques (les *characteres*) peut également servir à désigner les signes zodiacaux et on connaît un cas où un *character* représente la planète Saturne dans la documentation gréco-égyptienne¹⁵¹⁹. Mais en général les *characteres*, qui sont une marque distinctive de la « magie » gréco-égyptienne, fonctionnent soit en vertu d'une puissance inhérente, à des fins prophylactiques¹⁵²⁰, soit à la manière des *uoces magicæ*, c'est-à-dire comme signaux performatifs, dénués de contenu sémantique (ils ne veulent rien dire) ou lin-

1517 Pour Milet, voir p. 101. Le disque en bronze faisait partie de l'attirail d'un magicien (une dizaine d'objets retrouvés) ; voir Richard WÜNSCH, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*, G. Reimer, 1905, pl. 2 pour l'objet et p. 32 pour l'interprétation des huit signes comme étant les sept planètes et le dieu suprême ; fondés sur la comparaison avec AMM. XXIX, 1, 29-32 (la « consultation de 371 »), ses travaux n'ont pas été révisés jusqu'à une date récente : pour une discussion innovante sur cette collection d'objets mystérieux, voir Attilio MASTROCINQUE, « The divinatory kit from Pergamon and Greek magic in late antiquity », *JRA* 15, 2002, p. 173-187, qui propose des interprétations platoniciennes, et Richard GORDON, « Another view of the Pergamon divination kit », *JRA* 15, 2002, p. 188-198, lequel revient du tout au tout sur l'hypothèse de recherche de WÜNSCH ; chacun à sa manière, MASTROCINQUE et GORDON rapprochent en revanche ces objets des pratiques théurgiques de l'école néoplatonicienne syrienne au IV^e siècle (« diagrammatic representations of the Neoplatonic universe », MASTROCINQUE, p. 183 ; *contra* GORDON, p. 191-192 concernant la composition du disque, mais p. 197-198 pour une hypothèse concordante sur le milieu social). Les auteurs ne discutent malheureusement pas la signification précise des huit signes au centre du disque.

1518 Robert DANIEL, « Two Love-Charms », *ZPE* 19, 1975, p. 260-261 ; *SM* 44 et commentaires *ad loc.*

1519 *PGM VII*, 810-820 (oniromancie « de Pythagore et Démocrite ») ; *PGM LVII*, 27 ([ὁ χ]αρα[κτῆρ ἐ]στιν Κρόνου). Voir respectivement chapitre 6.1.3.3, p. 352-354, et 7.1.2.3, p. 443-446, pour une traduction et un commentaire de ces textes.

1520 Richard GORDON, « Signa Nova et Inaudita: the Theory of Invented Signs (*characteres*) in Graeco-Egyptian Magical Texts », [En ligne : <https://www.academia.edu/37588280>]. Consulté le 16 octobre 2018, p. 4-8. *PGM I*, 274 (θεῖαν ἐνέργειαν de sept *characteres*) ; *PGM XIII*, 1004 (χαρακτῆρας τοῦ ἀφθέγκτου) ; *PGM XIII*, 1023-1024 (ἄφθεγκτον | χαρακτῆρα) ; cf. SALLUST., *De diis* 15.2 : « les *characteres* imitent les puissances indicibles d'en haut » (οἱ δὲ χαρακτῆρες τὰς ἀρρήτους ἄνω δυνάμεις) ; JAMBL., *Rép.* VII, 4-5 (189.6-193.7 SAFFREY) (sur les noms barbares) ; *CH XVI*, 2 (sur la puissance des noms égyptiens) ; mais aussi plus généralement, la réflexion de PLOT. 31 (V, 8) 6 sur la « sagesse » des Égyptiens et sur la comparaison de l'écriture phonétique avec l'écriture graphique : le hiéroglyphe égyptien est analogue à la « statue » (ἄγαλμα) dans sa fonction sémiotique.

guistique (ils sont imprononçables)¹⁵²¹. Il faut donc inverser le raisonnement que cherchait à mettre en place Van Rengen : au lieu de partir d'un objet particulier pour décoder un langage symbolique attesté sur d'autres objets, il faut signaler que trois *defixiones* – celles d'Apamée, d'Hébron et *PGM CVII* – se singularisent en court-circuitant la fonction purement illocutoire des *caractères* et en leur attribuant un signifié. C'est ce point qui est intéressant puisqu'on voit alors la rencontre et la tension entre deux logiques sémiotiques : d'un côté, la valorisation d'une dimension performative, sans la transition du sens (les *caractères* sont les simples « indices » d'une puissance divine) ; de l'autre, une procédure de représentation graphique pour symboliser des réseaux de significations (les figures des décans font signe vers l'organisation céleste de la destinée).

Ce n'est plus alors une fonction rhétorique qui permet de rendre compte de la présence des décans dans ces documents, mais bel et bien leur relation métonymique avec la destinée. Ils en sont les agents célestes, tout particulièrement dans le domaine médical où ils ont été mis à profit pour la mélothésie¹⁵²². La *defixio* d'Hébron mentionne justement « alitement » (κατακλίνατ[ε]), « fièvre » (πυρέτιον) et « migraine » (κεφελαργίας). La *defixio* d'Apamée n'appartient pas aussi explicitement à un contexte médical ; elle vise un attelage de la faction des Bleus et n'évoque aucune maladie. Mais dans la mesure où elle décline les parties du corps à entraver, le « magicien » a recouru ici aux divinités du ciel qui sont connectées aux différentes parties du corps. Il ne formule toutefois pas de système précis. Ces deux objets dénotent donc une spécialisation des décans. Cette spécialisation est très certainement ce qui explique, dans une autre *defixio*, le tour très particulier qu'emploie le rédacteur de la tablette : au côté des « 5 planètes et des 2 luminaires », il demande le secours « d'un (τις) des 36 décans »¹⁵²³ pour son attaque contre un certain Hyperechius, de la faction des Bleus. Plus loin apparaît une longue litanie de parties du corps¹⁵²⁴. Implicitement, l'auteur de la *defixio* suppose une action spécifique de chaque décan sur des parties du corps. Quant à eux, les deux papyrus (*PGM XIXa*, *PGM CVII*) ne sont pas aussi précis dans leur mode d'action, premièrement parce qu'ils invoquent d'autres puissances que les décans, deuxièmement parce qu'ils n'indiquent pas nommément une action sur des parties du corps. On peut toutefois supposer que tel était le cas à la lecture des symptômes amoureux que

1521 *ibid.*, p. 8-10. GORDON, « Another view of the Pergamon divination kit », *art. cit.* : « *caractères* operate not as signa, but as signals: they trigger divine presence, they do not symbolise it » (p. 190).

1522 Voir par exemple le témoignage d'ORIG., *C. Cels.* III, 58-59, sur la médecine astrale des « Égyptiens ».

1523 *DT* 15.8-9 : ἢ τις τῶν λς δεκανῶν... τῶν ε πλανήτων ἢ τῶν β φοστήρων βοήθια.

1524 *DT* 15.19-21.

doit produire le démon chez l'être désirée et qui ravagent le corps à la manière d'une flamme¹⁵²⁵. L'autre possibilité, non-exclusive, est de relier la présence des décans à l'action d'un défunt en tant qu'ils étaient des divinités importantes dans les conceptions funéraires égyptiennes.

Noms et images au singulier

Jusque là, nous avons parcouru les lieux où l'apparition des décans est la plus évidente car elle se fait collectivement. Mais il existe aussi la possibilité de les évoquer à titre singulier. Et de telles évocations peuvent procéder soit verbalement, soit visuellement. De fait, l'onomastique des décans nous est connue, à l'époque pharaonique, par les inscriptions hiéroglyphiques et, à l'époque romaine, par Firmicus Maternus et par Héphaïstion¹⁵²⁶ ; leur iconographie par des traités anciens¹⁵²⁷ et par quelques tablettes archéologiques¹⁵²⁸. À partir de telles données, il est en théorie possible de repérer des mentions supplémentaires dans divers corpus¹⁵²⁹. Pour les *PGM*, Gundel a produit un tableau synthétique des passages où apparaît selon lui le nom d'un décan¹⁵³⁰. Or, il s'agit précisément de ces passages composés exclusivement de *nomina barbara* au sens parfois douteux. Il en conclue, de manière assez encourageante, que les « magiciens » avaient accès à des listes de décans et que les formules aujourd'hui inintelligibles possédaient, au moins au départ, un sens véritablement astral¹⁵³¹. La méthode me paraît peu concluante et repose uniquement sur une homonymie hypothétique. Dans la documentation iconographique ou astrologique, l'interprétation des noms est rendu possible par le contexte ; or, le contexte ne permet pas ici de reconnaître avec certitude des décans. Le décan le plus fameux, Sothis (Sirius), n'apparaît que deux fois¹⁵³². De plus, Orion est certes un décan en Égypte, mais il est aussi le dieu Osiris, si bien que la nature astrale de cette divinité dans le *PGM I*, 1-42 paraît peu pertinente. La constellation-décan est simplement une des actualisations possibles du dieu. De manière générale, Gundel

1525 *PGM XIXa*, 50-51 : « Attire-la, brûle-la, détruis-la, enflamme-la, fais-la se pâmer dans le feu, dans la flamme, et excite l'âme torturée et le cœur de Karôsa » (ἄζον, καῦσον, ὄλεσον, πύρωσον, σκότωσον [καί]ομένην, πυρουμένην, κέντει <βα>|σανιζομένην τὴν ψυχὴν, τὴν καρδίαν τῆς Κάρωσα).

1526 Voir n. 1503.

1527 Notamment la *Hiêra Biblos* d'Hermès, publié par Charles-Émile RUELLE, « Hermès Trismégiste. Le livre sacré sur les décans. Texte, variantes et traduction française », *RPh* 32 / 4, 1908, p. 247-277 ; le *YAVANAJĀTAKA*, édité et traduit par PINGREE en 1978.

1528 ABRY, *art. cit.*, pour les images sur les tablettes de Grand.

1529 Mentionnons par exemple l'analyse linguistique du mot copte βακτιωθα comme dérivé araméen de l'égyptien *b3k.ti3w* qui sert à désigner les décans (voir Korshi DOSOO, « Baktiotha: The Origin of a Magical Name in P.-Macq. I 1 », in P. BUZI, A. CAMPLANI, F. CONTARDI (dir.), *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th-22nd, 2012*, Louvain, Peeters, 2016, p. 1237-1244).

1530 GUNDEL, *Weltbild und Astrologie*, p. 21-23.

1531 *ibid.*, p. 21.

1532 *PGM XIII*, 390 (cycle solaire) ; VII, 495 (nom d'Isis).

avance parfois l'intervention de décans sur la base d'un présupposé portant sur l'identité entre anges et décans¹⁵³³. Cette assimilation le conduit à identifier un décan dans l'iconographie d'un phylactère qui représente « une figure d'Hélioros au visage de lion, tenant dans sa main gauche un globe et un fouet, et autour de lui un serpent ourobore »¹⁵³⁴. Cette représentation d'un maître de l'univers n'a pas à être rapproché de manière univoque du premier décan du Lion comme le fait Gundel, et les analyses de Bonner sont plus convaincantes en ce qu'il y voit une variation sur un type de gemmes représentant l'aspect séthien du dieu solaire¹⁵³⁵. En somme, en dehors de quelques mentions des décans de manière collective, on ne trouve pas vraiment d'intervention des décans à titre individuel dans le corpus des *PGM*.

6.1.1.2. Les raisons d'une absence

Les limites du corpus et de la méthode

À quoi peut être due cette rareté des décans dans les *PGM* ? Peut-être vient-elle des difficultés à reconnaître leurs noms parmi les *caractères* et la quantité d'ὀνόματα transcrits en grec que contiennent les *papyri*. On peut donc songer en premier lieu à des apories méthodologiques. Malheureusement, quand on tente de les surmonter, on en arrive régulièrement à des propositions insuffisamment étayées et sans gain interprétatif. Les propositions de Gundel reposent en effet sur des hypothèses linguistiques qui sont elles-mêmes sujettes à caution. Une fois une telle proposition linguistique retenue, comment s'assurer que le nom barbare désigne bien une étoile ou une région du ciel plutôt qu'autre chose ? Enfin, quel supplément de sens cette identification ajoute-t-elle à la compréhension du rituel ? Prenons l'exemple du caillou numéroté 3663 (ψῆφον <γῆξγ>)¹⁵³⁶ qu'il faut porter avec soi pour une lychnomancie. Gundel y reconnaît le palindrome de 36, ce qui en ferait donc une référence aux décans¹⁵³⁷. Sur la base de cette hypothèse, il serait loisible d'envisager des relations de sens entre les décans et le reste du dispositif, mais rien n'indiquait *a priori* la pertinence des décans dans ce contexte rituel. À l'inverse, l'interprétation

1533 GUNDEL, *Weltbild und Astrologie*, p. 19-20 : le démon-*parédros* du *PGM* I, 42-194 ; l'ange du *PGM* XIII, 609 ; l'ange Mickaël deviennent potentiellement des décans.

1534 *PGM* I, 144-146 : Ἡλιωρος ἀνδρ[ιάς] λεοντοπρόσωπος, τῆ μὲν ἀριστερᾷ | χειρὶ κρατῶν πόλον καὶ μάλιστα, κύκλῳ δὲ αὐτοῦ δράκοντα | οὐροβόρον ; GUNDEL, *Weltbild und Astrologie*, p. 24. Même si GUNDEL, *Weltbild und Astrologie*, p. 19, souligne lui-même que de telles interprétations sont malheureusement vouées à rester très hypothétiques, il avance souvent ses conclusions de manière très affirmatives. Autre exemple : Hécate au triple visage (*PGM* IV, 2876) transformée en décan (p. 24).

1535 BONNER, *SMA*, p. 19-20.

1536 *PGM* IV, 937.

1537 GUNDEL, *Weltbild und Astrologie*, p. 19.

isopséphique que propose Dornseiff y voit le nombre de βατνχωωωχ¹⁵³⁸, qui signifie « âme du [dieu primordial de] l'obscurité »¹⁵³⁹ et qui apparaît à plusieurs reprises dans le *logos*¹⁵⁴⁰. En fait, lors de l'invocation, l'agent rituel s'identifie à ce dieu et il paraît normal qu'il porte avec lui l'objet servant à le présentifier. Dans ce contexte, la proposition de Dornseiff paraît beaucoup plus pertinente et le palindrome n'est qu'une coïncidence. Dans le cas des noms, on se heurte au même problème. Le nom βιου ou βιβιου appartient à un décan du Poisson¹⁵⁴¹ et on le rencontre dans le *PGM CVII* en plus des trente-six *caractères* mais les autres noms barbares ne contiennent pas de noms de décans ; quant à βιβιου il apparaît à plusieurs reprises dans ce qui ressemble davantage à une formule¹⁵⁴² ; dans le *PGM XIXa*, il n'est même pas compté parmi les décans, ce qui indique clairement qu'il est autre chose¹⁵⁴³. En somme, la linguistique seule est insuffisante et il faut recourir à un faisceau ténu d'indices pour avancer une hypothèse valide. On peut ainsi envisager, selon des degrés variables de certitude, que le κομμης du *PGM II*, 122-123 est bel et bien le nom d'un décan tout comme le ζιζαβιω du *PGM VII*, 829¹⁵⁴⁴ ; j'avancerai plus loin des arguments en ce sens¹⁵⁴⁵.

Plutôt qu'à un défaut de méthode, c'est à la nature du corpus qu'il faut ramener cette rareté des décans. Les décans sont spécialisés dans les actions médicales ; or, les *PGM* sont constitués majoritairement de rituels divinatoires. Notons au passage que les deux documents papyrologiques les plus riches en la matière (*PGM CVII* et *PGM XIXa*) sont des *defixiones* qui n'appartiennent pas à la bibliothèque d'Anastasi. Les documents magiques qui attestent le mieux la vocation médicale des décans sont les gemmes. Sur un catalogue de 3000 intailles, 400 objets appartiennent à un type iconographique en lien avec le premier décan du Lion¹⁵⁴⁶ : l'image représente un serpent léontocéphale nimbé d'une couronne de rayons ; elle possède un nom divin qui lui est propre (Chnoumis ou Chnoubis) et un *caractère* lui est associé (une haste barrée de trois S), qui dérive des représentations égyptiennes du décan Kenmet¹⁵⁴⁷. Mais à part ce décan particu-

1538 *GMP*, p. 56, n. 127. La valeur numérique des lettres du nom (2+1+10+50+600+800x3+600) vaut 3663.

1539 Voir n. 449.

1540 *PGM IV*, 973 ; 1017 (ὄνομά μοι Βατνχωωωχ) ; 1062.

1541 GUNDEL, *Dekane und Dekansternbilder*, op. cit., p. 79.

1542 *PGM I*, 239-240 : βιβιου βιβιου σφη σφη νουσι νουσι σιεγω σιεγω νουχα νουχα ; cf. *PGM II*, 123-124 ; XII, 81 ; XIII, 807-808 (variantes de la formule). Dans le *PGM XIII*, 325, la situation est différente et il a l'air d'être un nom divin.

1543 *PGM XIXa*, 2.

1544 GUNDEL, *Weltbild und Astrologie*, p. 22-23.

1545 Voir respectivement chapitre 6.2.3, p. 367-370, et 6.1.3.3, p. 352-354.

1546 Voir Véronique DASEN et Árpád M. NAGY, « Le serpent léontocéphale Chnoubis et la magie de l'époque romaine impériale », *Antropozoologica* 47 / 1, 2012, p. 1-25.

1547 *ibid.*, p. 3-6.

Chapitre 6

Illustration 20 : *Caractères* des trente-six décans d'après *CCAG* VI, 74.

lier, l'imagerie décanale est extrêmement rare parmi les gemmes elles-mêmes¹⁵⁴⁸ et Chnoubis est absent des autres supports de la *magica* romaine¹⁵⁴⁹. Quant aux *PGM*, ils ne contiennent aucune représentation du serpent léontocéphale ; l'emploi des *caractères* s'y rencontre, mais de manière peu fréquente¹⁵⁵⁰, si bien que le signe de Chnoubis n'apparaît que de manière tronquée en une occurrence seulement, et il n'est donc pas certain qu'il faille l'y reconnaître¹⁵⁵¹ ; enfin, le nom de Chnoubis apparaît bel et bien, mais au sein d'une même formule-type (Harponchnouphi)¹⁵⁵² dans des passages qui ne contiennent aucun autre indice orientant vers les décans. Si le décan le plus populaire de la glyptique romaine est absent des papyrus, *a fortiori* peut-on s'attendre à ne pas en trouver d'autre.

1548 *ibid.*, p. 8.

1549 *ibid.*, p. 12.

1550 GORDON, « Signa Nova et Inaudita... », *art. cit.*, p. 5.

1551 *PGM* IV, 1264.

1552 *PGM* I, 238 ; III, 435 (quatorzième nom du dieu solaire) ; III, 559 ; IV, 2428 ; VII, 1024 ; XXXVI, 219.

La naturalisation des puissances divines

Outre la nature du corpus, une autre raison rend compte de la différence entre les *PGM* et l'usage des décans tel qu'il est attesté dans des documents postérieurs. Les décans des *PGM* apparaissent comme un « collectif » de divinités et sont mentionnés à des fins rhétoriques pour exalter la puissance du dieu souverain. Ils n'existent donc qu'en groupe. Les décans des sources médiévales forment une série de pièces qui se déclinent au sein d'un système comprenant trente-six cas particuliers. Ils n'agissent donc qu'individuellement. Dans leur recours indifférencié aux décans, les *PGM* ne font pas figure d'exception. C'était déjà le cas avec le naos des décades : ce temple érigé à l'époque saïte contient trente-six panneaux évoquant l'action du grand dieu (Chou) contre les ennemis de l'Égypte à qui il envoie calamités et fléaux¹⁵⁵³. Ces panneaux comportent des vignettes qui décrivent le cycle des décans. La protection divine sur l'Égypte s'exerce ainsi tout au long de l'année, en association avec les puissances du ciel, mais les décans ne sont aucunement personnalisés, ni par leurs noms, ni par leur iconographie, ni par une action propre¹⁵⁵⁴. D'une manière différente, le cas de Chnoubis sur les intailles déborde également du cadre purement décanal. La popularité de ce dieu dans la glyptique n'est peut-être pas à rapporter exclusivement à sa nature initiale de décan. Certes, il exerce apparemment une action protectrice sur le ventre – en quoi il se rattache à la spécialité du premier décan du Lion¹⁵⁵⁵ (le premier de l'année pour les Égyptiens) – mais outre l'association avec Kenmet, on le rapproche également d'un grand dieu du panthéon égyptien, le démiurge à tête de bélier, Khnoum¹⁵⁵⁶. Qui plus est, l'iconographie des intailles innove par rapport à la tradition pharaonique en ajoutant le rayonnement qui entoure la tête du dieu, ce qui en fait « une divinité solaire, bien plus qu'un simple décan »¹⁵⁵⁷. À partir de là, il est disponible pour d'autres associations, par exemple avec le dieu des Juifs¹⁵⁵⁸. En fait, les tailleurs de gemmes se sont fait une spécialité de ce dieu mais en font bien plus qu'un décan : inscrite dans le multiculturalisme religieux de l'époque romaine, c'est une divinité solaire aux traits suffisamment généraux pour permettre d'entrer dans des réseaux de significations théologiques¹⁵⁵⁹. Promu au titre de puissance solaire, Chnoubis ne semble pas relever de la systématique astrologique. Il a en quelque sorte quitté le réseau des décans pour devenir pleinement une divinité.

1553 BOMHARD, *op. cit.*, voir n. 1481.

1554 BOMHARD, *The Naos...*, *op. cit.*, p. 188.

1555 DASEN et NAGY, *art. cit.*, p. 8-9.

1556 *ibid.*, p. 5.

1557 *ibid.*, p. 8.

1558 *ibid.*, p. 13-14.

1559 *ibid.*, p. 16-17.

C'est un tout autre univers de sens qui se déploie dans les manuscrits. Les décans entrent ici dans des systèmes de corrélation avec le monde sublunaire, par exemple chez Galien, qui mentionne les « 36 plantes » de Pamphile¹⁵⁶⁰. Dans le traité que le *Corpus hermeticum* leur consacre tout entier, les décans sont décrits comme des « gardiens » (φύλακας) dont la fonction est de « maintenir l'univers et d'en conserver l'organisation »¹⁵⁶¹. Loin d'introduire la notion de décan pour exalter la puissance divine comme le font les *PGM*, le traité tourne plutôt son attention vers la cosmologie. Il s'inscrit par là dans la lignée de l'éclectisme philosophique dont le *Péri kosmou* du pseudo-Aristote est si emblématique. Pour penser l'unité du monde et conserver la transcendance du divin, l'auteur de ce traité, en réponse au panthéisme stoïcien, introduisait dans l'aristotélisme, au I^{er} siècle av. J.C., l'idée d'une puissance divine immanente¹⁵⁶². Dans la traduction latine qu'il donne de ce traité particulièrement influent dans l'Antiquité, Apulée mâtine de platonisme cette conception stoïco-aristotélienne de la *dunamis* : par un ajout, il fait des planètes les agents intermédiaires distribuant cette puissance dans le monde¹⁵⁶³. De manière analogue, ce rôle d'intermédiaires immanents au monde est tenu par les décans dans le fragment de Stobée. L'hermétisme repose ici sur la philosophie hellénistique et mobilise une notion astrologique d'origine égyptienne pour une problématique de théo-cosmologie. Il va plus loin que les allusions du traité *Sur le monde* et décrit les effets des décans (séismes, changement de roi, famine, peste, soulèvements...) ¹⁵⁶⁴ et leur mode d'action. En fait, le traité définit alors ce que le commun des mortels nomme démons comme « les énergies des trente-six dieux »¹⁵⁶⁵ ; qui plus est, ces dieux génèrent des entités inférieures, qui ont un effet salvateur ou destructeur, ainsi que des astres « serviteurs » (ὕπολειτουργούς)¹⁵⁶⁶. Tels sont les agents qui leur permettent d'exercer une action sur les êtres

1560 GAL., *Simpl. med.* XI, 798.5-6 mentionne les « plantes sacrés des 36 horoscopes » (τὰς λζ' τῶν ὠροσκόπων ἱερὰς βοτάνας) ; cf. RUELLE, *art. cit.* sur la *Hiéra Biblos* hermétique.

1561 SH 6, 5.3-4 : συνέχοντα τὰ πάντα καὶ τηροῦντα τὴν τῶν πάντων εὐταξίαν.

1562 Voir chapitre 4.1, p. 165.

1563 APUL., *Mund.* XXVII, 351 : « [Dieu] répartit ses puissances à travers toutes les parties du monde et de l'univers, puissances qui sont détenues par le soleil, la lune et le ciel tout entier. *De fait, c'est la tache de ces derniers de régler le salut de toutes les choses terrestres* » (l'italique indique l'ajout d'APULÉE) = PS.-ARSTT., *Mund.* 398b8-10 : « La puissance [de dieu] répandue dans tout l'univers met en mouvement le soleil et la lune, donne au ciel entier son mouvement circulaire et est la cause du salut des êtres terrestres » (τὴν δὲ δύναμιν διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου διήκουσαν ἥλιόν τε κινεῖν καὶ σελήνην καὶ τὸν πάντα οὐρανὸν περιάγειν αἰτίον τε γίνεσθαι τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς σωτηρίας). Sur l'infléchissement que produit APULÉE dans le texte du *De mundo*, voir BEAUJEU dans *Opus-cules philosophiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. xxvi et p. 118 et John F. FINAMORE, « Apuleius on the Platonic gods », in Harold TARRANT, Dirk BALTZLY (dir.), *Reading Plato in antiquity*, Londres, Duckworth, 2006, p. 34 : « the Greek original's emphasis on the transcendent god and his own power (δύναμις) at work in the universe [was changed into] Apuleius' doctrine of an hierarchical chain of highest god, visible gods (stars and planets, and daemons) ».

1564 SH 6, 7-8.

1565 SH 6, 10.6 : ἐνέργειαι εἰσι τῶν τριάκοντα ἐξ τούτων θεῶν.

1566 SH 6, 11.1-12.2. Sur cet étrange passage, voir FESTUGIÈRE, notes *ad loc.* ainsi que Paul SCHUBERT dans son introduction à ANUBIO, *Poème astrologique*, les Belles Lettres, 2015, p. cvi.

vivants. La littérature médicale et l'hermétisme donnent ainsi à voir une forme de naturalisation des puissances divines. La littérature postérieure illustre le même genre de préoccupations si bien que peu à peu, certaines pratiques rituelles « païennes » trouvent refuge dans la catégorie de « magie » pour autant que le concept de « nature » leur fournit un cadre où exprimer leur mode d'action¹⁵⁶⁷. Tel n'est pas encore le cas avec les pratiques rituels des *PGM*. Dès qu'il s'agit du ciel, le rituel relève des logiques religieuses antérieures pour créer ou interpeller une puissance divine davantage que des techniques de manipulations des causes naturelles.

6.1.2. Matériaux de la généthliologie

6.1.2.1. Horoscopes et cycles de l'existence

À la naissance : des horoscopes à la frontière du corpus (P. Warren 21)

Le corpus de magie gréco-égyptienne comporte deux papyri où figurent des horoscopes. Le *P. Oxy.* 3298 en contient cinq sur le recto ; au verso se trouvent quatre lignes presque illisibles pour une oniromancie (ὄνειρητησία)¹⁵⁶⁸. Le *P. Warren 21* contient deux rituels divinatoires au recto (*PGM* LXII, 1-46) et une méthode pour deviner avec un dé si un individu est en vie (*PGM* LXII, 47-51) ; au verso, dans la colonne de gauche, les quatre horoscopes ont été datés des années 217, 219 et 244 par Neugebauer¹⁵⁶⁹. La particularité de ces horoscopes est d'être les seuls du corpus réuni par Neugebauer à contenir des signes graphiques pour désigner la lune ☾ et le soleil ☀¹⁵⁷⁰. Ceux-ci sont assez fréquents dans les *PGM*. La suite du papyrus est très endommagée et contient encore un formulaire de rituel dirigé contre une femme (*PGM* 76-106) mais la fin du document est illisible.

Les mains du recto et du verso sont différentes mais sont caractéristiques du III^e siècle¹⁵⁷¹. Au vu des pliures et déchirures, le lecteur devait être plus intéressé par le recto d'après l'éditeur du

1567 AL-KINDI, *De Radiis* produit une théorie du rayonnement astral pour rendre compte de la « magie » ; la préface du *PICATRIX* fait exclusivement de la magie une manipulation des puissances naturelles ; l'évolution intellectuelle du monde latin conduit à légitimer certaines pratiques pour autant qu'elles s'inscrivent dans le cadre de la « nature » (voir la typologie de la magie dans le *Speculum astronomiae* : Nicolas WEILL-PAROT, *Les « images astrologiques » au Moyen âge et à la Renaissance : spéculations intellectuelles et pratiques magiques, XIIe-XVe siècle*, Honoré Champion, 2002, p. 27-90), si bien qu'à la suite de PIC DE LA MIRANDOLE et de FICIN, Jacques LEFÈVRE D'ÉTAPLES, *La magie naturelle* I, conçoit la « magie » comme une philosophie naturelle appliquée (voir les commentaires de Jean-Marc MANDOSIO, Paris, France, les Belles lettres, 2018, p. LIX-LXIII).

1568 *SM* 85.

1569 *Greek Horoscopes* 217, 219, 244 (respectivement p. 53, 56, 57).

1570 *ibid.*, p. 163.

1571 *P. Lugd. Bat.* I, 21, p. 52.

papyrus¹⁵⁷². Cette préférence semble normal : les horoscopes constituent l'essentiel du verso et présentaient sans doute moins d'intérêt pour le possesseur du papyrus que les rituels divinatoires du recto.

Un problème de définition du corpus se pose. Les horoscopes du *P. Warren 21* n'ont pas été inclus dans l'édition de Preisendanz ; de leur côté, les éditeurs anglais ont choisi de les restituer à leur place dans leur traduction du *PGM LXII*. À la lumière du projet éditorial, le choix de Preisendanz se comprend facilement dans la mesure où la nature des textes est différente ; mais elle a pour conséquence de scinder un document en unités abstraites de leur contexte. Inversement, le choix de la traduction anglaise est bienheureux, car il met en lumière un lien important entre astrologie et magie ; mais il introduit également une incohérence dans son corpus : il y inclut un document typiquement astrologique dont l'usage et la production obéissent à d'autres règles que pour les rituels des *PGM*. Or, il est impossible d'établir exactement le lien entre ces horoscopes et les rituels. Leur présence peut indiquer que le magicien a consulté un astrologue pour lui-même et les siens mais n'est pas formé personnellement dans cette discipline. Il souscrit alors à une pratique largement développée autour de la Méditerranée. Auquel cas, on peut simplement déduire que le même individu juge également recevables ces différents types divinatoires que sont la généthliologie et les rituels de révélation avec médium. Mais il peut aussi s'agir d'un papyrus ayant servi une première fois pour noter les horoscopes, puis réutilisé par une autre personne pour y écrire des rituels. Les mains du recto et du verso sont en effet différentes. Et le verso lui-même contient peut-être deux mains distinctes¹⁵⁷³. Le même problème se pose pour *P. Oxy.3298* : s'agit-il de notes prises par l'astrologue-magicien pour ses clients sur un morceau de papyrus qui contenait des recettes magiques ? S'agit-il d'un réemploi ? Ou encore d'un astrologue qui, comme nombre de ses contemporains, faisait un recours épisodique à l'oniromancie ?

Entre 53 et 64 ans, la décennie de Mercure (PGM IV, 836-850)

Le texte suivant est un fragment tiré à l'évidence d'un traité d'astrologie pour être inséré dans le *PGM IV*. Il décrit une période de la vie soumise dans son ensemble à Mercure, mais divisée en sous-périodes distribuées par Mercure aux autres planètes. Par commodité de lecture, je reproduis les informations du texte sous forme tabulaire¹⁵⁷⁴ :

1572 *ibid.*

1573 *ibid.*

1574 *PGM IV, 836-850* : Ἀπὸ ἐτῶν <νγ> καὶ μηνῶν θ' ἔλαβεν τοὺς χρό|νοὺς Ἑρμῆς ἐπὶ ἔτη ι' καὶ μῆνας θ', ἀφ' ὧν | ἐαυτῷ ἐπιμερίζει μῆνας κ', ὡς εἶναι ἔτη <νε> μῆνας ε', εἶτα Ἀφροδίτη μῆνας η', ὡς εἶναι | καὶ ὧδε ἔτη <νς> μῆνα | α', εἶτα Ἥλιος μῆνας <ιθ>, | ὡς εἶναι ἔτη <νζ> μῆνας η'. ἐν τούτοις ἐπιμεριζόμενοις Ἥλιος χρόνοις, τοῦτ' ἔστιν | τοῖς <ιθ> μηνσίν, ἐπιβαλοῦ, εἰς ὃ ζητεῖς. μετὰ τοῦτο ἐπιμερίζει Ἄρει μῆνας <ιε>, ὡς εἶναι | ἔτη <νη> μῆνας <ια>.

Circulation et transmission de l'astrologie

PÉRIODE TOTALE	☿	À partir de 53 ans et 9 mois pendant 10 ans et 9 mois [jusqu'à 64 ans ½]		
SOUS-PÉRIODES	PLANÈTES	DURÉE	TOTAL CUMULÉ	COMMENTAIRES
	☿	20 mois	55 ans et 5 mois	lance-toi à la recherche de ce que tu veux. cette période de la vie est contraire (έναντίοι) cette période est favorable (καλοί) cette période est favorable (καλοί) cette période est nocive (φαῦλοι) physiquement et contient une période climatérique (κλιμακτῆρες).
	♀	8 mois	56 ans et 1 mois	
	☉	19 mois	57 ans et 8 mois	
	♂	15 mois	58 ans et 11 mois	
	♃	25 mois	61 ans	
	♄	12 mois	62 ans	
	♅	30 mois	64 ans ½	

Tableau 10 : La décennie de Mercure (PGM IV, 836-850).

Trois éléments retiennent l'attention dans ce document. Tout d'abord, le plus visible, des commentaires introduisent par endroit des *katarchai* générales en caractérisant la période. Sans surprise, elles reprennent la distinction entre *chronocratores* bénéfiques et maléfiques. Deuxièmement, l'attribution de cette période de l'existence à Mercure ne correspond pas au système validé par Ptolémée, qui suit l'ordre chaldéen des planètes et où Mercure gouverne l'enfance (Tableau 11)¹⁵⁷⁵. Cette différence ne doit pas surprendre, car Ptolémée introduit de nombreux éléments personnels pour fonder scientifiquement l'astrologie et parce que l'astrologie antique laissait à chaque praticien une marge de manœuvre lui permettant de formuler sa propre théorie.

Troisièmement, enfin, la période s'achève avec la planète Saturne qui gouverne la 63^e année de l'existence, période qualifiée ici de « climatérique ». Il s'agit là d'un terme désignant des seuils de l'existence présentant un danger pour l'individu et mettant sa vie en péril. Astrologues ou non, les auteurs anciens ont cherché à établir l'espérance de vie maximale, à diviser l'existence en périodes et à y repérer des charnières où les changements sont potentiellement dangereux¹⁵⁷⁶. La spéculation numérologique occupe une place importante dans ces calculs. Vettius Valens s'attarde longuement sur le concept de κλιμακτῆρ pour exposer des méthodes de calcul complexes¹⁵⁷⁷. Chez Héphaestion, on trouvera exposées des années climatériques différentes se-

οὔτοι ἐναντίοι χρόνοι. εἴτα Σελήνη μηνας <κε>, ὡς εἶναι ἔτη <ξα>. οὔτοι καλοί. εἴτα Διὶ μηνας <ιβ>, ὡς εἶναι | ἔτη <ξβ>. οὔτοι καλοί. εἴτα Κρόνον μηνας λ', | ὡς εἶναι ἔτη <ξδς>. οὔτοι σωματικῶς | φαῦλοι, ἐν οἷς καὶ κλιμακτῆρες.

1575 Sur ce chapitre de PTOLÉMÉE, voir BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. 500-505.

1576 PLIN. VII, 153-165 ; CENSOR. 14.

1577 VETTIUS VALENS III, 8 PINGREE pour le climactère du nombre 7 et celui du nombre 9 (κλιμακτῆρ ἑβδομαδική καὶ ἑννεαδική) ; III, 12 pour les années climatériques des lots (οἱ κληρικοὶ κλιμακτῆρες) ; V, 2 pour l'année climatérique (ἐνιαυτὸς κλιμακτηρικὸς) (s'en suit un chapitre consacré aux *katarchai* eu égard à l'année climatérique) ; V, 8 pour un exemple, puis une description presque année par année de la vie d'un être humain.

lon le décan correspondant à la naissance¹⁵⁷⁸. Ce degré de complexité n'apparaît pas dans le fragment en question puisque seule la 63^e année est présentée comme un seuil dangereux. Censorin et Firmicus Maternus rendent bien compte des raisons qui président la conception négative de cette année. Selon les uns ou les autres, le carré de 7 ou le carré de 9 fournissent la seule année véritablement climatérique de l'existence, à 49 ou à 81 ans. Mais un grand nombre ont retenu ces deux nombres en affirmant que « le multiple de 7 concerne le corps et le multiple de 9 l'âme (...) ; aussi ont-ils donné pour premier *climactèr* l'année 49, pour dernier l'année 81 mais pour médian et composé des deux autres l'année 63, produit de 7 x 9 ou de 9 x 7 »¹⁵⁷⁹. Firmicus Maternus ajoute que « ce multiple est appelé *androclas* chez les "Égyptiens" parce qu'il brise et affaiblit d'après eux toute la substance d'un homme »¹⁵⁸⁰.

CHRONOCRATÔR	ÂGE DE LA VIE	ANNÉES
☾	Petite enfance (τὴν τοῦ βρέφους ἡλικίαν)	1-4 ans
♀	Enfance (τὴν παιδικὴν ἡλικίαν)	4-14 ans
♀	Adolescence (τὴν μειρακιώδη ἡλικίαν)	14-22 ans
☉	Jeunesse (τὴν νεανικὴν ἡλικίαν)	22-41 ans
♂	Maturité (τὸ τῆς ἡλικίας ἀνδρωδεις)	41-56 ans
♁	Ancienneté (τὴν πρεσβυτικὴν ἡλικίαν)	56-68 ans
♁	Vieillesse (τὴν γεροντικὴν ἡλικίαν)	à partir de 68 ans

Tableau 11 : Les âges de la vie (Ptolémée, *Apot.* IV, 10.6-12).

6.1.2.2. Une paraphrase de Vettius Valens (PGM L)

En raison de son état fragmentaire, le *PGM L* présente des difficultés de traduction et d'interprétation. La présence du terme κλῆρος (lot) a conduit Preisendanz à y voir un texte de cléromancie et à l'inclure dans le corpus des *PGM*. Roy Kotanski a ensuite conservé l'interprétation de Preisendanz au moment de traduire le *PGM L* pour le compte de l'édition anglaise. Deux caractéristiques le distinguent d'emblée du reste de la collection : chronologiquement, le document date du VI^e siècle alors que la majorité des textes des *PGM*, en particulier les manuels, date des III^e-IV^e siècles ; du point de vue matériel, il n'est pas écrit sur du papyrus mais sur du parchemin. Le recto et le verso forment apparemment deux textes distincts. La récente analyse de Dorian Greenbaum et Franziska Naether a permis de reconnaître des deux côtés du parchemin la pré-

1578 HÉPH. ASTR., *Apot.* I, p. 5-31 PINGREE.

1579 CENSOR. 14, 13-14 : *septenarium ad corpus, novenarium ad animum pertinere (...). itaque primum κλιμακτῆρα annum quadragesimum et nonum esse prodiderunt, ultimum autem octogensimum et unum, medium vero ex utroque permixtum anno tertio et sexagesimo, quem vel hebdomades novem vel septem enneades conficiunt.*

1580 FIRM., *Math.* IV, 20.3 : *ab Aegyptiis androclas dictus est, quod omnem viri substantiam frangat atque debilitet.*

sence d'une terminologie astrologique très prononcée¹⁵⁸¹. Qui plus est, le verso s'avère être une paraphrase du manuel de Vettius Valens. Je reproduis ici pour le verso les restitutions proposées par Greenbaum et Naether à partir du texte Vettius Valens, *Anthologie* II, 20.15-24 :

RECTO

εκ...τα[-]
καὶ οἱ [κύ]ριοι α[ὐ]τῶν πρὸς [τῶν κλή-]
ρων Τύχης ἢ Δαίμονος πί[πτοντες]
εἰς τὸν περὶ φαρμακε[ί]ας, [αὐτοὶ κύ-]
ριοι τοῦ κλήρου ὄντες τὸ [αὐ]τὸ ποιήσου-
σι, Τύχης ἢ Δαίμονος καλῶς πιπτόν-
των. καὶ εἰς τὸν κλήρου τόνδε Π[τα]ρχ[υ]οῦ[μεος]
ὁ περὶ φαρμακείας πίπτων τάδε ὁμοία
ἐνεργήσει. τὰ δὲ προκείμενα ἔσται[.]α [].

De... les...

et les maîtres en rapport avec les lots
de la Fortune et du Démon, en tombant
dans le [lot](?) concernant la pharmacopée, eux-
mêmes
étant les maîtres du lot, produiront le même effet,
quand la Fortune ou le Démon tombent correcte-
ment.
Et si Ptarchnoumeos, celui qui concerne la pharma-
copée
tombe dans ce lot, il produira des résultats
analogues. Les sujets traités seront...

VERSO

[]σ[-]
[ὁ κύριος] τοῦ Δαίμονος. ἐάν ποτε
[ἀπόστροφος τ]ύχη τοῦ ἰδίου τόπου ἢ καὶ
[ἄλλω]ς ἀ[ποκεκλι]κ[ῶς] ὑπὸ κακοποιῶν
μαρτυροῦ[μεν]ος φυγαδεΐας σημαίνει ἢ
[ἐπὶ ξέν]η<ς> ἀσημιονοῦντας, [ἐάν μὲν]
οὖν ἀγαθοποιὸς ὑπάρχων, κακοποιὸς <δὲ>
ὑπὸ ἀγαθοποιῶν ἀλλοτρι[ωθέντων]

[le maître du lot] du Démon. S'il se trouve
[inversé] par rapport à son lieu propre ou
[détourné ailleurs] parce qu'il est en aspect
avec des planètes maléfiques, il signifie l'exil ou,
[à l'étranger], ceux qui sont en disgrâce. Si...
... donc quand c'est un astre bénéfique. <Mais> un
astre maléfique
... par les astres bénéfiques rendues d'une autre na-
ture...

Les mots grecs soulignés sont des termes techniques de l'astrologie savante. La notion d'astre bénéfique ou maléfique a déjà été abordée, de même que les aspects, exprimés ici avec le verbe μαρτυρέω. Le « lieu propre » (τοῦ ἰδίου τόπου) désigne quant à lui un signe zodiacal comme propriété d'un astre, soit qu'il y ait son domicile, soit pour d'autres raisons (le Lion, par exemple, est le domicile du soleil). Inversement, la maîtrise (κύριος) est un concept astrologique qui s'applique aux planètes associés à un signe (le soleil est maître du Lion, et des planètes qui se trouvent en Lion). Avec la notion de « Démon » et de « Fortune », le « lot » (κλήρος) renvoie à un système astrologique consistant à déterminer un point spécial : à partir de la position de l'horoscope à la naissance, la projection, sur le cercle zodiacal, de la distance entre la lune et le soleil révèle ce lot qui est alloué à la Fortune (Τύχη) et qui, en association avec la lune, gouverne la dimension physique de l'existence ; le point opposé est attribué au Démon qui, associé au soleil, régit les facultés mentales et la part psychologique de l'existence¹⁵⁸². Enfin, quoique rendu

1581 Dorian Gieseler GREENBAUM et Franziska NAETHER, « Astrological implications in the “Lot oracle” PGM 50 », *MHNH* 11, 2011, p. 484-505 en ont fourni un commentaire lexical détaillé (je résume leur argumentaire dans la suite de cette section).

1582 BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. 288-299 ; GREENBAUM-NAETHER, *art. cit.*, p. 490-493.

presque illisible, un dernier concept astrologique affleure sous le nom Π[τα]ρχ[ν]ού[μεος], qui désigne le premier décan du Lion¹⁵⁸³. La signification d'ensemble de ces deux textes reste difficile à dégager mais, comme Greenbaum et Naether l'ont relevé, il ne fait pas de doute qu'au vu de la nature du document, il faille désormais exclure le « PGM » L du corpus de Preisendanz. Il n'est évidemment pas impossible qu'il ait appartenu à un expert rituel, un *magus* itinérant qui, non content de son expertise propre, complétait sa formation en astrologie ; mais les documents eux-mêmes ne permettent pas d'en dire autant et de relier le PGM L aux papyri égyptiens comme ceux de la bibliothèque d'Anastasi.

6.1.3. Les interfaces rituelles du songe : tablettes, statuettes et couronnes

6.1.3.1. L'équipement d'un astrologue ou d'un magicien (PGM CX)

Un document exceptionnel fait partie de la collection augmentée des PGM fournie par Betz. Il s'agit du *P. Wash. Univ.* inv. 181 + 221, composé de trois fragments publiés une première fois en 1976, puis une seconde fois, plus complètement, en 1988¹⁵⁸⁴ :

[...] une voix vient à toi en te parlant. Que soient placés sur la tablette les astres [comme ils sont] par nature, sauf le soleil et la lune. Que le Soleil soit en or, la Lune en argent, Saturne en obsidienne, Mars en onyx rouge, Aphrodite en lapis-lazuli avec des rainures d'or, Mercure en turquoise, Jupiter en pierre d'air sous un cristal, et l'horoscope... ; que soit placé pour lui (?)... et que soit placé un stylet...¹⁵⁸⁵

Ce texte contient le seul parallèle papyrologique à la scène de la consultation astrologique dans l'*Histoire d'Alexandre*, quand Nectanébo découvre aux yeux d'Olympias sa panoplie d'astrologue :

Sur ces mots, il apporta et posa sur le trône une tablette précieuse digne de la royauté, qu'il n'est pas possible de décrire par des mots, faite d'ivoire, d'ébène, d'or et d'argent, et dont le plateau est divisé en trois zones : sur le premier cercle se trouvaient les 36 décans, sur le second les 12 signes, sur le cercle au milieu [du plateau] le soleil et la lune. Puis il ouvrit une petite boîte également en ivoire et en sortit sept astres ainsi que l'horoscope, composés à partir de huit minéraux † il disposa ce ciel miniature en un petit cercle pour le faire rayonner alentour en plaçant le soleil fait de cristal, la lune

1583 GREENBAUM-NAETHER, *art. cit.*, p. 496-499.

1584 ZOLA M. PACKMAN, « Instructions for the Use of Planet Markers on a Horoscope Board », *ZPE* 74, 1988, p. 85-95. Dans sa seconde édition (1992), la traduction anglaise ne tient pas compte du complément apporté par cet article.

1585 PGM CX : . [. . .]ς φωνή σοι ἔρχεται ὁμ[ι]λοῦσα· κείσθω<ν> δὲ ἐπὶ τοῦ πίνακος ἀστέρες οἱ κατὰ φύσιν χωρὶς ☽ καὶ ☾ ἦτω δὲ ὁ ἥλιος χρύσεος, ἡ δὲ ☾ ἀργύρεος, ὁ δὲ Κρόνος ἐκ λίθου ὀψ[ιανο]ῦ, [ὁ δ]ὲ Ἄρ[η]ς | ἐκ μηλ[οφαβοῦς] σαρ[δόνη]χος | ἦτ[ω]· ἡ δὲ Ἀφροδίτης σαπυρρί[ν]η | περὶ χυρσοῦ ραντιστή, ὁ δὲ Ἐρ[μ]ῆς | καλλάϊνος, ὁ δὲ Ζεὺς ἦτω | [ἀερ]ίνου λίθου ὑπὸ [δὲ] κρύσ[τάλ]λου· ὁ δὲ ὠροσκόπος ὁ κατὰ | [...κ]είσθω δὲ αὐτῶ | [...ν] καὶ γραφεῖον κ'ε' [ι]σθω.

d'acier, Mars d'hématite, Mercure d'émeraude, Jupiter d'une pierre d'éther, Vénus de lapis-lazuli, Saturne d'ophite et l'horoscope de marbre¹⁵⁸⁶.

Entre autres problèmes du document, son appartenance générique n'est pas claire. Son contenu et la présence d'impératif font évidemment songer à un texte technique, auquel cas il s'agirait d'une notice pour l'utilisation de tablettes astrologiques comme celles de Grand (Illustration 8). Après un premier rendez-vous où le mathématicien récupérait auprès de son client les informations nécessaires pour ses calculs, la seconde séance donnait lieu à l'exposition des résultats ; lors de cette consultation, il pouvait utiliser une tablette (πίναξ) pour visualiser la disposition du ciel¹⁵⁸⁷. Il plaçait alors des marqueurs pour indiquer la position des astres et celle de l'horoscope. Malheureusement, nous n'avons retrouvé que quatre de ces objets, parfois en piteux états : les tablettes de Grand, le marbre de Bianchini, le zodiaque de Nakovana et le disque de verre de Douch¹⁵⁸⁸. L'autre possibilité devait consister à dessiner des diagrammes comme celui du graffiti de Doura-Europos et du *P. Oxy.* 235 (Illustration 21 et Illustration 23). Mais là encore ce genre de document est rarissime et tous les diagrammes ne sont pas le produit d'une consultation astrologique : l'horoscope d'Artémidore, notamment, est en fait un proscynème effectué à Abydos, près de l'oracle de Bès (Illustration 22)¹⁵⁸⁹. James Evans suppose qu'il y a en fait un écart sociologique entre les consultations avec tablettes (plus coûteuses et réservées à une clientèle d'élite)

1586 *HIST. ALEX. (recensio a)* I, 4.5-6 : Ἄμα δὲ τῶ ταῦτα εἰπεῖν προενεγκάμενος πίνακα πολυτίμητον βασιλικόν, ὃν ἐρμηνεύσαι λόγος οὐ δύναται, ἐξ ἐλέφαντος καὶ ἐβένου καὶ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου, τριχάρακτον ζώναις, ἐπὶ μὲν τοῦ πρώτου κύκλου δεκανοὺς ἔχοντα τοὺς λς', ἐπὶ δὲ τοῦ δευτέρου ζῳδία τὰ ιβ', ἐπὶ δὲ τοῦ μέσου ἥλιον καὶ σελήνην, ἔθηκεν ἐπὶ δίφρου· εἶτα γλωσσόκομον ἀνοίξας ἐλεφάντινον ὡσαύτως, μικρόν, ἐκκενώσας τοὺς ἐπὶ τὰ ἀστέρας καὶ τὸν ὠροσκόπον ἐξ ὀκτῶ λιθοτέχνων ἢ μετάλλων συνέθηκε τὸν τηλικούτον οὐρανόν ἐν ὀλίγῳ κύκλῳ περιφωτίσας, προθεῖς τὸν ἥλιον κρυστάλλου λίθου, τὴν σελήνην ἀδάμαντος λίθου, τὸν Ἄρεα αἰματίτου λίθου, τὸν Ἑρμῆν σμαράγδου λίθου, τὸν Δία αἰθερίτου λίθου, τὴν Ἀφροδίτην σαπφείρου λίθου, τὸν Κρόνον ὀφίτου λίθου, τὸν ὠροσκόπον λυγδίνου λίθου.

1587 James EVANS, « The Astrologer's Apparatus: A Picture of Professional Practice in Greco-Roman Egypt », *JHA* 35 / 1, 2004, p. 1-44.

1588 Sur ces objets, outre l'article de James EVANS, voir respectivement Joséphe-Henriette ABRY, André BUISSON (dir.), *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine*, Centre d'études romaines et gallo-romaines, Lyon, France, Université de Lyon III, 1993 ; l'illustration 16 pour la *Tabula Bianchini* ; Stašo FORENBAHER et Alexander JONES, « The Nakovana Zodiac: Fragments of an Astrologer's Board from an Illyrian-Hellenistic Cave Sanctuary », *JHA* 42 / 4, 2011, p. 425-438 et Marie-Dominique NENNA, « De Douch à Grand (Vosges) : un disque en verre peint à représentations astrologiques », *BIFAO* 103, 2003, p. 355-376.

1589 Ian RUTHERFORD, « The Reader's Voice in a Horoscope from Abydos (Perdrizet and Lefebvre, n. 641) », *ZPE* 130, 2000, p. 149-150. L'inscription en dessous : « La santé d'Artémidore, par Bès, je ne l'effacerai pour rien ! » est à la première personne car elle est à prononcer par le lecteur. Étant donnée la nature des proscynèmes, l'horoscope, comme le nom, est une manière de rendre éternellement active la prière de l'individu à son dieu (G. GERACI, « Ricerche sul proscynema », *Aegyptus* 51, 1971, p. 3-211). Sur l'oracle de Bès, voir Françoise DUNAND, « La consultation oraculaire en Égypte tardive : l'oracle de Bès à Abydos », in Jean-Georges HEINTZ, *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg 15-17 Juin 1995*, Paris, De Boccard, 1997, p. 65-84.

et les consultations ordinaires¹⁵⁹⁰. Dans le second cas, l'astrologue faisait peut-être un dessin dans le sable avec son doigt¹⁵⁹¹.

Illustration 22 : Horoscope et proscynème
d'Artémidore au Memnonion d'Abydos
(= Rutherford, *ZPE* 130, p. 149)

Élément sous droit, diffusion non autorisée

Illustration 21 : Horoscope, 9 janv. 219, dans une
maison à Doura-Europos, graffiti
(= Evans, *JHA* 35, 2004, Fig. 4)

Élément sous droit, diffusion non autorisée

Illustration 23 : Diagramme du *P. Oxy.* 235
(= Neugebauer, *Greek Horoscopes*, Fig. 9)

Élément sous droit, diffusion non autorisée

Si nous n'avions que la partie centrale du fragment, l'idée d'un texte technique s'imposerait d'elle-même. Or, les termes *φωνή*, au début, et *γραφεῖον*, à la fin, soulèvent les interrogations car ils ne font pas sens en contexte astrologique. Merkelbach a donc proposé de voir dans ce papyrus un fragment de récit romanesque où un personnage prend la parole¹⁵⁹². Sa place dans le corpus des *PGM* serait alors à réviser. James Evans soutient de son côté que cette voix est celle qui guide l'astrologue dans l'établissement de l'horoscope (une sorte d'inspiration ?)¹⁵⁹³. Mais il fait alors un rapprochement avec la voix qu'entend Pétoisiris et qui lui révèle la composition du ciel¹⁵⁹⁴. La comparaison n'est pas concluante, car, comme pour Thessalus à Thèbes, c'est d'une révélation qu'il s'agit, et non de dresser un horoscope. En fait, Zola Packman a eu raison dès le

1590 EVANS, *art. cit.*, p. 3-14.

1591 *ibid.*, p. 10, d'après une source arabe.

1592 Cité dans PACKMAN, *art. cit.*, p. 86.

1593 EVANS, *art. cit.*, p. 4.

1594 PÉTOS-NÉCH., *fr.* 1.1-3 (= VETTIUS VALENS VI, 1.34-36) : « Je crus être soulevé dans les airs toute la nuit. Une sorte de cri retentit du ciel » (ἔδοξε δὴ μοι πάννυχον πρὸς ἄερα καὶ μοί τις ἐξήχησεν οὐρανοῦ βοή).

départ de proposer un parallèle avec les rituels divinatoires des *PGM*, sans malheureusement percevoir toutes les implications d'un tel rapprochement¹⁵⁹⁵. De même, le stylet (γραφεῖον) à la fin du texte a quelque chose de surprenant et sa fonction consiste vraisemblablement à prendre en note ce que la voix prononce. On trouve deux fois dans les *PGM* l'indication qu'il faut se munir d'une tablette (πινακίδα) afin de prendre en note la révélation du dieu¹⁵⁹⁶. Dans le premier cas, il s'agit d'une oniromancie. Dans le second cas, accompagné du terme γραφεῖον, il s'agit de la révélation divine du *Huitième Livre de Moïse*. Ces deux termes – φωνή et γραφεῖον – obligent à se demander quelle forme prenait l'horoscope : écrivait-on un diagramme tel que ceux que nous connaissons ou bien prenait-on en note une révélation orale ? Et dans le second cas, s'il s'agit d'une révélation divine, à quoi servait la tablette astrologique ? Le lien du *PGM CX* avec les rituels magiques restent donc encore à exploiter.

6.1.3.2. *Entre support de savoir et objet de pouvoir : la tablette astrologique*

(*PDM XIV*, 93-114)

Une série de documents permettent d'approfondir le rapport du *P. Wash. Univ.* 181+221 avec les pratiques « magiques », en l'occurrence divinatoires, des *PGM*. La présence de la science hellénistique n'y est jamais une donnée intangible ; on y voit au contraire à l'œuvre des procédés d'acclimatation. Parmi ces documents, un rituel bilingue gréco-égyptien, récemment étudié pour les informations qu'il fournit sur les interactions culturelles, est passé inaperçu de Zola Packmann et introduit un usage atypique de la tablette astrologique. Formellement, il se compose de trois sections : la première et la dernière sont en démotique et donne la *praxis* du rituel ; la seconde contient l'invocation et est donnée en grec. Je reproduis ici la traduction anglaise de Janet H. Johnson pour la partie démotique du texte et je donnerai le texte de l'invocation dans une section ultérieure :

A casting for inspection (sš-mšt) which the great god Iymhotep makes: Its preparation: you bring a stool (tks) of olive wood having four legs, upon which no man on earth has ever sat, and you put it near you, it being clean. When you wish to make a god's arrival with it truthfully without falsehood, here is its manner. You should put the stool in a clean niche in the midst of the place, it being near your head; you should cover it with a cloth from its top to its bottom; you should put four bricks under the table before it, one above another, there being a censer of clay before it; you should put charcoal of olive wood on it; you should add wild goose fat (srīw.t) pounded with myrrh and qs-ḥnh-stone; you should make them into balls; you should put one on the brazier; you should leave the remainder near you; you should recite this spell in Greek to it (formula); you should lie down without speaking to anyone on earth; and you should go to sleep. You see the god, he being in the likeness of a priest wearing clothes of byssus on his back and wearing sandals on his feet¹⁵⁹⁷.

1595 PACKMAN, *art. cit.*, p. 87.

1596 *PGM VIII*, 90 ; *XIII*, 91, 137, 646, 696.

Ici est introduite l'invocation au soleil, à prononcer trois fois, pour qu'il envoie un messager en chef (ἀρχάγγελος), puis le scribe retourne au démotique pour les consignes finales :

He speaks with you truthfully with his mouth opposite your mouth concerning anything which you wish. When he has finished, he will go away again. You place a tablet (pyngs) for reading the hours upon the bricks, and you place the stars (syw.w) upon it, and you write your business on a new roll of papyrus (dm^s n mj), and you place it on the tablet (pyn^sks). It sends your stars (ne-k siw.w) to you whether they are favorable for your business¹⁵⁹⁷.

Le titre démotique de ce rituel est un *hapax*, ce qui rend difficile son interprétation ; aussi Johnson et Ritner suggèrent-ils de lire ce titre anormal en lien avec l'utilisation d'un horoscope dans la suite du texte¹⁵⁹⁸. La procédure décrite dans le premier paragraphe est quant à elle parfaitement conforme aux habitudes rituelles des *PGM*. Des consignes pour une oniromancie sont ensuite transmises afin de préparer l'espace domestique à recevoir un hôte divin. Elles permettent d'aménager le lieu du rêve en ritualisant le sommeil. À l'intention du dieu, on place un tabouret en olivier sur lequel aucun être humain ne s'est assis et on le recouvre d'un voile de lin. En face, on prépare un encensoir sur quelques briques : le bois d'olivier sert de combustible odoriférant mais à l'essence végétale s'ajoute la matière animale (graisse d'oie) et minérale (*qs-^snh-stone*) mélangé à de la myrrhe. Il faut alors s'endormir à côté du tabouret et de l'encensoir. Nulle doute que la combustion de ces éléments devait libérer une odeur agréable à la divinité et propice également à faire entrer le dormeur dans l'espace onirique recherché. En même temps qu'il signe l'absence du dieu (aucune statuette n'est placée au-dessus), le tabouret devait produire un effet de présence pour le dormeur, ou du moins d'attente d'une présence en songe. Ce lien rituellement construit avec l'objet ne devait pas être rompu, d'où l'interdiction de parler à qui que ce soit.

Jacco Dieleman a étudié le schéma de transmission de ce rituel et y a deviné l'existence d'un prototype grec¹⁵⁹⁹. De fait, la présence de gloses coptes sur deux mots démotiques ne sert pas à la vocalisation de ces termes mais à noter le vocabulaire grec en conservant la flexion du texte original (inutile pourtant en syntaxe égyptienne)¹⁶⁰⁰. De même, le lexique technique de l'astrologie est simplement transcrit en démotique : la tablette (πίναξ) devient ainsi *pyngs* et *pyn^sks* dans les

1597 *PDM* XIV, 93-114 (= GRIFFITH, col. 4.1-22).

1598 *GMP*, p. 200, n. 59 et 66 ; Jacco DIELEMAN, *Priests, Tongues, and Tites: the London-Leyde Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual, 100-300 CE*, Leyde, Pays-Bas, États-Unis, 2005, p. 123.

1599 DIELEMAN, *op. cit.*, p. 123-126 ainsi que « Claiming the Stars. Egyptian Priests facing the Sky », in Suzanne BICKEL et Antonio LOPRIENO (dir.), *Basel Egyptology Prize 1. Junior Research in Egyptian History, Archaeology, and Philology*, Basel, Schwabe & Co AG, 2003, p. 282-287 et « Stars and the Egyptian Priesthood in the Graeco-Roman Period », in Joel Thomas WALKER, Brannon WHEELER, Scott B. NOEGEL (dir.), *Prayer, magic, and the stars in the ancient and late antique world*, University Park (Pa.), Pennsylvania State University Pr., 2003, p. 146-150.

1600 *PDM* XIV, 93 ; 98 (= GRIFFITH, col. 4.1 ; 4.6) : τραπεζην (< τράπεζα : table) pour *tk*s (siège) et χηναίγριου (< χήν ἄγριος : oie sauvage) pour *srw.t*. Voir DIELEMAN, *op. cit.*, p. 125.

consignes supplémentaires fournies dans la troisième section¹⁶⁰¹. Dans d'autres documents en démotique, le vocabulaire astrologique peut même être reproduit en alphabet grec, comme avec les termes *χρονοκράτωρ* et *μοιρολόγος* dans un ostrakon démotique de Narmuthis¹⁶⁰². L'existence d'un *Vorlage* grec ne signifie pas que le rituel n'était pas perçu pour authentiquement égyptien, ce que vient rappeler l'argument d'autorité mentionnant Imhotep au début.

En dépit de la présence d'un terme grec utilisé dans l'astrologie, l'emploi de la tablette n'a rien de conventionnel et il n'est nullement question d'établir un thème astral de naissance¹⁶⁰³. L'utilisation de la tablette n'a pas lieu en vue d'une procédure divinatoire. En se fiant à l'ordre des informations, on croirait plutôt que l'usage de la tablette astrologique a lieu *après* une révélation obtenue par le dieu et qu'elle a pour fonction d'agir sur l'avenir au lieu de le révéler. On ne sait d'ailleurs pas comment il faut disposer les astres. Faut-il indiquer le ciel de la naissance pour être représenté devant le dieu, comme dans le proscynème d'Artémidore ? Il s'agit plus probablement d'indiquer l'heure et le jour présent. Une connaissance de l'astronomie est nécessaire et le ritualiste a certainement reçu une formation dans les temples égyptiens, où on lisait l'heure à partir des décans, mais il doit aussi être capable de distinguer les planètes pour pouvoir les situer sur sa tablette. À proprement parler, on ne doit pas parler de *katarchè* pour autant puisqu'aucune sélection du moment n'a lieu. Le *PDM* XIV acclimate en fait une technologie hellénistique (l'astrologie) pour en faire un ingrédient *per se* dans le répertoire symbolique de ses oniromancies, au même titre que le tabouret, l'encensoir, le tissu de lin, etc.

Comme dans le *PGM* CX (*γραφεῖον* = le stylet), la tablette est accompagnée d'un écrit (*zsm* = le rouleau de papyrus) – à la différence qu'il s'agit ici d'un texte déjà rédigé (un vœu), et non d'un texte à rédiger (la révélation). La fonction de l'écrit n'est pas de prendre alors en note un oracle, mais d'indiquer un vœu en plaçant un papyrus auprès des objets matérialisant la présence du divin. On trouve à plusieurs reprises cet emploi dans les rituels :

- dans le *PGM* V, 370-446, la fabrication d'une statuette d'Hermès permet d'avoir un dieu portatif auprès de soi ; on peut alors librement lui adresser des requêtes en déposant à ses pieds une prière écrite sur un papyrus et en lui offrant de l'encens et la récitation d'un hymne juste avant d'aller dormir ;

1601 *PDM* XIV, 113 ; 114 (= GRIFFITH, col. 4.21 ; 4.22). Sur ce terme, voir Dorian Gieseler GREENBAUM et Micah ROSS, « Various Rendering of Πίναξ in Greek and Demotic at Medīnet Māḏi », in Nicholas CAMPION et Dorian Gieseler GREENBAUM (dir.), *Astrology in Time and Place: Cross-Cultural Questions in the History of Astrology*, Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2016, p. 109-129.

1602 DIELEMAN, « Claiming the stars... », *art. cit.*, p. 277.

1603 Dorian Gieseler GREENBAUM, *The daimon in Hellenistic astrology: origins and influence*, Leyde, Pays-Bas, États-Unis, 2015, p. 208-209 a repéré ce texte mais il semble l'interpréter avec son usage astrologique habituel et conçoit la procédure dans la continuité du rituel précédent.

- le *PGM VII*, 703-726 est une demande d’oniromancie (ὄνειραιτητόν) que l’on écrit sur un papyrus propre ([ἐ]ν χάρι[η κ]αθαρό) et que l’on place sous une lampe au moment de se coucher ;
- le *PGM VIII*, 1-63 n’est pas une oniromancie mais un rituel adressé à Hermès pour favoriser les affaires : on fabrique là aussi une statuette du dieu et on lui accroche un coffret sur le dos pour contenir la pièce de papyrus.

D’un point de vue sémiotique, la tablette horoscopique du *PDM XIV* se rapproche de la fonction qu’assument les statuettes, au point qu’elle est peut-être une figuration de la puissance divine. L’absence de statuette est-elle compensée par la présence de la tablette ? L’objet permet en tout cas un contact, une proximité qui devient particulièrement active lors du sommeil puisque c’est sur lui que doit être placée la prière. Généralement, la définition d’un moment astronomique se passe d’une représentation graphique : il suffit d’effectuer le rituel sous un ciel tenu pour conforme. Redoubler cette configuration céleste par une représentation graphique devait donc avoir une fonction particulière. En se substituant aux statuettes, la représentation du ciel permettrait ainsi d’établir une médiation et de créer un effet de présence. Pour reprendre une terminologie sémiotique développée par Pierce et exploitée par Naomi Janowitz dans son analyse de la théurgie¹⁶⁰⁴, la tablette et la statuette ont un statut d’indice : elles dénotent visuellement la présence du divin comme les déictiques dans le langage indiquent un locuteur ou comme les traces de pas dans le sable matérialisent une présence. Les diagrammes astrologiques, au contraire, sont des signes de type iconique : en vertu d’un lien formel, il réfère à une réalité en la représentant et permettent d’illustrer le ciel natal d’un client. Mais la tablette astrologique du papyrus de Leyde-Londres a tout l’air de fonctionner davantage comme un objet de pouvoir que comme un objet de savoir : si extérieurement elle présente la forme et l’aspect d’une interface technique, fonctionnellement elle s’apparente aux représentations divines.

6.1.3.3. Dormir avec le zodiaque pour couronne (*PGM VII*, 795-845)

Un autre document pourrait confirmer cet emploi atypique de la tablette que le papyrus attribué à Imhotep. Il s’agit de « la demande d’oniromancie de Pythagore et de Démocrite, le mathématicien interprète des songes »¹⁶⁰⁵. Dans un cas comme dans l’autre, l’attribution mythique à une autorité égyptienne ou grecque indique que des savoirs sont retravaillés et son réappropriés

1604 Naomi JANOWITZ, *Icons of power: ritual practices in late antiquity*, University Park (Penn.), The Pennsylvania state university press, 2002, p. xviii-xxv.

1605 *PGM VII*, 795-796 : Ὀνειραιτητόν Πυθαγόρου κ[αί] Δημοκρίτου ὄνειρόμαντις μαθηματικός.

par les locuteurs. Aussi ne faut-il pas s'étonner d'y trouver des usages originaux du zodiaque. L'oniromancie fait intervenir le monde céleste à la fois dans le dispositif pratique et dans l'invocation. Sur le plan pratique, le dormeur doit ritualiser l'espace-temps du sommeil :

Prends une branche de laurier et inscris sur chaque feuille un signe zodiacal avec du cinabre en écrivant d'abord l'*onoma* du signe en question, la tête ceinte d'une couronne. Ce rituel est divin. Aussi, garde en ton cœur ce que je te révèle et après la dissolution de mon existence, mets-le pieusement en pratique et tu obtiendras satisfaction. Les *onomata* sont :

Bélier	HAR MONTH HAR THÔ CHE	1 ^{er}
Taureau	NEOPHOBÔTHA THOPS	☾♁
Gémeaux	ARISTANABA ZAÔ	♊♁
Cancer	PCHORBAZANACHAU	♋♁♁
Lion	ZALAMOIRLALITH	♌♁♁♁
Vierge	EILESILARMOU PHAI	♍♁♁
Balance	TANTINOURACHTH	♎♁♁
Scorpion	CHORCHORNATHI	♏♁♁
Sagittaire	PHANTHENPHUPHLIA	♐♁♁
Capricorne	AZAZAEISTHAILICH	♑♁
Verseau	MENNU THUTH IAÔ	♒♁
Poisson	SERUCHARRALMIÔ	♓♁

Prend encore une autre feuille de laurier royal et inscris avec du cinabre cet *onoma* du dieu vivant : CHALCHANA PHOE KOSKIANÔ (19) ALËMONTALL ASEICH. Après avoir fait cette inscription, fais ceci pendant 3 jours : enveloppe les feuilles dans un mouchoir neuf et place-le sous ta tête. Va offrir de l'encens dans l'air du soir et dis la prière¹⁶⁰⁶. (...) Rentre chez toi et après avoir encensé la branche, place-la sur ta tête et dors pur. Que l'endroit où tu accomplis le rituel soit tout à fait pur. Le phylactère où tu as écrits l'*onoma*, place-le près de ta tête et couronne-toi avec la branche¹⁶⁰⁷.

L'utilisation du système zodiacal vise en fait à reproduire l'organisation circulaire de l'univers à une échelle miniaturisée. La couronne imite la forme du cosmos et se divise en douze sec-

1606 PGM VII, 802-828 : λαβὼν οὖν κλάδον δάφνης ἐπίγραψον εἰς ἕκαστον | φύλλον ζῳδῖον κινναβάρει (καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ | τοῦ ζῳδίου προσυπογράφων), ἐστεμμένον. | καὶ αὐτὴ ἡ πράξις ἔ[ν]θεος· διὸ ἐν στέρ[ν]οις ἔχων τὰ ὑπ' ἐμοῦ σοὶ δηλωθέντα | καὶ μετὰ τὴν ἀπόλυσιν τοῦ βίου τοῦ ἐμοῦ | ὁσίως πράξας ἐπιτεύξῃ. | ἔστιν δὲ

κριοῦ Ἄρ Μονθ Ἄρ θω γε α'

ταύρου νεοφοβῶθα θοψ

διδύμων αριстанаβα ζω

καρκίνου πχορβαζαναχου

λέοντος ζαλαμοιρλαλιθ

παρθένου ειλεσιλαρμου φαι

ζυγοῦ ταντινουραχθ

σκορπίου χορχορναθι

τοξότου φανθενφυφλια

αἰγοκέρωσ αζαζαισθαιλιχ

ὕδρηγού μεννου Θύθ, Ἰάω

ἰχθῦσ σερυχαρραλιω

λαβὼν καὶ ἕτερον φύλλον δάφνης βασιλικῆς | ἐπίγραψον κινναβάρει θεοῦ ζῳντος ὄνομα τοῦτο· | 'χαλχανα φοε κοσκιανω· (ιθ') | αλημογταλλ[.] ασειχ.' ἐπιγράψας δὲ ἐπὶ ἡμέρας γ' | τότε ποίει· ἐντύλισσε τὰ φύλλα ἐν σουδαρίω καινῷ | καὶ τίθει ὑπὸ τὴν κεφαλὴν σου. ἐλθὼν ἀέρος δυσμικοῦ ἐπιθύων | λίβανον λέγε τὸν λόγον.

Je ne reproduis pas en note les *caractères* correspondant à chaque mois.

1607 PGM VII, 842-845 : ἐλθὼν πρὸς ἑαυτὸν καὶ λιβανώτισσας | τὸν κλάδον θῆσ πρὸς κεφα[λί]ν σου καὶ κοιμῶ ἀγνός. | σχεδὸν δὲ <ὁ τόπος>, οὗ ποιεῖς, ἦτω παναγνός. τὸ δὲ φυλακτήριον, | ὅπου τὸ ὄνομα ἐγγ<έγ>ραφας, θῆσ πρὸ<ς> κεφαλὴν σου, τὸ<ν> δὲ κλάδον στέφου.

tions zodiacales contenant chacune un *onoma* et un *charactèr*. Soigneusement enveloppée dans un tissu neuf et propre, la seconde couronne contient le nom du dieu de l'univers et est placée sous la tête. Pendant son sommeil, l'être humain est ainsi à la fois au centre du monde et au plus près du dieu – centralité et proximité qui concentrent le pouvoir rituel et rendent possible l'apparition nocturne. Les noms et images des parties du ciel n'obéissent donc pas à la logique qui caractérise des pratiques magiques médiévales : l'image ne contient pas un pouvoir naturel qu'elle déclenche en vertu de propriétés astrologique occulte, elle fonctionne comme un signe dans un système de représentation.

L'apparition est celle d'un « messenger subordonné au soleil » qui entre « sous la forme d'un ami que l'on reconnaît », « avec une étoile rayonnante sur la tête » (ἀστέρα ἔκλαμπρον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς) ou parfois « avec une étoile flamboyante » (πύρινον... ἀστέραν)¹⁶⁰⁸. L'invocation l'appelle « le saint messenger Zizaubiô de l'ordre de la Pléiade, à qui il est subordonné et qu'il sert en toute occasion »¹⁶⁰⁹. La formulation de cette *taxis* résonne de manière particulière : « placé sous » (ὑποτεταγμένος) le soleil et sous les Pléiades, il pourrait s'agir d'un point du cercle céleste comme les décans ; le nom du messenger est lui-même à rapprocher de Iouda Zizabou, l'ange du dix-septième décan dans le *Testament de Salomon*¹⁶¹⁰. Dans le rituel avec la tablette, l'invocation fonctionne de manière analogue : elle invoque le dieu solaire en tant que dieu suprême et demande qu'il « envoie en cette nuit [son] messenger en chef ZEBOURTHAUNÈN et donne un oracle véridique, véritablement sans mensonge, sans ambiguïté »¹⁶¹¹.

6.2. Le cycle sidéral de la lune et le zodiaque

Le chapitre précédent a traité principalement des positions de la lune d'après ses phases (critère synodique). Mais dans plusieurs textes, un critère supplémentaire est retenu pour définir le moment approprié du rituel. Le Tableau 12 indique cette fois les passages où est mentionnée la configuration sidérale de la lune par rapport au zodiaque et aux planètes. Plusieurs de ces docu-

1608 *PGM VII*, 796-801 : ὁ εἰσερχόμενος | ἄγγελος ἡλίῳ ὑποτέτακται καὶ ὡς ὑπο|τεταγμένος ἡλίῳ εἰσέρχεται, οὕτως ἐν φίλου σου, οὗ γινώριζεις, σχήματι εἰσέρχεται, | ἔχων ἀστέρα ἔκλαμπρον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, | ποτὲ δὲ καὶ πύρινον εἰσέρχεται ἔχων ἀστέραν.

1609 *PGM VII*, 828-830 : ἄγιε ἄγγελε | Ζιζαυβιὸ ἀπὸ τῆς Πλειάδος τάξ[ε]ως, ἧ ὑποτέταξαι | καὶ δουλεύεις <εἰς> ἅπαντα.

1610 *TEST. SAL.*, p. 55.7-11.

1611 *PGM XIV*, 5-7 (= *PDM XIV*, 105-107) : ἀνάπεμψόν μοι ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ τὸν ἀρχάγγελόν σου | Ζεβουρθαυνην, χρημάτισον ἐπ' ἀληθείας, ἀληθῶς, ἀψευδῶς, ἀναμφιλόγως.

ments ont déjà été examinés mais une étoile * signale les textes qui n'apparaissent pas déjà dans le Tableau 5. Il s'agit en fait de deux hémérologies, d'un rituel oniromantique (*PGM* VII, 810-821) où sont inscrits, à côté des noms, des *voces magicae* et des *characterés*, et de deux passages en démotique, dans des rituels conçus à des fins médicales ou divinatoires. Outre ces documents, la mention du zodiaque apparaît dans plusieurs procédures du type des consécrationes (*PGM* V, 378-379 ; VII, 310 ; XII, 308-309). Pour aller des cas les plus simples aux cas les plus complexes, cette section va prendre pour objet d'étude les rituels qui ne font intervenir que le zodiaque ; la sous-section suivante traitera des trois pratiques contenant des notions avancées d'astrologie pour élaborer des *katarchai* plus complexes.

On peut d'ores et déjà effectuer quelques observations générales. Les références aux signes zodiacaux ou aux planètes interviennent presque uniquement dans des textes où la position synodique de la lune est également prise en compte. On distinguera quatre types :

– généralement, plusieurs signes sont présentés comme une liste d'alternatives à combiner avec la phase lunaire et les deux textes démotiques sont les seuls à faire de la position sidérale de la lune un critère unique ;

– dans deux cas, ils apparaissent dans des hémérologies ;

– dans quatre cas, un seul signe est mentionné et la phase lunaire conserve son importance comme critère conjoint (nouvelle lune en Lion, nouvelle lune en Bélier, lune « anatolique » en Gémeaux et lune en Lion) ;

– dans un cas (*PGM* VII, 810-821), les signes ne servent pas à définir une date mais sont inscrits sur un support graphique.

Chapitre 6

Tableau 12 : Position de la lune par rapport aux astres (par ordre de référence).

PGM	Texte grec	Position unique (✕) ou variable (•)
II, 80	ἐν τοῖς ἀνατολικοῖς σελήνης οὐσῆς ἐν διδύμοις	✕
*III, 276-281	hémérologie	•
IV, 781	τῆ συνόδῳ τῆ γενομένη λέοντι	✕
IV, 788	τῆ ἐν λέοντι κατὰ θεὸν νουμηνία	✕
V, 49-50	ἐν στερεῶ ζῳδίῳ μετὰ ἀγαθοποιῶν ἢ ἐν ὀρίοις ἀγαθοῖς ὑπαρχούσης μὴ πληθούσης	•
V, 378-379	σελήνης οὐσῆς ἀνατολικῆς ἐν κριῶ ἢ λέοντι ἢ παρθένῳ ἢ τοξότη	•
*VII, 283-299	hémérologie	•
VII, 309-310	σελήνης αὐξανομένης ἐν κριῶ ἢ ταύρῳ	•
*VII, 810-821	<i>Caractères</i> à inscrire sur des feuilles pour une oniromancie	—
XII, 308-309	...ἀπὸ τῆς σελήνης γ'. πειρῶ δὲ εἶναι τὴν θεὸν ἢτε ἐν ταύρῳ ἢ παρθένῳ ἢ σκορπίῳ ἢ ἐν ὑδρηχῶ ἢ ἐν ἰχθύσι	•
XIII, 348-350	τὴν ἡμέραν καὶ τὴν ὥραν, ἐν ἧ μέλλει ἡ σελήνη ἐκλιπεῖν ἐν κριῶ	✕
XIII, 1028-1039	συναπτούσης ἀγαθοποιῶ ἀστέρι ἢ Διὶ ἢ Ἀφροδίτῃ, καὶ ἐπιμαρτυροῦντος μηδενὸς κακοποιῶ, Κρόνου ἢ Ἄρεως. βέλτιον δ' ἐποίεις ἂν, ἐνὸς τῶν γ' ἀστέρων τῶν ἀγαθοποιῶν ὄντος ἐν ἰδίῳ οἴκῳ, τὴν συναφὴν ἐπιλαμβανομένης τῆς σελήνης ἢ διαμαρτυρούσης ἢ κατὰ διάμετρον, ἐν ἀνατολῇ ὄντος καὶ τοῦ ἀστέρος. ἔσται γάρ σοι πρακτικὴ πράξις.	•
XXXVI, 330-331	ἀποκρουστικῆς οὐσῆς τῆς σελήνης ἐν θηλυκῶ ζῳδίῳ	•
PDM	Texte démotique	Position
*xiv, 1010 (= verso X, 12)	« <i>when the moon is [in the constellation] Leo (my)</i> »	✕
*Suppl., 184 (= col. 7.14)	« <i>while the moon (i'h) is in Leo (p3 mzy), Sagittarius (p3 (nty) 3th), Aquarius (p3 mw) or Virgo (t3 rpy)</i> »	•

6.2.1. La tradition des hémérologies

6.2.1.1. Le genre textuel. Sa diffusion et sa réception.

L'art de l'hémérologie consiste à caractériser des jours comme favorables ou non pour un type d'activité. Cette tradition est attestée en Mésopotamie et dans l'Égypte pharaonique. En Mésopotamie, plusieurs genres de textes nous sont parvenus mais le zodiaque a peu d'influence au

départ dans leur constitution et c'est le mois lunaire qui s'avère important¹⁶¹². À l'époque hellénistique, on trouve des tablettes qui définissent les moments de l'année favorable à un type d'activité uniquement en référence au zodiaque¹⁶¹³. Mais au lieu d'y déceler les prémisses d'une astrologie causale, où le signe céleste exerce une action sur le monde terrestre, il faut y voir la traduction dans un nouveau langage d'anciennes pratiques de chronomancie, où la chance de succès d'une entreprise est définie, pour des raisons que l'on ignore, par sa position temporelle dans l'année¹⁶¹⁴. Du point de vue de leur élaboration et de leur transmission, ces documents sont souvent des manuels courts et standardisés qui entrent dans une tradition tout en laissant le champ libre à des variations internes. Des formes plus longues existent toutefois, des compilations éphémères produites par la combinaison *ad hoc* de matériaux préexistants mais qui échouent à s'imposer comme canon¹⁶¹⁵. Du côté égyptien, le *Calendrier des jours fastes et néfastes* représente une tradition indigène, sans rapport avec les pratiques mésopotamiennes, dès le Moyen-Empire¹⁶¹⁶ et la part de la mythologie dans la qualification des jours y est explicite¹⁶¹⁷. La plus ancienne hémérologie grecque se trouve en conclusion des *Travaux et des Jours* pour des activités de nature très diverses : travaux agricoles, tâches domestiques, relations conjugales, pratiques divinatoires¹⁶¹⁸... Avec le développement de l'astrologie hellénistique, les hémérologies sont retravaillées pour intégrer des concepts techniques. Le manuel d'Héphaïstion en est un bon exemple. L'auteur accorde deux longs chapitres aux *katarchai* générales (περὶ καθολικῶν καταρχῶν), et aux jours propices et non-propices (περὶ ἀπράκτων καὶ ἐμπράκτων ἡμερῶν)¹⁶¹⁹.

Parmi les hémérologies qui nous intéressent, il en faut distinguer deux types. Les *sélénodromia* (ou *lunaria*) fonctionnent à partir de la période synodique de la lune. Les périodes favorables sont décrites d'après leur position numérique dans une série de trente jours. Ce genre comprend deux formulaires types. Dans le premier, dont la portée est générale, une expression temporelle, sous la forme d'un datif (ἐν τῇ πρώτῃ τῆς σελήνης, etc.) ou sous la forme d'une entrée numérique (dans une série disposée de manière tabulaire), est suivie d'un descriptif des tâches envisa-

1612 René LABAT, *Hémérologies et ménologies d'Assur*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1939, p. 27-29.

1613 Jean BOTTÉRO, « Antiquités assyro-babyloniennes », *École pratique des hautes études. 4e section, Sciences historiques et philologiques*, vol. 107 / 1, 1975, p. 130-144.

1614 *ibid.*, p. 139-140.

1615 Enrique JIMÉNEZ, « Loose Threads of Tradition: Two Late Hemerological Compilations », *JCunS* 68, 2016, p. 197-204.

1616 Tamás A. BACS, « Two Calendars of Lucky and Unlucky Days », *SAK* 17, 1990, p. 64.

1617 Lana TROY, « Have a Nice Day! Some Reflections on the Calendar of Good and Bad Days », in Gertie ENGLUND (dir.), *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988*, Uppsala, S. Academiae Ubsaliensis, 1989, p. 129-135.

1618 HÉS., *O.* 764-828.

1619 HÉPH. ASTR., *Apot.* III, 5-6 (p. 240-255 PINGREE).

geables. Dans le second, on indique, pour une activité donnée, les jours qui conviennent. À nouveau, l'indication peut se faire soit en sélectionnant les jours en question dans le corps du texte : par exemple, « à faire le troisième jour de la lune » (ποίει τριταίας ούσης τῆς σελήνης) ; soit en notant la qualité (propice ou non) de chaque jour du mois sous la forme d'un tableau.

Le second genre définit la période propice par la position sidérale de la lune, autrement dit par sa présence dans un signe zodiacal. Pour différencier ce genre du précédent, on parle de *zôdiologia*. À nouveau, on peut distinguer entre des formulaires généraux et des formulaires spécifiques. Dans le premier cas, une subordonnée circonstancielle ou un génitif absolu sert à définir la position de la lune (ἐὰν ἐν τῷ Καρκίνῳ ἢ σελήνη ου τῆς σελήνης ούσης ἐν τῷ Καρκίνῳ) et la proposition principale énonce des activités¹⁶²⁰. Dans le second cas au contraire, on définit la période valable pour une activité donnée¹⁶²¹. Il existe une sous-catégorie de *zôdiologia*, attestée surtout pour l'époque médiévale : le concept-clé y reste de nature sidérale mais au lieu d'être le zodiaque, il s'agit des « stations lunaires »¹⁶²².

Le propre d'une hémérologie est de prescrire des activités. Elle appartient au genre de la *kataarchè*, une pratique qui détermine le bon moment pour commencer une action, et ne doit pas être confondue avec le genre de l'apotélesmatique, qui interprète la signification des signes. Les *kataarchai* sont prescriptives ; l'apotélesmatique est prédictive¹⁶²³. À travers les manuscrits médiévaux, la nature de ces activités est généralement d'ordre social ou économique (vendre, acheter, cultiver, voyager, recevoir un salaire, éduquer, se marier...) ¹⁶²⁴. On connaît la satire de Juvénal contre les femmes qui, pour leur vie quotidienne, ne se fondent que sur les éphémérides, les « nombres de Thrasyllé » (*numeris Thrasylli*) et les avis de Pétosiris¹⁶²⁵. Ammien Marcellin rapporte également la consultation d'éphémérides astrologiques pour des activités quotidiennes¹⁶²⁶. Et de la part de chrétiens qu'il critique pour leur usage des hémérologies, Augustin s'entend répondre :

1620 CCAG V³, 94-96 ; CCAG VIII¹, 201-217 (avec des critères astronomiques supplémentaires).

1621 CCAG V³, 93-94.

1622 Voir p. 203-203.

1623 Aussi faut-il exclure de ce genre des textes abusivement décrits comme des *sélénodromia*. C'est le cas par exemple des « pronostics météorologiques d'Eudoxe », où la position de la lune au début de l'année égyptienne est utilisée pour des prédictions astrométéorologiques : CCAG VII, 181-187, que F. BOLL a intitulé *selenodromium* (quoiqu'en maintenant les guillemets). De même : CCAG IV, 110-113 ; CCAG VIII³, 179-187.

1624 Pour la documentation latine, voir Emanuel SVENBERG (éd.), *Lunaria et zôdiologia latina*, Stockholm, Almqvist och Wiksell, 1963 ; la documentation en grec n'a pas été rassemblée mais on en trouve de multiples cas dans la collection CCAG : CCAG IV, 139-142 (*zôdiologion*) et 142-145 (*sélénodromion*) [les deux méthodes se suivent dans le C. Neap. II C 33] ; CCAG VIII⁴, 102-107 (*sélénodromion*) ; CCAG X, 72-76 (*sélénodromion*) ; CCAG X, 96-97 (*zôdiologion*) ; CCAG XI¹, 134-144 (*sélénodromion*).

1625 JUV. VI, 572-577.

1626 AMM. XXVIII, 4.24.

Cette pratique est nécessaire à cause du temps mais nous sommes chrétiens en raison de la vie éternelle. C'est pour qu'il nous donne la vie éternelle que nous croyons au Christ, car cette vie soumise au temps dans laquelle nous nous trouvons, elle ne relève pas de sa gestion¹⁶²⁷.

On voit qu'en dépit d'une critique plutôt localisée, la pratique est en réalité largement diffusée au sein de la société et se transmet à travers les âges. Le cas le plus fameux est celui des « jours égyptiens » (*dies aegyptiaci*), une liste idéale de vingt-quatre jours, deux par mois, considérés comme absolument néfastes et qui s'est transmise régulièrement dans les manuscrits médiévaux¹⁶²⁸. Cette pratique est aussi très diversifiée et se renouvelle d'époque en époque en fonction des milieux. De ce fait, l'utilisation du matériel hémérologique n'est pas toujours de nature astrologique. Dans le cas du *sélénodromion* de David et Salomon, prétendument découvert dans un temple d'Égypte sous le règne de Psamilos (Psammétique?) ou attribué tantôt à Aristote, tantôt au devin Mélampous, tantôt au prophète Esdras selon les manuscrits, la valeur des jours du mois lunaire correspond à des événements bibliques¹⁶²⁹. Même s'il s'agit clairement de la conversion de pratiques païennes au monothéisme, le fait est que le paradigme astrologique n'est pas nécessaire pour comprendre la pratique hémérologique. L'équivalent existe avec les naissances de personnages mythologiques païens et remonterait au moins à l'époque de Philochore (IV^e-III^e siècle av. J.-C.)¹⁶³⁰. L'équivalent existe pour le domaine agricole dans les *Géorgiques* avec un cinquième jour néfaste en raison de l'anniversaire (mensiversaire?) d'Orcus, des Euménides, de Typhon et des frères Otos et Éphialtés¹⁶³¹. En fait, Hérodote rapporte déjà pour son époque une pratique généthliologique fondée sur l'attribution des jours aux dieux de la mythologie :

1627 AUG., *Psal.* 40, 3 : *haec propter tempus hoc necessaria sunt; christiani autem sumus propter uitam aeternam; propterea in christum credidimus, ut det nobis uitam aeternam: nam uita ista temporalis in qua uersamur, ad curam ipsius non pertinet.* Cf. CCAG IV, 104.3-6, qui oppose la recherche laborieuse de « l'émanation d'un astre bénéfique » (τῆς ἀγαθοῦργου τῶν ἀστέρων) des astrologues à « la remontée sur les ailes de l'amour » (ἀναγωγῆ πτερούμενοι ἔρωτι) pour qui a Dieu en son cœur.

1628 Pour une introduction sur les jours égyptiens et un accès à une ample bibliographie, voir Don C. SKEMER, « “Armis Gunfe”: Remembering Egyptian Days », *Traditio* 65, 2010, p. 75-106. C'est au quatrième siècle que l'appellation « égyptienne » apparaît dans la documentation (AMBR., *Ep. extra coll.* 13, 4 p. 223.39 ZELZER ; AUG., *Galat.* 35 p. 103 DIVJAK). Contre l'idée d'une constance de la tradition, Lenneke Van RAALJ, « “Studying Dies Aegyptiaci in ninth-century St. Gall” (unpublished paper) », [En ligne : <https://www.academia.edu/20053847/>], consulté le 22 février 2019, défend l'idée qu'à l'époque carolingienne, les *dies Aegyptiaci* étaient presque tombés dans l'oubli.

1629 Pablo A. TORIJANO, « The Selenodromion of David and Solomon. A new translation and introduction », in Richard BAUCKHAM, James R DAVILA, Alexander PANAYOTOV (dir.), *Old Testament pseudepigrapha: more noncanonical scriptures* I, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2013, p. 298-304). Cf. CCAG VIII⁴, 103-107 ; CCAG X, 122-126 ; CCAG XI², 157-162.

1630 CCAG III, 32-39 ; PHILOCH., *fr.* 85-88 JACOBY.

1631 VIRG., *G.* I, 277-283.

Entre autres découvertes des Égyptiens : à quel dieu chaque mois et chaque jour appartient, à quels événements tout individu né un jour donné sera confronté, comment il mourra et quelle sera sa nature¹⁶³².

On ne peut donc considérer que certains documents contiendraient une *katarchè* astrologique « implicite » du simple fait de mentionner « la bonne heure et le bon jour »¹⁶³³.

6.2.1.2. Un calendrier des jours et des heures (PGM VII, 155-167)

Le *Calendrier des jours fastes et néfastes* indiquent, pour tous les jours de l'année, trois parts positives et négatives qui correspondent aux trois périodes de la journée, le matin, le midi et le soir, au moyen des hiéroglyphes pour *nfr* (bon) et *ḏw* (mauvais)¹⁶³⁴. C'est à ce style de pratiques que s'apparente l'*héméromanteion* du PGM VII, 155-167, si ce n'est que la durée examinée est celle du mois et que le calendrier ne décrit pas les différentes qualités des périodes de la journée mais uniquement la période favorable. Même si aucune mention du zodiaque n'y est faite, la présentation de ce document dans ce chapitre plutôt que dans le précédent permet d'effectuer une transition vers les *zôdiologia* en conservant la parenté générique qui le relie à eux.

Les trente jours du mois sont indiqués par des numéros disposés sur trois colonnes. En face de chaque entrée, le texte indique la période adéquate. Un calendrier similaire existe en démotique dans le *P. Vienna* inv. 12006, daté du tournant de l'ère commune : pour chaque jour du mois est précisée une période, matin (*t3wy*), soir (*rhy*), n'importe quand (*nw nb*) ou jamais (*wš*)¹⁶³⁵. Franziska Naether et Micah Ross ont rapproché l'hémérologie du PGM VII de celle que contient le *P. Oxy.* LVI, 3831¹⁶³⁶. Dans ce papyrus, le calendrier des jours favorables est corrélé à une technique divinatoire, un *homéromanteion*, qui consiste à associer un vers d'Homère à un numéro ; on pose une question et la citation d'Homère tirée au sort au dés sert de réponse. Comme le début du PGM VII, quelques lignes plus haut, contient un catalogue similaire de citations homériques et que les trois *homéromanteia* conservés dans nos sources semblent dériver

1632 HDT. II, 82 : Καὶ τάδε ἄλλα Αἰγυπτίοισι ἐστὶ ἐξευρημένα, μεις τε καὶ ἡμέρη ἐκάστη θεῶν ὅτεν ἐστὶ, καὶ τῆ ἕκαστος ἡμέρη γινόμενος ὅτεοισι ἐγκυρήσει καὶ ὄκως τελευτήσει καὶ ὀκοῖός τις ἔσται.

1633 Contrairement à Dorian Gieseler GREENBAUM, *The daimon in Hellenistic astrology: origins and influence*, Leyde, Pays-Bas, États-Unis, 2015, p. 196-200, pour PGM XXXVI, 216 (ἀγαθῆ σου ὥρα, ἀγαθῆ σου ἡμέρα) ; il surévalue au passage la référence aux planètes derrière le terme δορυφοροῦσιν (PGM XXXVI, 215) que l'on retrouve dans les manuels d'astrologie (p. 200). Mais en PGM XIII, 787-788 ; XXI, 19, les « 8 gardiens [qui] protègent » (δορυφοροῦσιν οἱ ἢ φύλακες) s'apparentent à l'Ogdoad égyptienne ; en PGM II, 102, ils sont au nombre de « seize géants » (οἱ δ[ε]καεξ γίγαντες) ; et en IX, 2, ils ne sont que « deux garde-du-corps » (τοῖς δυοῖ δορυφόροις).

1634 Warren R. DAWSON, « Some Observations on the Egyptian Calendars of Lucky and Unlucky Days », *JEA* 12 / 3/4, 1926, p. 260-264.

1635 Franziska NAETHER et Micah ROSS, « Interlude: A Series containing a Hemerology with Lengths of Daylight », *EVO* 31, 2008, p. 8-9.

1636 *ibid.*, p. 11.

d'un texte commun, le calendrier des jours et des heures du *PGM VII* est probablement relié lui aussi à la divination par Homère¹⁶³⁷. Dans le même ordre d'idées, on connaît les *Sortes Astrampsychi*, une technique divinatoire où l'individu sélectionne d'abord un sujet dans un catalogue de 192 questions, puis utilise un système mathématique complexe pour déterminer le numéro de sa réponse parmi des centaines de possibilités¹⁶³⁸. Le calendrier n'est conservé que dans les manuscrits des ^{xiii}^e au ^{xvi}^e siècles, comme le *C. Erlang. A4*, mais se présente sous le même format et pourrait fort bien être présent dès l'invention de cette procédure. On y trouve non seulement une hémérologie pour le mois entier mais celle-ci doit être croisée avec des consignes supplémentaires faisant intervenir la semaine astrologique : les jours favorables sont le mardi à la troisième heure, le jeudi à la cinquième heure, le samedi à la sixième heure et le dimanche à la troisième heure¹⁶³⁹. Enfin, à ces témoignages littéraires, on peut rajouter la découverte récente d'un sanctuaire dans le désert égyptien de la mer rouge¹⁶⁴⁰. Les *ostraca* retrouvés sur place attestent l'existence d'une équipe de chresmologues et contiennent des indications hémérologiques¹⁶⁴¹. Un fragment de cadran solaire en stéatite a par ailleurs été retrouvé sur place (Illustration 24). Outre des représentations de dieux, on peut y lire en grec $\delta\upsilon\sigma\tau\upsilon\chi\tilde{\omega}\nu$ $\mu\acute{\epsilon}\rho\iota\varsigma$ et des chiffres et monogrammes pour indiquer les heures.

1637 *ibid.*

1638 *ibid.*, p. 12. Gerald M. BROWNE, « The Origin and Date of the "Sortes Astrampsychi" », *ICS* 1, 1976, p. 53-58 a daté du ⁱⁱⁱ^e siècle ce système divinatoire qu'il localise en Égypte. Voir également Randall STEWART (éd.), *Sortes Astrampsychi*, München, Saur, 2001 pour la seconde édition [une première édition de BROWNE en 1983] ; Willy CLARYSSE et Randall STEWART, « P. Gent inv. 85: a new fragment of the Sortes Astrampsychi », *CdÉ* 63, 1988, p. 309-314 ; Gerald M. BROWNE, « The Sortes Astrampsychi and the Egyptian Oracle », in Jürgen DUMMER (dir.), *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung*, Berlin, Akad.-Verl., 1987, p. 67-71.

1639 ASTRAM., S. I, 1.58-80 STEWART.

1640 Hélène CUVIGNY, « The Shrine in the praesidium of Dios (Eastern Desert of Egypt): Graffiti and Oracles in Context », *Chiron* 40, 2010, p. 245-299. J'adresse tous mes remerciements à Mm. CUVIGNY pour m'avoir transmis la photographie de ce cadran encore inédit et pour m'avoir donné toutes les informations dont elle disposait à son sujet.

1641 *ibid.*, p. 258-266.

<i>PGM VII, 155-167</i>	<i>P. Vienna inv. 12006</i>	<i>P. Oxy. LVI, 3831</i>	<i>C. Erlang. A 4</i>
matin (ἔωθεν) 30 %	matin (tzwy)	aube (ἀπ' ἡοῦς) matin (πρωί)	matin (πρωί)
midi (μεσημβρίας) 7 %		midi (μεσοῦσης)	à la troisième heure (ὥρα τρίτη)
après-midi (δείλης) 17 %	soir (<i>rhy</i>)	soir/après-midi (δείλης)	soir/après-midi (δείλης)
toute la journée (δι' ὅλης ἡμέρας) 26 %	n'importe quand (<i>nw nb</i>)	toute la journée (ὅλην ἡμέραν)	toute la journée (δι' ὅλης ἡμέρας)
ne pas utiliser (μὴ χρῶ) 20 %	Jamais (<i>wš</i>)	ne pas utiliser (μὴ χρῶ)	ne pas utiliser (μὴ χρῶ)

Tableau 13 : Comparaison de quatre *héméromanteia* conservés.

Illustration 24 : Fragment de cadran solaire dans le fortin de Dios

Élément sous droit, diffusion non autorisée

6.2.1.3. Deux zôdiologia (*PGM VII, 283-299 et PGM III, 276-282*)

Le *zôdiologion* du *PGM VII, 283-299* se présente sous la forme d'un tableau, chaque ligne correspondant à un signe. En face de celui-ci est indiqué un type de pratique rituelle. La série commence avec le signe de la Vierge. Ce signe correspond au premier mois de l'année (Thoth) dans le calendrier alexandrin et ce calendrier est justement employé dans les lignes qui précèdent pour des indications hémérologiques (*PGM VII, 272-283*). Les douze mois de l'année égyptienne y forment les entrées et une série de numéros sert à identifier le jour propice sans référence à la phase lunaire.

SIGNES	PGM VII, 283-299	
♈	tout est possible	ἐν παρθέ[νῳ]· πανάλωτον πε- ποιημένον.
♁	nécromancie	ζυγῶ· νεκυομαντεία.
♆	tout ce qui fait du mal	σκορπίῳ· πανκακώσιμον·
♄	invocations ou incantations au soleil et à la lune	τοξότη· πρὸς ἥλιον καὶ σελήνην ἐπί- κλησιν ἤτοι ἐπιλαλήματα.
♃	dis tout ce que tu veux en vue des meilleurs résultats	αἰγοκέρω· ὅσα θέλεις, λέγεις ἐπὶ κάλλιστον.
♋	pour un filtre	ὕδρηχῶ· εἰς φίλτρον.
♌	pour connaître à l'avance	ἰχθῦς· εἰς πρόγνωσιν.
♍	[rituel] dans le feu ou charme	κριῶ· ἔμπτυρον ἤτοι ἀγώγιμον.
♎	incantation vers une lampe	ταύρω· εἰς λύχνον ἐπιλάλημα.
♏	pour obtenir une faveur	δίδυμοι· χαριτήσιον.
♐	phylactères	καρκίνῳ· φυλακτήρια.
♑	anneaux ou défixions	λέων· κίρκα ἤτοι καταδέσματα.

Tableau 14 : Le zôdiologion du PGM VII.

Par rapport au cas précédent, où une technique divinatoire spécifique (*homeromanteion* ou *sortes astrampsychi*) est corrélée à un calendrier, c'est ici le calendrier qui est décliné en différentes pratiques rituelles. Cette présentation donne une grande généralité au cercle zodiacal et une importante systématisme dans son usage. Il n'est pas sûr, toutefois, que ce calendrier vaille pour toutes les pratiques rituelles. Il doit certainement être croisé au calendrier civil qui le précède dans le papyrus et il est fort possible également qu'il s'agisse de la notice d'usage d'un formulaire qui le suit : dans ce bref rituel, le dessin d'un ibis et une formule invocatoire sont inscrits en cercle à l'encre de myrrhe sur la main gauche. Le dieu invoqué est « SACHMOUOZOZO, le tonnant, l'ébranleur du ciel et de la terre, qui avale le serpent, qui fait se lever à chaque heure le cercle du soleil et qui contient la lune » (Illustration 9)¹⁶⁴². Aurelio Pérez Jiménez a proposé différentes hypothèses pour expliquer les corrélations entre un type de rituel et un signe zodiacal¹⁶⁴³ mais il demeure difficile d'établir avec certitude la logique qui préside à ces associations et on ne

1642 PGM VII, 300 : Σαχμουοζοζο, ὁ βροντῶν, ὁ σείων τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὁ καταπεπωκὸς τὸν ὄφιν καὶ καθ' ὄραν ἐξαίρων τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου καὶ τὴν σελήνην ἐμπεριλα[μβά]νων.

1643 Aurelio Pérez JIMÉNEZ, « La astrología como parte del curriculum del mago greco-latino », in Emilio SUÁREZ, Miriam BLANCO, Eleni CHRONOPOULOU et Isabel CANZOBRE (dir.), *Magikè téchne. Formación y consideracion social del mago en el Mundo Antiguo*, Madrid, Dykinson, 2017, p. 83-86 (il s'agit du seul document papyrologique à l'appui de la thèse de l'auteur, qui cherche à démontrer l'union de la magie et de l'astrologie tantôt à partir de constructions discursives, où l'amalgame est de règle (Zoroastre, Hermès, Salomon...), tantôt à partir de manuscrits médiévaux, sans tenir compte du caractère diachronique de la documentation).

peut déduire sans nuance de ce document que l'astrologie faisait partie des savoirs constitutifs de la magie gréco-romaine. D'une part, l'*ouranographie* zodiacale était alors une composante de la culture céleste méditerranéenne mais la *technologie* astrologique proprement dite requerrait davantage d'outils conceptuels. D'autre part, le recours à des notions plus poussées apparaît de manière très circonscrite dans le corpus des *PGM*.

Au contraire du premier, le second *zôdiologion* (*PGM* III, 276-282) est fortement endommagé et offre plusieurs lectures. Les signes n'y sont pas distribués selon un ordre séquentiel mais différents signes sont regroupés sous une même entrée :

la lune en... ou Vierge : fais un rituel de contrôle total ; lécanomancie, comme tu veux, en Cancer ; requête d'aéromancie en Gémeaux ; ligatures... en Balance ; invocation... libération... nécromancie... en Poissons ;... ou charme d'attraction en Sagittaire ; ce qui est approprié... en Capricorne ; suffisant... en...¹⁶⁴⁴.

En retenant une ponctuation différente de celle de Preisendanz – et que je reproduis ici –, Aurelio Pérez Jiménez a retrouvé partiellement la logique qui a pu servir à composer ce texte, à savoir « *un cierto principio de orden basado en las triplicidades y los elementos que la astrología les ha asignado* »¹⁶⁴⁵ (Figure 7). Selon cette logique, la symbolique élémentaire de l'eau (Cancer) correspond sans surprise à un rituel qui l'utilise comme ingrédient principal (lécanomancie) ; la symbolique de l'air (Gémeaux) se retrouve dans le nom même du rituel correspondant (l'aéromancie), sans qu'on puisse savoir en quoi consiste ce genre divinatoire. Outre l'occurrence des *PGM*, ce terme ne réapparaît que chez Nicéphore Grégoras dans son commentaire au livre de Synésius *Sur les songes*¹⁶⁴⁶ sans plus de précision. Peut-être s'agit-il de lire dans les nuages, comme le pratiquait une femme de Cappadoce aux dires de Damascius (τῶν νεφῶν μαντική)¹⁶⁴⁷ ? La symbolique du feu pour le Sagittaire le qualifierait pour les charmes d'attraction amoureuses et l'élément terrestre, en raison de sa solidité, servirait pour les rituels où l'on cherche à dominer autrui. L'explication qu'avance Jiménez pour les Poissons déroge en revanche à la logique précédente puisque leur aptitude à la nécromancie leur viendrait d'une association mythologique avec Osiris. On comprend cependant mal pourquoi le copiste donne d'abord un formulaire où le signe (Vierge) précède la pratique, puis en change pour un second où la pratique précède le signe.

1644 *PGM* III, 276-282 : σελήνη ἐν[..... ἢ π]αρθέν[ω] πανάλ[ω]τον π[ο]ίει· λεκαν[ο]μαντεία[ν], ὡς θέ[λ]εις, ἐν [καρκίνω· πα]ραιτίαν | ἀερομαντεῖο[ν]ς, ἐν διδύμο[ι]ς· καθά[μ]ματα [..... ἐν] ζυγῶ· | πρόσκλ[η]σιν]νων ἀπόλυ[σινν]εκρομαντ[εῖαν,] | ἐν ἰχθ[ύ]σιν]οιω ἢ ἀγώγ[ι]μον ἐν τοξ[ό]τη· ἐπι]τηδίαν | [..... ἐν αἰ]γοκέρω ἰκα[νόν] | ἐν [] [].

1645 JIMÉNEZ, *art. cit.*, p. 86.

1646 NICÉPH. GRÉG., *Syn. Insomn.* p. 82.26 PIETROSANTI.

1647 DAMASC., *VP.* 69 ZINTZSEN (§52 ATHANASIADI).

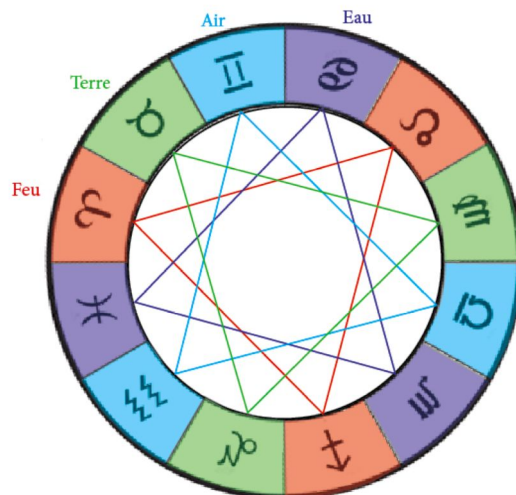


Figure 7 : Distribution des éléments autour du zodiaque.

6.2.2. Iatromathématique : le Lion et le traitement de la goutte (*PDM* XIV, 1003-1014)

Le *PDM* XIV, 1003-1014 contient un court rituel médical contre la goutte. Il s'agit de la fabrication d'une amulette pour soigner de douleurs situées dans les jambes et les pieds. L'amulette contient des noms divins suivis d'une simple prière pour retrouver l'usage intégral des membres inférieurs. Elle est faite sur une bande d'argent ou d'étain, placée dans une peau de cerf (δέρμα ἐλάφιον) et posée sur le pied en guise de cataplasme. La dernière ligne indique qu'il faut faire cette opération lorsque la lune est dans le Lion (*my*).

Les pratiques médicales astrologiques nous sont connues d'abord par des témoignages manuscrits¹⁶⁴⁸. Un papyrus expose les relations entre les planètes et les parties du corps¹⁶⁴⁹. On connaît aussi quelques ouvrages de iatromathématique présentant de manière systématique les amulettes à fabriquer en fonction des signes du zodiaque. Le *Livre sacré* hermétique, notamment, répartit entre les trente-six décans des phylactères appropriées pour toutes les parties du corps. Il

¹⁶⁴⁸ PTOL., *Apot.* I, 3.19 (cf. HÉPH. ASTR., *Apot.* p. 3.6-10 PINGREE) ; ORIG., *C. Cels.* VIII, 58-59 ; CCAG V¹, 209.9-15 ; PS.-GAL., *Decub.* p. 529-531. Voir FESTUGIÈRE, *RHT* I, p. 123-185 ; BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. 517-542 ; Tamsyn BARTON, *Ancient astrology*, New York, Londres, Routledge, 1994, p. 185-191. Plus spécifiquement, Maria PΑPATHANASSIOU, « Iatromathematica (medical astrology) in late antiquity and the Byzantine period », *MnS* 11 / 2, 1999, p. 357-376 offre une étude détaillée des différents usages de l'astronomie dans la médecine byzantine ; et Grant ADAMSON, « Astrological Medicine in Gnostic Traditions » in April D. DE CONICK, Gregory SHAW et John Douglas TURNER (dir.), *Practicing Gnosis: ritual, magic, theurgy, and liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and other ancient literature essays in honor of Birger A. Pearson*, Leyde Boston, Brill, 2013, p. 333-358 présente des systèmes mélothétiques différents dans la documentation copte.

¹⁶⁴⁹ *P. Michig.* III, 149, col. 3-6.

suit le principe de la mélothésie zodiacale dans sa version égyptienne, avec l'utilisation des décans¹⁶⁵⁰. La méthode consiste à superposer le cercle zodiacal sur le corps humain en associant le Bélier à la tête puis en descendant¹⁶⁵¹. Alors qu'on considérait généralement qu'il s'agissait d'un système d'origine égyptienne, on a découvert tout récemment la première attestation d'un tel système dans un document en cunéiforme¹⁶⁵². Dans le *Livre Sacré*, le Lion se trouve associé « au dos, au cœur et aux côtes » (μετάφρενον, καρδία και πλευρά) et c'est logiquement les Poissons qui reçoivent le patronage des pieds tandis que Sagittaire, Capricorne et Verseau gouvernent respectivement les cuisses, les genoux et les jambes. Quant à la technique médicale en question, elle ne consiste pas à inscrire un nom divin au moment astronomique approprié mais à représenter graphiquement l'image d'un décan. Dans le manuel hermétique, il ne semble pas y avoir de *kataarchè* recommandée, si bien que c'est l'image elle-même, et non le moment et la constellation, qui contient toute l'efficacité. À la forme (μορφή) que l'on grave et que l'on porte s'ajoutent une plante (βοτάνη) et une pierre (λίθος) par lesquelles on doit honorer le décan afin d'obtenir le maximum de protection contre les maladies¹⁶⁵³. La comparaison avec un autre manuel conduit aux mêmes conclusions¹⁶⁵⁴. Les images sont cette fois trente-six *caractères* mais le principe reste le même. La mélothésie décanique est ici incluse dans un système d'équivalence avec la mélothésie planétaire.

À côté de ces manuels techniques, on a également conservé un traité théorique attribué à Hermès Trismégiste sur la iatromathématique¹⁶⁵⁵. Il se fonde sur des raisonnements naturalistes pour développer une casuistique des maladies et aider le médecin à établir son diagnostic d'après le moment où la maladie est survenue. Galien de son côté examine en plusieurs endroits les effets qu'a la position de la lune dans le zodiaque pour le déclenchement d'une maladie¹⁶⁵⁶. On possède par ailleurs des manuscrits médiévaux préservant des méthodes « égyptiennes » pour deviner l'issue d'une maladie par un système d'arithmomancie décanale¹⁶⁵⁷. Toutefois, outre leur datation

1650 BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. 318-321.

1651 *Hiëra Biblos* 13-17. Cf. MANIL. II, 453-465 et IV, 701-710 ; SEXT., *M.* V, 21-22 ; VETTIUS VALENS II, 36.3 et 36.7-19 PINGREE ; DOROTH., *C astr.* IV, 1.76 PINGREE ; CCAG V⁴, 216-217 ; FIRM., *Math.* II, 24 ; P. ALEX., *Apot.* 10.9-16 BOER ; *TEST. SALOM.*, p. 51.1-59.8. On trouvera une présentation complète des sources (pour la mélothésie zodiacale uniquement) dans WEE, p. 220-224 (voir note suivante).

1652 John Z. WEE, « Discovery of the Zodiac Man in Cuneiform », *JCunS* 67, 2015, p. 217-233.

1653 *Hiëra Biblos* 1-10.

1654 CCAG VI, 73-78.

1655 L'édition J. L. IDELER, *Physici et medici Graeci minores*, vol. 1, Berlin, Reimer, 1841, p. 387-396 est maintenant supplantée par celle d'Emanuele ROVATI, « Die Iatromathematika des Hermes Trismegistos: Einleitung, Text, Übersetzung », *Technai* 9, 2018, p. 9-132, que je n'ai malheureusement pas pu consulter. L'ouvrage daterait des v^e-vi^e siècles.


1656 GAL., *De dieb. decr.* p. 910.18-911.2 et p. 912.10 KÜHN pour la lune en Lion (έν λεόντι).

1657 *C. Neapol. gr.* II C 33, fol. 312^r (= *descripserunt* KROLL, CCAG IV, 56, fol. 311 et GUNDEL, *Dekane und Dekansternebilder*, p. 70, 406) ; *C. Palat. Lat.* 1367, fol. 149^v-152 [*Tabula Aristobuli*] (= GUNDEL, *op. cit.*, p. 406-

tardive, ces documents font de l'astrologie une méthode de pronostic, et non un paramètre pharmacologique. De même, des calendriers fondés sur les jours du mois et sur les phases lunaires permettent de deviner l'état d'un malade et l'issue à sa maladie¹⁶⁵⁸. Certains témoignages, en revanche, montrent qu'on appliquait également les hémérologies au traitement de la maladie à l'époque romaine. Pline rapporte que, sous Néron, Crinas, un médecin marseillais rival de Thesalus, se distinguait de ses collègues en combinant deux disciplines : il « administrait les aliments en fonction du mouvement des astres à partir d'une éphéméride mathématique et observait les heures »¹⁶⁵⁹.

Les sources sont unanimes pour attribuer le patronage des pieds aux Poissons¹⁶⁶⁰. L'hypothèse d'un système mélothétique inconnu m'a l'air peu probable¹⁶⁶¹. Quel est alors le lien entre les membres inférieurs et le signe du Lion dans le rituel en démotique ? Une possibilité est de voir dans la conjonction de la lune et du Lion une manière de rappeler le début de l'année, donc le moment du renouveau et de la régénération. De même que le ciel et la terre d'Égypte se renouvellent lorsque le soleil entre dans le Lion, l'entrée de la lune dans le Lion pourrait signifier par analogie le rétablissement du malade. Peut-être faut-il supposer un rapport d'antipathie fondé sur les qualités naturelles des signes ? Le Poisson est un signe d'eau tandis que le Lion est un signe de feu¹⁶⁶². Le Lion est-il alors l'antidote naturel d'un excès d'humidité ? En tout cas, le choix temporel s'avère particulièrement simple en comparaison d'autres témoignages.

6.2.3. Divination : les Gémeaux, le solstice d'hiver et le décan Kommès (PGM II, 80)

Un autre texte démotique conduit à une aporie plus grande encore car il laisse la choix entre différentes possibilités. Il s'agit d'un rituel du type *ph-ntr* (l'équivalent des *sustaseis*), c'est-à-dire un rituel d'apparition divine, et il s'adresse à Imhotep et au grand dieu Thot d'Hermopolis. Celui qui l'accomplit lèche un dessin (probablement l'Œil *wd3.t* ) puis se jette au sol en larmes en prétendant avoir dévoré l'Œil divin. Il doit être accompli quand la lune est dans la

408).

1658 CCAG X, 136-139 ; CCAG III, 39-40.

1659 PLIN. XXIX, 9 : *ad siderum motus ex ephemeride mathematica cibos dando horasque observando*.

1660 Pour un tableau comparatif exhaustif, voir WEE, *art. cit.*, p. 220-223.

1661 Tamsyn BARTON, *Ancient astrology*, New York, Londres, Routledge, 1994, p. 193.

1662 VETTIUS VALENS I, 2.112 (πυρῶδες) 221 (κάθυγρον) ; CCAG V⁴, 166.19-21 ; CCAG IV, 152.21-23 ; CCAG XI², 135.12-17 ; CCAG I, 146.15-19 (πυρῶδη et ὑδατώδεις). Sur l'action par antipathie du chaud et du froid dans la iatromathématique, voir AD AMONEM III, 2 p. 390 IDELER.

constellation du Lion, de la Vierge, du Sagittaire ou du Verseau (Figure 9)¹⁶⁶³. Ces signes ne partagent pas de caractéristiques communes dans les listes des astrologues.

D'autres rituels utilisent la position sidérale de la lune, mais généralement en combinaison avec sa position synodique, ce qui permet d'en deviner plus facilement le sens : dans le rituel d'immortalisation, en Lion, la lune désigne le nouvel an en plein été ; dans le *PGM XIII*, en Bélier, elle renvoie à Pâques ; dans une consécration par immersion, lors de la décrue, elle est liée à l'équinoxe d'automne¹⁶⁶⁴. Le *PGM II*, 80 contient également une indication astronomique ne mentionnant qu'un seul signe : les Gémeaux. Ce passage pose des problèmes de traduction en raison de l'expression ἐν τοῖς ἀνατολικοῖς et il faut très probablement voir ici une manière de désigner la phase croissante de la lune, si ce n'est son lever héliaque¹⁶⁶⁵. Comment dès lors interpréter cette configuration astronomique ? Y a-t-il là aussi un lien entre cette position lunaire et le cycle annuel du soleil ?

D'après une explication de type astrologique, la position de la lune dans un signe en activerait le pouvoir et distribuerait ses influences sur le monde terrestre. Tout en se concevant sur un schéma naturaliste, la nature de cette influence est également tributaire de la symbolique zodiacale. Dans les *lunaria* latins par exemple, les Gémeaux sont un symbole d'amitié et la position de la lune en Gémeaux est favorable pour des activités sociales¹⁶⁶⁶. Une part de cette symbolique est culturellement déterminée par le mythe de Castor et Pollux et peut donc être sujette à variation si l'on change de référence culturelle. Il se trouve que l'iconographie des Gémeaux présente une diversité importante. Certains y voyaient Hercule et Apollon ou encore Triptolème et Jason¹⁶⁶⁷. En pays égyptien, on les a représentés comme Chou et Tefnout, sur le zodiaque de Dendérah par exemple¹⁶⁶⁸. Dans le Fayoum, les deux dieux crocodiles ont été identifiés aux Dioscures et on connaît des représentations d'une déesse lunaire entourée de ces deux divinités¹⁶⁶⁹. Il

1663 *PDM suppl.*, 184.

1664 Voir chapitre 5.3, p. 284-323.

1665 Voir Annexe 3D.

1666 Emanuel SVENBERG (éd.), *Lunaria et zodiologia latina*, Stockholm, Almqvist och Wiksell, 1963.

1667 HYG. *Astr.* II, 22.

1668 Micah ROSS, « A Study in the Early Iconography of Gemini », in Nicholas CAMPION et Dorian Gieseler GREENBAUM (dir.), *Astrology in Time and Place: Cross-Cultural Questions in the History of Astrology*, Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2016, p. 95-108.

1669 Pour l'identification des *Sn.wy* (les deux frères) aux Dioscures, voir Jan QUAEGBEUR, « Cultes égyptiens et grecs en Égypte hellénistique. L'exploitation des sources », in Edmond VAN'T DACK, Peter Van DESSEL et Wilfried VAN GUCHT (dir.), *Egypt and the Hellenistic world: proceedings of the international colloquium, Leuven 24-26 may 1982*, Louvain, Belgique, Orientaliste, 1983, p. 303-324 ; sur l'iconographie des Dioscures en Égypte, voir Vincent RONDOT et Henri CHOIMET, *Derniers visages des dieux d'Égypte : iconographies, panthéons et cultes dans le Fayoum hellénisé des II^e-III^e siècles de notre ère*, Paris, France, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2013, p. 267-273 et de manière plus large, quoique maintenant datée, la référence de Fernand CHAPOUTHIER, *Les Dioscures au service d'une déesse: étude d'iconographie religieuse*, Thèse de doctorat, Université de Paris (1896-1968). Faculté des lettres, 1935, p. 248-281.

faut sans doute imaginer une forme de variabilité régionale dans les actualisations du rituel faisant intervenir les Gémeaux. En l'occurrence, la procédure divinatoire étant destinée au dieu Apollon, l'iconographie des Gémeaux où l'un des deux personnages représenterait cette divinité présente un certain intérêt pour l'expert rituel.

Une interprétation plus précise peut être retenue. On constate en effet que la combinaison de la phase ascendante et d'une conjonction avec les Gémeaux n'est possible que sur une moitié de l'année qui correspond à la période d'augmentation du jour, entre le solstice d'hiver et le solstice d'été (Figure 9). Sur le cercle 1, le soleil en Sagittaire se rapproche du solstice d'hiver et la lune atteint les Gémeaux quand elle devient pleine. Sur le cercle 3, le soleil entre dans les Gémeaux et la lune fait son lever héliaque dans cette constellation. Le cercle 2 illustre un cas intermédiaire : entre le solstice d'hiver et le solstice d'été, la lune traversera les Gémeaux à différents moments de sa phase ascendante. Dans le demi-cercle inférieur, la lune en Gémeau sera en phase décroissante. La *katarchè* établirait donc une corrélation entre l'augmentation du du soleil dans l'année et l'augmentation de la lune dans le mois. Le dénominateur commun réside alors dans l'importance de la quantité de lumière dans le monde.

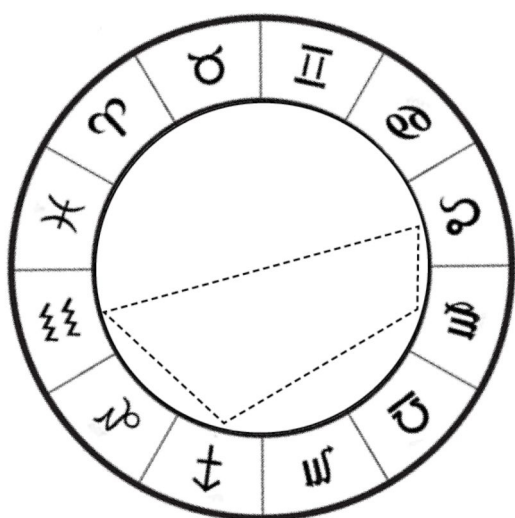


Figure 8 : Positions de la lune pour un rituel divinatoire en démotique (*PDM suppl.* 184).

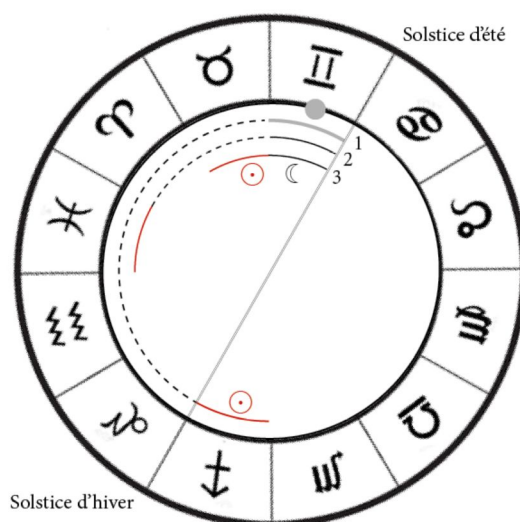


Figure 9 : Position de la lune en Gémeaux (*PGM II*, 80).

Par ailleurs, une partie des invocations est adressée à un dénommé Kommès :

Écoute-moi, très grand dieu Kommès, qui éclaire le jour, NATHMAMEÔTH, celui qui se lève [sous la forme d'un] enfant MAIRACHACHTHA, celui qui parcourt la voûte céleste THARCHACHACHAN, celui qui se

donne à lui-même naissance et pouvoir, l'augmentateur, l'éclaireur, le fondateur, SESENGENBARPHARAGGÈS des eaux, le très bon dieu Kommès, Kommès¹⁶⁷⁰.

Le caractère solaire de ce dieu apparaît clairement mais reste néanmoins très vague. Le nom du dieu peut cependant être rapproché de celui du troisième décan du Sagittaire, celui qui précisément concerne les dix derniers jours avant le solstice d'hiver¹⁶⁷¹. Le cycle de ce décan correspond alors plus ou moins bien avec la période d'augmentation du soleil. Il est lui-même visible en phase ascendante pendant huit décades, puis culmine au méridien pendant douze décades, soit un total de 200 jours (6,6 mois)¹⁶⁷², de mi-décembre à début juillet. Commence alors sa phase de déclin, suivie d'une période d'occultation de sept décades. Quoi qu'il en soit de l'identité de ce Kommès et de sa possible nature décanale, la logique qui préside à l'établissement de la *katarchè* n'est pas astrologique au sens où elle supposerait une influence de cause à effet entre le monde céleste et le monde terrestre. La lune n'active pas une puissance naturelle ; elle prend plutôt place dans un récit mythologique, celui de l'augmentation de la lumière dans le monde.

6.2.4. Ontogenèse astrologique d'une puissance divine

6.2.4.1. Analogie et sympathie (PGM VII, 301-310)

Dans la série des rituels prescrivant une position particulière de la lune dans le zodiaque, le cas le plus simple à analyser est un charme amoureux. Il se compose d'un *logos* à inscrire sur un coquillage (ὄστρακον θαλάσσιον) avec le sang d'un âne noir (διὰ αἵματος ὄνιου μελάνου)¹⁶⁷³. Le formulaire appartient à la catégorie des conjurations (ἐξορκίζω σε) et s'adresse directement à l'objet sur lequel est écrit le texte (ὄστρακε)¹⁶⁷⁴. La conjuration se fait « au nom de l'amère nécessité » (κατὰ τῆς πικρᾶς Ἀνάγκης) et « au nom de ceux préposés aux vengeances » (κατὰ <τῶν ἐπι> τῶν Τιμωριῶν τεταγμένων)¹⁶⁷⁵. Il présente donc la réclamation comme un juste châtiement¹⁶⁷⁶. Le formulaire du vœu est réduit au minimum, à savoir l'impératif ἄξον répété trois fois,

1670 PGM II, 118-123 : κλυθί μοι, μέγιστε θεῆ Κόμμης, τὴν | ἡμέραν φωτίζων, ναθμαμεωθ ὁ νήπιος ἀνατέλλων | μαῖραχαχθα· ὁ τὸν πόλον δι[οδ]εύων θαρχαχαχαν· ὁ ἑαυτῷ | συνγινόμενος καὶ δυ[ν]αμοῦμενος, προσαυξητὰ καὶ πολύφω<τε, κ>|τίστα σεσενγενβαρφαραγγῆς ὑδάτων, φέριστε θεῆ Κόμμη, | Κόμμη.

1671 GUNDEL, *Weltbild und Astrologie*, p. 22.

1672 Sur le cycle des décans, voir Anne-Sophie von BOMHARD, « Le Naos des Décades. Puzzle archéologique et thématique », *ÉNiM* 4, 2011, p. 119-121 et fig. 5 et 9.

1673 PGM VII, 302.

1674 PGM VII, 302-303.

1675 PGM VII, 303-304.

1676 Voir Hendrik Simon VERSNEL, « Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers », in Christopher A. FARAONE, Dirk OBBINK (dir.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford University Press, 1991, p. 60-106 et Martin DREHER, « “Prayers for Justice” and the Categorization of Curse Tablets », in Marina

la place réservée au nom de la femme désirée (τὴν δεῖνα τῆς δεῖνα) et un espace de formulation libre laissé à la guise de l'officiant (κοινόν, ὅτι <θέλεις>)¹⁶⁷⁷. Pour le reste, le *logos* contient des *nomina barbara* et une série de voyelles. Le coquillage est évidemment un symbole érotique, qui renvoie à l'univers d'Aphrodite et au monde de l'écume, son domaine de naissance, et qui représente le sexe féminin ; de son côté, l'âne connote la puissance sexuelle masculine, avec toute sa vigueur, voire sa violence¹⁶⁷⁸. De l'un à l'autre, ce qui s'échange et établit le lien, c'est une substance liquide qui n'est pas le sperme, mais lui tient lieu d'équivalent trouble¹⁶⁷⁹ : inscrit avec du sang, le texte masculin prend possession de l'objet féminin et lui impose son désir. L'action d'inscrire imite donc ici l'acte sexuel et opère une objectivation rituelle du désir.

À ce formulaire est adjoint la *katarchè* astrologique : « [À faire] quand la lune est en période croissante dans le Bélier ou le Taureau »¹⁶⁸⁰. La fenêtre temporelle ainsi définie rend le rituel possible environ cinq jours par mois pendant six mois. La croissance de la lune fonctionne comme équivalent symbolique du désir, voire comme incarnation naturelle d'une puissance désirante qui infuse dans tout le vivant. Étant donné le contexte, on pourrait supposer que, comme avec le coquillage et l'âne, le choix des signes repose sur leur genre, mais on se heurte à une rupture de symétrie : le Bélier est masculin et le Taureau féminin¹⁶⁸¹ et la lune elle-même est unanimement féminine dans l'imaginaire grec, mais souvent masculine (Thot, Khonsou, Osiris) en terre égyptienne. Enfin, si la logique était d'ordre sexuel, d'autres signes auraient pu convenir. En fait, comme les deux signes sont consécutifs, c'est plutôt leur position dans l'année qui est à privilégier. Ils correspondent aux deux premiers mois du printemps. Choisir la lune dans ces signes, c'est en quelque sorte rejouer la scène astronomique du renouveau printanier à l'échelle du mois, une procédure de miniaturisation en somme. Tout le problème est évidemment de savoir si n'est en jeu qu'une simple *expressivité* : un acte énonciatif manipulant des signes pour produire un sens via le rituel grâce à des procédures analogiques ; ou bien s'il faut considérer la mise en action d'une *causalité* : l'activation de puissances naturelles en vertu d'un principe de sympathie

PIRANOMONTE et FRANCISCO MARCO SIMÓN (dir.), *Contesti Magici = Contextos Magicos*, Rome, De Luca, 2012, p. 29-32.

1677 PGM VII, 305-309.

1678 Sur la symbolique distincte de l'âne en Égypte et à Rome, voir John Gwyn GRIFFITHS, *The Isis-Book. Metamorphoses, Book XI*, Leyde, Pays-Bas, Brill, 1975, p. 24-25.

1679 D'après d'anciennes théories physiologiques, le sperme serait d'ailleurs « l'écume du sang » (DIOGÈNE, *fr.* 6 : *spuma sanguinis* ; cf. CLÉM., *Pæd.* I, 6, 48.3 : ἀφρόν τοῦ αἵματος) ; GAL., *Sem.* 556.2-6 KÜHN décrit le blanchiment du sang à l'approche des testicules et discute ensuite de sa transformation en sperme.

1680 PGM VII, 309-310 : σελήνης ἀξανομένης | ἐν κριῶ ἢ ταύρω.

1681 P. ALEX., *Apot.* p. 8.7-12 BOER.

liant l'univers. La *katarchè* chercherait alors à actualiser un potentiel érotique en conjuguant la puissance de génération contenue dans la lune et celle contenue dans les signes.

6.2.4.2. Le trigone royal dans la fondation d'un autel privé (PGM V, 370-446)

L'oniromancie d'Héracléopolis (PGM V, 370-446) contient des indications astrologiques qui n'ont guère été relevées des commentateurs. Au moment de se coucher, le rituel consiste à faire une fumigation d'encens, de terre agricole et de sel et à réciter un hymne à « Hermès, maître de l'univers » (Ἑρμῆ κοσμοκράτωρ)¹⁶⁸². Le récitant adresse sa prière à une statuette du dieu établie dans un autel en bois de tilleul, un objet qui évoque le *Mercuriolum* qu'Apulée appellerait du nom de βασιλεύς selon ses accusateurs¹⁶⁸³. Les consignes pour la fabrication de cette statuette se déclinent à trois niveaux : choix des matières, mise en forme et sélection d'un moment. Vingt-huit feuilles de laurier, de la terre vierge, une graine d'armoïse, de la farine et du muflier¹⁶⁸⁴ doivent être réduits en poudre. Après quoi :

avec les ingrédients précédents réduits en poudre est ajouté le liquide d'un œuf d'ibis pour former ensemble une pâte, [à partir de laquelle on forme] une figurine d'Hermès vêtu d'un manteau quand la lune est croissante (ἀνατολικῆς) dans le Bélier, le Lion, la Vierge ou le Sagittaire. Qu'Hermès tienne un caducée¹⁶⁸⁵.

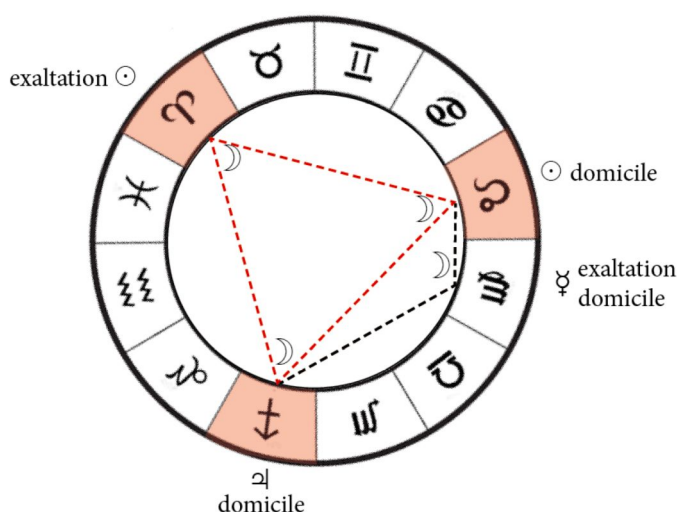


Figure 10 : Position sidérale de la lune croissante pour la fabrication d'une statuette (PGM V, 370-446).

1682 PGM V, 399-420.

1683 APUL., *Apol.* 61.

1684 Pour cette dernière, κυνοκεφάλιον en grec, je reprend l'identification proposée par le LMPG (*boca de dragón*, l'équivalent de la gueule-de-loup ou gueule-de-lion en français, une plante méditerranéenne). Autre identification relevée : une plante de la famille des *Inulae*.

1685 PGM V, 375-380 : συνλειοῦται τοῖς | προκειμένοις καὶ ὑγρὸν ὡς ἴβεως εἰς ὄλον | τὸ φύραμα καὶ πλάσμα Ἑρμοῦ γλαμυδηφόρου | σελήνης οὔσης ἀνατολικῆς ἐν κριῶ ἢ λέοντι ἢ | παρθένῳ ἢ τοξότῃ. κατεχέτω δὲ ὁ Ἑρμῆς | κηρύκειον.

Cette statuette retient l'iconographie typiquement grec du dieu Hermès, avec un manteau et un caducée, mais dans sa matérialité, on retrouve à travers l'œuf d'ibis une référence à Thot. Quant au nombre 28 pour les feuilles de laurier, il connote le cycle lunaire. Les consignes astrologiques suivent un schéma facile à repérer (Figure 10). Trois signes se trouvent en aspect trigone (Bélier, Lion, Sagittaire) et le quatrième signe, la Vierge, est le domicile de Mercure / Hermès. Mais si les domiciles planétaires sont pertinents, pourquoi ne pas avoir également retenu les Gémeaux, l'autre domicile du dieu ? En tout cas, c'est aussi la Vierge (ΤΡΙΑΡΘΕΙΝΟΣ) qui compte pour l'érection d'une stèle hermétique de Nag Hammadi dans *L'Ogdoade et l'Ennéade*¹⁶⁸⁶. La préférence pour la Vierge pourrait provenir du *thema mundi* tel que le rapporte Firmicus Maternus, car à la naissance du monde c'est dans ce signe que se trouvait Mercure d'après « Esculape » et Hanubium (Anoubion)¹⁶⁸⁷. La Vierge est aussi le lieu d'exaltation (ὑψωμα) de la planète et son domicile solaire (les Gémeaux sont le domicile lunaire de Mercure)¹⁶⁸⁸. Le trigone formé par les trois autres signes est d'une nature particulière : du fait de la présence du Bélier et du Lion, on l'appelle le « trigone royal » (βασιλικὸν τρίγωνον)¹⁶⁸⁹. Les signes y sont masculins et associés au feu. De jour, la divinité planétaire qui gouverne le trigone est le soleil, qui a son domicile dans le Lion et son exaltation dans le Bélier, de nuit c'est Jupiter, dont le domicile est le Sagittaire¹⁶⁹⁰. Pour Antiochus, ce trigone est orienté vers l'est (ἀπὸ ἀπηνιωτικὸν) dans son association aux vents¹⁶⁹¹.

Julien de Laodicée a transmis des consignes astrologiques pour la consécration des statues¹⁶⁹², mais c'est avec un autre texte que la fabrication de la statuette d'Hermès concorde. Héphaïstion transmet un témoignage important pour la fondation de sites comme les villes, les temples et les statues des dieux :

Si on veut fonder une ville heureuse et durable, ainsi que jeter les fondations d'édifices comme les temples, les maisons et les murailles, qu'on veille à ce que la lune soit en passage dans le trigone royal au moment opportun et à ce que le commencement de la délimitation [du terrain] ou des fondations soit aussi dans un aspect bénéfique par rapport à toutes les planètes, car en étant ainsi disposée sous l'autorité des plus grands rois ou commandants (ὑπὸ μεγίστων βασιλέων ἤτοι ἀρχόντων), la ka-

1686 NH VI, 6, 62.16-20. Sur ce passage, Laurent MOTTE, « L'astrologie égyptienne dans quelques traités de Nag Hammadi », in *Études coptes IV. Quatrième Journée d'études, Strasbourg 26-27 mai 1988*, Paris, Peeters, 1995, p. 88-97.

1687 FIRM., *Math.* III, 1.1.

1688 BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. 195.

1689 HÉPH. ASTR., *Apot.* I, 22 p. 65.12 PINGREE ; LYDUS, *Ost.* 9.31 et 9c.19 ; CCAG IX¹, 182.6.

1690 VETTIIUS VALENS II, 1.1-10 ; PTOL., *Apot.* I, 19.1-2.

1691 CCAG VIII³, 112.24-25. Sur l'orientation de ce trigone, voir BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. 202-203, qui s'appuie sur PTOLÉMÉE (mais l'astronome alexandrin introduisait des théories personnelles qui n'étaient pas les plus répandues de son temps).

1692 CCAG VIII⁴, 252.6-22.

tarchè indique que la fondation sera administrée et habitée par des rois qui en prendront soin, qu'elle sera bien-aimée des dieux, distinguée, célèbre et aura une longue vie¹⁶⁹³.

L'explication que fournit l'astrologue s'applique surtout au cas des villes, qu'il prend ici pour exemple, mais par analogie, comme il l'invite lui-même, il faut poursuivre le même raisonnement pour les édifices religieux. Deux critères sont exposés pour établir le moment opportun, d'une part la présence de la lune dans le triangle royal, d'autre part des aspects favorables avec les autres planètes. Le second critère est récurrent dans la documentation astrologique et n'a rien de spécifique à la création des cités. C'est le premier qui s'avère crucial et contient l'information astrologique déterminante. Le chapitre d'Héphaïstion se poursuit avec d'autres consignes et se conclut sur une section expliquant comment « il faut établir les statues divines dans les temples » (ἐν δὲ τοῖς ναοῖς καθιδρυτέον τὰ ἀγάλματα)¹⁶⁹⁴. Il contient une liste de cas qui ont été analysés par Aurelio Pérez Jiménez¹⁶⁹⁵. On y retrouve une prescription générale composée de trois critères :

- il faut que « la lune se rempli[sse] progressivement, car les puissances des consécérations que l'on a ainsi accomplies (τελεσθέντων) sont menées à complétude (ἀποτελοῦνται) dans leur divinité et leur animation (ἐμψυχοπεποιημένοι) grâce au mouvement cosmique »¹⁶⁹⁶ ;
- il faut « préparer chacun des objets sacrés et des statues et les consacrer de manière appropriée, quand la lune est dans le trigone de Jupiter [= le trigone royal], quand Jupiter se trouve en accord avec elle, c'est-à-dire dans le même trigone, quand le soleil est configuré de la même manière et que Saturne se trouve de même dans son propre trigone » [donc à l'écart des trois autres astres]¹⁶⁹⁷ ;

1693 HÉPH. ASTR., *Apot.* III, 7, p. 255.20-256.7 PINGREE : Ἐὰν δὲ βουληθῆ τις εὐδαίμονα πόλιν κτίσαι καὶ παράμονον, ὁμοίως τε ναῶν καὶ οἰκῶν καὶ τειχῶν οἰκοδομίας καταβαλέσθαι, ἐπιτηρεῖτω τὴν Σελήνην ἐν τῷ βασιλικῷ τριγώνῳ παροδεύουσαν κατὰ τὸν καιρὸν καὶ τὴν καταρχὴν τῆς περιγραφῆς ἤτοι θεμελιώσεως καὶ ὑπὸ πάντων τῶν ἀστέρων καλῶς μαρτυρουμένην· οὕτω γὰρ τυχοῦσα ὑπὸ μεγίστων βασιλέων ἤτοι ἀρχόντων τὸ κτίσμα καὶ τὴν τούτου ἐπιμέλειαν καὶ φροντίδα ἔσσεσθαι μηνύει καὶ ἐνδίαιτμα βασιλέων καὶ θεοῖς προσφιλές, ἐπίσημόν τε καὶ ἐνδοξόν καὶ πολυχρόνιον.

1694 HÉPH. ASTR., *Apot.* III, 7, p. 258.17-259.24 PINGREE.

1695 Aurelio Pérez JIMÉNEZ, « Hephæstion and the Consecration of Statues », in Charles BURNETT et Dorian Gieseler GREENBAUM (dir.), *The Winding Courses of the Stars: Essays in Ancient Astrology*, 2007, p. 111-134 explique à chaque fois les motifs astrologiques, religieux et mythologiques qui rendent compte des configurations particulières. Pour la règle générale en revanche, l'auteur considère de manière erronée que les consécérations ont lieu dans les trigones respectifs des planètes (p. 115) alors qu'HÉPHAÏSTION renouvelle la mention du trigone royal comme unique lieu.

1696 HÉPH. ASTR., *Apot.* III, 7, p. 258.19-22 PINGREE : Σελήνης πληθούσης ἐπὶ φάσεως· θεωδέστεραι γὰρ καὶ ἐμψυχοπεποιημένοι αἱ δυνάμεις αὐτῶν οὕτω τελεσθέντων ἐκ τῆς κοσμικῆς κινήσεως ἀποτελοῦνται. Ma traduction s'éloigne du mot-à-mot pour conserver la parenté étymologique entre τελέω (accomplir) et ἀποτελέω (mener à complétude).

1697 HÉPH. ASTR., *Apot.* III, 7, p. 258.22-259.1 PINGREE : ἕκαστον δὲ τῶν ἱερῶν καὶ ἀγαμάτων κατασκευάζειν καὶ ἱεροῦν σύμφορον ἐν τῷ τριγώνῳ τῷ τοῦ Διὸς τῆς Σελήνης οὔσης καὶ τοῦ Διὸς συμφώνου πρὸς αὐτὴν ὄντος, τουτέστιν ἐν τῷ αὐτῷ τριγώνῳ, καὶ Ἡλίου ὁμοίως ἐσηματισμένου, τοῦ δὲ Κρόνου ὁμοίως τυγχάνοντος ἐν τῷ ἰδίῳ τριγώνῳ.

– enfin, il faut veiller à ce que les autres astres soient dans leur lieu d'exaltation ou leur domicile et à ce qu'il n'y ait pas d'aspect néfaste¹⁶⁹⁸.

Le trigone royal apparaît dans les deux textes d'Héphaïstion. Dans le premier, l'explication permet de comprendre la logique à l'œuvre et fait de l'établissement des statues une action apparentée à la fondation des villes. Le moment produit par analogie une sorte de patronage royal et, à travers ce patronage, exprime en quelque sorte géométriquement le contenu d'un vœu : puisse la cité terrestre recevoir la même attention des autorités civiles qu'elle l'a reçue à sa naissance des puissances divines ! Du fait de son ancrage spatial toutefois, l'efficacité du rituel n'est pas d'ordre euhologique ; loin de n'être composée que de signes, la grammaire céleste fonctionne également comme des causes naturelles à même de produire par elles-mêmes l'effet souhaité. C'est une logique semblable qui préside certainement à l'utilisation d'un coquillage dans un rituel amoureux à faire « quand la lune est croissante (αὐξανομένης) dans le Bélier ou le Taureau »¹⁶⁹⁹.

Dans le second texte, plus directement consacré aux statues, la thématique de la fondation n'est plus évoquée mais un autre modèle conceptuel s'y substitue dans l'explication relative au cycle lunaire. La complétion (πληθούσης) de la lune se reproduit dans la complétude (ἀποτελοῦνται) des puissances dont on a accompli (τελεσθέντων) la consécration. Les deux adjectifs attribués posés en tête de phrase ajoutent à cette *quantification* des puissances une double *qualification* : la divinité, évidemment, mais aussi l'animation. Les puissances sont en effet « transformées en *psuchè* » (ἐμψυχοποιημένοι) lors de ce processus. Deux paradigmes conceptuels sont donc lisibles dans la théorie astrologique d'Héphaïstion : la fondation (d'une ville) sous un patronage ; l'animation (d'une statue) par une puissance animée.

Le dossier de l'animation des statues est complexe dans la mesure où il fait intervenir une longue période chronologique et de grandes variations culturelles. On le connaît en particulier dans la théurgie, les néoplatoniciens introduisant dans les cultes grecs une interprétation innovante pour expliquer la sacralité des statues¹⁷⁰⁰. La consécration des statues dans la théurgie a ser-

1698 HÉPH. ASTR., *Apot.* III, 7, p. 259.1-5 PINGREE.

1699 PGM VII, 309-310 : σελήνης αὐξανομένης | ἐν κριῶ ἢ ταύρω. Le Taureau est le domicile de Vénus mais le Bélier n'entretient pas de relations astrologiques avec la planète. C'est sans doute en tant que signe du printemps qu'il est qualifié pour un rituel amoureux.

1700 Todd C. KRULAK, *The animated statue and the ascension of the soul: ritual and the divine image in late Platonism*, Bibliothèque de l'Université de Pennsylvanie, 2009 offre un parcours chronologique des sources philosophiques ; Sarah Iles JOHNSTON, « Animating Statues: A Case Study in Ritual », *Arethusa* 41 / 3, 2008, p. 445-477 [qui insiste également pour bien distinguer la pratique égyptienne et la théorie néoplatonicienne (p. 473-474)] et Ghislain CASAS, « Théorie néoplatonicienne des objets rituels », *RHR* 231 / 4, 2014, p. 663-679 utilisent le dossier de la téléstique dans des réflexions philosophiques et anthropologiques sur le sacré et les objets.

vi de cas d'étude à Sarah I. Johnston pour des considérations anthropologiques sur le rapport du sacré à l'espace et à la matière : alors que Jonathan Smith relevait que ce n'était pas les matériaux en soi qui faisait la sacralité, mais leur localisation, et donc leur usage, Johnston souligne qu'avec les néoplatoniciens, il existe des matières possédant une sacralité innée, et que c'est elle en quelque sorte qui fait la sacralité du lieu, mais que celle-ci ne peut-être activée qu'au moyen d'un agencement particulier lors du rituel¹⁷⁰¹. Ajoutons le facteur temporel. En ne tenant compte que des trois astres principaux, le rituel prescrit par Héphaïstion n'est possible qu'à intervalle de quatre ans environ (Jupiter), pendant deux jours et demi (lune) après l'équinoxe de printemps ou les deux solstices (soleil). La rareté de l'événement augmente-t-elle la sacralité de l'action ? La sacralisation des objets provient en tout cas non seulement de leur localisation ou de leur composition matérielle, mais également d'une part de puissance inscrite objectivement dans le cours du temps aux yeux d'une communauté.

Pour comparer la consécration de la statuette d'Hermès, on peut songer au rapport de l'*Asclepius* sur les statues cultuelles de l'Égypte : l'art de faire des dieux consiste à adjoindre une âme à de la matière¹⁷⁰². Le texte ne fournit pas d'information astrologique précise. Il envisage en revanche la liturgie comme la reproduction du monde céleste « pour que ce qui est céleste puisse, une fois attiré dans les représentations divines (*idola*), s'y maintenir longtemps, en supportant dans la joie l'humanité, grâce à une utilisation et une fréquentation céleste »¹⁷⁰³. La religion égyptienne a pour habitude de considérer les statues comme les *b3.w* des dieux, c'est-à-dire l'incarnation de leur puissance sur terre¹⁷⁰⁴, et un rituel égyptien d'Ouverture de la bouche consacrait les statues en permettant au *b3* de pénétrer en elle. Le concept de *b3* n'a pas d'équivalent exact dans les langues modernes mais s'apparente à l'idée de principe vital et de puissance d'action. Les livres eux-mêmes sont considérés comme « les *baou* de Ré »¹⁷⁰⁵ et le *PGM XIII* parle d'un nom divin comme de ce qui « revivifie tous les livres [du dieu] » (τὸ ἀναζωοπυροῦν τὰς πάσας βίβλους <σ>ου)¹⁷⁰⁶. Le modèle de l'animation correspond-il à ce qui se passe dans le rituel d'Hé-

1701 JOHNSTON, *art. cit.*, p. 465-473.

1702 *ASCLEP.* 37 : « en évoquant les âmes des démons ou des anges, [les Égyptiens] les introduisirent dans leurs saintes images et dans les objets consacrés (*mysteriis*) divins pour que les idoles puissent grâce à elles avoir la puissance de faire du bien et du mal » (*evocantes animas daemonum vel angelorum, eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis, per quas idola et bene faciendi et male vires habere potuissent*).

1703 *ASCLEP.* 38 : *ut illud quod caeleste est, caelesti usu et frequentatione illectum in idola possit laetum, humanitatis patiens, longa durare per tempora.*

1704 Louis V. ŽABKAR, *A study of the Ba concept in ancient Egyptian texts*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, p. 39-48 ; Vincent P. M. LAISNEY, « Les «idoles» égyptiennes comme «image du dieu» », *RSO* 85, 2012, p. 313-327.

1705 ŽABKAR, *op. cit.*, p. 50.

1706 *PGM XIII*, 739.

racléopolis ? De fait, les consignes prescrivent « d'écrire la formule sur une feuille de papyrus et sur la trachée d'une oie (φῶσαν χήνειαν) », puis de « la placer dans la statuette (ζῶδιον) en vue de l'inspiration (ἐνπνευματώσεως εἵνεκεν) »¹⁷⁰⁷. Pour Adria Haluszka, l'*enpneumatôsis* signifierait en fait « l'inspiration » onirique qui opère lors de la révélation en songe et porte donc sur le dormeur, et pas sur la statuette du dieu¹⁷⁰⁸. La construction du texte laisse pourtant penser que le rédacteur parle encore de l'objet. De plus, la trachée (φῶσαν χήνειαν) est un organe destiné à la respiration et l'oie est l'animal sacré d'Amon, le dieu créateur. Plusieurs fois dans les *PGM*, l'action de transférer un πνεῦμα divin ou un souffle (πνόνη) concerne l'être humain¹⁷⁰⁹. Mais on trouve également des passages où ce sont des non-humains qui bénéficient du πνεῦμα : un chat est « fait esprit » (πνευματωτοῦ)¹⁷¹⁰ ; on demande à la divinité d'insuffler une flamme, ou à un cadavre (ἐνπνευμάτωσον)¹⁷¹¹. De plus, le verbe ἐμπνευμάτω et le substantif ἐμπνευμάτωσις sont abondamment employés en contexte médical et véhiculent l'idée d'une modification du corps sous l'effet de l'air (gonflement, inflation, flatulence) mais on ne retrouve pas ce terme dans des contextes divinatoires. Dans un autre rituel, l'encens qui brûle a la vertu de « donner une âme » (ἐμψυχοῦν) à une statuette d'Éros¹⁷¹². Enfin, il y a le cas d'une autre statuette d'Éros où plusieurs volatiles sont étouffés jusqu'à ce que chacun « étouffe et que leur souffle entre dans dans [la statue] »¹⁷¹³. Par le biais d'une trachée artificiellement placée à l'intérieur de l'objet, l'animation de la statue d'Hermès a bien l'air d'être impliquée dans le rituel. Aussi est-ce la présence, non pas d'un simple « objet », mais bien la proximité avec un autre vivant dans la même pièce que le dormeur qui doit agir durant le sommeil pour produire des songes.

1707 *PGM* V, 380-384 : γράψον τὸν λόγον εἰς χάρτην | ἱερατικὸν καὶ εἰς φῶσαν χήνειαν | (...) καὶ ἔνθεσ εἰς τὸ ζῶδιον ἐνπνευματώσεως | εἵνεκεν.

1708 Adria HALUSZKA, « Sacred Signified: The Semiotics of Statues in the Greek Magical Papyri », *Arethusa* 41 / 3, 2008, p. 492. L'auteur opère une excellente analyse sémiotique des objets mais réfute l'idée d'une animation des statues en la réduisant au préalable avec l'idée d'une présence physique du dieu dans son image. Or, l'animation d'une statue par le dieu ne signifie pas nécessairement sa descente dans l'objet. Animer, consiste à introduire un *pneuma* ou une *psuchè* dans la matière en guise de *dunamis*.

1709 *PGM* II, 84 (ἐμπνευσον) ; III, 570-5711 (ἐνπνε[υ]μάτισον ἡμᾶς) ; IV, 876 (ἐμπνευσον τῷ δεῖνα ἀνθρώπῳ ἢ παιδί) ; XIII, 846 (ἐνπνευσον... <τ>ῶ ὑπό σε ὄντι).

1710 *PGM* III, 50-51.

1711 *PGM* IV, 966 ; XIII, 279.

1712 *PGM* IV, 1827.

1713 *PGM* XII, 33-34 : ἀποπνιγῆ καὶ τ[ὸ] πν[εῦ]μα αὐτῶν εἰς α[ῦ]τὸν ἔλθῃ. Sur ces rituels et l'importance du souffle, voir GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 303-346.

6.2.4.3. *Matrice animale et conception astrale (PGM XII, 307-317)*

Fabrication d'un anneau

Le texte précédent suggère que la configuration astrologique a un rapport avec l'animation de l'objet ou avec sa respiration ; dans un rituel de consécration d'anneau, des consignes astrologiques analogues poussent peut-être l'idée d'animation à un degré supplémentaire¹⁷¹⁴. Le *PGM XII* contient en fait deux rituels de consécration successifs : *PGM XII*, 201-260 (A) et *PGM XII*, 270-350 (B). Dans les deux cas, il s'agit tout d'abord de fabriquer un anneau en gravant une pierre précieuse, puis dans un second temps de consacrer cet anneau. C'est lors de la seconde étape – et uniquement dans le rituel B – que sont indiquées des consignes astrologiques. A et B ne sont pas deux variantes d'une même procédure mais la comparaison permet de repérer des analogies dans la pensée rituelle ainsi que des effets de variations. Les deux objets, tout d'abord, contiennent une iconographie évoquant les puissances de l'univers. Avant d'exposer les données astronomiques, il est utile de présenter les deux fabrications :

A

Prends un jaspe azuré et graves-y un serpent tenant de manière circulaire sa queue dans sa bouche. Au milieu du serpent, grave aussi la lune avec deux étoiles au-dessus de ses deux cornes et au-dessus de celles-ci le soleil. Près de celui-ci, inscris ABRASAX et à l'arrière de la gravure de la pierre le même nom ABRASAX et le long de la bordure tu inscriras le grand, saint nom contre tout : ΙΑΩ ΣΑΒΑΘΗ. Après avoir consacré la pierre, porte-la dans un anneau en or quand tu en as besoin tout en étant pur (ἀγνός)¹⁷¹⁵.

B

Le soleil est gravé sur une pierre héliotrope de la manière suivante : qu'il y ait un serpent gravide (ἐνκύμων) à la manière d'une couronne, tenant sa queue dans sa bouche ; à l'intérieur du serpent, qu'il y ait un scarabée sacré entouré de rayons. Sur le revers de la pierre, tu inscriras le nom en hiéroglyphes, comme le prononcent les prophètes, et après l'avoir consacrée, porte-la purement (καθαρείως)¹⁷¹⁶.

1714 Pour un examen préliminaire plus général des consécrations d'anneau, voir Emilio SUÁREZ DE LA TORRE, « The Use of Rings in the Greek Magical Papyri », *MHNL. Supplementa 2*, 2019, p. 211-232 (11 cas d'études) ; les conclusions que je formule par la suite valent pour le texte analysé mais ne doivent pas être extrapolées à toutes les consécrations.

1715 *PGM XII*, 203-208 : λαβὼν ἰασπιν ἀερίζοντα ἐπίγραφον δράκοντα, κυκλωτερῶς τὴν οὐρὰν | ἔχοντα ἐν τῷ στόματι, καὶ ἔτι μέσον τοῦ δρ[άκ]οντο[ς] Σελήνην | δύο ἀστέρας ἔχουσαν | ἐπὶ τῶν δύο κεράτων καὶ ἐπάνω τούτων ἥλιον, ᾧ [ἐγγεγλύφθ]ω 'Ἀβρασάξ', καὶ ὀπισθεν | τῆς γλυφῆς τοῦ λίθου τὸ αὐτὸ ὄνομα 'Ἀβρασάξ' καὶ κατὰ τοῦ π[εριζώμ]ατος ἐπιγράψεις τὸ μέγα | καὶ ἅγιον καὶ κατὰ πάντων, τὸ ὄνομα Ἰάω, Σαβαῶθ. [καὶ τελέσ]σας τὸν λίθον ἐν χρυσῷ | δακτυλίῳ φέρει, ὅποταν ἦ σοι χρεῖα, ἀγνός ὢν.

1716 *PGM XII*, 273-277 : ἥλιος γλύφεται ἐπὶ λίθου ἡλιοτροπίου τὸν τρόπον τοῦτον· δράκων ἔστω ἐνκύμων, στεφάνου σχήματι οὐρὰν ἐν τῷ | στόματι ἔχων. ἔστω δὲ ἐντὸς τοῦ δράκοντος κἀνθαρος ἀκτινωτὸς ἱερός. τὸ δὲ ὄνομα ἐκ | τῶν ὀπισθε μερῶν τοῦ λίθου γλύψεις ἱερογ<λ>υφικῶς, ὡς προφηταὶ λέγουσιν, καὶ τελέσας φέρει | καθαρείως.

Illustration 26 : Gemme magique représentant une divinité solaire guerrière (l'anguipède) avec un croissant de lune, des étoiles et les noms Abrasax et Iaô (CBd-1056). © Christopher A. Faraone ; Ann Arbor, Special Collections Library

Élément sous droit, diffusion non autorisée

Illustration 25 : Motif du scarabée entouré d'un ourobores sur quatre gemmes. (En haut : gauche : CBd-995. En bas, de droite à gauche : CBd-1775 © New York, American Numismatic Society ; CBd-3312 © Bibliothèque nationale de France, Cabinet des Médailles ; CBd-994 © Trustees of the British Museum).

Élément sous droit, diffusion non autorisée

Pour l'iconographie de A, il est difficile de retrouver parmi les gemmes magiques la totalité des éléments iconographiques mentionnés. L'illustration 26 contient certains détails indiqués, comme la lune, les étoiles et le nom d'Abrasax, mais n'y figure pas l'ourobores, et la divinité représentée est plus spécifiquement le dieu anguipède¹⁷¹⁷. En revanche, le motif de B, un scarabée solaire entouré d'un ourobores, se retrouve sur les gemmes magiques selon un type assez régulier (Illustration 25)¹⁷¹⁸. Le scarabée peut être doté ou non de rayons et un visage humain se substitue parfois à la tête de l'animal. Dans les *PGM*, plusieurs prières sont adressées directement au scarabée (κάνθαρε), « roi, générateur du monde », « maître universel », « qui mène le cercle du feu

1717 BONNER, *SMA* p. 123-139.

1718 Concernant les gemmes magiques, BONNER, *SMA* et Attilio MASTROCINQUE et Frédérique DUYRAT, *Les intailles magiques du département des Monnaies, Médailles et Antiques*, Paris, France, Éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2014 offrent une analyse thématique et typologique des objets conservés. Christopher A. FARAONE, *The transformation of Greek amulets in Roman imperial times*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2018 propose une approche historique de la documentation ; Isabel CANZOBRE MARTÍNEZ, « Magical Amulets User's Guide: Preparation, Utilization and Knowledge Transmission in the PGM », in Emilio SUÁREZ, Miriam BLANCO, Eleni CHRONOPOULOU et Isabel CANZOBRE (dir.), *Magikè téchne. Formación y consideracion social del mago en el Mundo Antiguo*, Madrid, Dykinson, 2017, p. 177-192 analyse les formulaires présents dans les *PGM* pour la fabrication d'amulettes au sens large (incluant donc d'autres objets que les gemmes).

concepteur », « né de lui-même », « premier né »¹⁷¹⁹. Un autre rituel pour la fabrication d'un anneau consiste également à graver un scarabée mais la consécration procède selon une autre logique¹⁷²⁰. De son côté, Abrasax est un nom bien connu, dont la valeur numérique (365) évoque l'année et l'ourobore est interprété à l'époque romaine comme un symbole de l'univers¹⁷²¹. Les deux passages s'achèvent en évoquant de manière elliptique la procédure de consécration et la notice d'utilisation. Une condition de pureté (ἀγνός, καθαρείως) est requise pour faire usage de l'anneau. Une section des invocations décrit plus clairement à quelles fins sont portés ces anneaux :

A

Écoute-moi et accomplis pour moi cette opération pour que je porte cette puissance (δύναμις) en tout lieu, en tout temps, sans dommage, ni abatement, ni souillure, afin d'être protégé de tout danger, moi qui porte cette puissance. Oui, seigneur, car sous ton commandement, dieu qui es au ciel, tout est placé et aucun démon ou esprit ne s'opposera à moi parce que j'ai invoqué ton grand nom lors de la consécration (τῆ τελετῆ) et qu'à nouveau je l'invoque en langue égyptienne : PHNÔ EAI IABÔK, en langue hébreu : ADŌNAIE SABAŌTH, en langue grecque : le roi, monarque universel ; dans la langue des grands-prêtres : caché, invisible, qui voit tout le monde ; et dans la langue parthe : OUERTÔ, maître universel. Accomplis pour moi [cette consécration] et rend puissant pour moi (τέλεσόν μοι καὶ δυνάμωσόν μοι) cet objet (πρᾶγμα) pour la totalité du glorieux temps de ma vie¹⁷²².

B

Je t'ai invoqué, dieu très grand, et à travers toi, l'univers (τὰ πάντα), pour que tu donnes une divine et très grande puissance à cette image gravée (ξοάνῳ) et pour que tu la rendes forte et efficace contre tout, qu'elle arrive à rappeler les âmes, déplacer les esprits, soumettre mes adversaires, renforcer mes amitiés, produire tous les profits, apporter des songes, donner des oracles, créer des troubles psychologiques et physiques et une faiblesse handicapante, accomplir toutes sortes de charmes amoureux. Oui, maître, maître, accomplis la consécration parfaite (τέλει τελείαν τελετήν)¹⁷²³.

1719 *PGM* III, 207-208 (βασιλεῦ, κόσμου [γενέτω]ρ) ; IV, 943-944 (κύκλον ἄγων σπορίμου πυρός, αὐτογένεθλε) ; *PGM* VII, 520 (ὁ τῶν ὅλων δεσπότης).

1720 *PGM* V, 213-303. Pour un autre type de gemme, cf. *PGM* V, 447-458.

1721 Sur l'ourobore, voir n. 1073 (sources et historiographie). Pour ce passage, voir Ian MOYER et Jacco DIELEMAN, « Miniaturization and the Opening of The Mouth in a Greek Magical Text (*PGM* XII.270-350) », *JANER* 3 / 1, 2003, p. 51-53.

1722 *PGM* XII, 258-267 : ἐπάκουσόν μοι καὶ τέλεσόν μοι τήνδε τὴν πρᾶξιν ἐπὶ τῷ φοροῦντί μοι τήνδε τὴν δύναμιν ἐν παντὶ τόπῳ, ἐν παντὶ χρόνῳ ἄπληκτον, ἀκαταπόνητον, | ἄσπιλον ἀπὸ παντὸς κινδύνου τηρηθῆναι, φοροῦντί μοι ταύτην δύναμιν. | ναί, κύριε, σοὶ γὰρ πάντα ὑποτέτακται τῷ ἐν οὐρανῷ θεῷ, καὶ μηδεὶς δαιμόνων ἢ | πνευμάτων ἐναντιωθήσεται μοι, ὅτι σου ἐπὶ τῆ τελετῆ τὸ μέγα ὄνομα ἐπεκαλεσάμην καὶ πάλιν ἐπικαλοῦμαι σε κατὰ μὲν Αἰγυπτίου· ‘Φνω εαι Ἰαβωκ’, κατὰ | δ’ Ἰουδαίου· ‘Ἀδωνάιε Σαβαώθ’, κατὰ Ἑλλήνας· ‘ὁ πάντων μόναρχος βασιλεὺς’, | κατὰ δὲ τοῦ ἀρχιερεῖς· ‘κρυπτέ, ἀόρατε, πάντας ἐφορῶν’, κατὰ δὲ Πάρθους· ‘Οὔερτω | παντοδυνάστα.’ τέλεσόν μοι καὶ δυνάμωσόν μοι τοῦτο πρᾶγμα εἰς ἅπαντα τὸν | τῆς ζωῆς μου <u> καὶ ἔνδοξον χρόνον.

1723 *PGM* XII, 302-307 : ἐπεκαλεσάμην σέ, θεὲ μέγιστε, καὶ διὰ σου τὰ πάντα, ὅπως δῶς θεῖαν καὶ μεγίστην δύναμιν τούτῳ τῷ ξοάνῳ καὶ ποιήσης | αὐτὸ δύνασθαι καὶ ἰσχύειν κατὰ πάντων καὶ χωρεῖν ψυχὰς μετατρέπειν, πνεύματα | κινεῖν, ἀντιδίκους ὑποτάσσειν, φιλίας στηρίζειν, πόρους πάντας περιποιεῖν, ὄνειρους ἐπιφέρειν, χρησιμοδοτεῖν, πάθη τε ψυχικὰ καὶ σωματικὰ καὶ ἀσθένειαν ἐμποδισμόν τε ποιεῖν, φίλτρα ἐρωτικὰ πάντα ἀποτελεῖν. ναί, δέσποτα, δέσποτα, τέλει τελείαν | τελετήν.

Dans un texte comme dans l'autre, l'agentivité est confiée à une divinité universelle et son action est conçue à la fois comme une consécration (τελήτη, τελετήν, τέλεσον) et comme un *empowerment* de l'objet (A : δυνάμωσόν ; B : δῶς θείαν καὶ μεγίστην δύναμιν). Dans sa désignation de l'anneau, le rituel A alterne entre réification (c'est un objet, πρᾶγμα) et agentivité (c'est une puissance agissante, une δύναμις). Sa fonction est essentiellement prophylactique comme l'indique l'accumulation d'adjectifs qui servent à caractériser son action (ἄπληκτον, ἀκαταπόνητον, ἄσπιλον). De son côté, le rituel B conçoit l'anneau comme un ζόανον et lui donne une action plus agressive. Le terme ζόανον désigne une image cultuelle produite par la sculpture ou la gravure et indique que l'anneau et les gemmes magiques ne doivent pas être envisagés par essence comme un cas différent des statues divines. La téléstique, pour reprendre la terminologie néoplatonicienne, c'est-à-dire l'animation des représentations divines, concerne autant les statues que des objets de plus petites tailles comme des gemmes¹⁷²⁴. Ces différences sont toutefois minimales et c'en est une plus importante qui mérite de retenir l'attention. En effet, si les deux rituels cherchent à rendre puissant un objet par une consécration, cette opération prend toutefois un aspect particulier dans le rituel B.

Revenons un instant à une singularité de l'ourobore B qui tient à sa caractérisation : ἐγκύμων signifie « enceinte ». Comment cette précision se traduisait-elle sur le plan iconographique ? Difficile à dire. Sur le plan théologique, la représentation de l'univers en gestation s'apparente au réseau des caractérisations du dieu originel comme puissance de vie. Dans le *PGM III* par exemple, une prière s'achève en s'adressant à « l'utérus (μήτρα) de toute connaissance », à « l'utérus en gestation (ᾧ μήτρα κηφόρε) grâce à la ensemencement du père » et à « l'éternel maintien du père en gestation (πατρός κηφοροῦντος) »¹⁷²⁵. L'image contient donc un énoncé théologique caractérisant l'univers comme puissance de vie. Mais dans la mesure où, comme on va le voir, d'autres éléments ramènent par la suite à l'idée de gestation et de parturition, l'adjectif pourrait aussi renvoyer de manière réflexive au processus en cours. En ce sens, l'image contiendrait en fait un métadiscours sur elle-même. Confrontée au dispositif pratique, cette hypothèse conduit à penser que l'univers (l'ourobore) porte un nouvel être vivant en son sein (l'anneau) et que la consécration ressemble alors à un « accouchement ».

1724 GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 324 ; JACCO DIELEMAN, *Priests, Tongues, and Tites: the London-Leyde Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual, 100-300 CE*, Leyde, Pays-Bas, États-Unis, 2005, p. 172.

1725 *PGM III*, 603-606.

Données astronomiques

Pour la magie médiévale, on considère souvent que c'est la représentation (l'*imago*¹⁷²⁶) qui assume un rôle analogique en vertu d'un principe « sympathique » : on inscrit sur les talismans l'image d'un décan ou d'une planète. Or, dans les *PGM*, la représentation ne permet pas d'isoler une section du ciel ou un corps astral. Ce sont souvent des puissances divines au sens large qui sont sculptées, accompagnées parfois d'étoiles ou d'une lune et souvent d'un ourobore. L'image n'a pas de rapport avec l'astrologie. La consécration en revanche peut recourir à l'astronomie : ce qu'on enregistre dans l'objet, c'est une disposition du ciel à un moment initial, et pas une figuration du ciel.

Après une invocation au dieu suprême qui commençait par une longue série de *nomina barbara* et s'achevait avec la prière citée antérieurement, le rituel B poursuit avec les consignes pratiques :

Quand tu accomplis cette prière, prononce-la trois fois par jour, à la 3^e, la 6^e et 9^e heure, et ce pendant 14 jours à partir du 3^e jour de la lune (ἀπὸ τῆς σελήνης γ'). Fais en sorte que la déesse soit dans le Taureau, la Vierge ou le Scorpion, ou dans le Verseau ou les Poissons. Lorsque tu accomplis l'invocation, offre en libation les liquides mentionnés précédemment ainsi que toutes sortes de parfums, sauf l'oliban. Après avoir réalisé cette consécration (ἐκτελέσαντος δὲ τὴν τελετὴν) comme il convient, prends un coq qui a deux crêtes, blanc ou jaune (mais évite le noir) et après la consécration (μετὰ τὴν τελετὴν), ouvre le coq encore vivant et place la petite effigie (τὸ ζῳδάριον) dans les entrailles du coq en prenant soin de ne pas déchirer les parties internes de l'animal. Laisse 1 jour et à la 9^e heure de la nuit, récupère [l'effigie] et conserve-la dans un lieu sacré. Fais-en le meilleur usage. À chaque fois que tu veux donner un ordre au dieu, fais-le en prononçant le très grand *ouphôr*, et il accomplit [ton ordre]. Tu as la consécration de la très grande et divine action¹⁷²⁷.

On remarque que les signes se distribuent autour des deux signes équinoxiaux (Figure 11). Le Verseau fait exception mais pourrait être un ajout postérieur¹⁷²⁸. Comme dans les cas précédents, le choix des signes zodiacaux est difficile à interpréter. Ioan Moyer et Jacco Dieleman ont proposé des explications à partir des manuels d'astrologie : à l'exception du Verseau, les signes en question sont tous féminins et nocturnes et sont proches de la lune et de Vénus¹⁷²⁹. Y aurait-il là

1726 Au Moyen-âge, le terme *imago* en est venu à désigner les « talismans » : voir Nicolas WEILL-PAROT, *Les « images astrologiques » au Moyen âge et à la Renaissance : spéculations intellectuelles et pratiques magiques, XI^e-XV^e siècle*, Honoré Champion, 2002, notamment p. 27-90.

1727 *PGM* XII, 307-317 : ὅταν δὲ τὸν λόγον τοῦτο[v] τ[ε]λῆς, ἐκάστης ἡμέρας μὲν λέγε τρίς, ὥρα γ', ζ', θ', τοῦτο | δὲ ἐπὶ ἡμέρας ἰδ', ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς σελήνης γ'. πειρῶ δὲ εἶναι τὴν θεὸν ἢτε ἐν ταύρω | ἢ παρθένῳ ἢ σκορπίῳ ἢ ἐν ὑδροχόῳ ἢ ἐν ἰχθύσι. τελούντος δὲ σου καθ' ἐκάστην | κλησὶν ἐπίσπενδε τὰ προκείμενα καὶ μύρων παντοδαπῶν χωρὶς λιβάνου. | ἐκτελέσαντος δὲ τὴν τελετὴν, καθὼς προ<σ>ήκει, ἔχε ἀλέκτορα δίλοφον, ἦτοι | λευκὸν ἢ ξανθόν, ἀπέχου δὲ μέλανος, καὶ μετὰ τὴν τελετὴν ζῶντα τὸν ἀλέκτορα | ἀνάπτυζε καὶ ἔνβαλε τὸ ζῳδάριον ἔσω εἰς τὰ σπλάγγνα τοῦ ἀλεκτόρου | φιλοτιμούμενος, ὅπως μὴ διαρ<ρ>αγῇ τὰ ἐνκατα τοῦ ζῳδίου· ἔασον δὲ ἡμέραν α', | νυκτὸς δὲ ὥρας θ' ἄρον καὶ ἀπόθου ἐν τόπῳ ἱερῷ, καὶ χρῶ ὡς καλλίστῳ. | ὁσάκις ἂν βούλει ἐπιτάσσειν τῷ θεῷ, τὸν μέγιστον Οὐφώρα εἰπὼν ἐπίτασσε, καὶ | τελεῖ· ἔχεις τὴν τελετὴν τοῦ μεγίστου καὶ θείου ἐνεργήματος.

1728 MOYER et DIELEMAN, *art. cit.*, p. 57.

1729 *ibid.*, p. 57-58, n. 43.

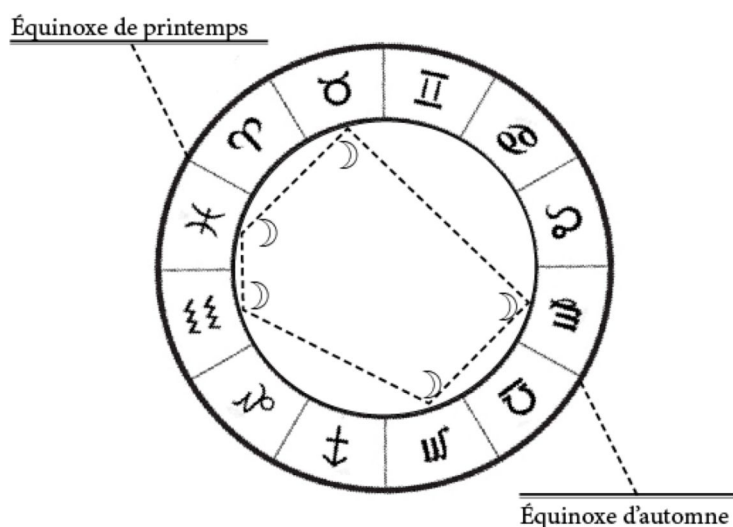


Figure 11 : Position sidérale de la lune croissante pour la consécration d'un anneau (PGM XII, 270-350).

une manière de maximiser le pouvoir génératif du rituel ? Une possibilité complémentaire peut être envisagée si on cherche la position du soleil. Dans la mesure où le rituel doit avoir lieu pendant toute la phase croissante, c'est la position initiale de la lune seulement qui est importante. Toutefois, comme les signes sont disposés de manière diamétrale et qu'il faut une demi-lunaison à la lune pour aller de l'un à l'autre (du Poisson à la Vierge et du Taureau au Scorpion, ou inversement), le résultat est sensiblement le même : la première visibilité de la lune en Poisson donnera une pleine lune en Vierge ; la première visibilité en Taureau (le soleil est à l'équinoxe) donnera une pleine lune en Scorpion ; etc. Peut-être que l'équinoxe avait là aussi son importance, ce qui converge avec la représentation du scarabée Khepri (*hpr*), une figure du jeune soleil, et avec le destinataire du rituel, un dieu solaire maître de l'univers¹⁷³⁰. Mais ce rôle de l'équinoxe reste difficile à affirmer. Dans deux cas (croissant de lune en Poissons ou Vierge), le soleil se trouve loin des équinoxes et l'ajout du Verseau répond probablement à des considérations astrologiques.

L'opération de consécration se déroule en trois temps bien distincts : dans le premier a lieu la récitation de la prière à des heures données ; dans le second la pierre est placée dans les entrailles d'un coq (Figure 12). Après quoi, l'extrait cité précédemment mentionne en troisième lieu la procédure d'activation fondée sur la récitation d'une prière : l'*ouphôr*. Ian Moyer et Jacco Dieleman ont rappelé que *ouphôr* est en fait la transcription de *wp.t-r3*, qui désigne le rituel égyptien d'Ouverture de la bouche¹⁷³¹. Le texte à réciter est indiqué à la fin du rituel et comprend deux parties.

¹⁷³⁰ *ibid.*, p. 51-53.

¹⁷³¹ MOYER et DIELEMAN, *art. cit.*, p. 59-66 ; DIELEMAN, *op. cit.*, p. 173-182.

La seconde est formée d'une litanie de quinze *nomina barbara* introduits chacun par ηι ιεου, là encore une transcription de l'égyptien 'I izw qui signifie « ô, salut ! »¹⁷³². Les quinze noms évoquent peut-être les quinze jours du rituel, ce qui serait une manière de synthétiser tout le processus au moment de parfaire la consécration. La première partie de la prière est en tout cas très éclairante, car elle fait intervenir le concept de πνεῦμα :

« Les portes du ciel se sont ouvertes. Les portes de la terre se sont ouvertes. La route de la mer s'est ouverte. La route des fleuves s'est ouverte. Mon souffle (πνεῦμα) a été entendu par tous les dieux et les démons. Mon souffle a été entendu par le souffle du ciel. Mon souffle a été entendu par le souffle terrestre. Mon souffle a été entendu par le souffle marin. Mon souffle a été entendu par le souffle fluvial. Donnez donc un souffle (πνεῦμα) au *mustèrion* fabriqué par moi-même, dieux que j'ai nommés et que j'invoque. Donnez un souffle (πνοήν) au *mustèrion* fabriqué par moi-même »¹⁷³³.

Le concept de πνεῦμα revient de manière entêtante et constitue le dénominateur commun réunissant les puissances divines, l'agent rituel et l'objet consacré autour d'une même ontologie. Tout en assumant cette unité ontologique de réalités nominalement différentes, le concept remplit deux autres fonctions. Le πνεῦμα permet en effet une communication entre ces différentes instances, communication qui semble conçue comme un transfert spatial. L'ouverture de l'espace permet le déplacement de ces πνεύματα dont le rôle est double, d'une part véhiculer un message (être entendu), d'autre part effectuer la vivification d'un objet (donner un souffle, πνοήν). C'est la nature matérielle du πνεῦμα comme souffle de la respiration qui conduit à envisager la communication comme le mouvement d'un corps à travers l'espace. La vivification de l'objet par un

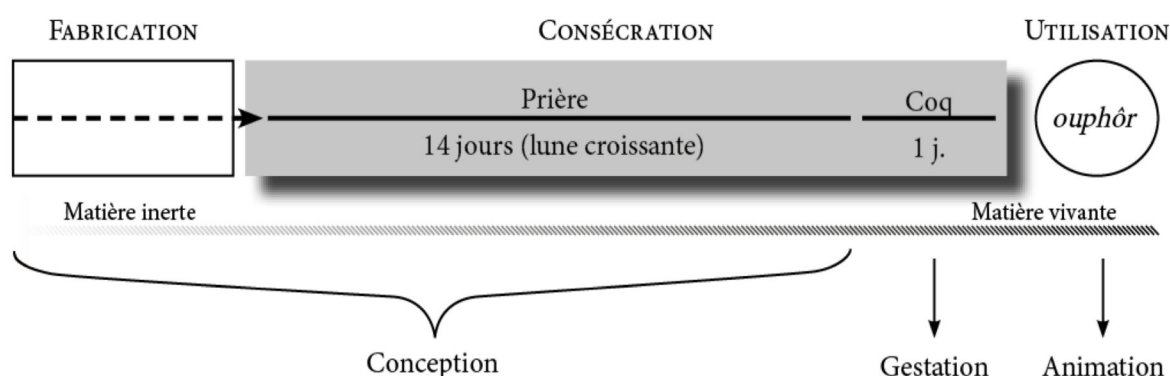


Figure 12 : Séquence rituelle et conceptuelle dans la consécration du PGM XII, 270-350.

1732 *ibid.*, p. 179.

1733 PGM XII, 324-333 : Ἡνοίγησαν αἱ πύλαι τοῦ οὐρανοῦ, ἠνοίγησαν αἱ πύλαι τῆς γῆς. | ἠνοίγη <ἦ> ὄδευσις τῆς θαλάσσης, ἠνοίγη ἡ ὄδευσις τῶν ποταμῶν, | ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πάντων θεῶν καὶ δαιμόνων, | ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος οὐρανοῦ, | ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος ἐπιγείου, | ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος θαλασσίου, | ἠκούσθη μου τὸ πνεῦμα ὑπὸ πνεύματος ποταμίου. | δότε οὖν πνεῦμα τῷ ὑπ' ἐμοῦ κατασκευασμένῳ μυστηρίῳ, | θε<οί>, οὓς ὠνόμασα καὶ ἐπικέκλημαι. | δότε πνοήν τῷ ὑπ' ἐμοῦ κατασκευασμένῳ μυστηρίῳ.

πνεῦμα apparaît comme la réponse naturelle à l'envoi de son πνεῦμα pour être entendu. Dans le système communicationnel décrit, on échange ainsi un souffle contre un souffle pour créer un « être respirant ». Outre les informations contenues dans le texte de la prière, le paratexte rend explicite la nature de l'opération. Le rituel *ouphôr* a en effet pour caractéristique de faire que « toutes figurines, gravures et statuettes sont rendues vivantes (ζωπυρεῖται) »¹⁷³⁴.

Embryon et animation

La seconde étape – l'introduction de l'effigie (τὸ ζωδάριον) dans les entrailles du coq – s'inscrit dans un réseau de gestes rituels amplement étudiés par Thomas Galoppin¹⁷³⁵. Loin d'être le seul usage rituel de l'animal, le sacrifice cultuel n'en est qu'un traitement parmi d'autres, que les *PGM* mettent volontiers en pratique. Dans une logique rituelle typiquement égyptienne, il peut s'agir de noyer un animal pour le « déifier » (ἐκθεοῦν, ἀποθεοῦν), comme si une transsubstantiation avait alors lieu¹⁷³⁶. La mort par strangulation permet quant à elle d'obtenir le souffle d'un animal pour le transmettre à une statuette¹⁷³⁷. Noyade et asphyxie sont deux cas de mise à mort qui contiennent leur logique propre. Dans le cas présent en revanche, toute l'importance du coq tient à ce qu'il *n'est pas* mis à mort. Il est « en vie » (ζῶντα) lorsqu'on ouvre ses entrailles. Dans les faits, l'animal n'a aucune chance de survie mais sa mort n'est qu'une perte négligeable en vue d'une autre opération. Le rituel prend soin en réalité de le conserver en vie le plus longtemps possible, c'est-à-dire jusqu'au moment où on place la pierre dans ses entrailles. Thomas Galoppin a inclus avec raison ce traitement de la pierre dans un ensemble d'opérations et de conceptions relatives au concept de « souffle » vital (πνεῦμα) et a notamment repéré le parallèle important avec le « glaive de Dardanos » (*PGM* IV, 1715-1867) : une lamelle en or y est donnée à manger à une perdrix qui est ensuite mise à mort pour récupérer l'objet dans son système digestif¹⁷³⁸. Mais il n'a pas exploité les indications astrologiques du *PGM* XII pour exprimer la spécificité de cette consécration en comparaison des autres documents qu'il mentionne. Or, un détour par la documentation astro-médicale permet de mieux éclairer la logique rituelle en jeu. Les ana-

1734 *PGM* XII, 318-320 : τὸ ἱερὸν Ὀὐφωρ, τὸ ἀληθές, διὰ πάσης συντομίας ἀληθῶς ἀναγράφεται, δι' οὗ ζωπυρεῖται πάντα πλάσματα καὶ γλυφαὶ | καὶ ζόανα.

1735 GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 303-346.

1736 *PGM* I, 1-42 (faucon) ; III, 1-164 (chat), où l'opération est dite Ἐσιῆν. Voir GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 306-316.

1737 *PGM* XII, 14-95 (sept volatiles sont étouffés pour animer la statuette d'Éros). Voir GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 316-322.

1738 GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 324-346. Cf. *PGM* IV, 2627 pour une gemme d'Hécate sur un « aimant qui respire » (μάγνητα τὸν πνέοντα) et IV, 2883 pour une gemme d'Hécate plongée dans le sang d'un corps décédé de mort violente (εἰς βιαίου αἵμα) : le principe vital est ici fourni par le sang ou bien présent de manière innée dans la pierre.

lyses suivantes se veulent donc dans la continuité du travail qu'il a commencé en y apportant un complément d'information important.

Porphyre est l'auteur d'une lettre *À Gaurus* sur le thème de l'embryologie, le problème débattu étant de savoir d'où vient l'âme à cette matière très spéciale qu'est le fœtus, et par conséquent d'où vient la différence entre matière animée et matière inerte. Le texte s'est transmis au Moyen-âge sous le nom de Galien et nous est parvenu dans un manuscrit contenant les œuvres du médecin¹⁷³⁹. L'animation de l'être vivant est évidemment une question cruciale qui divise les philosophes : la vie commence-t-elle à la conception, comme le pense Hippocrate ? ou à la naissance, d'après l'avis de Porphyre¹⁷⁴⁰ ? L'argumentaire des uns et des autres compte moins ici qu'un témoignage que rapporte Porphyre pour soutenir sa thèse, à savoir que l'âme est introduite dans le corps à la naissance de l'être humain et par une puissance extérieure à lui :

Concernant la substance corporelle irrationnelle, ce qui manque à son assemblage après la parturition, le tout le procure et l'achève, car une âme particulière est aussitôt présente, l'âme qui justement s'est présentée au bon moment au nouveau-né et qui entre en harmonie avec le corps organique qui était approprié à la recevoir. Et puisque les Chaldéens disent qu'il y a depuis l'éternité un flux divin intelligible du côté oriental du ciel, qui meut l'univers, le fait tourner et donne la vie (ζωογονεῖ) à tous les êtres qu'il contient en leur envoyant leurs âmes particulières, tous les degrés qui arrivent donc en ce lieu oriental qui est la porte des âmes (ψυχῶν πύλη) et la voie respiratoire du tout (εἴσπνοια τοῦ παντός), sont dotés d'une puissance. On appelle [ce lieu] « centre » (κέντρον) et « horoscope » (ὠροσκόπος). Et c'est de ce flux invisible d'individualité (καθ' ἑν) que dépend tout être mis au monde par une mère ou de manière générale approprié à recevoir la vie (εἰς ζωογονίαν), car il tire de son âme le flux personnel destiné à le faire vivre (εἰς ζωότητα) – c'est pourquoi on appelle aussi ce centre oriental le « lieu de la vie » (ζωῆς τόπον) – au moment où l'embryon, à la naissance, est porté à l'air libre après avoir été débarrassé de son organisation végétative (τῆς φυτικῆς διοικήσεως)¹⁷⁴¹.

Le témoignage de Porphyre rend explicite les théories biologiques des astrologues sur l'animation des êtres vivants (ζωογονίαν). On reconnaît aisément des concepts de l'astrologie, ne serait-ce qu'à la référence aux « Chaldéens ». Au nombre de quatre, les *kentra* désignent les lieux d'intersections entre l'écliptique d'une part et l'horizon ou le méridien d'autre part. Ils portent le nom d'horoscope (en latin, *ascendans*), de milieu du ciel (μεσουράνημα, ou *medium caeli*), de

1739 James WILBERDING (éd.), *To Gaurus on how embryos are ensouled and On what is in our power*, Londres, New Delhi, Bloomsbury, 2014, p. 7-10. Pour une traduction française, voir FESTUGIÈRE, *RHT III*, appendice 2, p. 265-305.

1740 JAMBL., *An.* 31.

1741 PORPH., *Ad G.* 16, 5.1-15 : κα(τ)ὰ μέντοι τὴν σω(ματικὴν) ἄλογον οὐσίαν τὸ ἐλλεῖπον τῆς συναρτήσε(ως) μ(ετ)ὰ τὴν κ(ύ)ησιν ἐνδίδωσί τε καὶ ἀποπίμπλησι τὸ πᾶν, ἰδίας ψυχῆς εὐθὺς παρουσίας, ἥτις ἂν <ῆ> κ<ά>τα καιρο>ν ψυχὴ τῷ τεχθέντι γενομένη καὶ σύμφωνος τῷ ἐπιτηδεῖως ἔχοντι(αὐτὴν) δέξασθαι (ὀργανικῶ σώ)ματι, καὶ τῶν Χαλδαίων ῥεῦμα θεῖον ἐξ αἰῶνος νοητὸν (γενέ)σθαι φαμένων κ(ατὰ τὰ ἀνα)τολικά μέρη | τοῦ (οὐρανοῦ,) ὁ (κι)νεῖ τ(ε) τὸν κ(ό)σμον καὶ στρέφει καὶ πάντα τὰ ἐ(ν) αὐτῷ ψυχᾶς πέ(μ)π(ον) οικείας ζωογονεῖ. πᾶσα οὖν μοῖρα γιγνομένη περὶ τὸν ἀνατολικὸν τοῦτον τόπον, ὅς ἐστι ψυχῶν πύλη καὶ εἴσπνοια τοῦ παντός, δυναμοῦται λέγεται δὲ κέντρον καὶ ὠροσκόπος. καὶ τοῦ καθ' ἑν ἀοράτου ῥεύματος ἥρτηται πᾶν τὸ προκύψαν ἐκ μητρὸς ἢ ἄλλως ἐπιτήδειον εἰς ζωογονίαν, ἔλκον τὸ οικεῖον εἰς ζωότητα ῥεῦμα ἐξ αὐτοῦ ψυχῆς – <δι> ὁ καὶ ζωῆς τόπον λέγουσι τὸ ἀνατολικὸν τοῦτο κέντρον – καθ' ὃν καιρὸν εἰς τὸν ἀέρα προέκυψε τῇ γέννη τῆς φυτικῆς διοικήσεως ἀποβληθὲν τὸ ἔμβρυον.

couchant (δύσις, ou *descendens*) et de fond du ciel (ὑπόγειος, ou *imum caeli*). Le « lieu de la vie » renvoie à une division de la *dôdécatopos*. Il s'agit de la projection, sur le cercle zodiacal, d'une grille interprétative composée de douze sections et servant à prédire certains aspects de l'existence. Cette grille dépend des centres, qui sont fixes, mais le caractère mobile du cercle zodiacal permet de décliner les prédictions d'après l'aspect changeant du ciel. Outre la terminologie astrologique, on repère deux images pour concevoir la structure de l'univers. La première, la « porte des âmes », rappelle les théories de Porphyre dans le *De antro*, si ce n'est qu'ici la porte de la génération se situe à l'est alors que dans le *De antro* elle se situe au tropique du Cancer¹⁷⁴². Cette métaphore évoque également les « portes du ciel » (αἱ πύλαι τοῦ οὐρανοῦ) qui s'ouvrent, dans le rituel *ouphôr*, pour laisser le passage à un πνεῦμα. La seconde image, « la voie respiratoire du tout », rapproche l'univers d'un être animé et fait de la respiration la caractéristique essentielle de l'animation. Un rapport d'analogie se tisse ainsi entre le macrocosme et ses parties du fait de partager le *pneuma* comme principe essentiel.

Porphyre poursuit en mentionnant l'établissement du thème astral : les astrologues, dit-il, déterminent le moment de la conception (τῆς σπορᾶς) mais ce n'est pas selon lui parce que l'âme s'introduirait à ce moment dans l'embryon¹⁷⁴³. L'embryon n'est qu'une puissance « végétale » (φυτικῆς) et l'adjonction d'une âme à la naissance lui confère « l'animalité » (ζωότητα). Quoi qu'en dise Porphyre, la réalité n'est pas aussi simple. En fait, il y a débat parmi les astrologues pour savoir si l'on doit prendre l'horoscope à la naissance ou à la conception d'un individu¹⁷⁴⁴. Pour des théoriciens plus raffinés comme Vettius Valens, il faudrait même prendre en compte la position de la lune les troisième, septième et quarantième jour *après* la naissance¹⁷⁴⁵ ! Stephan Heilen a étudié ce passage intrigant de Vettius Valens et a montré que le nombre 40, comme 3 et 7, est relié à des considérations biologiques et numérologiques concernant la naissance, la vie et la mort¹⁷⁴⁶. Une gestation normale de 280 jours équivaut à 40 x 7. Les quarante premiers jours de gestation correspondent à la formation de l'embryon ; de même la naissance possède une valeur symbolique de quarante jours pour le nouveau-né, comme pour la mère, qui est soumise à une période de purification¹⁷⁴⁷. Cette symbolique numérique a peut-être influencé la fixation de la période de pureté rituelle dans le *PGM XIII*, où une durée de quarante jours est prescrite avant la

1742 PORPH., *Antr.* 22-23.

1743 PORPH., *Ad G.* 16, 5.15-20.

1744 BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. 373-383 et p. 276 ; VITR., *Arch.* IX, 6.2.

1745 VETTIUS VALENS I, 14 PINGREE.

1746 STEPHAN HEILEN, « The doctrine of the 3rd, 7th and 40th days of the Moon in ancient astrology », *MHNH* 12, 2012, p. 179-198.

1747 *ibid.*, p. 186-190. DL. VIII, 29 ; CENSOR. 11, 7.

nouvelle lune en Bélier¹⁷⁴⁸. À Nag Hammadi, l'Adam terrestre reste quarante jours sans âme avant de recevoir le souffle de la vie¹⁷⁴⁹. En tout cas, que l'animation ait lieu à la naissance, à la conception ou de manière graduelle, elle paraît être liée, pour de nombreux penseurs de la période romaine, à la descente d'une puissance vivifiante (ψυχή ou πνεῦμα) depuis le ciel dans la matière composant l'organisme.

Dans l'hermétisme, le zodiaque intervient pour la composition des corps¹⁷⁵⁰ mais il est aussi le lieu d'origine des âmes dans la *Koré Kosmou* : ce récit cosmogonique place la création des âmes dans le ciel, puis fait des âmes les créatrices du monde terrestre, ce pour quoi elles sont alors condamnées à descendre, à habiter leur création et à se languir de leur demeure céleste¹⁷⁵¹. Déjà pour Platon, dans le *Timée*, le démiurge « divis[e] les âmes en nombre égal aux astres et les attribu[e] chacune à un astre »¹⁷⁵² avant de leur enseigner les lois de l'incarnation et Celse parle également du « passage des âmes à travers les [cercles célestes] » quand il interprète l'échelle mithriaque¹⁷⁵³. Un autre passage hermétique envisage la naissance et la mort comme un échange de πνεῦμα lors de l'incarnation et du retour (παλινδρομία) au ciel : « ce souffle que nous extrayons de l'air en venant de là-haut, nous le renvoyons en haut »¹⁷⁵⁴. Cette liaison entre le ciel et l'existence terrestre s'exprime également à travers un concept qu'on rencontre exceptionnellement dans les *PGM*, mais dans des passages hautement significatifs : l'*aporroia*. Le concept d'ἀπόρροια est polysémique et relève clairement du champ théorique. Il signifie au sens propre un « écoulement ». En un sens technique, il est l'antonyme de συναφή dans les textes astrologiques mais il acquiert aussi un sens métaphorique dans plusieurs domaines : dans la cosmologie, il permet de conceptualiser un rapport de causalité entre les astres et le monde terrestre par l'intermédiaire d'une « effluve » qui permet à la sympathie universelle de fonctionner¹⁷⁵⁵ ; éventuellement, il prend le sens « d'émanation », dans la christologie, pour caractériser le rapport entre le Père et le Fils¹⁷⁵⁶ et, dans la psychologie plotinienne, pour penser le rapport de différents niveaux

1748 *PGM* XIII, 5 = XIII, 347.

1749 *NH* II, 5 ; XIII, 2.

1750 *CH* XIII, 12.

1751 *SH* 23, 14-16 et 31-37.

1752 *PLAT.*, *Tim.* 41d8-e1 : διεἴλεν ψυχὰς ἰσαριθμούς τοῖς ἄστροις, ἐνειμέν θ' ἐκάστην πρὸς ἕκαστον.

1753 *ORIG.*, *C. Cels.* VI, 22.7-8 : τῆς δι' αὐτῶν τῆς ψυχῆς διεξόδου.

1754 *SH* 26, 12.6-7 : τοῦτο γὰρ ὃ σπῶμεν ἄνωθεν ἐξ ἀέρος πνεῦμα, τοῦτο πάλιν ἄνω πέμπομεν.

1755 *GÉM.*, *El. Astr.* II, 13-15 ; *PTOL.*, *Apot.* I, 2.3-4. La lune occupe un rôle important dans la distribution des effluves astrales vers la terre en raison de sa position : *DOROTH.*, *C. astr.* p. 357.3-4 *PINGREE* ; *CCAG* VII, 127.24-26 ; *CCAG* VIII³, 112.2-4 ; *CCAG* VII, 114.3-4. *VETTIUS VALENS* IV, 4 oppose l'ἀπόρροια de la lune avec l'ἐνέργεια du soleil. Pour la signification de l'ἀπόρροια dans les textes d'astrologie et de médecine, voir Francesca ALESSE, « Il tema dell'emanazione (aporroia) nella letteratura astrologica e non astrologica tra I sec. a.C e II d.C », *MHNH* 3, 2003, p. 117-134.

1756 *ATHÉNAG.*, *Suppl.* XXIV, 2.4.

ontologiques intérieurs à l'âme¹⁷⁵⁷. Il s'agit en fait d'un concept-métaphore dont le dénominateur commun, dans ses usages, est d'établir une médiation entre deux réalités posées comme distinctes, à la manière où le concept de « trace » (ἵχνος) chez Plotin conserve une continuité ontologique entre l'Intellect et le sensible¹⁷⁵⁸. Autrement dit, le concept répond à une préoccupation générale dans la philosophie de l'époque : penser l'unité à travers une totalité où l'on ne perçoit que trop les différences. Qui plus est, dans son sens cosmologique, l'ἀπόρροια assume des fonctions génératives pour le monde terrestre, inséminé par le monde céleste¹⁷⁵⁹. Thessalus décrit « l'effluve des astres [qui] fait croître et décroître tous les corps » comme un « souffle (πνεῦμα) spécifique à chaque astre [qui], parce qu'il est naturellement le plus subtil, pénètre à travers toute substance »¹⁷⁶⁰. Vettius Valens fait de ces effluves astrales l'instrument de la Fatalité¹⁷⁶¹. Du côté de l'hermétisme, l'action du monde céleste sur le monde terrestre peut tantôt prendre la forme d'un mécanisme naturel via des « émanations »¹⁷⁶², tantôt s'exprimer par l'agentivité des démons¹⁷⁶³ ; mais ce sont là deux modulations autour du même thème, à savoir la liaison entre supérieur (divin) et inférieur (humain) et le concept d'ἀπόρροια apparaît également dans la *Koré Kosmou* comme étant ce que reçoit le monde terrestre pour garantir la présence du divin dans la matière¹⁷⁶⁴. Dans les *PGM*, il intervient trois fois dans une expression identique : « tiennes sont les bonnes émanations des astres : les démons, les fortunes et les sorts »¹⁷⁶⁵. La formule reste évasive mais fait explicitement intervenir un type de spéculation cosmologique qui caractérise les milieux des astrologues, de l'hermétisme et du néoplatonisme. Elle apparaît dans un fragment de papyrus utilisé lors d'un rituel et dans deux manuels : le *PGM XIII*, où les savoirs astronomiques sont systématiquement convoqués, et l'autre rituel de consécration d'anneau du *PGM XII*. Le terme réapparaît dans des passages intéressants mais énigmatiques. Dans la lettre de Néphotès, après avoir été touché par l'aile d'un faucon, l'agent rituel déclare en se relevant : « j'ai obtenu

1757 PLOT. 15 (III, 4) 3.25.

1758 Georges LEROUX, « La trace et les signes, aspects de la sémiotique de Plotin », in Marie-Odile GOULET-CAZÉ, Goulven MADEC et Denis O'BRIEN (dir.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ « Chercheurs de sagesse », Hommage à Jean Pépin*, Institut des Études Augustiniennes, 1992, p. 245-261.

1759 HIPPI., *Haer.* V, 15.3-4 ; VETTIUS VALENS IX, 8.90-96.

1760 THESSAL. I, prol. 28 : πάντα τῆ τῶν ἀστέρων ἀπορροία αὔξεται καὶ μειοῦται. τὸ δὲ οἰκεῖον ἐκείνων πνεῦμα λεπτομερέστατον ὑπάρχον διὰ πάσης οὐσίας διήκει.

1761 VETTIUS VALENS VII, 3.117-120.

1762 SH 23, 3.6-9 : « les mystères qui se meuvent en partie dans le ciel coordonnent les réalités terrestres par les déplacements périodiques et déterminés des temps et les font grandir » (τῶν τε ἄλλων κατὰ μέρος κινουμένων ἐν οὐρανῷ μυστηρίων τακταῖς χρόνων κινήσεις καὶ περιόδοις διὰ τινων κρυπτῶν ἀπορροίων τὰ κάτω συγκοσμοῦντων καὶ συναυξόντων). Cf. CH XVIII, 11.12-13, pour l'exemple de l'action solaire.

1763 SH 6, 9-12, où les démons sont définis comme « l'action des trente-six dieux [décans] » (ἐνέργειαι εἰσι τῶν τριάκοντα ἔξ τούτων θεῶν).

1764 SH 23, 61-64.

1765 PGM XII, 254-255 = XIII, 780-782 = XXI, 15-16 : <σ>οῦ αἱ ἀγαθαὶ ἀπόρροιαὶ τῶν ἀστέρων εἰσὶν, δαίμονες καὶ Τύχαι καὶ Μοῖραι.

ton émanation de bienfaits »¹⁷⁶⁶. Ailleurs, on demande au dieu de « donne[r] à partir de son émanation »¹⁷⁶⁷ ou on s'identifie à « l'émanation du sang de la tombe du grand [dieu] des palmiers » [Osiris]¹⁷⁶⁸. Dans un dernier passage, c'est le quatorzième compagnon de la déesse lunaire qui est décrit comme « émanation contraignante de perfection »¹⁷⁶⁹. Sans être strictement astrologique, le concept signe en fait une liaison entre des ordres distincts.

Pour Dieleman, le rituel constitue « *a miniaturized cosmic drama* »¹⁷⁷⁰. On peut aller plus loin et caractériser le *drama* en question. Il semble en effet que l'ontogenèse de l'objet y est pensée sur le modèle biologique, mais une biologie assez particulière puisqu'elle dépend elle-même du paradigme astrologique. Le passage dans les entrailles du coq offre à l'objet une matrice analogue à l'utérus. L'influence des astres doit agir sur la qualité du πνεῦμα conféré à l'objet. L'objet lui-même reçoit le nom de ζωδάριον, un terme rare, difficile à traduire ici, où l'on reconnaît la racine grecque du vivant et de l'animal¹⁷⁷¹. En fait, l'action cosmologique qui est convoquée lors du rituel est celle de la naissance des êtres vivants. La matière qui compose le corps est d'abord assemblée et travaillée pour offrir une image adaptée de l'univers. Puis, la consécration de l'objet fait intervenir les puissances séminales du ciel et la « matrice » d'un coq, dont la valeur est de symboliser la divinité solaire. La récitation de l'*ouphôr* conclue le rituel en donnant vie à l'objet comme une âme descend vers un nouveau-né. La séquence rituelle suit ici la chronologie de l'ontogenèse du vivant : conception, gestation, naissance. La « consécration » brouille ainsi les frontières entre l'organique et l'inerte du fait d'exploiter les théories embryologiques pour la transmission d'une puissance à un objet. Toutefois, on ne doit pas rapporter toutes les consécrations à ce modèle. Une hémérologie est aussi présente dans la consécration d'une autre gemme représentant un scarabée (*PGM V*, 242-245), mais deux éléments permettent de distinguer la logique rituelle à l'œuvre : d'une part, les jours sont distribués ponctuellement sur tout le mois lunaire ; d'autre part, l'invocation consiste en une identification du ritualiste avec Thot et en des

1766 *PGM IV*, 217 : ἐπέτυχόν σου τῆς ἀπορροίας τῶν ἀγαθῶν.

1767 *PGM III*, 337 : δός μοι ἐ[κ τ]ῆς σῆς ἀπορροίας.

1768 *PGM XII*, 227-228 : ἐγὼ ἀπόρροια | αἵματος ἀπὸ τῆς τοῦ μεγάλου ταφῆς τῶν βαίων.

1769 *PGM VII*, 779 : ὁ ἰδ' [σύντροφος] τελειότητος ἀναγκαστικῆ ἀπόρροια.

1770 DIELEMAN, *op. cit.*, p. 182.

1771 Le mot ζώδιον désigne également dans les *PGM* les « dessins » que l'on effectue sur le papyrus (*e.g. PGM II*, 47, 51) mais le ζωδάριον est-il vraiment un simple diminutif ? Le terme apparaît dans le corpus aristotélicien pour des questions de biologie (ARSTT., *H. A.* 551b21, 557b1, *passim*), chez ATHÉNÉE pour des gravures d'animaux à Delphes (ATH. V, 45.33 KAIBEL) et chez HÉRON D'ALEXANDRIE pour un mécanisme comprenant une figurine animale produisant un sifflement (HÉRON, *Spir.* II, 34). Le terme est également employé, au détour d'une notice dans les ouvrages de lexicographie, pour de petits animaux caractérisés par la reptation (*ETYMOLOGICUM PARVUM* K14 ; *ETYMOLOGICUM GUDIANUM* K297 ; *ETYMOLOGICUM MAGNUM* p. 488.35 KALLIERGES).

menaces contre l'ordre universel. La création de l'anneau d'Hermès consiste en fait en une prise de contrôle.

6.3. Concepts techniques de l'astrologie hellénistique

6.3.1. Présentation des trois procédures

Trois textes sont à relever pour leur lien étroit avec l'astrologie hellénistique. Ils contiennent en effet une terminologie qui les distingue de la vaste majorité des autres documents. Par ailleurs, ils n'ont pas été traités par Hübner dans son étude sur les *katarchai*, faite depuis les traités astrologiques où l'information est bien plus abondante en la matière¹⁷⁷². Dans un premier temps, je donnerai ensemble les trois textes et j'exposerai ensuite les concepts astrologiques qu'ils manipulent.

A – PGM V, 47-52 : fais le rituel (α_1) quand la lune est dans un signe fixe avec [des planètes] bénéfiques ou bien (α_2) quand elle se trouve dans des confins favorables sans être pleine, car c'est mieux, et ainsi la divination est bien réglée pour se réaliser. (α_2') Dans d'autres copies était écrit « quand elle est pleine »¹⁷⁷³.

B – PGM XIII, 1027-1032 : essaye de faire la préparation lorsque la lune est en phase croissante et en contact avec un astre bénéfique, Jupiter ou Vénus, sans qu'aucun astre maléfique, Saturne ou Mars, ne soit en aspect avec elle. Mieux vaut que l'un des 3 astres bénéfiques soit dans son domicile, que la lune entre en contact ou qu'elle soit en aspect ou en opposition pendant que l'astre est lui aussi en période croissante¹⁷⁷⁴.

C – PGM XXXVI, 330-331 : attache l'amulette [autour de ton bras] quand la lune est en phase décroissante dans un signe féminin le jour de Saturne ou de Mercure¹⁷⁷⁵.

1772 Wolfgang HÜBNER, *Raum, Zeit und soziales Rollenspiel der vier kardinalpunkte in der antiken Katarchenhoroskopie*, München, K. G. Saur, 2003.

1773 PGM V, 47-52 : ποίει σελήνης οὔσης ἐν στερεῶ ζῳδίῳ | μετὰ ἀγαθοποιῶν ἢ ἐν ὀρίοις ἀγα|θοῖς ὑπαρχούσης, μὴ πληθούσης. Ἔστι γὰρ | ἄμεινον, καὶ οὕτως ἢ μαντεία εὐ|τακτος ἀπεργάζεται. ἐν δὲ ἄλλοις ἀν|τιγράφοις ἐγγράπτο ὅτι 'πληθούσης'.

1774 PGM XIII, 1027-1032 : πειρῶ δὲ κατασκευάζειν αὐτὸν <σελήνης> οὔσης ἐν ἀνατολῇ καὶ συναπτούσης ἀγαθοποιῶ ἀστέρι ἢ Διὶ ἢ Ἀφροδίτῃ, καὶ ἐπιμαρτυροῦντος μηδενὸς κακοποιῶ, Κρόνου ἢ Ἄρεως. βέλτιον δ' ἐποίεις ἂν, ἐνὸς τῶν γ' ἀστέρων τῶν ἀγαθοποιῶν ὄντος ἐν ἰδίῳ οἴκῳ, τὴν συναφὴν ἐπιλαμβανομένης τῆς σελήνης ἢ διαμαρτυρούσης ἢ κατὰ διάμετρον, ἐν ἀνατολῇ ὄντος καὶ τοῦ ἀστέρος.

1775 PGM XXXVI, 330-331 : περιῶσον ἀποκρουστικῆς οὔσης τῆς σελήνης ἐν θηλυκῶ ζῳδίῳ ἐν ἡμέρᾳ Κρόνου ἢ Ἑρμοῦ.

6.3.1.1. *L'oracle de Sarapis (PGM V, 1-52)*

Le texte A provient des consignes conclusives d'un rituel divinatoire ouvrant le *PGM V* : l'oracle de Sarapis (Μαντεῖον Σαραπιακόν, l. 1). Le destinataire des invocations est un Zeus, Hélios, Mithra mais on trouve également dans les *nomina barbara* Ré et Shamash, le dieu mésopotamien du soleil¹⁷⁷⁶. Dans ce document, la distribution de l'information est très particulière car le formulaire de *katarchè* constitue l'essentiel des consignes pratiques avec la manière dont doivent être prononcées des voyelles. Le reste du texte n'énonce que les *logoi* successifs. Les instructions sont réduites au minimum ; entre le titre et le *logos*, deux lignes servent à spécifier la catégorie divinatoire en mentionnant les médiums de communication avec le dieu : « sur un enfant, sur une lampe, une coupe et un piédestal »¹⁷⁷⁷.

On tient visiblement pour acquis que le lecteur réunit déjà l'expertise nécessaire pour procéder à différents types de divinations. La recette rituelle n'accorde donc que peu d'attention aux détails, comme si toutes les variantes pratiques appartenant au même canevas rituel étaient pertinentes. Au sein d'un modèle standard, les consignes laissent ainsi un certain degré de liberté pour l'exécution du rite mais restreignent simultanément cette liberté au niveau de la temporalité. Autrement dit, pour les concepteurs de l'oracle, la gestion du temps universel semble soudain occuper ici une fonction primordiale dans la constitution du pouvoir rituel. Faut-il parler de transfert de ce pouvoir des consignes pratiques vers la temporalité ou simplement de condensation de ce pouvoir ? Les savoirs implicites ne me paraissent pas moins importants que l'élection du moment, mais sont relégués au second plan derrière une information qui tranche par sa nouveauté. Peut-être faut-il voir dans ce traitement différencié entre les informations traditionnelles et la *katarchè* le caractère exceptionnel des concepts astrologiques dans les rituels.

Le formulaire de *katarchè* présente d'ailleurs la particularité de fournir une alternative entre deux méthodes et d'indiquer des divergences entre plusieurs copies. Il combine plusieurs types de critères, à savoir sidéral, planétaire et synodique :

- une première option (α_1) consiste à privilégier comme critère la combinaison de la position sidérale de la lune et sa configuration par rapport aux planètes ;
- une seconde option (α_2) consiste à combiner la position sidérale de la lune avec sa phase par rapport au soleil.

¹⁷⁷⁶ *PGM V*, 4-5 (ἐπικαλοῦμαι σε, Ζεῦ, Ἥλιε, Μίθρα, Σάραπι), 12-13 (σαμ|ασφρηθ), 14 (σαμας φρητι), 46 (τοῦ ὑψίστου θεοῦ, σαμας φρηθ) et *GMP* p. 104 n. 8.

¹⁷⁷⁷ *PGM V*, 2-3 : [ἐπι] παιδός, ἐπὶ λύχνου καὶ φιάλης | [κ]αὶ β[ά]θρου.

Qui plus est, le copiste rapporte deux lectures du texte avec la présence (α_2) ou l'absence (α_2') de μή devant le génitif absolu πληθούσης – différence minime et considérable, car elle se joue à l'addition ou à l'omission de deux lettres formant une négation. Son souci de préservation du texte l'a conduit à recopier fidèlement ce qu'il lisait, mais il indique dans un post-scriptum la version qu'il a en mémoire et qui semble apparemment mieux attestée – c'est du moins ce qu'on pourrait déduire de l'emploi du pluriel ἀντιγράφοις. La coexistence des deux lectures est éclairante pour la transmission des rituels magiques. Une première remarque s'impose : la lecture α_2 est un cas unique. Il s'agit de la seule occurrence où une prescription temporelle est transmise sous la forme d'une défense dans le corpus des *PGM*. La lecture α_2' est certainement antérieure. Pourtant, il ne faut pas envisager la transmission de ce texte dans l'hypothèse d'une erreur de copie : il s'agit d'une adaptation volontaire. La présence d'une explication en incise montre que la transformation s'accompagne d'un discours d'autorité promouvant l'efficacité (ἄμεινον). Il n'y a donc pas lieu de rechercher un texte authentique dans la mesure où les rituels sont issus de « bricolages ». Aussi les deux variantes devaient-elles être tenues pour pertinentes à des moments différents et par des acteurs différents¹⁷⁷⁸. Dans la lecture α_2 , la présence de la lune est contre-indiquée. Cette contrindication proviendrait-elle de la nature solaire des divinités invoquées ? C'est possible mais peu probable.

6.3.1.2. Consécration d'une lamelle (*PGM XIII, 1002-1057*)

Le texte B provient du *P. Leid.* J 395 contenant le *Huitième Livre de Moïse* (*PGM XIII*). Une des particularités frappantes de ce papyrus est de contenir de nombreuses spéculations astrologiques appliquées aux rites. En l'occurrence, il s'agit d'un rituel de consécration d'une lamelle en

or ou en argent (χρυσῆν λεπίδα ἢ ἀργυρῆν, l. 1002-1003). L'inscription de *caractères* imprononçables (χαρακτῆρας τοὺς ἀφθέγκτους, l. 1004) se fait en état de pureté (καθαρὸς ἀπὸ πάσης ἀκαθαρσίας, l. 1005-1006), les mains enrobées d'une guirlande en fleurs (ἐστεμμένος τὰς χεῖρας

¹⁷⁷⁸ Cf. *PGM V*, 369-374 une alternative introduite par une rencontre du copiste : « Prends 28 feuilles d'une essence de laurier, de la terre vierge, de la semence d'armoise, de la farine et de l'herbe *kunokephalion* (mais j'ai appris d'un homme d'Héracléopolis qu'il prenait 28 jeunes pousses d'un olivier, l'arbre fameux qui a été importé) » (Λαβὼν φύλλα δάφνης ἐνκαρδίου κη| καὶ γῆς παρθενικῆς καὶ ἀρτεμισίας σπέρματος, | ἀλεύρου καὶ κυνοκεφαλίου τοῦ χόρτου (ἀκήκοα | δὲ παρὰ Ἡρακλεοπολιτικοῦ τινος, ὅτι λαμβάνει ἀπὸ ἐλαίας ἀρτίβλαστα, τοῦ δένδρου | κομισθέντος, τοῦ ὀνομαστοῦ, κη).

Illustration 27 : *Caractères* du *PGM XIII, 1002-1057*
(d'après Robert Daniel, *Two Greek Magical Papyri*, p. 81).

Élément sous droit, diffusion non autorisée

τῷ ἀκμάζοντι στεφάνῳ, l. 1007-1008) (Illustration 27). Une cérémonie de consécration a lieu ensuite :

Prends l'inscription, dépose-la dans un coffret pur et place-la sur un trépied pur enveloppé d'un voile. Place à côté, en décoration, des pommes de pin, une portion de pain, de friandises, de fleurs de saisons, du vin égyptien sans ajout d'eau de mer. Puis verse du lait, du vin, de l'eau dans une coupe neuve et fais à la fois une libation et une fumigation. Qu'une lampe pure soit placée à côté, remplie d'huile de rose, et dis : « Je t'invoque, dieu très grand qui es au ciel, puissant maître, Iaô très fort, *ouô iô aïo ouô*, celui qui est. Consacre pour moi, seigneur, ce grand, souverain, imprononçable *character* pour que je le conserve et puisse rester sans danger, sans défaite, sans échec, moi N¹⁷⁷⁹.

Viennent alors les consignes astrologiques données plus haut, puis les emplois. Une fois consacré, le *character* peut être utilisé, comme l'indique la prière, pour protéger son porteur dans ses interactions sociales, à la manière d'une amulette. Le caractère performatif du rituel porte ici sur les émotions qui peuvent ébranler l'individu : la peur et la colère (φόβον et ὀργήν, l. 1044). L'action rituelle met ainsi en place un contrôle psychologique et constitue dès lors une médiation vers une action sociale rituellement dépourvue des passions pouvant venir l'entraver. Il convient toutefois d'activer la puissance du *character* en le recopiant sur une feuille de laurier et en présentant celle-ci au soleil tout en récitant une invocation :

« Je t'invoque grand dieu qui es au ciel, seigneur puissant, très fort Iaô, *ouô iô aïo ouô*, celui qui est. Protège-moi contre toute frayeur, contre tout péril qui me menace aujourd'hui, en cette heure »¹⁷⁸⁰.

6.3.1.3. Fabrication d'un contraceptif (PGM XXXVI, 320-332).

Le texte C appartient à un papyrus originaire du Fayoum et peut-être à rattacher au milieu sacerdotal¹⁷⁸¹. Concernant la recette en question, il s'agit d'un contraceptif, ce qui le distingue nettement des deux précédents textes : alors que ceux-ci mettent en place des procédures de rencontre avec une divinité à des fins oraculaires ou prophylactiques, le contraceptif renvoie à l'imaginaire de la magie naturelle.

Au contraire du texte A, rien, cette fois, ne marque dans le traitement de l'information une singularité des consignes astronomiques. En effet, la recette consiste uniquement en consignes

1779 PGM XIII, 1009-1026 : λαβὼν αὐτὸ κεχα|ραγμένον βάλε αὐτὸ εἰς γλωσσόκομον καθαρὸν καὶ θῆς ἐπὶ τριπόδου καθαροῦ | περιβεβλημένου ὀθονίῳ. κόσμει δὲ καὶ | παράθεσιν στροβίλων, ἄρτων καβόνιον, | τραγημάτων, ἀνθέων καιρικῶν, οἴνον ἀθάλασσον Αἰγύπτιον. Εἶτα | βαλὼν μὲν γάλα, οἶνον, ὕδωρ ἐν καινῷ ἀγγεῖῳ ἅμα σπένδε λιβανωτί|ζων, καὶ παρακείσθω λύχνος καθαρὸς, ῥοδίνου μεστός, καὶ λέγε· ἑπικα|λοῦμαι <σε> τὸν ἐν τῷ οὐρανῷ μέγιστον θεόν, | κύριον ἰσχυρόν, μεγασθενῆ Ἰάω | ουω ιω αιω ουω, ὁ ὢν. τέλει δέ μοι, | κύριε, τὸν μέγαν, κύριον, ἄφθεγ<κ>τον | χαρακτηῖρα, ἵνα αὐτὸν ἔχω καὶ ἀκί|δυνος καὶ ἀνίκητος καὶ ἀκατα|μάχητος παραμένω, ἐγὼ ὁ δεῖνα.'

1780 PGM XIII, 1047-1051 : ἐπικαλοῦμαι σε τὸν ἐν τῷ οὐρανῷ μέγαν θεόν, κύριον <ἰσχυρόν>, μεγασθενῆ Ἰάω, ουω ιω αιω ουω, | ὁ ὢν· διαφύλαξόν με ἀπὸ παντὸς φόβου, | ἀπὸ παντὸς κινδύνου τοῦ ἐνεστῶτος | μοι ἐν τῇ σήμερον ἡμέρα, ἐν τῇ ἄρτι ὥρα.

1781 Korshi Dosoo, *Rituals of Apparition in the Theban Magical Library*, Thèse de doctorat, Macquarie University, 2014, p. 163-164.

techniques ne comportant aucun *logos*. La contraception repose sur une double procédure : dans la première, il faut manipuler une grenouille pour lui faire avaler des graines de vesces trempées dans du sang menstruel avant de la relâcher¹⁷⁸² ; dans la seconde, il faut fabriquer une amulette en combinant des matières animales (lait de jument, mucus de vache) avec des matières végétales (semence de jusquiame, grain d'orge) dans un petit sac en peau de faon lié par une peau de mule¹⁷⁸³. Les deux procédures sont indépendantes.

6.3.2. Typologies des signes

On trouve couramment, dans les manuels d'astrologie, des systèmes de classifications du zodiac¹⁷⁸⁴. Les *PGM* en mentionnent deux.

6.3.2.1. Signes masculins et féminins

Le texte C évoque les signes féminins uniquement et il est le seul texte de rituel à évoquer cette typologie. Ptolémée en donne une liste fixe commençant avec le Bélier, signe mâle, et fait des signes masculins des signes diurnes et des signes féminins des signes nocturnes¹⁷⁸⁵. La distribution des genres est fondée sur l'alternance d'un signe au suivant. Cette classification, déjà utilisée par Teucer, est majoritaire¹⁷⁸⁶. Toutefois, Ptolémée rapporte d'autres usages : dans un cas, la liste est identique mais son point de départ est mouvant car il doit être établi à partir de l'horoscope¹⁷⁸⁷ ; dans l'autre cas, la liste est différente, car elle appelle masculins et matinaux les quatre signes compris entre l'horoscope et le milieu du ciel et les quatre autres compris entre le couchant et le fond du ciel, les huit signes restants étant féminins¹⁷⁸⁸.

6.3.2.2. Signes fixes, mutables et cardinaux

Des deux méthodes que propose le texte A, la première fait intervenir la notion de signes solides (στερεά). Ce concept renvoie à une typologie importante retenue par Ptolémée et divisée en trois catégories¹⁷⁸⁹ :

1782 *PGM* XXXVI, 320-327.

1783 *PGM* XXXVI, 327-332.

1784 Voir BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. 149-157.

1785 PTOL., *Apot.* I, 13.1-2.

1786 *CCAG* VII, 212.26-213.4 ; P. ALEX., *El. Apot.* p. 8.7-12 BOER ; HÉPH. ASTR., *Apot.* I, 1 ; *CCAG* I, 144.23-25.

1787 PTOL., *Apot.* I, 13.3.

1788 PTOL., *Apot.* I, 13.4.

1789 PTOL., *Apot.* I, 12. Cf. P. ALEX., *El. Apot.* p. 8.12-9.2 BOER ; *CCAG* VII, 212.22-26.

- les deux premières classes sont celles des signes tropiques (τροπικά : Cancer et Capricorne) et des signes équinoxiaux (ισημερινά : Bélier et Balance) qui forment ensemble la catégorie des signes « cardinaux » ;
- la suivante compte quatre signes dits « solides » (στερεά : Taureau, Lion, Scorpion, Verseau) ;
- la dernière classe regroupe les signes « mutables » (δίσωμα : Gémeaux, Vierge, Sagittaire, Poissons).

Élément sous droit, diffusion non autorisée

Illustration 28 : Fragment du disque de Douch représentant trois décans dans un signe fixe.
(d'après Nenna, « De Douch à Grand... », p. 374, Fig. 1)

On a par ailleurs conservé une représentation chromatique de cette typologie sur le disque de Douch : trois couleurs y servent à classer les différents signes, le rouge désignant un signe fixe (Illustration 28)¹⁷⁹⁰. Les corpus astrologiques permettent de comprendre la préférence pour le paramètre « solide » dans l'élaboration de la *katarchè*. Sérapion donne un principe général pour l'établissement d'une *katarchè*. Après avoir exposé un calcul pour déterminer la valeur avantageuse (σύμφορος) ou désavantageuse (ἀσύμφορος) d'une *katarchè*, il expose un second calcul visant à déterminer cette fois la durabilité d'une entreprise :

Du reste, on saura de la manière suivante si les *katarchai* sont durables (παράμονοι). Il faudra examiner dans quels signes l'horoscope et la lune se trouvent, leurs natures et leurs positions, mais aussi les conjonctions et séparations de la lune et si les planètes avec lesquelles elle se meut sont stationnaires, ainsi que leurs nœuds, et de la sorte on connaîtra la qualité de la *katarchè*¹⁷⁹¹.

1790 Marie-Dominique NENNA, « De Douch à Grand (Vosges) : un disque en verre peint à représentations astrologiques », *BIFAO* 103, 2003, p. 355-376.

1791 *CCAG* I, 100.8-13 : γνωσθήσεται λοιπὸν εἰ παράμονοι ἔσονται αἱ καταρχαὶ οὕτω· παρατηρεῖν δεήσει τὸν ὥροσκόπον καὶ τὴν Σελήνην ἐν ὁποίοις εἰσι ζῳδίοις, καὶ τὰς φύσεις αὐτῶν καὶ τὰς τοποθεσίας, ἔτι δὲ καὶ τὰς συναφὰς καὶ ἀπορροίας τῆς Σελήνης καὶ εἰ στηρικτικοὶ εἰσι πρὸς οὓς φέρεται, ἔτι τε καὶ τοὺς συνδέσμους αὐτῶν, καὶ οὕτω γνώσει τὴν τῆς καταρχῆς ποιότητα.

À l'inverse du texte des *PGM*, il ne s'agit pas de décider du bon moment pour entreprendre une action déterminée, mais d'une méthode de calcul pour deviner l'avenir d'une entreprise à partir de son moment initial. Ce que l'on cherche à définir, c'est une durabilité. Le copiste emploie dans un premier temps l'adjectif *παράμονος* comme synonyme (rare) de *παραμόνιμος* employé ensuite. De même que dans la généthliologie, on calculait la durée de vie d'un individu à partir de la configuration céleste à sa naissance, on peut calculer la durée de vie d'une entreprise à partir de son point de départ. Plusieurs critères sont à examiner qui introduisent une casuistique astrologique et rendent le texte de Sérapion plus complexe que la *katarchè* du *PGM V* :

- A. l'horoscope s'ajoute à la lune et assume la même fonction ;
- B. les positions relatives de la lune avec les planètes sont soumises à une analyse plus fine (on examine les conjonctions et séparations dans des intervalles de quelques degrés) ;
- C. différentes étapes des mouvements astraux introduisent des variations dans le pronostics (le mouvement apparent des planètes est parfois rétrograde ou stationnaire ; les nœuds désignent l'intersection des orbites avec l'écliptique).

Pour ne s'en tenir qu'au critère 1, lequel correspond aux indications du texte A, voici les applications que fournit Sérapion :

si la lune ou aussi l'horoscope se trouvent dans les signes tropiques, ils produiront rapidement du changement pour la *katarchè*, à moins que par hasard la lune ne se trouve sous un nœud. Si la lune et l'horoscope sont dans des signes mutables, la *katarchè* tiendra longtemps mais ne perdurera pas tout le temps. S'ils se trouvent dans des signes solides, la *katarchè* est durable¹⁷⁹².

La typologie des signes en trois catégories permet d'indiquer trois "espérances de vie" pour une entreprise : courte, moyenne et longue. Cette technique de calcul permet par exemple de prédire combien de temps durera un alitement¹⁷⁹³ ou dans combien de temps un fugitif sera retrouvé¹⁷⁹⁴. Il peut s'agir également de calculer si une union amoureuse est vouée à la séparation ou se maintiendra¹⁷⁹⁵. De son côté, Héphaïstion utilise la nature des signes pour calculer des *probabilités*. Dans son *Apotélesmatique*, au livre III, entièrement consacré aux *katarchè*, il propose des prédictions aux amoureux, exprimées en termes de probabilité pour la qualité des unions et des séparations : quand la lune est dans un signe solide, elle rend les choses certaines (*βέβαια*) ; dans

1792 *CCAG I*, 100.13-18 : ἐν μὲν γὰρ τοῖς τροπικοῖς ἢ Σελήνη τυχοῦσα ἢ καὶ ὁ ὠροσκόπος ταχέως μεταβολὴν τῆς καταρχῆς ποιήσουσιν, ἄνπερ μὴ ὑπὸ σύνδεσμον τύχη εἶναι τὴν Σελήνην· ἐν δὲ τοῖς δισώμοις τυχόντων αὐτῶν, χρόνον μὲν ποιήσει, οὐ διὰ παντὸς δὲ μένει· ἐὰν δὲ ἐν τοῖς στερεοῖς, παραμόνιμος ἢ καταρχή.

1793 *CCAG I*, 102.5-10 : lune dans signe tropique, la maladie est courte ; dans signe mixte, la maladie est de durée moyenne ; dans signe ferme, la maladie est longue.

1794 *HÉPH. ASTR.*, *Apot.* p. 320.28-321.4 : planètes bénéfiques en signes fermes, le fugitif ne sera jamais retrouvé ; en signes mixtes ou tropiques, le fugitif se repentira ou se laissera prendre.

1795 *CCAG V*², 179-180.

un signe mutable, possibles (ἐοικότα) ; dans un signe tropique, changeantes et incertaines (τρεπτὰ καὶ ἀβέβαια)¹⁷⁹⁶.

Durabilité ou probabilité sont des applications particulières d'un cas plus général. La nature du signe permet en fait de formuler la *rapidité des transformations* :

les signes tropiques [indiquent] des changements faciles, que ce soit des améliorations ou des dégradations, les signes solides [indiquent] que l'affaire sur laquelle on consulte ne sera pas soumise au changement et les signes doubles que l'issue des interrogations sera ambivalente¹⁷⁹⁷.

Cette échelle des durées ou des probabilités, fondée sur la capacité de transformation des signes, peut également s'appliquer à définir les caractères dans la généthialogie¹⁷⁹⁸ : les âmes nées sous un signe tropique sont dotées de caractères associés au changement ; les âmes nées sous un signe solide sont caractérisées par des vertus liées à l'immutabilité.

Cette typologie et son fonctionnement sont bien établis parmi les astrologues. Le projet de Ptolémée étant de fournir à l'astrologie un fondement naturaliste, il explique cette typologie à partir du mélange (κράσις) des « caractéristiques naturelles » (φυσικὰς ιδιοτροπίας) :

En chaque signe, les mélanges complets de ces caractéristiques naturelles sont en rapport avec les saisons qui se produisent avec eux¹⁷⁹⁹.

La fin du chapitre décrit les changements saisonniers à partir des quatre qualités de l'air :

Comme les saisons commencent avec les signes précédents [tropiques et équinoxiaux], l'humidité, la chaleur, la sécheresse et la froideur nous frappent davantage et plus fermement (στερεώτερον) lorsque le soleil se trouve dans les signes fermes, non que les conditions naturelles deviennent alors plus intenses, mais parce que nous sommes alors retenus plus longtemps sous leur influence et que pour cette raison leur force se fait davantage ressentir sur nous. Les signes qui suivent les solides (Gémeaux, Vierge, Sagittaire, Poissons) sont mutables parce qu'ils se trouvent entre les signes solides et les signes tropiques ou équinoxiaux et partagent en quelque sorte, au début et à la fin, la caractéristique naturelle des deux états¹⁸⁰⁰.

1796 HÉPH. ASTR., *Apot.* p. 267.5-8 PINGREE.

1797 HÉPH. ASTR., *Apot.* p. 232.21-24 PINGREE : τὰ μὲν τροπικὰ τῶν ζῳδίων ῥαδίας τὰς μεταβολὰς ἤτοι ἐπὶ τὸ ἄμεινον ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον, τὰ δὲ στερεὰ ἀμετάτρεπτον τὸ ζητούμενον πρᾶγμα, τὰ δὲ δίσωμα διμερῆ τὴν τῶν ζητουμένων ἔσσεσθαι ἀπόβασιν. Le verbe μὴνυει présent dans la phrase précédente est à suppléer dans le texte. Cf. CCAG XII, 158-161 (fragment astrologique attribué à Orphée), surtout p. 161.3-5 : « dans les signes solides, les événements restent inaltérables mais ils changent dans les signes tropiques, car (?) ils sont d'aspects multiples dans les signes mutables » (ἐν μὲν τοῖς στερεοῖς ἀσάλευτα μένει τὰ γενόμενα, μεταβάλλει δὲ ἐν τροπικοῖς, πολύμορφα γὰρ ἔστιν ἐν δισώμοις).

1798 HÉPH. ASTR., *Apot.* p. 146.12-21 PINGREE.

1799 PTOL., *Apot.* I, 12.1 : αἱ μὲν γὰρ ὀλοσχερέστεραι καθ' ἕκαστον αὐτῶν κράσεις ἀνάλογον ἔχουσι ταῖς κατ' αὐτὰ γινομέναις ὥραις.

1800 PTOL., *Apot.* I, 12.4.4-10 : τῶν ἐν ἐκείνοις ἀρχομένων ὥρων αἱ τε ὑγρότητες καὶ θερμότητες καὶ ξηρότητες καὶ ψυχρότητες ἐν τούτοις γινομένου τοῦ ἡλίου μᾶλλον καὶ στερεώτερον ἡμῶν καθικνοῦνται, οὐ τῶν καταστημάτων φύσει γινομένων τότε ἀκρατοτέρων, ἀλλ' ἡμῶν ἐγκεχρονικῶτων αὐτοῖς ἤδη καὶ διὰ τοῦτο τῆς ἰσχύος αὐτῶν εὐαισθητότερον ἀντιλαμβανομένων. δίσωμα δὲ ἔστι τὰ τοῖς στερεοῖς ἐπόμενα Δίδυμοι, Παρθένος, Τοξότης, Ἰχθύες διὰ τὸ μεταξύ εἶναι τῶν στερεῶν καὶ τροπικῶν καὶ ἰσημερινῶν καὶ ὥσπερ κεκοινωνηκέναι κατὰ τε τὰ τέλη καὶ κατὰ τὰς ἀρχὰς τῆς τῶν δύο καταστημάτων φυσικῆς ιδιοτροπίας.

L'observation du cours des saisons est donc à l'origine de la typologie des signes¹⁸⁰¹ ; l'application de celle-ci aux activités humaines repose sur le principe de l'analogie : en dernière instance, événement terrestre et événement céleste se répondent et une correspondance s'opère ainsi entre l'action humaine et le mouvement solaire. Mais les deux systèmes adoptés alternativement pour établir la *katarchè* (la position de la lune et l'horoscope) situent cette correspondance à un niveau purement symbolique.

6.3.3. Répartition des qualités dans l'espace

6.3.3.1. Les planètes

Les textes A et B mentionnent des planètes bénéfiques (ἀγαθοποιοί) et des planètes maléfiques (κακοποιοί)¹⁸⁰². D'origine mésopotamienne¹⁸⁰³, cette distinction bien connue ne connaît pas de variations majeures à travers les sources classiques¹⁸⁰⁴ : les planètes bénéfiques sont Vénus et Jupiter ; les planètes maléfiques sont Saturne et Mars. Pour Héphaïstion, le Soleil et Mercure sont dits « médians » (μέσοι)¹⁸⁰⁵ mais Ptolémée compte la lune avec les planètes bénéfiques et Maxime considère régulièrement Mercure comme une planète bénéfique¹⁸⁰⁶. Aucune planète n'est en réalité absolument maléfique dans les horoscopes ; Saturne ou Mars peuvent produire des effets favorables dans certaines configurations¹⁸⁰⁷.

Les documents démotiques donnent quant à eux une classification légèrement différente : dans le *P. Carlsberg* 81, les trois planètes bénéfiques (*sw.w nfr.w*) sont Jupiter, Vénus et Mercure ; les trois planètes maléfiques (*sw.w bz.w*) sont Saturne, Mars et le Soleil¹⁸⁰⁸. Il n'est donc pas possible d'établir avec certitude à quel système songeaient les concepteurs et les lecteurs des deux *katarchai*. Toutefois, dans la mesure où les textes sont adressés à un public hellénophone, la lecture classique est certainement à privilégier. Le texte B comporte pourtant un élément intrigant. Il parle de « 3 astres bénéfiques » (τῶν γ' ἀστέρων τῶν ἀγαθοποιῶν) mais ne nomme que

1801 Cf. *CCAG* I, 143.10-144.20 pour une description complète des changements saisonniers d'après les trois natures des signes.

1802 Pour un aperçu général des planètes dans les *PGM*, voir GUNDEL, *Weltbild und Astrologie*, p. 41-52.

1803 ROCHBERG « Benefic And Malefic Planets In Babylonian Astrology », in *In the Path of the Moon: Babylonian Celestial Divination and Its Legacy*, Brill, 2010, p. 135-142.

1804 Voir BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. 101-104.

1805 HÉPH. ASTR., *Apot.* I, 2 p. 31.18-20 PINGREE.

1806 PTOL., *Apot.* I, 5 ; MAX., *Katarch.* 5.36-37 ; 11.8-9 ; 12.30-31 (cf. *CCAG* XI¹, 167.33).

1807 BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. 101, n. 3. Voir *CCAG* V², 52.28-31.

1808 Andreas WINKLER, « Some Astrologers and Their Handbooks in Demotic Egyptian », in John M. STEELE (dir.), *The Circulation of Astronomical Knowledge in the Ancient World*, Leyde, Pays-Bas, Brill, 2016, p. 258.

Jupiter et Vénus. Dans le *P. Carlsberg* 81, la lune semble prendre la qualité de la planète avec laquelle elle est en conjonction¹⁸⁰⁹. Le rédacteur de la *katarchè* B devait implicitement souscrire à la même idée. Le troisième astre bénéfique de cette *katarchè* est donc vraisemblablement la lune elle-même.

Là encore, Ptolémée donne à cette répartition des qualités un fondement naturaliste :

Puisque des quatre flux, deux sont générateurs et producteurs (le flux du chaud et celui de l'humide, car grâce à eux tous les êtres subissent mélange et croissance) et deux sont destructeurs et sujets au pâtre (le flux du froid et celui du sec, à cause desquels tous les êtres subissent en retour division et décroissance), alors deux des planètes (Jupiter et Vénus, et encore la lune) sont tenues pour bénéfiques par les anciens parce qu'elles ont un mélange agréable et une quantité maximale dans le chaud et l'humide ; Saturne et Mars au contraire sont tenus pour producteurs d'une nature opposée, l'un en raison de son excès de froid, l'autre en raison de son excès de sécheresse. Quand au soleil et à Mercure, du fait d'être commun aux deux natures, ils sont tenus pour capables de l'une et de l'autre et surtout se convertissent aux qualités des planètes qu'ils assistent¹⁸¹⁰.

Que les acteurs rituels aient adhéré ou non à cette théorie naturaliste d'inspiration aristotélicienne, la distinction de deux qualités parmi les corps célestes permet de distribuer l'espace et le temps en fonction de leur mouvement et d'attribuer ainsi des valeurs positives ou négatives à certains moments.

6.3.3.2. La théorie des confins

Les confins ou termes (*ὄρια, termini, confines*) sont attestés depuis longtemps dans les traités d'astrologie. Il s'agit d'une subdivision du cercle zodiacal où des séries continues de degrés sont allouées en propre à chacune des cinq planètes. Ce système servait notamment dans les pronostics pour la durée de vie¹⁸¹¹ mais il permettait aussi d'affiner les prédictions généthliologiques¹⁸¹².

La théorie des confins n'est pas unifiée et ce sont de multiples systèmes qui sont utilisés dans les sources¹⁸¹³. Ptolémée distingue ainsi le système « égyptien » et le système « chaldéen », qu'il est le seul à mentionner, puis en fournit un troisième qu'il prétend avoir découvert dans un an-

1809 *ibid.*, p. 258-259.

1810 PTOL., *Apot.* I, 5 HÜBNER : ἐπειδὴ τῶν τεσσάρων χωμάτων δύο μὲν ἐστὶ τὰ γόνιμα καὶ ποιητικά (τό τε τοῦ θερμοῦ καὶ τὸ τοῦ ὑγροῦ, διὰ τούτων γὰρ πάντα συγκρίνεται τε καὶ αὖξεται), δύο δὲ τὰ φθαρτικά καὶ παθητικά (τό τε τοῦ ψυχροῦ καὶ τὸ τοῦ ξηροῦ, δι' ὧν πάντα πάλιν διακρίνεται καὶ φθίνει), τοὺς μὲν δύο τῶν πλανητῶν (τὸν τε τοῦ Διὸς καὶ τὸν τῆς Ἀφροδίτης, καὶ ἐτι τὴν σελήνην) ὡς ἀγαθοποιούς οἱ παλαιοὶ παρειλήφασι, διὰ τὸ εὐκρατον καὶ τὸ πλεῖον ἔχειν ἐν τῷ θερμῷ καὶ τῷ ὑγρῷ· τὸν δὲ τοῦ Κρόνου καὶ τὸν τοῦ Ἄρεως ὡς τῆς ἐναντίας φύσεως ποιητικούς, τὸν μὲν τῆς ἀγαν ψύξεως ἕνεκεν, τὸν δὲ τῆς ἀγαν ξηρότητος· τὸν δὲ ἥλιον καὶ τὸν τοῦ Ἑρμοῦ διὰ τὸ κοινὸν τῶν φύσεων ὡς ἀμφοτέρα δυναμένους καὶ μᾶλλον συντρεπομένους, οἷς ἂν τῶν ἄλλων παραγένωνται.

1811 P. ALEX., *El. Apot.* 3, p. 13.1-11 BOER.

1812 VETTIUS VALENS I, 3.

1813 Pour un aperçu de la diversité de ces systèmes, voir Alexander JONES et John M STEELE, « A new discovery of a component of Greek astrology in Babylonian tablets: the “terms” », *ISAW* 1, 2011. En ligne <http://dlib.nyu.edu/awdl/isaw/isaw-papers/1/>. [Consulté le 20 novembre 2018]. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. 206-215, est une introduction utile mais dépassée, qui repose principalement sur le texte de PTOLÉMÉE.

cien manuscrit¹⁸¹⁴. Vettius Valens rapporte l'existence d'un système qu'il rejette, puis d'un second, qu'il cautionne et où lune et soleil sont également insérés dans les confins¹⁸¹⁵. Le système égyptien est le plus commun¹⁸¹⁶. L'archéologie apporte également son lot de témoignages. Les horoscopes conservés sur des ostraca ou des papyri mentionnent ou contiennent des confins¹⁸¹⁷. Sur les tablettes de Grand, le second cercle, situé entre le zodiaque et les décans, utilise un système de lettres, disposées dans cinq cases par signe zodiacal, pour décrire les confins (Illustration 29)¹⁸¹⁸. La lettre indique à chaque fois un nombre de degrés. L'ordre des patronages planétaires devait être soit mémorisé, soit obtenu par la consultation de notes prises sur une tablette. Mais ce sont surtout des découvertes récentes qui apportent un éclairage neuf sur ce système. La publication en 2011 de tablettes babyloniennes du IV^e siècle av. J.-C. montre que les confins étaient déjà développés dans l'astrologie mésopotamienne¹⁸¹⁹. D'autre part, la papyrologie a fourni différents documents en démotique provenant des milieux sacerdotaux égyptiens : au II^e ou III^e siècle de notre ère, le *P.CtYBR* inv. 1132 contient un traité des confins légèrement différent du système « égyptien » popularisé par les vers de Dorothee¹⁸²⁰ ; dans la bibliothèque de Tebtynis, le *P. Carlsberg* 89 en contient un autre récemment étudié et servant à des prédictions horoscopiques¹⁸²¹ ; c'est également le cas du *P. Carlsberg* 81, encore non-publié¹⁸²². Ces deux papyrus sont les premiers témoignages archéologiques à ce jour du système « égyptien » dont parlaient les sources manuscrites.

1814 PTOL., *Apot.* I, 21. Le système alternatif qu'il propose n'est repris que par HÉPH. ASTR., *Apot.* I, 1, en concurrence avec le système égyptien mis en vers par DOROTHÉE.

1815 VETTIUS VALENS III, 6bis PINGREE. Cf. VIII, 9 pour une autre liste des confins.

1816 DOROTH., *C. astr. fr.* 2b, 9 PINGREE (= HÉPH. ASTR., *Apot.* I, 1, p. 4.23-5.1-4 PINGREE : Διεῖλον δὲ τὰ ὄρια οἱ παλαιοὶ Αἰγύπτιοι μὲν, Δωρόθεος δὲ ἐμμέτρως οὕτως [suit la citation des vers pour les confins du Bélier : voir n. 1823]) est la source la plus ancienne et fournit les confins sous formes métriques ; *CCAG* VII, 194-213 ; *CCAG* VIII¹, 257-261 ; VETTIUS VALENS I, 3 ; FIRM., *Math.* II, 6 ; P. ALEX., *El. Apot.* 3, p. 11.8-13.11 BOER.

1817 *E. g. P. Lond* 130 et *P. Lond* 98 (= *Greek Horoscopes*, p. 19-20 et 21-28 respectivement).

1818 Joséphe-Henriette ABRY, « Les tablettes de Grand : mode d'emploi à travers les écrits des astrologues », in Joséphe-Henriette ABRY, André BUISSON (dir.), *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine*, Lyon, Université de Lyon III, 1993, p. 141-160. D'après Alexander JONES (communication personnelle), la restauration des lettres est probablement fautive par endroit car certains confins donnent une somme supérieure à 30° dans certains signes.

1819 JONES et STEELE, *art. cit.*

1820 La publication de ce document par L. DEPUYDT, « A Demotic Table of Terms », *Enchoria* 21, 1994, p. 1-9 a été complétée par un article important de Briant BOHLEKE, « In Terms of Fate: A Survey of the Indigenous Egyptian Contribution to Ancient Astrology in Light of Papyrus CtYBR inv. 1132(B) », *SAK* 23, 1996, p. 11-46.

1821 Elisabeth Frank JØRGENSEN, *Papyrus Carlsberg 89. A case study of an astrological text*, Copenhague, 2005. Je remercie Kim Ryholt pour m'avoir communiqué une version électronique de ce travail.

1822 Sur ce document, voir Andreas WINKLER, « On the Astrological Papyri from the Tebtunis Temple Library », *Actes du IX^e congrès international des études démotiques, Paris, 31 août - 3 septembre 2005*, Paris, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2009, p. 367 et « Some Astrologers and Their Handbooks in Demotic Egyptian », in John M. STEELE (dir.), *The Circulation of Astronomical Knowledge in the Ancient World*, Leyde, Pays-Bas, Brill, 2016, p. 247-267.

En dépit de la diversité de ces systèmes, les utilisateurs du *PGM V* devaient certainement recourir à une des variantes du système « égyptien », plus courant dans les sources grecques et latines et attesté en démotique. Étant donnée la difficulté de retenir la distribution des confins, il était sûrement nécessaire d'utiliser des tables, telles que celles fournies dans les documents manuscrits ou papyrologiques, à moins qu'en guise de moyen mnémotechnique le spécialiste n'ait mémorisé le poème de Dorothee :

Au nombre de six confins sont les degrés que détient l'Éclatant [Jupiter] en ce signe [Bélier] / à son début ; ensuite un nombre égal est échu à Cythérée / mais ils sont huit pour le Resplendissant [Mercure] le troisième et pour le Brûlant [Mars] cinq / ; le restant est échu au Brillant [Saturne] en nombre égal à ceux de l'Impéteur [Mars]¹⁸²³.

La distinction entre bons et mauvais confins n'est pas commune. On ne trouve qu'une seule mention des ὅρια ἀγαθά dans les corpus astrologiques¹⁸²⁴ ; mais il est souvent question des « confins d'un astre bénéfique » (ὅρια ἀγαθοποιοῦ). Il s'agit clairement de reproduire la distinction des qualités planétaires au niveau des degrés du cercle zodiacal. La *katarchè* α₂ énonce donc le même contenu sémantique que la *katarchè* α₁ mais dans une grammaire différente : il s'agit à nouveau de joindre la lune à une puissance positive – à la différence que dans un cas, cette puissance est située dans un corps en mouvement tandis que dans l'autre elle est simplement projetée sur la structure de l'espace.

Illustration 29 : Confins du Capricorne sur une tablette astrologique de Grand.

Élément sous droit, diffusion non autorisée

6.3.3.3. Comparaison des deux méthodes de *katarchè* dans l'oracle de Sarapis

Dans la méthode α₁, les signes de chaque catégorie alternent selon une séquence définie : cardinal – fixe – mutable. Pour l'exécution du rituel, le premier critère de la *katarchè* est donc remplie sur des fenêtres temporelles d'environ 2,28 j. selon un intervalle régulier de 4,55 j., soit quatre fois par cycle sidéral de la lune. En tenant compte du second critère et en retenant l'attribution classique des qualités planétaires, la fréquence moyenne définie par la *katarchè* est de

1823 DOROTH., *C. astr. fr.* 2b, 9 PINGREE (= HÉPH. ASTR., *Apot.* I, 1 p. 5.1-4 PINGREE) : ἕξ δ' ὀρίων ἐπέχει μοίρας Φαέθων ἐνὶ τούτῳ | τὰς πρώτας, μετέπειτα δ' ἴσας λάχεν ἢ Κυθήρεια, | ὀκτὼ δὲ Στίλβων τρίτατος, Πυρόεις δὲ τε πέντε | τὰς δ' ὑπολειπομένας ἔλαχεν Φαίνων ἴσα Θούρω.

1824 ANUB., *fr.* IV, 16.11 OBBINK.

5,6 %¹⁸²⁵. D'un point de vue pragmatique toutefois, les cycles planétaires connaissent des variations, si bien qu'il n'est pas facile de prédire à l'avance le moment opportun. Des tables périodiques étaient donc peut-être utilisées. Cette procédure est soumise à une variabilité dans le temps. Elle est également soumise à un gradient d'efficacité. En effet, pour peu que la lune se trouve avec deux planètes bienfaisantes dans le même signe au lieu d'une, alors il y a lieu de penser que le rituel sera deux fois plus puissant.

Est-ce la difficulté à calculer à l'avance le moment opportun qui entraîne la présence d'une alternative ? La seconde option (α_2) présente en tout cas l'avantage d'être plus pratique tout en reproduisant le même contenu. De fait, la lune traverse en 2,28 jours la totalité des confins d'un signe et passe donc très régulièrement par les confins bénéfiques. Pour ne s'en tenir qu'au système « égyptien » qu'expose Ptolémée, il comporte 161° de confins bénéfiques. La probabilité de la *katarchè* est alors de 41 % (pour les lunaisons où la pleine lune a lieu dans des confins bénéfiques) et de 45 % (pleine lune dans d'autres confins). À nouveau, l'expert rituel doit recourir à une table pour connaître la distribution des confins.

Comme on le voit, la seconde méthode comporte un avantage pratique incontestable : la possibilité d'exécuter le rituel est beaucoup plus fréquente. Le critère de la phase lunaire modifie faiblement cette possibilité. Aussi peut-on s'interroger sur sa pertinence. En adoptant la lecture α_2' , le critère de la lunaison devient hautement important et réduit drastiquement la probabilité de l'événement : exiger la pleine lune dans des confins bénéfiques correspond à 1,6 % des cas¹⁸²⁶. On comprend dès lors que, sous le discours d'autorité qui promeut l'efficacité de la lecture α_2 , peuvent aussi se cacher des intérêts : dans une logique de compétition entre les acteurs, la procédure plus souvent utilisable a davantage de chance de se conserver et d'être source de profit pour l'expert qui la vend à ses clients.

La difficulté de la seconde méthode, en revanche, devait être de repérer précisément les confins sur le ciel. L'inconvénient est donc dans la précision optique plus grande qu'elle requiert : il ne suffit pas que la lune se trouve vaguement dans la même région céleste qu'une planète mais sur des degrés bien particuliers. Pour ne prendre que la nomenclature égyptienne : en moyenne, ce sont 7° par planète bienfaisante et par signe qui sont qualifiés pour le rituel, au lieu des 30° d'un signe solide. Et ces 7° se répartissent de manière disparate sur le cercle zodiacal. La

1825 Soient $P_{L\cap J}$ et $P_{L\cap V}$ les probabilités de Lune et Jupiter et Lune et Vénus dans le même signe et P_{solide} la probabilité que ce signe soit solide, sachant que $P_{L\cap J} = P_{L\cap V} = \frac{1}{12}$ et que $P_{solide} = \frac{1}{3}$, alors :

$$P_{moy} = P_{L\cap J} \times P_{solide} + P_{L\cap V} \times P_{solide} = 2 \times \frac{1}{12} \times \frac{1}{3} = \frac{2}{36} = 0,056$$

1826 $P_{confins} = 45\%$ et $P_{PL} = 1/28$. Donc : $P = P_{confins} + P_{PL} = 0,45 + 0,036 = 0,016$

lune reste 0,53 j. (13 h.) dans cette zone. Quand les confins de Jupiter et Vénus sont contigus dans un même signe, la fenêtre horaire est alors d'un peu plus d'une journée. Les intervalles moyens entre deux fenêtres temporelles sont variables selon qu'un, deux ou trois confins séparent les domaines alloués à Vénus et Jupiter. Une série discontinue se distribue ainsi sur toute la période de révolution sidérale de la lune.

6.3.4. Domiciles et relations géométriques

La notion d'ἀνατολή a déjà été traitée plus haut et n'est pas propre à l'astrologie hellénistique. En revanche, outre cette notion, le texte B recourt à une terminologie technique où affleurent de nombreux concepts spécifiquement astrologiques :

- συνάπτω et συναφή sont les termes qui servent à désigner des « contacts » entre la lune et les planètes. Il désigne plus précisément le moment où se met en place le contact, tandis que son contraire, la « séparation » (ἀπόρροια), désigne le moment où il prend fin. Les traductions modernes sont inexactes en rendant l'idée de conjonction¹⁸²⁷. En effet, le concept de συναφή recouvre davantage de réalités. Dans la définition très brève qu'en donne Héphaestion, συναφή et conjonction ont l'air d'être quasi synonymes mais il s'agit d'une simplification d'un chapitre de Ptolémée plus complexe¹⁸²⁸. Le contact peut être entendu « au sens physique (σωματικῶς) » ou « d'après l'une des configurations décrites » (κατά τινα τῶν παραδεδομένων σχηματισμῶν) auparavant par Ptolémée¹⁸²⁹. Au sens physique, il se rapproche bien de l'idée de conjonction ; mais d'après le second sens, le contact peut également signifier l'approche d'une relation géométrique particulière. Paul d'Alexandrie est plus explicite que Ptolémée et donne plusieurs définitions accompagnées à chaque fois d'exemples¹⁸³⁰.

Le contact peut désigner selon lui :

- la présence mutuelle de la lune et d'une planète dans un même signe¹⁸³¹ ;
- l'entrée de la lune dans un écart de moins de trente degrés la séparant d'une autre planète¹⁸³² ;
- l'entrée de la lune dans une configuration géométrique particulière¹⁸³³.

1827 PREISENDANZ, *PGM* t. 2, p. 130 (*Konjunktion*) ; MORTON SMITH, *GMP* p. 195 (*conjunction*) ; *Textos de magia*, p. 309 (*conjunción*).

1828 PTOL., *Apot.* I, 24 ; HÉPH. ASTR., *Apot.* I, 14 p. 39-40 PINGREE.

1829 PTOL., *Apot.* I, 24.1. Cf. HÉPH. ASTR., *Apot.* I, 14 : ἦτοι σωματικῶς ἢ μετὰ τρεῖς μοίρας.

1830 P. ALEX., *El. Apot.* 17, p. 35.17-39.4 BOER.

1831 P. ALEX., *El. Apot.* 17, p. 36.5-10 BOER.

1832 P. ALEX., *El. Apot.* 17, p. 36.10.37.8 BOER

1833 P. ALEX., *El. Apot.* 17, p. 38.9-38.27 BOER.

– Ces relations géométriques sont désignés par les termes ἐπιμαρτυρέω et διαμαρτυρέω utilisés dans la théorie des aspects. Il existe cinq types d'aspects, donnant au total huit positions sur douze pour que les astres soient en contact dans une configuration¹⁸³⁴ :

- dans la conjonction, ils forment un angle de 0° ;
- dans l'aspect hexagonal, ils sont séparés par un angle de 60° ;
- dans l'aspect quadrat, ils sont séparés par un angle de 90° ;
- dans l'aspect trigone, ils sont séparés par un angle de 120° ;
- dans l'aspect diamétral (κατὰ διάμετρον), ils sont séparés par un angle de 180°.

Tous les aspects ne sont pas égaux dans leurs puissances. La quadrature, par exemple, passe pour néfaste¹⁸³⁵.

– Enfin, la *katarchè* mentionne également le concept de « domicile » (οἶκος). Il s'agit d'un signe attribué à une planète. La planète liée à un signe est dite « maîtresse du domicile » (οἰκοδεσπότης). Paulus est le seul, à ma connaissance, à déclarer qu'une planète en son domicile « se réjouit » (χαίρει)¹⁸³⁶ – la réjouissance étant plutôt ce qui lie une planète à son lieu d'exaltation.

Concernant l'interprétation de la *katarchè*, la notion d'émanation astrale doit-elle être convoquée pour expliquer ce rituel sur un fondement naturaliste ? On peut au contraire s'en tenir à la portée analogique du rituel et observer un rapport d'analogie entre la configuration du ciel et la finalité du rituel. La disposition céleste cherche en quelque sorte à reproduire la disposition des forces dans l'espace social. Le porteur de la lamelle a en effet pour objectif de se mettre à l'abri des adversaires qui peuvent produire chez lui « peur ou colère » et d'obtenir pour lui-même un gain de pouvoir. De manière analogue, les astres bénéfiques sont en phase croissante, liés les uns aux autres et en un lieu où ils sont maîtres (οἰκοδεσπόται) tandis que les astres maléfiques sont tenus à l'écart. L'espace céleste dessine ainsi un schéma actantiel qui est en fait la projection des dynamiques de pouvoir dans l'espace social. La consécration de la lamelle a pour effet d'enregistrer dans un objet une distribution des forces dans l'espace ; la récitation de la prière permet de son côté d'activer l'objet et donc de rappeler cette configuration avantageuse du pouvoir au moment où le porteur de l'amulette en éprouve le besoin. Il s'agit moins de manipuler des forces naturelles que de créer un objet de puissance.

1834 Sur les aspects, voir BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. 165-179.

1835 BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. 170.

1836 P. ALEX., *El. Apot.* 3, p. 11.11-13 BOER.

6.3.5. La semaine astrologique

6.3.5.1. De l'analogie à la biologie

La semaine astrologique constitue un système de *chronocratoria* fondée sur les planètes ; chaque *chronocratôr* y est maître du pôle (πολεύω) ou bien dirige le temps (διέπω). Paul d'Alexandrie fournit une explication complète du système : la « maîtrise » s'applique à la *chronocratoria* des jours et la divinité planétaire fait alors « tourner le pôle » (πολεύω) ; la « direction » revient à la *chronocratoria* des heures (les astres sont alors dits διέποντες)¹⁸³⁷. La première heure du premier jour est donnée à la planète la plus lointaine, Saturne, et sert à nommer le premier jour : samedi. La seconde heure est attribuée à Jupiter, et ainsi de suite selon l'ordre chaldéen, jusqu'au jour suivant où la première heure appartient au soleil, ce qui marque le début du dimanche. Même si elle en est déduite, la séquence des jours de la semaine ne reproduit donc pas l'ordre astronomique. Dion Cassius en rapporte l'invention aux « Égyptiens » – ce qui chez lui peut tout à fait désigner les « Alexandrins », donc une population majoritairement hellénistique – et en donne deux présentations, dont la première, fondée sur les harmonies musicales, a plutôt l'air d'origine pythagoricienne¹⁸³⁸. Même si nous n'en connaissons pas précisément l'origine, ce système de *chronocratoria* est en vogue depuis l'époque hellénistique¹⁸³⁹ et survit dans certaines langues modernes aux différentes tentatives chrétiennes pour le subvertir¹⁸⁴⁰.

Le texte C évoque la semaine astrologique en mentionnant le jour de Saturne et le jour de Mercure. Une autre occurrence des *PGM* y fait également allusion, en précisant une heure : « jour de Jupiter, première heure »¹⁸⁴¹. La mention de l'heure est significative car la première heure du jour est gouvernée par la planète maîtresse de la journée entière (en l'occurrence ici : Jupiter)¹⁸⁴². Dans un calendrier romain du IV^e siècle, le *Chronographe de 354*, on trouve une re-

1837 P. ALEX., *El. Apot.* 21, p. 41.16-45.9 BOER. Cf. *CCAG* IV, 136-138.

1838 DC. XXXVII, 18-19.

1839 *Brill's New Pauly*, s.v. « Week » (Jörg RÜPKE), 2006.

1840 Si certaines langues (portugais, grec moderne) ont nommé les jours avec un numéro, on connaît aussi une volonté de christianiser la semaine en donnant aux jours un autre nom de baptême (*C. Mutin.* 85 [XV^e siècle] = *CCAG* IV, 99.1-19 : dimanche = jour du Christ ; lundi = jour des Anges ; mardi = jour de Jean-Baptiste ; mercredi = jour de la Croix ; jeudi = jour des Apôtres ; vendredi = jour de la Mère de Dieu ; samedi = jour du Père). On connaît une entreprise similaire au XVII^e siècle pour l'ouranographie complète avec Julius SCHILLER, *Coelum stellarum christianum convexum...*, Augustae Vindelicorum, Aperger, 1627.

1841 *PGM* IV, 8-9 : ἡμέρα Διὸς ὥρα α'. Pour d'autres emplois de la semaine astrologique en contexte rituel ou divinatoire : *ASTRAM.*, S. I, 4 et *O.* I, 52-58 (oracles) ; *CYR.* I, 7.57 (recette) ; *CCAG* VI, 73-78 (catalogues des décans avec mentions épisodiques de rituel en fonction des *chronocratores*) ; *CCAG* VIII², 170.3-4 (la pivoine au jour et à l'heure d'Aphrodite) ; *CCAG* VIII³, 191-192 (prédiction annuelle selon le jour des calendes) ; *CCAG* XII, 198-199 (hémérologie).

1842 Sur la semaine astrologique, voir BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, p. 476-485.

Circulation et transmission de l'astrologie

Pour Saturne

Ceux qui naissent seront en danger ; celui qui s'échappe ne sera pas retrouvé ; celui qui tombe malade risquera sa vie ; le vol commis ne sera pas retrouvé.

Illustration 30 : Jour de Saturne, d'après le *Chronographe de 354*.

Saturni dies horaque eius cum erit nocturna sive diurna, omnia obscura laboriosaque fiunt. Qui nascentur periculosi erunt ; qui recesserit non invenientur ; qui decubuerit periclitabitur ; furtum factum non invenientur.

Élément sous droit, diffusion non autorisée

Pour Mercure

Ceux qui naissent seront pleins de vie ; celui qui s'échappe sera retrouvé ; celui qui tombe malade se rétablira vite ; le vol commis sera retrouvé.

Illustration 31 : Jour de Mercure, d'après le *Chronographe de 354*.

Mercuri dies horaque eius cum erit nocturna sive diurna, vilicum actorem institorem in negotio ponere utile est. Qui nascentur vitales erunt ; qui recesserit invenientur ; qui decubuerit cito convalescet ; furtum factum invenientur.

Élément sous droit, diffusion non autorisée

présentation des dieux planétaires où sont indiquées les heures gouvernées par chaque *chronocratôr* (Illustration 30 et Illustration 31)¹⁸⁴³ : les heures nocturnes figurent dans le tableau à gauche de la divinité ; les heures diurnes dans le tableau à droite. De même, dans le *C. Matrit. Bibl. Nat.* 4616, les heures sont présentées pour chaque jour sous forme d'une double liste : pour chaque heure, le formulaire énonce la planète qui « fait tourner le pôle » (πολεύει) et la planète qui « gouverne » (διέπει) l'heure¹⁸⁴⁴. En revanche, l'*hōrologion* qui précède dans le même manuscrit se présente sous la forme d'un texte et contient des conseils en fonction des jours, des

1843 Henri STERN, *Le Calendrier de 354. Étude sur son texte et ses illustrations*, Paris, Geuthner, 1953.

1844 *CCAG XI*², 125.18-131.13.

heures et des mois¹⁸⁴⁵. La médecine, notamment, tirait des pronostics vitaux à partir du début des maladies mais la connaissance des jours et des heures de la semaine conduisait à toutes sortes d'usages :

pour réussir et rencontrer les autorités ou des figures éminentes, dans les procès, les accusations, les emprisonnements et les détentions, les plaintes, les délations, les conflits, les pertes, les vols et les dépôts ainsi que pour les entreprises maritimes, commerciales et les voyages, la guerre, les tumultes, les aliments et tout ce qui est semblable¹⁸⁴⁶.

Dans le contraceptif du *PGM XXXVI*, la *katarchè* mentionnant les jours de la semaine intervient dans la seconde des deux procédures décrites. Thomas Galoppin a montré que l'utilisation de la grenouille, dans la première, recoupe des considérations symboliques et naturalistes : la grenouille renvoie à la fécondité et est une image de l'utérus ; lui faire violence, c'est neutraliser ce qu'elle représente, à savoir un pouvoir d'animation¹⁸⁴⁷. La relâcher, c'est organiser la mise à distance de ce pouvoir pour s'en protéger. Mais la grenouille joue alors sur un double registre : la manipulation du symbole met en place une action au niveau physiologique¹⁸⁴⁸. La seconde procédure repose également sur l'analogie et constitue un doublet de la première ; elle fonctionne en fait selon un parallélisme très net : des appariements sont créés mais de manière à produire une stérilité symbolique qu'incarne la mule – animal hybride voué à la stérilité. La semence d'une plante masculine (jusqu'ame) est placée dans du lait de jument ; des graines d'orge sont associées à du mucus de vache : de ces accouplements monstrueux ne peut naître nul vivant.

Le choix de la configuration astrologique va dans le même sens et reproduit l'idée d'une neutralisation de la fécondité dans un couple : la lune est un astre associé à la génération et sa décroissance fonctionne de manière analogique dans le rituel de contraception ; le principe féminin est donné par la lune et par le signe zodiacal dans lequel elle se trouve ; quant au principe masculin, il est fourni par Saturne et Mercure¹⁸⁴⁹. On comprend facilement le rôle de Saturne, astre maléfique, planète froide¹⁸⁵⁰, qui dévore ses propres enfants dans la mythologie et incarne la vieillesse. En revanche, pourquoi n'avoir pas choisi l'autre astre maléfique, Mars ? Dans le *Chronographe de 354*, la section inférieure de chaque représentation contient un formulaire en deux parties : la première varie d'un *chronocratôr* à l'autre mais la seconde est identique pour les

1845 *CCAG XI*², 132.1-133.4 (seul le jour de Saturne et le début du jour du Soleil sont conservés).

1846 P. ALEX., *El. Apot.* 21, p. 42.4-11 BOER : ἐπί τε ἐπιτυχίας χρήσιμος ἢ σκένις αὐτή, συστάσεώς τε πρὸς ἄρχοντας ἢ ὑπερέχοντα πρόσωπα, πρὸς τε δίκας ἢ συκοφαντίας καὶ δεσμοῦς καὶ συνοχάς, ἐγκλήματα καὶ διαβολὰς καὶ συμπλοκάς καὶ ἀπώλειας καὶ κλοπὰς καὶ τὰς γινομένας διαθήκας, ἐπί τε πλοῦ καὶ ἐμπορίας καὶ ὀδοιπορίας, μάχης καὶ θορύβων καὶ κατακλίσεων καὶ τῶν τούτοις παραπλησίων.

1847 GALLOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 358-359.

1848 *ibid.*

1849 PTOL., *Apot.* I, 6 pour le genre des planètes.

1850 PTOL., *Appar.* II, 12.8.

deux astres maléfiques tandis qu'une formulation opposée est utilisée pour les cinq autres *chronocratores*. Une association d'idée entre Mercure et la stérilité doit exister dans l'esprit des utilisateurs du rituel mais il est difficile de la déterminer. Le *C. Scorial* I R 14, f. 151 contient un document apparenté mais ne permet pas de résoudre la question : des pronostics généthliologiques sont présentés pour des nouveaux-nés en fonction des jours de la semaine (avec éventuellement une précision horaire)¹⁸⁵¹. Dorothee fournit un chapitre consacré au nombre d'enfants : Mercure n'y apparaît pas mais la position astronomique de Mars et Saturne indique la mort de l'enfant, surtout s'ils sont dans un mauvais lieu¹⁸⁵². Dans le Talmud de Babylone également, on apprend que les rabbis débattaient au sujet du destin qui est attribué à la naissance selon le jour ou selon l'heure de la semaine¹⁸⁵³. Quoiqu'il en soit, cette *katarchè* a beau intervenir dans un contexte naturaliste (fabrication d'un contraceptif), elle ne fonctionne apparemment pas sur un principe de sympathie-antipathie qui établirait une connexion entre les astres et les matières utilisées ; il s'agit plus simplement d'un emploi analogique comme dans le cas de la *katarchè* B. Le schéma actantiel est cette fois inversé : on enregistre dans l'amulette un moment négatif pour annuler sa propre capacité à engendrer au lieu de maximiser sa puissance d'agir. L'autre différence porte sur le domaine d'application : le texte B a une efficacité psychologique tandis que le texte C est censé avoir une efficacité biologique.

6.3.5.2. Reconnaître l'initié (PGM XIII)

Le chapitre précédent a rapporté l'importance de l'équinoxe pour la cérémonie de Leyde (PGM XIII). Dans sa chronométrie, cette cérémonie ne s'en tient pas à maintenir, pour marquer la date de l'équinoxe, une antique méthode qui combinait les deux cycles astronomiques principaux ; elle y ajoute un traitement de la temporalité frappé au coin de l'astrologie hellénistique – et qui impose d'anticiper ici sur le chapitre suivant pour conserver un maximum de cohésion dans l'exposé du dispositif. De fait, une troisième série temporelle est insérée dans la combinaison du cycle lunaire et du cycle solaire : la semaine planétaire. Dans la cérémonie de Leyde, année, mois et semaine permettent d'entrecroiser différentes échelles temporelles et niveaux astronomiques. Mais dans le cas des planètes, leur application au rituel joue selon d'autres modalités symboliques que pour la lune et le soleil. Loin de permettre la sélection d'un temps *a priori* – comme c'est le cas avec la nouvelle lune de l'équinoxe –, elles opèrent une différenciation *a pos-*

1851 *CCAG* XI¹, 131-133. Cf. *CCAG* XI², 124-125 (méthode dite de Pythagore) ; *CCAG* VIII⁴, 125-126.

1852 DOROTH., *C. astr.* p. 208 PINGREE (version arabe). En revanche, ils peuvent aussi indiquer une augmentation du nombre d'enfants s'ils sont dans un lieu bénéfique.

1853 TALMUD, *Shab.*, 156ab.

teriori par un double système de correspondances et d'invocations. Les différentes versions du rituel sont relativement concordantes sur cet aspect mais la première version expose également une procédure préliminaire d'union avec les dieux des heures (συνιστάνου... τοῖς ὥρογενέσιν θεοῖς), laquelle est absente dans la variante B. Aussi citerai-je principalement le texte de A en renvoyant en note aux passages parallèles. Dans l'ordre, le texte indique (a) une *sustasis* préliminaire qui permet la consécration aux planètes ; (b) l'invocation lors de la cérémonie principale, qui consiste à introduire la temporalité hebdomadaire dans la séquence rituelle ; (c) la méthode, en appendice, pour déterminer l'ordre des *chronocratores*. À cet appendice renvoie systématiquement le texte, sous le nom de *Clef* (ἐν τῇ 'Κλειδί'), dès qu'il mentionne les invocations aux planètes.

La méthode

La *Clef* est présente deux fois dans le papyrus et elle expose le moyen d'établir le dieu maître du pôle céleste en fonction des jours de la semaine. Mais loin de correspondre à l'exposé de Paul d'Alexandrie, il s'agit en fait d'un système de conversion de la semaine astrologique à proprement parler vers une semaine reconfigurée que le rédacteur appelle « Heptazône »¹⁸⁵⁴ :

Voici la méthode pour déterminer le [*chronocratôr*] qui gouverne le pôle (πολεύοντος), elle procède ainsi : sache, mon fils, à qui est attribué le jour dans la [semaine] grecque, puis déplace-toi vers l'heptazône, compte en partant du bas et tu trouveras. Par exemple, si c'est le jour du soleil dans la [semaine] grecque, la Lune gouverne le pôle, et ainsi de suite :

Semaine grecque		Heptazone
Soleil		Saturne
Lune		Jupiter
Mars	<i>Monade</i> de Moïse, ou notice	Mars
Mercure	surnommée « Heptazône »	Soleil
Jupiter		Vénus
Vénus		Mercure
Saturne		Lune ¹⁸⁵⁵

1854 Michela ZAGO, *Tebe magica e alchemica. L'idea di biblioteca nell'Egitto romano : la collezione Anastasi*, Padova, Italie, Libreria universitaria, 2010, p. 286-288.

1855 *PGM* XIII, 718-730 (= *PGM* XIII, 213-224) : οὕτως ἢ δὲ τοῦ πολεύοντος πῆξις περιέχει οὕτως· γνῶθι, τέκνον, τίνος ἢ ἡμέρα εἰς τὸ Ἑλληνικόν, | καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν ἐπτάζωνον μέτρει ἀποκάτωθεν, καὶ εὐρήσεις. ἐὰν γὰρ ἡμέρα Ἡλίου εἰς τὸ Ἑλ<λ>ηνικόν, | Σελήνη πολεύει. οὕτως καὶ οἱ ὕστεροι, οἶον·

Ἑλληνικόν·		Ἐπτάζωνος·
Ἥλιος		Κρόνος
Σελήνη	Μοῦσέως Μονάς,	Ζεὺς
Ἄρης	ἢ καὶ ὑπόμνημα	Ἄρης
Ἑρμῆς	ἐπικαλουμένη,	Ἥλιος
Ζεὺς	ἐπτάζωνος	Ἀφροδίτη
Ἀφροδίτη		Ἑρμῆς
Κρόνος		Σελήνη

À gauche apparaissent les jours de la semaine traditionnelle, qui suit l'ordre « chaldéen » des planètes (♄♃♂♂♀♃♂) ; à droite, une semaine alternative. La semaine « grecque » respecte l'alternance horaire des patronages planétaires, ce qui produit une séquence hebdomadaire en apparence désordonnée, mais fondée en dernière analyse sur l'ordre spatial des sphères ; au lieu de l'heure, le système de traduction mis en place dans l'*heptazōnos* retient au contraire la journée comme unité fondamentale pour développer dans le temps l'ordre chaldéen des planètes. Cette méthode permet de conserver une séquence clairement ordonnée de la planète la plus basse à la planète la plus haute et de progresser *jour après jour* de la lune vers Saturne. Autrement dit, l'heptazōne court-circuite le système hellénistique de la semaine et opère une pure et simple translation du registre spatial au registre temporel : au premier jour la planète la plus proche, au dernier jour la planète la plus lointaine. L'avantage rituel est patent : cette recomposition de la semaine permet de conserver une séquence linéaire progressive là où la semaine normale implique une progression heure et par heure et un va-et-vient entre les différents cercles.

La procédure préliminaire : une sustasis

Comme pour le rituel principal, la procédure d'union s'accomplit elle aussi à une nouvelle lune, mais cette fois sans considération aucune pour le cycle annuel¹⁸⁵⁶. La méthode à suivre est une *téléte*, une « consécration » :

Tu leur seras consacré (τελεσθήσῃ αὐτοῖς) de la manière suivante : fabrique 3 figurines en fleur de farine, [l'une] à tête de taureau, [la seconde] à tête de bouc, [la troisième] à tête de bélier, chacune d'elles debout sur un globe avec des fléaux égyptiens ; fais une fumigation autour d'elles et mange-les en prononçant le *logos* des dieux parents des heures qui se trouve dans la *Clef* ainsi que leur formule coercitive et [le nom des dieux] préposés à la semaine, et tu leur seras consacré (ἔσῃ <τε>τελεσμένος αὐτοῖς)¹⁸⁵⁷.

Le verbe *τελέω* encadre l'exposé du dispositif. La *téléte* suit une méthode déjà exposée, notamment dans les rituels de mémoire et de prescience¹⁸⁵⁸, où l'ingestion d'une matière sacrée (ici trois représentations divines zoocéphales de la souveraineté universelle¹⁸⁵⁹) permet l'assimilation de la substance divine. Pour ne rappeler que deux parallèles, dans le rituel de la huppe, le cœur de l'oiseau sert d'aliment et ce sont des invocations aux dieux des jours lunaires qui sont pronon-

1856 PGM XIII, 29-31 : πρότερον δὲ συνιστάνου οἶα | δῆποτ' οὖν νεομηνία κατὰ θεὸν τοῖς ὠρογενέσιν | θεοῖς.

1857 PGM XIII, 31-37 : τελεσθήσῃ δὲ αὐτοῖς οὕτως· ποιήσον ἐκ σεμιδάλεως ζῳδία γ'· ταυροπρόσωπον, | τραγοπρόσωπον, κριοπρόσωπον, ἐν ἑκάστον αὐτῶν | ἐπὶ πόλου ἐστῶτα, μάλιστα ἔχοντα Αἰγυπτίας, καὶ | περικαπνίσας κατάφαγε λέγων τὸν λόγον τῶν ὠρογενῶν, | τὸν ἐν τῇ 'Κλειδί', καὶ τὸν ἐπάναγκον αὐτῶν καὶ τοὺς ἐφεβ|δοματικούς τεταγμένους, καὶ ἔσῃ <τε>τελεσμένος αὐτοῖς.

1858 Voir chapitre 5.2.2.1, p. 259-268.

1859 GUNDEL, *Weltbild und Astrologie*, p. 19, propose d'y voir des décans, ce qui me semble peu probable ici.

cées ; et dans le « rituel des douze galettes » (*PGM* III, 410-423), qui a lieu lui aussi au début du mois, on façonne douze formes féminines qu'il faut avaler.

Les invocations de la cérémonie de Leyde

La cérémonie principale commence, comme on l'a vu, à la première conjonction du printemps. C'est alors que les patronages planétaires sont réactivés pendant sept jours pour des salutations matinales au soleil :

Comme je l'ai déjà indiqué, purifie-toi donc sept jours en avance pendant la lune décroissante, puis à la nouvelle lune, dors par terre sur un lit de roseaux, lève-toi chaque matin et salue le soleil pendant sept jours en prononçant quotidiennement d'abord [le nom] des dieux des heures, puis [le nom] des dieux préposés à la semaine. Apprend qui est le maître du jour et dérange-le en disant : « Maître, à tel jour de la semaine, j'invoque le dieu pour les sacrifices sacrés » – agis de la sorte jusqu'au huitième jour¹⁸⁶⁰.

La semaine planétaire occupe ici une fonction liminaire ; d'une nature finie, sa séquence crée un effet de progression depuis un terme initial jusqu'à un terme final. À la nouvelle lune, l'acteur rituel entre ainsi dans un temps orienté vers une fin et constitué d'une succession d'étapes qui correspondent à des niveaux astronomiques et qui assurent une progression symbolique du plan terrestre vers un plan d'organisation distinct, de nature à la fois céleste et divine.

Ce seuil franchi, la huitième journée résume le tout en reprenant la thématique planétaire dans les éléments dialogiques et pratiques de la cérémonie. La suite du texte réitère en fait, de manière synthétique, l'ensemble des consignes détaillées plus haut dans le papyrus et replace les éléments dans leur chronologie : le huitième jour, « au milieu de la nuit, à la cinquième heure »¹⁸⁶¹ doivent avoir lieu les offrandes, l'écriture et la récitation d'une stèle, et l'action d'en ingérer le texte¹⁸⁶². Les informations relatives à la stèle en question se trouvent en amont, et c'est là que réapparaissent les *chronocratores*. Dans l'iconographie complexe de l'objet – un dieu panthée debout sur un crocodile hiéracocéphale, entouré d'un ourobore et de sept voyelles –, il faut comprendre une représentation, à la fois cosmologique et phonologique, des moments importants du cycle solaire¹⁸⁶³.

[Avant les 9 noms du dieu], dis avec la stèle [le nom des dieux] des heures, [des dieux] des jours et [des dieux] de la semaine ainsi que leur formule coercitive – sans quoi, le dieu ne t'exaucera pas et ne

1860 *PGM* XIII, 114-122 : προαγνεύσας οὖν, ὡς προ|ειπὼν, πρὸ ἐπτὰ ἡμερῶν σελήνης λειπούσης, κατὰ | τὴν σύνοδον χαμαικοιτῶν ἐπὶ ψιάθου θρυϊνῆς, | κατὰ πρωὶ ἀνιστανόμενος τὸν ἥλιον χαίρετισον | ἐπὶ ἐπτὰ ἡμέρας καθ' ἡμέραν λέγων τοὺς ὥρ<ο>γενεῖς | θεοὺς πρῶτον, εἶτα τοὺς ἐφεβδοματικούς τεταγμένο<υ>ς. | μαθῶν δὲ τὸν κύριον τῆς ἡμέρα<ς> ἐκεῖνον ἐνόχλει | λέγων· 'κύριε, τῇ πόστη καλῶ τὸν θεὸν εἰς τὰς ἱερὰς θυσίας,' οὕτω ποιῶ<ν> ἄχρι τῆς ὀγδόης ἡμέρας.

1861 *PGM* XIII, 123 : τὸ μεσονύκτιον ὥρα πέ<μ>πτη.

1862 *PGM* XIII, 122-134. Cf. *PGM* XIII, 432-441 ; 671-693.

1863 Voir chapitre 4.3.3, p. 225-237.

te recevra pas, faute d'avoir été initié (ὡς ἀμυστηρίαστον), à moins que tu ne dises au préalable avec beaucoup d'insistance [le nom] du maître du jour et de l'heure, renseignement que tu trouveras à la fin [de ce traité]. De fait, sans eux, tu n'accompliras rien de ce que tu as dans la *Clef*¹⁸⁶⁴.

Concernant le moment de l'invocation, l'autre témoin du rituel comprend une variante problématique. Il reprend le texte ci-dessus, puis ajoute plus loin que c'est « au moment de goûter [les victimes] » qu'il faut « invoque[r] le dieu de l'heure et du jour pour être uni à eux (ἐξ αὐτῶν συσταθῆς), car si tu ne les invokes pas, ils ne t'obéiront pas, non-initié (ὡς ἀμυστηρίαστον) que tu seras »¹⁸⁶⁵. Il semble donc que l'invocation soit dédoublée et qu'elle intervienne à la fois dans l'action de lécher les noms divins et dans une procédure sacrificielle supplémentaire, qui n'était pas présente dans la première version du rituel¹⁸⁶⁶. En tout cas, l'énonciation des noms est présentée explicitement comme un moyen de reconnaissance et ne fonctionne qu'à condition que la *sustasis / télète* ait déjà eu lieu. L'évocation de la semaine planétaire ici ne vise pas à sélectionner un temps opportun, car le moment du rituel est défini sur des critères astronomiques (nouvelle lune en Bélier). Il s'agit en fait d'une pratique propitiatoire visant à se concilier les divinités maîtresses du temps et à créer un effet de seuil et une progression rituelle : avant d'intercéder auprès du maître de l'univers, qui connaît le passé, le présent et l'avenir, on évoque le temps à travers les divinités qui en ont la gestion et on remonte au-delà de leur domaine. La logique à l'œuvre est certainement analogue au voyage du défunt dans l'imaginaire funéraire égyptien : des portes successives sont franchies en prononçant des formules et en connaissant les dieux qui les gardent. De même, dans le rituel d'ascension au ciel, les sept planètes sont pacifiées grâce à la récitation d'une longue formule¹⁸⁶⁷.

Si certains éléments du dispositif rituel entretiennent une étroite relation de sens avec la cosmogonie insérée dans le même document, ce n'est pas le cas du système d'invocations aux *chronocrates* planétaires. D'un nombre équivalent aux sept apparitions divines de la création, ils n'en sont pourtant pas le dédoublement, si bien que deux types d'heptade régissent la cosmologie du document : d'une part, l'ordre astronomique des sept planètes ; d'autre part, l'ordre métaphysique des sept divinités ou groupes divins de la *cosmopoiia* de Leyde. Cet état du matériel semble dénoter plusieurs strates thématiques en superposition. Il faut les rapprocher d'une cos-

1864 *PGM XIII*, 53-60 : ...ὧν πρόλεγε | τοὺς ὠρογενεῖς σὺν τῇ στήλῃ καὶ τοὺς ἡμερεσίους <καὶ> τοὺς | ἐφ εβδοματικὸς τεταγ<μ>ένους καὶ τούτων τὸν ἐπάναγκον. | ἄτερ γὰρ τούτων ὁ <θ>εὸς οὐκ ἐπακούσεται, ἀλλ' ὡς ἀμυστηρίαστον οὐ παραδέξεται <σε>, εἰ μὴ τὸν κύριον | τῆς ἡμέρας προείπης καὶ τῆς ὥρας πυκνότερον, | ἦν εὐρήσεις ἐπὶ τέλους διδασχῆν. ἄτερ γὰρ αὐτῶν | οὐδὲ ἐν ἀπεργάσει, ἐν οἷς ἔχεις ἐν τῇ 'Κλειδί'. Cf. *PGM XIII*, 423-432.

1865 *PGM XIII*, 378-380 : μέλλων ἀπογεύεσθαι, ἐπικαλοῦ τὸν τῆς ὥρας | καὶ τὸν τῆς ἡμέρας θεόν, ἵνα ἐξ αὐτῶν | συσταθῆς. εἰ μὴ γὰρ αὐτοὺς καλέσης, | οὐκ ἐπακούουσι ὡς ἀμυστηρίαστο σοι ὑπάρχοντι.

1866 GALOPPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 270-278.

1867 *PGM IV*, 587-628.

mologie hermétique où les planètes sont plus directement intégrées au schéma de la genèse : si le début du texte évoque de manière assez classique un abysse (ἐν ἀβύσσῳ), des ténèbres infinies (σκότος ἄπειρον), puis l'apparition d'un souffle subtil intelligent (πνεῦμα λεπτὸν νοερόν) et d'une lumière qui permettent la séparation des éléments, la suite évoque aussitôt l'organisation du ciel en sept cercles (ἐν κύκλοις ἑπτὰ), l'identification des dieux et des astres et la rotation universelle¹⁸⁶⁸. La description astrologique de l'univers est ainsi, dans l'hermétisme comme dans le papyrus de Leyde, ré-intégrée à une trame cosmogonique plus ancienne. Par ailleurs, le fait que le papyrus mentionne le « plagiat » d'Hermès¹⁸⁶⁹ au sujet des essences végétales qui sont liées aux astres offre une trace éloquente pour documenter les processus d'élaboration et de recombinaison des théo-cosmogonies compte tenu des apports hellénistiques en matière d'astronomie.

Au *logos* doit être adjoint la *praxis* qui lui fait écho, à savoir l'environnement olfactif et gustatif. En effet, la cérémonie comprend l'utilisation de sept encens « apparentés au dieu »¹⁸⁷⁰ que l'on brûle et de sept fleurs qui composent l'encre de la stèle¹⁸⁷¹, et qui sont mis en équation avec les astres¹⁸⁷². Les deux listes du papyrus ne concordent pas. Celle du *PGM XIII*, 16-21 est plus explicite ; la seconde se contente de nommer les espèces dans un ordre différent et sans présenter leur appariement avec les astres. La première liste suit l'ordre chaldéen des planètes (avec le soleil au centre) : Lune, Mercure, Vénus, Soleil, Mars, Jupiter, Saturne. Si l'on conserve les équivalences du Tableau 15 pour les appliquer à la première colonne du Tableau 16, on obtient l'ordre égyptien des planètes à l'inversion près de Vénus et Mars : Lune, Soleil, Mercure, Mars, Vénus, Jupiter, Saturne.

Enfin, l'espace rituel lui-même où l'on peut « sentir » la présence des dieux planétaires reproduit la forme de l'univers :

Quant à toi, porte des vêtements blancs et une couronne d'olivier ; fabrique un auvent circulaire (πέτασον) de la manière suivante : prends une toile de lin pur et inscris (ἔνγραψον) les 365 dieux sur le pourtour, fais-en une tente ; sous cette tente, va étant initié¹⁸⁷³.

1868 *CH III*, 1-2.

1869 *PGM XIII*, 14-16 : « c'est à partir ce livre [la *Clef*] qu'Hermès a nommé les 7 encens par plagiat dans son propre livre sacré appelé l'*Aile* » (ἐκ δὲ ταύτης τῆς | βίβλου Ἑρμῆς κλέψας τὰ ἐπιθύματα ζ' προσεφώνησεν <ἐν> | ἑαυτοῦ ἱερᾷ βύβλῳ ἐπικαλουμένη 'Πτέρυγι').

1870 *PGM XIII*, 14 : συγγενικοῖς οὔσι τοῦ θεοῦ.

1871 *PGM XIII*, 432-434.

1872 *PGM XIII*, 16-21 ; 24-26 : τοῦ μὲν | Κρόνου στύραξ (ἔστιν γὰρ βαρὺς καὶ εὐώδης), τοῦ δὲ Διὸς | μαλάβαθρον, τοῦ δὲ Ἄρεως κόστος, τοῦ δὲ Ἡλίου λίβανον, | τῆς δὲ Ἀφροδίτης νάρδος Ἰνδικός, τοῦ δὲ Ἑρμοῦ κασία, | τῆς δὲ Σελήνης ζμύρνα. ταῦτά ἐστιν τὰ ἀπόκρυφα ἐπιθύματα. | ὁ δὲ λέγει ἐν τῇ 'Κλειδί' Μουσῆς (...) βαστάσας τὰ ζ' ἄνθη τῶν ζ' ἀστέρων, ἃ ἐστι σαμψούχινον, κρίνινον, λώτινον, ἐρεφύλλινον, ναρκίσσινον, λευκοῖνον, ρόδον. Cf. *PGM XIII*, 350-356 : ἐπίθυσε τὰ ζ' ἐπιθύματα τὰ αὐθεντικά, ἐν οἷς ἤδεται | ὁ θεός, τῶν ζ' ἀστέρων τοῖς ζ' ἐπιθύμασιν, ἃ ἐστιν | ταῦτα· μαλάβαθρον, στύραξ, νάρδος, κόστος, | κασία, λίβανος, ζμύρνα, καὶ τὰ ζ' ἄνθη τῶν ζ' | ἀστέρων, ἃ ἐστιν ρόδον, λώτινον, ναρκίσσινον, | κρίνινον, ἐρεφύλλινον, λευκοῖνον, σαμψούχινον.

Tableau 15 : Correspondances planétaires dans le *PGM XIII*, 16-21.

Astre	Encens (ἐπιθύματα)	Fleurs (ἄνθη)
♃	<i>sturax</i>	marjolaine (σαμψούχινον)
♄	<i>malabathron</i>	petit lis (κρίνινον)
♅	<i>kostos</i>	petit lotus (λώτινον)
♆	oliban (λίβανον)	<i>éruphillinon</i>
♇	nard indien (νάρδος Ἰνδικός)	narcisse (ναρκίσσινον)
♈	cannelle (κασία)	giroflée (λευκόϊνον)
♄	myrrhe (ζμύρνα)	rose (ρόδον)

Astre	Encens (ἐπιθύματα)	Fleurs (ἄνθη)
♄	<i>malabathron</i>	rose (ρόδον)
♃	<i>sturax</i>	petit lotus (λώτινον)
♇	nard indien (νάρδος)	narcisse (ναρκίσσινον)
♅	<i>kostos</i>	petit lis (κρίνινον)
♈	cannelle (κασία)	<i>éruphillinon</i>
♆	oliban (λίβανον)	giroflée (λευκόϊνον)
♄	myrrhe (ζμύρνα)	marjolaine (σαμψούχινον)

Tableau 16 : Les sept encens et les sept fleurs des planètes (*PGM XIII*, 350-356).

Les autres indications prescrivent ensuite de porter de la cinnamome autour du cou et d'être équipé d'un trépied divinatoire ainsi que d'une représentation d'Apollon et du serpent pythien, ce qui fait écho à la cosmogonie du papyrus¹⁸⁷⁴. Ce passage pose plusieurs problèmes grammaticaux et lexicaux. Le terme πέτασος ne désigne pas ici un chapeau à large bord mais, par analogie, un objet circulaire produisant une ombre¹⁸⁷⁵ ; le mot καλύβη ne renvoie pas à une hutte ou une cabane (construite en rondin de bois), mais à une tente¹⁸⁷⁶. La phrase se termine avec une proposition relative dont le verbe est à l'impératif ; à cette anomalie grammaticale s'ajoute une

1873 *PGM XIII*, 96-100 = 650-655 : σὺ δὲ ἐν λίνοις ἴσθι καθαροῖς ἐστεμ<μ>ένος ἐλαῖνω | στεφάνω, ποιήσας τὸν πέτασον οὕτως· | λαβὼν σινδόνα καθαρὰν ἔνγραψον | κροσῶ τοὺς τῆε' θεοῦς, ποιήσον καλύβην, | ὑφ' ἣν ἴθι τελούμενος.

1874 Voir chapitre 2.1.1.3, p. 68-70.

1875 *LMPG* : *dosel*, *baldaquino*. En botanique, le mot désigne l'ombelle de certaines espèces végétales (Th., *H. P.* IV, 8, 9).

1876 *LMPG* : *tienda* ; *LSJ* : *sleeping-tent*.

Chapitre 6

Au centre du carré : ὁ παῖς. Autour du carré : Λεταιά, Λεκαμινι, Λεχαγλῶ, Γων, Λεκαφθρί, Ἀπαγλά, Μαριαλακαρίνου, Λαταγο, Λογάμι. Sur la porte du carré : ἀνατολή.

Autour du cercle : Ἄδωναί, Σαβαώθ, Ἄδωναί, Τοδάς, Ἄδωναί, Ἄμε, Ἄ. Sur la porte du cercle : δύοσις· πόδας γ' ἀπέχον.

Au-dessus du magicien : Ὁ Πέρσος ὁ λεκανόμαντις τοῦνομα Ἀπολλώνιος. Au-dessus du récipient. Πιβάλταρι μετὰ νεροῦ. Au-dessus de la roche : Πέτρα.

Texte autour du cercle : Τὸν πόλον μετὰ μαχέρος μαύρου ἐγγάραξον καὶ κάπνισον καὶ πάστρευσον καὶ μετὰ προσευχῆς. Ἀπέχει δὲ ἡ πόρτα τοῦ ὀσπιτίου ἄχρι τὴν πόρταν τοῦ πόλου πόδας γ'. Καὶ τὴν μὲν ἄνω θύραν κλείσον μὲ τὰ γράμματα ταῦτα· Ἰαβαά, Μορασά, Μπαώθ. Ἀφ' ὅτου δὲ σεβῆ ὁ παῖς, κλείσον τὴν θύραν μὲ τὰ γράμματα ταῦτα· ἄλφα, ω, Ἄδωναί.

Élément sous droit, diffusion non autorisée

Illustration 32 : *C. Bononiensis* 3632, f. 344 : une séance divinatoire du *Livre de Salomon* (image d'après Marathakis, *Hygromanteia*, p. 116 ; texte d'après Delatte, *Anecdota Atheniensa* I, p. 493-495).

difficulté aspectuelle avec le participe présent τελούμενος : faut-il entrer sous la tente « en initié » – mais on attendrait alors le parfait, voire l'aoriste pour indiquer que l'initiation a déjà eu lieu – ou bien « afin d'être initié » – mais le participe futur serait alors plus convaincant ? Le verbe ἐγγράφω signifie « inscrire [un nom sur une liste] » mais la graphie, surtout en langue égyptienne, ne distingue pas l'écriture et le dessin ; l'absence du terme ὄνοματa ne permet donc pas de savoir si ce sont les noms ou bien une représentation figurative des dieux que l'on place sur le bord de la toile, comme c'est par exemple le cas avec les trente-six décans des tablettes de Grand (Illustration 8). En tout cas, il y a production d'un objet analogue au ciel : une surface cir-

culaire qui forme une voûte au-dessus de l'individu et qui est délimitée par autant de sections spatiales divinisées qu'il y a de jours dans l'année.

On retrouve plus tard une organisation similaire du cadre rituel dans des pratiques divinatoires médiévales, ce qui témoigne de la persistance du motif rituel : un manuscrit richement illustré, le *C. Bononiensis* 3632, contient la représentation d'un carré inscrit dans un cercle et orienté sur un axe est-ouest (Illustration 32). La légende qui l'accompagne précise ce qu'est ce cercle : le ciel (πόλον), que Ioannis Marathakis sous-traduit par « *circle* »¹⁸⁷⁷. D'après les consignes, on doit « graver le ciel (τὸν πόλον... ἐγγάραξον) avec un couteau noir, l'encenser (κάπνισον) et le nettoyer tout en priant ». Un « enfant » (παῖς) est placé au centre du carré, qui doit représenter la terre, et les portes est et ouest sont scellées (κλειῖσον) par deux séries de trois *nomina barbara* ; la seconde série consiste en fait à écrire les symboles alphabétiques du commencement et de la fin (l'alpha et l'oméga) suivi d'Adonaï. Mais contrairement à la cérémonie de Leyde (dans sa version A uniquement), le cercle contient une porte orienté vers l'est (ἀνατολή), et non vers l'ouest¹⁸⁷⁸.

CONCLUSION

Suivre le fil des savoirs astrologiques mène à un dédale multiculturel et pluri-millénaire. Si la Mésopotamie est très clairement le berceau de l'astrologie hellénistique, les Égyptiens ont su récupérer assez tôt ce savoir, y greffer l'ancienne division pharaonique du ciel avec un système de trente-six décans et développer localement la généthliologie. La présence de l'astrologie en Égypte n'est toutefois pas uniforme. Le corpus des *PGM* atteste plutôt de sa rareté parmi les *magi*. Les décans relèvent de la tradition égyptienne la plus reculée plus que de la nouvelle science astrologique. Au lieu de décliner les effets naturels de l'univers sur la terre en fonction des sections du ciel, ils apparaissent de manière collective et servent en fait à magnifier la puissance divine. À part quelques matériaux textuels et trois documents, on trouve peu de trace des concepts théoriques et des outils développés dans les manuels astrologiques ; quant à la technologie astrologique – la tablette –, elle apparaît bien dans un document démotique, mais on doit aussitôt relever l'écart qu'institue la pratique par rapport aux techniques divinatoires conventionnelles de l'astrologie : les *magi* réinscrivent en fait l'objet dans des usages conformes à leur propre pratique divinatoire. Les signes zodiacaux interviennent à plusieurs occasions avec le

1877 Ioannis MARATHAKIS, *The magical treatise of Solomon, or Hygromanteia: also called the Apotelesmatikē pragmateia, Epistle to Rehoboam, Solomōnikē*, Singapore, Golden Hoard Press, 2011, p. 115.

1878 Sur l'orientation ouest dans le *PGM* XIII, version A, voir p. 117.

cycle lunaire, mais ils ne constituent pas un critère suffisant pour définir l'astrologie. À l'époque romaine, en effet, l'ouranographie zodiacale s'est répandue très largement. Doivent donc être pris en compte les interactions avec les cultures locales et les processus de reformulation d'anciennes cosmologies. Dans les cas des rituels, c'est là où sont présents les signes zodiacaux que le paradigme conceptuel de l'astrologie est néanmoins le plus susceptible d'apparaître. On doit notamment noter le cas singulier d'un anneau, dont la fabrication repose apparemment sur des théories astrologiques de plus en plus en vogue : conçu, au sens embryologique du terme, dans les entrailles d'un coq, l'anneau est doté d'une âme qui lui vient des astres au moment de sa naissance. En somme, en matière de circulation des savoirs, les *magi* peuvent épisodiquement mobiliser des outils théoriques de l'astrologie, mais ils le font généralement de manière personnelle, en conservant une forme d'autonomie dans l'application de l'astrologie et en ayant soin de l'adapter à leurs propres pratiques.

PARTIE IV
L'ACTION RITUELLE

CHAPITRE 7

MAGICA COMMUNIO LOQUENDI CUM DIIS.

FAÇONS « MAGIQUES » DE PENSER L'ACTION

Dans la partie précédente, il est apparu que la technologie de l'astrologie hellénistique était fort peu mise à profit dans l'élaboration des rituels, qu'avec les rythmes lunaires et solaires, c'est un ancien fond astronomique commun qui conserve la prééminence et que l'intégration d'un outillage astrologique (la tablette) a beau conserver le nom grec de l'objet, elle en modifie malgré tout l'usage dans la grammaire rituelle des « magiciens ». La question des interactions se pose maintenant du point de vue de l'idéologie. Astrologues, philosophes, « magiciens » et devins sont confrontés à un même problème, mais qu'ils traitent les uns les autres de manière très personnelle, et qui constitue en partie le socle de nos distinctions conceptuelles. Il s'agit de comprendre comment, dans un monde déterminé et régi par une instance supérieure (Fatalité, Destin, Providence...), l'action humaine peut prendre place et obtenir le succès. En d'autres termes, comment concilier la liberté du sujet avec la détermination des objets ? Ou, pour le dire autrement : comment concevoir l'action humaine dans le cours des événements ? Dans le monde clos d'Aristote, la question ne se posait pas. La nécessité ne gouvernait que le monde supra-lunaire et laissait à la contingence l'espace sub-lunaire. Deux lois, deux physiques régissaient l'univers : au ciel, le cours régulier des objets dépourvus de liberté ; sur terre, le règne inconstant des sujets, dont les désirs et la volonté introduisent l'imprédictibilité dans le monde. Avec « l'astrologisation du cosmos d'Aristote » à l'époque romaine¹⁸⁷⁹, le ciel impose sa loi à la terre et aux événements. L'ordre objectif qui émane de lui tend à évacuer de la réalité le désordre subjectif des événements.

Énoncé dans ces termes, le problème semble planté d'emblée sur le terrain des philosophes. Aussi pourrait-on le considérer *a priori* comme étranger aux pratiques rituelles ou comme un injuste procès intenté contre les « magiciens » dans une langue qui n'est pas la leur. De fait, pour les experts itinérants, une option était bien sûr de tout simplement ignorer ce cadre théorique. Le

¹⁸⁷⁹ Gad FREUDENTHAL, « The Astrologization of the Aristotelian Cosmos: Celestial Influences on the Sublunary World in Aristotle, Alexander of Aphrodisias, and Averroes », in Alan C. BOWEN et Christian WILDBERG (dir.), *New perspectives on Aristotle's De caelo*, Leyde, Boston, Brill, 2009, p. 239-281.

rituel peut tout – c’est d’ailleurs à quoi l’on reconnaît la « magie ». Et effectivement, une partie de la documentation n’est pas concernée par les problèmes de l’astrologie puisque le monde du « magicien » n’est pas ordonné d’avance, mais en perpétuelle construction et déconstruction ; il interagit avec les rites et rien n’est absolument intangible. C’est d’ailleurs ce ritualisme qui anime la religion égyptienne pendant des millénaires : avec le *heka*, les êtres humains entretiennent le monde à travers les rites et participent à sa conservation malgré la menace toujours présente de la destruction.

Mais à l’époque romaine, il ne faut pas postuler que le conservatisme supposé de la « magie » verrouille toute actualisation des savoirs et que n’avait lieu aucun échange avec les philosophes contemporains. L’objet de ce chapitre porte donc sur le dialogue qui s’établit, notamment à partir du III^e siècle, entre les pratiques rituelles et les théories philosophiques. Dans les *PGM*, la nécessité (ἀνάγκη) est à la fois l’adjuvante (quand on cherche, dans les *defixiones*, à entraîner le malheur pour autrui « au nom de la nécessité »¹⁸⁸⁰) et une implacable opposante¹⁸⁸¹. Elle est « celle que nul ne peut contredire, ni dieu, ni ange, ni démon »¹⁸⁸². Un tel énoncé entre manifestement en contradiction avec son énonciation puisqu’il pose d’un côté le caractère inéluctable des événements et suppose de l’autre que l’action rituelle peut s’insérer dans une chaîne causale pour en modifier l’ordre. Aussi leurs contradicteurs ont-ils beau jeu de relever l’inconséquence des « magiciens ». Mais à l’inverse, d’autres documents subordonnent la nécessité à un ordre divin supérieur et en font le moyen terme pour une emprise rituelle sur le cours des événements¹⁸⁸³. Ne serait-ce que parce qu’ils ont été confrontés à la critique, les experts rituels n’ont donc pas pu échapper aux problèmes que soulève l’astrologisation de l’univers et il est important de chercher comment ils ont pu prendre en charge cette question et faire du rituel une stratégie d’action. En la matière, la différence que l’on établit parfois entre l’astrologie et la magie se conçoit de manière analogue à une autre opposition : la résignation devant le destin et la croyance en une possibilité de le transformer. Ces deux « sœurs jumelles » seraient ainsi la Charybde et Scylla de l’action humaine avec, d’un côté, une excessive liberté, de l’autre un fatalisme résigné. L’un et l’autre termes mènent à une relative aporie – axiologique d’une part (si tout est prédéterminé, quelle

1880 *PGM* III, 121 ; IV, 2198 ; 2056 ; IX, 10 ; VII, 302 ; 1007.

1881 La nécessité est « cruelle » (πικρά), « effrayante » (φοικτή), « inflexible » (ἀπαράιτητος), « puissante » (κραταιά), « impossible à délier » (δυσάλυκτος) : *PGM* IV, 256 ; 607 ; 2241 ; 2855 ; IV, 10 ; XXXVI, 342.

1882 *PGM* XIXa, 13-15 : μελητής τῆς κρατερᾶς Ἀνάγκης, τῆς διοικούσης τὰ ἐμὰ πράγματα, τὰ τῆς ψυχῆς μοῦ ἐνοήματα, ἧ οὐδεὶς ἀντειπεῖν δύναται, οὐ θεός, οὐκ ἄγγελος, οὐ δαίμων

1883 Le Christ est « celui qui a fondé la Nécessité » (*PGM* XIII, 291 : ὁ κτίσας τὴν Ἀνάγκην<v>) ; Bès est « le dieu qui est placé au-dessus de la Nécessité » (*PGM* VIII, 93-95 : ὁ ἐπὶ τῆς Ἀνάγκης τεταγμένος... τὸν ἐπὶ τῆς Ἀνάγκης τεταγμένον θεόν), cf. *PGM* VII, 236 ; VII, 648 ; Éros est « celui qui tient dans sa droite la Nécessité » (*PGM* XII, 64 : ὁ ἔχων ἐν τῇ [δε]ξιᾷ τὴν Ἀνάγκην).

place reste-t-il à la volonté ?), épistémologique de l'autre (si tout est soumis au libre arbitre, sur quoi fonder rationnellement la connaissance des événements ?). Aux yeux de Cumont, l'incompatibilité entre les deux branches de l'alternative est si évidente qu'il décrit comme un « illogisme flagrant »¹⁸⁸⁴ la tentative de les concilier. Cette dichotomie paraît si nette qu'elle a également servi à opposer les monothéismes avec l'astrologie¹⁸⁸⁵.

Pourtant, la documentation fournit une vue plus nuancée d'une telle divergence. S'y lisent des « bricolages » conceptuels qui permettent de saisir comment les pratiques se réfléchissent au travers des théories et passent par des procédures de resémantisation. Ce ne seront certes pas tous les documents « magiques » qui donneront à voir le laboratoire des concepts, mais seulement ceux qui sont le plus visiblement marqués par les spéculations philosophiques contemporaines. La communication rituelle des « magiciens » avec le dieu y apparaît alors comme une stratégie d'action et entre en résonance avec les débats théoriques de l'époque. Dans un premier temps (7.1.2 et 7.1.3), j'étudierai des « bricolages » entre pratiques divinatoires et concepts astrologiques ou philosophiques, à savoir l'idée que le rituel peut entraîner (a) l'annulation du destin, (b) une transformation de l'individu ou (c) l'acquisition d'un double (le démon personnel) situé en surplomb de la nécessité. Au préalable, un détour est nécessaire par la critique et la défense de l'astrologie chez les auteurs classiques pour rappeler que, de manière générale, les enjeux ne sont pas tant dans l'établissement d'une doctrine que dans la fabrique du sujet (7.1.1). Le rituel agit en fait moins qu'il ne le prétend sur les événements eux-mêmes que sur le sujet et son rapport aux événements. De son côté, la dernière section envisage des documents où l'action rituelle consiste à superposer l'identité humaine et une identité divine située au ciel (7.2). Agir en tant que puissance céleste, la compréhension d'une telle pratique soulève là encore des débats théoriques depuis l'Antiquité et interroge le mode d'action du rituel : s'agit-il d'une prétention irrationnelle et mensongère ? d'une véritable transformation de l'individu en sujet « mystique » ? ou d'une procédure purement et simplement énonciative ?

1884 CUMONT dans *Lux Perpetua*, cité par Robin LANE FOX, « Astrology and Cognitive Dissonance », in John SCHEID, Corinne BONNET, Carlos OSSOLA (dir), *Rome et ses religions : culte, morale, spiritualité*, Caltanissetta, Sciascia, 2010, p. 83-96.

1885 Voir notamment Ludwig WÄCHTER, « Astrologie und Schicksalsglaube im rabbinischen Judentum », *Kairos* 11, 1969, p. 181-200, qui incarne parfaitement cette tendance : « *Schicksalsglaube und Gottesglaube sind zwei durchaus verschiedene Glaubenshaltungen. Wer an Gott glaubt, steht in einer persönlichen Beziehung zu Gott, als Fragender und Antwortender; als Bittender und Empfangender. Wer an das Schicksal glaubt, kann zu diesem eine solche Beziehung nicht haben ; denn das Schicksal ist ein unwiderruflich ablaufender Mechanismus. (...) So ist das entscheidende Kriterium, ob Gottesglaube oder Schicksalsglaube vorliegt, das Gebet* » (p. 181).

7.1. « Philosophie et magie, nourrices de l'âme » : des procédures divinatoires en transformation

7.1.1. Au cœur du débat, la fabrique des sujets

7.1.1.1. Critique épistémologique et utilitariste contre défense de l'astrologie

Dans l'interminable procès qui est fait à l'astrologie, mieux vaut renvoyer aux assises son inculpation pour irrationalité¹⁸⁸⁶ et se concentrer sur les problèmes concrets que soulève l'astrologie. Elle a donné lieu à des exposés techniques mais aussi à des réfutations qui portent essentiellement sur les méthodes et leurs principes. La critique la plus complète que nous en ayons conservée, celle de Sextus Empiricus, contient des arguments logiques contre la possibilité d'accorder les principes théoriques de l'astrologie avec ses techniques empiriques¹⁸⁸⁷. Inutile de passer en revue ce type d'arguments : il s'agit de viser les failles épistémologiques pour discréditer le prétendu savoir de l'astrologie. Mais il est souhaitable de revenir brièvement sur un autre argument, formulé au départ et présenté comme une critique communément partagée. Cet argument permet en effet de saisir le problème que représente l'astrologie en rapport avec une philosophie de l'événement et de l'action et notre vision de l'astrologie et de son histoire reposent encore pour une grande partie sur les vues qu'il contient. Parmi les critiques générales qu'il reprend à d'autres auteurs, Sextus Empiricus fournit la classification des événements d'après trois catégories : le nécessaire (κατ'ἀνάγκην), le contingent (κατὰ τύχην) et l'action humaine (παρ'ἡμᾶς)¹⁸⁸⁸. La prédiction doit porter sur l'une des trois. Dans les deux derniers cas, la prédiction est impossible, soit parce que le contingent est soumis à la variation et se trouve instable (ἄστατα), donc imprédictible, soit parce que l'action humaine est subordonnée à la liberté (ἐπ'ἐμοί) et n'a donc pas de « cause préétablie dès l'origine » (ἀρχῆθεν προκαταβεβλημένην αἰτίαν)¹⁸⁸⁹. La stratégie des contradicteurs consiste ici à resserrer progressivement la marge de manœuvre des astrologues dans un cadre qu'il leur impose. On comprend en effet que, pour être seulement *possible*, la prédiction suppose à l'événement un caractère nécessaire. Or :

1886 Daryn LEHOUX, « Tomorrow's News Today: Astrology, Fate, and the Way Out », *Representations* 95 / 1, 2006, p. 105-122.

1887 SEXT., *M. V*, 50-102.

1888 SEXT., *M. V*, 46.

1889 SEXT., *M. V*, 47-48.

si les prédictions portent sur les événements nécessaires, elles sont inutiles dans l'existence humaine, car ce qui se produit nécessairement ne peut être évité mais, qu'on le veuille ou non, ce qui est d'une telle nature doit arriver. La prédiction serait utile si elle offrait un recours en vue d'éviter l'événement¹⁸⁹⁰.

Dans la citation de Sextus Empiricus, c'est l'utilité (χρειώδης) qui retient l'attention, car elle repose sur un moyen d'action qui n'existe supposément pas pour l'être humain. La critique sceptique postule, on le voit, une astrologie déterministe : la possibilité de l'astrologie repose sur la nécessité de l'événement et entraîne la inutilité de la prédiction. Sur trois types d'événements, deux sont donc imprédictibles et la prédiction du troisième, quand bien même l'astrologie serait valable, est impraticable. Dans le cadre de la nécessité, la prédiction, en effet, ne peut donner lieu à aucune action qui ait prise sur la nécessité. L'individu est ainsi ramené à ses propres illusions sur sa capacité à connaître avec certitude et à agir en conséquence (critique épistémologique) ou bien se trouve réduit à une passivité et une inaction de fait devant l'événement (critique pratique). L'image que la critique fournit de la consultation astrologique la réduit ainsi à une forme de fatalisme. La stratégie est habile et elle est bien connue : établir un cadre théorique, c'est obliger l'adversaire à répondre à l'intérieur de ce cadre et emprisonner son discours. Certes, parmi la multitude des astrologues, nombre d'entre eux ont dû tenir l'événement prédit pour nécessaire. Mais l'astrologie suppose-t-elle réellement le déterminisme et le fatalisme ? Est-elle, *in fine*, la négation de l'action humaine ?

La lecture de Ptolémée montre le contraire. Après avoir établi la possibilité théorique de la prédiction astrologique, Ptolémée expose l'utilité de ce savoir et en fait un viatique pour orienter l'action humaine dans sa réponse aux événements. Il dénie alors le caractère inévitable des prédictions :

Il ne faut pas croire de la sorte que tout se succède pour les êtres humains depuis la cause supérieure comme si, un à un, tout était déjà arrêté depuis le commencement, à partir d'un ordre divin indéfectible, et arrivait nécessairement, absolument sans qu'aucune autre cause ne puisse exercer une action contraire (...). Tous les événements dont la cause première est invincible et supérieure à toute cause adverse, il faut qu'ils arrivent absolument ; mais parmi tous ceux qui ne sont pas ainsi, les uns sont faciles à changer quand ils rencontrent une résistance, les autres, non sans embarras, suivent leur nature première, à cause de l'ignorance toutefois et non en raison là encore d'une nécessité exercée par une force¹⁸⁹¹.

1890 SEXT., *M.* V, 47 : εἰ μὲν ἐν τοῖς κατ' ἀνάγκην, ἀνοφελεῖς εἰσὶν ἐν τῷ βίῳ· τὸ γὰρ κατ' ἀνάγκην συμβαῖνον οὐκ ἔστιν ἐκκλῖναι, ἀλλ' ἐάν τε θέλωμεν ἐάν τε μὴ θέλωμεν, ἐκβῆναι δεῖ τὸ τοιοῦτο. τότε δ' ἂν χρειώδης ἐτύγχανεν ἢ πρόρρησις, εἰ πρὸς τὴν ἐκκλίσιν αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἐλάμβανεν.

1891 PTOL., *Arot.* I, 3.6 et 3.8 : μηδ' οὕτως ἅπαντα χρή νομίζειν τοῖς ἀνθρώποις ἀπὸ τῆς ἄνωθεν αἰτίας παρακολουθεῖν ὡσπερ ἐξ ἀρχῆς ἀπὸ τινος ἀλύτου καὶ θείου προστάγματος καθ' ἓνα ἕκαστον νενομοθετημένα καὶ ἐξ ἀνάγκης ἀποβησόμενα, μηδεμιᾶς ἄλλης ἀπλῶς αἰτίας ἀντιπρᾶξις δυναμένης (...) ὅσων μὲν συμπτωμάτων τὸ πρῶτον αἴτιον ἄμαχόν τε ἐστὶ καὶ μείζον παντὸς τοῦ ἀντιπράττοντος, ταῦτα καὶ πάντα πάντως ἀποβαίνειν ἀνάγκη, ὅσα δὲ μὴ οὕτως ἔχει, τούτων τὰ μὲν ἐπιτυχόντα τῶν ἀντιπαθησόντων εὐανάτρεπτα γίνεται, τὰ δὲ μὴ εὐπορήσαντα καὶ αὐτὰ ταῖς πρώταις φύσεσιν ἀκολουθεῖ, δι' ἄγνοιαν μέντοι καὶ οὐκ ἔτι διὰ τὴν τῆς ἰσχύος

La réplique ptoléméenne à la critique sceptique manifeste la souplesse avec laquelle pouvait être conçue la pratique astrologique. Dans la suite du chapitre, Ptolémée renforce son argument avec une comparaison de l'astrologie et de la médecine : comme le médecin qui cherche les signes pour établir un diagnostic et prescrire un traitement, l'astrologue enquête dans le ciel pour deviner l'avenir et guider l'action dans la meilleure direction. Sous cet angle, la rationalité de l'astrologie telle que la conçoit Ptolémée paraît frappée au coin du bon sens : avant d'agir, il faut chercher l'information, il faut situer son action dans un champ des possibles traversé par des forces. Toute la question porte en réalité sur le médium utilisé pour obtenir cette information et sur l'attitude qu'il implique.

7.1.1.2. Critique psychologique et programme éthique

Ce qu'on ne trouve pas chez Sextus Empiricus mais qu'on observe chez Favorinus d'Arles, c'est une critique de la psychologie impliquée dans l'adhésion au système astrologique. D'après le témoignage d'Aulu-Gelle :

Favorinus concluait : « [les astrologues] disent qu'arriveront ou des maux, ou des biens. S'ils disent que ce sont des biens et qu'ils se trompent, tu deviendras malheureux (*miser*) à cause d'une vaine attente ; s'ils disent que ce sont des maux et qu'ils mentent, tu deviendras malheureux (*miser*) à cause d'une vaine crainte. Mais s'ils donnent une réponse véridique et que cette réponse n'est pas favorable, voilà que déjà tu deviendras malheureux (*miser*) par la pensée avant de l'être par le destin ; si ce sont d'heureuses promesses et qu'elles se réalisent, alors il y aura bel et bien un double inconvénient : dans ta dépendance à l'espoir, l'attente te fatiguera ; et le fruit à venir de la joie (*gaudii*), l'espoir en aura anticipé pour toi l'éclosion¹⁸⁹².

Au lieu d'examiner le degré de certitude de la prédiction, le contradicteur établit cette fois une casuistique qui tient compte d'un paramètre (le contenu de la proposition astrologique) et d'une variable (la réalité de l'événement). L'enjeu est d'établir un état psychologique : dans trois cas, il s'agit du malheur (*miser*) et dans le quatrième, la joie (*gaudium*) perd toute valeur. Mais malgré cet aspect logique qui lui donne sa force de conviction, l'argumentaire contient également des postulats mal établis : il suppose un individu-type dont les réponses émotionnelles sont programmées et ne peuvent être modifiées. À nouveau, l'image donnée de l'astrologie par le discours correspond-elle aux réalités sociales et psychologiques de l'époque ? Dans une certaine mesure, bien évidemment. Mais l'astrologue avait toute liberté pour proposer à sa clientèle une éthique

ἀνάγκην.

1892 A. GELL. XIV, 1 : *concludebat*: « *Aut aduersa* » inquit « *euentura dicunt aut prospera. Si dicunt prospera et fallunt, miser fies frustra expectando; si aduersa dicunt et mentiuntur, miser fies frustra timendo; sin uera respondent eaque sunt non prospera, iam inde ex animo miser fies, antequam e fato fias; si felicia promittunt eaque euentura sunt, tum plane duo erunt incommoda: et expectatio te spei suspensum fatigabit, et futurum gaudii fructum spes tibi iam praeplorauerit* ».

réconciliant l'âme avec l'événement. Il suffit de penser aux stoïciens, qui n'auraient certainement pas retenu les deux derniers cas (correspondant à la réponse véridique) : l'annonce du malheur doit rendre l'âme disponible à l'acceptation de son destin ; l'annonce du bonheur, loin de frustrer l'individu d'une surprise joyeuse, doit discipliner son âme et lui éviter les excès. Les prémisses éthiques des stoïciens ne sont pas celles de Favorinus. Et l'idéal stoïcien de l'ataraxie semble bien inspirer un astrologue comme Ptolémée :

même en ce qui concerne les événements nécessaires, l'imprévu rend très naturellement les troubles exacerbés et les joies extravagantes tandis que la prévision donne à l'âme une habitude et une régularité en l'exerçant à ce qui est absent comme s'il était présent et la prépare à recevoir chacun des événements à venir avec paix et stabilité¹⁸⁹³.

Plutôt que de prêter aux astrologues les conceptions psychologiques et éthiques de leurs détracteurs, il faut donc leur accorder la liberté de ne pas seulement prédire les événements, mais aussi de traiter à leur manière le rapport de l'âme à l'événement.

Les sensibilités religieuses de Vettius Valens et Firmicus peuvent mieux nous informer sur ces possibilités discursives que masquent les discours critiques. Dans un passage qui a circulé ensuite dans l'hermétisme latin, Vettius Valens se fait directeur de conscience en apportant un « conseil » (παραίνεσιν) :

À mes lecteurs, je donne pour conseil non seulement qu'il est impossible de détourner par des prières les arrêts du destin et d'agir à sa guise mais je leur dis au contraire qu'il est peut-être possible à ceux qui lisent mon exposé théorique de briser modérément le malheur. Car le divin a voulu que les êtres humains prédisent l'avenir et a porté à la lumière la science grâce à laquelle chacun, en devinant son sort, retrouve plus d'entrain pour le bonheur et plus de noblesse dans le malheur¹⁸⁹⁴.

Plus loin, Vettius Valens décrit les deux déesses, Fortune et Espérance, qui assistent la Nécessité dans la direction de la vie des humains et font leur bonheur ou leur malheur¹⁸⁹⁵. Puis à son tour, il répond en quelque sorte à Favorinus : les individus inexpérimentés dans l'art astrologique demeurent « les serviteurs de la Fortune incertaine et de l'Espérance trompeuse »¹⁸⁹⁶ tandis que les astrologues,

1893 PTOLE., *Apot.* I, 3.5 : καὶ ἐπὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ἀποβησομένων τὸ μὲν ἀπροσδόκητον τοὺς τε θορύβους ἐκστατικούς καὶ τὰς χαρὰς ἐξοιστικὰς μάλιστα πέφυκε ποιεῖν, τὸ δὲ προγινώσκειν ἐθίζει καὶ ρυθμίζει τὴν ψυχὴν τῇ μελέτῃ τῶν ἀπόντων ὡς παρόντων καὶ παρασκευάζει μετ' εἰρήνης καὶ εὐσταθείας ἕκαστα τῶν ἐπερχομένων ἀποδέχεσθαι.

1894 VETTIIUS VALENS V, 2.27-33 : παραίνεσίν τινα τοῖς ἐντυγχάνουσιν ὑποτίθεμαι, οὐχ ὅτι μὲν δυνατὸν τὰ τῆς εἰμαρμένης δόγματα παραιτησάμενόν τινα κατὰ τὴν ἰδίαν βούλησιν πράσσειν, ἐγὼ δὲ φημι τάχα καὶ δυνατὸν τοῖς ἐντυγχάνουσιν ταύτῃ τῇ θεωρίᾳ θραῦσαι τὸ κακὸν μετρίως. τὸ γὰρ θεῖον βουληθὲν προγινώσκειν ἀνθρώπους τὰ μέλλοντα εἰς φῶς προήγαγε τὴν ἐπιστήμην, δι' ἧς τὸ καθ' αὐτὸν ἕκαστος προγινώσκων εὐθυμότερος μὲν πρὸς τὸ ἀγαθόν, γενναιότερος δὲ πρὸς τὸ φαῦλον ἀποκαθίσταται. Cf. *DE DECANIS* VI, 5-6.

1895 VETTIIUS VALENS V, 6.25-40.

1896 VETTIIUS VALENS V, 6.49 : ἀβεβαίω τύχη καὶ πλάνω ἐλπίδι ἐξυπηρετοῦντες.

parce qu'ils ont obtenu une âme libre et sortie de l'esclavage, méprisent la fortune, ne s'entêtent pas dans l'espérance, ne craignent pas la mort, passent imperturbablement leur vie grâce à l'entraînement de leur âme dans la résolution ; ils n'éprouvent ni réjouissance dans le bonheur, ni affliction dans le malheur mais se suffisent de ce qui est présent ; n'ayant pas de désir impossible, ils supportent avec tempérance les décrets du destin et étranger à tout plaisir ou toute flatterie, ils se tiennent en soldat de la Nécessité¹⁸⁹⁷.

Et l'astrologue d'ajouter :

Il est impossible que des prières ou des sacrifices triomphent de ce qui a été établi dès le commencement et de s'arranger en fonction d'un autre désir, car ce qui est déjà donné advient même si nous n'en faisons pas la prière tandis que ce qui ne nous est pas destiné n'arrivera pas même avec des prières¹⁸⁹⁸.

Tout en souscrivant, contrairement à Ptolémée, au déterminisme implacable que décrit Sextus Empiricus, et que nulle pratique religieuse ne peut fléchir, Vettius Valens évite l'écueil du fatalisme psychologique que dénonce Favorinus. Il propose en fait une option éthique que Favorinus était incapable d'imaginer et défend un idéal moral de la liberté comme acceptation des déterminations plutôt que comme capacité à transformer les événements. L'action humaine est alors restreinte à un espace tout intériorisé : celui de son âme. Pour les promoteurs de l'astrologie, la simple prédiction de l'avenir n'est pas ce qui est visé ; c'est en fait une direction de conscience qui constitue la fin à atteindre. La prédiction astrologique sert de dispositif technique pour établir cette direction de conscience et pour programmer l'âme (« l'entraîner d'avance », προγομνάζω, dit le texte de Vettius Valens) à un type de réponse comportementale. La rationalité de l'astrologie compte-t-elle alors réellement ou bien est-ce sa valeur instrumentale dans un projet éthique préétabli qui constitue sa véritable raison d'être ? Sous certains aspects, l'astrologie relève en fait des « exercices spirituels ». Avec l'écran que forme le ciel, l'individu construit une médiation entre soi et les événements et se sert alors des prédictions comme d'une « technologie » de l'âme, l'enjeu étant d'adapter ou d'entraîner cette âme à un projet éthique.

On retrouve l'idéal éthique de l'astrologie du côté latin avec Firmicus. En conclusion de son exposé théorique, ce disciple des néoplatoniciens qui se convertit au christianisme prend soin de dépeindre l'astrologue en modèle de vertu et de piété : moins qu'un devin, il incarne alors un idéal éthique et un idéal religieux¹⁸⁹⁹. Si Firmicus se fait lui aussi directeur de conscience en dé-

1897 VETTIUS VALENS V, 6.50-57 : ἀδουλαγώγητον καὶ ἐλευθέραν τὴν ψυχὴν κτησάμενοι καταφρονοῦσι μὲν τῆς τύχης, οὐ προσκαρτεροῦσι δὲ ἐλπίδι, τὸν δὲ θάνατον οὐ φοβοῦνται, ἀταράχως δὲ διάγουσι προγεγυμνακότες τὴν ψυχὴν θαρσαλέαν, καὶ οὔτε μὴν ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἀγάλλονται οὔτε ἐπὶ τοῖς φαύλοις ταπεινοῦνται, ἀρκοῦνται δὲ τοῖς παροῦσιν· ἀδυνάτων δὲ μὴ ἐρῶντες ἐγκρατῶς φέρουσι τὰ νενομοθετημένα καὶ πάσης ἡδονῆς ἢ κολακείας ἀλλοτριωθέντες στρατιῶται τῆς εἰμαρμένης καθίστανται.

1898 VETTIUS VALENS V, 6.57-60 : ἀδύνατον γὰρ τινα εὐχαῖς ἢ θυσίαις ἐκνικῆσαι τὴν ἐξ ἀρχῆς καταβολὴν καὶ κατασκευάσαι ἑαυτῷ πρὸς τὸ θέλειν ἕτερον· τὰ γὰρ δεδομένα καὶ μὴ εὐχομένων ἡμῶν γενήσεται, τὰ δὲ μὴ πεπρωμένα οὐδὲ εὐχομένων συμβήσεται.

1899 FIRM., *Math.* II, 30.

crivant ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, il va aussi plus loin en appliquant les théories psychologiques du néoplatonisme à l'astrologie :

les passions que nous éprouvons relèvent certes des étoiles, qui nous stimulent par certains feux nous entraînant dans la danse, mais la résistance que nous leur opposons tient à la divinité de notre âme¹⁹⁰⁰.

Influencé dans sa formation par Porphyre, l'astrologue hérite visiblement ici des conceptions de Plotin sur l'âme. Il prend pour condition de possibilité du bonheur l'existence d'une division entre une partie de l'âme descendue dans le monde et soumise aux transformations – donc aux astres – et une partie de l'âme restée « en haut », au-delà du monde sensible, auprès de l'Intellect – donc hors de portée des astres¹⁹⁰¹. Ce point de doctrine est constitutif de la *via rationalis* vers le bonheur que défend Porphyre. C'est parce que notre âme demeure attachée à l'Intellect, en surplomb du ciel, qu'elle échappe aux effets que contient le ciel. La contemplation et l'exercice philosophique suffisent donc à faire le sage. En contraste, la *via ritualis* de Jamblique récuse l'idée que l'âme demeure en partie auprès des dieux et dénonce les insuffisances de la raison. Le rituel (théurgique) se veut donc comme une médiation nécessaire pour prendre en charge le retour de l'âme vers le divin¹⁹⁰². Dans les deux cas est en jeu la fabrique du sujet humain et de ce qui est en son pouvoir.

Comme la philosophie ou l'astrologie, dont on voit qu'ils servent à façonner l'individu, les rituels eux aussi, à défaut d'agir sur l'événement, agissent bel et bien sur l'âme des sujets. Pour reprendre l'expression d'Isis dans sa révélation hermétique à Horus, « la philosophie et la magie nourrissent l'âme tandis que la médecine préserve le corps quand il est souffrant »¹⁹⁰³. La comparaison de la philosophie à une médecine de l'âme est commune, mais la mise sur le même plan de la magie et de la philosophie dénote une orientation intellectuelle originale. Prenant acte d'un tel rapprochement, effectuer une analyse comparée des documentations philosophiques et rituelles fait l'objet de cette section, non pas pour faire des premières la clé de lecture des secondes, mais pour interroger le dialogue qui s'établit à la fin de l'Antiquité dans les milieux polythéistes entre pratique religieuse et production des sujets. Pour le dire, avec Agamben, de façon

1900 FIRM., *Math.* I, 6.4 : *stellarum quidem esse quod patimur, quae nos incentivis quibusdam ignibus stimulant, divinitatis vero esse animi quod repugnamus.*

1901 PLOT. 28 (IV, 4), 43-44. Sur cette distinction psychologique entre âme totalement descendue (JAMBLIQUE) ou partiellement (PLOTIN, PORPHYRE) et sur ses conséquences pour la théurgie, voir Gregory SHAW, *Theurgy and the soul: the neoplatonism of Iamblichus*, University Park (Pa.), États-Unis, Pennsylvania State University Press, 1995, notamment p. 98-106, ainsi que John FINAMORE, « Iamblichus, Theurgy, and the Soul's Ascent », in Vishwa ADLURI (dir.), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, Gruyter, 2013, p. 343-355.

1902 SHAW, *loc. cit.*

1903 SH 23, 68.11-12 : ἵνα φιλοσοφία μὲν καὶ μαγεία ψυχὴν τρέφῃ, σφῆζι δ' ὅταν τι πάσχη ἰατρικὴ σῶμα.

moderne, le rituel doit être envisagé comme un dispositif de subjectivation, c'est-à-dire un processus lors duquel se construit un sujet dans son rapport à lui-même et aux autres existants¹⁹⁰⁴.

Dans la lignée de la philosophie de Foucault, Agamben – à qui je reprend ici l'idée de subjectivation – a formulé une théorie sommaire des « dispositifs » qui peut s'appliquer aux rituels et que je dois brièvement exposer dans le cadre de ce chapitre. Très employée par Foucault mais peu explicitée, la notion de dispositif renvoie à « un ensemble résolument hétérogène »¹⁹⁰⁵ de réalités (discours, institutions, lois, énoncés scientifiques, coutumes, aménagements architecturaux...) qui mettent en action des relations de pouvoir et de savoir. Du point de vue d'une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement, la notion dérive ultimement du latin *dispositio* qui traduit, dans la pensée théologique des Pères de l'Église, la notion d'οἰκονομία et décrit la séparation de l'être et de l'action au sein de la Trinité : la substance est une mais l'action du Père est confiée et déléguée au Fils lorsqu'il s'agit d'intervenir historiquement selon un plan qui vise à établir la gouvernance et l'administration des hommes. Il en résulte une disjonction entre le plan ontologique et le plan de la *praxis*. « Le dispositif, explique Agamben, nomme ce en quoi et ce par quoi se réalise une pure activité de gouvernement sans le moindre fondement dans l'être. C'est pourquoi les dispositifs doivent toujours impliquer un processus de subjectivation. Ils doivent produire leur sujet »¹⁹⁰⁶. En conséquence, la définition qu'il donne de cette notion s'élargit considérablement. Il appelle dispositif « tout ce qui a, d'une manière ou d'une autre, la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'intercepter, de modeler, de contrôler et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants »¹⁹⁰⁷, c'est-à-dire en somme de produire un sujet. Pour exemple de dispositifs, Agamben nomme des objets aussi radicalement distincts que le téléphone portable ou le langage, si bien qu'une notion si englobante pourrait paraître peu appropriée pour décrire une réalité : si tout est dispositif, quelle est la plus-value d'un tel concept ? En fait, la notion de dispositif permet moins de saisir une catégorie ontologique que d'adopter une perspective sur les êtres en général dans leur capacité à fabriquer des sujets. L'intérêt du dispositif réside ainsi dans la possibilité de questionner un processus complexe et ramifié où l'être vivant se construit dans l'interaction avec des corps, des objets, des discours, etc. : bref des dispositifs. Le rituel en fait partie. Il est dispositif, au sens technique du terme (en ce qu'il constitue un rassemblement d'éléments disparates que l'on dispose en vue

1904 Giorgio AGAMBEN, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Paris, Payot & Rivages, 2007 (2006¹).

1905 FOUCAULT, cité par AGAMBEN, *ibid.*, p. 8.

1906 *ibid.*, p. 26-27.

1907 *Ibid.*, p. 31.

d'une fin), et il est dispositif, au sens d'Agamben, en ce qu'il met en œuvre la production d'un sujet particulier dans son rapport au monde.

7.1.2. De la divination à la divinisation

7.1.2.1. L'annulation du destin (PGM XIII, 608-617 + 708-717)

Avec les documents traités au chapitre 6.1.3 pour leur aspect technique, le *Huitième Livre de Moïse* offre l'exemple le plus frappant et le plus déroutant d'une adaptation du paradigme astrologique à des pratiques rituelles. Il contient la construction d'un espace rituel par analogie avec la forme circulaire de l'univers. Zola Packmann avait relevé ce document comme intertexte au moment de commenter le γραφεῖον du PGM CX. Le texte préconise en effet de s'allonger « en tenant une tablette et un stylet »¹⁹⁰⁸ après avoir récité une invocation appelée « création du monde » (κοσμοποιία)¹⁹⁰⁹. Plus haut, la fonction de l'écrit est bien spécifiée : il s'agit « d'[y] écrire tout ce que le dieu dira [à l'officiant] »¹⁹¹⁰. Zola Packmann a cru que le demandeur de l'oracle devait fournir ses informations de naissance¹⁹¹¹. Or, les seules paroles qu'il prononce sont en fait des prières et invocations. Par ailleurs, le dispositif rapproche cette procédure des oniromancies puisque l'apparition s'effectue lorsqu'on est « allongé sur un matelas de roseaux étendu au sol »¹⁹¹². La mention du matelas de roseaux dans les PGM (ψίαθος) intervient exclusivement dans des rituels d'oniromancie¹⁹¹³. Plus haut dans le PGM XIII, les indications fournies décrivent comment produire un sommeil ritualisé pendant une semaine avant d'effectuer le rituel d'apparition au milieu de la dernière nuit. La parenté du rituel avec les oniromancies est patente mais la phénoménologie en est confuse : l'apparition a-t-elle lieu dans un état de veille ou de sommeil ? Le texte ne l'indique pas. De fait, il n'y a pas de frontière étanche entre apparition en songe et apparition réelle dans l'Antiquité, et c'est plutôt à un spectre continu d'épiphanies divines qu'on est confronté¹⁹¹⁴.

1908 PGM XIII, 696-697 = 137-138 : κατέχων τὴν πινακίδα καὶ τὸ γραφεῖον.

1909 PGM XIII, 697.

1910 PGM XIII, 646-647 = 91-92 : εἰς ἣν μέλλεις γράφειν, ὅσα σοι λέγει.

1911 Zola M. PACKMAN, « Instructions for the Use of Planet Markers on a Horoscope Board », *ZPE* 74, 1988, p. 87.

1912 PGM XIII, 702-704 : ἀνακείμενος ἐπὶ ψίαθῳ θρυῖνῃ ὑπεστρωμένη σοι χαμαί.

1913 PGM II, 22-24 ; VII, 489-490 ; 667 ; VIII, 103.

1914 Voir n. 1227 et Korshi DOSOO, *Rituals of Apparition in the Theban Magical Library*, Thèse de doctorat, Macquarie University, 2014, p. 217-290.

Aucune tablette astrologique n'est utilisée dans la consultation oraculaire du *PGM XIII* mais c'est pourtant bien « une variété astrologique de la consultation divinatoire »¹⁹¹⁵ qui se dessine. Dans sa structure, le *PGM XIII* comprend deux versions successives du même rituel (A et B), la deuxième se présentant elle-même selon deux options (B₁ et B₂)¹⁹¹⁶. L'élément astrologique apparaît surtout dans la version B : il s'agit d'effectuer une consultation du dieu au sujet du destin et d'annuler le sort. La version A consiste au contraire à obtenir un nom divin et à décrire ses applications. D'après la reconstruction génétique du texte que propose Morton Smith, la version A serait la plus ancienne¹⁹¹⁷, mais son étude est sujette à caution¹⁹¹⁸. Quoiqu'il en soit, il est clair qu'est en cours l'« astrologisation » d'une procédure divinatoire. Il est frappant de constater que la même divergence s'observe dans la littérature mystique de la Merkavah : le *Hekhalot Rabbati* raconte une « descente »¹⁹¹⁹ céleste qui culmine avec l'*unio liturgica* du rabbi Ishmael avec Dieu tandis que le *Hekhalot Zoutarti* raconte certes l'ascension du rabbi Akiba, mais préfère ensuite la thématique des noms divins que l'on obtient et dont on peut faire un usage magique¹⁹²⁰. Dans la version B₁ du *PGM XIII*, l'invocation est plus développée ; dans la version B₂, plus concise, c'est la programmation des réactions et de l'attitude qui est accentuée.

VERSION B₁

Un ange apparaîtra (εἰσελεύσεται ἄγγελος) et tu diras à l'ange :

VERSION B₂

Quand le dieu arrive (εἰσελθόντος δὲ τοῦ θεοῦ), ne fixe pas directement son visage mais dirige ton regard vers ses pieds tout en lui formulant ta prière, comme indiquée ci-dessus, et en le remerciant (εὐχαριστῶν) de ne pas t'avoir pris de haut mais de t'avoir jugé digne d'entendre ton avenir pour corriger ton existence (πρὸς διόρθωσιν

1915 Emilio SUÁREZ DE LA TORRE, « Divination et magie. Remarques sur les papyrus grecs de l'Égypte gréco-romaine », *Kernos* 26, 2013, p. 168. Pour la composante astrologique de ce rituel, voir aussi Dorian Gieseler GREENBAUM, *The daimon in Hellenistic astrology: origins and influence*, Leyde, Pays-Bas, États-Unis, 2015, p. 200-204.

1916 Sur ce document majeur, Morton SMITH, « The Eighth Book of Moses and how it grew (P. Leid. J 395) », in *Atti del XVII congresso internazionale di papirologia* 2, Naples, Centro internazionale per lo studio dei papiri ercolanesi, 1984, p. 683-693 a proposé une structure en trois variantes et un modèle pour la génétique de sa composition ; ses travaux ont depuis été révisés par Emilio SUÁREZ DE LA TORRE, « Mito, teología, magia y astrología en PGM XIII (P. Leid. J 395) », in Emilio SUÁREZ DE LA TORRE, Aurelio PÉREZ JIMÉNEZ (dir.), *Mito y magia en Grecia y Roma*, Zaragoza, Espagne, Libros Pórtico, 2013, p. 179-202 et Todd KLUTZ, « Jesus, Morton Smith, and the Eighth Book of Moses (PGM 13.1-734) », *JSP* 21 / 2, 2011, p. 133-159. Une nouvelle traduction anglaise est récemment disponible (voir Todd KLUTZ « The Eighth Book of Moses. A new translation and introduction », in Richard BAUCKHAM, James R DAVILA, Alexander PANAYOTOV (dir.), *Old Testament pseudepigrapha: more noncanonical scriptures* I, Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2013, p. 189-235) et MERKELBACH, *Abra-sax* III propose également une traduction allemande commentée conjointement avec le rituel d'immortalisation.

1917 SMITH, *art. cit.*

1918 Voir SUÁREZ DE LA TORRE, *art. cit* et KLUTZ, « Jesus, Morton Smith... », *art. cit.*

1919 Le manuscrit inverse inexplicablement la descente et l'ascension (voir Peter SCHÄFER, *The Origins of Jewish Mysticism*, Princeton, Princeton University Press, 2009, p. 247).

1920 SCHÄFER, *op. cit.*, p. 244-306.

βίου).

« Salut, seigneur, consacre-moi par ces rituels que j'accomplis, allie-toi à moi et indique-moi les [secrets] de ma naissance (τὰ τῆς γενέσεώς μου) ».

Quant à toi, interroge : « Maître, qu'est-ce que la fatalité a arrêté pour moi (τί μοι εἴμαρται) ? » Et il te répondra à propos de ton astre (περὶ ἄστρου), quel est ton démon personnel (ὁ σὸς δαίμων) et ton horoscope (ὁ ὄροσκόπος), où tu vivras, où tu mourras.

S'il te révèle quelque malheur, dis : « Efface les malheurs que la fatalité m'impose (ἀπάλειψόν μου τὰ τῆς εἴμαρμένης κακά), ne te soumets pas, montre-moi toutes choses, nuit et jour et à toute heure du mois, montre-les à moi, Untel, fils d'Unetelle. Que m'apparaisse ta forme bienveillante, car je suis le serviteur de ton ange ANAG BIATHI (formule). Je t'invoque, seigneur, saint, mille fois loué, grandement adoré, maître de l'univers, Sarapis. Observe ma naissance, ne te détourne pas de moi, Untel, fils d'Unetelle, le connaisseur de ton nom véritable, de ton nom authentique ὍΑΟἸΟ ὈΕΟἸ ΙΑἸ ΙΙΑΑἸ ΤΗἸΤΗΟΥ ΤΗἸ ΑΑΗΘἸ ΑΤΗἸΕΡΟΥἸ R ΑΜΙΑΤΗΑΡ ΜΙΓΑΡΝΑ ΧΡΟΥΡΙ ΙΥΕΥἸΕΟἸΑΕἸ Α ΕΕ ἸἸἸ ΙΙΙ ΟΟΟΟ ΟΥΟΥ ΟἸἸἸἸἸἸ SEMESILAMMPS ΑΕἸἸΙΟΥἸ ἸἸΟΟΥΕ ΛΙΝΟΥΧΑ ΝΟΥΧΑ ΑΡΣΑΜΟΣΙ ΙΣΝΟΡΣΑΜ ΟΤΗΑΜΑΡΜΙΜ ΑΧΟΥΧ ΧΑΜΜἸ. Je t'invoque, seigneur, je chante un hymne de louange à ton pouvoir saint ΑΕἸἸΙΟΥἸἸἸ ». Fais une fumigation en prononçant : ἸἸΙΟΥἸ ΙΟΥἸ ΟΥἸ ΥἸ Ὀ Α ΕΕ ἸἸἸ ΙΙΙ ΟΟΟΟ ΟΥΟΥΟΥ ὈἸἸἸἸἸἸ ὈἸἸἸἸἸἸ ὈἸἸἸἸἸἸ ΟΟΟΥΟ ΙΙΑΑἸ ΙΙΙΙΟΥΑἸΑ ΥἸ.

Mais si tu entends quelque chose de néfaste, ne cries pas, ne pleure pas, mais demande à ce qu'il efface lui-même [ton destin] ou qu'il le détourne (αὐτὸς ἀπαλείψῃ ἢ μεθοδεύσῃ).

Protège-moi de toute ma [destinée] astrale personnelle (διαφύλαξόν με ἀπὸ πάσης τῆς ἰδίας μου ἀστρικῆς), délivre-moi de la funeste fatalité (ἀνάλυσόν μου τὴν σαπρὰν εἴμαρμένην), donne-moi un lot bénéfique à ma naissance, augmente ma vie dans la multitude aussi des bienfaits, car je suis ton esclave, ton serviteur et parce que j'ai chanté ton nom véritable et saint, seigneur, glorieux, souverain universel, très infini, très grand, nourrisseur, pourvoyeur, Sarapis »¹⁹²¹.

1921 PGM XIII, 608-640 : εἰσελεῦσε|ται ἄγγελος, καὶ λέγε τῷ ἀγ<γ>έλῳ· χαῖρε, κύριε, | καὶ τέλεσόν με τοῖς πράγμασι μου τούτοις | καὶ σύστησόν με καὶ μηνυέσθω μοι | τὰ τῆς γενέσεώς μου.' καὶ ἂν εἴπῃ τι | φαῦλον, λέγε· 'ἀπάλειψόν μου τὰ τῆς εἴμαρ|μένης κακά, μὴ ὑπόστελλε σεαυτὸν καὶ δήλου | μοι πάντα νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ πάση ὥρα τοῦ μη|νός, ἐμοὶ τῷ δεῖνα τῆς δεῖνα· φανήτω μοι ἡ ἀγαθὴ σου | μορφή, ὅτι δουλεύω ὑπὸ τὸν σὸν <κόσμον τῷ σῶ> ἀγγέλῳ | ἀναγ βιαθι (λόγος). ἐπικαλοῦμαι σε, κύριε, ἄγιε, | πολυύμνητε, μεγαλότιμε, κοσμοκράτωρ, | Σάραπι, ἐπίβλεψόν μου τῇ γενέσει καὶ μὴ ἀπο|στραφῆς με, ἐμὲ τὸν δεῖνα, ὄν ἡ δεῖνα, τὸν εἰδότα σου τὸ ἀλη|θινὸν ὄνομα καὶ αὐθεντικὸν ὄνομα· 'ωαωηω ωεση | ιαω ιιααω θηθου θη ααθω αθηρουω ρ αμια|θαρ μιγαρνα· χρουρι ιευηοωαη α· εε ηηη | ιιι οοοοο υυυυυ ωωωωωωω Σεμεσιλάμμψ | αειηουω· ηωουε λινουχα νουχα Ἀρσάμοσι | ισνορσαμ· οθαμαρμμ· αχυχ χαμμω.' | ἐπικαλοῦμαι σε, κύριε, ὦδικῶ ὕμνω ὕμνῳ σου | τὸ ἅγιον

Car ce dieu peut tout. Donc, quand tu poses les premières questions, remercie-le (εὐχαρίσται) pour son écoute et pour ne pas t'avoir négligé. Fais-lui toujours tes sacrifices ainsi et offre-lui ainsi tes actes de piété (οὕτω τούτῳ πάντοτε θυσίαζε καὶ τὰς εὐσεβείας πρόσφερε)¹⁹²²..

Dans son contenu, la révélation porte bien sur le destin d'un individu inscrit à sa naissance (B : τὰ τῆς γενέσεώς μου, l. 612 ; ἐπίβλεψόν μου τῆ γενέσει, l. 620). Elle emprunte son vocabulaire à la terminologie astrologique de la destinée. Sont ainsi évoqués le concept du démon personnel (C : ὁ σὸς δαίμων, l. 710) et de l'horoscope, c'est-à-dire le point ascendant du ciel à la naissance (C : ὁ ὥροσκόπος, l. 711). La version B emploie l'expression elliptique substantivée τῆς ἰδίας μου ἀστρικῆς (l. 634), qui est un calque de l'εἰμαρμένη (l. 635) du point de vue grammatical. La prière finale exprime verbalement le désir de bonheur et la piété que la version C évoque dans l'attitude à adopter auprès du dieu.

Dans sa forme, cependant, il s'agit d'une révélation orale et non d'une révélation mathématique, tout comme dans le rituel astrologique démotique (*PDM* XIV, 93-114). Ce détail oblige à prendre avec prudence l'évocation de la voix (φωνή) dans le *PGM* CX. Il pourrait en fait indiquer que les parties mutilées du papyrus décrivaient l'apparition d'une divinité. Auquel cas un magicien utilise l'équipement de l'astrologue pour inventer un dispositif mantique *sui generis*. Dans le *PGM* XIII, la disposition du ciel à la naissance importe peu, car le contenu du destin individuel peut être révélé directement, sans l'appareil interprétatif des astrologues. Les auteurs du *Huitième Livre de Moïse* exploitent donc le paradigme discursif de l'astrologie mais l'insèrent dans une trame rituelle qui lui est étrangère. Par ailleurs, la révélation est accomplie soit par un dieu (C : θεός), soit par un ange (B : ἄγγελος).

κρ<ά>τος· αειουωωω·' ἐπίθιτε λέγων· | 'ηιουω· ιουω· ουω· υω· ω· α εε ηηη· ιιι | οοοοο υυυυυ ωωωωωωω·
ωηωωωωω | οοοοο ιιιιαω ιυυυοαηα·υο. διαφύλαζόν με | ἀπὸ πάσης τῆς ἰδίας μου ἀστρικῆς, ἀνάλυσόν μου τὴν |
σαπρὰν εἰμαρμένην, μέρισόν μοι ἀγαθὰ ἐν τῆ γενέσει μου, αὐξήσόν μου τὸν βίον καὶ ἐν πολλοῖς ἀγα|θοῖς, ὅτι
δοῦλός εἰμι σὸς καὶ ἱκέτης καὶ ὕμνησά σου | τὸ ἀθθεντικὸν ὄνομα καὶ ἅγιον, κύριε, ἔνδοξε, κοσμοκράτωρ,
μυριώτατε, μέγιστε, τροφεῦ, μερισ|τά, Σάραπι.

1922 *PGM* XIII, 704-717 : εἰσελθόντος δὲ τοῦ θεοῦ μὴ ἐνατένιζε | τῆ ὄψει, ἀλλὰ τοῖς ποσὶ βλέπε ἅμα δεόμενος, | ὡς
πρόκειται, καὶ εὐχαριστῶν, ὅτι σε οὐχ ὑπερηφά|νησεν, ἀλλὰ κατηξιώθης τῶν πρὸς διόρθωσιν | βίου μελλόντων
σοι λέγεσθαι. σὺ δὲ πυνθάνου· | 'δέσποτα, τί μοι εἰμαρται,' καὶ ἐρεῖ σοι καὶ | περὶ ἄστρου καὶ ποιός ἐστὶν ὁ σὸς
δαίμων καὶ | ὁ ὥροσκόπος, καὶ ποῦ ζῆση καὶ ποῦ ἀποθανεῖσαι. Ἐὰν | δέ τι φαῦλον ἀκούσης, μὴ κράξης, μὴ
κλαύσης, | ἀλλὰ ἐρώτα, ἵνα αὐτὸς ἀπαλείψῃ ἢ μεθοδεύσῃ. Δύναται | γὰρ πάντα ὁ θεὸς οὗτος. πυθομένου σου οὖν
τὰ πρῶτα | εὐχαρίσται ὑπὲρ τοῦ αὐτὸν ἀκηκοέναι σου | καὶ μὴ παρωρακέναι σε. οὕτω τούτῳ πάντοτε θυσίαζε καὶ
τὰς εὐσεβείας πρόσφερε.

Dans sa finalité, enfin, ce rituel préconise au passage une éthique religieuse qui instaure une rupture avec le déterminisme implicite de l'astrologie¹⁹²³. De fait, même si la fatalité (εἰμαρμένη) est bien évoquée et connote un déterminisme irréversible, la réaction programmée à l'audition du malheur redonne toute sa place à la contingence : ce que la naissance apporte, une prière au dieu peut « l'effacer ou le détourner » (C : ἀπαλείψῃ ἢ μεθοδεύσῃ, l. 713) ; le dieu peut « protéger » ou « délivrer » (B : διαφύλαξον, ἀνάλυσον, l. 633-634). De même, dans un autre document, la seule autre occurrence de l'εἰμαρμένη vient avec le verbe « sois mon bouclier » à l'impératif (ὑπεράσπισον)¹⁹²⁴. À l'issue du rituel, la prière annule ainsi l'horoscope. La révélation divinatoire s'accompagne alors d'un rite apotropaïque au lieu de laisser l'individu à son sort.

On peut avoir le sentiment d'une contradiction évidente tant nous paraît incompatible la notion d'*heimarménè* avec la prière. Dans un commentaire consacré à Cumont et fortement inspiré des réflexions de Veyne sur la « balkanisation du cerveau »¹⁹²⁵, Robin Lane Fox parle à juste titre de « *cognitive dissonance* » pour rendre compte du fait que l'astrologie pouvait tout à fait cohabiter avec d'autres modes d'appréhension du ciel et de l'existence¹⁹²⁶. De fait, la « magie » répond à des situations pragmatiques variables : quand il s'agit d'obtenir une prédiction, l'individu est obligé de supposer à l'événement une forme plus ou moins certaine de nécessité ; mais s'il faut aussitôt s'en défendre, il crée la possibilité d'une échappatoire rituelle. Dans les deux situations (obtenir une prédiction, détourner un présage), le divin est le pivot autour duquel tout le dispositif est agencé. Il maintient en effet l'ambivalence du possible et du nécessaire. Dans le discours qu'il délivre à l'individu, il prédit un événement prédestiné à arriver ; par la prière que l'individu lui adresse, il renvoie l'événement prédit au domaine de l'éventuel. Quant au rituel, il prend la forme d'une stratégie pour une re-prise de pouvoir au lieu de réduire l'individu à un fatalisme passif. Le *PGM XIII* exploite ainsi une possibilité qui était laissée dans l'ombre par les auteurs classiques, mais dont on retrouve ailleurs des équivalents. En Mésopotamie d'abord, le destin (*šīmtu*) n'a pas le caractère irrévocable de l'*heimarménè*¹⁹²⁷. Aussi les présages défavo-

1923 Dorian Gieseler GREENBAUM, *The daimon in Hellenistic astrology: origins and influence*, Leyde, Pays-Bas, États-Unis, 2015, p. 200-204.

1924 *PGM I*, 215-216 (l'invocation est adressée au « dieu premier né et premier engendré », [π]ρωτοφυοῦς θεοῦ καὶ πρωτογε[ν]οῦς).

1925 Paul VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

1926 Robin LANE FOX, « Astrology and Cognitive Dissonance », in John SCHEID, Corinne BONNET, Carlos OSSOLA (dir.), *Rome et ses religions : culte, morale, spiritualité*, Caltanissetta, Sciascia, 2010, p. 83-96.

1927 Franz CUMONT, *Astrology and religion among the Greeks and Romans*, New York, G. P. Putnam's sons, 1912, p. 28, avait surestimé le déterminisme dans les conceptions babyloniennes du destin ; l'assyriologie a depuis montré que les astres n'étaient pas les causes d'un événement, mais les signes. Voir Jean BOTTÉRO, « L'astrologie mésopotamienne : l'astrologie dans son plus vieil état », in *Les astres. Actes du colloque international de Montpellier 23-25 mars 1995*, I, Montpellier, Université Paul-Valéry, 1996, p. 159-182 et Erica REINER, *Astral Magic*

rables issus d'actions divinatoires peuvent-ils être conjurés par une cérémonie spéciale, le *nam-burbū*¹⁹²⁸. Aujourd'hui encore, on connaît l'existence d'un temple tamoul où l'individu peut se présenter devant les prêtres pour obtenir l'élimination du mauvais sort (*tōṣam*) qui lui est échu à la naissance ou pour conjurer l'action maléfique de Saturne dans son horoscope¹⁹²⁹. Les tentatives pour reconnaître la validité des prédictions astrologiques tout en préservant la contingence de l'avenir ne sont pas le seul fait des polythéismes. Contrairement à une idée reçue selon laquelle les monothéismes juifs et chrétiens sont incompatibles avec l'astrologie, ils peuvent en réalité adhérer à ses principes pour peu qu'un espace de contingence soit créé afin de préserver du fatalisme¹⁹³⁰. Quelles que soient les options retenues, le point important est que l'on élabore des procédures de contournement ou de manipulation du destin et que ces stratégies produisent des dispositifs de subjectivation puisqu'ils programment une réponse comportementale et émotionnelle.

De son côté, Chérémon (ou Porphyre ?) a apporté un témoignage analogue qu'il faut comparer avec le texte du *PGM XIII*. Tout en y défendant le déterminisme astrologique, il souscrit à une issue religieuse. Ce fragment nous est parvenu dans la *Lettre à Anébon*, un document reconstitué à partir des fragments récoltés chez Eusèbe et Jamblique ; l'éditeur des fragments de Chérémon compte le passage pour authentique mais il est en réalité impossible d'exclure qu'il s'agisse en fait des mots de Porphyre lui-même :

Parmi les Égyptiens, la plupart ont même rapporté ce qui dépend de nous au mouvement des astres en rattachant tout événement à une nécessité qu'ils appellent « fatalité » par je ne sais quels liens indissolubles, et en rapportant tout événement à ces dieux auxquels ils rendent un culte comme aux seuls libérateurs de la fatalité (λυτῆρας τῆς εἰμαρμένης μόνους) dans les temples, dans les statues et dans les activités religieuses en général¹⁹³¹.

in Babylonia, Philadelphia, American philosophical society, 1995, p. 29-30.

1928 REINER, *op. cit.*, p. 81-96 et BOTTÉRO, *art. cit.*, p. 178-180.

1929 Alexis AVDEEFF, « Murukan, la Déesse et les divinités planétaires. Les puissances du destin dans les discours et les pratiques des astrologues des campagnes du Tamil Nadu », in Corinne BONNET, Nicole BELAYCHE, Marlène ALBERT-LORCA (dir.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 107-124 et Mario FRISCI, « Astrology and its Ritual Applications: Propitiation of the Planet Saturn within the Sun Temple at Suryanaar Koyil (Tamil Nadu, India). A Case Study from Contemporary Tamil Shaivism », in Nicholas CAMPION et Dorian Gieseler GREENBAUM (dir.), *Astrology in Time and Place: Cross-Cultural Questions in the History of Astrology*, Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2016, p. 67-91.

1930 À ce sujet, voir Kocku von STUCKRAD, « Jewish and Christian astrology in late antiquity: a new approach », *Nu-men* 47 / 1, 2000, p. 1-40 ; Eric CRÉGHEUR, *Libre arbitre et fatalisme astral un commentaire du vocabulaire astrologique du Livre des lois des pays attribué à l'école de Bardesane*, Mémoire de Master, Bibliothèque nationale du Canada, 2004 ; Ute POSSEKEL, « Bardaisan and Origen on Fate and the Power of the Stars », *JECS* 20 / 4, 2012, p. 515-541. Comme stratégie des rabbins, on peut relever l'appartenance au peuple élu, car, au contraire des autres nations, Israël n'a pas de destin (*mazal*) (TALMUD, *Shab.* 156b), ce qui rend les prédictions astrologiques à la fois redoutables et évitables ; comme stratégie chrétienne, on doit compter l'adhésion à la vraie foi, car les prédictions sont imputés aux démons (NYSS., *Contra fatum* 2-3 et 37).

D'après Porphyre, les cultes égyptiens se ramènent donc à une prise en charge liturgique de la destinée, mais l'identité des dieux n'est pas nécessairement astrale. C'est le cas en revanche chez le pseudo-Manéthon ; dans son poème astrologique, il préconise un culte des astres en remplacement des cultes traditionnels, tenus pour nuls et non avenus :

Pourquoi offres-tu en vain, homme, des sacrifices aux bienheureux ? Pourquoi la spirale du fumet est-elle montée en vain au ciel ? Laisse, car il n'y a aucun profit dans les parts sacrificiels d'un immortel, car nul ne peut renverser le devenir des hommes, ce devenir qui à la naissance s'unit aux nourrissons tout en s'enroulant aussitôt autour de la trame des Moires, de leurs fils invincibles et leurs fuseaux en fer. Adresse tes prières à Saturne, à Mars, à Mercure, à Vénus, à Jupiter, à la Lune et au Soleil-roi, car ce sont eux qui commandent aux dieux et qui commandent aux hommes, à la mer et à tous les fleuves grondants, aux vents, à la terre porteuse de fruits et à l'air éternellement fluide¹⁹³².

Les deux auteurs ont en commun de lier la liturgie à la nécessité au sens astrologique du terme. À nouveau, on observe la cohésion des deux termes – liberté et fatalité – et leur dépassement mutuel dans les rituels. Mais le pseudo-Manéthon récuse le bien-fondé de cette option culturelle (aucun dieu ne surpasse la fatalité) tandis que les « Égyptiens » de Porphyre voient dans les cultes la meilleure issue au fatalisme (aucune nécessité ne surpasse les dieux). Qui sont ces « Égyptiens » dont parle Porphyre ? Le terme désigne, on le sait, à la fois le peuple du Nil et des experts itinérants, les *magi* et astrologues. Toutefois, le contexte énonciatif nous indique qu'il s'agit bien d'un usage ethnographique. Le philosophe fournit ainsi un éclairage intéressant sur des dynamiques de resémantisation du religieux par les prêtres égyptiens, puisque l'activité rituelle se conçoit comme une réponse au déterminisme. À terme, ces dynamiques conduisent à l'invention de l'hermétisme comme « tradition » égyptienne¹⁹³³. Et justement Jamblique, dans sa réponse, s'en réfère à Hermès pour réfuter les thèses de Porphyre : s'il n'y a pas de contradiction entre l'idée d'un déterminisme astral et la possibilité d'une libération par les cultes, c'est parce que les dieux au-dessus de la Fatalité peuvent « par une persuasion intellectuelle » (διὰ πειθοῦς νοεράς) commander à la Nécessité et en délivrer les âmes¹⁹³⁴. À ce titre, la théurgie néoplatoni-

1931 CHÉRÉM., *fr.* 5 HORST (= PORPH., *Aneb. fr.* 81 SAFFREY = EUS., *P. E.* III, 4.6-10) : Αἰγυπτίων οἱ πλείους καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐκ τῆς τῶν ἀστέρων ἀνήψαν κινήσεως, οὐκ οἶδ' ὅπως δεσμοῖς ἀλύτοις ἀνάγκη, ἦν εἰμαρμένην λέγουσι, πάντα καταδήσαντες, καὶ πάντα τούτοις ἀνάψαντες τοῖς θεοῖς οὓς ὡς λυτῆρας τῆς εἰμαρμένης μόνους ἐν τε ἱεροῖς καὶ ξοάνοις καὶ τοῖς ἄλλοις θεραπεύουσι.

1932 PS.-MAN., I (5), 196-207 : Τίπτε μάτην, ἄνθρωπε, θηηπολέεις μακάρεσσιν; τίπτε μάτην τρισέλικτος ἀν' οὐρανὸν ἤλυθε κνῖσα; ἴσχεο· οὐ γὰρ ὄνειρα ἐν ἀθανάτοιο θηλαῖς. οὐ γὰρ τις δύναται γένεσιν μετατρεψέμεν ἀνδρῶν, ἢθ' ἅμα νηπιάχοις συγγίγνεται ἀνθρώποισιν, εὐθύ τε Μοιράων εἰλίσσεται ἀμφὶ μίτοισιν, κλώσασιν ἀρρήκτοισι σιδηρεῖοις τ' ἀτράκτοις. ῥέξε Κρόνῳ καὶ Ἄρῃ καὶ Ἑρμῇ καὶ Κυθερείῃ καὶ Διὶ καὶ Μήνῃ τε καὶ Ἡλίῳ βασιλῆι· οὗτοι γὰρ κρατέουσι θεῶν, κρατέουσι καὶ ἀνδρῶν, πόντου καὶ ποταμῶν πάντων ῥοθίων ἀνέμων τε, καὶ γῆς καρποφόροιο καὶ ἠέρος ἀνάοιο.

1933 Sur l'hermétisme comme invention d'une tradition égyptienne, voir Christian H. BULL, *The Tradition of Hermes Trismegistus: the Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*, Leyde-Boston, Brill, 2018, notamment p. 394-396 et p. 431-438 pour un rapprochement de CHÉRÉMÓN avec l'hermétisme.

1934 JAMBL., *Rép.* VIII, 6-7 (198.22-201.23 SAFFREY).

cienne et la cérémonie du *PGM XIII* sont bel et bien connectées dans leur perspective sur la destinée.

7.1.2.2. *La renaissance et l'immortalité (PGM IV, 639-655)*

Le rituel d'immortalisation (Annexe 1) a déjà été traité à plusieurs reprises pour en dégager (a) le récit de l'ascension, (b) les conceptions cosmologiques et psychologiques centrées sur la notion de *pneuma* et (c) la signification temporelle attachée à la date de cueillette de la *kentritis* et de consécration du scarabée. Cette section expose dorénavant un dernier aspect : (d) la redescende sur terre et l'astrologisation du vécu qui l'accompagne. Tout d'abord, le prologue du rituel exprime clairement que l'immortalité (ἀθανασία) en est la finalité, mais la signification et la fonctionnalité de celle-ci doivent être interrogées au vu des données de la procédure. Ensuite, deux passages conduisent à rattacher le rituel à l'astrologie : dans le premier, il est question de « la configuration divine de ce jour et de cette heure »¹⁹³⁵ – c'est-à-dire un thème astral ; dans le second, il est question de « l'horoscope du jour et de l'heure présente »¹⁹³⁶.

1°) *Déterminer l'instant propice*

Eu égard au premier passage, Betz considère que « l'on a déterminé le jour et l'heure appropriés par un horoscope »¹⁹³⁷, mais *stricto sensu* aucune forme de *katarchè* n'est en jeu dans les lignes qu'il commente : le texte promet seulement de contempler l'état du ciel. C'est d'un simple « voir » (ὄψη) dont le ciel fait l'objet. On ne choisirait donc pas *a priori* un nouvel horoscope pour sa renaissance¹⁹³⁸ ; on acquerrait simplement *a posteriori* l'horoscope qu'on observe lors du rituel. Il reste fort probable que le spécialiste privilégiait des dates précises, soit pour leur importance dans le cycle annuel (solstice, équinoxe, nouménies), soit selon des considérations astrologiques plus complexes, mais rien dans le texte ne permet d'en être certain. Le moment pouvait aussi bien être déterminé par d'autres signes, comme un rêve¹⁹³⁹.

1935 *PGM IV*, 544-545 : ἐκείνης τῆς ἡμέρας | καὶ τῆς ὥρας θεῖαν θέσιν.

1936 *PGM IV*, 651-652 : τὸν τῆς σήμερον ἡμέρας καὶ ὥρας ὠρονόμον.

1937 BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 141 : « *The fortuitous day and hour have been determined (ll. 516, 543) by a horoscope* » ; MERKELBACH, *Abrasax III*, p. 237 lit également dans ce passage une forte présence de l'astrologie : cette disposition du ciel gouverne la nouvelle vie de l'initié.

1938 Cf. le cas fictif plus que rituel dans *HIST. ALEX. (recensio a)* XII, où, pour l'accouchement d'Olympias, Nectanébo « calcule la course céleste des astres » (καταμετρήσας τοὺς οὐρανίους τῶν ἀστέρων δρόμους) et retarde la naissance d'Alexandre.

1939 Cf. APUL., *M.* XI, 21.4 : « le jour où l'on peut être initié est indiqué par un signe de la déesse » (*diem, quo quisque possit initiari, deae nutu demonstrari*) ; 22.1-6 (où le signe est un rêve envoyé en commun à Lucius et à Mithra).

2°) *Obtenir un nouvel horoscope*

Le second passage intervient au cours de la prière au dieu solaire et prend acte, de manière performative, de l'immortalisation. Je passe la partie initiale de la prière, qui contient l'*invocatio*, et donne ci-dessous le contenu de la *precatio* :

« S'il te plaît, annonce-moi au dieu très grand qui t'as fait et t'as engendré, car un humain (ἄνθρωπος) – moi, Untel fils d'Unetelle, né de l'utérus d'une mortelle, Unetelle, et d'un liquide séminal (ἐγὼ ὁ δεῖνα... γενόμενος), et (parce qu'aujourd'hui il est régénéré par toi [τούτου... με<τα>γεννηθέντος]) devenu immortel (ἀπαθανατισθεῖς) de tant de myriades en cette heure par la volonté du dieu excessivement bon –, décide (ἄξιοι) de t'adorer et te prie (δέεται) de toute sa puissance humaine » [pour que tu emportes avec toi (συνπαραλάβης) l'horoscope du jour et de l'heure présente, qui se nomme THRAPSIARI MORIROK, pour qu'il apparaisse et t'accorde une révélation (χρηματίση) en des heures favorables ÖRRI ÖRIÖR RÖR RÖI ÖR REÖRÖRI EÖR EÖR EÖRE]¹⁹⁴⁰.

Un commentaire grammatical s'impose en raison de plusieurs problèmes dus à des changements pronominaux¹⁹⁴¹ :

- d'abord une alternance entre pronoms de première et de troisième personne : la phrase principale dépend de verbes à la troisième personne dont le sujet est d'emblée exprimé (ἄνθρωπος... ἄξιοι καὶ δέεται) mais son rythme est rompu par l'apposition d'une longue incise à la première personne où sont coordonnés deux participes au nominatif (ἐγὼ ὁ δεῖνα... γενόμενος + ἀπαθανατισθεῖς) entre lesquels se trouve un génitif absolu, dont le sujet est flou, mais dont on suppose qu'il s'agit d'ἄνθρωπος, le sujet de la proposition principale (τούτου... με<τα>γεννηθέντος) ;
- ensuite avec l'apparition d'une seconde personne (συνπαραλάβης, « emporter avec soi ») qui ne peut pas, pour des raisons de sens, correspondre au destinataire de la prière ;
- enfin, avec le passage de la seconde personne à la troisième (σοι, σε → χρηματίση) tout en conservant le dieu solaire comme référence ; cette troisième personne confirme au passage que le sujet de συνπαραλάβης n'est pas le dieu puisqu'un changement de sujet a lieu.

Concernant le second et le troisième problème, on a affaire là à une glose qui commente la finalité du rituel et que l'on indique entre crochets. Cette section a vraisemblablement été ajoutée par la suite et rompt avec ce qui précède¹⁹⁴². C'est là que se trouve appliqué le paradigme astrolo-

1940 PGM IV, 642-655 : ἐάν σοι δόξη, ἄγγελόν με τῷ μεγίστῳ θεῷ, τῷ σε γεννήσαντι | καὶ ποιήσαντι, ὅτι ἄνθρωπος, ἐγὼ ὁ δεῖνα τῆς δεῖνα, | γενόμενος ἐκ θνητῆς ὑστέρας τῆς δεῖνα καὶ ἰχώρος σπερματικοῦ καὶ, σήμερον τούτου ὑπό σου | με<τα>γεννηθέντος, ἐκ τοσοῦτων μυριάδων ἀπα|θανατισθεῖς ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ κατὰ δόκησιν θεοῦ, | ὑπερβαλλόντως ἀγαθοῦ, προσκυνῆσαι σε | ἄξιοι καὶ δέεται κατὰ δύναμιν ἀνθρωπίνην | [ἵνα συνπαραλάβης τὸν τῆς σήμερον ἡμέρας | καὶ ὥρας ὠρονόμον, ᾧ ὄνομα <θραψιαρι-> | μοριροκ, ἵνα φανεῖς χρηματίση ἐν ταῖς ἀγαθαῖς ὥραις· εωρω ρωρε ωρρι ωριωρ ρωρ ρωι | ωρ ρεωρωρι εωρ εωρ εωρ εωρε] ».

1941 BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 171, n. 470 et 475 ponctue différemment le texte et fait d'ἄνθρωπος l'attribut de ἐγὼ, mais son commentaire passe sous silence les problèmes de déictiques que soulève sa traduction.

1942 BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 173 (συνπαραλάβης = *take along with*) ; DIETERICH, *Mithrasliturgie*, p. 12 : ces lignes « *fallen von selbst aus Sinn und Satzkonstruktion heraus* ».

gique à l'idée de renaissance. Betz interprète ces lignes différemment et y voit, dans la continuité avec le premier passage, l'indication d'un dispositif technique astrologique pour établir une *kataarche*¹⁹⁴³. Dans ce cas, la nature de la subordonnée s'explique mal. Il s'agit d'une proposition circonstancielle finale : la prière de renaissance est prononcée *pour* obtenir l'horoscope, et non l'horoscope utilisé pour effectuer le rituel.

Le premier problème est quant à lui d'ordre non pas philologique, mais stylistique. On remarque qu'il s'agit d'une longue proposition subordonnée de cause (ὅτι) et que, si on reconnaît à la fin de l'extrait son statut de glose, on observe une forme d'épanadiplose : le premier terme (ἄνθρωπος) est repris par le dernier (ἀνθρωπίνην). Tandis que la proposition principale véhicule le motif censé légitimer la prière (la piété), le formulaire de l'incise subit une inflation par rapport au modèle courant et introduit un second motif de légitimation (l'identité réellement divine du sujet). L'incise présente l'individu d'après son ascendance, mais le formulaire se réduit normalement à sa filiation utérine alors qu'elle inclut ici la mention de la semence. Le nom de la mère est conservé dans le formulaire sans qu'on aille jusqu'à y ajouter le nom du père. Cette conjugaison du masculin et du féminin dans l'évocation de la naissance vise certainement à produire l'idée d'une complétude et cette naissance mortelle est à son tour redoublée d'une naissance immortelle rapportée au dieu solaire (ὑπό σου με<τα>γεννηθέντος)¹⁹⁴⁴. Le problème vient du passage de ἐγὼ à τούτου : « je » dit que « il » est rené, ce qui introduit soudain une distanciation à l'intérieur du sujet parlant. « Il » renvoie certainement à ἄνθρωπος. Auquel cas l'être humain désigne la partie immortelle de l'individu seulement et contient une certaine ambivalence : s'agit-il uniquement d'un terme indéfini (*un* humain) ou bien également d'une *idée* (l'Humain) ? Dans une stèle où des « prières cosmiques » sont adressées à « l'Un, béni entre les Éons, père du monde »¹⁹⁴⁵, on s'identifie comme « l'être humain, la plus belle créature du dieu qui est au ciel, né du souffle, de la rosée et de la terre »¹⁹⁴⁶, ce qui rappelle également les textes gnostiques de Nag Hammadi¹⁹⁴⁷, où un être humain primordial préexiste, et l'anthropogonie du *Poimandre*¹⁹⁴⁸,

1943 BETZ, *loc. cit.* : « the initiate is told to carry the horoscope of the day and the hour along with him, so he can determine the gods of the day and hour ».

1944 Cf. PGM IV, 517-520 : « né mortel de l'utérus d'une mortelle mais rendu meilleur par un pouvoir très puissant et une main droite incorruptible » (θνητὸς γεννηθεὶς ἐκ θνητῆς ὑστέρας, βεβελτιωμένος ὑπὸ κράτους μεγαλοδυνάμου καὶ δεξιᾶς χειρὸς ἀφθά|του).

1945 PGM IV, 1169-1171 : σέ, τὸν ἕνα καὶ μάκαρα τῶν Αἰώνων | πατέρα τε κόσμου, κοσμικαῖς κλήζω λι|ταῖς.

1946 PGM IV, 1177-1180 : ἐγὼ εἰμι ἄν|θρωπος, θεοῦ τοῦ ἐν οὐρανῷ πλάσμα | κάλλιστον, γενόμενον ἐκ πνεύματος | καὶ δρόσου καὶ γῆς.

1947 NH III, 3 ; V, I, p. 76-78 (création de l'homme primordial) ; NH II, 5 ; XIII, 2, p. 108 (apparition d'Adam-lumière, être antérieur au démiurge) ; cf. PGM III, 145-146 : « je suis Adam, l'ancêtre, mon nom est Adam » (ἐγὼ [ε]ἶμι Ἀδά[μ προγε]νής· ὄνομά μοι Ἀδά[μ]).

1948 CHI, 12-23.

où le dieu crée un être humain céleste qui s'unit à la nature pour engendrer l'humanité. La double nature de l'être humain lui confère alors la mortalité, par son appartenance à la nature et aux passions, et l'immortalité, par la présence du divin en lui.

L'extrait en citation juxtapose donc deux manières d'envisager l'événement qui, sans être contradictoires, ne sont pas exactement équivalentes, mais sont posées comme telles par le glosateur :

(a) d'après le corps de la prière, il s'agit d'une « régénération » (με<τα>γεννηθέντος) qui confère l'immortalité (ἀπαθανατισθεις) et qui est accomplie grâce à la puissance de la lumière solaire en vue d'une apparition divine ;

(b) d'après la glose, il s'agit de l'obtention d'un oracle et d'un nouveau thème astral, donc d'un recommencement – et le métadiscours introduit ici le langage de l'astrologie (ὠρονόμων)¹⁹⁴⁹ pour interpréter l'événement ; plus exactement, avec ce terme il insiste sur le ciel ascendant et sur les astres qui se lèvent à l'horizon est.

Faut-il considérer que (b) implique que le nouvel horoscope remplace l'ancien et que le rituel de « régénération » annule ce qui est contenu à la naissance ? Une nouvelle vie commence-t-elle ? Le texte est d'un sens difficile à établir ici mais il semblerait suggérer que, lors de la procédure, on acquiert (συνπαραλάβης) un horoscope, comme si un nouveau commencement avait lieu. Avec lui se mettrait logiquement en place un nouveau destin. En cela, la mention de l'horoscope est comparable à ce qui s'est produit pour le *Huitième livre de Moïse*, où le destin est annulé par la volonté du dieu : le texte est ici modifié de telle sorte qu'un rituel divinatoire puisse inclure une possible signification astrologique.

L'interprétation (b) n'est pas directement soutenue par d'autres éléments dans le texte et paraît déconnectée ; l'interprétation (a) renvoie au contraire à deux autres passages, l'un dans le *logos* initial¹⁹⁵⁰, l'autre dans la prière finale à Hélios-Mithra, qui tous deux soulignent le caractère temporaire de cette « immortalité » et y enlacent la thématique divinatoire.

1 – Puisqu'il ne m'est pas possible – car je suis né mortel – de remonter avec les scintillements dorés de l'immortelle brillance ὄϋ ΑΕὸ ἔϋΑ Εὸἔ ὙΑΕ ὈΙΑΕ, suspends-toi, ô nature périssable des mortels, et reprends-moi sain et sauf aussitôt après le besoin pressant et inexorable¹⁹⁵¹.

1949 Ὦρονόμος : DOROTH., *C. astr.* p. 373.27 PINGREE ; ANUB. I, 1b.3 OBBINK ; *passim*. Sur ce terme comme synonyme d'ὠροσκόπος, voir Dorian Gieseler GREENBAUM et Micah ROSS, « The Role of Egypt in the Development of the Horoscope », in Ladislav BAREŠ, Philip COPPENS et Květa SMOLÁRIKOVÁ (dir.), *Egypt in Transition: Social and Religious Development of Egypt in the First Millenium BCE*, Prague, Czech Institute of Egyptology, 2010, p. 155-158.

1950 PGM IV, 485-537.

1951 PGM IV, 529-535 : ἐπεὶ οὐκ ἔστιν μοι ἐφικτὸν θνη|τὸν γεγῶτα συνα<v>ιέναι ταῖς χρυσοειδέσιν | μαρμαρυγαῖς τῆς ἀθανάτου λαμπηδό|νος ὤη αεω ἦα εωη υαε ωιαε, | ἔσταθι, φθαρτῆ βροτῶν φύσι, καὶ αὐτίκα <ἀνάλαβέ> | με ὕγιῃ μετὰ τὴν ἀπαραίτητον καὶ κατεπε[ί]γουσαν χρεῖαν.

2 – Donne-moi un oracle, seigneur, au sujet de telle affaire. Seigneur, je suis revenu à la vie (παλιγγενόμενος) et je la quitte ; je grandis, j’ai grandi, mais je meurs ; je suis né d’une naissance donneuse de vie mais je me dissous et m’en vais rendre ma vie, comme tu as établi, comme tu as institué et fait le mystère¹⁹⁵².

Dans le texte 1, on voit que le changement de nature est conçu pour le temps du rituel. Dans le texte 2, paronomases et allitérations rapprochent des termes antithétiques placés en juxtaposition – des morphèmes nominaux (substantifs ou participes) indiquant la vie, des morphèmes verbaux la mort ; la répétition sémantique et la progression de rythmes binaires vers un rythme ternaire confèrent de la majesté à la parole et incarnent l’idée de cycle qu’exprime le texte. Enfin, le mouvement se conclut sur le respect des lois de la vie et de la mort fixées par le dieu. L’état « d’immortel » est purement transitoire et se limite à la durée de l’expérience rituelle¹⁹⁵³. Il n’implique pas nécessairement la permanence du nouvel horoscope.

Le retour sur terre comme renaissance : une réécriture

Ce que dénote le geste du glosateur, c’est une resémantisation du rituel à partir d’une théorie astrologique. Ces effets de resémantisation sont nombreux et variés. En tant que récit, l’immortalisation fonctionne en effet au niveau pratique (rendre possible la divination) et au niveau énonciatif (proposer une expérience singulière à un interlocuteur) comme d’autres documents du corpus, l’un situé plus haut dans le même papyrus, à savoir la lettre de Néphotès à Psammétique (*PGM IV*, 154-285), l’autre étant la lettre de Pnouthis à Kéryx (*PGM I*, 42-195). Il s’agit à nouveau de deux rituels divinatoires qui mettent en place un système énonciatif complexe entre l’expert et le médium. L’immortalité (ἀπαθανατισθεῖς) et la sainteté acquise dans l’ascension (ἀγίοις ἁγιασθεῖς ἁγιάσμασι)¹⁹⁵⁴ rappellent la transformation de l’agent rituel dans le rituel de Néphotès : il a « une âme magique pour armure »¹⁹⁵⁵ et devient « d’une nature égale à la divinité »¹⁹⁵⁶. Dans le rituel de Pnouthis, il s’agit cette fois d’obtenir un démon assistant et celui-ci a la faculté de mener le *pneuma* du défunt au ciel¹⁹⁵⁷. Ces rituels déploient en fait des stratégies narratives ou métadiscursives qui introduisent des variations d’un document à l’autre, mais ils se développent autour d’une trame rituelle de type divinatoire avec l’utilisation d’un être humain comme mé-

1952 *PGM IV*, 718-724 : χρημάτισον, κύριε, | περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος. κύριε, παλιγγενόμενος ἀπογίνομαι, αὐξόμενος καὶ αὐξηθεῖς | τελευτῶ, ἀπὸ γενέσεως ζωογόνου γενόμενος, εἰς ἀπογενεσίαν ἀναλυθεῖς πορευοίμαι, ὡς σὺ ἔκτισας, ὡς σὺ ἐνομοθέτησας καὶ | ἐποίησας μυστήριον.

1953 Cf. *PGM IV*, 423-427 : « la sainte puissance de mon âme humaine, que je reprendrai après la cruelle nécessité inflexible qui actuellement me presse » (τῆς ἀνθρωπίνης μου ψυχικῆς δυνάμεως, ἣν ἐγὼ πάλιν | μεταπαραλήμψομαι μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν | καὶ κατεπεύγουσάν με πικρὰν ἀνάγκην | ἀχρεοκόπητον).

1954 *PGM IV*, 522.

1955 *PGM IV*, 210 : μαγικὴν ψυχὴν ἔχων ὀπλισθεῖς.

1956 *PGM IV*, 220 : ἰσοθέου φύσεως.

1957 Voir p. 86-88.

dium et éventuellement d'autres interfaces (lampe, eau). Ils concourent à exalter l'expérience rituelle et à valoriser l'individu qui se prête à cette expérience. Ces éléments narratifs et métadiscursifs servent en fait à programmer la réception du rituel chez l'interlocuteur. Dans le cas du rituel d'immortalisation, les théories contemporaines en vogue, comme celle du véhicule astral ou de la divinisation, alimentent certainement la réécriture du rituel divinatoire.

En somme, il me semble que le rituel du *PGM IV*, 475-829 est passé à travers plusieurs strates de conception. Une ancienne procédure divinatoire comme il y en a tant dans les *PGM* – et dont continue de témoigner l'appendice pratique – a été reformatée par deux procédés : l'un insère le rituel dans un cadre narratif (l'ascension) et naturaliste (la composition matérielle de l'âme), l'autre développe un métadiscours autour du voyage (immortalité et mystère). Progressivement, la pragmatique rituelle pour l'action divinatoire est peut-être devenue moins importante, et certainement moins visible, que l'apparat conceptuel qui en rend compte et qui permet d'introduire un nouveau système de signification : si on monte au ciel et qu'on en redescend, ce voyage rituel reproduit le voyage de l'âme à sa naissance et à sa mort et se pose alors la question, au moment du retour sur terre, de l'horoscope qu'elle acquiert. Par un geste de glose, le copiste peut ainsi greffer le cadre théorique de l'astrologie. Ce faisant, la communication rituelle avec le divin, fondée dans la divination sur des procédures sémiotiques (on manipule des signes), s'apparente peu à peu à une communication spatiale (on se déplace physiquement), dont la possibilité réside dans les conceptions naturalistes du paradigme astrologique (la nature des corps définit leur localisation, leur mouvement, leur qualité). Et c'est là que s'opère la jonction entre l'ancienne pratique divinatoire et les théories philosophiques et religieuses sur la composition du monde et de l'âme et sur le devenir de celle-ci.

7.1.2.3. *Stratégies rituelles pour négocier avec la condition humaine*

Pour remarquables qu'elles soient, l'annulation du destin dans le *PGM XIII* et l'immortalisation dans le *PGM IV* s'inscrivent en fait dans un réseau varié de stratégies afin de « négocier » avec la condition humaine, c'est-à-dire donner à l'action rituelle une forme d'emprise humaine sur les événements. Il s'agit tantôt de déléguer à une puissance suréminente, maîtresse des événements, la possibilité d'agir sur le cours de la fortune en réponse à la piété de l'acteur rituel, tantôt de hisser l'être humain jusqu'à cette position en surplomb de la nécessité grâce à une forme d'immortalisation et, pour ce faire, de redéfinir son être et sa relation avec le divin. À ce titre, trois textes méritent encore de retenir brièvement l'attention, le premier en ce qu'il déve-

loppe des considérations astrologiques analogues aux deux textes précédents sur la Fortune (*PGM* LVII), le second en ce qu'il propose lui aussi une transformation de l'être humain (*PGM* XXIIb), le troisième parce qu'il permet d'étudier à travers l'hermétisme les liens entre pratiques rituelles et divinisation (*PGM* III, 591-609). Manipuler le cours de la fortune constitue dans ces documents l'enjeu principal.

Changer de Fortune dans le PGM LVII

En lien avec la thématique du renouveau de la Fortune du *PGM* IV et du *PGM* XIII, un document, quoique fort mutilé, n'a pas encore retenu à ma connaissance l'attention qu'il méritait. Il s'agit d'un papyrus daté du I^e siècle et conservé à Ann Harbor (*PGM* LVII) ; il contient 36 lignes, toutes sur le recto. Un premier *logos* formule des menaces contre les dieux. Un second s'adresse à Isis pour lui demander un « signe des événements à venir » (σημεῖόν τῶν ἀποτελεσμάτων) : qu'elle « lève le voile sacré », « agite [sa] noire Fortune » et « mette en mouvement la constellation de l'Ourse »¹⁹⁵⁸. Isis joue ici le rôle dévolu à Hélios-Mithra dans l'immortalisation. Le concept d'ἀποτελέσματα est récurrent dans l'astrologie et pourrait donc être ici l'emprunt d'un terme technique ; il dénote alors une conception astrale de la destinée. Le papyrus contient encore le récit de l'apparition qui suit l'invocation à Isis :

Tu verras qu'un [astre] est mené vers toi par la nécessité (ἐξ ἀνάγκης), [astre] que tu regardes [intensément] darder [son rayonnement] et bondir vers toi au point que tu es frappé par le dieu (θεόπληκτον). Aies avec toi le *character* cité précédemment ([πρ]οκείμενον) [pour ta protection], car, au nom de la déesse, le [*ch*]ara[ctère] représente Saturne, qui te donne du courage. Après que tu as reçu ce signe, dis une fois avec joie à la [For]tune ([τῆ] τύχη) : CHAITHRAI (car à ce mot, elle coopérera à toutes tes prières) et aussitôt ces paroles pour éviter que ne se retirent les astres et le jour de chance (ἀγαθημερίας)¹⁹⁵⁹.

Le texte présente certaines lacunes sur des mots importants que je signale et qui rendent le commentaire difficile. La mention des astres à la fin est claire ([ἀ]νάστασις... τῶν ἀστέρων) et corrobore l'inscription du rituel dans un cadre astrologique. Je choisis donc de traduire Κρόνος par le nom du dieu planétaire Saturne. Moins claire en revanche, la première occurrence du terme, ἀστήρ est une reconstruction philologique ; ce sont les participes ἐξηκοντικότα et

1958 *PGM* LVII, 16-18 : σημεῖόν μοι τῶν ἀποτελεσμάτων | [δός, ἀ]νακάλωσον τ[ὸ]ν ἱερὸν πέπλον, τίναξόν σου τὴν μέλαι|[ναν Τύ]χην καὶ κίνησον τὸ σύμπλεγμα τῆς ἄρκτου.

1959 *PGM* LVII, 23-31 : ὄψη γὰρ | [ἀστέρα σοι ἀγόμεν]ον ἐξ ἀνάγκης, εἰς ὃν βλέπεις | [ἀτενῶς, PREISENDANZ : χαρακτήρα ; GORDON : ἀκτῖνα] ἐξηκοντικότα, εἰσπεπηδη[κότα εἰς σὲ αὐτόν], ὡς θεόπληκτον γενέσθαι. Ἔχε | [δὲ εἰς φυλακὴν πρ]οκείμενον τὸν χαρακτήρα· πρὸς | [θεᾶς γὰρ ὁ χ]αρα[κτῆρ ἐ]στὶν Κρόνου, ὅστις σε θρασύνει. | [με]τὰ δὲ τὸ λαβεῖν σε τοῦτο τὸ [σ]ημεῖον, χαίρων | [τῆ] τύχη ἔπειπον ἅπαξ· 'χαῖθραι'. εἶπαντος γὰρ σου, | [εἰς ὅ]σα εὔχη, σοὶ συνεργήσει, καὶ εὐθέως ταῦτα ῥήμα[τα, μὴ ἀ]νάστασις γένηται τῶν ἀστέρων καὶ τῆς ἀγαθημερίας. Pour la lacune, je retiens la restitution bien plus pertinente que propose Richard GORDON, « Signa Nova et Inaudita: the Theory of Invented Signs (characteres) in Graeco-Egyptian Magical Texts », [En ligne : <https://www.academia.edu/37588280>. Consulté le 16 octobre 2018], p. 7, n. 33.

εἰσπεπηδη[κότα], le rapprochement avec les dieux planétaires de la *Mithrasliturgie* et la comparaison avec l'apparition de l'étoile dans le rituel de Pnouthis¹⁹⁶⁰ qui soutiennent cette reconstruction. Le *charactèr* mentionné dans le texte est mystérieux : il représente une puissance astrale mais le papyrus est fragmentaire et la présentation de ce *charactèr* se situe visiblement en amont, dans la lacune ([πρ]οκείμενον). Si on rapproche ce passage avec le rituel de Pnouthis, on remarque des similitudes : un astre apparaît là aussi en descendant du ciel, mais auparavant, un faucon a déposé une pierre dans les mains de l'agent rituel ; la pierre est ensuite transformée en gemme magique¹⁹⁶¹. Peut-être en lien avec le rituel de Pnouthis et le *PGM* LVII, un texte aussi bref que mystérieux évoque également la descente d'une étoile, mais il est réduit à deux lignes en démotique au verso du *PDM* XIV : « *you are going to send a star... down while the moon is [in the constellation] Scorpio* »¹⁹⁶².

Les paroles à prononcer à la fin forment une série lacunaire de *nomina barbara* mais on peut y lire une prière à la « Providence (Πρόνοια) très glorieuse » pour qu'elle « rende beau aux yeux de tous celui qui hier était sans charme »¹⁹⁶³. En quelques lignes ont ainsi été convoqués trois termes prépondérants dans le champ lexical grec de la destinée : c'est l'ἀνάγκη (nécessité) qui est à l'œuvre dans la disposition du ciel et la descente de l'étoile, mais c'est la τύχη (fortune) et la πρόνοια (providence) qui manœuvrent le devenir de l'individu. Sous réserve des rapprochements nécessaires à l'intelligibilité du texte, l'ensemble donnerait donc à voir une procédure analogue au rituel d'immortalisation : une divinité suprême (Isis, Hélios-Mithra) interagit auprès d'un être humain par la médiation d'un dieu astral (soleil, Saturne). Avec l'idée de signe (σημεῖόν) et d'*apotelesma*, le métadiscours astrologique a l'air de faire du rituel une procédure divinatoire, mais en réalité la pratique montre qu'il faut plutôt y voir un rituel propitiatoire pour se concilier une divinité. D'après le contenu de la prière, il s'agit en effet de demander un revirement complet de la Fortune : passer de la laideur à la beauté en disposant favorablement la divi-

1960 *PGM* I, 73-77 : « Voici le signe que tu auras normalement : un astre éclatant descendra et s'arrêtera au milieu de la salle ; quand il se sera dissous devant tes yeux, tu observeras le messenger qui a été envoyé à ton appel et tu connaîtras rapidement les arrêts des dieux » (ἔσται δέ σοι | σημεῖον ἐν τάχει τοιοῦτο· ἀστήρ αἰθῶν κατελθὼν στήσεται εἰς μέσον | τοῦ δώματος καὶ κατ' ὄμμα κατα]χυ[θ]έν τὸ ἄστρον, ἀθρήσεις, ὄν | ἐκάλεσας ἄγγελον πεμφθ[έντα σ]οί, θεῶν δὲ βουλὰς συντόμως | γνώση).

1961 *PGM* I, 65-69 : « voici le signe que tu auras en récitant le logos : un faucon descendra en volant et s'arrêtera devant toi ; il secouera ces ailes au milieu, laissera tomber une grosse pierre et s'envolera aussitôt vers le ciel. Toi, ramasse cette pierre et après l'avoir rapidement dégrossie, sculpte-la plus tard. Quand tu l'auras sculptée, perces-y un trou, passes-y un fil et porte-la autour de ta gorge » ([ἔ]σται δέ σοι διώκοντι τὸν λόγον | σημεῖον τόδε· ἰέραξ κατ[απτάς σοῦ] ἄντικρυς σταθήσεται | καὶ περὰ τινάξας ἐν μέσ[φ, καθεῖς] εὐμήκη λίθον, εὐθὺς ἀναπτήσεται εἰς οὐρανὸν β[αίνων. σὺ] δὲ βάσταξον τοῦτον τὸν λίθον | καὶ λιθουργήσας τάχος [γλῶφε ὕστ]ερον· γλῶφέντα δὲ διατρυ[π]ήσας | καὶ διεύρας σπάρτω περὶ τ[ὸν τρά]χηλόν σου εἴρησον).

1962 *PDM* XIV, 1180-1181 (= GRIFFITH, col. 28.1-2). Trad. Janet H. JOHNSON.

1963 *PGM* LVII, 35-36 : μεγαλόδοξε Πρόνοια, τὸν ἐχθὲς ἀν]επαφρόδιτον εὐσχή[[μονα πᾶσιν], ποίει.

nité suprême à son égard. En comparaison du rituel de l'ascension, c'est une descente qui s'opère ici mais les deux documents offrent ainsi un remarquable effet de symétrie autour d'un axe rituel : le changement de fortune. À l'issue de la rencontre avec le dieu intermédiaire, l'individu espère conserver à jamais l'instant astronomique enregistré lors du rituel. En fait, le rituel est conçu pour « figer » en quelque sorte le ciel à un instant donné. La prière a en effet pour objectif explicite d'éviter un « retirement » (ἀνάστασις) de ce qui est décrit comme un « jour de chance » (ἀγαθημερίας est un *hapax*). Non que l'agent rituel songe réellement à empêcher le ciel de tourner, mais la ritualisation doit certainement agir pour singulariser un instant astronomique. Ce faisant, le rituel perturbe l'ordre normal des événements et ouvre une brèche temporelle par où communiquent la divinité et l'être humain – une communication décrite comme une forme de stupeur (θεόπληκτον). Le pouvoir du rituel réside par ailleurs dans un objet – le phylactère – qui contient un *character* représentant Saturne. La nature prétendument extraordinaire de l'objet lui assure ici son pouvoir au cœur du rituel pour démarquer le temps de la cérémonie du temps normal et pour établir la médiation entre la divinité et l'être humain.

Un « ange terrestre » dans la prière de Jacob (PGM XXIIb)

La « prière de Jacob » s'adresse au dieu du judaïsme dans un vocabulaire emprunt de la théologie solaire du paganisme¹⁹⁶⁴ ; la partie finale contient une information notable. Rappelons que le document n'appartient pas à la collection d'Anastasi et à la magie gréco-égyptienne. C'est d'ailleurs ce qui en fait ici l'intérêt puisqu'il atteste la diffusion d'un schéma théorique qu'illustre notamment l'immortalisation du *PGM IV* et sur lequel des variations sont possibles. Après avoir invoqué le dieu unique d'Israël décrit en créateur de l'univers, le texte formule une demande brève mais remarquable :

Remplis-moi de sagesse, rends-moi puissant, maître, remplis mon cœur de bienfaits, maître, comme un ange terrestre (ἄγγελον ἐπ[ί]γειον), comme quelqu'un devenu immortel (ἀθάνατον), comme quelqu'un qui a reçu de toi ce présent. Amen, amen¹⁹⁶⁵.

L'énonciateur de la prière formule ici un argument pour légitimer la triple demande qu'il adresse à son dieu (sagesse, puissance, bienfaits) et qu'il se présente donc à la fois comme un

1964 Reimund LEICHT, « Qedushah and Prayer to Helios: A New Hebrew Version of an Apocryphal Prayer of Jacob », *JSQ* 6, 1999, p. 140-176.

1965 *PGM XXIIb*, 23-25 : πλήρωσόν με σοφίας, δυνάμωσ[ό]ν με, δέσποτα, μέστωσόν μου | [τὴν] καρδίαν ἀγαθῶν, δέσποτα, ὡς ἄγγελον ἐπ[ί]γειον, ὡς ἀθάνατον | [γε]νόμενον, ὡς τὸ δῶρον τὸ ἀπὸ [σο]ῦ δεξάμε[νον], ἀ]μήν, ἀμήν'. Les trois particules ὡς suivies d'accusatif forment un anacolithe par rapport à la proposition principale où le pronom de première personne apparaît au génitif, si bien que le raccord entre les deux n'est pas évident. En fait, l'accord a tout l'air de passer outre le dernier complément (μου [τὴν] καρδίαν) et de revenir aux accusatifs du début de la phrase (με).

ange et comme un immortel en vertu de la grâce divine. Rien ici n'implique une ascension céleste, ni une rencontre avec la divinité ; le *logos* ne contient en fait qu'une invocation et un vœu adressé au dieu, une forme religieuse somme toute trop commune pour qu'on puisse parler de « mysticisme juif » en cet endroit¹⁹⁶⁶. La mention de « l'ange terrestre » entretient néanmoins des liens évidents avec la spéculation juive sur l'ascension au ciel et l'angélisation d'un individu. En réalité, cette transformation n'a lieu que pour un seul personnage : Hénoch, le patriarche pré-noachique qui a pu monter au ciel et a vu la face de Dieu après avoir quitté sa nature humaine et avoir été transformé en ange¹⁹⁶⁷. L'angélisation fonctionne de manière analogue dans le *PGM XXIIb* en ce qu'elle assure le lien direct entre l'être humain et la divinité mais l'idée d'ange *terrestre* ne correspond toutefois pas à la logique développée dans la littérature hénochienne, qui reste d'ordre mythique, situe l'être angélique exclusivement au ciel et envisage le destin collectif d'Israël et sa rédemption. La littérature de Qumran théorise de son côté l'idée d'un parallélisme entre les communautés terrestres et les communautés célestes des anges¹⁹⁶⁸. Peut-être que la « prière de Jacob » adapte un motif de ce genre pour les besoins de sa récitation. Au lieu d'imaginer des doubles célestes des communautés ou individus terrestres, elle procède à l'inverse en dédoublant le monde céleste et en posant l'existence d'anges terrestres. Le texte reste malheureusement bien trop laconique pour que toute conclusion certaine puisse être tirée hormis que la prière est retravaillée avec l'utilisation d'un concept théorique pour la justifier et lui donner son pouvoir. Comme dans le rituel d'immortalisation (où la transformation de l'être humain s'énonce dans les termes de la renaissance astrologique au lieu de l'angélisation), l'immortalité apparaît ici importante au moment de la prière pour établir le lien avec la divinité.

1966 Sur l'historiographie et les problèmes que pose la notion de « mystique juive » depuis les travaux de SCHOLEM, voir Peter SCHÄFER, *The Origins of Jewish Mysticism*, Princeton, Princeton University Press, 2009, p. 1-32 et Pierluigi LANFRANCHI, « Problèmes du mysticisme juif d'expression grecque : l'exemple des textes liturgiques », in Simon Claude MIMOUNI et Madeleine SCOPELLO (dir.), *La mystique théorétique et théurgique dans l'Antiquité gréco-romaine : judaïsmes et christianismes*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 159-165 (p. 170-174 pour le *PGM XXIIb* envisagé dans le cadre de la « mystique » : l'auteur considère à juste titre que le texte ne suffit pas à définir le caractère mystique d'un phénomène mais que c'est avant tout la pragmatique du texte qu'il faut considérer).

1967 2 *HÉN.* 22.8-10 ; voir SCHÄFER, *op. cit.*, p. 77-85 (le texte proviendrait du judaïsme égyptien hellénisé). 3 *HÉN.* est quant à lui un texte de la littérature des *HEKHALOT*, donc bien postérieur, et développe la transformation d'Hénoch en un ange (Métatron) qui est le second au ciel après Dieu et l'objet de la révélation du rabbin Ishmaël (sur ce texte, *ibid.*, p. 315-327 ; l'auteur développe notamment l'idée qu'il s'agit d'une réponse juive au christianisme).

1968 SCHÄFER, *op. cit.*, p. 87-153.

La divinisation hermétique

Au concept près (ange/dieu), c'est la même logique qui transparaît dans la prière du papyrus Mimaut – prière fameuse en ce qu'elle est la version grecque de l'action de grâce hermétique connue en copte et en latin¹⁹⁶⁹ :

Nous nous réjouissons (χαίρομεν) parce que tu t'es montré à nous ; nous nous réjouissons parce que tu nous as faits dieux (ἀπεθέωσας) par la connaissance de toi, nous qui pourtant sommes dans la création¹⁹⁷⁰.

Dans son emploi ici, l'*apothéosis* diffère de sa signification technique (la mort rituelle et la déification d'un animal par noyade)¹⁹⁷¹ et recouvre en fait la signification « mystique » que lui donne l'hermétisme, à savoir une transformation intérieure qui s'opère lors du retour vers le divin. On voit là la porosité qui existe entre l'hermétisme philosophique et la documentation rituelle : produits dans un milieu gréco-égyptien, les deux corpus nous informent sur les différentes stratégies d'adaptation que développe une même culture religieuse égyptienne au cœur de l'Empire romain. Dans son contexte rituel, on observe que la stratégie énonciative de cette prière repose sur la multiplication des moyens rhétoriques :

- la récitation des signes, formes et symboles de la *dōdēcaōros*¹⁹⁷² ;
- la formulation d'une brève menace (« fais telle affaire par nécessité pour éviter que je ne déplace le ciel »¹⁹⁷³) ;
- l'appel à la pitié : l'agent rituel se présente comme « orphelin d'une mère honorée » à la recherche de « la patrie du seigneur »¹⁹⁷⁴ ;
- l'hymnodie à la gloire du dieu : la divinité est alors conçue comme antérieure à la lumière et à l'abysse primordial¹⁹⁷⁵ ;
- la prononciation de noms divins¹⁹⁷⁶ ;

1969 *PGM* III, 591-609 ; *NH* VI, 7, p. 63.33-55 ; *ASCLEP.* 41. Voir William C. GRESE, « Magic in Hellenistic Hermeticism », in Ingrid MERKEL, Allen G. DEBUS (dir.), *Hermeticism & the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington DC, The Folger Shakespeare Library, 1988, p. 45-58.

1970 *PGM* III, 599-601 : χαίρομ[ε]ν, ὅτι σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας, | χαίρομεν, ὅτι ἐν πλάσμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέω|σας τῆ σεαυτοῦ γνώσει.

1971 *PGM* I, 5 ; VII, 629. Voir n. 360.

1972 *PGM* III, 499-535. Voir chapitre 4.3.2, p. 210-225.

1973 *PGM* III, 536-537 : ποιήσον τὸ δεῖνα πρᾶ[γμ]α ἀνάγκη, μὴ τὸν οὐ|[ρ]ανὸν κινήσω.

1974 *PGM* III, 541-543 : τῷ τῆς | χήρας ὀρφανῶ κατατετιμημέν<ς>... τὴν κυριακὴν πατρίδα.

1975 *PGM* III, 551-556 : « apparu le premier du premier engendré, né comme il convient d'une eau violente, fondateur de toute chose : l'abysse, la terre, le feu, l'eau, l'air et aussi l'éther et les fleuves grondants, la lune teintée de brun, les astres aériens, les astres du matin, les astres aux périodes errantes » (πρῶτος | δ' ἐξεφάνης ἐκ πρωτογόνου, φῶς εὐμεθόδως, | ὕδατος βιαίου, ὁ τὰ πάντα κτίσας· ἄβυσσον, γαῖαν, | πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα καὶ πάλιν αἴθρα καὶ ποταμοῦ<ς> κε|λάδοντα<ς>, ὕσγηνοῖδῃ τε σελήνη<v>, ἀστέρας ἀερίου<ς>, | ἐφου<ς>, περιδινοπλανήτα[ς]).

1976 *PGM* III, 568-574.

- la supplication : dans un passage où apparaît de manière exceptionnellement étendue le champ lexical de la prière (λίσσομαι, λιτανείαν, ἀξίωσιν, εὐχῆς), l'individu demande au dieu d'accepter « sa supplication, sa vénération, la restitution de son souffle verbal » (<τὴν> λιτανείαν, τὴν προσύσ[τ]ασιν, τὴν ἀναφορὰν τοῦ πνεύματος τοῦ λεκτικοῦ)¹⁹⁷⁷ ;
- enfin, la prière d'action de grâce s'accompagne du passage d'une énonciation au singulier (je) au pluriel (nous) : outre la déification, elle affirme aussi la connaissance acquise (ἐγνωρίσαμεν) et s'adresse au dieu comme à « l'utérus de toute connaissance », « l'utérus concepteur », « l'éternelle permanence du père enceint »¹⁹⁷⁸ ; le *logos* s'achève avec « aucune autre prière que la suivante : [que le dieu] veuille maintenir [ses initiés] dans sa connaissance, [eux] qui tiennent à ne point déchoir d'une telle vie »¹⁹⁷⁹. (Je traduis « maintenir » et « tenir à » pour conserver le jeu de mots de διατηρέω/τηρέω).

Le texte se présente donc sous une forme composite et il est possible que les experts rituels aient emprunté un document hermétique pour l'insérer au milieu de leurs formules magiques mais on peut aussi supposer que le texte a circulé entre différentes mains et s'est cristallisé comme « hermétique » à nos yeux du fait de la disparition des autres témoins de cette circulation. La supplication a l'air de faire fonctionner la prière orale comme une offrande que le dieu accepte (πρόσδεξαί), voire qui est une véritable « restitution » (ἀναφορὰν). Le passage n'est pas sans évoquer les « sacrifices en paroles » (λογικαὶ θύσια) de l'hermétisme¹⁹⁸⁰. Le *logos* du papyrus Mimaut ne s'accompagne d'ailleurs d'aucune *praxis* et l'*Asclepius* refuse strictement l'usage de toute offrande d'encens pour la récitation de ce texte¹⁹⁸¹.

Ce même passage contient encore un élément qu'il faut corréler à la régénération de la *Mithrasliturgie*. Il évoque en effet « la restauration bienveillante du corps matériel »¹⁹⁸². Ces quelques mots sont malheureusement énigmatiques et ne sont pas au centre de la demande adressée au dieu « pour qu'[il] illumine [l'individu] avec la connaissance de ce qui [lui] est agréable, même après la restauration bienveillante de [son] corps matériel »¹⁹⁸³. Faut-il comprendre que l'illumination se produit lorsque le corps est dans un état dégradé et qu'on demande à ce qu'elle

1977 *PGM* III, 582-590.

1978 *PGM* III, 603-606 : μήτρα πάσης γνώσεως... μήτρα κυφόρε... πατὸς κυφοροῦντος αἰώνιος διαμονή.

1979 *PGM* III, 606-609 : μ[η]δεμίαν | ἠτήσαμεν [λιτήν, πλή]ν θέλησον ἡμᾶς δια[τ]ηρηθῆναι | ἐν τῇ σῆ γνώ[σει, τ]άδε τη[ρήσαντας] τὸ μὴ σφαλῆναι | τοῦ τοιοῦτου [βίου] τούτου.

1980 *CH* I, 31.11 ; XIII, 18.11 ; 19.3 ; 21.6 ; *NH* VI, 74.18-19. Anna Van den KERCHOVE, *La voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*, Leyde, Boston, Brill, 2012, p. 234, montre que l'hermétisme – sans condamner les offrandes sanglantes – privilégie l'action verbale lors du rituel.

1981 *ASCLEP*. 41.10-15.

1982 *PGM* III, 585-586 : τὴν τοῦ ὕλικου σώματος εὐμεν[ῆ ἀποκ]ατάστασιν.

1983 *PGM* III, 584-586 : ἴνα με νῦν ἐρατῶν πρὸς σὲ τὴν γνώσιν | ἐλλυ[χνιάσ]ης καὶ μετὰ τὴν τοῦ ὕλικου σώματος εὐμεν[ῆ ἀποκ]ατάστασιν.

se maintienne avec le retour à l'état normal ? Ce ne serait pas surprenant au vu des pratiques de purification décrites dans les *PGM* (le jeûne notamment). Habituellement, les rédacteurs ne signalent pas ce genre de détail et s'en tiennent à la demande de révélation ; le temps du rituel ne « déborde » pas sur le temps normal et la révélation peut être confinée à la cérémonie ; on peut même saluer le dieu pour le congédier¹⁹⁸⁴ : le rituel a une fin. Ici au contraire, il semble que la prière marque un début et que dans le retour au corps normal, on cherche à prolonger l'expérience exceptionnelle de l'illumination. Tout l'objet de la prière finale est précisément de « maintenir » (δια[τ]ηρηθῆναι) l'individu dans la connaissance du dieu pour éviter une déchéance (σφαλῆναι)¹⁹⁸⁵. Visiblement, outre des avantages matériels énoncés dans le corps du *logos* bien plus haut, l'adjonction finale de la prière d'action de grâce se focalise sur la connaissance du dieu (γνώσις) et cherche à transformer l'expérience rituelle en expérience existentielle. Le fait que les dernières lignes de l'action de grâce évoquent le divin comme un utérus doit certainement se comprendre en lien avec cette capacité de la prière à marquer un nouveau commencement. Il n'est toutefois pas possible d'élucider en quoi consiste précisément cette *gnōsis* : s'agit-il d'un savoir théologique obtenu par la révélation (comme la comparaison avec les textes gnostiques ou hermétiques invitent à le conclure) ou bien simplement d'une manière pour le fidèle d'énoncer la proximité qu'il entretient avec son dieu ? On peut « connaître » le dieu parce qu'on l'a rencontré sans en faire l'objet d'un discours théologique. Moins que l'indice d'une théorie philosophique gnostique, « connaître » est alors l'expression d'une intimité entre le dévot et la puissance divine. Quel que soit le contenu de la *gnōsis*, le fait marquant est qu'une telle relation entre le dieu et l'humain trouve à s'exprimer dans le registre de la connaissance – un élément de langage qui dénote la philosophisation du religieux à la fin de l'Antiquité.

L'intérêt des documents précédents est de montrer comment un substrat divinatoire (*PGM XIII*, *PGM IV*, *PGM LVII*) ou simplement invocatoire (*PGM XXIIb*, *PGM III*) se modifie en intégrant un élément philosophique pour penser sa propre modalité d'action et la possibilité d'un changement, soit sous la forme d'une renaissance, d'un recommencement ou d'une annulation, soit sous celle d'une transformation ou de la conservation d'un nouvel état d'être. À l'inverse, l'hermétisme offre, par la nature et le contenu de ses textes, un précipité philosophique où se décèle, sinon un ancien substrat rituel, du moins le recours à un imaginaire du rite pour évo-

1984 *E. g. PGM II*, 176.

1985 *Cf. SH 6*, 18.6-8 : « il faut à l'avance entraîner ici son âme pour qu'arrivée là-bas, où il lui est permis de contempler [le dieu], elle ne glisse pas du chemin » (δεῖ δὲ προγομνάζειν αὐτοῦ τινα τὴν ψυχὴν ἐνθάδε, ἵνα ἐκεῖ γενομένη, ὅπου αὐτὴν ἔξεστι θεάσασθαι, ὁδοῦ μὴ σφαλῆ). Sur ce προγομνάζω, *cf. VETTIUS VALENS V*, 6.50-57 (cité, p. 428).

quer l'expérience de l'illumination mystique. Étant donnée l'ampleur du sujet et des études en la matière, je me contenterai d'analyser pour conclure un passage en lien direct avec les problèmes de cette partie.

La *Clé* (CH X) rapporte l'entretien d'Hermès et de son « fils » Tat et se présente comme un « résumé » (ἐπιτομή) des *Leçons générales* (Γενικοί λόγοι)¹⁹⁸⁶. Ce condensé de l'hermétisme est exposé dans le genre du dialogue didactique ; sa structure se divise en deux temps et reproduit l'organisation de l'univers : la première partie porte successivement sur dieu, le monde et l'homme ; la seconde, d'ordre eschatologique, décrit la « remontée » (ἀνάβασις) vers le dieu. C'est dans la première section, consacrée à une théologie apophatique, que se rencontre le verbe ἀποθεώω :

[Celui qui a contemplé la beauté du Bien] oublie (ἐπιλαθόμενος) toute sensation et mouvement corporels et demeure en repos (ἀτρεμεῖ). Après avoir illuminé tout l'intellect, [un tel spectacle] éclaire aussi l'âme entière, il l'attire à travers le corps et c'est l'individu au complet qu'il métamorphose (μεταβάλλει) jusqu'en son essence. Car il est impossible, mon enfant, que l'âme soit divinisée (ἀποθεωθῆναι) dans un corps d'être humain (ἐν σώματι ἀνθρώπου) alors qu'elle a contemplé la beauté du Bien. – Que veux-tu dire par « être divinisé », père ? – Les métamorphoses (μεταβολαί) de toute âme séparée (ψυχῆς διαιρετῆς), mon enfant...¹⁹⁸⁷

Tat interrompt ici à nouveau son « père » sur la notion de séparation (διαιρετῆς) et Hermès décrit alors – dans le prolongement des thèses platoniciennes – la métempsychose des âmes vers un sort meilleur (l'immortalité) ou pire (la vie animale) selon leur degré de perfection et leur avancement dans la connaissance : « les âmes humaines, affirme-t-il à ce propos, font leur entrée dans l'immortalité en se changeant en démons, puis, dans cet état, en passant dans le chœur des dieux (il y a deux chœurs de dieux, celui des planètes et celui des étoiles fixes) »¹⁹⁸⁸. Les transformations en question (μεταβολαί) se produisent ici après la mort et font partie d'un ordre qui relève de la nécessité. La divinisation se définit dans ce cas comme une métamorphose *post mortem* et dans sa traduction, Festugière en clarifie la temporalité même s'il s'éloigne de la lettre du texte : ἐν σώματι ἀνθρώπου est rendu par « [tant qu'elle demeure] dans un corps d'homme »¹⁹⁸⁹. Appuyée par un fragment de Stobée¹⁹⁹⁰, cette interprétation entre toutefois en contradiction, comme le relève Festugière, avec d'autres passages hermétiques importants, parmi lesquels les

1986 CH X, 1.3.

1987 CH X, 6.4-7.2 : πασῶν γὰρ τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων τε καὶ κινήσεων ἐπιλαθόμενος ἀτρεμεῖ περιλάμπαν δὲ πάντα τὸν νοῦν καὶ τὴν ὅλην ψυχὴν ἀναλάμπει καὶ ἀνέλκει διὰ τοῦ σώματος καὶ ὅλον αὐτὸν εἰς οὐσίαν μεταβάλλει. ἀδύνατον γάρ, ὃ τέκνον, ψυχὴν ἀποθεωθῆναι ἐν σώματι ἀνθρώπου θεασαμένην <τὸ> τοῦ ἀγαθοῦ κάλλος. – Τὸ ἀποθεωθῆναι πῶς λέγεις, ὦ πάτερ, – Πάσης ψυχῆς, ὃ τέκνον, διαιρετῆς μεταβολαί.

1988 CH X, 7.10-13 : αἱ δὲ ἀνθρώπινα ἀρχὴν ἀθανασίας ἴσχουσιν εἰς δαίμονας μεταβάλλουσαι, εἴθ' οὕτως εἰς τὸν τῶν θεῶν χορόν· χοροὶ δὲ δύο θεῶν, ὁ μὲν τῶν πλανωμένων, ὁ δὲ τῶν ἀπλανῶν. Traduction FESTUGIÈRE légèrement modifiée.

1989 FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, t. 1, p. 116. J'ajoute les crochets pour la clarté du propos.

1990 SH 6, 18.5-6 : ἀδύνατον... τὸν ἐν σώματι τούτου εὐτυχεῖσαι.

propos ci-dessus de l'action de grâce du papyrus Mimaut que l'on retrouve dans l'*Asclepius* et à Nag Hammadi¹⁹⁹¹. C'est tout particulièrement le cas de l'important traité sur la renaissance (CH XIII) où, dès le départ, est décrite « une vision incréée qui est survenue en [Hermès] par la miséricorde de dieu (ἐξ ἐλέου θεοῦ) » : « je suis sorti de moi-même, continue Hermès, pour passer dans un corps immortel et je ne suis plus maintenant comme avant, mais j'ai connu la naissance dans l'intellect »¹⁹⁹². L'illumination produit bel et bien la transformation de l'individu et un changement d'état compris comme une naissance divine dans l'intellect. Plus loin, Hermès appelle de ses vœux une extase analogue pour son fils Tat et la compare alors à un songe éveillé¹⁹⁹³. Le choix du songe comme comparant est d'autant plus approprié que, dans la description de cette extase, l'élément principal réside dans l'extinction des sens. Dans la déification de la *Clé*, l'oubli et le repos du corps (ἐπιλαθόμενος ἀτρεμεῖ) vont de pair au moment où la lumière divine attire l'âme et la transforme. Plus loin dans le même traité, l'extase est décrite comme « un envol de l'intellect hors de l'âme, et à ce moment-là, l'âme ne voit, ni n'entend, mais elle ressemble à un animal sans raison »¹⁹⁹⁴. De même, dans le traité sur la renaissance, Hermès enjoint à son fils de « faire cesser les sensations du corps, et ce sera la naissance de la divinité »¹⁹⁹⁵. À l'opposé de cette disparition du corps et des sensations, la puissance de l'intellect est démultipliée et rend possible un voyage par la pensée en tout point du globe comme au ciel¹⁹⁹⁶. Paradoxalement, dans l'anthropologie hermétique, l'humain se trouve donc tout entier soumis au déterminisme astral mais y échappe grâce à l'expérience de l'illumination qui le ramène à son origine céleste dans l'intellect¹⁹⁹⁷ et assure sa déification.

La divinisation passe en somme par les capacités propres de l'intellect et par l'éloignement du corps et elle s'accomplit lors d'une expérience extatique dont il y a lieu de penser qu'elle de-

1991 *ASCLEP.* 41 : *gaudemus quod nos in corporibus sitos aeternitati fueris consecrari dignatus.*

1992 CH XIII, 3.6-8 : ἐν ἐμοὶ ἄπλαστον θεῶν γεγενημένην ἐξ ἐλέου θεοῦ, καὶ ἑμαυτὸν ἐξελήλυθα εἰς ἀθάνατον σῶμα, καὶ εἰμι νῦν οὐχ ὁ πρῖν, ἀλλ' ἐγεννήθην ἐν νῶ.

1993 CH XIII, 4.3-5 : l'extase se vit « comme ceux qui dans leur sommeil font des rêves, mais sans sommeil » (ὡς οἱ ἐν ὕπνῳ ὄνειροπολοῦμενοι χωρὶς ὕπνου).

1994 CH XIII, 24.4-6 : πολλάκις γὰρ ἐξίπταται ὁ νοῦς τῆς ψυχῆς, καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ οὔτε βλέπει ἢ ψυχὴ οὔτε ἀκούει, ἀλλ' ἀλόγῳ ζῶφ ἔοικε.

1995 CH XIII, 7.3-4 : κατάργησον τοῦ σώματος τὰς αἰσθήσεις, καὶ ἔσται ἡ γένεσις τῆς θεότητος. Cf. CH XIII, 10.5 : τὴν σωματικὴν αἴσθησιν καταλιπὼν.

1996 Il faut lire ici CH XI, 19-20 et le ton exalté avec lequel est décrite la puissance de l'intellect. Cf. PGM I, 119-112.

1997 CH I, 15.1-6 : « au contraire de tous les êtres vivants sur terre, l'être humain est double, mortel en raison de son corps, immortel en raison de l'être humain essentiel. De fait, bien qu'il soit immortel et détienne la puissance sur tout, il subit la condition des mortels car il est soumis à la fatalité. Bien qu'il soit donc supérieur à l'armature [céleste], il devient, dans cette armature, un esclave » (παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα διπλοῦς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον· ἀθάνατος γὰρ ὢν καὶ πάντων τὴν ἐξουσίαν ἔχων, τὰ θνητὰ πάσχει ὑποκείμενος τῇ εἰμαρμένῃ. ὑπεράνω οὖν ὢν τῆς ἀρμονίας ἐναρμόνιος γέγονε δοῦλος). Cf. CH XVI, 15.5-9 ; SH 18, 3-4.

vait être de nature rituelle même si les témoignages se font toujours depuis la perspective théorique. En raison de cette place accordée au concept philosophique d'Intellect, Hermès donne pour conseil ce qui se lit peu ou prou dans la prière hermétique du papyrus Mimaut : « dans les actions de grâce à dieu, il faut prier pour obtenir un bon intellect »¹⁹⁹⁸. La *gnôsis* est remplacée ici par le *nous*. À cet égard, Festugière relève que le *nous* est analogue à un *paredros daimôn* tel qu'on en trouve dans les pratiques rituelles¹⁹⁹⁹ : on l'obtient dans la prière, il est transmis par la grâce de dieu – ou, pour reprendre les mots d'Hermès : « par la miséricorde de dieu » (ἐξ ἐλέου θεοῦ)²⁰⁰⁰ – et il assure la divinisation de l'être humain, tout comme le démon assistant protège l'individu dans sa vie et après sa mort. Celui du *PGM I*, 177-180, par exemple, fait en sorte que la personne à qui il est alloué soit traitée « comme il convient à un dieu » (ὡς πρέπειον θεῶ) après sa mort et lui permet de gagner le ciel²⁰⁰¹. Aux yeux du philologue dominicain, la théorie hermétique du *nous* adjoindrait au signifiant philosophique une doctrine païenne (« orientale ») de la grâce, où l'intellect devient un don divin²⁰⁰². La réalité est certainement plus complexe ; mettre en équivalence le *paredros daimôn* des rituels et une notion théorique abstraite ne va pas de soi et greffer ainsi le concept chrétien sur une branche orientale est typique des années où écrit le révérend père. Mais l'écueil inverse – ramener les théories religieuses et philosophiques à une histoire intellectuelle (implicitement ou explicitement « grecque ») – est tout aussi réducteur que le diffusionnisme qui, au début du xx^e siècle, plaçait en Orient tout ce qui échappait à la raison philosophique. Il faudrait pouvoir interroger le passage des pratiques rituelles aux théories religieuses mais la nature des textes rend cette étude ardue car elle ne donne trop souvent à lire qu'une facette sur deux. La documentation « magique » présente des consignes et des dispositifs techniques derrière lesquels il faut décoder une sémantique implicite ; les documents hermétiques transcrivent des contenus de savoirs, des enseignements, bref des rationalisations où la langue philosophique recouvre sans doute des phénomènes rituels inapparents. Au prisme de l'hermétisme, la lumière qui, dans les procédures divinatoires, dansait dans le regard des participants se diffracte et prend les couleurs de savantes théories et d'illuminations mystiques. Et ce n'est donc pas un hasard si les deux corpus se sont heurtés pendant longtemps à un problème

1998 *CH X*, 22.1-2 : εὐχαριστοῦντα τῷ θεῷ δεῖ εὔχεσθαι καλοῦ τοῦ νοῦ τυχεῖν.

1999 FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, t. 1, appendice B, p. 138-140.

2000 *CH XIII*, 3.6.

2001 *PGM I*, 177-180 (il s'agit de la momification du corps et de la transformation en « bienheureux glorifié », 3*h*).

2002 FESTUGIÈRE, *loc. cit.* Plus récemment, Adrien LECERF, *Ordre et variation : essai sur le système de Jamblique*, Thèse de doctorat, École pratique des hautes études, 2015, p. 214-220, a développé d'intéressants arguments pour établir une théorie de la « grâce » (toute réserve prise sur l'emploi de ce concept théologique chrétien) chez le philosophe de Chalcis et pour la comparer à ce qu'elle devient chez AUGUSTIN. La proximité entre JAMBLIQUE et l'hermétisme invite à interroger plus en détail la part du polythéisme dans l'archéologie de cette notion.

strictement inverse : dans un cas, le manque de philosophie a entraîné des pratiques dans la spirale de la « magie » et de l'irrationnel ; dans l'autre, l'absence des rites a laissé croire à de pures spéculations « mystiques » dans la lignée de l'hellénisme, mais sous couvert d'une fiction égyptienne.

7.1.3. Le démon personnel

7.1.3.1. Naturalisation astrologique du démon et rationalisation théurgique des rituels

Dans la pensée anthropologique que développent les astrologues et les philosophes, le destin ne correspond pas uniquement à un schéma astronomique que l'on peut représenter sur une tablette ; il prend également la forme concrète d'un « démon personnel » que l'on reçoit à la naissance²⁰⁰³. Le grec emploie des expressions équivalentes pour désigner ce démon personnel : ἴδιος, οἰκεῖος ou ἑαυτοῦ²⁰⁰⁴. Les sources sont surtout marquées par le platonisme ; outre la référence à Socrate, les philosophes ont conçu leur idiodémonologie à partir de trois passages contradictoires de Platon²⁰⁰⁵ ; ils ont exploité ce concept pour en faire un principe d'individuation, le support de capacités cognitives basiques et l'agent de la destinée individuelle mais la nature du démon personnel, les rituels qui peuvent l'évoquer et la possibilité morale de changer ou non de démon au cours de l'existence n'ont pas trouvé de consensus²⁰⁰⁶. Plotin tend à résorber la notion

2003 Sur le démon personnel, voir Dorian G. GREENBAUM, *The daimon in Hellenistic astrology: origins and influence*, Leyde, Pays-Bas, États-Unis, 2015, en particulier p. 33-45 et 236-275.

2004 Ὁ ἴδιος δαίμων : JAMBL., *Rép.* IX, 1 (201.25 SAFFREY) ; IX, 8 (209.5 SAFFREY) ; IX, 9 (210.12 et 210.17-18 SAFFREY) ; IX, 10 (211.11 SAFFREY) ; ZOSIME, *CAAG* II, p. 228.20 ; *passim*. Ὁ οἰκεῖος δαίμων : PHIL., in *Flacc.* 168-169 ; PLUT., *Gen. Socr.* 592c7-8 ; PORPH., *V. Plot.* 10.18 ; *Aneb.* 87.5 SAFFREY ; JAMBL., *Rép.* IX, 3 (204.3 SAFFREY) ; IX, 9 (210.18 SAFFREY) ; HÉPH. ASTR., *Apot.* 15.25 PINGREE ; *passim*. Ὁ αὐτοῦ δαίμων : PLUT., *Mar.* 46.1 ; D. CHR. IV, 76 ; XXIII, 7 ; M. ANT., II, 13 ; III, 12 ; PORPH., *Aneb.* 84.3 ; *passim*. APUL., *Gen. Socr.* 15 choisit de conserver ou de transcrire le terme grec ; il propose l'équivalence avec *genius* du bout des lèvres.

2005 PLAT., *Tim.* 90a ; *Phaed.* 107d ; *Rsp.* X, 617e. Sur ces textes, voir John M. DILLON, « Iamblichus on the personal daemon », *AncW* 32 / 1, 2001, p. 5 ; PLATON lègue à la postérité une incertitude : le démon est-il choisi par l'individu ou impartit à la naissance malgré soi ?

2006 PLOT. 15 (III, 4) ; PORPH., *Aneb.* 84 SAFFREY ; *CCAG* V⁴, 206-208 ; JAMBL., *Rép.* IX ; PROCL., *Plat. Alc.* 71-78. L'idiodémonologie des philosophes n'a reçu que récemment une étude critique : pour JAMBLIQUE, voir DILLON, *art. cit.*, p. 3-9 et Michèle BROZE et Carine Van LIEFFERINGE, « Le démon personnel et son rôle dans l'ascension théurgique chez Jamblique », in Jean-Patrice BOUDET, Philippe FAURE et Christian RENOUX (dir.), *De Socrate à Tintin. Anges gardiens et démons familiers de l'Antiquité à nos jours. Actes du colloque d'Orléans, 8 et 9 juin 2006*, Presses universitaires de Rennes, 2011, p. 67-77 ; pour PLOTIN, Thomas VIDART, « The Daimon and the Choice of Life in Plotinus' Thought », in Luc BRISSON, Seamus O'NEILL et Andrei TIMOTIN (dir.), *Neoplatonic Demons and Angels*, Boston-Leyde, Brill, 2018, p. 7-18 ; pour PROCLUS, Andrei TIMOTIN, « Proclus' Critique of Plotinus' Demonology », *Neoplatonic Demons...*, p. 190-208 ; pour PORPHYRE, Dorian G. GREENBAUM, « Porphyry of Tyre on the Daimon, Birth and the Stars », *Neoplatonic Demons...*, p. 102-139 et *The daimon in Hellenistic astrology...*, p. 266-275.

de démon personnel dans la psychologie, ce qui le distingue nettement de ses successeurs. Porphyre se démarque par un intérêt très prononcé pour intriquer la démonologie et la psychologie avec l'astrologie : le démon personnel, dont l'origine astrale est liée au « maître de la géniture » (οικοδεσπότης), ratifie à la naissance l'union de l'âme et du corps et dirige ensuite l'âme durant son existence terrestre²⁰⁰⁷. Dans sa *Lettre à Anébon*, Porphyre relève en fait un paradoxe : comment le démon personnel pourrait permettre d'échapper au destin s'il est lui-même déterminé par le destin et par la configuration du ciel à la naissance²⁰⁰⁸ ?

Les théories astrologiques de Porphyre alimentent tout un volet de la polémique qui l'oppose à Jamblique. Dans la *Réponse à Porphyre*, Jamblique prend en effet le contrepied du philosophe de Tyr et développe une théorie ritualiste. Il apporte au passage les informations qui sont les plus précieuses pour une comparaison des textes philosophiques avec la documentation rituelle des *PGM*. Premièrement, il distingue entre deux méthodes :

Pour le dire brièvement, il y a deux manières de traiter le démon personnel, l'une théurgique, l'autre technique ; l'une l'invoque en partant des causes de là-haut, l'autre, en partant des révolutions visibles du monde créé ; l'une ne se sert aucunement de la science des horoscopes, l'autre s'applique aussi à ce genre de méthode ; l'une rend un culte au [démon personnel] d'une manière tout à fait universelle au-dessus de la nature, l'autre, d'une manière partielle, selon la nature ; quant à toi, tu me sembles avoir ramené d'une manière absurde l'opération sacrée la plus parfaite au niveau d'une simple action humaine, et c'est à ce niveau que tu as discuté tes questions²⁰⁰⁹.

Ce n'est pas la première fois dans sa réponse que Jamblique disjoint nature et sur-nature²⁰¹⁰. Cette distinction initiale ouvre un espace de réflexion en marge de l'astrologie et du naturalisme et rabaisse au niveau inférieur les thèses de Porphyre. Mais quelle portée attribuer à ce témoignage ? Dans quelle mesure peut-on y voir une source d'informations sur les pratiques contemporaines ? Y avait-il des rituels théurgiques d'évocation du démon personnel et quels étaient-ils ? Ou faut-il au contraire y voir un processus de rationalisation à partir de rituels préexistants, mais dont la fonction était différente ? En tout cas, au tournant des III^e et IV^e siècles, tout en étant communément tenu pour un thème astrologique, le démon personnel donne visiblement lieu à des « bricolages » alternatifs. Et ce qui s'affronte dans ces bricolages est moins la réalité rituelle

2007 GREENBAUM, *art. cit.*

2008 PORPH., *Aneb.* 83-92 et commentaires de JAMBL. Voir BROZE-LIEFFERINGE, *art. cit.*, p. 68.

2009 JAMBL., *Rép.* IX, 1 (201.27-202.11 SAFFREY) : Ὡς μὲν οὖν ἀπλῶς εἰπεῖν, διττῆς οὐσης περὶ τὸν ἴδιον δαίμονα πραγματείας, τῆς μὲν θεουργικῆς τῆς δὲ τεχνικῆς, καὶ τῆς μὲν ἀπὸ τῶν ἄνωθεν αἰτίων αὐτὸν ἐπικαλουμένης, τῆς δὲ ἀπὸ τῶν ἐν τῇ γενέσει φανερῶν περιόδων, καὶ τῆς μὲν οὐδὲν προσχρωμένης γενεθλιαλογίᾳ, τῆς δὲ ἐφαπτομένης καὶ τῶν τοιοῦτων μεθόδων, καὶ τῆς μὲν ὑπὲρ τὴν φύσιν καθολικώτερον, τῆς δὲ μεριστῶς κατὰ τὴν φύσιν αὐτὸν θεραπευούσης, ἀτόπως μοι σὺ δοκεῖς τὴν τελειότεραν ἱεουργίαν ἐπὶ τὴν ἀνθρωπίνην ὑπενεχθῆναι, καὶ ἐπὶ ταύτης γυμνάσαι τὰς σαυτοῦ ἐρωτήσεις. Trad. SAFFREY.

2010 Cf. JAMBL., *Rép.* III, 28 (127.8-9 ; 13-14 SAFFREY), où les « émanations d'origine céleste » (ἀπορροαῖς ταῖς ἐξ οὐρανοῦ, τῶν ἀπ' οὐρανοῦ καταπεμπομένων ἀπορροαῖων) rendent compte uniquement des pratiques divinatoires les plus inférieures.

qu'un métadiscours naturaliste contre un autre, qui cherche à s'émanciper de cette réduction à des causes naturelles.

L'argumentaire de Jamblique opère à deux niveaux. Tout d'abord, en partant d'une réduction du démon personnel à la nature et à l'astrologie, il critique une contradiction manifeste :

Tu dis, en effet, que l'on sait bien qu'il est heureux celui-là qui, ayant appris le thème de sa géniture, a su détourner par un sacrifice les effets de la Fatalité, pour avoir connu son démon personnel. Quant à moi, tes propos ne me semblent absolument pas en accord, ni les uns avec les autres, ni avec la vérité. Car, si ce démon nous est attribué à partir de notre thème de géniture et si nous le trouvons à partir de lui, comment pourrions-nous être délivrés des effets de la Fatalité par la connaissance d'un démon qui nous est donné par la Fatalité ? Et si réellement nous détournons par un sacrifice les effets de la Nécessité, comme tu le dis, grâce à notre démon, comment peut-il encore nous être assigné par la Fatalité ?²⁰¹¹

C'est l'impossibilité de situer à un même niveau ontologique à la fois le déterminisme et la liberté qui oblige à penser un dépassement. Jamblique avance alors sa thèse : le démon personnel n'est pas alloué à partir d'une région de l'univers (οὐκ ἀφ' ἐνὸς μέρους τῶν ἐν τῷ οὐρανῷ) ou d'un élément parmi les corps visibles (οὐδ' ἀπὸ τινος στοιχείου τῶν ὁρωμένων ἀπονέμεται), mais de la totalité du cosmos (ἀφ' ὅλου δὲ τοῦ κόσμου)²⁰¹². Bien qu'antérieur à l'organisation de la fatalité à travers un dispositif céleste, le démon n'en demeure pas moins une « émanation d'origine astrale »²⁰¹³. Il constitue en fait un modèle pour l'âme avant sa descente vers la génération (ἐν παραδείγματι πρὸ τοῦ καὶ τὰς ψυχὰς κατιέναι εἰς γένεσιν)²⁰¹⁴. Aussi en est-il le « guide » (ἡγεμόνα) et gouverne-t-il (κυβερνᾷ) les âmes humaines. On pourrait en conclure à une prédétermination. Toutefois, du fait de son origine supérieure, cette relation au démon échappe au fatalisme astral et Jamblique fonde ainsi la possibilité rituelle d'échanger un démon pour un dieu comme « chef et guide » (ἔφορον καὶ ἡγεμόνα) « grâce à la théurgie hiératique » (διὰ τῆς ἱερατικῆς θεουργίας)²⁰¹⁵. De fait, le démon reconnaît alors la supériorité du dieu et lui cède l'autorité, ce qui permet de mener l'être humain vers le bonheur.

Pour établir la nature de ce démon, les astrologues développent donc une méthode toute mathématique (Porphyre) mais d'autres experts ont orienté les rituels divinatoires afin d'obtenir l'apparition directe de ce démon personnel (Jamblique). Avec l'apparition d'un dieu ou de son

2011 JAMBL., *Rép.* IX, 3 (203.15-27 SAFFREY) : Φῆς γὰρ δὴ ὡς οὗτος ἦν ἄρα εὐδαίμων ὅστις μαθὼν τὸ σχῆμα τῆς αὐτοῦ γενέσεως τὰ εἰμαρμένα ἐκθύσαιτο γνοὺς τὸν ἑαυτοῦ δαίμονα· ἐμοὶ δὲ δοκεῖς ταῦτα οὐ πάνυ σύμφωνα λέγειν οὔτε αὐτὰ πρὸς ἑαυτὰ οὔτε πρὸς τὴν ἀλήθειαν· εἰ μὲν γὰρ ἀπὸ τοῦ σχήματος τῆς γενέσεως ἀπονενέμηται ἡμῖν ὁ δαίμων, κάκειθεν αὐτὸν ἀνευρίσκομεν, πῶς ἂν ἀπολυσαίμεθα τὰ εἰμαρμένα διὰ τῆς γνώσεως τοῦ καθ' εἰμαρμένην ἡμῖν δοθέντος δαίμονος; εἰ δὲ ἐκθύομεθα ὄντως τὰ ἀναγκαῖα, ὥσπερ δὴ σὺ λέγεις, διὰ τοῦ δαίμονος, πῶς ἔτι καθ' εἰμαρμένην ἡμῖν συγκεκλήρωται; Trad. SAFFREY légèrement modifiée.

2012 JAMBL., *Rép.* IX, 6 (207.11-15 SAFFREY).

2013 JAMBL., *Rép.* IX, 3 (204.22 SAFFREY) : ἡ ἀπὸ τῶν ἄστρον ἀπόρροια.

2014 JAMBL., *Rép.* IX, 6 (207.18-20 SAFFREY).

2015 JAMBL., *Rép.* IX, 6 (208.1-2 SAFFREY).

messenger, le PGM XIII fait écho à Jamblique : la révélation porte sur le démon personnel et sur l'annulation du destin²⁰¹⁶. Une anecdote biographique illustre le témoignage de Jamblique, mais paradoxalement on la trouve chez Porphyre. Dans sa *Vie de Plotin*, Porphyre rapporte l'histoire fameuse d'une consultation magique qui se serait déroulée à l'Isaion de Rome et où « un prêtre égyptien » (Αἰγύπτιος τις ἱερεὺς) aurait offert à Plotin de lui donner à voir « le démon personnel qui était son compagnon » (τοῦ συνόντος αὐτῷ οικείου δαίμονος)²⁰¹⁷. Au lieu d'un démon, c'est un dieu qui apparaît. Il disparaît aussitôt car un ami étouffe les oiseaux qui devaient servir d'ofrande²⁰¹⁸. L'anecdote vise à valoriser le maître et a des airs d'invention ; en tout cas, elle s'accorde apparemment mal avec les conceptions de Plotin sur le « démon qui nous a reçus en partage » (τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος) – identifié à la partie supérieure de l'âme et peu à même d'apparaître à l'entourage lors d'un rituel²⁰¹⁹ – et elle ne présente guère de rapport avec le traité de démonologie qui, au dire de Porphyre, aurait été écrit à la suite de la séance divinatoire²⁰²⁰. Mais quoi qu'il en soit de l'historicité de l'épisode, il nous informe au passage sur les représentations sociales partagées entre les cercles philosophiques de Rome et les praticiens itinérants originaires d'Égypte. Non seulement, comme le disent les astrologues et les philosophes, le démon personnel est acquis à la naissance, mais il serait également possible de le faire apparaître par des procédures appropriées.

7.1.3.2. L'union au démon personnel (PGM VII, 505-528)

Dans les sources philosophiques, l'enjeu essentiel réside précisément dans ces mécanismes que la philosophie peut inventer pour créer une échappatoire éthique après avoir établi un déterminisme naturel et psychologique. On aurait tort toutefois de réduire à l'histoire philosophique, comme si elle en était une création, la notion de démon personnel, laquelle puise plus largement à la démonologie des peuples méditerranéens. Les philosophes cherchent en effet à spécifier une notion assez générale et à l'adapter à leur système. Se pose par ailleurs le problème de la traduc-

2016 Voir BROZE-LIEFFERINGE, *art. cit.*, p. 77 pour la suggestion de ce rapprochement.

2017 PORPH., *V. Plot.* 10.15-33. Cf. PROCL., *Plat. Alc.* 73.5-6.

2018 Sur ce détail rituel, le seul qu'évoque PORPHYRE, voir GALLOPIN, *Animaux et pouvoir rituel*, p. 318-321.

2019 Pour une comparaison de PLOT. 15 (III, 4) avec la séance de l'Iséion dans PORPH., *V. Plot.* 10, voir M. J. EDWARDS, « Two Episodes in Porphyry's Life of Plotinus », *Historia* 40 / 4, 1991, p. 456-459 et Matthieu GUYOT, « Notice d'introduction », in *Plotin. Traités 7-21*, Paris, Flammarion, p. 334-336, qui décrit l'anecdote comme une « fable » [l'argument repose toutefois sur l'identification [du dieu avec l'Un, qui ne peut apparaître, alors que PLOT. 15 (III, 4) 6.28-30 reconnaît également la possibilité que le démon personnel soit une divinité planétaire]. Plus généralement, sur le rapport de PLOTIN à la magie, voir Philip MERLAN, « Plotinus and Magic », *Isis* 44 / 4, 1953, p. 341-348 ; *contra* A. H. ARMSTRONG, « Was Plotinus a magician? », *Phronesis* 1 / 1, 1955, p. 73-79 ; Luc BRISSON, « Plotin et la magie », in *Vie de Plotin II*, Paris, Vrin, 1992, p. 465-475 et John F. FINAMORE, « Plotinus and Iamblichus on magic and theurgy », *Dionysius* 17, 1999, p. 83-94.

2020 PORPH., *V. Plot.* 10.30-33.

tion des composantes égyptiennes de l'être humain en grec : quels équivalents en grec pour ces concepts intraduisibles en langue moderne que sont le *b3* ou le *k3*, principes vitaux individuels liés aux activités physiques et mentales et servant chacun à leur manière de double de l'individu²⁰²¹ ? Il existe également en Égypte des démons qui président à la naissance et incarnent la destinée de l'individu²⁰²². On ne peut donc aborder les rituels des *PGM* sur la question du démon personnel à la manière de Betz, qui court-circuite l'approche émique et considère que les magiciens s'inspirent directement de la devise du temple de Delphes : γνῶθι σεαυτόν²⁰²³.

Le démon personnel et l'invocation au dieu de l'univers

Le témoignage de Porphyre a été rapproché d'un document rituel intitulé « *sustasis* du démon personnel » (Σύστασις ἰδίου δαίμονος)²⁰²⁴. Il constitue le pendant « magique » de la documentation sur le démon personnel²⁰²⁵. C'est à partir de ce texte que l'on peut engager une analyse comparatiste. Immédiatement après le titre est transmis le texte de l'invocation :

Salut, ô Fortune et Démon de ce lieu, et vous ô Heure présente, Jour présent et toute Journée. Salut, ô Tout Englobant, qui est la terre et le ciel. Salut, Soleil.

Car c'est toi qui t'es établi sur la sainte consolidation [= le firmament²⁰²⁶] avec une invisible lumière, ORKORÊTHARA. C'est toi le père de l'Éternité cyclique, ZARACHTÔ. C'est toi le père de la nature infinie *Thortchophanô*. C'est toi qui possèdes en toi-même le mélange de la nature universelle et qui a engendré les 5 astres errants, qui sont les entrailles du ciel, l'intérieur de la terre, l'écoulement de l'eau et l'audace du feu, AZAMACHAR ANAPHANDAÔ EREUA ANEREUA PHENPHENSÔ IGRAA. C'est toi le jeune, le noble, qui est né du temple saint, qui est né avec le lac sacré que l'on appelle l'abysse et qui se trouve près des deux piédestaux SKIATHI et MANTHÔ. Et les 4 fondations de la terre furent ébranlées, ô maître universel, saint scarabée, AÔ SATHREN ABRASAX IAÔAI AEÔ ÊÔA ÔA IAÔ IÊO EU AÊ EU IE IAÔAI²⁰²⁷.

2021 Louis V. ŽABKAR, *A study of the Ba concept in ancient Egyptian texts*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968 ; Andrey O. BOLSHAKOV, *Man and his double: in Egyptian ideology of the Old Kingdom.*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1997, p. 123-297.

2022 Dimitri MEEKS, « Génies, anges, démons en Égypte », in *Génies, anges, démons*, Paris, Seuil, 1971, p. 36-44.

2023 Hans Dieter BETZ, « The Delphic maxim Know yourself in the Greek magical papyri », *HR* 21, 1980, p. 156-171.

2024 *PGM* VII, 505-528.

2025 BETZ, *art. cit.*, 1980, p. 160-164 ; Eleni PACHOUMI, « The Religious-Philosophical Concept of Personal Daimon and the Magico-Theurgic Ritual of Systasis in the Greek Magical Papyri », *Philologus* 157 / 1, 2013, p. 46-69 ; Dorian Gieseler GREENBAUM, *The daimon in Hellenistic astrology: origins and influence*, Leyde, Pays-Bas, États-Unis, 2015, p. 196-200.

2026 Sur ce mot, voir *supra* 2.1.1.1.

2027 *PGM* VII, 505-521 : <Σύστασις ἰδίου δαίμονος.> | 'χαίρετε, Τύχη καὶ δαῖμον τοῦ τόπου τούτου καὶ ἐνεστῶσα | ὥρα καὶ ἡ ἐνεστῶσα ἡμέρα καὶ πᾶσα ἡμέρα. Χαῖρε, | τὸ περιέχον, ὃ ἐστὶν γῆ καὶ οὐρανός. χαῖρε, Ἥλιε· σὺ γὰρ εἶ | ὁ ἐπὶ | τοῦ ἁγίου στηρίγματος σεαυτὸν ἰδρύσας ἀοράτῳ φάει | Ὀρκορηθαρα. σὺ εἶ ὁ πατὴρ τοῦ παλιγενοῦς Αἰῶνος | Ζαραχθῶ: σὺ εἶ ὁ πατὴρ τῆς ἀπλάτου Φύσεως ΘΟΡΧΟΦΜΩ. | σὺ εἶ ὁ ἔχων ἐν σεαυτῷ τὴν τῆς κοσμικῆς φύσεως σύγκρασιν | καὶ γεννήσας τοὺς ε' πλανήτας ἀστέρας, οἱ εἰσιν οὐρανοῦ σπλάγγνα καὶ γῆς ἔντερα καὶ ὕδατος χύσις καὶ πυρὸς | θράσος: ἀζαμαχαρ: α[ν]αφανδαω: ερευα· ανερευα· | φενφενσω: ἴγραα: σὺ εἶ ὁ νέος, εὐγενής, ἔγγονος ὁ τοῦ | ἁγίου ναοῦ, ὁ συγγενὴς τῇ ἱερᾷ λίμ<v>νῃ, τῇ καλουμένη ἄβύσσῳ, | παρεστῶση ταῖς δυσὶ βάσεσιν σκιαθι: καὶ μαντῶ· καὶ | ἐκινήθη τῆς γῆς τὰ δ' θεμελία, ὁ τῶν ὅλων δεσπότης, | ἅγιε κἀνθαρε: αω· σαθρεν Ἀβρασάξ: ιαωαι αεω· | ηωα: ωαη: Ἰάω: ηηο: ευ: αη: ευ: ιε: ιαωαι.'

À première vue, rien n'évoque directement l'idée de démon personnel annoncée dans le titre. Aussi y a-t-on vu une erreur²⁰²⁸, ce qui est solution facile pour écarter le problème. En tout cas, le seul démon évoqué (δαίμον τοῦ τόπου τούτου) est une puissance topique, et non psychologique. D'autre part, Greenbaum a inféré des destinataires initiaux qu'il devait y avoir une *katarchè* implicite pour ce rituel²⁰²⁹. Mais rien n'est moins sûr : dans sa forme, l'invocation est praticable en tout lieu et en tout temps puisqu'il s'agit simplement d'honorer *hic et nunc* les puissances qui assurent la « géolocalisation » instantanée dans l'espace-temps divin. Il n'est même pas sûr que ces puissances soient de nature astrologique (les planètes) et il n'est même pas nécessaire d'en connaître le nom. Qui plus est, la cérémonie a lieu matin et soir pendant sept jours²⁰³⁰. Peut-être le magicien a-t-il une nomenclature des puissances du temps ? Mais leur nom semble compter moins ici que leur fonction. En fait, le lieu et l'instant servent d'amorce dans un mouvement de gradation qui permet de connecter le temps relatif du rite à une totalité absolue. Le point de culmination a lieu avec le Tout Englobant et le Soleil.

Une fois les invocations initiales terminées, la partie centrale du *logos* prend la forme d'une arétalogie comme on en connaît dans les hymnes à Isis par exemple : chaque mouvement reprend une structure composée d'une anaphore initiale (σὺ εἶ), suivie d'un énoncé théologique, puis de *nomina barbara* généralement transcrits mais restitués en copte dans un cas. Le thème principal de ces énoncés porte sur la dimension cosmique du dieu solaire d'après des formulations pétries de références égyptiennes²⁰³¹ : sa position sommitale à la frontière du ciel et de l'abysse ; son caractère originel et générateur ; sa puissance démiurgique ; son équivalence hiéroglyphique avec le scarabée *Khepri* et sa localisation symbolique près de deux piliers et d'un lac que tout temple égyptien contenait.

Ingérer l'univers : deux œufs entre les mains

Le *logos* s'achève sans aucune demande mais avec l'évocation de l'ébranlement originel des fondations du monde. C'est probablement à ce moment que devait avoir lieu le geste capital du rituel : l'action de briser la coquille d'un œuf cru et l'ingestion de son contenu. Le texte de la *praxis* est le suivant :

2028 Eric R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, 1957 p. 304, n. 56 (cité par BETZ, *art. cit.*, p. 160).

2029 GREENBAUM, *The daimon in Hellenistic astrology...*, p. 198.

2030 PGM VII, 527-528 (voir *infra*).

2031 Jan BERGMAN, « Ancient Egyptian Theogony in a Greek Magical Papyrus (PGM VII, ll. 516-521) », in Matthieu Sybrand HUIBERT Gerard Heerma van VOSS, Jan ZANDEE (dir.), *Studies in Egyptian religion: dedicated to Professor Jan Zandee*, Leyde, Brill, 1982, p. 28-37.

Écris le nom à l'encre de myrrhe sur deux œufs mâles. Avec le premier, purifie-toi, lèche le nom et jette-le après l'avoir brisé. Le second, tiens-le dans ta main droite partiellement ouverte en le montrant au soleil vers le levant et [en portant une couronne] de branches d'olivier. Lève ta main droite en supportant ton coude avec ta main gauche, puis prononce 7 fois la formule, brise-le et gobe-le. À faire pendant 7 jours matin et soir en récitant la formule²⁰³².

Ces lignes sont rarement commentées. Comme l'objectif de Betz est de raccorder le *logos* à l'histoire philosophique, il n'y voit qu'un « bref rituel de purification » – « *no doubt for the reason of protection* » – qu'il se dispense de citer²⁰³³. Or tout le pouvoir rituel réside précisément dans la *praxis* et non dans le *logos*²⁰³⁴ ! Du moins, le *logos* a certes son pouvoir, mais la *praxis* est absolument essentielle pour comprendre la signification du rituel. Betz mentionne uniquement la *praxis* pour faire le rapprochement des deux œufs avec les oiseaux de l'anecdote de la *Vie de Plotin*. Mais la symbolique de l'œuf n'est évidemment pas ornithologique, elle est solaire et cosmique ; de plus, les oiseaux ont dû servir d'offrandes au dieu à l'Isaïon alors qu'ici la fonction de l'œuf est différente²⁰³⁵. L'œuf est en soi une *historiola* matérielle : il raconte ici et maintenant l'événement mythique originel qu'on rejoue dans le temps du rite, à savoir la création. Le premier œuf sert en effet à « purifier » (περικαθαίρεις σεαυτὸν). De quelle manière ? Le texte est elliptique. Le préfixe περί- laisse penser qu'on se sert du contenu de l'œuf pour l'appliquer sur l'extérieur de son corps, comme d'autres matières qui servent d'onguent (χρῆσμα) dans les rituels. Cette technique permet l'association du corps avec le soleil par contact avec une matière divine. L'autre œuf agit de manière symétrique pour l'intérieur du corps (donc l'âme). La symbolique gestuelle est obscure, mais l'écriture d'un nom à l'encre de myrrhe est une pratique courante et son absorption est typiquement égyptienne. Elle repose sur la polysémie du verbe 'm, qui signifie à la fois « avaler » et « connaître »²⁰³⁶. Elle s'effectue soit en léchant le nom, soit en diluant le texte dans un liquide que l'on boit²⁰³⁷. L'incorporation du nom crée une proximité intime entre le divin et l'humain. Cette incorporation de l'encre à la surface de l'œuf est dupliquée avec

2032 PGM VII, 521-528 : τὸ ὄνομα γράφε ζμυρνομέλανι | εἰς ὡὰ δύο ἄρρενικά· καὶ τῷ μὲν ἐνὶ περικαθαίρεις σεαυτὸν | καὶ ἐκλείξας τὸ ὄνομα ἐκβαλε κατάξας. τὸ δ' ἕτερον κράτει τῇ δεξιᾷ | χειρὶ παρανεωγμένη δεικνύων τῷ ἡλίῳ πρὸς ἀνατολὰς καὶ <έστεμμένος> | ἐλαίας κλάδους. ἔπαιρε δέ σου τὴν χειρᾶν τὴν δεξιάν τῇ | εὐωνύμῳ ὑποβαστάξας τὸν ἀγκῶνα καὶ εἰπὼν τὸν λόγον ζ' | καὶ ἀπολέψας ρόφησον. ποιεῖ ἐπὶ ἡμέρας ζ' πρὸς ἀνατολήν | καὶ δύσιν διώκων τὸν λόγον.

2033 BETZ, *art. cit.*, p. 161-162.

2034 Robert K. RITNER, *The mechanics of ancient Egyptian magical practice*, Chicago, États-Unis, Oriental Institute of the University of Chicago, 1993 : « *it is in the rite – and not the spell – that the essence of Egyptian magic is to be sought* » (p. 67).

2035 GALOPPIN, *loc. cit.*

2036 Robert K. RITNER, « The Religious, Social, and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic », in Marvin W. MEYER, Paul Allan MIRECKI (dir.), *Ancient magic and ritual power*, Boston, Brill, 2001, p. 50.

2037 Lécher (ἀπολείχω, ἐκλείχω) : PGM IV, 786, 790 (rituel d'immortalisation) ; XIII, 132 ; 434 ; 690 (*Huitième Livre de Moïse*) ; XIII, 891 ; 900 ; 1052 ; SM 75.3. Boire (πίνω, ἐκπίνω) : PGM I, 235 ; 243 ; IV, 41. Les deux ensemble : PGM LVIII^v, 20. Voir aussi PDM suppl. 168-184.

l'absorption de l'albume et du jaune qui en composent l'intérieur. Après le nom divin, c'est la matière de la création qui entre dans le corps de l'individu. L'être humain ingère symboliquement le cosmos. On a là une procédure d'association d'un être humain avec une puissance divine universelle et rien, si ce n'est le titre, ne pointe vers l'idée d'individualité que comporte le démon personnel.

Il y a plus. Si on étudie la *sustasis* en prenant pour cheville de la comparaison, non pas le titre ou l'invocation, mais la pratique, l'intertexte le plus proche donne à voir une procédure prophylactique du type des *charitésia*²⁰³⁸. Il s'agit de la recette d'Himérios (*PGM XII*, 96-106) pour assurer le succès à un atelier professionnel (ἐργαστήριον). On doit écrire une formule sur « un œuf mâle » et « l'enterrer au niveau du seuil »²⁰³⁹ ; il faut par ailleurs prononcer la « prière de l'œuf » (ἡ δὲ εὐχή τοῦ ὠοῦ) en s'adressant au grand dieu Amon. Enfouir dans les entrailles (gober un œuf) ou dans le sol revient à associer le dieu à un espace ou à un corps. L'atelier et l'individu sont ainsi placés dans le même rapport. Davantage que la découverte d'un démon personnel au sens astrologique du terme, il s'agit en fait de produire une puissance. À la manière de la consécration de l'atelier, en quelque sorte, et en vue d'une même finalité (l'obtention du succès), une personne peut elle aussi être consacrée.

Ces deux rituels d'absorption d'un œuf apportent en outre une pièce remarquable à un dossier d'où ils étaient absents. Les historiens des religions se sont en effet interrogés sur un passage de Martianus Capella décrivant l'ingestion rituelle d'un œuf et sur sa valeur historique²⁰⁴⁰. Orphisme, pythagorisme et mystères dionysiaques se disputent la palme à qui rend le mieux compte du symbolisme cosmologique de l'œuf et de son utilisation rituelle²⁰⁴¹. Et de fait, la littérature orphique comprend une création de l'univers au cœur de laquelle se trouve l'œuf cosmique²⁰⁴², symbole qui apparaît également dans l'alchimie comme chez d'autres philosophes²⁰⁴³. Reste

2038 Sur ce genre rituel, voir Joachim Friedrich QUACK, « From Ritual To Magic: Ancient Egyptian Precursors Of The Charitesion And Their Social Setting », in Shaul SHAKED, Yuval HARARI, Gideon BOHAK (dir.), *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, Brill, 2011, p. 43-84.

2039 *PGM XII*, 100 : ἐπὶ ὠοῦ ὄρνιθος ἀρσενικοῦ ἐπίγραφε καὶ κατόρυξον πρὸς τὸν οὐδόν.

2040 CAPEL., *Nupt.* II, 140 (*quandam globosam animatamque rotunditatem... hauriendam*).

2041 Pierre BOYANCÉ, « Une allusion à l'œuf orphique », *MEFRA* 52 / 1, 1935, p. 95-112 ; Robert TURCAN, « L'œuf orphique et les quatre éléments (Martianus Capella, De Nuptiis, II, 140) », *RHR* 160 / 1, 1961, p. 11-23 ; Spyridimos ANEMOYANNIS-SINANIDIS, « Le symbolisme de l'œuf dans les cosmogonies orphiques », *Kernos* 4, 1991, p. 83-90 et Andrea RESCIGNO, « Nota a Plut. Quaest. conv. II 3, 1 (635e) », *Eikasmos* 3, 1992, p. 205-219 (que je n'ai malheureusement pas pu consulter en raison des conditions sanitaires).

2042 ORPH., *fr.* 12.21, 13.16, 13.32 DIELS ; Ar., *Av.* 695 ; RUFIN AQU., *Recog.* X, 30.3 ; A. TAT. ASTR., *Isag. in Arat.* 4.43-51 ; 6.1-4 (σχῆμα δὲ κόσμου... ὠιοειδὲς ἧς δόξης ἔχονται οἱ τὰ Ὀρφικὰ μυστήρια τελούντες).

2043 PLUT., *Qu. Conv.* 636d6-e9 ; MACR., *Sat.* VII, 16.8 (insistons sur le *consensu omnium* de ce passage : « il est clair, de l'avis unanime de tout le monde, que l'œuf est le principe de l'univers », *mundum autem consensu omnium constat universitatis esse principium*) ; OLYMPIODORE, *CAAG* II, 101.11-16 (symbole alchimique expliqué par Hermès).

qu'en dehors de sa mise à profit par des groupes philosophico-religieux, la valeur symbolique de l'œuf pouvait, comme on le voit, être mobilisée plus largement dans les rituels, notamment par les *magi* itinérants. Sans qu'il soit nécessaire de parler alors d'orphisme, il s'agit là de « *popular philosophy* »²⁰⁴⁴. La question de l'historicité d'une telle pratique ne se pose donc plus et il est clair que l'interprétation qu'en donne Martianus Capella est partagée par les « magiciens ».

Une constellation de pratiques et l'idiodémonologie comme métadiscours

Le dispositif de l'ingestion rappelle la notice finale du rituel d'immortalisation et la stèle du *Huitième livre de Moïse*. Celle-ci entre dans la composition de la cérémonie pour révéler le destin, l'horoscope et le démon d'un individu : on y lèche le texte écrit sur un côté de la stèle et on lave l'autre. Quant au rituel d'immortalisation, il permet l'obtention d'une nouvelle identité de naissance. Il s'agit dans ce cas de lécher le nom divin sur un autre symbole solaire, le *perséa*²⁰⁴⁵, tout en montrant la feuille au soleil²⁰⁴⁶. Le rédacteur offre un commentaire explicatif qui va dans le sens de Betz : « lèche ce nom afin d'être protégé »²⁰⁴⁷. Mais ce que les *PGM* nomment « protection » (φυλακτήριον) peut prendre des formes très diverses. Les amulettes que l'on porte sur soi en sont une²⁰⁴⁸. La modalité du phylactère en jeu repose ici sur l'identification au divin, à la manière des formules récurrentes ἐγώ ειμι où l'on affirme être une divinité. L'absorption d'un œuf évoque également la *téléte* du *PGM IV*, où un individu doit boire le sang d'un coq²⁰⁴⁹. Le point commun entre ce rituel et celui du démon personnel, c'est l'action de fractionner et de jeter : la tête du coq décapité est jetée au Nil (ἀποτέμνεις... ῥῖψον), mais on conserve son corps ; l'œuf que l'on a craqué doit également être jeté (ἐκβαλε κατάξας), mais on en a un deuxième (τῷ μὲν ἐνὶ... τὸ δ' ἕτερον).

On peut penser également aux procédures à la fin du *PGM III* : une *sustasis* avec le dieu solaire, qui contient la prière hermétique de l'*Asclepius*, pourrait permettre de prendre le contrôle de son ombre²⁰⁵⁰. « L'ombre personnelle » (τῆς ἰδίας σκιᾶ[ς])²⁰⁵¹ pourrait être une autre manière que le « démon personnel » de traduire une composante égyptienne de l'être humain (*šwt*)²⁰⁵².

2044 Arthur Darby NOCK, « Orphism or Popular Philosophy? », *HTHR* 33 / 4, 1940, p. 301-315.

2045 Sur cette plante, voir n. 707.

2046 *PGM IV*, 786 : ἀπόλειχε τὸ φύλλον δεικνύων ἥλιῳ.

2047 *PGM IV*, 789-790 : τοῦτο | ἐκλειχε, ἵνα φυλακτηριασθῆς.

2048 Isabel CANZOBRE MARTÍNEZ, « Magical Amulets User's Guide: Preparation, Utilization and Knowledge Transmission in the PGM », in Emilio SUÁREZ, Miriam BLANCO, Eleni CHRONOPOULOU et Isabel CANZOBRE (dir.), *Magikè téchne. Formación y consideracion social del mago en el Mundo Antiguo*, Madrid, Dykinson, 2017, p. 177-192.

2049 *PGM IV*, 26-51.

2050 *PGM III*, 494-611 et *PGM III*, 612-632. BETZ, *art. cit.*, p. 163-164 a noté le premier ce rapprochement. Voir aussi PACHOUMI, *art. cit.*, p. 56-58.

2051 *PGM III*, 614.

2052 James P. ALLEN, « Shadow », in *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Oxford University Press, 2001.

L'ombre est à la fois perçue comme une partie essentielle de son propriétaire et une entité autonome sur laquelle on demande un contrôle²⁰⁵³.

Si c'est auprès du dieu solaire qu'on requiert ici la maîtrise sur le serviteur, ailleurs c'est au dieu Éros à qui on demande d'envoyer le « [démon] personnel » (τὸν ἴδιον <δαίμονα>)²⁰⁵⁴ dans un rituel d'oniromancie. La lacune a été restituée sous la forme ἄγγελον par Preisendanz mais Betz a apporté deux arguments en faveur de δαίμονα²⁰⁵⁵ : le rituel implique d'utiliser la poussière des sandales (ρύπου ἀπὸ σανδαλίου σου)²⁰⁵⁶, autrement dit une matière personnifiant l'individu, et on enjoint à l'individu de « se retirer chez lui » (εἴσελθε παρὰ σεαυτῶ)²⁰⁵⁷ pour y dormir, ce qui pourrait être également interprété par des néoplatoniciens ou des hermétistes comme un « retrait en soi-même », là où on peut retrouver notre démon. Toutefois, la finalité rituelle, une révélation oniromantique, fait d'ἄγγελον une restitution très logique : le dieu Éros envoie « son messager personnel », comme dans l'oniromancie de Pythagore, où le soleil envoie au dormeur un « messager » (ἄγγελος) qui a la forme d'un ami avec une étoile au-dessus de lui et qui s'appelle Zizaubio²⁰⁵⁸. Cependant, étant donné que le texte est mutilé, il est difficile d'en inférer une conclusion avec certitude.

Outre ces documents précis s'ouvre un éventail plus large de comparaison. Une série de pratiques visent à se procurer un démon-*paredros* afin d'en obtenir les services. C'est le cas des deux premiers rituels du *PGM I*. Dans le premier (*PGM I*, 1-42), la déification d'un faucon dans du lait permet que « vienne comme assistant un démon qui révélera tout par des paroles et sera le compagnon, le commensal et le conjoint »²⁰⁵⁹ de son maître. Dans le second, le rituel de Pnouthis (*PGM I*, 42-195), le rédacteur décrit à profusion les services extraordinaires que peut rendre cet assistant qui est tantôt un δαίμων, tantôt un θεός et qui est également décrit comme un « messager » (ἄγγελος). Cette puissance devient « inséparable [de l'être humain qui s'est uni à elle] à partir de ce jour et pour la totalité de [sa] vie »²⁰⁶⁰. Après l'avoir aidé durant toute son existence, elle s'occupe de l'embaumer et de l'emmener au ciel²⁰⁶¹. Eleni Pachoumi a récusé le rapprochement du démon personnel et du démon-*paredros* sur la base d'une distinction entre intériorité et

2053 *PGM III*, 622-623 / 629-630 : ποιήσόν μοι ὑπηρε[τήσε]ιν ν[ῦν τ]ῆν σκιάν μου τὴν ἐμὴν [σ]κ[ιά]ν.

2054 *PGM VII*, 478.

2055 BETZ, *art. cit.*, p. 162-163, suivi par PACHOUMI, *art. cit.*, p. 55-56.

2056 *PGM VII*, 484.

2057 *PGM VII*, 489.

2058 *PGM VII*, 797-801.

2059 *PGM I*, 1-3 : παρεδρικῶς προσ[γίνεται] δαίμων, ὃς τὰ πάντα μηνύσει σοι | ῥητῶς κα[ὶ] συνόμιλος καὶ συ]ναριστῶν ἔσται σοι καὶ συγκοιμώμενος.

2060 *PGM I*, 165-166 : ἀκίνητός μου γίνου ἀπὸ τῆς σήμερον | ἡμέρας ἐπὶ τὸν ἅπαντα χρόνον τῆς ζωῆς μου.

2061 *PGM I*, 177-180.

extériorité²⁰⁶². Ce serait deux concepts différents. On découvre son démon personnel ; on s'unit à un démon-*paredros*. Mais comme on l'a vu, la notion de « démon personnel » est évanescence dans les *PGM*. Elle relève à mon avis du métadiscours. Et quand elle est utilisée, l'idée d'une union avec une puissance divine reste très présente. De plus, en contexte de traduction, il faut se souvenir que les composantes égyptiennes de l'être humain sont elles-mêmes au plus au point déroutantes²⁰⁶³, et conjuguent souvent l'extériorité et l'intériorité. Ou peut-être faut-il dire que ces deux espaces ne se distinguent pas. La frontière entre les « concepts » me semble donc poreuse. En fait, l'*idios daimôn* et le *daimôn paredros* appartiennent à une même constellation de puissances divines intimement liée à un individu, à sa personnalité, à sa destinée et à ses capacités d'action. On pourrait sans doute y ajouter le *syzygos* de Mani, son Jumeau surnaturel qui intervenait dans son existence pour l'aider et le conseiller et qui lui a permis de devenir puissant auprès du roi Shapûr. Dans le manuscrit manichéen de Cologne, on devine la parenté entre le concept de *syzygos* et celui d'*idios daimon* :

Je l'ai reçu avec piété et je l'ai acquis comme un bien personnel (ἴδιον κτήμα). J'ai eu foi en lui comme en mon chef et en un conseiller bon et honnête. Je l'ai reconnu et je me suis uni à lui, car je suis lui et de lui j'ai été séparé. Je témoigne que je suis lui en personne (ἐγὼ ἐκε[ῖ]νος αὐτός εἰμι)²⁰⁶⁴.

En conclusion, alors que Porphyre, à la suite des astrologues, établit une méthode mathématique pour identifier le démon personnel du platonisme, le *PGM VII* emprunte peu à l'astrologie et transforme, par l'ajout d'un titre, un rituel d'invocation au dieu solaire égyptien en une évocation du « démon personnel ». Le *logos* est fidèle aux invocations habituelles dans sa forme et son contenu ; la théologie est légèrement infléchie (le soleil est générateur des planètes) ; la *praxis* est classique. Seule la magie des titres permet alors de recatégoriser une procédure pour faire du dieu solaire Khepri le démon personnel d'un individu. Mais il ne l'est qu'ici. Les autres rituels ne présenteront pas cette même relation entre l'agent rituel et le dieu. Autrement dit, ce document produit un métadiscours d'idiodémonologie destiné à l'interlocuteur tandis que le pouvoir rituel conserve sa logique habituelle.

L'intitulation est cruciale dans la relation de ce texte avec un destinataire. Mais on doit suspecter que pareilles manipulations du discours ont eu lieu de la part de l'Égyptien que rencontre Plotin. Il savait à qui il s'adressait et sa réponse trahit l'adaptation du rituel pour les besoins

2062 PACHOUMI, *art. cit.*, p. 58.

2063 Voir Andrey O. BOLSHAKOV, *Man and his double: in Egyptian ideology of the Old Kingdom.*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1997, p. 291.

2064 *CMC* 24.3-14 : εὐσεβ[ῶς δ' ἔλαβόν] τε αὐτὸν καὶ ἐκτησάμην ὡς ἴδιον κτήμα. Ἐπίστευσα δ' αὐτὸν ἐμὸν ὑπάρχοντά τε καὶ ὄντα καὶ σύμβουλον ἀγαθὸν καὶ χρηστὸν ὄντα. Ἐπέγων μὲν αὐτὸν καὶ συνῆκα ὅτι ἐκεῖνος ἐγὼ εἰμι ἐξ οὗ διεκρίθην. Ἐπεμαρτύρησα δὲ ὅτι ἐγὼ ἐκε[ῖ]νος αὐτός εἰμι.

théologiques du néoplatonisme : Plotin ne pouvait avoir qu'un dieu pour démon²⁰⁶⁵. De son côté, Jamblique découple l'association de Porphyre entre démon personnel et astrologie : le démon personnel ne relève pas de l'astronomie ; il est une réalité supérieure à la nature, ce qui lui fait prendre position en faveur des rituels théurgiques. Mais cette fois, au contraire des *PGM* qui exploitent le motif du démon personnel de manière métadiscursive sans changer la théorie implicite contenue dans la pratique, le métadiscours philosophique sur les rituels relève d'une opération théorique de légitimation et de rationalisation. On est tenté de poser la « question de l'œuf et de la poule » : est-ce qu'un magicien opérant avec le *PGM VII* (ou équivalent) a instruit Jamblique ou bien est-ce que les théories de Jamblique ont donné l'idée de renommer une procédure ? De fait, le rituel du *PGM VII* contient l'idée-clef de Jamblique – à savoir que le démon personnel est une réalité au-dessus de la nature et provenant de la totalité de l'univers et non d'une partie. Il est probable que Jamblique a tout simplement transformé des rituels d'union avec un dieu en pratiques théurgiques d'échange d'un démon personnel pour un dieu pour se libérer de la fatalité. Mais il faut également considérer que les rédacteurs des pratiques magiques ont pu, ici ou là, tirer profit des spéculations philosophiques pour repenser certains rituels²⁰⁶⁶. Après tout, en ce domaine, ce sont les bricolages qui sont de mise, et non l'exclusion de tout apport étranger. En tout cas, on observe clairement avec le démon personnel la rencontre inextricable des discours et des pratiques.

7.2. Être dieu : le sujet entre « mystique » et action dramatique

La communication « magique » avec les puissances divines du ciel peut permettre, comme on l'a vu, de surmonter le règne de la nécessité, voire de devenir *dieu*. Mais une autre stratégie d'action particulièrement déroutante consiste à devenir *un* dieu. Dans le premier cas, la divinité est une caractéristique indéfinie et une qualité essentielle ; dans le second cas, la divinité prend une forme personnelle et un nom : on s'identifie à une puissance particulière. C'est ainsi que dans

2065 PORPH., *V. Plot.* 10.21-25 : « Comme le démon [personnel] avait été invoqué pour la consultation, il se présenta sous la forme d'un dieu, sans appartenir à la classe des démons. Aussi l'Égyptien dit-il : "Heureux es-tu, toi qui as, pour démon et pour compagnon, un dieu qui n'est pas d'une classe inférieure" » (Κληθέντα δὲ εἰς αὐτοψίαν τὸν δαίμονα θεὸν ἐλθεῖν καὶ μὴ τοῦ δαιμόνων εἶναι γένους· ὅθεν τὸν Αἰγύπτιον εἶπεῖν· « μακάριος εἶ θεὸν ἔχων τὸν δαίμονα καὶ οὐ τοῦ ὑφειμένου γένους τὸν συνόντα »).

2066 BROZE-LIEFFERINGE, *art. cit.*, p. 77 ont partiellement raison d'inverser le rapport logique : on a pris JAMBLIQUE pour un théoricien de la magie mais peut-être les traités de magie gréco-égyptienne doivent-ils plutôt « être relus à la lumière des textes philosophiques platoniciens ». Cette lecture ne peut en tout cas être générale mais apporte des éléments pertinents de manière ponctuelle.

une invocation, l'agent rituel doit prononcer la formule : « Je suis BARBAR ADŌNAI, le dissimulateur des astres, l'éclatant possesseur du ciel, le seigneur de l'univers »²⁰⁶⁷. Sur une amulette, on peut également lire : « Je suis le grand [dieu] siégeant au ciel, la voûte mouvante de tout l'univers, ARSENOPHREPHRÈS »²⁰⁶⁸. Une *defixio* romaine particulièrement intéressante pour les aspects formels de son écriture donne à lire une identification avec un décan : « εγω ενι σουμ μαγνους δεχανους δει μαγνι δει ΑΧΡΑΜΜΑΧΑΛΑΛΑ·Ε – Je suis le grand décan du dieu grand le dieu ΑΧΡΑΜΜΑΧΑΛΑΛΑ[.]Ε »²⁰⁶⁹. Dans le *PGM* V, 213-303, la consécration de « l'anneau d'Hermès » repose principalement sur cette technique et y ajoute des menaces contre l'ordre de l'univers. L'invocateur s'identifie à Thot et s'adresse aux puissances souterraines issues de l'océan primordial, puis déclare qu'il « enlèvera l'orphelin à sa mère [= Horus et Isis], la voûte céleste s'effondrera, les deux montagnes n'en formeront qu'une »²⁰⁷⁰. Il s'agit d'une technique profondément enracinée dans la tradition pharaonique²⁰⁷¹.

Ces phénomènes d'identification ont ceci d'intéressant qu'ils impliquent, premièrement, de questionner les notions de personne, de pouvoir et de représentation dans une perspective transculturelle et qu'ils mènent, deuxièmement, à interroger la genèse de cette catégorie à géométrie variable qu'on nomme la « mystique ». Faut-il considérer qu'il y a là aussi matière à transformer le sujet et que ces identifications de l'être humain avec la puissance divine constituent des processus de subjectivation « mystique » ? Faut-il, avec Betz, y voir pure et simple « mégalomanie »²⁰⁷² ? Dans le *PGM* XIII, la production et la manipulation de l'image d'un dieu panthée ouvrent directement à cette épineuse question de l'union entre l'individu et la divinité. Une fois le nom obtenu, les applications rituelles reposent à plusieurs reprises sur l'identification du locuteur avec la puissance mise en action. Ainsi, dans un sort de la version A pour empêcher la brûlure par le feu, l'agent rituel ordonne au feu de ne pas lui nuire « parce que je suis (ἐγώ εἰμι) (dis

2067 *PGM* IV, 385-387 : ἐγὼ γάρ εἰμι Βαρβαρ Ἀδωναί, ὁ τὰ ἄστρα κρύβων, ὁ λαμπροφειγῆς οὐρανοῦ κρατῶν, | ὁ κύριος κόσμου. Cf. *SM* 48 K.40-42 : « je suis BARBADŌNAIAI BARBADŌNAIAI, celui qui masque les astres, possède le ciel, a la vérité sur l'univers » (ἐγὼ εἰμι Βαρβαδωναιαί | Βαρβαδωναι, ὁ τὰ ἄστρα κρύβων, ὁ τὸν οὐρανὸν κρατέων, ὁ τὸν κόσμον ἀληθεύων).

2068 Roy KOTANSKY, *Greek Magical Amulets the Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae Part I Published Texts of Known Provenance*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1994, p. 181-196 : Ἐγὼ εἰμι ὁ μέγας ὁ ἐν οὐρανῷ καθήμενος, τὸ μολὸν κύτος ὅλου τοῦ κόσμου, Ἀρσενοφρεφρης. Sur cet emploi de κύτος, cf. *PGM* IV, 1119 (n. 202) ; VETTIUS VALENS IV, 11.36 (οὐρανοῦ ἀστέριον κύτος) ; *CH* I, 14.3 ; *CH* XVI, 8.6-7 (τὸ πᾶν ὕδατος καὶ γῆς καὶ ἀέρος κύτος).

2069 *DT* 270.

2070 *PGM* V, 281-283 : ἀφελοῦμαι τὸν ἀπάτορα ἀπὸ τῆς μητρός, κατενεχθήσεται ὁ πόλος, καὶ τὰ δύο ὄρη ἐν ἔσται. Les deux montagnes représentent l'est et l'ouest et correspondent aux chaînes montagneuses entre lesquelles est encaissée la vallée du Nil (voir *GMP*, p. 105, n. 35).

2071 Serge SAUNERON, « Aspects et sort d'un thème magique égyptien : les menaces incluant les dieux », *BSFE* 8, 1951, p. 11-21.

2072 Hans Dieter BETZ, « The Changing Self of the Magician according to the Greek Magical Papyri », in *Antike und Christentum*, Tübingen, Allemagne, Mohr Siebeck, 1998, p. 175-186.

le nom) »²⁰⁷³. La puissance de l'individu se fonde visiblement sur son identité avec la divinité et la différence entre « mystique » et « magie » réside alors dans la finalité accordée à cette identité, appliquée à des fins pratiques dans un cas (la brûlure du feu), considérée sous l'angle de la contemplation dans l'autre (l'union comme retour vers l'Un). À ce type de relation où la frontière semble abolie entre l'humain et le divin s'oppose un rapport fondé sur la médiation qui implique le maintien de cette distinction. Telle est justement l'option retenue dans la variante B de la cérémonie de Leyde avec la révélation du destin par un « messenger » (ἄγγελος)²⁰⁷⁴. Qu'un même canevas rituel donne lieu à différents types de rapports, de natures apparemment opposées, doit nous alerter sur le caractère ductible des pratiques « magiques » et sur les limites qu'une typologie des rituels peut apporter à une sociologie des acteurs religieux : un même individu peut entretenir plusieurs rapports avec le divin.

Aussi variés soient-ils, la nature de ces rapports n'en est pas moins l'objet d'un véritable enjeu dès l'Antiquité : définir collectivement ce qu'est la personne humaine, dans son individualité, par rapport à une limite extérieure et supérieure constituée par le divin. Comme dans la section précédente, je commencerai par un bref détour à travers deux débats théoriques autour de ces pratiques énonciatives (7.2.1). Dans un second temps, la documentation des *PGM* donnera une vue différente du problème et soulignera qu'il s'agit avant toute chose d'un dispositif rhétorique qui engage tantôt la personne du destinataire (le médium), tantôt la personne de l'énonciateur (7.2.2). Cet écart entre la théorie et la pratique est instructif dans la mesure où il rend manifeste les processus de réflexion et de réinterprétation qui aboutissent à la transformation du religieux.

7.2.1. S'adresser à la puissance céleste et fabriquer la personne humaine

7.2.1.1. Amalgames et déformations : Celse et Origène

Deux débats philosophiques du III^e siècle permettent de rendre compte brièvement de ces enjeux. Vers 180, Celse – certainement le même que l'ami à qui Lucien dédit son *Alexandre ou le faux prophète*²⁰⁷⁵ – écrit un *Discours véritable* qui sert d'amorce à la réaction païenne contre les chrétiens. Soixante-dix ans plus tard²⁰⁷⁶, Origène réfute les critiques du philosophe. Une partie

2073 *PGM* XIII, 303 : ὅτι ἐγὼ εἰμι' λέγε τὸ ὄνομα.

2074 *PGM* XIII, 608-609 : « un messenger entrera [dans l'espace circulaire de la cérémonie]. Dis au messenger [l'invocation qui suit] » (εἰσελεύσεται ἄγγελος, καὶ λέγε τῷ ἀγγ<γ>έλῳ).

2075 *LUC., Alex.* 1.1 ; 17.1 ; 21.3.

2076 Sous le règne de Philippe l'Arabe, entre 245 et 249, quand ORIGÈNE avait atteint la soixantaine (voir Marcel BORRET, « Introduction critique », in *Contre Celse*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 15).

importante de la polémique concerne la démonologie²⁰⁷⁷ mais il en va également de la frontière entre l'humain et le divin. Ainsi, dans une section consacrée aux oracles, un passage fait justement référence au rapport problématique que certains individus entretiennent avec le divin au travers d'un processus d'identification. Celse réproouve en effet un type de « divinations de Phénicie et de Palestine »²⁰⁷⁸, que pratique une « foule d'anonymes », dans les cités, les lieux sacrés ou auprès des armées, en se comportant « vraiment comme s'ils donnaient des oracles »²⁰⁷⁹. Le philosophe décrit apparemment des personnages itinérants qui font profession de leur expertise religieuse et s'apparentent en cela aux « magiciens » et aux devins de tout genre. Dans les discours que rapporte le philosophe, ces personnages ressemblent en revanche davantage à des prédicateurs :

« Je suis dieu », ou « fils de dieu », ou « esprit divin ». « Et me voici. Car déjà le monde est perdu et vous, hommes, vous allez périr à cause de vos fautes. Mais moi je peux vous sauver. Et vous me verrez de nouveau revenir en compagnie d'une puissance céleste (μετ' οὐρανόυ δυνάμεως). Heureux qui aujourd'hui m'a rendu un culte ! À tous les autres j'enverrai le feu éternel dans les villes et les campagnes. Et les hommes qui ne savent pas quels supplices les attendent se repentiront et gémiront en vain ; mais ceux qui ont été persuadés par moi, je les garderai pour l'éternité »²⁰⁸⁰.

Il s'agit visiblement d'un discours prosélyte pour promouvoir l'autorité d'un expert religieux dans un cadre de compétition avec d'autres professionnels, mais rien n'est dit de la pratique divinatoire prétendument visée. On entend simplement le devin s'identifier à la puissance divine, revendiquer un lien de proximité par la filiation ou se présenter, en tant que *pneuma* divin, comme la médiation elle-même. Promesse pour les uns, menaces pour les autres servent à discriminer entre les groupes selon leur soumission à l'autorité anonyme et itinérante. Le regroupement des chrétiens et des « magiciens » dans une même catégorie est caractéristique de Celse, qui compare les miracles de Jésus aux « œuvres des charlatans, sous prétexte qu'ils en promettent de plus admirables, et à celles qu'accomplissent les individus qui ont étudié auprès d'Égyptiens »²⁰⁸¹. En fait, la « foule des anonymes » comprend également un nom bien connu : Jésus, qui aurait acquis en Égypte « l'expérience de certains pouvoirs dont se targuent les Égyptiens (...) et grâce à eux

2077 Jacques PUIGGALI, « La démonologie de Celse, penseur médio-platonicien », *LEC* 55, 1987, p. 17-40.

2078 ORIG., *C. Cels.* VII, 9.1-2 : τῶν ἐν Φοινίκη καὶ Παλαιστίνη μαντείῳ.

2079 ORIG., *C. Cels.* VII, 9.9-10 : δῆθεν ὡς θεοσπίζοντες.

2080 ORIG., *C. Cels.* VII, 9.11-18 : Ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον. Ἦκω δέ· ἤδη γὰρ ὁ κόσμος ἀπόλλυται, καὶ ὑμεῖς, ὧ ἄνθρωποι, διὰ τὰς ἀδικίας οἴχεσθε. Ἐγὼ δὲ σῶσαι θέλω· καὶ ὄψεσθέ με αὐθις μετ' οὐρανόυ δυνάμεως ἐπανιόντα. Μακάριος ὁ νῦν με θρησκεύσας, τοῖς δ' ἄλλοις ἅπασι πῦρ αἰώνιον ἐπιβαλῶ καὶ πόλεσι καὶ χώραις. Καὶ ἄνθρωποι, οἳ μὴ τὰς ἐαυτῶν ποινὰς ἴσασι, μεταγνώσκονται μάτην καὶ στενάξουσιν· τοὺς δὲ μοι πεισθέντας αἰώνιους φυλάξω. Traduction Marcel BORRET modifiée.

2081 ORIG., *C. Cels.* I, 68.9-11 : πρὸς τὰ ἔργα τῶν γοήτων, ὡς ὑπισχνουμένων θαυμασιώτερα, καὶ πρὸς τὰ ὑπὸ τῶν μαθόντων ἀπὸ Αἰγυπτίων ἐπιτελούμενα.

s'est proclamé dieu »²⁰⁸². Cette première partie du discours est qualifiée par l'ami de Lucien de « véhémence » (ταῦτ' ἐπανατεινόμενοι) et est suivie :

de termes inconnus, incohérents, totalement obscurs, dont aucun homme raisonnable (οὐδείς ἂν ἔχων νοῦν) ne saurait découvrir la signification tant ils sont dépourvus de clarté et de sens, mais qui fournissent en toute occasion à n'importe quel sot (ἄνοήτω) ou charlatan (γόητι) le prétexte de se les approprier dans le sens qu'il désire²⁰⁸³.

On reconnaît facilement dans la description de ce langage les *nomina barbara* et *voces magicae* si caractéristiques de la documentation magique. C'est moins le style cette fois que le fond même du discours qui heurte le philosophe platonicien avec, pour pierre d'achoppement, l'intelligibilité (νοῦν) d'un discours dont on peine, au vu des filtres recouvrant nos témoignages, à définir la nature et l'appartenance générique. Oraculaire ? Prophétique ? Rituel ? Pastoral ? Magique ? De fait, Celse, premièrement, pratique l'amalgame et la caricature, le raccourci et l'emphase, à des fins polémiques ; Origène, deuxièmement, confond lui-même, dans sa réplique, cette foule d'anonymes (πολλοί ἄνωνομοι) avec les prophètes (προφήται) et réduit évidemment l'acception du mot à la signification très particulière qu'il a dans le judaïsme²⁰⁸⁴. Tout son argumentaire vise alors à rétablir l'autorité des Écritures, plus exactement celle des Prophètes, puis à écarter d'un revers de main le témoignage de Celse qui « dit avoir entendu de ses oreilles de pareilles gens » (à savoir : de vrais prophètes), car « il n'y avait plus, à son époque, de prophètes semblables aux anciens ; sinon, comme celles d'autrefois, leurs prophéties auraient ensuite été consignées par ceux qui les auraient recueillies et admirées »²⁰⁸⁵. Dialogue de sourds... Celse apporte (avec mauvaise foi?) un témoignage qu'Origène refuse de considérer et qu'il remplace par son propre témoignage. Dans sa logique, tout repose, on le voit, sur l'argument d'autorité (ou sur son absence) pour déduire l'existence d'un groupe (ou son inexistence). En conséquence, la terminologie ne fournit guère d'informations pertinentes sur les *realia* : la catégorie des personnes envisagées est nommée différemment selon les perspectives religieuses et c'est en fait à la nébuleuse des experts religieux itinérants que nous confrontent ces deux témoignages : magiciens, devins, prophètes, prédicateurs... La récupération d'un certain discours chrétien a très bien pu servir à des personnages comme Simon le mage qui, dans les Actes, ne cache pas sa curiosité toute

2082 ORIG., *C. Cels.* I, 28.16-18 : δυνάμεών τινων πειραθείς ἐφ' αἷς Αἰγύπτιοι σεμνύονται (...) καὶ δι' αὐτὰς θεὸν αὐτὸν ἀνηγόρευσε.

2083 ORIG., *C. Cels.* VII, 9.19-23 : ἄγνωστα καὶ πάροιστρα καὶ πάντα ἄδηλα, ὧν τὸ μὲν γνῶμα οὐδείς ἂν ἔχων νοῦν εὐρεῖν δύναίτο· ἀσαφῆ γὰρ καὶ τὸ μηδέν, ἀνοήτω δὲ ἢ γόητι παντὶ περὶ παντὸς ἀφορμὴν ἐνδίδωσιν, ὅπη βούλεται, τὸ λεχθὲν σφετερίζεσθαι. Traduction Marcel BORRET.

2084 ORIG., *C. Cels.* VII, 10.

2085 ORIG., *C. Cels.* VII, 11.20-25 : λέγοντι τοιοῦτων ἀνθρώπων γεγονέναι αὐτήκοον. Οὐδὲ γὰρ κατὰ τοὺς Κέλσου χρόνους γεγόνασιν τινες προφήται τοῖς ἀρχαίοις παραπλήσιοι, ἐπεὶ κἂν παραπλησίως τοῖς πάλαι γραφεῖσιν ἀνεγράψαν καὶ ἐξῆς προφητεῖαι ὑπὸ τῶν ἀποδεξαμένων καὶ θαυμασάντων αὐτάς.

intéressée pour la puissance de Jésus²⁰⁸⁶ et peut-être que des groupes gnostiques sont visés par Celse. Mais toute déduction sociologique précise est ici de l'ordre de la spéculation.

En revanche, ce qui ressort des discours, c'est, quelle que soit la réalité sociale, l'importance de faire autorité. Autant pour la foule des anonymes, qui appuie son autorité sur une relation plus ou moins directe avec le divin, que pour Origène, chez qui l'autorité est scripturaire. Mais pour Celse également est en jeu une forme d'autorité contre une autre. Il s'agit en l'occurrence de préserver un ordre social où la religion s'exerce de manière légitime dans le cadre civique, par exclusion avec des pratiques périphériques, illicites, qui relèvent de la *μαγεία*, et où des individus revendiquant, dans un cadre non-institutionnel, une liaison directe avec la divinité court-circuitent et mettent éventuellement en péril l'organisation traditionnelle du pouvoir impérial telle qu'elle est conçue dans la culture gréco-romaine. Au regard des êtres humains, le divin suppose une altérité ontologique foncière, et une part essentielle de la philosophie platonicienne tardive consiste justement à surmonter, par des jeux de médiations, cette dichotomie première et à produire de manière abstraite une continuité et une unité entre ces différents ordres de réalité. En somme, devenir dieu, c'est une affaire de pouvoir, mais ce pouvoir est lui-même le produit d'une construction sociale.

7.2.1.2. *Jamblique et la pragmatique rituelle*

Le second débat oppose entre eux deux disciples du platonisme solidement ancrés dans la culture polythéiste : Porphyre et Jamblique. La polémique porte sur les rituels et s'inscrit, à la fin du III^e siècle, dans la querelle qui scinde les héritiers de Plotin en deux groupes, l'un ouvert à la théurgie comme voie d'accès au divin, l'autre privilégiant la seule voie intellectuelle pour produire l'union avec l'Un²⁰⁸⁷. En marge des travaux d'histoire de la philosophie, Peter Struck a proposé

2086 NT., *Ap.* VIII, 1-25.

2087 Sur la théurgie, parmi une bibliographie pléthorique, il faut relever les travaux classiques d'Eric Robertson DODDS, « La théurgie », in *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. Michael GIBSON, Paris, Flammarion, 1977 (1951 pour l'édition anglaise), p. 279-309, de Hans LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mystic, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, éd. Michel TARDIEU, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 2011 (1956¹) et de Jean TROUILLARD, « La théurgie », in *L'un et l'âme selon Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 171-189 ainsi que le travail plus récent et d'orientation historique d'Ilinca TANASEANU-DÖBLER, *Theurgy in Late Antiquity: the invention of a ritual tradition*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 2013. Gregory SHAW, « Theurgy. Rituals of unification in the Neoplatonism of Iamblichus », *Traditio* 41, 1985, p. 1-13 offre un aperçu historiographique ancien, mais excellent en guise d'introduction ; voir surtout son ouvrage *Theurgy and the soul: the neoplatonism of Iamblichus*, University Park (Pa.), Pennsylvania State University Press, 1995. Sur JAMBlique, voir la thèse d'Adrien LECERF, *Ordre et variation : essai sur le système de Jamblique*, Thèse de doctorat, École pratique des hautes études, 2015. Voir aussi les articles de Georg LUCK, « Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism », in Jacob NEUSNER, Ernest S. FRERICHS, Paul V.M. FLESCHER (dir.), *Religion, Science and Magic in Concert and in Conflict*, Oxford University Press, 1989, p. 185-225 ; John BUSSANICH, « Philosophy, Theology, and Magic: Gods and Forms in Iamblichus », in Dirk CÜRSGEN, Michaël ERLER, Theo KOBUSCH et Irmgard MÄNNLEIN-ROBERT (dir.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des Internatiolen Kongresses vom 13-17 März*

une très intéressante interprétation du débat en termes politiques avec l'hellénisme pour perspective problématique²⁰⁸⁸. Tous deux Syriens, Porphyre et Jamblique adoptent en fait deux options opposées en matière d'identité : originaire d'une cité aussi fortement hellénisée que l'est Tyr, Porphyre incarne un universalisme fondé sur la tradition grecque là où le philosophe de Chalcis, un petit village méconnu aux marges du désert syrien, cherche au contraire à promouvoir les identités religieuses particulières à l'intérieur du moule hellénistique. Dans leur référence aux discours rituels, les méthodes d'analyse que mettent en place les deux Syriens sont à l'image des options qu'ils incarnent.

D'une manière générale, la stratégie qu'adopte Porphyre dans sa critique des rituels « égyptiens » consiste à relever des contradictions et à pointer, ce faisant, une forme d'irrationalité. Dans le fragment 66, par exemple, il confie que « ce qui [le] trouble beaucoup, c'est comment les [dieux], invoqués comme des supérieurs, obéissent-ils comme des inférieurs »²⁰⁸⁹ aux prières qu'on leur adresse ; plus encore, ce sont les menaces proférées « à la face du soleil ou de la lune ou de quelque autre des corps célestes »²⁰⁹⁰ qui provoquent sa stupeur. Dans le prolongement des condamnations de Celse, le philosophe de Tyr évalue un discours, sa rationalité et sa pertinence en prenant pour critère une norme théologique et axiologique : la distinction et la hiérarchisation des ordres humains et divins définissent les valeurs qui font autorité et permettent de discriminer entre les énoncés et de les étalonner selon leur conformité à un programme philosophique. Le discours philosophique se veut alors producteur d'une réalité sociale dans la mesure où il définit

2001 in *Würzburg*, Leipzig, K. G. Saur München, 2002, p. 39-61 ; John F. FINAMORE, « Plotinus and Iamblichus on magic and theurgy », *Dionysius* 17, 1999, p. 83-94 ; Daniela P. TAORMINA, « Philosophie, théologie, théurgie. Le débat sur le rôle et les limites de la raison », in *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre*, Paris, J. Vrin, 1999, p. 133-158 ; Carine Van LIEFFERINGE, « Magie et théurgie chez Jamblique », in Alain MOREAU, Jean-Claude TURPIN (dir.), *La magie : actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, II. La magie dans l'antiquité grecque tardive, Montpellier, Université Paul-Valéry, 2000, p. 115-125 et John M. DILLON, « Iamblichus's defence of theurgy: some reflections », *Int. J. Platonic Tradit.* 1 / 1, 2007, p. 30-41.

2088 Peter T. STRUCK, « Speech Acts and the Shakes of Hellenism in Late Antiquity », in Marvin W. MEYER, Paul Allan MIRECKI (dir.), *Magic and ritual in the ancient world*, Leyde, Pays-Bas, Brill, 2002, p. 387-403 ; mais aussi Adrien LECERF, « Jamblique : universalisme et noms barbares », in Luciana Gabriela SOARES SANTOPRETE, Philippe HOFFMANN (dir.), *Langage des dieux, langage des démons, langage des hommes dans l'Anquité*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 181-208, qui souligne le caractère politique d'un universalisme de Jamblique couplé à un particularisme ; en complément, voir d'une part Nathanael ANDRADE, « Assyrians, Syrians and the Greek language in the late Hellenistic and Roman imperial periods », *JNES* 73 / 2, 2014, p. 299-317 (plus particulièrement sur LUCIEN, MÉLÉAGRE et TATIEN) au sujet des enjeux identitaires dans la province syrienne romaine, et d'autre part la contextualisation historique du débat que propose Elisabeth DEPALMA DIGESER, « The Power of Religious Rituals: A Philosophical Quarrel on the Eve of the Great Persecution », in Andrew Jason CAIN, Noel Emmanuel LENSKI (dir.), *The power of religion in late antiquity*, Aldershot, Ashgate, 2009, p. 81-92.

2089 PORPH., *Aneb.* 66 SAFFREY (= JAMBL., *Rép.* IV, 1, 135.15-17 SAFFREY) : πάνυ με θράττει, πῶς ὡς κρείττονες παρακαλούμενοι ἐπιτάττονται ὡς χείρονες. Traduction SAFFREY.

2090 PORPH., *Aneb.* 73 SAFFREY (= JAMBL., *Rép.* VI, 5, 182.21-183.4 SAFFREY).

l'idéal éthique du sage (σόφος) et impose une limite à ce que peut la personne humaine dans les prières.

La réponse de Jamblique introduit une méthode d'analyse d'un tout autre type : au lieu de considérer les termes de l'énoncé, le philosophe syrien interroge l'action énonciative et sa pragmatique. Il ne s'agit plus d'interpréter et de juger ce que dit le discours, mais qui le dit, et sous quelle condition. La situation énonciative devient ainsi plus importante à comprendre que le contenu lui-même du discours et son adéquation à une norme. Un passage décrit de manière concise le renversement méthodologique en question :

Le théurge, à cause de la puissance des symboles indicibles, ne commande aux [puissances] cosmiques ni en tant qu'homme, ni en tant qu'il a une âme humaine (οὐκέτι ὡς ἄνθρωπος οὐδ' ὡς ἀνθρωπίνη ψυχῆ χρώμενος), mais fait usage de menaces supérieures à la nature qui est la sienne en tant qu'il est par préexistence au rang des dieux (ὡς ἐν τῇ τῶν θεῶν τάξει προὔπαρχων) ; et ce, non pas dans l'intention d'accomplir exactement tout ce qu'il affirme, mais, au moyen d'une performance verbale de la sorte, comme démonstration de la grandeur, de la qualité et de la nature de la puissance (τὴν δύναμιν) qu'il possède grâce à l'union avec les dieux (διὰ τὴν πρὸς θεοῦ ἔνωσιν) et que la connaissance des symboles indicibles lui confère²⁰⁹¹.

Jamblique récuse un premier type d'interprétation qui, dans le système conceptuel grec, donne évidemment lieu à une contradiction : l'être inférieur ne peut prétendre commander aux forces supérieures qui animent l'univers. C'est précisément l'objection qu'énonce Porphyre, mais au lieu d'y souscrire pleinement et d'arriver aux mêmes conclusions, Jamblique l'écarte en réalité comme non-pertinente. Plutôt que de juger des énoncés au prisme d'une théorie, il propose au contraire une théorie pour sauver les énoncés. Pour ce faire, Jamblique adopte une méthode qu'on dirait apparentée à la pragmatique de l'énonciation²⁰⁹².

De fait, pour prolonger des pistes de réflexions ouvertes par Andrew Smith²⁰⁹³, la méthode d'analyse des phénomènes religieux chez Jamblique a de quoi interpellier l'ethnologue moderne formé à la pragmatique du langage et à la notion de performativité. La tradition académique a longtemps considéré son texte comme « un manifeste de l'irrationalisme »²⁰⁹⁴ et la réhabilitation du philosophe, dans les années 1970, a surtout consisté à revaloriser son attachement à la philo-

2091 JAMBL., *Rép.* VI, 6 (183.15-25 SAFFREY) : Ὁ θεουργὸς διὰ τὴν δύναμιν τῶν ἀπορρήτων συνθημάτων οὐκέτι ὡς ἄνθρωπος οὐδ' ὡς ἀνθρωπίνη ψυχῆ χρώμενος ἐπιτάττει τοῖς κοσμικοῖς, ἀλλ' ὡς ἐν τῇ τῶν θεῶν τάξει προὔπαρχων μείζοσι τῆς καθ' ἑαυτὸν οὐσίας ἐπανατάσσει χρῆται· οὐχ ὡς ποιήσων πάντα ἄπερ δισχυρίζεται, ἀλλ' ἐν τῇ τοιαύτῃ τῶν λόγων χρήσει διδάσκων ὄσσην καὶ ἠλίκιην καὶ τίνα ἔχει τὴν δύναμιν διὰ τὴν πρὸς θεοῦ ἔνωσιν, ἣν παρέσχηκεν αὐτῷ τῶν ἀπορρήτων συμβόλων ἢ γνῶσις.

2092 D'où le rendu de τῶν λόγων χρήσει par « performance verbale » en traduction afin de mieux qualifier le type de raisonnement mis en place.

2093 Andrew SMITH, « Further Thoughts on Iamblichus as the First Philosopher of Religion », in Dirk CÜRSGEN, *et al.* (dir.), *Metaphysik und Religion, op. cit.*, p. 297-308. Dans la même veine, pour DILLON, « Iamblichus' defense of theurgy », *art. cit.*, JAMBLIQUE est le premier à tracer nettement la distinction frazérienne entre magie et religion, mais au profit de la première.

2094 DODDS, *art. cit.*, p. 284.

sophie hellénistique, mais sans accorder de crédibilité à un éventuel usage documentaire de Jamblique pour les rituels « égyptiens »²⁰⁹⁵. Pour Armstrong, il s'agit, ni plus ni moins, d'une fiction orientaliste recouvrant l'exposé d'une doctrine proprement néoplatonicienne sans rapport avec la religion égyptienne²⁰⁹⁶, thèse à laquelle Philippe Derchain a très justement opposé l'idée d'une authenticité même partielle des références égyptiennes²⁰⁹⁷. Mais il ne faut pas oublier qu'égyptien, comme chaldéen, est autant un ethnonyme qu'une catégorie socio-professionnelle et que le mot peut également désigner des « magiciens » au sens large : ceux qui, tel un Cyprien le mage, ont fait le voyage pour étudier en Égypte. D'autre part, sans prendre la théorie de Jamblique pour un compte-rendu fiable et authentique des activités religieuses, on ne doit pas non plus l'en déconnecter entièrement et n'en faire qu'un prolongement des spéculations platoniciennes : Jamblique est une source d'intérêt pour documenter la pratique de la magie²⁰⁹⁸ même si le document qu'il produit est résolument greffé à une psychologie néoplatonicienne originale²⁰⁹⁹ (en l'espèce : l'idée que l'âme est tout entière descendue dans le corps, par opposition à la thèse plotinienne que la partie supérieure de l'âme demeure au niveau de l'Intellect). En filigrane des discours se dessinent donc malgré tout des pratiques, nombreuses et variées, et autant le discours déforme les pratiques, autant les pratiques informent le discours. Les sources des deux philosophes sont très différentes : Porphyre se fonde sur les textes ; Jamblique, sous le masque d'Abamon, a certainement été en contact avec des praticiens²¹⁰⁰. L'Égyptien n'est-il qu'un déguisement ? De fait, le philosophe de Chalchis appose aux rituels une grille de lecture platonicienne ; il introduit malgré tout, quoiqu'en l'adaptant, un concept que l'on qualifierait aujourd'hui d'émique en reprenant à la théologie égyptienne le nom du dieu Heka²¹⁰¹. Le passage se situe dans la problématique « théologie égyptienne » du livre VIII, où, selon toute vraisemblance, le philosophe de Chalchis

2095 Arthur Hilary ARMSTRONG, « Iamblichus and Egypt », *ÉPh* 2 / 3, 1987, p. 179-188.

2096 *ibid.*, p. 180.

2097 Philippe DERCHAIN, « Pseudo-Jamblique ou Abammôn? », *CdÉ* 38 / 76, 1963, p. 220-226.

2098 Sur ce point, voir LUCK, *art. cit.*, p. 202-203.

2099 LECERF, *op. cit.*, p. 191-220 ; SHAW, « Theurgy. Rituals of unification », *art. cit.*, p. 13-16 et plus largement son ouvrage *Theurgy and the soul*, *op. cit.*, p. 98-106.

2100 PORPH., *Aneb.*, fr. 80 SAFFREY (= JAMBL., *Rép.* VIII, 4, p. 196.20-22 SAFFREY), se rapporte à CHÉRÉMÓN et aux SALMESCHINACA. Georg LUCK, « Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism », in Jacob NEUSNER, Ernest S. FRERICHS, Paul V.M. FLESCHER (dir.), *Religion, Science and Magic in Concert and in Conflict*, Oxford University Press, 1989, p. 202-203. Entre un PORPHYRE dont les sources affichées sont textuelles et un JAMBLIQUE qui prend le masque d'Abamon pour répondre à son contradicteur, on perçoit quelque chose – toutes proportions gardées par ailleurs – d'une méthode anthropologique livresque opposée à l'enquête ethnologique, voire à l'observation participante. Pour un parallélisme entre les positions de PORPHYRE et FRAZER sur la religion, voir DILLON, « Iamblichus' defense of theurgy », *art. cit.*, p. 31-32.

2101 JAMBL., *Rép.* VIII, 3. Voir Elsa ORÉAL, « HÉKA, πρῶτον μάγευμα : une explication de Jamblique, *De Mysteriis* VIII, 3 », *RdÉ* 54, 2003, p. 279-285 (« La conscience qu'a eue le traducteur de la complexité de la notion [héka] prise dans son contexte cosmogonique devait toutefois lui faire préférer un terme plus rare que le générique [mageia] désignant l'activité du magicien, d'où la glose par le neutre *mageuma* », p. 282).

remanie un texte hermétique antérieur sur les premiers principes et l'inclut dans son système, mais sans en estomper les légers décalages qui le rendent incompatible avec sa propre théologie²¹⁰². En somme, à la différence de Porphyre qui signale l'incompatibilité entre de telles pratiques et le cadre théorique grec, Jamblique souligne la cohérence des faits religieux une fois restitués à leurs (supposées) représentations.

La méthode de Jamblique est donc singulière. Premièrement, il faut réviser l'anthropologie et la théologie sur lesquelles se fonde le rituel, et plus précisément la définition de la personne. De fait, outre la nature humaine propre à l'individu (τῆς καθ' ἑαυτὸν οὐσίας), le sujet de l'énonciation se range à l'ordre des dieux (ἐν τῇ τῶν θεῶν τάξει) selon une modalité de son essence que la traduction rend difficilement : le verbe προὑπάρχω désigne la « préexistence » et est employé massivement dans le corpus aristotélicien et chez les néoplatoniciens tardifs (Simplicius, Damascius, Proclus, Philopon). Il apparaît également de manière récurrente dans la *Réponse à Porphyre*. Plus tôt dans le livre I, l'exposé théologique explicite ainsi les idées sur lesquelles se fonde ici Jamblique : comme les dieux ne sont contenus par rien, mais contiennent tout, « les êtres terrestres, parce qu'ils ont leur existence dans les totalités que sont les dieux, lorsqu'ils sont prêts à recevoir la participation aux dieux (ἐπιτήδεια πρὸς τὴν θεϊαν μετοχὴν), possèdent aussitôt, avant même leur propre être (τῆς οἰκειίας ἑαυτῶν οὐσίας), les dieux qui préexistent (προὑπάρχοντας) dans leur être »²¹⁰³. Le philosophe de Chalcis va encore plus loin dans un argument typique de la théologie négative : pour bien marquer la suréminence du divin et le démarquer de l'existence, il nie tout simplement cette dernière, car « comment ce qui absolument parlant n'existe même pas »²¹⁰⁴ pourrait poser les problèmes que soulève Porphyre et qui concernent des existants ? Quant aux notions de réceptivité et de participation (ἐπιτηδειότης et μετοχή)²¹⁰⁵, elles sont censées prendre en charge la liaison entre la nature personnelle et cette pré-nature di-

2102 Sur ce passage, voir Dennis CLARK, « Iamblichus' Egyptian Neoplatonic Theology in De Mysteriis », *Int. J. Platonic Tradit.* 2 / 2, 2008, p. 164-205 et Adrien LECERF, *op. cit.*, p. 656-661.

2103 JAMBL., *Rép.* I, 8 (21.24-22.3 SAFFREY) : τὰ δ' ἐπὶ γῆς ἐν τοῖς πληρώμασι τῶν θεῶν ἔχοντα τὸ εἶναι, ὁπόταν ἐπιτήδεια πρὸς τὴν θεϊαν μετοχὴν γένηται, εὐθὺς ἔχει πρὸ τῆς οἰκειίας ἑαυτῶν οὐσίας προὑπάρχοντας ἐν αὐτῇ τοῦ θεοῦς. Traduction SAFFREY légèrement modifiée.

Pour d'autres mentions importantes de la préexistence, voir JAMBL., *Rép.* I, 3 (5.17 SAFFREY) [la connaissance des dieux est une notion innée, qui préexiste à la pensée et à la volonté] ; I, 19 (43.26 ; 44.13 SAFFREY) [les dieux encosmiques peuvent être unis à des corps, comme les astres, mais ils leur préexistent dans le monde supracéleste intelligible] ; III, 12 (97.2 SAFFREY) [la « puissance divinatoire des dieux », ἡ μαντικὴ τῶν θεῶν δύναμις, « pré-existe », προὑπάρχουσα, aux réalités sensibles et n'est donc pas enclose par elles] ; III, 22 (115.6 ; 116.2 SAFFREY) [dans la divination, les démons préexistent aux puissances contenues dans les corps].

2104 JAMBL., *Rép.* V, 4 (153.8 SAFFREY) : ὁ γὰρ μηδὲ ὄλως ἐστὶ. Traduction SAFFREY.

2105 John FINAMORE, « Iamblichus, Theurgy, and the Soul's Ascent », *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, Gruyter, 2013, p. 351-355 pour le fonctionnement de la réceptivité comme illumination ; LECERF, *op. cit.*, p. 214-220 propose de voir dans la « réceptivité » l'équivalent conceptuel de la grâce chrétienne.

vine qui, en un sens strictement théologique, est « surnaturelle » (ὑπερφυσίς)²¹⁰⁶. Au terme du processus, ce n'est donc pas l'humain qui prend la parole, c'est le dieu à travers l'humain.

Deuxièmement, eu égard à ce renversement métaphysique et énonciatif, l'intentionnalité de l'énonciation doit également être revue. À nouveau, Jamblique procède en écartant d'abord une interprétation littérale énoncée avec la conjonction ὡς et le participe futur (ὡς ποιήσων), tour qu'il faut bien rendre en traduction comme expression de la cause finale alléguée. La raison donnée pour réelle vient dans un second temps. Le discours constitue en fait une « démonstration » (διδάσκων), non pas en un sens théorique, mais en un sens performatif, puisqu'il se veut la preuve d'un statut et est rendu efficace grâce à ce statut. Celui-ci en l'occurrence est décrit comme une union (ἔνωσιν) qui a pour effet de doter l'individu d'une puissance (δύναμιν), d'en faire en somme un « homme divin » (θεῖος ἄνηρ). Le rituel agit donc véritablement comme un *empowerment* ; il produit une puissance et l'amène à prendre forme dans le corps et la personne d'un individu.

En prolongement de la citation précédente, un second passage de Jamblique retient l'attention. Du point de vue de l'argumentaire, Jamblique réfute une proposition de Porphyre : la distinction de Porphyre entre intellects purs (νόας καθαρούς) et participants à l'intellect (νοῦ μετόχους) n'est pas pertinente pour rendre compte de la nature des dieux et des démons, car, pour Jamblique, elle assimile les démons aux âmes et rabaisse les dieux à l'intellect matériel en acte (τὸν κατ' ἐνέργειαν ἄϋλον νοῦν)²¹⁰⁷. Il développe ensuite la conséquence liturgique de cette impossibilité théologique et métaphysique :

[Les dieux] contiennent en eux-mêmes les actualisations (τὰς ἐνεργείας) des paroles prononcées par les hommes de bien, et surtout par ceux-là qui grâce au culte sacré, se trouvent installés parmi les dieux et unis à eux (ἐνιδρυμένοι τοῖς θεοῖς καὶ συνηνωμένοι) ; à ce moment-là, en effet, c'est réellement le divin lui-même qui est uni à lui-même, et il n'entre pas en communication avec les pensées exprimées dans les prières comme une réalité différente avec une autre (οὐδ' ὡς ἕτερον πρὸς ἕτερον κοινωνεῖ)²¹⁰⁸.

Jamblique récuse le paradigme de la communication dans lequel se situe Porphyre et où le langage, selon un fonctionnement transitif, véhicule une information entre un locuteur (humain) et un destinataire (divin). Le message, l'émetteur et le récepteur du message définissent dans ce modèle une relation triadique qui décrit la communication interpersonnelle. Or, tout le problème,

2106 Voir LECERF, *op. cit.*, p. 195-196.

2107 JAMBL., *Rép.* I, 15 (34.12-35.2).

2108 JAMBL., *Rép.* I, 15 (35.24-36.4) : ἐν ἑαυτοῖς δὲ περιέχουσι τῶν ἀγαθῶν τὰς ἐνεργείας τῶν λόγων, καὶ μάλιστα ἐκείνων οἵτινες διὰ τῆς ἱερᾶς ἀγιστείας ἐνιδρυμένοι τοῖς θεοῖς καὶ συνηνωμένοι τυγχάνουσιν· ἀτεχνῶς γὰρ τηνικαῦτα αὐτὸ τὸ θεῖον πρὸς ἑαυτὸ σύνεστι, καὶ οὐδ' ὡς ἕτερον πρὸς ἕτερον κοινωνεῖ τῶν ἐν ταῖς εὐχαῖς νοήσεων. Traduction SAFFREY.

pour Porphyre, consiste à comprendre la validité de ce modèle lorsqu'on l'applique aux actions verbales des rituels : les dieux ont-ils une ouïe pour « entendre » ? comment peuvent-ils « répondre » ? Plutôt que d'échafauder une réponse à l'intérieur d'un cadre théorique prédéfini – le langage socialisé entre personnes humaines –, Jamblique affirme la singularité du langage ritualisé et invente un lieu d'énonciation intransitif dont la pragmatique est rigoureusement autre : le sujet de l'énonciation est en même temps le destinataire apparent du fait d'une confusion des personnes dans l'énonciation. « Je » devient « tu ». Pour décrire ce processus, Jamblique emploie non seulement le lexique philosophique de l'union (συνηνωμένοι), mais également un terme qui rappelle le langage cultuel : l'action d'installer (ἐνιδρύω) s'emploie notamment pour les statues divines (ἄγαλμα) ou les autels. Le philosophe emploie une image plus explicite pour lever le trouble que confessait Porphyre dans le fragment rapporté plus haut : la théurgie est double, et si une part de celle-ci est l'œuvre de l'action humaine, l'autre est celle des dieux car l'individu est « revêtu de la figure des dieux » ou de « la hiératique apparence des dieux grâce aux symboles indicibles »²¹⁰⁹. À suivre l'interprétation du philosophe de Chalcis, se pourrait-il que la personne humaine, dans certaines pratiques, devienne une image de pouvoir au même titre que les statues de divinités ? Un seuil est franchi. Au contraire des pratiques civiques, l'être humain ne s'adresse plus à des puissances représentées dans des matières ou des lieux via des médiums adaptés, mais devient à son tour un lieu possible de représentation de la puissance. D'une manière générale, Jamblique, comme Porphyre, tire toutes les conséquences de l'impassibilité du divin : puisqu'il n'est pas possible d'agir sur les dieux, alors, conclut Porphyre, les rituels théurgiques sont vides ; mais puisqu'ils n'agissent pas sur les dieux, alors, conclut Jamblique, c'est qu'ils agissent sur l'individu. De là découle la possibilité de formuler une théorie du rituel, notamment – mais pas exclusivement – sur le modèle de la *katharsis* aristotélicienne pour le théâtre : les « propos obscènes » (αἰσχρορρημοσύνας) que l'on prononce dans les rituels, au grand dam de Porphyre, agissent sur l'individu comme la tragédie sur le spectateur²¹¹⁰. Ce modèle dramatique peut ouvrir des pistes afin de mieux comprendre le phénomène d'identification avec les puissances divines.

2109 JAMBL., *Rép.* IV, 2 (184.28 ; 138.4-6 SAFFREY) : τὸ τῶν θεῶν σχῆμα περιτίθεσθαι ; περιβάλλεται πως διὰ τῶν ἀπορρήτων συμβόλων τὸ ἱερατικὸν τῶν θεῶν πρόσχημα.

2110 JAMBL., *Rép.* I, 11 (30.4-30.22 SAFFREY)

7.2.2. Deux modalités de mise en action d'une puissance divine par l'identification rituelle

7.2.2.1. L'illusion dramatique dans des rituels divinatoires : « Je suis Barbarioth »

Sans être prises pour argent comptant, les considérations pragmatiques de Jamblique peuvent servir à aiguiller la méthode d'interprétation des textes magiques. Premièrement, il faut en effet pouvoir établir la situation énonciative où a lieu une identification à la divinité. Or, cette situation n'est pas constante. Envisagée dans sa pragmatique énonciative, l'identification n'a pas nécessairement la portée ontologique qu'invitent à y déceler des témoignages philosophiques ; il peut s'agir d'une logique rituelle de présentification du divin. Une récente étude de Sara Chiarini a exposé la spécificité du formulaire « Je suis » (ἐγώ εἰμι) que l'on retrouve régulièrement dans les pratiques rituelles²¹¹¹. L'auteure a montré qu'il s'agit avant tout d'une fiction rhétorique et qu'il faut comprendre celle-ci comme une méthode théâtrale pour permettre à un acteur rituel d'incarner temporairement la puissance divine. L'objectif est en fait de créer un dialogue avec un seul acteur, voire de mettre en place une polyphonie. Faute de codes textuels qui permettent, comme c'est le cas dans l'écriture dramaturgique actuelle, de reconnaître les changements de locuteurs, cette polyphonie se présente sous la forme d'un texte continu alors que des voix distinctes sont exprimées à travers celle du locuteur. L'étude de Sara Chiarini est fouillée mais se concentre essentiellement sur la relation entre l'acteur rituel et le personnage divin – ce qui amène l'auteure à en proposer une typologie fondée sur le rapport hiérarchique²¹¹² – et délaisse la relation que peut créer l'acteur rituel avec un tiers ou avec les composantes du rituel. En complément de ses analyses, je développerai donc plus en détail ce dernier aspect.

Une brève recette illustre à merveille le phénomène de l'identification au divin et sa portée pragmatique :

Vers le soleil. Enveloppe de la tête aux pieds un enfant nu dans une toile de lin, frappe dans tes mains, puis teste l'enfant au préalable et place-le en face du soleil. Prononce la formule en te tenant debout devant lui : « *Je suis Barbarioth ; Barbarioth je suis. Peskout, Yaho Adônai Elôai Sabaôth, entre dans cet enfant aujourd'hui car je suis Barbarioth* »²¹¹³.

2111 Sara CHIARINI, « Ἐγώ εἰμι Ἑρμῆς. Eine dramaturgische Facette der antiken Zaubersprache », *Tyche* 31, 2016, p. 75-101, avec quatre tableaux regroupant les occurrences dans le corpus de PREISENDANZ, le *PDM* XIV et les *defixiones*. Le relevé ainsi obtenu n'est toutefois pas exhaustif : il ne tient pas toujours compte des transcriptions grecques ἀνοχ (ou ἀνοκ) pour le pronom égyptien de première personne (e.g. *PGM* XIII, 150-151) et omet également certains passages avec ἐγώ εἰμι en grec (e.g. *PGM* IV, 1076) ; mais il donne un aperçu amplement suffisant du phénomène pour en tirer les conclusions nécessaires.

2112 CHIARINI, *art. cit.*, p. 94.

Le terme copte $\beta\alpha\rho\beta\alpha\rho$ se retrouve dans la composition de plusieurs noms divins et signifierait « flamboyant » (*lodern*)²¹¹⁴. La forme entière du nom invoqué se rencontre dans des gemmes magiques souvent très tardives, mais l'une d'entre elle, représentant le dieu Thot sur un crocodile, date de l'époque romaine et contient une série de noms, dont une variante de $\beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\iota\omega\theta$ (Illustration 33). En dépit de la brièveté du texte, on reconnaît une pratique de divination avec un médium courante en Égypte – aux abords des sanctuaires, notamment, et dans leurs dépendances, les prêtres pouvaient trouver ces enfants qui constituent les médiums de prédilection et que leur âge rend certainement plus réceptifs²¹¹⁵. Les consignes sont laconiques et fournissent peu d'information ; mais, grâce au verbe $\sigma\iota\nu\delta\omicron\nu\iota\acute{\alpha}\zeta\omega$, on peut mettre ce texte en série avec d'autres documents et le replacer dans une trame rituelle ; deux intertextes, notamment, montrent les déclinaisons possibles de l'écriture du rituel : la *sustasis* avec le dieu solaire de la lettre de Néphotès (*PGM IV*, 154-285) et les deux variantes démotiques d'une « consultation au soleil » (*šn n p3 r*)²¹¹⁶.

Illustration 33 : Gemme magique représentant Thot sur un crocodile (CBd-3270).
© Bibliothèque nationale de France, Cabinet des Médailles

Élément sous droit, diffusion non autorisée

Dans la lettre de Néphotès, l'expert rituel transparaît à peine à travers la figure très effacée du « mystagogue » et c'est sur la figure du médium que porte toute l'attention : allongé sur le sol, les yeux bandés et le corps enveloppé de lin, à la manière d'une momie, il invoque le dieu solaire pour être relevé et cette étape préliminaire le rend capable d'exécuter ensuite des rituels lécanomantiques. Le rapprochement avec ce document invite à voir dans la position de l'enfant une assimilation à un cadavre égyptien²¹¹⁷. Son

2113 *PGM IV*, 88-93 : $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \eta\lambda\iota\omicron\nu\cdot\ \sigma\iota\nu\delta\omicron\nu\iota\acute{\alpha}\varsigma\alpha\varsigma\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\eta\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\chi\rho[\iota]\ \pi\omicron\delta\omega\tilde{\nu}\ | \gamma\upsilon\mu\tilde{\nu}\omicron\nu\ \kappa\langle\rho\rangle\acute{\omicron}\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \pi\rho\kappa\omega\delta\omega\nu\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \pi\alpha\iota\delta\alpha\ \sigma\tau\eta\tilde{\iota}\sigma\omicron\nu\ \kappa\alpha[\tau]\alpha\nu\tau\iota\kappa\rho\tilde{\nu}\ \tau\omicron\tilde{\nu}\ \eta\lambda\iota\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\ \tau\omicron\nu\ \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\nu\ \kappa\alpha\tau\omicron\pi\iota\nu\ \alpha\tilde{\upsilon}\tau\omicron\upsilon\ \sigma\acute{\alpha}\varsigma\cdot\ \alpha\eta\kappa\cdot\ \beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\iota\omega\theta\cdot\ \beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\iota\omega\theta\ \alpha\eta\kappa\cdot\ \pi\epsilon\sigma\kappa\omicron\gamma\tau\ | \epsilon\iota\lambda\theta\ \lambda\lambda.\omega\eta\alpha\iota\ \epsilon\lambda\omega\alpha\iota\ \varsigma\alpha\beta\alpha\omega\theta\ ,\ \alpha\mu\omicron\gamma\ \epsilon\theta\omicron\gamma\eta\ \epsilon\pi\iota\ | \kappa\omicron\gamma\iota\ \tilde{\eta}\pi\omicron\omicron\omicron\gamma\cdot\ \varsigma\epsilon\ \alpha\eta\omicron\kappa\ \pi\epsilon\ \beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\iota\omega\theta\cdot\ Traduction du texte copte (en italique) à partir de l'édition anglaise (trad. GRESE et MEYER).$

2114 W. M. BRASHEAR, « The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey », *ANRW II.18.5*, 1995, s.v. « $\beta\alpha\rho\beta\alpha\rho$ - », p. 3582 ; Simone MICHEL, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, Londres, The British Museum Press, 2001, p. 108. Cf. $\beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\alpha\omega\theta$ (*PGM IV*, 1008) comme nom solaire ; $\beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\iota\eta\lambda$ et $\beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\alpha\iota\eta\lambda$ (*PGM IV*, 1030 pour le même dieu) ; $\beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\iota\alpha\theta$ (*PGM V*, 53) ; $\beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\iota\omega\eta\theta$ (*SM 49.8-9* pour Adonis) ; *passim*.

2115 Serge SAUNERON, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, France, Éditions du Seuil, 1957, p. 107.

2116 *PDM XIV*, 856-875 ; 875-885 (= GRIFFITH, col. 29). Sur la divination de type *šn*, voir Korshi DOSOO, *Rituals of Apparition in the Theban Magical Library*, Thèse de doctorat, Macquarie University, 2014, p. 255-260. Pour une étude de ces textes, voir Annexe 3A.

2117 *PGM IV*, 172-179 : il est allongé nu sur un drap de lin ($\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\lambda\iota\theta\eta\tau\iota\ \epsilon\pi\iota\ \tau\eta\nu\ \sigma\iota\nu\delta\omicron\nu\alpha\ \gamma\upsilon\mu\tilde{\nu}\omicron\varsigma$), enveloppé dans un tissu de lin ($\pi\epsilon\rho\iota\sigma\tau\epsilon\iota\lambda\alpha\varsigma\ \sigma\epsilon\alpha\nu\tau\omicron\nu\tilde{\nu}$), à la manière d'un cadavre ($\nu\epsilon\kappa\rho\iota\kappa\tilde{\iota}\omega\ \tau\rho\acute{\omicron}\pi\omega$), un bandeau noir ($\tau\epsilon\lambda\alpha\mu\tilde{\omega}\nu\iota$

corps est exposé au soleil (πρὸς ἥλιον), probablement allongé sur le sol et les yeux clos, comme c'est le cas pour Psammétique avec Néphotès. Focalisée sur le médium, cette présentation du rituel formule un « leurre » car elle éclipse la fonction en réalité primordiale du prêtre-magicien. Par contraste, les intertextes démotiques soulignent le rôle en réalité plus actif de ce dernier : le médium est alors passif et c'est l'agent rituel qui organise toute la cérémonie. La procédure, minutieusement détaillée, donne alors à comprendre le type d'action que, dans la citation précédente, le « magicien » exerce sur l'enfant. Après la longue invocation de la lécanomancie de Khonsou (*PDM* XIV, 239-295), la *praxis* décrit l'installation d'un récipient et de trois briques autour du récipient ; un jeune médium est testé au préalable en récitant un *logos* au creux de son oreille, puis on le fait s'asseoir sur une des briques et on s'assoit tantôt devant lui, tantôt derrière lui selon les manuscrits, en s'arrangeant pour couvrir d'une main ses yeux clos pendant qu'on récite au-dessus de sa tête l'invocation et ses nombreuses identifications à des dieux²¹¹⁸. Après quoi, on retire sa main et on fait se pencher l'enfant au-dessus du récipient en lui demandant s'il voit le grand dieu. Le papyrus démotique contient de nombreux autres passages détaillés où l'agent rituel procède de la même manière et demande à un médium de fermer et d'ouvrir les yeux devant une source lumineuse²¹¹⁹, en se plaçant parfois dans l'axe de la pleine lune²¹²⁰. Dans l'ensemble, les formules d'identification sont combinées à des éclairages variés. Entre l'enfant allongé au sol et la source de lumière se tient l'agent rituel. Visiblement, l'identification a pour fonction de combiner une impression lumineuse avec une impression sonore et de donner une voix au dieu pour agir sur l'enfant. Même si l'énoncé est adressé à une puissance divine au nom d'une autre puissance divine, l'énonciation porte sur le médium et vise à produire un très fort sentiment de présence grâce aux jeux de lumière et aux « effets sonores ».

En définitive, ce court passage est riche d'enseignement : la question de l'identification au divin ne se pose pas, en contexte rituel, dans les termes où l'énonce la tradition philosophique pythagorico-platonicienne de l'ὁμοίωσις θεῶ²¹²¹. D'un côté, il y a des enjeux divinatoires reposant sur une pragmatique rituelle, de l'autre un idéal éthique fondé sur des conceptions ontologiques. On peut deviner, comme dans la polémique entre Porphyre et Jamblique, l'incompréhension

μέλανι) sur les yeux et couronné de lierre noir (στεψάμενος κισσῶ μέλανι), un symbole osirien (voir J.-C. HUGONOT, « Le liseron et le lierre dans l'Égypte ancienne », *GM* 142, 1994, p. 73-81).

2118 *PDM* XIV, 282-292 (= GRIFFITH, col. 10.9-19).

2119 Cf. *PDM* XIV, 64-74 (= GRIFFITH, col. 3.5-15) ; 750-771 (= GRIFFITH, col. 25.1-22) ; *passim*.

2120 *PDM* XIV, 695-705 (= GRIFFITH, col. 23.21-31)

2121 Lautaro ROIG LANZILLOTTA, « A Way of Salvation: Becoming Like God in Nag Hammadi », *Numen* 60 / 1, 2013, p. 71-102.

culturelle que peut susciter cette différence de vue dans l'usage d'une même expression : être dieu, comble de l'*hubris* ou bien simple technique rituelle ?

Dans le cas de l'expert rituel qui se place dans la lumière du soleil et se présente comme un dieu au-dessus du corps d'un jeune médium, il est clair que la formule a une fonction psychagogique et qu'elle s'exerce sur un tiers. Mais cette efficacité ne vaut pas seulement dans ce cadre énonciatif : la formule fonctionne également dans les cas de divinations directes (où l'on obtient soi-même une apparition). Les exemples démotiques sont nombreux²¹²² mais le *PGM IV*, 930-1114 présente au passage l'intérêt d'introduire un cas atypique qui repose sur le statut de l'image rituelle. De fait, une documentation épigraphique invite à interroger ce statut : la collection des gemmes magiques. Y figure régulièrement la forme *ανοχ* ou *ανοκ*, une transcription du pronom égyptien de première personne *ANOK* (Illustration 34)²¹²³. Sur les gemmes magiques, l'image est donc combinée à la formule pour servir à présentifier le dieu. C'est précisément ce qui se produit avec un phylactère en lin que Sara Chiarini ne comptabilise pas dans ses tableaux d'occurrences et qui intervient dans la lychnomancie sans médium du *PGM IV*, 930-1114. Il contient une formule *ἐγώ ειμι* non pas prononcée mais inscrite sur une bande de lin à porter sur soi lors de l'invocation ; l'étoffe doit être déchirée du vêtement qui habille une statue d'Harpocrate et on doit y écrire la formule :

Je suis HORUS ALKIB HARSAMÔSIS IAÔ AI DAGENNOUTH RARACHARAI ABRAÏAÔTH, fils d'ISIS ATHTHA BATHTHA et d'OSIRIS OSORONNÔPREÔS. Donne-moi protection, santé, sécurité contre les souffrances, les fantômes et la terreur pour la durée de mon existence²¹²⁴.

Ce dieu que l'on porte sur soi sous la forme d'une bandelette de lin est aussi celui que l'on invoque à travers la flamme de la lampe : « Viens, apparais-moi, dieu des dieux, Horus Harpocrate ALKIB HARSAMÔSI IAÔ AI DAGENNOUTH RARACHARAI ABRAÏAÔTH »²¹²⁵. Contrairement au modèle où l'agent rituel incarne la puissance divine, c'est ici une matière qui fonctionne comme présence

2122 E.g., *PDM XIV*, 293-294 (= GRIFFITH, col. 10.20-21) comme alternative à un rituel avec médium, à la fin de la lécanomancie de Khonsou décrite ci-dessus.

2123 *PGM XIII*, 150-151 (le texte décrit le soleil qui adresse un hymne au dieu suprême) : « ANOK BIATHIARBA[R] BERBIR SCHILATOUR BOUPHROUMTRÔM » ('*ανοκ Βιαθιαρβα[ρ]βεβρισχι|λατουρβουφρουμτρωμ*'). ; le copiste rajoute une glose et indique que le nom contient 36 lettres (*γράμματα λς*'), ce qui n'est possible qu'à condition de ne pas compter le « je suis » (*ανοκ*) initial et de supprimer un ρ, comme le propose PREISENDANZ, pour ramener les 37 lettres restantes à 36 (*GMP*, p. 176, n. 37). Autre exemple : *PGM LXXIX*, 2 et *LXXX*, 1-2 : « je suis (*ανοκ*) l'âme des ténèbres Abrasax... » (*ανοκ πε Βαινχωωωχ Αβρασαξ*). Au sein du corpus d'analyse de Sara CHIARINI, *art. cit.*, cette forme transcrite n'est pas toujours comptabilisée dans les tableaux d'occurrences alors qu'elle est parfois essentielle pour comprendre certaines formulations.

2124 *PGM IV*, 1076-1082 : 'ἐγώ ειμι Ὡρος | Ἀλκιβ· Ἄρσαμωσις Ἰάω αἰ· δαγεννουθ· | ραραχαραι Ἀβραϊαωθ· υἱὸς Ἰσιδος | αθθα· βαθθα· καὶ Ὀσίρεως Ὀσορ<ον>νωφρεω<ς>· | διαφύλαξόν με ὑγιῆ, ἀσινῆ, ἀνειδω|λόπληκτον, ἀθάμβητον, ἐπὶ τὸν τῆς ζωῆς μου χρόνον'.

2125 *PGM IV*, 999-1002 : ἐλθέ καὶ φάνηθί μοι, θεὲ θεῶν, Ὡρε | Ἄρποκράτα, Ἀλκιβ· Ἄρσαμωσι· Ἰάω αἰ | δαγεννουθ ραραχαραι Ἀβραϊαωθ· | εἴσελθε, φάνηθί μοι.

Magica communio loquendi cum diis. Façons « magiques » de penser l'action

protectrice du divin au moment où on l'invoque. L'être humain s'identifie quant à lui à « celui qui est né du ciel » et qui a pour nom « l'âme des ténèbres » (Βαῖνωωωχ) et « BALSAMÈS »²¹²⁶. La procédure de sortie du rituel congédie le dieu auquel s'est identifié l'être humain en s'adressant à lui à la seconde personne (une manière de s'en dissocier), et reprend au passage le formulaire du phylactère (ὕγιῃ, ἀσινῃ, ἀνειδωλόπληκτον, ἄπληγον, ἀθάμβητον... ἐπὶ τὸν τῆς ζωῆς μου χρόνον)²¹²⁷. De même, dans la lychnomancie adressée à l'Agathos Daimôn du *PDM* XIV, 117-149, une mèche porte le nom ΒΑΧΥΣΙΧΟΥΧ, qui signifie « âme des ténèbres, fils des ténèbres »²¹²⁸. Ce nom est inscrit sur la mèche que l'on positionne dans la lampe. Quant au *logos*, il est présent dans plusieurs intertextes sous la forme d'une invocation²¹²⁹, mais il a été transformé ici par l'adjonction au tout début, au-dessus de la ligne, d'un pronom de première personne « Moi » ; ce faisant, les vocatifs (invocation au dieu personnifié par la lampe) deviennent des attributs du sujet (présentation de l'énonciateur)²¹³⁰. Autrement dit, l'énonciateur donne sa voix au dieu comme la lampe lui donne sa lumière : il s'agit d'une interprétation au sens théâtral du terme.

Élément sous droit, diffusion non autorisée

Illustration 34 :
Gemmae magiques
avec avoχ et Chnoubis.

(En haut : CBd-352 © Bibliothèque nationale de France, Cabinet des Médailles. En bas : CBd-346 © Bibliothèque nationale de France, Cabinet des Médailles)

2126 *PGM* IV, 1017-1019 : ὄνομά μοι Βαῖνωωωχ· | ἐγὼ εἰμι ὁ πεφυκὼς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ὄνομά μοι Βαλσάμης.

2127 *PGM* IV, 1060-1066 : « Je te remercie, seigneur ΒΑΙΝΧΟΪΟΪΧ, celui qui est BALSAMÈS, va, va, seigneur, en tes cieus, en tes palais, en ton circuit, puisque tu m'as conservé en santé, en sécurité contre les souffrances, les fantômes, l'effroi et la terreur, en m'exauçant pour la durée de mon existence » ('εὐχαριστῶ σοι, | κύριε Βαῖνωωωχ, ὁ ὢν Βαλσάμης· χῶρει, χῶρει, | κύριε, εἰς ἰδίους οὐρανοὺς, εἰς τὰ ἴδια βα|σίλεια, εἰς ἴδιον δρόμημα συντηρήσας με | ὕγιῃ, ἀσινῃ, ἀνειδωλόπληκτον, ἄπληγον, | ἀθάμβητον, ἐπακούων μοι ἐπὶ τὸν τῆς ζωῆς μου χρόνον').

2128 *PDM* XIV, 126 (= GRIFFITH, col. 5.8) ; voir *supra*, p. 61.

2129 *PDM* XIV, 194-204 (= GRIFFITH, col. 7.8).

2130 Voir commentaire de JOHNSON, *GMP*, p. 202, n. 78.

7.2.2.2. *Unio mystica* ou « fétichisme » (PGM VIII, 1-63) ?*Présentation du texte*

Après ces réflexions, concluons à présent avec un document qui a fasciné les commentateurs. Il s'agit d'une pièce maîtresse pour illustrer la présence de la « mystique » dans les *PGM*. De fait, comme on va le voir, le rituel contient une identification du locuteur avec la divinité tout à fait extraordinaire, mais, contrairement aux cas précédents, dans un contexte absolument dépourvu de toute procédure divinatoire, que ce soit avec un médium ou bien directement. Se dessine donc ici une seconde pragmatique de l'identification à un grand dieu. Si pour le traducteur anglais, « *there are traces of mysticism here* »²¹³¹, le rituel a également été comparé à la « *sustasis* avec le démon personnel »²¹³² : le dieu Hermès y jouerait le rôle du démon personnel d'un individu qui aurait établi « *a mystical union* » lui permettant d'avoir le dieu sous contrôle²¹³³. Il est du moins certain qu'entre ces deux rituels existe une symétrie et que le second pousse plus loin la logique du premier : avec le démon personnel, il est question d'*avoir* le dieu de l'univers comme démon personnel ; avec la procédure suivante, il est question d'*être* le dieu de l'univers. À partir de la comparaison initiale avec la gestation, on a également pu parler de « *divine possession by pregnancy* » pour décrire cette union en la rapportant aux mystères dionysiaques²¹³⁴.

Le titre du rituel paraît mal raccordé à la recette mais se justifie malgré tout : « le sortilège de séduction d'Astrapsouchos²¹³⁵ » (φιλτροκατάδεσμος Ἀστραψοΐκου) ne doit pas s'entendre comme un charme érotique au sens restreint et prenant une femme spécifique pour cible ; il s'agit d'obtenir, dans la vie en général, une sorte de charisme auréolé de beauté et d'attirer ainsi à soi la sympathie et la générosité d'autrui. L'exécutant cherche à avoir du succès dans sa vie sociale. Le rituel appartient donc à la catégorie des *charitèsia*²¹³⁶. Je donne *in extenso* le texte un peu long du *logos* pour en faciliter une évaluation objective et complète par le lecteur, mais j'indique en les soulignant les passages importants pour l'analyse.

2131 O'NEIL, *GMP*, p. 146.

2132 Hans Dieter BETZ, « The Changing Self of the Magician according to the Greek Magical Papyri », in *Antike und Christentum*, Tübingen, Allemagne, Mohr Siebeck, 1998, p. 164-169 ; Eleni PACHOUMI, « The Religious-Philosophical Concept of Personal Daimon and the Magico-Theurgic Ritual of Systasis in the Greek Magical Papyri », *Philologus* 157 / 1, 2013, p. 58-65.

2133 BETZ, *art. cit.*, p. 165.

2134 PACHOUMI, *art. cit.*, p. 59 et p. 63-64.

2135 *PGM* VIII, 1.

2136 Voir n. 2038.

PGM VIII, 2-52

A. L'INVOCATION

Viens à moi, seigneur Hermès, comme les enfants au ventre des femmes. Viens à moi, seigneur Hermès, en apportant les mets des dieux et des hommes. Viens à moi, Untel, seigneur Hermès, et donne-moi faveur, nourriture, victoire, prospérité, charme, beauté et la force de tous et de toutes.

Tes noms au ciel : LAMPHTHEN OUÓTHI OUASTHEN OUÓTHI OAMENÓTH ENTHOMOUCH. Tels sont tes noms aux quatre coins du ciel. Je connais aussi tes formes qui sont : à l'est, tu as la forme d'un ibis ; à l'ouest, tu as la forme d'un babouin ; au nord, tu as la forme d'un serpent ; au sud, tu as la forme d'un loup. Ta plante est le raisin qui est l'olive²¹³⁷. Je connais aussi ton bois : l'ébène. Je te connais, Hermès : qui tu es, d'où tu es et quelle est ta ville, Hermopolis.

B. LA PRIÈRE

Viens à moi, seigneur Hermès aux mille noms, toi qui connais les secrets sous la terre et la voûte céleste. Viens à moi, Untel, seigneur Hermès. Sois favorable, bienfaiteur du monde habité. Exauce-moi, Untel. Sois favorable, bienfaiteur du monde habité. Exauce-moi et rends-moi agréable à toutes les espèces du monde habité. Ouvre-moi les mains de tous ceux qui offrent des présents. Force-les à me donner ce qu'ils ont dans les mains. Je sais aussi tes noms barbares : PHARNATHAR BARACHAËL CHTHA. Tels sont tes noms barbares.

Si Isis, la plus grande de tous les dieux, t'invoquait en toute situation critique, en tout lieu contre des dieux, des hommes, des démons, des bêtes aquatiques ou terrestres et obtenait ta faveur, elle avait la victoire contre dieux, hommes et toute créature dans l'univers. De même, moi, Untel, je t'invoque. C'est pourquoi donne-moi charme, élégance, beauté. Exauce-moi, Hermès, bienfaiteur, inventeur des remèdes, prête-moi une oreille facile et exauce-moi, comme tu as fait toute chose sous ta forme

A. L'INVOCATION

Ἐλ[θ]έ μοι, κύριε Ἑρμῆ, ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰ<ς> κοιλίας τῶν γυναι[κ]ῶν. Ἐλθέ μοι, κύριε Ἑρμῆ, συνάγων τὰς τροφὰς τῶν θεῶν | καὶ ἀνθρώπων, <ἐλθ>έ μοι, τῷ δεῖνα, κύριε Ἑρμῆ, καὶ δός μοι χάριν, τροφήν, νίκην, εὐημερίαν, ἐπαφροδίσιαν, προσώ<π>ου εἶδος, | ἀλκὴν ἀπάντων καὶ πασῶν.

Ὀνόματά σοι ἐν οὐρανῷ· | Λαμφθεν Οὐῶθι Ο[ύ]ασθεν Οὐῶθι Ὀαμενώθ Ἐνθομουχ· | Ταῦτά εἰσιν τὰ ἐν ταῖ<ς> δ' ᾠγόναις τοῦ οὐρανοῦ <ὀνόματα>. Οἶδά σου | καὶ τὰς μορφάς, αἱ εἰσι ἐν τῷ ἀπηλιώτῃ μορφῆν ἔχεις | ἴβεως, ἐν τῷ λιβι μορφῆν ἔχεις κυνοκεφάλου, ἐν τῷ βορέα | μορφῆν ἔχεις ὄφεως, ἐν δὲ τῷ νότῳ μορφῆν ἔχεις λύκου. | Ἡ βοτάνη σου ἠλολλα ετεβεν θωητ. Οἶδά σου καὶ τὸ ξύλον· τὸ ἐβεννίνου. Οἶδά σε, Ἑρμῆ, τίς εἶ καὶ πόθεν εἶ, καὶ τίς ἡ | πόλις σου· Ἑρμούπολις.

B. LA PRIÈRE

Ἐλθέ μοι, κύριε Ἑρμῆ, πολυώνυμε, εἰδὼς | τὰ κρύφια τὰ ὑπὸ τὸν πόλον καὶ τὴν γῆν. Ἐλθέ <μοι>, κύριε Ἑρμῆ, | τῷ δεῖνα, εὐεργέτησον, ἀγαθοποιε τῆς οἰκουμένης. Ἐπάκουσόν | τῷ δεῖνα, εὐεργέτησον, ἀγαθοποιε τῆς οἰκουμένης. Ἐπάκουσόν | [μ]ου καὶ χάρισόν με πρὸς πάντα τὰ κατὰ τὴν γῆν οἰκουμένην εἶδη. Ἀνοίξας μοι τὰς χεῖρας πάντων συνδω<ροδο>κο<ύν>|των, ἐπανάγκασον αὐτοὺς δοῦναί μοι, ἃ ἔχουσιν ἐν ταῖς | χερσίν. Οἶδά σου καὶ τὰ βαρβαρικὰ ὀνόματα· Ἐφάρναθαρ | Βαραχήλ Χθα'. Ταῦτά σοί ἐστιν τὰ βαρβαρικὰ ὀνόματα. |

Ἐὰν ἐπεκαλέσατό σε Ἴσις, μεγίστη τῶν θεῶν ἀπάντων, | ἐν πάσῃ κρίσει, ἐν πα<ν>τὶ τόπῳ πρὸς θεοὺς καὶ ἀνθρώπους | καὶ δαίμονας καὶ ἐν<υ>δρα ζῶα καὶ ἐπί<γ>εια καὶ ἔσχεν τὴν χά| ριν, τὸ νῆκος πρὸς θεοὺς καὶ ἀνθρώπους κ[α]ἰ <παρὰ> πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὸν | κόσμον ζῴοις, οὕτως κἀγώ, ὁ δεῖνα, ἐπικα[λ]οῦμαι σε. Διὸ δός | μοι τῆ<ν> χάριν, μορφῆν, κάλλος· ἐπάκουσόν μου, Ἑρμῆ, | εὐεργέτα, φαρμάκων <εὐρετά>, εὐδιάλεκτος γενοῦ καὶ ἐπάκουσον, | καθὼς ἐποίησα<ς> πάντα τῷ Αἰθιοπικῷ κυνοκεφάλῳ σου, | τῷ κυρίῳ τῶν χ<θ>ονίων. Πράϋνε πάντας

2137 En italique, texte copte écrit en caractères grecs (traduction à partir de l'anglais, E. N. O'NEIL, GMP p. 145)

de babouin éthiopien, le maître des terres. Adoucis-les tous et donne-moi force, beauté (etc.) et qu'on me donne l'or, l'argent, toute nourriture sans interruption. Protège-moi toujours pour l'éternité des poisons, des ruses, de toutes calomnies et des langues médisantes, de toute possession [démonique]²¹³⁸, de toute haine des dieux et des hommes. Qu'on me donne faveur, victoire, activité et prospérité.

C. L'IDENTIFICATION

Car tu es moi et je suis toi. Ton nom est le mien et mon nom est le tien. Car je suis ton image. Si un accident m'arrive cette année, ou ce mois, ou ce jour, ou cette heure, il arrivera au grand dieu ACHCHEMEN ESTROPH, qui est inscrit à la proue de la barque sacrée. Ton nom véritable est inscrit sur la stèle sacrée dans le temple d'Hermopolis, où se trouve ta naissance. Ton nom véritable est OSERGARIACH NOMAPHI. Tel est ton nom de quinze lettres, dont le nombre des lettres est en rapport avec les jours du lever de la lune. Ton deuxième nom a le nombre des 7 gouverneurs de l'univers et sa valeur numérique donne 365, en rapport avec les jours de l'année. En vérité : ABRASAX. Je te connais, Hermès, et tu me connais. Je suis toi et tu es moi. Accomplis pour moi toute chose et puisses-tu t'incliner avec la Bonne Fortune et le Bon Démon. Vite, vite, maintenant, maintenant.

Le dieu de l'univers et l'être humain

La recette emploie des caractéristiques rhétoriques maintenant bien connues et qu'il n'y a pas lieu de commenter davantage ici : on énonce les noms, les formes et les symboles du dieu qu'on invoque²¹³⁹ ; certains noms ont une signification astronomique symbolisant la totalité²¹⁴⁰ ; la dimension universelle du dieu apparaît dans l'association de son être (ὀνόματα et μορφαί) aux quatre directions du ciel²¹⁴¹. L'usage des quatre directions sert à étendre à l'univers entier le

καὶ δός μοι | ἀλκὴν, μορφήν (κοινόν), καὶ δότωσάν μοι χρυσὸν καὶ ἄργυρον καὶ τροφήν πᾶσαν ἀδιάλειπτον. Διάσωσόν με | πάντοτε εἰς τὸν αἰῶνα ἀπὸ φαρμάκων καὶ δολίων | καὶ βασκοσύνης πάσης καὶ γλωττῶν πονηρῶν, ἀπὸ | πάσης συνοχῆς, ἀπὸ παντὸς μίσους θ[ε]ῶν τε καὶ ἀνθρώπων. | Δότωσάν μοι χάριν καὶ νίκην καὶ πρᾶξιν καὶ εὐπορίαν.

C. L'IDENTIFICATION

Σὺ γὰρ | ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ, τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σὸν· ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ | εἶδωλόν σου. Ἐπὶ τί μοι συμβῆῖ τούτῳ τῷ ἐνιαυτῷ ἢ τούτῳ τῷ | μην-<i> ἢ ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ ἢ ταύτῃ τῇ ὥρᾳ, συμβήσεται τῷ μεγάλῳ | θεῷ Ἀγγεμεν εστροφ τῷ ἐπεγραμμένῳ ἐπὶ τῆς πρώτης τοῦ ἱεροῦ πλοίου. Τὸ δὲ ἀληθινὸν ὄνομά σου <ἐπ>εγραμμένον <ἐστὶ> | τῇ ἱερᾷ στήλῃ ἐν τῷ ἀδύτῳ ἐν Ἐρμουπόλει, οὗ ἐστὶν ἡ | γένεσις σου. Ὅνομά σου ἀληθινόν· Οσεργαριαχ | νομαφι τοῦτό ἐστίν σου τὸ ὄνομα τὸ πεντεκαίδεκα | γράμματων ἔχον ἀριθμὸν γραμμάτων πρὸς τὰς | ἡμέρας τῆς ἀνατολῆς τῆς σελήνης, τὸ δὲ δεῦτερο<v> ὄνομα ἔχον | ἀριθμὸν ζ' τῶν κυριευόντων τοῦ κόσμου, | τῆ<v> ψῆφον ἔχον τξέ' πρὸς τὰς ἡμέρας τοῦ ἐνιαυτοῦ. ἀληθῶς· Ἀβρασάξ. Οἶδά σε, Ἐρμῆ, καὶ σὺ ἐμέ. | Ἐγὼ εἰ<μ> σὺ καὶ σὺ ἐγώ. Καὶ πρᾶξόν μοι πάντα καὶ | συνρέπ<o>ις σὺν Ἀγαθῇ Τύχῃ καὶ Ἀγαθῷ Δαίμονι, | ἦδη, ἦδη, ταχύ, ταχύ.

2138 Συνοχή n'apparaît qu'ici dans les PGM mais le verbe συνέχω est employé ailleurs pour exprimer la possession par des démons (GMP, p. 146, n. 9).

2139 Voir *supra*, chapitres 4.2.2.1 et 4.2.2.2, p. 179-185 (polymorphie solaire d'après l'orientation spatiale) ; 4.3.2, p. 210-225 (polymorphie solaire d'après une distribution temporelle).

2140 ABRASAX, selon deux méthodes de calcul, désigne les planètes (nombre de lettre = 7) et l'année complète (valeur numérique des sept lettres additionnées = 365) ; OSERGARIACH NOMAPHI (nombre de lettre = 15) désigne la complétude (temps jusqu'à la nouvelle lune).

2141 Voir *supra*, chapitre 3.1.1.1, p. 109-113.

champ d'action du dieu, mais n'implique pas ici qu'il s'agisse d'un dieu unique, même s'il est clairement mis en position suréminente. À travers la figure du Thot d'Hermopolis, évoqué dans l'invocation, on devine par ailleurs que le texte se revendique de la théogonie égyptienne qui fait du dieu ibis le protagoniste de la création. Il s'agit donc bien du dieu de l'univers. L'agent du rituel stipule également l'objet de sa demande : le succès social. Et au détour d'une *historiola*, il établit une comparaison entre sa démarche et les prières d'Isis à Hermès, tenu pour son père ailleurs dans les *PGM*²¹⁴².

Jusque là, rien de très exceptionnel. Mais la prière prend une tournure inattendue quand le locuteur s'identifie à Hermès à la fois dans son être et dans son nom (partie C) : « Tu es moi et je suis toi », déclare-t-il. « Ton nom est le mien et mon nom est le tien » ; « Je te connais, Hermès, et tu me connais ». Les chiasmes servent à souligner la proximité entre l'humain et le divin. On en retrouve un usage équivalent dans un hymne à la lune du *PGM IV* : « la contemplante et la contemplée, je te vois et tu me vois »²¹⁴³. Le *PGM VIII* pousse donc plus loin une logique stylistique attestée par ailleurs. Ce rapport d'identité est aussitôt décrit sur le mode de l'image par l'utilisation du terme εἶδωλον, concept qui serait d'origine hellénistique et dénoterait l'influence philosophique dans la pensée magique²¹⁴⁴. Il y aurait ici « *a definition of the human self* »²¹⁴⁵ à partir de la relation de type iconique entre l'âme et le divin. Les commentateurs ont laissé de côté la comparaison de ce terme avec les autres occurrences dans le corpus pour privilégier des parallèles extraits du platonisme. Dans un rituel de consécration, à la fin d'une longue litanie d'identifications à des dieux, l'agent rituel ajoute : « Je suis *eidōlos* rendu semblable aux véritables *eidōla* »²¹⁴⁶. L'analogie avec le premier document est frappante mais n'apporte pas davantage d'information. Ailleurs, l'εἶδωλον peut être :

- un esprit associé à des éléments (air, vent, feu)²¹⁴⁷ ou le fantôme d'un mort²¹⁴⁸ ;
- la manifestation d'une présence divine sous la forme d'un dessin²¹⁴⁹, de statues²¹⁵⁰, de représentations²¹⁵¹ ou d'un animal comme le scarabée pour le soleil²¹⁵² ;

2142 *PGM IV*, 2285. Cf. *PGM IV*, 2368-2435.

2143 *PGM IV*, 2327-2328 : ἡ θεωροῦσα καὶ θεωρουμένη· | βλέπω σε, καὶ βλέπεις με.

2144 BETZ, *art. cit.*, p. 166-168.

2145 BETZ, *art. cit.*, p. 166.

2146 *PGM XII*, 234-235 : ἐγὼ εἶμι Εἶδωλος τοῖς κατὰ ἀλήθειαν εἰδώλοις ὁμοιωμένος.

2147 *PGM IV*, 1134 ; 2731 ; XII, 43.

2148 *PGM IV*, 1468-1493 ; XXXVIII, 12 ; XXXIV, 19.

2149 *PGM III*, 89 et 113.

2150 *PGM XII*, 403.

2151 *PGM XIII*, 883.

2152 *PGM LXI*, 36.

– dans le même ordre d'idées, la nécessité est qualifiée « d'image des dieux » (εἰδωλον θεῶν)²¹⁵³, car elle exécute leur volonté ; dans un autre cas, l'εἰδωλον personnifie l'agentivité de quatre puissances divines²¹⁵⁴.

Derrière tous ces cas de figures, on doit songer à la possibilité d'une traduction depuis l'égyptien avant d'affirmer une influence philosophique. L'εἰδωλον serait-il un équivalent du *b3* ? Dans la théologie égyptienne, le *b3* appartient aux humains et aux dieux, un dieu peut être le *b3* d'un autre ou un animal le *b3* d'un dieu²¹⁵⁵. Il est associé aux représentations des dieux dans la liturgie²¹⁵⁶ et il est le porteur de l'identité humaine après la mort dans les rituels funéraires, et surtout, le roi est considéré comme le *b3* du dieu suprême. La difficulté est donc double : d'une part, il y a manifestement l'emploi d'un concept métaphysique, d'autre part sa référence est difficile à saisir mais pointe en direction de l'Égypte. À ce double problème s'ajoute l'enjeu pragmatique. Betz interprète systématiquement les identifications divines dans une perspective essentialiste mais Chiarini a très bien montré que ces énoncés avaient en réalité une fonction dramatique : un être humain incarne temporairement et rituellement une puissance divine dans un cadre défini²¹⁵⁷. La particularité du *PGM VIII*, selon elle, est que la réflexion théologique semble y être plus consciente et s'inspirerait de la *Genèse*²¹⁵⁸.

Les consignes pratiques

Or, le rituel contient bel et bien un εἰδωλον, détail qui est souvent laissé de côté par les commentateurs sur le *logos*. Jamais citées, les consignes pratiques permettent pourtant de redonner le cadre pragmatique dans lequel s'énonce ce *logos*²¹⁵⁹. Au lieu de la « mystique », si l'on se concentre uniquement sur la *praxis*, c'est la catégorie anthropologique du « fétichisme » qui est éventuellement mobilisée pour décrire le rituel²¹⁶⁰. Le dispositif en question est le suivant :

2153 *PGM LI*, 3.

2154 *PGM LXI*, 53-55.

2155 Louis V. ŽABKAR, *A study of the Ba concept in ancient Egyptian texts*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, p. 12-15.

2156 *ibid.*, p. 39-48 ; Vincent P. M. LAISNEY, « Les « idoles » égyptiennes comme « image du dieu » », *RSO* 85, 2012, p. 313-327.

2157 Sara CHIARINI, « Ἐγὼ εἶμι Ἐρμῆς. Eine dramaturgische Facette der antiken Zaubersprache », *Tyche* 31, 2016, p. 75-101.

2158 *ibid.*, p. 95-96.

2159 Il en va en fait du *PGM VIII*, 1-63 comme de la « prière de Jacob » (*PGM XXIIb*) : dépourvue de contexte énonciatif, la prière devient l'expression exemplaire d'une mystique juive de l'angélisation alors que la pragmatique d'une prière est capitale pour la catégoriser comme mystique ; voir Pierluigi LANFRANCHI, « Problèmes du mysticisme juif d'expression grecque : l'exemple des textes liturgiques », in Simon Claude MIMOUNI et Madeleine SCOPELLO (dir.), *La mystique théorétique et théurgique dans l'Antiquité gréco-romaine : judaïsmes et christianismes*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 159-175.

2160 Natalia ARSÉNTIEVA, « El fetiche como δαίμων πάρεδρος: una trampa para el espíritu », *MHNH* 11, 2011, p. 229-249 (p. 239 pour le *PGM VIII*) ; je me distancie toutefois de ses analyses très générales et fondées sur un

Prends du bois d'olivier et fabrique un babouin en position assise avec le casque ailé d'Hermès et, sur son dos, un petit coffret (γλωσσόκομον). Écris le nom d'Hermès sur une feuille de papyrus et place-la dans le coffret. Écris avec de la myrrhe en priant pour ce que tu fais ou ce que tu veux. Pose un couvercle, brûle de l'encens, et place le dieu où tu veux au milieu de ton atelier²¹⁶¹.

L'*onoma* à écrire et à placer dans le coffret contient plusieurs noms divins (Thot, IÃO SABAŌTH ADŌNAI, ABLANATHANALBA, ABRASAX...) ²¹⁶², ainsi que la prière suivante : « Donne à mon atelier activité, faveur, prospérité, charme, à moi, Untel, et à mon atelier, vite, vite, maintenant, maintenant »²¹⁶³. Quant à l'iconographie, elle mélange les traits égyptiens du dieu (le zoomorphisme) avec les attributs grecs (le casque ailé). Le patronage du dieu grec pour des affaires ne surprend pas. Dans d'autres rituels pour apporter le succès commercial, on fabrique une statuette d'Hermès²¹⁶⁴. Certains documents recourent à la technique décrite ici, à savoir introduire un nom divin à l'intérieur de la statuette du dieu Hermès²¹⁶⁵. Ils apportent des informations supplémentaires concernant la relation qu'on entretient avec l'objet : la consécration, avec du sang d'animal, a lieu au lever héliaque de la lune et elle est suivie d'une célébration commune avec le dieu (συνευωχοῦ) durant toute la nuit (δι' ὅλης νυκτὸς) en chantant (ἐπάδων) les noms inscrits à l'intérieur de la statuette²¹⁶⁶. Un rituel analogue dans sa forme et dans sa finalité ajoute « en se réjouissant » (εὐφρανόμενος) pour une consécration à la nouvelle lune²¹⁶⁷. La consécration n'a lieu qu'une seule fois mais tous les matins, le particulier répète le chant et récite une prière, puis ouvre son officine. Dans cette procédure, toutefois, la différence entre l'individu et le dieu est bien maintenue. Il y a création d'une relation de patronage, mais pas la production d'un double divin. Pour en revenir au *PGM VIII*, la statuette contient un secret : un nom écrit sur un papyrus, enfermé dans un coffret, illisible à tout étranger et connu uniquement de son possesseur. Le secret permet ainsi de créer une relation singulière et intime entre la statuette et son possesseur et de mettre en place un dialogue culturel où l'image a autant d'importance que la voix.

comparatisme non-différentiel.

2161 *PGM VIII*, 53-59 : Λαβὼν ξύλον ἐλάϊνον ποιήσον κυνοκε<φά>λιον καθήμενον, ἔχοντα τὴν τοῦ Ἑρμοῦ περικεφαλαίαν περωτὴν καὶ ἐκ τοῦ νότου γλωσσόκομον καὶ ἐπίγραφε τὸ ὄνομα | τοῦ Ἑρμοῦ εἰς χάρτην καὶ ἐπι<τί>θει εἰς τὸ γλωσ<σ>όκομον. | Γράφε ζυμύρη ἐπευξάμενος, ὃ ποιεῖς ἢ ὃ θέλεις, καὶ πωμάσας | ἐπίθου λιβανωτὸν καὶ τίθει, ὅπου θέλεις ἐν ἐργαστηρίῳ | μέσον.

2162 *PGM VIII*, 59-61 : φθορον, φθιονη Θωυθ (...) Ἰάω: Σαβαώθ | Ἀδωναῖε ἀβλα<να>θανάλβα ἀκραμμαχαμαρει, τξε'

2163 *PGM VIII*, 61-63 : Δὸς τῷ ἐργαστηρίῳ | τὴν πρᾶξιν, τὴν χάριν, τὴν εὐπορί<α>ν, ἐπαφροδισίαν, | αὐτῷ τῷ δεῖνα καὶ τῷ ἐργαστηρίῳ, ἥδη, ἥδη, ταχύ, ταχύ.

2164 *PGM IV*, 2368-2435.

2165 *PGM IV*, 2354-2367 (Hermès est « creux », ὑπόκενον) ; 3138-3140 (εἰς τὴν κοιλίαν). Cf. aussi *PGM XIII*, 1010 (εἰς γλωσσόκομον), où l'objet est une lamelle placée à l'intérieur d'un coffret et sur un tripode (le rituel est aniconique).

2166 *PGM IV*, 3143-3153.

2167 *PGM IV*, 2383-2385.

Comme pour la « *sustasis* avec le démon personnel »²¹⁶⁸, les consignes pratiques offrent un réseau de comparaisons plus signifiant pour comprendre le pouvoir rituel. Outre les procédures précédentes, un *charitèsion* déjà mentionné pour son geste rituel (enterrer un œuf) au moment d'étudier la *sustasis* avec le démon personnel²¹⁶⁹ présente également une analogie, dans son formulaire invocatoire, avec la *sustasis* avec Hermès. Il s'agit là aussi d'obtenir les faveurs du dieu pour un atelier professionnel. Pour ce faire, on enterre un œuf sur le seuil. On doit en outre prononcer l'invocation suivante :

grand dieu, donne charme et activité à ce lieu où se trouve l'œuf, demeure dans laquelle je travaille, moi, Untel SELEPÈL THEÔÈPH et Agathos Daimôn. Envoie à ce lieu activité et prospérité quotidienne. Tu es mon travail (σὺ εἶ ἡ ἐργασία μου), tu es le grand Amon, celui qui habite au ciel, viens, aide-moi²¹⁷⁰.

L'invocation est beaucoup plus sobre que celle à Hermès mais le dieu occupe la même fonction. De même, l'œuf remplace ici la statuette mais opère de manière analogue sur l'espace qu'il délimite. Dans un cas, le site retenu est central (la statuette d'Hermès est placée au milieu de l'atelier), dans l'autre il est liminaire (l'œuf est enterré sous le seuil) : périphérie et centre servent à définir un espace et à le démarquer. L'élément qui retient plus particulièrement l'attention dans le *logos*, c'est la caractérisation du dieu : il n'est plus seulement le dieu Amon de la mythologie ou des cultes sacrés, il devient un dieu domestique, le dieu non plus de la création de l'univers, mais de l'*ergasia*, l'activité d'un particulier. L'affinité entre les deux recettes est frappante et c'est un simple décalage qui s'opère de l'une à l'autre : on identifie le dieu soit à l'activité du lieu, soit à l'acteur lui-même propriétaire du lieu. La présence du dieu se manifeste en fait dans l'activité elle-même. Dans le *PGM VIII*, elle se manifeste à travers la statuette qui le représente, mais également dans la personne d'un individu, comme s'il en était une émanation (*b3*). L'inspiration du *PGM VIII* n'est donc pas d'ordre théologique ou philosophique et ne provient pas de la *Genèse*. Il y a un effet de variation, mais cette variation s'opère au sein d'une structure déjà établie. Ce qui est vrai en revanche, c'est que la réception d'un tel langage par un public formé à la philosophie peut donner lieu à une réinterprétation théologique.

On ne peut qu'être tenté de faire également le rapprochement entre ce rituel et les accusations qu'Emilius lance à Apulée lors de son procès pour magie : la statuette du *PGM VIII* a des airs du *Mercuriolum* en ébène auquel le philosophe de Madaure s'adresserait et qu'il appellerait « roi »

2168 Voir chapitre 7.1.3.2, p. 457-465.

2169 Voir p. 461.

2170 *PGM XII*, 103-106 : ὁ μέγας θεός[ς], δὸς ἐ]μοὶ χάριν, πρᾶξιν, | καὶ τόπω τούτῳ, ὅπου κεῖται τὸ ὄον, ἐν ᾧ οἴκῳ
πραγματεύομαι ἐγὼ <ὄ>δε, Σελ[ε]πηλ θεωφ καὶ | Δαίμων Ἀγαθός[ς], ἐπαπόστειλον τῷδε τῷ τόπῳ πᾶσαν πρᾶξιν
καὶ εὐ[π]ορίαν καθημερινήν. σὺ εἶ ἡ ἐργασία μου, σὺ εἶ ὁ μέγας Ἄμμων, ὁ ἐν οὐρανῷ να[ίων, ἐλθ]έ, βοήθησόν
μοι.

(βασιλέα) en lui offrant « dans [ses] supplications de l'encens, du vin pur et parfois des victimes » (*ture et mero et aliquando uictima supplicare*)²¹⁷¹. Mais ce rapprochement doit surtout inviter à la prudence tant il est vrai que, dans ce procès, les apparences prêtent autant à imaginer un envoûtement « magique », une prière cultuelle, voire, avec ce qu'en dit Apulée pour sa défense, une véritable « philosophisation » du religieux²¹⁷² – prudence d'autant plus nécessaire qu'à la différence du *PGM VIII*, aucune procédure d'identification n'est mentionnée pour Apulée. La polysémie me semble donc là encore l'élément d'information le plus important à retenir pour interpréter les dynamiques religieuses de l'époque.

Le *PGM VIII* combine donc deux techniques de présentification du divin : la fabrication d'une image cultuelle pour le rendre visible (εἰδωλον) et le prolongement de ce processus à travers une personne individuelle. À l'image des statues, l'individu devient une manifestation du dieu (son *b3*)²¹⁷³. Les deux instances, divines et humaines, se confondent en effet. *Unio mystica* ou « fétichisme » ? La seconde catégorie est évidemment à prendre ici comme une provocation heuristique pour interroger la première – que l'on a trop tendance à employer sans définition critique préalable. Une fois de plus, ce n'est pas le *logos* à lui seul qui contient le véritable pouvoir rituel, mais l'objet. La parole sert à créer le lien, à l'activer, à le ranimer, mais la puissance réside dans la présence de l'objet, tel un « gris-gris » au milieu de l'atelier. La fortune est assurée par la présence de cet être. Tout l'intérêt de ce document porte donc moins dans la « communion mystique » qu'on lui suppose que dans la place et la fonction des objets de pouvoir. L'objet sert d'interface entre l'humain et le divin. Il fonctionne comme une surface de projection à la fois pour incarner la présence du divin mais aussi pour concentrer la puissance des désirs de réussite de l'humain. Ce faisant, il met en place un dispositif de subjectivation où le moi ne se limite pas à l'enveloppe corporelle de l'individu, mais s'étend dans un espace symboliquement possédé et maîtrisé : un atelier dont le centre de gravité symbolique est occupé par une représentation divine. L'objet sert alors de médiation pour produire la prise de contrôle sur un espace professionnel avec la création d'un dédoublement dans le divin. En un sens, il occupe ainsi une fonction symétriquement inverse mais symboliquement équivalente aux lamelles de la grande cérémonie des voyelles du *PGM XIII*²¹⁷⁴ : en guise de nom divin, des voyelles y sont inscrites, puis ingérées, et une fois à l'intérieur du corps, elles produisent l'assimilation du divin et de l'humain, si

2171 APUL., *Apol.* 61-64.

2172 APUL., *Apol.* 64, où il interprète Hermès en un sens platonicien comme une puissance intellectuelle et démiurgique.

2173 LAISNEY, *art. cit.*, sur le rapport des représentations divines égyptiennes avec l'être divin.

2174 Voir chapitre 2.2.1, p. 88-91.

bien que l'officiant peut déclarer : « tu es moi et je suis toi. Quoi que je dise, il faut que cela arrive, car en mon cœur j'ai ton nom comme unique phylactère »²¹⁷⁵ ; « Je m'unis à toi, le grand, et je t'ai dans mon cœur *aô eè eôèi aiaè ôè iôaô eoèè ôèi aaè ôèiô* »²¹⁷⁶. Ici, ce n'est plus le dieu qui est incorporé par le biais d'un objet qu'on lèche, c'est l'humain qui se projette hors de lui-même sur l'interface plastique représentant le dieu. Tout le rituel invocatoire consiste ainsi à produire un « objet-fétiche » et à instaurer une prise de possession des lieux et une maîtrise de l'espace. Cet espace semble en fait créer une zone subjective de sécurité pour l'individu qui espère la réussite sociale. Plutôt que d'« union mystique » entre l'individu et la divinité, il faut donc ici analyser la qualification rituelle d'un lieu et la mise en place d'un dispositif spatial pour la gestion de l'existence sociale. Le processus est analogue à ce qui s'opère par exemple dans l'oniromancie de Pythagore : pour obtenir un songe, l'espace du sommeil est transformé et assimilé à l'univers grâce aux douze signes zodiacaux, ce qui place le rêveur dans un rapport subjectif à son environnement favorable aux mécanismes psychologiques du songe²¹⁷⁷. Pour obtenir une belle vie, l'espace privé est personnalisé avec la présence d'un dieu dont l'action est donnée pour universelle et le dieu devient un double de cet espace dont il a la garde et de l'individu qu'il seconde.

CONCLUSION

Dans le système philosophique des astrologues, le ciel joue le rôle de dispositif de subjectivation en ce qu'il incarne les déterminations imposées de l'extérieur à l'individu. Tout est soumis à un mouvement universel qui régit le cours des événements. En retour, le sujet se construit, par exemple chez Vettius Valens, dans un mouvement d'adhésion à l'ordre universel. Il ne peut alors exister pleinement que pour autant qu'il prend acte de sa dépendance à l'égard du monde, qu'il l'intériorise et développe une éthique adaptée. Toutes ses actions ne sont en effet que le produit d'un vaste assemblage de causes et d'effets où il n'est qu'un rouage et qui le dépassent complètement. Au contraire, dans une pensée néoplatonicienne qu'illustrent Porphyre et Plotin, le sujet échappe en partie au ciel en étant posé au-delà de celui-ci : il existe en l'être humain une partie qui n'est pas soumise aux effets du ciel car elle émane de plus haut. La personne humaine se dessine alors sous un autre jour. Elle possède d'emblée une liberté vis-à-vis des astres qui lui est déniée du point de vue de l'astrologie. On voit ainsi comment le ciel représente une limite infran-

2175 *PGM XIII*, 795-797 : σὺ γὰρ εἶ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ. ὃ ἐ<ἀν> εἶπω, δεῖ γενέσθαι. | τὸ γὰρ ὄνομά σου ἔχω ἐν φυλακτήριον ἐν καρδίᾳ τῆ | ἐμῆ.

2176 *PGM XIII*, 932-935 : συνίστα|μαι, ὁ μέγας, καὶ ἔχω σε ἐν τῆ καρδίᾳ μου αω εη | εωηι αιαη ωη ιωαω εσηε ωηιαση | ωηιω.

2177 *PGM VII*, 795-845.

chissable (l'astrologie) ou bien la ligne de partition au sein de l'individu entre ce qui relève en lui d'un pôle passif, soumis aux déterminations, et d'un pôle actif, en amont de ces dernières. Pour les rituels « magique », le ciel est également le lieu d'une puissance extérieure qui s'exerce sur le monde de manière universelle. Mais au lieu de ramener l'être humain à sa propre impuissance, il lui offre la possibilité d'une communication avec la source du pouvoir : le dieu. Il ne s'agit pas simplement d'obtenir des révélations ; les rituels divinatoires sont, pour certains, reformulés et acquiert une dimension nouvelle. La communication des *magi* avec le dieu permet alors la transformation du destin individuel ou une prise de contrôle sur celui-ci. On peut l'annuler ou le renouveler, tout comme on peut s'adjoindre le dieu de l'univers comme démon personnel et assistant. Ce sont alors moins les rituels en tant que tels, dans leur aspect technique, que le discours autour des rituels qui a évolué et qui dénote l'idéologie de l'astrologie. Le rituel met en contact l'être humain et le dieu et engage dès lors un processus de transformation. Dans cette communication, l'être humain peut être divinisé. Cette divinisation doit toutefois être bien distincte d'une modalité d'action rituelle où a lieu l'identification avec le dieu à des fins généralement dramatiques. Mais là encore, ce procédé donne lieu à un dispositif de subjectivation. En produisant une statuette que l'on dispose dans son atelier, en l'identifiant au dieu de l'univers et en s'identifiant soi-même à ce dieu, l'individu se pose d'une manière particulière comme responsable du succès à venir. Si la fortune s'avère favorable, est-ce simplement le fruit du hasard ? d'un bon lot à la naissance ? Ou bien n'est-ce pas un peu parce qu'on s'est rendu maître de la nécessité ? La communication rituelle avec les dieux constitue ainsi une façon « magique » de penser l'action : ce qui arrive à l'avenir, c'est le résultat du rituel. Lors de ce rituel, l'individu s'est disposé comme sujet d'une action sur le cours des événements.

CONCLUSION

La prière à une étoile (Illustration 1) nourrit l’imaginaire de la « magie » astrale. Quoi de plus provocant *a priori* pour la raison qu’une parole adressée à des corps inanimés aussi inaccessibles que les astres ? Que faire de ces illocutions sans rime ni raison lancées au ciel et de ces discours qui, nous semble-t-il, ne tournent décidément pas rond ?

Les mots errent aussi, et comme pour les phénomènes, il peut être tentant de les « sauver ». Telle est la stratégie adoptée par l’hermétisme médiéval au sens large, aussi bien arabe que latin, dans sa tentative pour fonder en nature la rationalité des rituels. À la manière des épicycles planétaires – des cercles invisibles qu’il a fallu inventer pour expliquer la rétrogradation des planètes –, on suppose alors des propriétés occultes mais naturelles pour rendre compte de l’interaction entre les corps astraux et les paroles ou les talismans des *magi*. La disposition du ciel au moment de la prière réagit (au sens pour ainsi dire chimique du terme) avec les paroles que l’on prononce et produit un effet. Pour Al-Kindi (IX^e siècle), le pouvoir des prières consiste ainsi en un rayonnement analogue à celui des astres, capable de modifier l’organisation de la matière dans le monde, et qu’il faut déployer en fonction des configurations astrales²¹⁷⁸. Plotin déjà donnait l’amorce de semblables justifications naturalistes des prières en fonction de la sympathie universelle et de l’unité du monde²¹⁷⁹. Et c’est encore la stratégie déployée par les intellectuels latins pour défendre les *imagines astronomicae*, dont le fonctionnement repose sur les propriétés naturelles des configurations astrales, et les distinguer des *imagines abominabiles ou detestabiles*, qui procèdent par des invocations à des démons²¹⁸⁰. Dès qu’elles font intervenir le ciel, les pratiques rituelles s’expliqueraient ainsi dans le cadre d’une théorie astrologique. Aussi leur validité et leur efficacité reposeraient-elles sur des propriétés naturelles occultes qu’il est possible de manipuler : le rituel est en fait une technologie et le savoir rituel un ésotérisme. Une telle option inter-

2178 AL-KINDI, *De radiis* 5, 5 (= ALVERNY-HUDRY, p. 230) : l’esprit possède « une puissance motrice exercée par ses rayons sur les réalités extérieures tout comme le monde lui-même, aussi bien le monde supérieur [céleste] que le monde inférieur [terrestre], entraîne les choses dans divers mouvements par ses rayons » (*vim movendi res extrapositas suis radiis sicut ipse mundus tam superior quam inferior suis radiis movet res diversis motibus*). Voir Peter ADAMSON, « Al-Kindī, Abū Ma‘shar and the Philosophical Defense of Astrology », *RThPhM* 69, p. 245-270 et Liana SAIF, « Arabic Theories of Astral Magic: The *De radiis* and the Picatrix », in *Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy*, Houndmills-New York, Palgrave Macmillan, 2015, p. 9-45.

2179 PLOT. 28 (IV, 4) 30, 1-8 et 40, 14-17.

2180 Nicolas WEILL-PAROT, *Les « images astrologiques » au Moyen âge et à la Renaissance : spéculations intellectuelles et pratiques magiques, XI^e-XV^e siècle*, Honoré Champion, 2002, p. 27-90.

prétative conduisait à distinguer radicalement entre le domaine du religieux et de la spiritualité, où christianisme et islam exerçaient leur mainmise, et celui de la nature, donc entre le règne des sujets – les âmes et leur relation à Dieu – et celui des objets – les corps matériels et leurs interactions physiques. En matière de rituel, « sauver les phénomènes » (pour reprendre l'expression dévolue à l'explication astronomique des rétrogradations planétaires) a donc présenté un intérêt majeur en histoire des sciences. En effet, dès lors que la validité religieuse de certains rituels est refusée, reste à les abandonner ou à en chercher ailleurs le bien-fondé : de cette recherche qu'astrologues et alchimistes ont menée au Moyen-âge, le concept de nature ressort renforcé.

La révolution scientifique a toutefois battu en brèche les édifices théoriques et a obligé à une révision des savoirs cosmologiques à tous les niveaux, si bien que la nature peut désormais difficilement servir à fonder la rationalité des pratiques rituelles. La rupture entre macrocosme et microcosme est désormais consommée. Dans la triade anthropologique qu'elle forme chez Frazer avec la science et la religion, la magie est donc vouée à l'erreur. Tout le problème était alors de comprendre comment une erreur peut faire si long feu. En fait, le rejet du rituel ou son acception dans une théorie naturaliste fonctionnent de manière parfaitement symétrique en ce qu'ils postulent tous deux la nature comme terrain où se joue la rationalité du rite. Or, à l'époque romaine, pour les pratiques rituelles attestées dans les *PGM*, le naturalisme n'est qu'un aspect rituel parmi d'autres pour comprendre les logiques d'intégration du monde céleste à l'action rituelle. Et cet aspect est loin d'être le plus prégnant. Il faut distinguer en fait entre cinq logiques : narrative, schématique, rhétorique, dramatique et géométrique.

La logique géométrique est celle où prend forme le naturalisme. Elle a l'espace pour matière et consiste à diviser le ciel en sections dotées de propriétés spécifiques. Corps et lieux ont des spécialités et les puissances naturelles sont alors distribuées dans l'univers de manière discrète : à tel signe correspond tel pouvoir, à tel décan tel effet, à telle planète telle valeur. Le magicien-astrologue manipule ainsi des forces naturelles et doit alors se repérer dans le ciel afin d'en exploiter tout le potentiel. Le rituel fonctionne donc comme une technologie pour agir sur la nature et les puissances célestes peuvent être combinées ou opposées à l'envie. Un tel paradigme conceptuel apparaît-il dans les pratiques rituelles ? La nature de la documentation, qui est de prescrire des actions, et non d'en exposer les raisons, permet difficilement de conclure de manière catégorique sur cette question. Pour aller dans ce sens, on doit en fait systématiquement recourir à la documentation astrologique. C'est ainsi que le rituel amoureux du *PGM VII*, 301-310, où la lune croissante doit être en Bélier ou en Taureau, peut parfaitement correspondre à une telle

Conclusion

logique du moment qu'on se fonde sur les écrits théoriques des astrologues. Dans cette perspective, le magicien cherche à activer la puissance du désir contenue dans ces parties du ciel. De même, dans le choix du trigone royale pour la configuration du ciel lors de la fabrication d'une statuette (*PGM V*, 370-446), on peut deviner l'inspiration astrologique. Une telle méthode ne doit toutefois pas être généralisée, car elle pourrait conduire à la pétition de principe : tout devient astrologique puisque tout est expliqué depuis les traités d'astrologie. Il y a un cas, en revanche, où l'explication astrologique paraît incontournable. Il s'agit de l'étrange consécration d'un anneau conçu sur le modèle de l'embryologie : placé dans les entrailles d'un coq, l'anneau est, pour ainsi dire, mis au monde, et reçoit un souffle en lien avec les parties du ciel (*PGM XII*, 270-350).

De son côté, la logique narrative consiste à projeter sur l'écran que forme la surface céleste un récit, analysable de manière séquentielle et fondé sur des alternances astronomiques entre coucher et lever, lumière et obscurité, visibilité et invisibilité. Cette logique se rapproche en fait du mythe, en ce qu'elle peut superposer aux périodes astronomiques des cycles mythologiques. C'est ainsi que le lever héliaque de la lune ramène à la naissance du dieu solaire Harpocrate et que le premier jour du déclin lunaire évoque le fratricide d'Osiris et la lutte dynastique entre Horus et Seth ; c'est aussi ce qui donne à l'est et à l'ouest leur valeur symbolique de vie et de mort dans le parcours du soleil et qui permet d'interpréter métaphoriquement le mouvement du monde autour de l'axe ou le retour périodique des astres comme une image du désir, qui lui aussi revient éternellement et recommence. La temporalité du rituel fonctionne alors à la manière d'une *historiola* non-verbale : elle inclut l'action en cours dans un temps qui n'est pas seulement astronomique, mais véritablement mythique. Ce n'est pas l'espace qui est ici au cœur des dynamiques conceptuelles, mais le temps. L'agent rituel évolue en fait dans un monde où il manipule moins des forces que du sens. Le rituel permet de gérer la temporalité pour inscrire l'individu dans une trame narrative et envelopper ainsi son action dans un réseau de significations. Les temps peuvent ainsi se superposer : le temps astronomique de l'univers, le temps mythique des dieux et le temps humain. De la sorte, l'événement rituel et ce qui le motive sont liés à un tout plutôt qu'isolés. Le rituel apparaît ainsi comme une stratégie pour agir contre la fragmentation du sens : dans la malédiction que l'on jette contre un adversaire au moment où décroît la lune n'est pas en jeu la simple hostilité entre deux individus particuliers, dont la rivalité serait toute personnelle ; c'est bien plutôt une réalité cosmologique que l'on réactive à tous les niveaux, un antagonisme enraciné au cœur d'un univers où l'existence se conçoit comme une lutte et comme une alter-

nance de morts et de naissances, de défaites et de victoires. À travers le rituel, l'individu s'inscrit ainsi dans cet univers de sens où la stabilité n'existe pas et où tout se conçoit comme un rapport de forces. Son action n'est toutefois pas purement symbolique. Il agit bel et bien. Il espère que le rituel sera couronné de succès. Mais si succès il y a, alors ce ne peut être que parce que le rituel prend place dans l'univers en conformité avec ce qui en est la réalité la plus essentielle.

Le ciel du magicien n'est pas le ciel de l'astrologue. Le rituel d'ascension présente l'intérêt de donner à voir la différence qui distingue les deux. Ce qui structure l'espace céleste de ce document, c'est l'opposition entre une région circumpolaire toujours visible et une région inférieure soumise à l'alternance des levers et des couchers : le ciel du nord et le ciel du sud s'organisent verticalement à partir d'un point central constitué par le pôle nord. Le critère qui préside à cette organisation est d'ordre phénoménologique : tout en haut, la visibilité éternelle du pôle ; plus bas, la répétition cyclique des invisibilités et des réapparitions. Le voyage d'immortalisation consiste alors à traverser le ciel en direction du nord. En franchissant l'écliptique, où se trouvent rassemblées les sept planètes, on pénètre dans l'espace qui mène à l'éternité ; le retour dans l'espace terrestre signifie à l'inverse le retour à une temporalité cyclique, sous un nouvel horoscope de départ. Le voyage céleste que décrivent par exemple les sources néoplatoniciennes, férues d'astrologies, n'est pas à proprement parler le même. L'espace y est organisé en cercles successifs, disposés sur un axe horizontal formé par l'écliptique et dont le centre est la terre. Le voyage consiste alors à passer de ce centre terrestre à la périphérie céleste en franchissant chaque sphère planétaire individuellement – retour au ciel qui s'effectue en se dépouillant à chaque étape des « tuniques » matérielles enveloppant l'âme²¹⁸¹. À chaque sphère est ainsi associée une composante matérielle spécifique. Pour résumer, on peut donc dire que le ciel du magicien s'organise à partir du pôle, le ciel des astrologues à partir de l'écliptique, et qu'ils répondent à des logiques distinctes : distribuer des propriétés naturelles à travers l'espace ou bien exploiter le potentiel de signification des périodes astronomiques.

De manière analogue, la théorie pythagoricienne de l'harmonie des sphères attribue à chaque planète une note de musique. Certes, l'harmonie des sphères apparaît de manière nominale et ponctuelle au sein du corpus, preuve que les *magi* en avaient connaissance et pouvaient occasionnellement l'exploiter. Mais le chant des voyelles relève en réalité d'une logique qui lui est propre. Les voyelles incarnent la puissance sonore créatrice et sont liées au souffle ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$). Ce chant reproduit, à la manière d'un nom divin, une action divine. Attribuer à chaque voyelle une

2181 PROCL., *Inst. Theol.*, prop. 209.1-4.

Conclusion

valeur musicale, en lien avec une sphère, ne présente dès lors que peu d'intérêt : c'est collectivement, et de manière indifférenciée, que les voyelles expriment l'étrange puissance du son à travers l'univers.

La logique que j'ai décrite comme schématique repose sur les notions de tout et de partie. Il ne s'agit plus alors de diviser un ensemble (des sections de l'espace, une séquence temporelle), mais plutôt de rassembler en un tout des éléments discrets. La logique schématique consiste en une opération de synthèse. On la rencontre en deux occasions. Avec les rituels de mémoire, tout d'abord, apparaît un usage unique du cycle synodique de la lune. Le rituel se déroule en effet sur la totalité du mois, une manière d'étendre à la totalité du temps la connaissance du passé, du présent et de l'avenir que l'on souhaite développer. De manière très intéressante, il arrive qu'un moment particulier soit préféré à la somme des instants que comprend le mois. Ce choix porte généralement sur la première phase de la lune (le premier croissant visible) et fonctionne en fait de manière métonymique. La partie vaut pour le tout. Ce découpage d'un cycle entier en une série d'instantanés que l'on réunit se rencontre également en une autre occasion : avec le « zodiaque lunaire » (*PGM VII*, 756-794) et la *dôdêcaôros* (*PGM III*, 494-532 ; *IV*, 1648-1695 ; *XXXVI*, 20-28) se dessine une nomenclature temporelle de noms et de formes pour le cycle solaire quotidien et pour le cycle sidéral de la lune. Cette mise en série ne vise pas à singulariser des puissances, comme si chacune avait son pouvoir, mais à multiplier, pour ainsi dire par diffraction, celle de la divinité solaire ou lunaire : au prisme de multiples formes, douze pour le soleil, vingt-huit pour la lune, c'est encore le dieu que l'on invoque dans son unité, même si l'on décline son activité à travers différentes instances divines. C'est alors l'unité que l'on saisit à travers la diversité.

La logique rhétorique, quant à elle, n'envisage pas le ciel sous l'angle de la spatialité ou de la temporalité mais en l'incluant dans un rapport hiérarchique de subordination par rapport au divin. C'est ainsi que l'évocation des directions de l'espace peut servir à exalter la puissance souveraine universelle du dieu que l'on invoque. C'est aussi ce qui vaut aux décans d'être mentionnés en quelques occasions, généralement de manière collective, afin de souligner la suréminence du dieu de l'univers et son pouvoir absolu. Ce faisant, les prières rendent gloire au dieu comme toute la création lui rend gloire, lui « qui en [sa] puissance organise l'univers, [lui] que redoutent les démons et que craignent les montagnes, [lui] devant lequel se prosternent les anges et se prosternent le soleil et la lune, [lui] qui a pour trône le ciel, pour piste de procession l'air et pour piédestal la terre »²¹⁸². En même temps qu'il exalte le dieu de l'univers, le rituel place de fait l'indi-

2182 *PGM LXXVII*, 7-14 : ὁ ἐν τῇ δυνάμει τὰ πάντα | διοικῶν, ὃν τρέμουσιν οἱ δαίμονες, ὃν τὰ ὄρη φοβεῖται, | ὃν προσκυνοῦσιν ἄγγελοι, | ὃν προσκυνεῖ ἥλιος καὶ σελήνη, οὗ ἐστὶν ὁ οὐρανὸς θρόνος καὶ αἴθρα κωμαστήριον, | ἡ

vidu dans un ordre cosmique et divin. En reproduisant à son échelle un témoignage général de l'univers à la grandeur du dieu, l'agent rituel démontre ainsi sa piété. L'envers de cette exaltation rhétorique, ce sont les menaces contre le ciel. Quand elles ne sont pas des fictions littéraires²¹⁸³, ces prétentions remontent à des techniques rituelles d'époque pharaonique²¹⁸⁴ et sont à comprendre d'après la situation d'énonciation mise en place. L'agent rituel donne des ordres à des êtres de rang inférieur, comme un démon²¹⁸⁵ ou une flamme : « Mets-toi de la sorte à mon service à moi, Untel, auprès d'Unetelle », demande un amoureux à la flamme d'une lampe.

Sinon, je prononcerai les huit lettres de la lune fixées dans le cœur du soleil. Or, si je m'apprête à les dire et que tu ne t'es pas mise en route, j'irai à travers les sept portes autour de Dardaniël et je ferai trembler le socle de la terre et les 4 éléments de l'univers se mélangeront pour que rien ne naisse d'eux²¹⁸⁶.

Prononcer ce nom de huit lettres, c'est encore agir en conformité avec un ordre divin et en son nom. La menace de chaos et de destruction s'applique pour autant que l'agent rituel

Qui parle, et à qui ? Est-ce un humain à un dieu ou bien un dieu à un démon à travers la voix d'un être humain ? La question de l'énonciation, bien repérée par Jamblique (même s'il l'insère dans un cadre théorique néoplatonicien), mène à la logique dramatique. Il est des cas, en effet, où l'énoncé verbal n'est pas adressé à une puissance céleste, mais produit par elle à travers la personne de l'agent rituel. L'identification d'un être humain à une divinité est un phénomène déroutant mais qui se comprend comme un processus de représentation. Telle est la logique du masque de théâtre : donner un visage à un personnage et le représenter en action. De même, sur la scène

δὲ γῆ τὸ πόδιον. Cf. DRAC., *Laud.* II, 211-222 (le poète chrétien énumère des parties du monde qui glorifient le seigneur).

2183 PGM XXXIV, 1-7 : « [le soleil] s'immobilisera et, si je l'ordonne à la lune, elle descendra et, si je veux retenir le jour, la nuit se poursuivra à cause de moi et si nous demandons à nouveau les jours, la lumière ne s'éloignera plus » (...στήσεται, κἄν σελήνη κελεύσω, καταβήσεται, κἄν | κωλύσαι θελ[ή]σω τὴν ἡμέραν, ἢ νύξ μοι μενεῖ, κἄν | δεηθῶμεν πάλιν ἡμέρας, τὸ φῶς οὐκ ἀπελεύσεται (sur ce fragment romanesque, voir María Paz LÓPEZ MARTÍNEZ, *Fragmentos papiráceos de novela griega*, Alicante, Universidad de Alicante, 1998, p. 308-317). L'attraction de la lune est un stéréotype littéraire qu'on a cherché à expliquer d'après des phénomènes naturels (Charles MUGLER, « Sur l'origine et le sens de l'expression καθαιρεῖν τὴν σελήνην », *REA* 61 / 61, 1959, p. 48-56) et qu'on prend encore parfois à tort comme l'expression paradigmatique de la « magie » telle qu'elle était réellement conçue (c'est le cas d'Alain MOREAU, « Une pratique des magiciennes et sorcières de l'Antiquité : les perturbations astrales et météorologiques », in Christophe CUSSET (dir.), *La météorologie dans l'Antiquité : entre science et croyance*, Centre Jean Palerne, Saint-Étienne, France, Université de Saint Etienne, 2003, p. 169-178) mais Anne-Marie TUPET, *La Magie dans la poésie latine. I. Des origines à la fin du règne d'Auguste*, Les Belles lettres, 1976, p. 92-103 a proposé une explication rituelle très pertinente à partir des pratiques divinatoires avec médium.

2184 Serge SAUNERON, « Aspects et sort d'un thème magique égyptien : les menaces incluant les dieux », *BSFE* 8, 1951, p. 11-21.

2185 PGM CI, 10-15 (on promet au démon d'un mort récompense ou punition selon qu'il obéit ou non).

2186 PGM LXII, 7-16 : οὕτω | δ[ι]ακόνη[σ]ον κάμοι, τῷ δεῖνα, πρὸς τὴν δεῖνα. εἰ δὲ | μή, ἐρῶ [τ]ὰ ὀκτὼ γράμματα τῆς [Σ]ελήνης τὰ κατεστηριγμένα εἰς τὴν καρδίαν | [το]ῦ Ἥλιου. εἰ δὲ μέλλω λέ[γ]ειν καὶ οὐπω ἐπορεύθης, εἰσελεύσομαι ἐσώτερος τῶν | [ἐ]πτὰ πύλων τῶν περὶ Δαρδανιῆλ καὶ σείσω τὸ στ[ε]ρέωμα [τ]ῆς γῆς, καὶ συνελεύσεται τὰ δ' στοιχεῖα τοῦ κόσμου, ἵνα [ἐ]κ τούτων μηδὲν γένηται.

Conclusion

rituelle, l'expert peut agir sur un tiers (ou sur lui-même) en prêtant sa voix et son corps au dieu qu'il met en action. Et les astres, lune ou soleil, ajoutent alors un effet de présence supplémentaire. C'est ainsi qu'un « magicien » se place dans l'axe du soleil et se présente comme le dieu BARBARIOTH à un enfant-médium (*PGM* IV, 88-93). L'éclairage et la voix s'allient pour rendre présent le dieu et entraîner la transe du médium.

Au cœur de cette logique dramatique est mis en jeu un processus de médiation. De fait, la puissance divine ne se manifeste pas de manière immédiate, mais à travers des signes. Pour l'enfant médium, la voix du « magicien » est celle du dieu, la lumière de l'astre est celle du dieu, et si le dispositif comprend une plume de faucon que l'on pose sur son corps, c'est le signe (σημεῖον) de l'union au dieu solaire²¹⁸⁷. L'histoire de la théologie des images en terre chrétienne comme en terre d'islam obscurcit considérablement notre perception de ces phénomènes rituels que l'on a tôt fait de ramener à du « fétichisme ». La question du statut de l'image y est en effet restreinte aux représentations picturales ou plastiques. Or, pour le polythéisme – tel qu'il se manifeste du moins dans les rituels « magiques » – l'image divine peut être la statuette auprès de laquelle on s'endort, l'intaille que l'on façonne sur une gemme ou le dessin que l'on marque sur sa peau tout autant que l'astre lui-même, la flamme d'une bougie ou même une personne humaine. Le « magicien » manipule des signes pour produire une puissance divine à travers eux. Il exploite pour ce faire tout ce qui est à sa disposition et traite les signes comme des indices, non comme des symboles : l'indice est signifiant sur le même mode que la fumée indique un feu tandis que la signification du symbole est conventionnelle. Dans la logique dramatique de la médiation, il s'agit donc de disposer des corps et des objets, des matières et des images, pour que l'environnement rituel ne soit pas une simple étendue, mais un espace habité, incarné, un lieu unique non en raison de ses coordonnées géographiques, mais pour la valeur que le rituel lui a attribuée. Dans cette perspective, on peut mobiliser l'univers céleste pour transformer l'environnement rituel : pour une lychnomancie (la flamme y forme une miniature du soleil), on associe les baguettes du trépied aux directions de l'espace (*PGM* IV, 3169-3206) ; pour un sommeil rituel en vue d'une oniromancie, on porte une couronne de laurier à douze feuilles (*PGM* VII, 795-845) ou on place à proximité une tablette astrologique (*PDM* XIV, 93-114) ; pour une rencontre avec le dieu de l'univers, on fabrique une tente circulaire divisée en trois-cent soixante-cinq sections (*PGM* XIII, 96-100 = 650-655) et on utilise sept encens qui matérialisent la présence des *chronocrates* planétaires (*PGM* XIII, 16-26 = 350-356).

2187 *PGM* IV, 209.

Toutefois, avec les pratiques « magiques », il ne s'agit pas simplement de manipuler des signes et des logiques différentes pour fabriquer une puissance divine ; outre le dieu, c'est le sujet humain lui-même qui se construit à travers le rituel. Le rituel n'est pas que représentation d'un monde, mais une véritable action. L'agent rituel institue en fait certains types de rapports entre lui et d'autres existants et avec lui-même. À la suite des théories naturalistes de l'Antiquité et de l'époque médiévale, l'efficacité des rituels (ou leur inefficience) s'est pensée comme une action exercée sur le monde des objets : la nature. Il faut maintenant la penser comme une action réflexive, qui s'exerce sur les sujets, à la manière du dispositif au sens où l'entend Agamben. Le rituel est un dispositif de subjectivation : il se présente comme une action sur le monde ou sur les dieux, mais il est, au premier chef, une action exercée sur soi-même. Pour approfondir l'étude des rituels, il faut donc garder à l'esprit la distinction linguistique entre ce qui est dit (l'énoncé) et ce qui est fait (l'énonciation). La pragmatique énonciative invite en effet à interroger ce que fait le rituel à l'individu, comment il le dispose à l'égard de lui-même et à l'égard des autres existants, au-delà de ce qu'il dit ou de ce qu'il prétend faire. Une telle approche n'est pas sans poser des problèmes méthodologiques : sur quoi s'appuyer, si ce n'est sur le texte, pour appréhender les contextes énonciatifs ?

Une première piste consiste à analyser les métadiscours rituels, c'est-à-dire le langage qu'établissent certains documents pour présenter leur rituel à un destinataire et pour programmer sa réception. Il s'agit alors de partir, en effet, de ce que le rituel prétend accomplir, mais de comparer ce discours avec le dispositif technique et les intertextes rituels. Les cas sont en fait assez rares mais si singuliers qu'ils retiennent inévitablement l'attention. Une stratégie métadiscursive peut ainsi consister à présenter un rituel divinatoire au travers d'une narration (*PGM IV*, 475-834) ; *logoi* et événements rituels alternent et forment alors le récit d'une ascension céleste et d'une régénération (*παλιγγενεσία*) qui est aussi une immortalisation (*ἀπαθανατισμός*). De manière analogue, la lettre de Néphotès à Psammétique (*PGM IV*, 154-285) réécrit un rituel divinatoire avec médium pour en faire l'expérience « mystérique » d'une renaissance. En fait, la transformation de l'individu et la renaissance forment la thématique centrale d'un imaginaire rituel : il s'agit d'acquérir un nouvel horoscope lors d'une ascension au ciel, d'annuler le destin après une consultation oraculaire, comme si l'avenir redevenait une page vierge (*PGM XIII*), d'être divinisé ou encore de se hisser au-dessus de l'humaine condition avec l'aide de son démon personnel. Le rituel se présente en fait comme une transformation du sujet qui l'expérimente et qui est aux prises avec la nécessité ; il est un lieu de médiation avec soi-même, à la fois comme objet, déter-

Conclusion

miné par des forces extérieures, et comme sujet agissant autonome. Dans ces cas-là, le ciel incarne une pression extérieure qui s'exerce sur l'individu et détermine le cours de son existence. Le rituel constitue alors l'espace-temps singulier où une brèche peut être pratiquée dans le cours de l'existence pour surmonter les déterminations. À l'assaut du ciel, l'être humain s'affirme comme sujet libre, en dialogue avec une puissance divine personnalisée, elle-même en amont de la nécessité.

En soi, les dispositifs rituels ne se différencient toutefois pas foncièrement des techniques attestées par ailleurs. L'innovation réside plutôt dans le métadiscours et dans l'imaginaire qu'ils véhiculent. Cet écart entre la formulation d'un dispositif technique et l'élaboration d'un imaginaire rituel nous informe sur une modalité d'action du rituel. En effet, l'efficacité du processus de transformation tire certes sa source du rituel, mais c'est bien le métadiscours qui agit davantage que l'ensemble technique déployé pour la cérémonie. Dans cette optique, le rituel est en quelque sorte le prétexte qui suscite le discours ; en tant que mode d'action, il permet l'actualisation de cet imaginaire de la renaissance. C'est ici que les rapprochements du corpus « magique » gréco-égyptien avec les sources philosophiques sont les plus fructueuses. Depuis longtemps, on a envisagé les *PGM* en lien avec l'hermétisme, la théurgie ou le gnosticisme. De fait, les pratiques rituelles « magiques » relèvent bel et bien d'une nébuleuse polythéiste très diversifiée et entretiennent des rapports, parfois étroits, avec les traités théoriques. L'amalgame doit cependant être évité et il faut privilégier une approche dynamique : les *PGM* témoignent de manière singulière des bricolages conceptuels qui s'établissent durant l'époque romaine en matière de religion. L'idiodémonologie est particulièrement éclairante sur ce point, car elle révèle la complexité des interactions entre discours philosophiques et discours rituels. L'entrevue de Plotin avec un magicien donne à lire une expérience autour du démon personnel et la rencontre entre le monde du néoplatonicien et celui du magicien ; les théories de Jamblique et de Porphyre sur la même notion illustrent l'écart entre conceptions astrologiques et théurgiques autour de la nécessité ; le rituel du *PGM* VII, 505-528 montre de la part des *magi* un intérêt pour les concepts astrologiques et des stratégies de reformulation de leur propre pratique. La rencontre avec un dieu devient ainsi une interaction avec un démon personnel pour améliorer son sort. Qu'il y ait alors une fascination pour l'idée d'un renouveau, c'est aussi ce dont peut témoigner le discours chrétien autour de la conversion et du baptême. On peut d'ailleurs se demander si la *téléte* du *PGM* IV, avec son bain rituel, ne puise pas à l'imaginaire du baptême, si ce n'est qu'il n'y a pas alors conversion à une religion nouvelle, mais consécration d'un individu et union avec le dieu solaire. En tout cas,

les deux phénomènes ont l'air structurellement assez proches en ce qu'ils marquent un changement d'état.

Ces stratégies métadiscursives sont des phénomènes ponctuels. On ne doit pas tenir les documents très singuliers qui les exploitent pour exemplaires de ce que produit la *magica communio loquendi cum diis*. De fait, le dialogue rituel avec les dieux n'a pas systématiquement pour effet une renaissance. Loin de là. Ce sont souvent des pratiques divinatoires, somme toute classiques, qui sont transformées en expériences exceptionnelles. Cette première piste – celle du métadiscours – ne tient donc pas compte de formes rituelles très représentées comme les *defixiones* ou les charmes amoureux. La dernière section du chapitre 7 a donc interrogé un document d'une forme différente et qui pourrait aussi bien tomber dans ce que l'anthropologie a appelé à une époque « fétichisme » ou dans ce que l'histoire des religions reconnaît comme « mystique » (PGM VIII, 1-63) : par son *logos*, le texte présente une identification de l'être humain à la puissance divine universelle (*unio mystica*) ; par sa *praxis*, il donne à voir l'adoration d'un fétiche sous la forme d'une statuette d'Hermès. Il s'agit d'un *charitèsion* dont l'objectif est d'apporter le succès au propriétaire d'un atelier. Renvoyons dos à dos ces catégories générales que sont la mystique et le fétichisme. Tout l'intérêt envoûtant de ce texte est justement qu'il nous invite, au lieu de traiter de théologie, à explorer d'une part ce que nous pouvons faire des objets – et ce que nous pouvons leur faire faire – et d'autre part comment nous nous constituons comme sujets par la médiation des objets. À travers la statuette, le rituel représente une puissance universelle, l'associe à un espace domestique et à un individu et déploie ainsi, par la médiation de l'objet, une prise de possession personnelle de cet espace. Le dieu domine les quatre coins du ciel comme il domine les recoins de l'atelier et dans cet univers réduit que constitue l'atelier règne en maître absolu un individu. Celui-ci transpose à l'échelle divine la maîtrise de son environnement. Le lieu acquiert une dimension singulière et à part de toute autre ; il devient pleinement habité par l'être humain, comme s'il constituait un prolongement de sa personne. L'objet statuette, qui est un dieu, n'est donc pas qu'un vis-à-vis posé en face de soi, mais fait partie de l'individu. Matériellement extérieur, il est subjectivement intériorisé lors du rituel. Quoi de surprenant là-dedans en réalité ? Aujourd'hui aussi, il y a des objets qui ne sont pas de simples objets, mais qui font partie de nous. Ce sont non seulement ceux auxquels on prête une « valeur sentimentale », comme on dit, ou les aménagements particuliers d'un espace, l'affichage d'images et de décorations pour personnaliser son intérieur, mais aussi les disques durs et les serveurs, où l'on stocke notre mémoire et nos photographies, et toutes les extensions digitales de nous-mêmes. En

Conclusion

quelque sorte, les objets peuvent être des fragments d'âme. La différence entre la statuette d'Hermès et ces exemples modernes, c'est la ritualisation. La confection de la statuette n'est pas simplement décorative ou sentimentale ; elle vise à incarner une action et à instaurer un rapport spécifique avec l'environnement. L'action que propose ce rituel, c'est ainsi, sous la forme d'une médiation, la prise de contrôle d'un rapport aux choses que nous vivons pour notre part de manière immédiate.

Le ciel, lieu inaccessible par excellence, rappelle l'être humain à sa finitude et à son impuissance. Aussi sert-il à l'inverse à exalter la puissance divine qui y réside et domine l'univers. Quant à l'astrologie, elle en fait le lieu d'où s'exerce la nécessité sur l'existence. D'un côté, les puissances célestes ; de l'autre, l'impuissance terrestre ? L'époque romaine voit sans doute s'élaborer de nouveaux rapports au monde autour de cette question. Si le rationalisme a tendu à séparer le règne de la nature et celui des âmes en posant d'un côté les objets matériels, soumis à des lois, de l'autre les âmes libres, soumises à Dieu, la voie rituelle propose au contraire d'intéressants stratagèmes de médiation pour réintégrer la puissance céleste dans l'action terrestre. Le sujet n'est pas alors à penser en retrait ou en amont du monde, comme peut l'être par exemple la partie non-descendue de l'âme dans la philosophie de Plotin et Porphyre ; il se déploie au contraire dans son environnement et réside dans les liens qu'il est capable de créer avec les objets et les autres existants.

*Rennes, 21 juin 2020.
Sole in Geminis transeunte,
Luna coniuncta cum Sole.*

BROCHURE 2

GLOSSAIRE, ANNEXES

BIBLIOGRAPHIE

ET INDEX

GLOSSAIRE

APOTÉLESMATIQUE : désigne l'art de prédire l'avenir d'un nouveau-né à partir de la disposition du ciel. À ne pas confondre avec l'horoscope, qui indique uniquement la partie ascendante du ciel à la naissance.

CATASTÉRISME : désigne la forme que compose un groupe d'étoiles (constellation) ou bien la transformation d'un personnage mythologique en constellation.

CHARITÈSION : catégorie de rituel pour obtenir la faveur divine (χάρις) dans l'existence (santé, succès, réputation, beauté...).

CHRONOCRATÔRIE : système de patronage des divisions du temps dévolu aux divinités planétaires. La semaine astrologique (lundi, mardi...) est un système de chronocratôrie.

CLIMACTÈRES : période critique de l'existence où ont lieu de profonds changements.

CYCLES : en raison de la révolution terrestre, les corps célestes ont plusieurs mouvements périodiques selon le repère retenu. Le cycle sidéral correspond au temps nécessaire à un astre pour revenir à la même position dans le ciel par rapport aux étoiles. Le cycle synodique correspond à l'intervalle temporel entre deux dispositions identiques de la terre, du soleil et d'un astre. Dans le cas de la lune, plus simple que les planètes intérieures et extérieures, le cycle synodique correspond au mois lunaire et à ses différentes phases (29,5 jours environ) ; le cycle sidéral (27,5 jours environ) sert quant à lui aux stations lunaires de l'astrologie médiévale.

DÉCAN : en astrologie, subdivision zodiacale correspondant à une section de 10° de l'écliptique ; à l'origine, étoile ou astérismes appartenant à un système égyptien d'horloge stellaire. Les décans égyptiens sont répartis régulièrement sur une bande décanale au sud de l'écliptique et ont la particularité d'être occultés par le soleil pendant soixante-dix jours. Tous les dix jours, un nouveau décan fait son lever héliaque au petit matin.

DEFIXIO : catégorie de rituel pour maudire un ennemi. Le modèle de la *defixio* consiste à inscrire la malédiction sur un support, généralement en plomb, et à l'abandonner en un lieu spécifique (tombe, rivière, source...). La magie amoureuse recourt à ce type de pratiques agressives

contre la personne désirée. On emploie aussi couramment des *defixiones* pour augmenter les chances de victoire d'un équipage dans les courses hippiques.

DIABOLÈ : catégorie de rituel dont les prototypes remontent à l'époque pharaonique et où l'acteur rituel adresse des accusations (διαβολή) contre un adversaire (souvent une personne désirée) pour entraîner le châtement de l'accusé·e. La *diabolè* peut comprendre un rituel où un acte sacrilège est commis par l'exécutant ; il se défausse ensuite de la responsabilité en imputant l'acte en question à la personne ciblée par la *diabolè*.

DÔDÉCAÔROS : comme pour le système zodiacal, qui sert à diviser le cycle sidéral (annuel) du soleil en douze signes, la *dôdécaôros* divise son cycle quotidien diurne en douze symboles.

EUCHOLOGIQUE : relatif aux prières (εὐχή).

FUMIGATION : offrande d'encens ou de matières odorantes sous forme de fumée.

GÉNÉTHLIALOGIE : avec les *katarchai*, seconde branche de l'astrologie hellénistique ; elle consiste à décrire les caractéristiques physiques et morales d'un individu en fonction de la date de sa naissance et de la date de sa conception et à prédire le déroulement de son existence.

HISTORIOLA : technique (par définition orale) où l'agent rituel inclue dans le *logos* une brève allusion à un événement mythique. Le mythe n'est pas raconté, il n'est qu'évoqué, mais le rituel est alors conçu comme la reproduction et l'actualisation de l'événement mythique.

ISOPSÉPHIE : système d'attribution d'une valeur symbolique à certains mots d'après la valeur numérique de leurs lettres, l'alphabet grec servant à noter chiffres et nombres. Ainsi, $\alpha\beta\rho\sigma\alpha\xi$ ($\alpha + \beta + \rho + \alpha + \sigma + \alpha + \xi$) = 365 (1 + 2 + 100 + 1 + 200 + 1 + 60), autrement dit le nombre de jours dans l'année.

KATARCHÈ : avec la généthlialogie, seconde branche de l'astrologie hellénistique ; elle consiste à prédire le résultat d'une action en fonction du ciel à son commencement ou plus généralement à anticiper et prescrire le bon moment pour entreprendre une action d'après la disposition du ciel.

LÉCANOMANCIE : type de rituel divinatoire avec un récipient rempli d'un liquide ; le dieu apparaît dans le récipient.

LOGOS : partie verbale du rituel (écrite ou oral, en prose ou en vers).

LYCHNOMANCIE : type de rituel divinatoire avec une lampe ; la flamme de la lampe produit l'apparition de la divinité.

MÉLOTHÉSIE : système de correspondance astrologique entre les parties du ciel et l'anatomie du corps.

NOMINA BARBARA : termes apparemment inintelligibles qui composent une partie du *logos*. Ce sont en réalité souvent des transcriptions en alphabet grec depuis des langues anciennes orientales dont on peut retrouver le sens.

ONIROMANCIE : type de divination reposant sur les apparitions en songe.

ONIROPOMPÉIA : action rituelle consistant à envoyer des songes à une tierce personne, généralement dans un but agressif ou amoureux.

ONOMA : nom divin, parfois tenu pour secret, généralement doté d'une puissance efficace de manière performative. Il peut s'agir de termes d'origine étrangère (égyptien, araméen...), de sons dépourvus de sens ou de mots inventés selon des procédés symboliques comme par exemple avec l'isopsépie.

OURANOGRAPHIE : description du ciel sous forme figurative à partir des constellations.

OUROBORE : cercle symbolique formé par un serpent qui mord sa queue.

PARANATELLONTA : constellations ou étoiles qui se lèvent en même temps qu'un signe zodiacal.

PARÉDROS : « assistant ». Les démons-*parédroi* sont des puissances divines obtenues lors d'un rituel en guise d'assistant pour mener des actions de toutes sortes. Le démon seconde alors l'individu dans son existence.

PHYLACTÈRE : objet dont la présence lors du rituel assure la protection de l'individu. Ce sont par exemple des gemmes magiques contenant une représentation divine et des inscriptions.

PRAxis : partie non-verbale du rituel (offrandes, sacrifices, habillements, fumigations, choix du lieu, etc.).

SIDÉRAL : voir CYCLES.

SUSTASIS : type d'action rituelle divinatoire que l'on traduit généralement par « union » ou « rencontre ». Une apparition divine se produit lors du rituel et l'individu est dès lors étroitement associé à la puissance divine.

Annexe

SYNODIQUE : voir CYCLES.

TÉLESTIQUE : désigne l'art néoplatonicien de consacrer les statues.

THUMOKATOCHON : catégorie de rituels permettant de se protéger contre la colère d'un adversaire.

ANNEXE 1

LE RITUEL D'IMMORTALISATION

(PGM IV, 475-834)

Historiographie et éditions

La section des lignes 475-834 du papyrus magique de Paris a été rendue fameuse par la publication d'Albrecht Dieterich en 1903 sous le nom de *Mithrasliturgie*²¹⁸⁸. L'auteur y défendait que le rituel donnait accès à la liturgie des mystères de Mithras et préluait les transformations spirituelles qui caractérisaient l'émergence du christianisme. Il s'appuyait pour ce faire sur le prologue, où apparaît le nom du dieu, et sur l'iconographie décrite lors de l'apparition divine finale. Cette thèse a aussitôt rencontré l'opposition de Franz Cumont²¹⁸⁹, à qui l'ouvrage était dédié, et est maintenant tenue pour invalide, sauf aux yeux de quelques chercheurs qui reprennent et adaptent les positions de Dieterich²¹⁹⁰.

Depuis le regain d'intérêt pour les pratiques « magiques » dans les trente dernières années, trois traductions majeures, en allemand, en anglais et en italien, ont été consacrées spécifiquement à ce texte en l'extrayant du papyrus qui le contient. Reinhold Merkelbach, d'abord, a proposé en 1992 une mise en parallèle de ce rituel avec celui du *PGM XIII* afin d'insister sur la dimension mystérieuse et égyptienne des deux documents²¹⁹¹. À ces yeux, ladite *Mithrasliturgie* est en réalité une cérémonie en l'honneur de Psai-Aiôn, qu'il identifie de manière syncrétique au dieu alexandrin Sarapis-Aiôn de la cosmologie de Leyde (*PGM XIII*). L'édition scientifique anglaise de Hans D. Betz en 2003 accentue de son côté l'ancrage hellénistique et conserve le nom

2188 Albrecht DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, B.G. Teubner, 1903.

2189 Sur cette controverse et ses répliques postérieures, voir Michel TARDIEU, « La controverse de la Mithrasliturgie chez Cumont », in John SCHEID, Corinne BONNET, Carlos OSSOLA (dir.), *Rome et ses religions : culte, morale, spiritualité*, Caltanissetta, Sciascia, 2010, p. 33-48 et Jaime ALVAR EZQUERRA, « Mithraism and Magic », in Francisco Marco SIMÓN et Richard GORDON (dir.), *Magical practice in the Latin West: papers from the international conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept.-1 Oct. 2005*, Leyde, Brill, 2010, p. 519-549.

2190 Par exemple, Marvin W. MEYER, « The "Mithras Liturgy" as Mystery and Magic », in Christian H. BULL, Liv Ingeborg LIED, John Douglas TURNER (dir.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices*, Leyde, Brill, 2012, p. 447-464 ; de même Radcliffe G. EDMONDS III, « Did the Mithraists Inhale? - A Technique for Theurgic Ascent in the Mithras Liturgy, the Chaldaean Oracles, and some Mithraic Frescoes », *Ancient World* 32 / 1, 2000, p. 10-24 réactualise le rapprochement en se fondant sur le travail de Roger BECK, « Interpreting the Ponza zodiac, II », *JMiS* 2, 1978, p. 116-127.

2191 Reinhold MERKELBACH, *Abbrasax: ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts. Band 3, Zwei griechisch-ägyptische Weihezeremonien: die Leydeer Weltschöpfung, die Pschai-Aion-Liturgie*, Opladen, Allemagne, Westdeutscher, 1992.

de Mithras pour nommer le rituel et interpréter certaines sections problématiques²¹⁹². Pour lui, la “*Mithras*” *Liturgy* est fortement mâtinée de stoïcisme et documente une forme de proto-hermétisme²¹⁹³. Enfin, avec l’appui de Michel Tardieu, la récente traduction italienne de Michela Zago restitue au rituel un titre plus conforme à sa pragmatique antique mais propose un nouvel univers de référence en identifiant le dieu suprême à un Pythagore divinisé²¹⁹⁴. À ces travaux, il faut ajouter divers rapprochements avec les *Oracles chaldaïques*²¹⁹⁵ ou au contraire l’hermétisme²¹⁹⁶.

Présentation de la traduction

Au vu de la diversité étonnante de ces propositions, on comprend que cette annexe ne prétend pas démêler en quelques pages le nœud du problème. Par souci de commodité, elle présente simplement une traduction française personnelle en vis-à-vis du texte grec. Elle répond à une nécessité pratique : rendre accessible facilement au lecteur, et dans sa continuité, un rituel complexe auquel il m’est nécessaire de référer à divers endroits. Afin de rendre plus claire la lecture que je fais de ce document et d’en montrer la structure, j’ai choisi de disposer le texte en différentes sections et d’y ajouter des titres.

La grande originalité de ce rituel à l’échelle du corpus étant d’entremêler aux consignes rituelles des éléments narratifs, ces derniers ont été rendus visibles par un retrait de paragraphe et une ligne de pointillés. On pourra ainsi observer plus clairement l’alternance entre les *logoi* et le récit. Grammaticalement, les deux aspects sont si intriqués qu’il n’est pas possible de supposer

2192 Hans Dieter BETZ, *The « Mithras Liturgy »: text, translation, and commentary*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003. Voir aussi les appréciations de Johan THOM, « Review of Hans Dieter Betz, The “Mithras Liturgy”: Text, Translation and Commentary, in *Review of Biblical Literature* (2006) », [En ligne : https://www.bookreviews.org/pdf/4294_5056.pdf], consulté le 22 octobre 2017, et surtout le commentaire très critique de John GEE, « Review of Hans Dieter Betz, The “Mithras Liturgy”: Text, Translation and Commentary », in *Review of Biblical Literature* 2, 2005, [En ligne : https://www.bookreviews.org/pdf/4294_4269.pdf], consulté le 22 octobre 2017.

2193 BETZ, *Mithras Liturgy*, p. 37-38 ; voir *infra* n. 2196 pour un avis plus tranché en faveur de l’hermétisme.

2194 Michela ZAGO, *La ricetta di immortalità*, Milano, la Vita felice, 2010 et son article « Un portrait de Pythagore dans la Liturgie de Mithra », *ZPE* 177, 2011, p. 53-56. L’argument repose sur le rapprochement entre la description du dieu du pôle et un texte d’ÉL., *V. H.* XII, 32, décrivant l’aspect vestimentaire de Pythagore dans les mêmes termes. L’argument est mince et ne suffit pas à détecter une « *onnipresenza della figura di Pitagora* » (ZAGO, *La ricetta di immortalità*, p. 28).

2195 LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy, op. cit.*, p. 209-210 ; Sarah Iles JOHNSTON, « Rising to the Occasion: Theurgic Ascent in its Cultural Milieu », in Peter SCHÄFER et Hans Gerhard KIPPENBERG (dir.), *Envisioning magic: a Princeton seminar and symposium*, Leyde, New York, Köln, Brill, 1997, p. 165-194 ; ALVAR, *art. cit.*, p. 545 ; Radcliffe G. EDMONDS III, *art. cit.*

2196 Pour Christian H. BULL, *The Tradition of Hermes Trismegistus: the Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*, Leyde-Boston, Brill, 2018, p. 416-426, le document est une version rituelle pleinement comparable au dialogue hermétique de *NH VI*, 6 et les deux sources seraient supposément « *of the same ritual tradition* » (p. 426) ; de manière générale, l’auteur donne parfois dans sa thèse l’impression de maximiser la portée de l’hermétisme.

une composition en deux temps. Du point de vue stylistique, l'alternance est marquée par des repères récurrents :

- des génitifs absolus (ταῦτά σου εἰπόντος) et des formes verbales au futur, en général « voir » (ὄψῃ, l. 539, 565, 579, 583,...) pour les passages narratifs ;
- des formes impératives avec le verbe « dire » (λέγε, l. 558, 573, 582, 623, 630, 660... ; δῖσκε, l. 585), accompagnées parfois de σὺ δὲ εὐθέως ou σὺ δὲ πάλιν pour les consignes pratiques.

Structure du texte

L'histoire (et la *pré*-histoire) du document est d'une grande complexité. Comme l'indique le copiste en plusieurs endroits (ἐν ἄλλῳ, l. 500 ; οἱ δέ, l. 591, l. 767), le témoin que nous possédons conserve la trace d'autres manuscrits en circulation, lesquels possédaient des variantes textuelles. On doit certainement imaginer plusieurs étapes dans la genèse de ce texte qui entremêle le récit d'une ascension à des consignes rituelles, mais il est impossible de séparer ces deux éléments, qui forment véritablement un tout unifié. Une procédure divinatoire à l'origine a, semble-t-il, été recatégorisée en pratique d'immortalisation et d'ascension au ciel. On peut repérer trois grandes divisions du document : un prologue initial (l. 475-485) ; un récit d'ascension comprenant les formules (l. 485-733) ; des consignes pratiques (l. 733-834).

Le **prologue initial** relève du paratexte et a pu être ajouté postérieurement : un rédacteur anonyme formule un vœu pour la transmission de son savoir à sa fille. Du point de vue générique, il ne s'agit pas d'une lettre pseudépigraphique, de sorte qu'il faut distinguer ce prologue des autres que contiennent les *PGM*²¹⁹⁷ et y relever une finalité différente : au lieu d'accréditer la puissance du rituel en recourant à l'argument d'autorité, le rédacteur accomplit, *dans l'écriture elle-même*, une action rituelle : implorer la bienveillance divine pour la transmission de savoirs secrets. C'est ici que le texte est le plus dense en informations métadiscursives puisque le rédacteur qualifie la procédure de μυστήρια, mentionne des μύσται, nomme le dieu Mithras et qu'il énonce les trois caractéristiques du rituel : l'immortalisation du participant (ἀθανασία, l. 477) ; la requête (αἰ<τ>ητής, l. 484) et l'ascension dans le ciel pour sa contemplation (οὐρανὸν βαίνω καὶ κατοπτεύω πάντα, l. 484-485). Mieux vaut dissiper tout de suite un malentendu : le rituel n'est pas un « mystère » au sens où l'histoire des religions l'emploient pour certains cultes hellénistiques. La terminologie du *mustèrion* dans les *PGM* se rapproche davantage de l'idée de consé-

2197 FESTUGIÈRE, *RHT* I, p. 324-354 pour l'examen de ce genre littéraire dans la documentation.

cration, aussi bien pour des personnes que pour des objets ou des matières²¹⁹⁸, et le rituel en question ne relève pas du paradigme des initiations tel que défini par Van Gennepe, mais davantage des purifications ou sanctifications²¹⁹⁹. Enfin, il faut surtout noter le lien qui unit ce prologue et la troisième section du document. Celle-ci formule des consignes pour accomplir le rituel en compagnie d'un « co-initié » (ἐὰν δὲ θέλης καὶ συνμύστη χρήσασθαι, l. 733-734 ; ἐὰν δὲ ἄλλω θέλης δεικνύειν, l. 773). Le rédacteur du prologue se place donc en situation d'accomplir l'ascension (il indique qu'il va « aller seul au ciel porter [s]a requête et contempler l'univers », l. 484-485) devant une observatrice à qui il enjoint de suivre les consignes délivrées dans l'appendice finale (l'application d'un produit végétal sur le visage). La situation énonciative rappelle donc de près celle du traité *L'Ogdoade et l'Énnéade*, où Hermès expérimente une vision sous les yeux de son disciple (son « fils »)²²⁰⁰. La relation entre l'agent principal et l'observatrice n'est pas évidente à caractériser. Elle est de nature didactique mais cette didactique passe par l'expérience rituelle²²⁰¹. Dernière pièce à ajouter au dossier, le *C. Bononiensis* 3632 nomme le médium par son appellation habituelle d'enfant (παῖς), mais aussi en en faisant régulièrement un « disciple » ou « apprenti » (μαθητής)²²⁰².

Je n'ai pas retenu la structure de H. D. Betz en sept « *scenarios* » pour **le récit de l'ascension**²²⁰³. Fondée sur le repérage de sept prières, cette structure n'est pas si évidente à repérer et ne me semble pas respecter le rythme propre du rituel ; elle importe en fait artificiellement une grille de lecture qui lui est extérieure. J'ai préféré retenir comme information prépondérante des indices pratiques – à savoir le rythme respiratoire du rituel – et la répétition d'un même motif visuel – les portes (θύρας). On obtient ainsi une organisation en trois séquences après l'étape initiale :

- la première séquence commence avec une profonde inspiration (ἔλκε ἀπὸ τῶν ἀκτίνων πνεῦμα γ' ἀνασπῶν, l. 537-538) et s'achève avec l'ouverture des portes (ὄψη ἀνεωγυῖας τὰς θύρας, l. 624-625) qui étaient d'abord apparues fermées (θύρας πυρίνας ἀποκεκλεισμένας,

2198 Thomas GALOPPIN, « “Ô bienheureux myste de la magie sacrée !” De l'initiation à l'empowerment dans les papyrus “magiques” grecs » in Nicole BELAYCHE, Francesco MASSA (dir.) *Les mystères au I^{er} siècle de notre ère : un “mysterical turn”*. Actes du colloque de l'École Pratique des Hautes Études du 20-22 septembre 2018 (à paraître).

2199 Radcliffe G. EDMONDS III, « There and Back Again: Temporary Immortality in The Mithras Liturgy », in Birgitte BØGH (dir.), *Conversion and initiation in antiquity: shifting identities, creating change*, Frankfurt am Main, New York, Peter Lang, 2014, p. 185-201.

2200 *NH* VI, 6 ; voir J.-P. MAHÉ, « Le sens et la composition du traité hermétique, « l'Ogdoade et l'Énnéade », conservé dans le codex VI de Nag Hamadi », *RSR* 48 / 1, 1974, p. 54-65.

2201 Pour la transformation des discours sur l'expérience rituelle, voir Annexe 3A. La nature didactique de la relation entre le maître et le disciple me paraît une réécriture du rapport entre le devin et le médium.

2202 Voir Illustration 32 pour παῖς et *C. Bononiensis* 3632, f. 347 et f. 345 (= DELATTE, *Anecdota Atheniensa* I, p. 582-583 ; MARATHAKIS, *Hygromanteia*, p. 122) pour le même personnage appelé μαθητής.

2203 BETZ, *op. cit.*, p. 134-198.

l. 584-585) et qui laissent maintenant voir le monde des dieux qu'elles contiennent (τὸν κόσμον τῶν θεῶν, ὅς ἐστιν ἐντὸς τῶν θυρῶν, l. 625-626) : c'est alors que le *pneuma* peut opérer son ascension (τὸ πνεῦμά σου... ἀναβαίνειν, l. 627-628) ;

– marquée fortement par la coordination οὖν (l. 628), la seconde séquence commence également avec une inspiration (ἔλκε ἀπὸ τοῦ θείου... εἰς σεαυτὸν τὸ πνεῦμα, l. 628-629) et s'achève dans une profonde expiration où l'exécutant doit rendre tout son souffle et pousser un long mugissement à la manière d'un taureau (μύκωμα μακρὸν κερατοειδῶς, ὅλον ἀποδιδούς τὸ πνεῦμα, βασανίζων τὴν λαγόνα, μυκῶ, l. 657-659) ;

– aucune reprise du souffle n'apparaît au début de la troisième séquence, mais des « portes ouvertes » (θύρας ἀνοιγομένας, l. 662) sont mentionnées sans autre précision : s'agit-il des précédentes ou bien de nouvelles portes ? Au moment de prononcer la prière, l'action rituelle comprend néanmoins une nouvelle expiration complète sous forme de mugissement (μύκωμα μακρὸν, βασανίζων τὴν γαστέρα... μακρὸν εἰς ἀπόθεσιν, μυκῶ, l. 706-708).

Enfin, la dernière section contient des informations pratiques pour **la mise en place du dispositif**. Ces informations portent sur : (a) la présence d'un partenaire ; (b) la préparation d'un scarabée ; (c) la cueillette d'une plante (la *kentritis*) et son utilisation lors du rituel ; (d) la fabrication des phylactères. Contrairement à H. D. Betz, je ne crois pas qu'il s'agisse de rituels « supplémentaires »²²⁰⁴ à proprement parler. Même si leur lien concret avec le récit est difficile à saisir en raison de la nature très différente des deux sections, on doit y voir la division attestée par ailleurs entre le *logos* et la *praxis*. Il arrive plus d'une fois que les consignes pratiques soient données après les formules. Aussi cet agencement des informations ne doit pas surprendre outre mesure. Certaines consignes, qui portent sur la présence d'un partenaire, sont bel et bien optionnelles – ce que dénotent clairement les tournures conditionnelles (ἐὰν δέ...). Mais la sous-section consacrée au traitement d'un scarabée porte explicitement le titre d' « instruction pour la procédure » (διδασκαλία τῆς πράξεως, l. 751) et précise qu'il faut conserver la substance obtenue « en vue de l'immortalisation » (εἰς τὸν ἀπαθανατισμόν, l. 772). Une autre sous-section est introduite par le titre de *sustasis* (l. 779) et donne des consignes rituelles pour opérer la rencontre avec le dieu. Il est probable qu'il s'agisse ici du dispositif rituel principal, qui correspond donc au récit de l'ascension. À l'intérieur de cet ensemble de consignes pratiques, toute la difficulté réside en fait dans un problème de cohérence et dans des non-dits. En particulier, le scarabée et la *kentritis* ont l'air de se faire concurrence. Il est en effet question d'un onguent qui est mal défini (χρῆσμα,

2204 *ibid.*, p. 198.

Annexe

l. 771 : obtenu du scarabée ? ; περιγράδιον, l. 774-775 : avec du jus de *kentritis* ; συγκρίσματος, l. 794 : sans précision). L'*ousia* du scarabée doit être rendue « utile » (χρήσιμος, l. 764-765) grâce à la consécration mais rien n'en indique l'usage clairement. Peut-être son emploi est-il gardé secret ; à moins qu'il faille voir dans l'onguent fabriqué à partir du scarabée et dans le jus de *kentritis* deux substances alternatives que les spécialistes utilisaient et qui ont été réunies dans un même texte à partir de plusieurs copies. L'ensemble pratique suscite donc certaines difficultés interprétatives, mais il est important de lui reconnaître son statut de *praxis* et son lien avec le *logos* (l'ascension et la partie narrative) et de ne pas le considérer comme un supplément juxtaposé à un premier rituel. De fait, il fournit une trame rituelle qui permet de relier la procédure globale avec d'autres documents et, ce faisant, de faire l'archéologie de l'ascension céleste.

Le dernier problème qui se pose porte sur la délimitation exacte du document. La fabrication des phylactères contient apparemment des « notes » (ὑπόμνημα, l. 821) qui sont des citations de l'*Iliade*. Mais ces citations s'enchaînent et intègrent au passage d'autres titres de rituels (un θυμοκάτοχον et un charme « pour se faire des amis », πρὸς φίλους). Qui plus est, ces lignes sont une répétition des vers de l'*Iliade* déjà cités juste avant le prologue, de sorte que les vers homérique encadrent le texte du rituel en son entier²²⁰⁵. L'édition anglaise interrompt le texte de la *Mithrasliturgie* à la ligne 829, au milieu de la série des citations. Par souci de continuité, je préfère inclure les trois vers supplémentaires.

OBJET DE L'ANALYSE	PAGES
Le récit de l'ascension	128-155.
Les conceptions cosmologiques et psychologiques (<i>pneuma</i>)	76-79
La momification du scarabée	79-86
La significations temporelle (nouvelle lune en Lion)	290-309
L'immortalisation et le nouvel horoscope	438-443

Tableau 17 : Index des passages consacrés au *PGM IV*, 475-834

²²⁰⁵ Mark STOJOLSKI, « “Welcome to Heaven, please watch your step” : the “Mithras liturgy” and the Homeric quotations in the Paris papyrus », *Helios* 34 / 1, 2007, p. 80-91 souligne le fait que toutes ces citations se concentrent sur la figure héroïque de Diomède et son interaction avec sa protectrice Athéna ; il propose de voir dans ce personnage l'archétype de l'humain entrant en contact avec le divin.

PROLOGUE (PGM IV, 475-485)

Sois bienveillante, Providence et Âme, pour moi qui écris ces secrets transmis sans rétribution. Pour un unique enfant, je demande l'immortalité, ô *mustai* de cette nôtre puissance (il faut donc, ma fille, prendre le jus des plantes et épices qui te seront indiquées à la fin de mon écrit sacré), que le grand dieu Soleil Mithras a ordonné de m'être révélée par son archange, de sorte que j'aie seul au ciel porter ma requête et que je contemple l'univers.

<Ἰλαθί μοι, Πρόνοια καὶ Ψυχή,> τάδε γράφοντι τὰ <ἄ>πρατα, παραδοτὰ μυστήρια, μόνῳ δὲ τέκνῳ ἀθανασίαν ἀξιῶ, μύσται τῆς ἡμετέρας δυνάμεως ταύτης (χρῆ οὖν σε, ὦ θύγατερ, λαμβάνειν χυλοὺς βοτανῶν καὶ εἰδῶν τῶν μ[ελ]λόντων σοι <μηνυθήσεσθαι> ἐν τῷ τέλει τοῦ ἱεροῦ μου συντάγματος), ἦν ὁ μέγας θεὸς Ἥλιος Μίθρας ἐκέλευσέν μοι μεταδοθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου αὐτοῦ, ὅπως ἐγὼ μόνος αἰ<τ>ητῆς οὐρανὸν βαίνω καὶ κατοπτεύω πάντα.

RÉCIT DE L'ASCENSION

Étape initiale : le premier *logos* (PGM IV, 485-537)

Voici l'invocation du *logos* : « Naissance première de ma naissance ΑΕΪΟΥΘ, premier commencement de mon commencement PPP SSS PHR, premier souffle du souffle, du souffle qui est en moi MMM premier feu, don divin pour mon mélange des mélanges qui sont en moi, du feu qui est en moi ΕΥ ΕΙΑ ΕΕ, première eau de l'eau qui est en moi ΟΘΘ ΑΑΑ ΕΕΕ, première substance terreuse de la substance terreuse en moi ΥΕ ΥΟΕ, corps achevé de moi, Untel fils d'Unetelle., façonné par un bras noble et une main droite incorruptible dans un univers sans lumière et irradié, sans âme et animé ΥΕΙ ΑΥΙ ΕΥΟΙΕ.

ἔστιν δὲ τοῦ λόγου ἡδε ἡ κλήσις· Ἰένεσις πρώτη τῆς ἐμῆς γενέσεως· <αειουω, ἀρχὴ τῆς ἐμῆς ἀρχῆς> πρώτη πῖπ ρῖσ φρ[·], πνεῦμα πνεύματος, τοῦ ἐν ἐμοὶ πνεύματος πρῶτον μίμι, πῦρ, τὸ εἰς ἐμὴν κρᾶσιν τῶν ἐν ἐμοὶ κράσεων θεοδώρητον, τοῦ ἐν ἐμοὶ πυρὸς πρῶτον ηυ ηια εη, ὕδωρ ὕδατος, τοῦ ἐν ἐμοὶ ὕδατος πρῶτον <ωω ααα εεε,> οὐσία γεώδης τῆς ἐν ἐμοὶ οὐσίας γεώδους πρώτη υη υωη, σῶμα τέλειον ἐμοῦ τοῦ δεῖνα τῆς δεῖνα, διαπεπλασμένον ὑπὸ βραχίονος ἐντίμου καὶ δεξιᾶς χειρὸς ἀφθάρτου ἐν ἀφωτίστῳ καὶ διαυγεῖ κόσμῳ, ἐν τε ἀψύχῳ καὶ ἐψυχωμένῳ υηι αυι ευοιε.

S'il vous plaît, METHARTHA PHÓTH (METHARTHA PHÈRIÈ dans une autre copie) IEREZATH, transmettez-moi à la naissance immortelle et ensuite à la nature qui forme mon substrat pour que, après le besoin présent qui me presse avec force, je contemple le commencement immortel avec le souffle immortel ANCHREPHRENESOUPIRIGCH, avec l'eau immortelle ERONOUÏ PARAKOUNÈTH, avec l'air le plus solide ΕΙΟΑΕ PSENABÓTH, pour que je sois régénéré en esprit KRAOCHRAX R OIM ENARCHOMAI et pour que souffle en moi le souffle sacré

ἐὰν δὲ ὑμῖν δόξη μετερτα φωθ· (μεθαρθα φηριη ἐν ἄλλῳ) ἱερεζαθ μεταπαραδῶναί με τῇ ἀθανάτῳ γενέσει, ἐχομένως τῇ ὑποκειμένη μου φύσει· ἵνα μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν καὶ σφόδρα κατεπεΐγουσάν με χρεῖαν ἐποπτεύσω τὴν ἀθάνατον ἀρχὴν τῷ ἀθανάτῳ πνεύματι ἀνχρεφρενεσουφιριγχ· τῷ ἀθανάτῳ ὕδατι ερονουῖ παρακουνηθ, τῷ στερεωτάτῳ ἀέρι εἰοαη ψεναβωθ, ἵνα νοήματι μεταγεν<v>ηθῶ κραοχραξ ρ οἴμ

NECHTHEN APOTOU NECHTHIN ARPI ÈTH, pour que j'admire le feu sacré, KUPHE, pour que je contemple la terrible eau sans fond du levant NUÒ THESÒ ECHÒ OUCHIECHÒA et que m'entende l'éther vivifiant diffus à l'entour ARNOMÈTHPH, puisque je m'apprête à contempler aujourd'hui avec des yeux immortels – alors que je suis né mortel de l'utérus d'une mortelle mais parce que j'ai été rendu meilleur par un pouvoir très puissant et une main droite incorruptible –, avec un souffle immortel, l'immortelle Éternité, maître des diadèmes de feu, moi qui ai été sanctifié par de saintes sanctifications [bien que] demeure momentanément en moi la sainte puissance de mon âme humaine, que je reprendrai après la cruelle nécessité inflexible qui actuellement me presse, moi, Untel, fils d'Untelle, selon la décision inamovible du dieu EUÈ UIA ÈÈI AÒ EIAU IUA IEÒ. Puisqu'il ne m'est pas possible – car je suis né mortel – de remonter avec les scintillements dorés de l'immortelle brillance ÒÈU AEÒ ÈUA EÒÈ UAE ÒIAE, suspends-toi, ô nature périssable des mortels, et reprends-moi sain et sauf aussitôt après le besoin pressant et inexorable. Car je suis le fils PSUCHÒN DEMOU PROCHÒ PRÒA, je suis MACHARPH... NMOU PRÒPSUCHÒN PRÒE ».

εναρχομαι, και πνεύση ἐν ἐμοὶ τὸ ἱερὸν πνεῦμα νεχθεν αποτου νεχθιν αρπι ηθ, ἵνα θαυμάσω τὸ ἱερὸν πῦρ κυφε, ἵνα θεάσωμαι τὸ ἄβυσσον τῆς ἀνατολῆς φρικτὸν ὕδωρ νωο θεσω εχω ουχεχωα, και ἀκούση μου ὁ ζωογόνος και περικεχυμένος αἰθήρ αρνομηθφ, ἐπεὶ μέλλω κατοπτεῦειν σήμερον τοῖς ἀθανάτοις ὄμμασι, θνητὸς γεννηθεὶς ἐκ θνητῆς ὑστέρας, βεβελτιωμένος ὑπὸ κράτους μεγαλοδυνάμου και δεξιᾶς χειρὸς ἀφθάρτου, ἀθανάτῳ πνεύματι τὸν ἀθάνατον Αἰῶνα και δεσπότην τῶν πυρίνων διαδημάτων, ἀγίοις ἀγιασθεὶς ἀγιάσμασι, ἀγίας ὑφεστώσης μου πρὸς ὀλίγον τῆς ἀνθρωπίνης μου ψυχικῆς δυνάμεως, ἦν ἐγὼ πάλιν μεταπαραλήμφομαι μετὰ τὴν ἐνεστῶσαν και κατεπεΐγουσάν με πικρὰν ἀνάγκην ἀχρεοκόπητον, ἐγὼ ὁ δεῖνα, ὄν ἢ δεῖνα, κατὰ δόγμα θεοῦ ἀμετάθετον εὐη υἷα ἐη αω εἶαυ ἵνα ἱεω. ἐπεὶ οὐκ ἔστιν μοι ἐφικτὸν θνητὸν γεγῶτα συνα<v>ιέναι ταῖς χρυσοειδέσιν μαρμαρυγαῖς τῆς ἀθανάτου λαμπηδόνοσ ωηυ αεω ηυα εωη υαε ωιαε, ἔσταθι, φθαρτὴ βροτῶν φύσι, και αὐτίκα <ἀνάλαβέ> με ὑγιῆ μετὰ τὴν ἀπαραίτητον και κατεπε[ί]γουσαν χρεῖαν. ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ υἱὸς <ψυχ>ω[v] δεμου προχω πρωα, ἐγὼ εἰμι μαχαρφ[.]νμου πρωψυχων πρωε.'

Séquence 1 : entrer au ciel (PGM IV, 537-628)

L'élévation « au milieu de l'air » (PGM IV, 537-541) et le ciel menaçant (PGM IV, 541-557)

Extraits des rayons le souffle en inspirant 3 fois, autant que tu peux.

ἔλκε ἀπὸ τῶν ἀκτίνων πνεῦμα γ' ἀνασπῶν, ὃ δύνα[σ]αι,

Et tu te verras te soulever légèrement et t'élever en hauteur jusqu'à avoir l'impression d'être au milieu de l'air.

και ὄψη σεαυτὸν ἀνακουφιζόμενον [κ]αι ὑπερβαίνοντα εἰς ὕψος, ὥστε σε δοκεῖ[ν μ]έσον τοῦ ἀέρος εἶναι.

Tu n'entendras nul son d'être humain ou de quelqu'autre être vivant, ni ne verras en cette heure rien des réalités mortelles qui sont terrestres, mais tu verras toutes les réalités immortelles, car tu verras la configuration divine de ce jour et de cette

οὐδενὸς δὲ ἀκούσει [ο]ὔτε ἀνθρώπου οὔτε ζώου ἄλλ<ου>, οὐδὲ ὄψη οὐδὲν τῶν ἐπὶ γῆς θνητῶν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, πάντα δὲ ὄψη ἀθάνατα· ὄψη γάρ ἐκείνης τῆς ἡμέρας και τῆς ὥρας θεῖαν θέσιν, τοὺς πολεύοντασ ἀναβαίνοντασ

heure, les dieux présidant [le ciel] monter au ciel et d'autres en descendre. Le parcours des dieux visibles apparaîtra le long du disque du dieu, mon père, de même que ce qu'on appelle le tube : le commencement du vent qui officie. Tu verras en fait comme un tube suspendu au disque ; en direction des régions occidentales, [étendu] à l'infini, comme un vent d'est, si [le tube] est échu aux régions orientales (et de même, pour un autre vent respectivement aux régions qui le concernent), tu verras le mouvement tournant de ce spectacle. Et tu verras les dieux te regarder fixement et se précipiter sur toi.

εἰς οὐρανὸν θεοῦς, ἄλλους δὲ καταβαίνοντας. ἡ δὲ πορεία τῶν ὀρωμένων θεῶν διὰ τοῦ δίσκου, πατρός μου, θεοῦ, φανήσεται, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ καλούμενος αὐλός, ἡ ἀρχὴ τοῦ λειτουργοῦντος ἀνέμου· ὄψῃ γὰρ ἀπὸ τοῦ δίσκου ὡς αὐλὸν κρεμάμενον. Εἰς δὲ τὰ μέρη τὰ πρὸς λίβα ἀπέραντον οἶον ἀπηλιώτην, ἐὰν ἦ κεκλήρωμένος εἰς τὰ μέρη τοῦ ἀπηλιώτου, καὶ ὁ ἕτερος ὁμοίως εἰς τὰ μέρη τὰ ἐκείνου, ὄψῃ τὴν ἀποφορὰν τοῦ ὄραματος· ὄψῃ δὲ ἀτενίζοντάς σοι τοὺς θεοὺς καὶ ἐπί σε ὀρωμένους.

Apaiser le ciel et ouvrir le « disque » solaire (PGM IV, 557-585)

Mais aussitôt, place ton index droit sur ta bouche et dis : « Silence, silence, silence ! Symbole du dieu vivant incorruptible ! Protège-moi, silence NECHTHEIR THANMELOU », puis fais un long sifflement, puis un claquement et dis : « PROPPOHEGGÈ MORIOS PROPHUR PROPHEGGÈ NEMETHIRE ARPSENTEN PITËTMI MEÏOU ENARTH PHURKECHÔ PSURIDARIÔ TURÈ PHILBA ».

σὺ δὲ εὐθέως ἐπίθεες δεξιὸν δάκτυλον ἐπὶ τὸ στόμα καὶ λέγε· ‘σιγὴ, σιγὴ, σιγὴ, σύμβολον θεοῦ ζῶντος ἀφθάρτου· φύλαξόν με, σιγὴ νεχθειρ θανμελου’, ἔπειτα σύρισον μακρὸν συριγμόν, ἔπειτα πόπτυσον λέγων· ‘προπροφεγγῆ μοριος προφυρ προφεγγῆ νεμεθιρε αρψεντεν πιτημι μεου εναρθ φуркеχω ψυριδαριω τυρη φιλβα’.

Alors tu verras les dieux te regarder avec bienveillance, sans plus se précipiter sur toi, et suivre leur chemin particulier dans l'ordre des choses. Quand tu verras le monde d'en haut pur et agité, sans qu'aucun des dieux ou anges ne s'élançe, attends-toi à entendre un grand coup de tonnerre de sorte à t'effrayer.

καὶ τότε ὄψῃ τοὺς θεοὺς σοι εὐμενῶς ἐμβλέποντας καὶ μηκέτι ἐπὶ σε ὀρωμένους, ἀλλὰ πορευομένους ἐπὶ τὴν ἰδίαν τάξιν τῶν πραγμάτων. ὅταν οὖν ἴδῃς τὸν ἄνω κόσμον καθαρὸν καὶ δονούμενον καὶ μηδένα τῶν θεῶν ἢ ἀγγέλων ὀρ<μ>ώμενον, προσδόκα βροντῆς μεγάλης ἀκούσεσθαι κτύπον, ὥστε σε ἐκπλαγῆναι.

Quant à toi, dis à nouveau : « Silence, silence ! (logos), je suis un astre errant avec vous et resplendissant depuis la profondeur ΟΧΥ Ο ΧΕΡΤΗΥΘΗ ».

σὺ δὲ πάλιν λέγε· ‘σιγὴ, σιγὴ (λόγος), ἐγὼ εἰμι σύμπλανος ὑμῖν ἀστήρ, καὶ ἐκ τοῦ βάθους ἀναλάμπων οἷς ο ξερθευθ.’

À ces mots, le disque aussitôt se déploiera.

ταῦτά σου εἰπόντος εὐθέως ὁ δίσκος ἀπλωθήσεται.

Après avoir dit le second logos (où il y a « silence, silence » et la suite), siffle 2 fois et fais 2 claquements.

μετὰ δὲ τὸ εἰπεῖν σε τὸν β' λόγον, ὅπου ‘σιγὴ, σιγὴ’ καὶ τὰ ἀκόλουθα, σύρισον β' καὶ

Aussitôt tu verras des astres à cinq branches s'avancer en grand nombre depuis le disque et remplir tout l'air.

Quant à toi, dis à nouveau : « Silence, silence ! ».

Et, quand le disque se sera ouvert, tu verras un cercle dépourvu de flamme et des portes de feu closes.

πόπυσον β'.

καὶ εὐθέως ὄψη ἀπὸ τοῦ δίσκου ἀστέρας προσερχομένους πενταδακτυλιαίους πλείστους καὶ πιπλῶντας ὅλον τὸν ἀέρα.

σὺ δὲ πάλιν λέγε· 'σιγή, σιγή.'

καὶ τοῦ δίσκου ἀνυγέντος ὄψη ἄπυρον κύκλωμα καὶ θύρας πυρίνας ἀποκεκλεισμένας.

Ouvrir les portes du ciel (PGM IV, 585-628)

Quant à toi, récite aussitôt le *logos* suivant en fermant les yeux. 3^e *logos* : « Exauce-moi, écoute-moi, Untel, fils d'Unetelle, seigneur, toi qui avec un souffle a lié ensemble les verrous enflammés du quadruple enracinement, toi qui es marcheur du feu, PENTITEROUNI, fondateur (d'autres : conteneur) de la lumière, SEMESILAM, qui es respiration de feu, PSURINPHEU, cœur de feu, IAÔ, souffle de feu, ÔAI, joie de feu, ELOURE, toi qui es lumière magnifique, AZAI Éternité ACHBA, maître de la lumière, PEPPER PREPEMPIPI, corps de feu, PHNOUËNIOCH, donateur de lumière, enseigneur de feu, AREI EIKITA, agitateur de feu, GALLABALBA, d'une lumière violente, AIÔ, tourbillon de feu, PURICHI BOOSËIA, qui es moteur de la lumière, SANCHERÔB, agitateur de la foudre, IË ÔË IÔËIÔ, gloire de la lumière, BEEGENËTE, augmentateur de la lumière, SOUSINEPHIEN, mainteneur de la lumière avec le feu, SOUSINEPHI ARENBARAZEI MARMARENTEU, dominateur des astres.

Ouvre-moi, PROPROPHEGGË, EMETHEIRE MORIOMOTURËPHILBA, parce qu'en raison de la nécessité pressante, cruelle et inflexible, j'invoque les noms vivants, immortels et vénérables qui n'ont pas encore accédé à la nature mortelle, ni n'ont été prononcés dans un langage articulé par une langue humaine, par un son mortel ou une voix mortelle [*ici s'insère une série de 161 voyelles*] ».

En les prononçant en entier la première fois, dis

σὺ δὲ εὐθέως δίωκε τὸν ὑποκείμενον λόγον καμμύων σου τοὺς ὀφθαλμούς. λόγος γ'· 'ἐπάκουσόν μου, ἄκουσόν μου τοῦ δεῖνα τῆς δεῖνα, κύριε, ὁ συνδήσας πνεύματι τὰ πύρινα κλῆθρα τοῦ τετραλιζώματος, πυρίπολε, πεντιτερουни, φωτὸς κτίστα (οἱ δέ· συνκλείστα) Σεμεσιλαμ, πυρίπνοε ψυρινφευ, πυρίθυμε Ἰάω, πνευματόφως ωαῖ, πυριχαρῆ ἔλουρε, καλλίφως αζαῖ, Αἰών αχβα, φωτοκράτωρ πεπερ πρεπεμπιπι, πυρισώματε φνουηνιοχ, φωτοδῶτα, πυρισπόρε αρει εἰκίτα, πυρικλόνε γαλλαβαλβα, φωτοβίαιε αιω, πυριδίνα πυριχι βοοσηια, φωτοκινῆτα σανχερωβ, κεραυνοκλόνε ιη ωη ιωιω, φωτὸς κλέος βεεγένητε, αὐξησίφως σουσινεφιεν, πυρισχησίφως σουσίνεφι αρενβαραζει μαρμαρεντευ ἀστροδάμα.

ἄνοιξόν μοι, προπροφегγή, εμεθειρε μοριομοτυρηφιλβα, ὅτι ἐπικαλοῦμαι ἔνεκα τῆς κατεπειγούσης καὶ πικρᾶς καὶ ἀπαραιτήτου ἀνάγκης τὰ μηδέπω χωρήσαντα εἰς θνητὴν φύσιν μηδὲ φρασθέντα ἐν διαρθρώσει ὑπὸ ἀνθρωπίνης γλώσσης ἢ θνητοῦ φθόγγου ἢ θνητῆς φωνῆς ἀθάνατα ζῶντα καὶ ἔντιμα ὀνόματα [161 voyelles].'

ταῦτα πάντα λέγε μετὰ πυρὸς καὶ πνεύματος

toutes ces paroles avec un feu et un souffle, puis en commençant une seconde fois jusqu'à honorer au complet les 7 dieux immortels de l'univers.

Sur ces mots, tu entendras tonnerre et tu-multe autour de toi. Et toi aussi tu te sentiras agité.

Mais dis à nouveau : « Silence ! (*logos*) ». Puis ouvre les yeux,

et tu verras les portes ouvertes et le monde des dieux qui se trouve à l'intérieur des portes, si bien qu'au plaisir et à la joie de cette vision, ton souffle accourt et remonte [au ciel].

τὸ πρῶτον ἀποτελῶν, εἶτα ὁμοίως τὸ δεύτερον ἀρχόμενος, ἕως ἐκτελέσης τοὺς ζ' ἀθανάτους θεοὺς τοῦ κόσμου.

ταῦτά σου εἰπόντος ἀκούσει βροντῆς καὶ κλόνου τοῦ περιέχοντος. ὁμοίως δὲ σεαυτὸν αἰσθηθήσει ταρασσόμενον.

σὺ δὲ πάλιν λέγε· 'σιγή' (λόγος). εἶτα ἄνοιξον τοὺς ὀφθαλμοὺς

καὶ ὄψη ἀνεωγυῖας τὰς θύρας καὶ τὸν κόσμον τῶν θεῶν, ὅς ἐστιν ἐντὸς τῶν θυρῶν, ὥστε ἀπὸ τῆς τοῦ θεάματος ἡδονῆς καὶ τῆς χαρᾶς τὸ πνεῦμά σου συντρέχειν καὶ ἀναβαίνειν.

Séquence 2 : la médiation du dieu solaire (PGM IV, 628-661)

Donc, tiens-toi debout aussitôt et extrais ton souffle du divin vers toi-même en regardant intensément. Quand ton âme a été rétablie, dis : « Viens, seigneur, ARCHANDARA PHÓTAZA PURIPHÓTA ZABUTHIX ETIMENMERO PHORATHÈN ERIÈ PROTHRI PHORATHI ».

À ces mots, les rayons se tourneront vers toi.

Regarde en leur milieu.

Ainsi, quand tu feras cette action, tu verras un dieu très jeune, beau à voir, à la chevelure de feu, vêtu d'une tunique blanche et d'un manteau rouge et portant une couronne enflammée.

Aussitôt fais-lui un accueil enflammé : « Salut, seigneur, très puissant, très fort, roi, le plus grand des dieux, Soleil, maître du ciel et de la terre, dieu des dieux. Puissant est ton souffle. Puissant est ton pouvoir, seigneur. S'il te plaît, annonce-moi au dieu très grand qui t'as fait et t'as engendré, car un humain – moi, Untel fils

στὰς οὖν εὐθέως ἔλκε ἀπὸ τοῦ θείου ἀτενίζων εἰς σεαυτὸν τὸ πνεῦμα. Ὅταν οὖν ἀποκατασταθῇ σου ἡ ψυχὴ, λέγε· 'πρόσελθε, κύριε, αρχανδαρα φωταζα πυριφωτα ζαβυθιξ ετιμενμερο φοραθην εριη προθρι φοραθι.'

τοῦτο εἰπόντος στραφήσονται ἐπὶ σε αἱ ἀκτῖνες·

ἔσιδε αὐτῶν μέσον.

Ὅταν οὖν τοῦτο ποιήσης, ὄψη θεὸν νεώτερον, εὐειδῆ, πυρινότριχα, ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χλαμῦδι κοκκίνη ἔχοντα πύρινον στέφανον.

εὐθέως ἄσπασαι αὐτὸν τῷ πυρίνῳ ἀσπαστικῷ· κύριε, χαῖρε, μεγαλοδύναμε, με<γα>λοκράτωρ, βασιλεῦ, μέγιστε θεῶν, Ἥλιε, ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, θεὸς θεῶν, ἰσχύει σου ἡ πνοὴ, ἰσχύει σου ἡ δύναμις, κύριε· ἐάν σοι δόξῃ, ἀγγεῖλόν με τῷ μεγίστῳ θεῷ, τῷ σε γεννήσαντι καὶ ποιήσαντι, ὅτι ἄνθρωπος, ἐγὼ ὁ δεῖνα τῆς δεῖνα, γενόμενος ἐκ θνητῆς ὑστέρας τῆς

d'Unetelle, né de l'utérus d'une mortelle, Unetelle, et d'un liquide séminal et (parce qu'aujourd'hui il est régénéré par toi) devenu immortel de tant de myriades en cette heure par la volonté du dieu excessivement bon –, décide de t'adorer et te prie de toute sa puissance humaine » [pour que tu emportes avec toi l'horoscope du jour et de l'heure présente, qui se nomme THRAPSIARI MORIROK, pour qu'il apparaisse et t'accorde une révélation en des heures favorables ÔRRI ÔRIÔR RÔR RÔI ÔR REÔRÔRI EÔR EÔR EÔRE].

À ces mots, il ira vers le pôle et tu le verras cheminer comme sur une route.

Quant à toi, en le regardant intensément, pousse un long mugissement à la manière d'un taureau, en expirant tout ton souffle et en forçant sur tes poumons, puis embrasse les phylactères et dis d'abord en direction de la droite : « protège-moi, PROSUMÈRI ».

Séquence 3 : au niveau du pôle (PGM IV, 662-733)

Saluer les sept Fortunes du ciel (PGM IV, 662-673)

À ces mots, tu verras les portes ouvertes et 7 jeunes filles venir de la profondeur dans des habits de lins, avec des visages de serpents. Elles s'appellent les Fortunes du ciel (elles tiennent des baguettes en or).

À leur vue, accueille-les de la manière suivante : « Salut, vous les 7 Fortunes du ciel, bonnes et vénérables jeunes filles, compagnes sacrées de MINIMIRIPHOR, très saintes gardiennes des quatre piliers. Salut à toi, la première, CHRESENTHAËS, salut à toi, la 2^e, MENESCHEËS, salut à toi, la 3^e, MECHRAN, salut à toi, la 4^e, ARARMACHÈS, salut à toi, la 5^e, ECHOMMIË, salut à toi, la 6^e, TICHNONDAËS, salut à toi, la 7^e, EROU ROMBRIËS ».

δεῖνα καὶ ἰχώρος σπερματικοῦ καὶ, σήμερον τοῦτου ὑπό σου με<τα>γεννηθέντος, ἐκ τοσοῦτων μυριάδων ἀπαθανατισθεὶς ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ κατὰ δόκησιν θεοῦ, ὑπερβαλλόντως ἀγαθοῦ, προσκυνῆσαι σε ἀξιοῖ καὶ δέεται κατὰ δύναμιν ἀνθρωπίνην [ἵνα συνπαραλάβῃς τὸν τῆς σήμερον ἡμέρας καὶ ὥρας ὠρονόμον, ᾧ ὄνομα <θραψιαρι-> μοριροκ, ἵνα φανεῖς χρηματίση ἐν ταῖς ἀγαθαῖς ὥραις εωρω ρωρε ωρρι ωριωρ ρωρ ρωι ωρ ρεωρωρι εωρ εωρ εωρ εωρε].

ταῦτά σου εἰπόντος ἐλεύσεται εἰς τὸν πόλον, καὶ ὄψῃ αὐτὸν περιπατοῦντα ὡς ἐν ὁδοῖ.

σὺ δὲ ἀτενίζων καὶ μύκωμα μακρὸν κερατοειδῶς, ὄλον ἀποδιδοὺς τὸ πνεῦμα, βασανίζων τὴν λαγόνα, μυκῶ καὶ καταφίλει τὰ φυλακτήρια καὶ λέγε, πρῶτον εἰς τὸ δεξιόν· 'φύλαξόν με προσυμηρι.'

ταῦτα εἰπὼν ὄψῃ θύρας ἀνοιγομένας καὶ ἐρχομένας ἐκ τοῦ βάθους ζ' παρθένους ἐν βυσσίνοις, ἀσπίδων πρόσωπα ἐχούσας. αὗται καλοῦνται οὐρανοῦ Τύχαι, κρατοῦσαι χρύσεια βραβεῖα.

ταῦτα ἰδὼν ἀσπάζου οὕτως· 'χαίρετε, αἱ ζ' Τύχαι τοῦ οὐρανοῦ, σεμναὶ καὶ ἀγαθαὶ παρθένοι, ἱεραὶ καὶ ὁμοδαίτοι τοῦ μινιμροφορ, αἱ ἀγιώταται φυλάκισσαι τῶν τεσσάρων στυλίσκων. χαῖρε, ἡ πρώτη, χρεψενθαης, χαῖρε, ἡ β', μενεσχεης, χαῖρε, ἡ γ', μεκραν, χαῖρε ἡ δ', αραρμαχης, χαῖρε, ἡ ε', εχομμη, χαῖρε, ἡ ζ', τιχνονδαης, χαῖρε, ἡ ζ', Ἐρού ρομβρηης.'

Saluer les sept maîtres du pôle (PGM IV, 674-693)

À leur tour s'avancent 7 autres dieux, avec une tête de taureau noir, vêtus de pagnes en lin et tenant 7 diadèmes en or. Ce sont ceux qu'on appelle les dirigeants du pôle céleste,

προέρχονται δὲ καὶ ἕτεροι ζ' θεοὶ ταύρων μελάνων πρόσωπα ἔχοντες ἐν περιζώμασιν λινοῖς κατέχοντες ζ' διαδήματα χρύσεια. οὗτοί εἰσιν οἱ καλούμενοι πολοκράτορες τοῦ οὐρανοῦ,

que tu dois accueillir de la même manière, chacun par son propre nom :

οὓς δεῖ σε ἀσπάσασθαι ὁμοίως ἕκαστον τῶ ἰδίῳ αὐτῶν ὀνόματι·

« Salut, vous les gardiens du pivot, les jeunes hommes sacrés et robustes, vous qui faites tourner l'axe de rotation du ciel sous votre autorité commune et qui lancez tonnerres, éclairs, séismes et jets de foudre contre les êtres impies, mais qui [donnez], à moi qui suis pieux et qui adore les dieux, santé et intégrité physique, vigueur de l'ouïe et de la vue, et absence de trouble dans les bonnes heures présentes d'aujourd'hui, mes maîtres et très-puissants dieux. Salut à toi, le premier, AIERŌNTHI, salut à toi, le 2^e, MERCHEIMEROS, salut à toi, le 3^e, ACHRICHIOUR, salut à toi, le 4^e, MESARGILTŌ, salut à toi, le 5^e, CHICHRŌALITHŌ, salut à toi, le 6^e, ERMICHTHATHŌPS, salut à toi, le 7^e, EORASICHĒ ».

χαίρετε, οἱ κνωδακοφύλακες, οἱ ἱεροὶ καὶ ἄλκιμοι νεανίαί, οἱ στρέφοντες ὑπὸ ἐν κέλυσμα τὸν περιδίνητον τοῦ κύκλου ἄξονα τοῦ οὐρανοῦ καὶ βροντὰς καὶ ἀστραπὰς καὶ σεισμῶν καὶ κεραυνῶν βολὰς ἀφιέντες εἰς δυσσεβῶν φῦλα, ἐμοὶ δὲ εὐσεβεῖ καὶ θεοσεβεῖ ὄντι ὑγείαν καὶ σώματος ὀλοκληρίαν, ἀκοῆς τε καὶ ὀράσεως εὐτονίαν, ἀταραξίαν ἐν ταῖς ἐνεστώσαις τῆς σήμερον ἡμέρας ἀγαθαῖς ὥραις, οἱ κύριοί μου καὶ μεγαλοκράτορες θεοί· χαῖρε, ὁ πρῶτος, αἰερωνθι, χαῖρε, ὁ β', μερχειμερος, χαῖρε, ὁ γ', αχριχιουρ, χαῖρε, ὁ δ', μεσαργιλτω, χαῖρε, ὁ ε', χιχρωαλιθω, χαῖρε, ὁ ζ', ερμιχθαθωψ, χαῖρε, ὁ ζ', εορασιχη·

Apparition de « Mithras » et demande d'oracle (PGM IV, 693-725)

Quand ils prennent leur place ici et là en ordre, regarde intensément en l'air

ὅταν δὲ ἐνστῶσιν ἔνθα καὶ ἔνθα τῇ τάξει, ἀτένιζε τῶ ἀέρι

et tu verras descendre des éclairs, rayonner des lumières, trembler la terre et descendre un dieu démesurément grand, avec un regard lumineux, très jeune, aux cheveux dorés, avec une tunique blanche, une couronne dorée et des pantalons, tenant dans sa main droite une épaule de bœuf en or, qui est l'Ourse, celle qui met le ciel en mouvement et en rotation par son circuit saisonnier autour du pôle vers le haut ou vers le bas. Puis tu verras des éclairs bondir de ses yeux et des astres de son corps.

καὶ ὄψη κατερχομένας ἀστραπὰς καὶ φῶτα μαρμαίροντα καὶ σειομένην τὴν γῆν καὶ κατερχόμενον θεὸν ὑπερμεγέθη, φωτινὴν ἔχοντα τὴν ὄψιν, νεώτερον, χρυσοκόμαν, ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χρυσῷ στεφάνῳ καὶ ἀναξυρίσι, κατέχοντα τῇ δεξιᾷ χειρὶ μόνου ὄμμον χρύσειον, ὅς ἐστιν Ἄρκτος ἢ κινουῖσα καὶ ἀντιστρέφουσα τὸν οὐρανόν, κατὰ ὥραν ἀναπολεύουσα καὶ καταπολεύουσα. ἔπειτα ὄψη αὐτοῦ ἐκ τῶν ὀμμάτων ἀστραπὰς καὶ ἐκ τοῦ σώματος ἀστέρας ἄλλομένους.

Quant à toi, pousse aussitôt un long mugisse-

ment en forçant sur ton ventre, pour mouvoir ensemble tes cinq sens, longtemps, jusqu'à expiration totale, en embrassant à nouveau les phylactères et en disant : « MOKRIMO PHERIMOPHERERI, ma vie à moi, Untel. Reste, réside en mon âme, ne m'abandonne pas, car je te l'ordonne ENTHO PHENEN THROIÔTH ».

Regarde intensément le dieu en poussant un long mugissement et accueille-le avec les mots suivants : « Seigneur, salut, maître de l'eau, salut, créateur de la terre, salut, souverain du souffle, à l'éclat lumineux ! PROPROPHEGGÈ EMETHIRI ARTENTEPI THÈTH MIMEÔ UENARÔ PHURCHECHÔ PSÈRI DARIÔ PHRÈ PHRÈLBA, donne-moi un oracle, seigneur, au sujet de telle affaire. Seigneur, je suis revenu à la vie et je la quitte ; je grandis, j'ai grandi, mais je meurs ; je suis né d'une naissance donneuse de vie mais je me dissous et m'en vais rendre ma vie, comme tu as établi, comme tu as institué et fait le mystère. Je suis PHEROURA MIOURI ».

Réception de l'oracle (PGM IV, 725-733)

Sur ces mots, il te donnera aussitôt son oracle. Tu te sentiras relâché en ton âme et ne seras plus en toi-même quand il te répondra. Il dit l'oracle en vers et après avoir parlé, il s'en retournera.

Quant à toi, tu restes muet pour de toi-même laisser place à toutes ses paroles ; alors tu te souviendras d'une manière inviolable des mots prononcés par le grand dieu, même si l'oracle se compose de dix mille vers.

σὺ δὲ εὐθέως μύκωμα μακρόν, βασανίζων τὴν γαστέρα, ἵνα συνκινήσης τὰς πέντε αἰσθήσεις, μακρόν εἰς ἀπόθεσιν, μυκῶ καταφιλῶν πάλιν τὰ φυλακτήρια καὶ λέγων· ἴμοκριμο φεριμοφερερι ζω<ή> μου, τοῦ δεῖνα, μένε σύ, νέμε ἐν τῇ ψυχῇ μου, μὴ με καταλείψης, ὅτι κελεύει σοι ενθο φενεν θροπιωθ.'

καὶ ἀτένιζε τῷ θεῷ μακρόν μυκώμενος καὶ ἀσπάζου οὕτως· ἴ κύριε, χαῖρε, δέσποτα ὕδατος, χαῖρε, κατάρχα γῆς, χαῖρε, δυνάστα πνεύματος, λαμπροφεγγῆ, προπροφεγγῆ, εμεθιρι αρτεντεπι· θηθ· μιμew υεναρω φυρχεχω ψηρι δαριω· Φρη̄ Φρη̄λβα· χρημάτισον, κύριε, περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος. κύριε, παλινγενόμενος ἀπογίγνομαι, αὐξόμενος καὶ αὐξηθεις τελευτῶ, ἀπὸ γενέσεως ζωογόνου γενόμενος, εἰς ἀπογενεσίαν ἀναλυθεις πορεύομαι, ὡς σὺ ἔκτισας, ὡς σὺ ἐνομοθέτησας καὶ ἐποίησας μυστήριον. ἐγὼ εἰμι φερούρα μιουρι.'

ταῦτά σου εἰπόντος εὐθέως χρησμοθήσει. ὑπέκλυτος δὲ ἔσει τῇ ψυχῇ καὶ οὐκ ἐν σεαυτῷ ἔσει, ὅταν σοι ἀποκρίνηται. λέγει δὲ σοι διὰ στίχων τὸν χρησμὸν καὶ εἰπὼν ἀπελεύσεται.

σὺ δὲ στήκεις ἐνεός, ὡς ταῦτα πάντα χωρήσεις αὐτομάτως, καὶ τότε μνημονεύσεις ἀπαραβάτως τὰ ὑπὸ τοῦ μεγάλου θεοῦ ῥηθέντα, κὰν ἦν μυρίων στίχων ὁ χρησμὸς.

DISPOSITIF RITUEL

Informations et procédures préliminaires (PGM IV, 733-772)

Consignes générales : choix d'un partenaire et fréquence de la procédure (PGM IV, 733-751)

Si tu veux aussi user d'un *sunmustés* de sorte qu'il soit le seul à entendre avec toi les paroles, qu'il reste pur avec toi pendant 7 jours et qu'il s'abstienne de nourriture dotée d'une âme et de se baigner. Et même si tu es seul et que tu entreprennes ce que le dieu t'a communiqué, tu parles comme en prophétisant en extase. Mais si tu veux lui montrer, juge s'il est assurément digne en tant qu'homme en le traitant comme si tu étais jugé à sa place dans l'immortalisation, et chuchote-lui le premier *logos*, dont le début est « Naissance première de ma naissance ΑΕΙΟΥΘ ». Prononce la suite comme un *mustés*, au-dessus de sa tête, avec une voix sans intonation, de manière à ce qu'il n'entende pas, en enduisant son visage avec le *mustèrion*. Cette immortalisation s'effectue trois fois par an. Si on veut, mon enfant, désobéir après ces instructions, ce sera en vain.

ἐὰν δὲ θέλῃς καὶ συνμύστη χρήσασθαι ὥστε τὰ λεγόμενα ἐκεῖνον μόνον σὺν σοὶ ἀκούειν, συναγνευέτω σοὶ <ζ'> ἡμέρας καὶ ἀποσχέσθω ἐμψύχων καὶ βαλανείου. ἐὰν δὲ καὶ μόνος ᾦς καὶ ἐγχειρῆς τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰρημένα, λέγεις ὡς ἐν ἐκστάσει ἀποφοιβώμενος. ἐὰν δὲ καὶ δεῖξαι αὐτῷ θέλῃς, κρίνας, εἰ ἄξιός ἐστιν ἀσφαλῶς ὡς ἄνθρωπος, χρησάμενος τῷ τ<ρ>όπῳ, ὡς ὑπὲρ αὐτοῦ κρινόμενος ἐν τῷ ἀπαθαν<ατ>ισμῷ, τὸν πρῶτον ὑπόβαλε αὐτῷ λόγον, οὗ ἡ ἀρχή· 'γένεσις πρώτη τῆς ἐμῆς γενέσεως αειουω.' τὰ δὲ ἐξῆς ὡς μύστης λέγε αὐτοῦ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἀτόνω φθόγγῳ, ἵνα μὴ ἀκούσῃ, χρίων αὐτοῦ τὴν ὄψιν τῷ μυστηρίῳ. γίνεται δὲ ὁ ἀπαθανατισμὸς οὗτος τρεῖς τοῦ ἐνιαυτοῦ. ἐὰν δὲ βουληθῇ τις, ὃ τέκνον, μετὰ τὸ παράγγελμα παρακοῦσαι, τῷ οὐκέτι ὑπάρξει.

La préparation du scarabée et de l'onguent (PGM IV, 751-772)

Instruction de la pratique. Prends un scarabée solaire, celui qui possède 12 rayons, et fais [la préparation] dans une coupe profonde en turquoise au jour où la lune se dérobe à la vue ; ajoutes-y une semence de lotus et du miel, réduit en poudre, et fais-en une pâte. Et aussitôt tu le verras s'avancer et manger, et quand il a mangé, il meurt aussitôt. Sors-le et mets-le dans le flacon en verre de la meilleure huile de rose (autant que tu veux), puis saupoudre purement du sable sacré et place le flacon au-dessus. Prononce la formule au-dessus du flacon pendant 7 jours pendant que le soleil est au zénith : « Moi, je t'ai consacré, pour que ta substance ne soit utile qu'à moi, Untel, IE IA È EÈ OU EIA... pour qu'elle ne serve qu'à moi, car je suis PHÔR PHORA PHÔS PHOTIZAAS (d'autres disent : PHÔR PHÔR OPHOTHEI XAAS) ». Au 7^e jour, prends le scarabée,

Διδασκαλία τῆς πράξεως· λαβὼν κάνθαρον ἡλιακὸν τὸν τὰς <ιβ> ἀκτῖνας ἔχοντα ποίησον εἰς βησίον καλλάϊνον βαθὺ ἐν ἀρπαγῇ τῆς σελήνης βληθῆναι, συνεμβάλων αὐτῷ λωτομήτρας σπέρμα καὶ μέλι λειώσας ποίησον μαζίον, καὶ εὐθέως αὐτὸν ὄψη προσερχόμενον καὶ ἐσθίοντα, καὶ ὅταν φάγῃ, εὐθέως θνήσκει. τοῦτον ἀνελόμενος βάλε εἰς ἀγγεῖον ὑελοῦν μύρου ῥοδίνου καλλίστου, ὅσον βούλει, καὶ στρώσας καθαρείως ἄμμον ἱερὰν ἐπίθεε τὸ ἀγγεῖον καὶ λέγε τὸ ὄνομα ἐπὶ τοῦ ἄγγους ἐπὶ ἡμέρας ζ' ἡλίου μεσουρανοῦντος· 'ἐγὼ σε ἐτέλεσα, ἵνα μοι ἦ σου οὐσία γένη χρήσιμος, τῷ δεῖνα μόνῳ ιε ια η εη ου εια· ἐμοὶ μόνῳ χρησιμεύσης· ἐγὼ γάρ εἰμι φωρ φορα φως φωτιζαας (οἱ δέ· φωρ φωρ οφοθει ξαας).' τῇ δὲ ζ' ἡμέρᾳ βαστάξας τὸν κάνθαρον, θάψας ζμύρνη καὶ οἶνω

enterre-le avec de la myrrhe, du vin de Mendès et du lin et mets-le à l'écart dans un champ de fèves en germination. Quant à l'onguent, après avoir pris un repas de fête, conserve-le purement pour l'immortalisation.

Μενδησίῳ καὶ βυσσίῳ ἀπόθου ἐν κυαμῶνι ζωοφυτοῦντι. τὸ δὲ χρῖσμα ἐστίασας καὶ συνευωγηθεὶς ἀπόθου καθαρείως εἰς τὸν ἀπαθανατισμόν.

Le rituel : de la cueillette de la *kentritis* à la *sustasis* avec le dieu (PGM IV, 773-799)

Consignes pour l'assistant (PGM IV, 773-779)

Si tu veux montrer [le rituel?] à quelqu'un d'autre, obtiens du jus de la plante qu'on appelle *kentritis* ; appliques-en autour des yeux de la personne que tu veux avec de la rose et il verra clairement, au point que tu en seras étonné. Je n'ai rien trouvé au monde de plus grand que cette procédure. Demande au dieu ce que tu veux et il te le donnera.

ἐὰν δὲ ἄλλῳ θέλης δεικνύειν, ἔχε τῆς καλουμένης βοτάνης κεντρίτιδος χυλὸν περιχρίων τὴν ὄψιν, οὗ βούλει, μετὰ ῥοδίνου, καὶ ὄψεται δηλαυγῶς ὥστε σε θαυμάζειν. τούτου μείζον οὐχ εὔρον ἐν τῷ κόσμῳ πραγματεῖαν. αἰτοῦ δέ, ἂ βούλει, τὸν θεόν, καὶ δώσει σοι.

*Le rituel de la *sustasis* (PGM IV, 779-791)*

La *sustasis* avec le grand dieu est la suivante : cueille la *kentritis* – la plante nommée nommée précédemment – quand la conjonction a lieu dans le Lion, extrais-en le jus, mélange-le à du miel et de la myrrhe, écris sur une feuille de *perséa*²²⁰⁶ le nom de huit lettres, comme indiqué ci-après, ensuite purifie-toi 3 jours en avance, va de bon matin vers l'est, lèche la feuille en la montrant au soleil et de la sorte il t'exaucera complètement. Commence la consécration au moment du début du mois astronomique dans le Lion. Voici le nom : I EE OO IAI. Lèche-le complètement pour être protégé, puis enroule la feuille et place-la dans l'huile de rose.

ἢ δὲ τοῦ μεγάλου θεοῦ σύστασις ἐστὶν ἡδε· βαστάξας κεντρίτιν τὴν προκειμένην βοτάνην τῇ συνόδῳ τῇ γενομένη λέοντι ἄρον τὸν χυλὸν καὶ μίξας μέλιτι καὶ ζμύρνη γράψον ἐπὶ φύλλου περσέας τὸ ὀκταγράμματον ὄνομα, ὡς ὑπόκειται, καὶ πρὸ γ' ἡμερῶν ἀγνεύσας ἐλθὲ πρωΐας πρὸς ἀνατολάς, ἀπόλειχε τὸ φύλλον δεικνύων ἡλίῳ, καὶ οὕτως ἐπακούσεται τελείως. ἄρχου δὲ αὐτὸν τελεῖν τῇ ἐν λέοντι κατὰ θεὸν νομηνία. τὸ δὲ ὄνομά ἐστὶν τοῦτο· ἰ ε ε ο ο ἰ α ἰ. Τοῦτο ἐκλειχε, ἵνα φυλακτηριασθῆς, καὶ τὸ φύλλον ἐλίξας ἔμβαλε εἰς τὸ ῥόδιον.

Le rituel de substitution (PGM IV, 791-799)

J'ai usé souvent de cette procédure et j'ai eu pour elle une admiration insurpassable. Mais le dieu m'a dit : « N'use plus l'onguent ; il faut que tu le jettes au fleuve et que tu consultes [le dieu] en portant le grand *mustèrion* du scarabée revivifié grâce aux 25 oiseaux vivants – à user une fois par mois au lieu de 3 par an, à la pleine

Πολλάκις δὲ τῇ πραγματεῖα χρησάμενος ὑπερεθαύμασα. εἶπεν δέ μοι ὁ θεός· ‘μηκέτι χρῶ τῷ συγχρίσματι, ἀλλὰ ρίψαντα εἰς ποταμὸν <χρή> χρᾶσθαι φοροῦντα τὸ μέγα μυστήριον τοῦ κανθάρου τοῦ ἀναζωπυρηθέντος διὰ τῶν <κε> ζῴων ὄρνεων, χρᾶσθαι ἅπαξ τοῦ μηνός, ἀντὶ τοῦ

2206 Sur cette plante, voir n. 707.

lune.

κατὰ ἔτος γ', κατὰ πανσέληνον.'

Informations complémentaires (PGM IV, 799-834)

Notice botanique (PGM IV, 799-814)

La plante *kentritis* pousse du mois de Paüni dans les régions de la terre noire. Elle ressemble à la verveine dressée. Voici comment la reconnaître : on enduit une aile d'ibis en en trempant la pointe noire dans son jus et dès qu'elle la touche, les plumes tombent. Après que le seigneur a transmis cette information, on l'a découverte à Menelaüs, à Phalagry, du côté des rives, près de la plante *bésas*. Elle n'a qu'une tige ; elle est rouge-feu jusqu'aux racines ; ses feuilles sont très repliées ; elle a un fruit semblable à une grappe d'asperges sauvages. Elle ressemble de près à la plante appelée *talapès*, comme la bette sauvage.

ἡ δὲ κεντρίτις βοτάνη φύεται ἀπὸ μηνὸς Παῦνι ἐν τοῖς μέρεσι τῆς μελάνης γῆς, ὁμοία δὲ ἐστὶν τῷ ὀρθῷ περιστερεῶνι. ἡ δὲ γνῶσις αὐτῆς οὕτως γίγνεται· ἴβευς πτερόν χρίεται τὸ ἀκρομέλαν χαλασθὲν τῷ χυλῷ καὶ ἅμα τῷ θιγεῖν ἀποπίπτει τὰ πτερά. τοῦτο τοῦ κυρίου ὑποδείξαντος εὐρέθη ἐν τῷ Μενελαΐτῃ ἐν τῇ Φαλαγρῷ πρὸς ταῖς ἀναβολαῖς πλησίον τοῦ Βησάδος βοτάνης. ἔστιν δὲ μονόκλωνον καὶ πυρρὸν ἄχρι τῆς ρίζης καὶ τὰ φύλλα οὐλότερα καὶ τὸν καρπὸν ἔχοντα ὅμοιον τῷ κορύμβῳ ἀσπαράγου ἀγρίου. ἔστιν δὲ παραπλήσιον τῷ καλουμένῳ ταλάπη, ὡς τὸ ἄγριον σεῦτλον.

Les phylactères et les citations d'Homère (PGM IV, 814-834)

Pour les phylactères, il y a la procédure suivante : pour ton bras droit, écris sur une membrane de mouton à l'encre noire, lie-la et attache-la avec des nerfs du même animal ; pour ton bras gauche, sur la membrane d'un mouton blanc et procède de la même manière. Le phylactère gauche est très rempli du PROSTHUMÈRI et contient ces notes : « Il dit et fit franchir le fossé à ses chevaux aux sabots massifs » [Il. X, 564], « et les hommes convulsés au milieu d'atroces tueries » [Il. X, 521], « eux lavaient dans la mer leur abondante sueur » [Il. X, 572], « tu oseras contre Zeus lever ta lance monstrueuse » [Il. VIII, 424]. Zeus monta sur une montagne avec un bœuf en or et un couteau d'argent. Il distribua à tous un part, et à Amara seulement, il n'en donna pas, mais il dit : « Lâche ce que tu as et alors tu recevras, PSINÔTHER NÔPSITHER THERNÔPSI » (la suite est commune).

« Arès a souffert quand Ôtos et le puissant Éphialte... ».

τὰ δὲ φυλακτήρια ἔχει τὸν τρόπον τοῦτον· τὸ μὲν δεξιὸν γράψον εἰς ὑμένα προβάτου μέλανος ζυρνομέλανι, τὸ δὲ αὐτὸ δῆσας νεύροις τοῦ αὐτοῦ ζώου περιάσαι, τὸ δὲ εὐώνυμον εἰς ὑμένα λευκοῦ προβάτου καὶ χρῶ τῷ αὐτῷ τρόπῳ. εὐώνυμ<ον τ>οῦ 'προσθυμηρι' πληρέστατον καὶ τὸ ὑπόμνημα ἔχει· 'ὡς εἰπὼν τάφροιο διήλασε μώνυχας ἵππους·' 'ἄνδρας τ' ἀσπαίροντας ἐν ἀργαλέοισι φόνοισι·' 'αὐτοὶ δ' ἰδρῶ πολλὸν ἀπενίζοντο θαλάσση·' 'τολμήσεις Διὸς ἄντα πελώριον ἔγχος ἀεῖραι·' ἀνέβη Ζεὺς εἰς ὄρος χρυσοῦν μόσχον ἔχον καὶ μάχαιραν ἀργυρέαν· πᾶσιν μέρος ἐπέδωκεν, Ἀμάρῳ μόνον οὐκ ἔδωκεν, εἶπεν δέ· 'ἔξαφες, ὃ ἔχεις, καὶ τότε λήψει ψινωθερ νωψιθερ θερνωψι' (κοινόν).'

τλῆ μὲν Ἄρης, ὅτε μιν Ἰωτος κρατερός τ' Ἐπιάλτης.'

<Θυμοκάτοχον> 'τολμήσεις Διὸς ἄντα πελώριον ἔγχος ἀεῖραι.' <Πρὸς φίλους>

Annexe

Charme contre la colère : « Tu oseras contre Zeus lever ta lance monstrueuse » [*Il.* VI, 424].
Charme pour se faire des amis : « Qu'[il] saisisse... pour que nous ne soyons la risée de nos ennemis » [*Il.* X, 193].

ἄιρείτω, μὴ χάρμα γενώμεθα
δυσμενέεσσιν.'

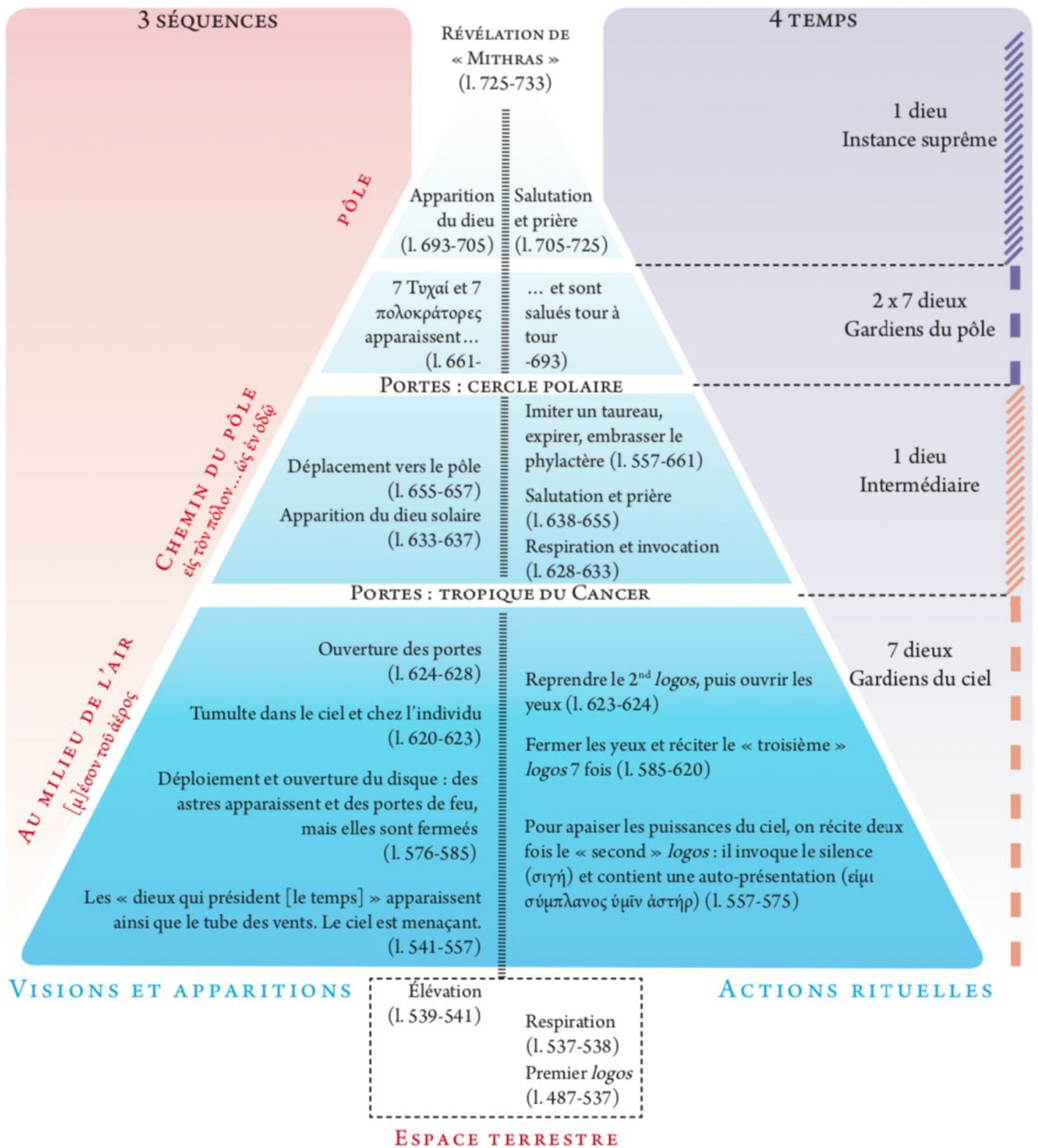


Figure 13 : L'ascension céleste du PGMIV.

ANNEXE 2

LES SÉRIES VOCALIQUES DANS LES *PGM*

<i>PGM</i>	SÉQUENCE	RITE
Manuels : <i>PGM</i> I-XII et <i>PDM</i> XIV		
I, 11-20	A (x2) (forme triangulaire et anagramme)	Démon assistant (déification du faucon)
I, 26	A. Invocation (à Osiris-Orion?)	
I, 139	B. Invocation (au soleil)	Démon assistant (rituel de Pnouthis)
II, 16	B. Invocation (vers une lampe)	Pratique divinatoire (Apollon)
III, 152	B. Inscription	<i>Defixio</i> (pratique du chat déifié)
III, 230	B. Fin d'un hymne (à Apollon)	Divination
III, 436	B. 15 ^e nom divin (15 ^e j. de la lune)	Rituel de mémoire qui se déroule au long du mois lunaire
IV, 487 et 744	B. Début de la première invocation dans le rituel d'immortalisation	" <i>Mithrasliturgie</i> " : γένεσις πρώτη τῆς ἐμῆς γενέσεως αετιουω
IV, 917 et 920	B. Formule orale pour congédier le dieu	Divination par un médium (charme de Salomon)
IV, 1005-1006	A. Invocation (à Harpocrate)	Lychnomancie : ὁ ἐντὸς τῶν ζ' πόλων καθήμενος αετιουω
IV, 1026	B. Invocation (à Harpocrate)	
IV, 1305	B. Invocation (à la Grande ourse)	Rituel de l'Ourse
IV, 2195	B. Invocation	Prière au dieu de l'univers dans une consécration
IV, 2349	B. Fin d'un hymne	Document de la lune décroissante
IV, 3008	B. Au début d'une formule orale	Exorcisme (rituel de Pibechis)
IV, 3175	B. Formule orale	Présentation des roseaux vers les 3 points cardinaux (oniromancie)
IV, 3211	B. Inscription	Lécanomancie (Aphrodite)
V, 80	A. Inscription	Rituel contre un voleur
IX, 3	B. Inscription	<i>Defixio</i>
X, 42-49	B (variante). Inscription	<i>Defixio</i> . 7 séries de voyelles mises en correspondances avec 2 fois 7 autres noms.
XII, 119	B. Invocation	Divination en songe (Charme d'Agathoclès) : θεῖον ὄνομά σοι τὸ κατὰ τῶ[v] ζ' αετιουω
xiv 409-410	A (insertion en alphabet grecque)	Rituel divinatoire
<i>Huitième Livre de Moïse</i>		
XIII, 207-209	A + <i>nomina barbara</i> + B. Invocation	Imitation (ἀπομιμοῦμαι) du dieu par les sept

Annexe

		sons (ταῖς ζ' φωναῖς)
XIII, 556-558	B. 2x28	Nom des 7 planètes (τῶν ζ' ἀστέρων 'αεηιουω...')
XIII, 563	B	Après un nom divin de 27 lettres
XIII, 624-626	A + SEMESILAMMPS + B	À l'intérieur « de l'authentique et vrai nom du dieu » (τὸ ἀληθινὸν ὄνομα καὶ αὐθεντικὸν ὄνομα)
XIII, 629	B	Constitue un hymne musical (ὠδικῶ ὕμνω ὕμνω σου)
XIII, 631-632	A	Récitation en brûlant de l'encens
Récitation de l'heptagramme		
XIII, 857-858	A. Invocations	Permutation des lettres selon les directions
XIII, 897-898	A. Invocations	À réciter 6 fois.
XIII, 907-913	B (x7) (variantes).	Inscription sur lamelles d'or et d'argent (à lécher lors de la cérémonie)
Deux applications		
XVIIc, 3	B. Inscription	Amulette
XIXa, 2.47	B	
XIXa, 3.45	B (x7) (variantes)	
XIXa, 5.29	B	<i>Defixio</i> (inscription de multiples <i>nomina barbara</i> selon des formes géométriques).
XIXa, 7.35-45	A (x2) (forme triangulaire et anagramme)	
Texte de nature indéfini		
XXI, 13-14	B (x4)	cf. <i>PGM</i> XII et XIII pour des parallèles

Tableau 18 : Occurrences des séries vocaliques dans les *PGM*.

A = α εε ηηη ιιι οοοοο υυυυυ ωωωωωωω
 B = αεηιουω

ANNEXE 3

PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

A. « Rituel d'initiation ou "mystérisation" du discours : la fonction du *μυσταγωγός* dans la lettre de Néphotès (PGM IV, 154-285) » in Nicole Belayche, Francesco Massa (dir.), *Les mystères au I^{er} siècle de notre ère : un "mysteric turn"*. Actes du colloque de l'École Pratique des Hautes Études du 20-22 septembre 2018 (à paraître).

Pierre angulaire des thèses sur l'initiation du magicien, la lettre pseudépigraphique de Néphotès à Psammétique (PGM IV, 154-285) contient un rituel « magique » qui semble décrire la qualification d'un individu pour agir en tant que magicien : à travers une *sustasis* – une procédure préliminaire qui l'unit au dieu de l'univers et produit une forme de « renaissance » – l'agent rituel expérimente une transformation qui le rend compétent pour la pratique de la lécanomancie. Mais une approche pragmatique et intertextuelle oblige de réviser ce schéma et de revaloriser le rôle en apparence anecdotique du serviteur. À partir de quelques indices textuels, il est possible de remonter aux modèles pratiques et de comprendre qu'il s'agit en réalité d'un rituel divinatoire avec médium bien représenté dans la documentation démotique, mais qui a été réécrit pour s'adresser au médium. L'initiation est alors le produit d'un métadiscours sur le rituel qui entraîne la « mystérisation » apparente de la procédure sans rien changer au dispositif pratique.

B. « La Grande ourse et la souveraineté universelle dans les milieux gréco-égyptiens de l'Empire romain » in Florian Barrière et Caroline Bertonèche (dir.), *Les astres dans la poésie et les arts : De l'Antiquité au romantisme*, UGA Éditions (à paraître).

Dans ses *Questions homériques*, Porphyre commente un passage de l'*Illiade* où Ulysse calcule l'heure de la nuit en fonction des astres. Or, les interprètes proposent deux méthodes de calcul, toutes deux anachroniques, fondées pour l'une sur l'observation du zodiaque, pour l'autre sur l'observation de la Grande ourse. Le philosophe prend position pour les premiers. Son commentaire donne cependant quelques renseignements sur la diversité des conceptions astronomiques de son époque et sur la valeur cosmologique de la Grande ourse. Dans de très nombreux milieux philosophiques et religieux, cette constellation incarne le pouvoir universel. Les textes rituels issus des *Papyri Graecae Magicae* offrent notamment des éléments pour éclairer le commentaire de Porphyre. Les auteurs mal identifiés qui privilégient la Grande ourse pour l'interprétation d'Homère sont apparentés entre autres aux *magi* gréco-égyptiens qui sillonnent la Méditerranée. À partir d'un commentaire anecdotique sur une méthode calculatoire, c'est donc un ensemble de réflexion sur la symbolique du pouvoir qui est en réalité en jeu.

C. « Détour tardo-antique sur une catégorie moderne : la mystique comme lieu de vérité ou comme lieu de pouvoir ? » in Fanny Arama, Grégory Jouanneau-Damance, Riccardo Raimondo (dir.), *Expériences mystiques : énonciations, représentations et réécritures*, Paris, Editions Classiques Garnier, Coll. "Rencontres" (à paraître).

En réaction à une option « gnostique », ce bref essai en introduction d'un volume sur l'écriture de la mystique rappelle le caractère social et historique du phénomène à partir d'une observation sur la longue durée. Par option gnostique, j'entends la croyance dans le caractère universel et transcendant d'une vérité accessible uniquement à travers une expérience « mystique » réservée à une minorité. Cette lecture tend à vider les phénomènes de leur richesse anthropologique au profit d'une vérité philosophique ou théologique prétendument anhistorique, mais qui met quelques individus sur un piédestal. En cela, il me semble qu'il faut aborder toutes les expériences décrites comme « mystiques » et les discours qui les entourent, indépendamment des définitions et des vérités, comme des stratégies de pouvoir. En plus des perspectives déjà multiples dans l'étude de cette catégorie religieuse, il faut donc ajouter un angle politique et rhétorique. De fait, qu'on la rejette ou qu'on l'encense, la « mystique » est un lieu de partage et produit des réseaux de pouvoir.

D. « Le lever de la lune dans la magie gréco-égyptienne et dans la culture astronomique du monde romain », in Carmen Sánchez Mañas, Isabel Canzobre et Emilio Suarez de la Torre (dir.), *Ablanathanalba. Magia, cultura y sociedad en el Mundo Antiguo*, Madrid, Clásicos Dykinson, 2020, p. 313-328.

Le « lever » de la lune est dans les langues modernes une notion si évidente que les traducteurs n'y prêtent guère attention. Or, l'examen attentif des occurrences du terme ἀνατολή dans les *Papyri Graecae Magicae* révèle que la notion grecque d'*anatolè* est polysémique et que les traductions modernes (*moonrise*, *salida de la luna*, *Mondaufgang*) induisent en erreur. Quand il s'agit de la lune en effet, l'*anatolè* désigne bien moins souvent un événement quotidien – son passage au-dessus de l'horizon – qu'un événement mensuel. Il s'agit en fait de désigner tantôt toute la période croissante, tantôt le jour du lever héliaque de la lune, c'est-à-dire sa première réapparition après la nouvelle lune. La comparaison des documents rituels avec la littérature astronomique contemporaine confirme cette lecture. En fait, le paradigme conceptuel des *magi* était fondé bien plus sur la temporalité et la narrativité que sur des logiques spatiales.

E. « Trismégistos. Circulation et contextes d'un nom divin », *RHR* 236 / 3, 2019, p. 475-506.

L'hermétisme est une catégorie flottante, à la fois analytique et historique. La documentation « magique » gréco-égyptienne est ainsi depuis longtemps recoupée avec l'hermétisme, si bien qu'on désigne parfois les *Papyri Graecae Magicae* comme des *hermetica technica* par opposition aux *hermetica philosophica*. De même, la présence du nom « Trismégiste » dans un document est souvent rapportée à l'hermétisme mais l'examen des occurrences amène plutôt à conclure à la diversité des contextes pour une épithète qui n'était pas au départ réservée à Her-

mès. En passant ainsi en revue les contextes énonciatifs où apparaissent le terme *trismégistos* et ses variantes (en particulier dans le *PGM VII*, 551), on doit s'interroger sur les conditions sociales d'apparition de l'hermétisme comme courant philosophique. À ce titre, si l'histoire intellectuelle permet depuis quelques décennies de relier l'hermétisme à l'Égypte, un élément qui n'a pas encore été suffisamment développé, c'est son caractère politique. En tant que stratégie pour faire communauté (à défaut de l'existence d'une communauté réelle), l'hermétisme appartient à l'histoire politique du religieux et nous informe sur la transition du polythéisme au monothéisme.

F. « Les magiciens d'Égypte dans les fictions antiques : entre révélation et dissimulation », *Revue Chameaux* 11, 2019 [<https://revuechameaux.org>].

La littérature de l'Antiquité tardive comporte plusieurs textes fameux mettant diversement en scène des figures de magiciens. En se concentrant sur trois personnages, Siousir (le *Conte de Setné II*), Nectanébo (*l'Histoire d'Alexandre* du pseudo-Callisthène) et Calasiris (*Les Éthiopiennes* d'Héliodore), on peut analyser la représentation du magicien égyptien dans l'Antiquité tardive et envisager ses rapports à la narration. Avec le conte démotique, la performativité de la magie est mise à profit dans le récit homodiégétique et Siousir retranscrit alors l'imaginaire merveilleux de la magie. À l'inverse, la méfiance grecque envers les « charlatans » égyptiens apparaît pleinement dans le personnage de Nectanébo en séducteur d'Olympias et père biologique d'Alexandre le grand : le récit peut alors s'accomplir grâce à la duplicité du personnage. Enfin, avec Calasiris, le « magicien » d'Égypte est converti en philosophe platonicien et en interprète du récit. Il rend possible le bon déroulement du récit en vertu de ses capacités à le lire et à en comprendre le sens.

G. « Polyphonie et historiographie : qui parle de magie chez Dion Cassius ? », *RPh* 90 / 2, 2016 [2018], p. 7-28.

La pluie miraculeuse de 172 a sauvé les armées romaines engagées au-delà du Danube. Cette intervention divine a été diversement revendiquée dans l'Antiquité, tant par les païens que par les chrétiens, mais la première interprétation qui a circulé crédite un certain « mage égyptien » du nom d'Arnouphis d'avoir provoqué la pluie en invoquant « Hermès Aérios et d'autres démons ». Ce passage de Dion Cassius LXXI, 8 a quelque chose de singulier. En examinant les occurrences de δαίμων chez Dion Cassius, on voit qu'il a tendance à lui donner une signification stoïcienne en lien avec la destinée de l'individu ; s'il en fait exceptionnellement une catégorie ontologique, c'est dans la perspective polémique qui caractérise généralement la catégorie μαγεία dans les discours grecs et romains mais qui correspond mal à la situation. Or, il faut rappeler un élément philologique habituellement oublié dans l'interprétation de ce passage : le texte transmis est un *épitomé* byzantin rédigé par Xiphilin. Il faut en fait envisager que le texte original a pu être ici modifié pour correspondre à une démonologie chrétienne et prêter plus facilement le flanc à la critique qu'en fait le compilateur.

BIBLIOGRAPHIE

1 — Sources

- 1 HÉN. = *Apocalypsis Henochi Graece*, éd. M. Black, Leyde, Brill (« Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece » 3), 1970.
- 2 HÉN. = *Le livre des secrets d'Hénoch*, éd. A. Vaillant, Institut d'Études Slaves, 1952.
- 3 HÉN. = *Le livre hébreu d'Hénoch ou Livre des palais*, éd. Charles Mopsik et Moché Idel, Lagrasse, France, Verdier, 1989.
- A. APHR. = Alexandre d'Aphrodise
Mabādi' = *Traité de la Providence* = *مقالة في العناية*, trad. Abū Bišr Mattā ibn Yūnis al-Qunnā'ī, éd. Pierre Thillet, Lagrasse, France, Verdier, 2003.
Mixt. = *De mixtione* = *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, éd. I. Bruns, Berlin, Reimer (« Commentaria in Aristotelem Graeca » suppl. 2.2), 1892, p. 213-238.
Quaestiones = *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, éd. I. Bruns, Berlin, Reimer (« Commentaria in Aristotelem Graeca » suppl. 2.2), 1892, p. 1-116.
- A. GELL. = Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, éd. Hosius, Leipzig, Teubner, 1903.
- A. RH., Arg. = *Apollonii Rhodii Argonautica*, éd. H. Fraenkel, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- A. TAT. ASTR., *Isag. in Arat.* = *Commentariorum in Aratum reliquiae*, éd. E. Maass, Berlin, Weidmann, 1898, p. 27-75.
- AD AMONEM = *Physici et medici Graeci minores*, vol. 1, éd. J. L. Ideler, Berlin, Reimer, 1841, p. 387-396.
- AÉT. = Aétius, *De placitis reliquiae* = *Doxographi Graeci*, éd. H. Diels, Berlin, Reimer, 1879, p. 275-289, 291-292, 297, 301-383, 386-389, 392-399, 401, 403-411, 414-415, 417-430, 432-435, 438, 440, 442-443.
- AL. ÉPH. = Alexandre d'Éphèse, *Supplementum Hellenisticum*, éd. H. Lloyd-Jones et P. Parsons, Berlin, De Gruyter, 1983, p. 10, 12-15.
- ALB. M. = *Alberti magni opera omnia*, éd. Borgnet, Vivès, Paris, 1890-1899.
Animal. = *De animalibus* (vol. 11).
Met. = *Metaphysica* (vol. 6).
Min. = *Mineralia* (vol. 5, p. 1-116).
Somn. Vig. = *De somno et vigilia* (vol. 9, p. 121-212).
Sentent. = *Super IV Sententiarum* (vol. 29).

- AL-KINDI, *De radiis* = Alverny Marie-Thérèse et Hudry Françoise, « Al-Kindi. *De radiis* », *AHDLMA* 41, 1974, p. 139-260.
- ALPH., *Astromagia* = Alphonse, *Astromagia*, ms. Reg. lat. 1283a, éd. Alfonso D'Agostino, Napoli, Liguori, 1992.
- AMBR., *Ep. extra coll.* = Ambrosius. *Epistularum liber decimus, Epistulae extra collectionem, Gesta concili Aquileiensis*, éd. M. Zelzer, Vienne, Hoedler Pichler Tempsky (« Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum » 82/3), 1982, p. 222-234.
- AMM. = Ammien Marcellin, *Res gestae*, éd. W. Seyfarth, L. Jacob-Karau, I. Ulmann, Leipzig, Teubner, 1978.
- ANTH. = *Anthologie Palatine = Anthologia Graeca* 4 vols., éd. H. Beckby, Munich, Heimeran, 1965-1968.
- ANUB., *fr.* = *Carmen astrologicum elegiacum*, éd. D. Obbink, Munich-Leipzig, K.G. Saur, Teubner, 2006.
- APUL. = Apulée
Apol. = *Apologie*, éd. Paul Valette, Paris, Les Belles Lettres, 1924.
Gen. Socr. = *Du dieu de Socrate*, éd. Jean Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1973.
M. = *Les Métamorphoses*, 3 vols., éd. Donald Struan Robertson et Paul Valette, Paris, Les Belles Lettres, 1940-1945.
Mund. = *Du monde*, éd. Jean Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, 1973.
- AR. = *Aristophanis Fabulae*, N.G. Wilson, Oxford, Oxford University Press, 2007.
Nub. = *Nubes* (p. 137-202).
Av. = *Aves* (p. 347-427).
- ARAT. = *Arati phaenomena*, éd. J.-M. Martin, Florence, La Nuova Italia Editrice, 1956.
- ARDA VIRAF = *The Sacred books and early literature of the East, with historical surveys of the chief writings of each nation*, vol. 14, éd. Charles Francis Horne, New York, Parke, Austin, Lipscomb, 1917.
- ARISTOB., *fr.* = *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca*, éd. A.-M. Denis, Leyde, Brill (« Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece » 3), 1970, p. 217-228.
- ARSTT. = Aristote
An. = *De anima*, éd. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1961.
Cael. = *Du ciel*, éd. P. Moraux, Paris, Les Belles Lettres, 1965.
fr. = *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, éd. V. Rose, Leipzig, Teubner, 1886.
G. A. = *De generatione animalium*, éd. H.J. Drossaart Lulofs, Oxford, Clarendon Press, 1965.
H. A. = *Aristote. Histoire des animaux*, vols. 1-3, éd. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1964-1969.
- ARTÉM. = *Artemidori Daldiani onirocriticon libri v*, éd. R.A. Pack, Leipzig, Teubner, 1963.
- ASCLEP. = *Corpus Hermeticum*, vol. 2, trad. André-Jean Festugière, éd. Arthur Darby Nock, Paris, France, Belles Lettres, 1946 [*Asclépius*].
- ASTRAM. = *Sortes Astrampsychi*, 2 vols., éd. M. Browne et R. Stewart, Teubner, 1983-2001.
S. = *Sortes* (vol. 1).
O. = *Oracula* (vol. 2).

Bibliographie

- ATH. = *Athenaei Naucraticae deipnosophistarum libri xv*, 3 vols., éd. G. Kaibel, Leipzig, Teubner, 1887-1890.
- ATHARVAVEDA = *Atharva-veda samhit, translated with a critical and exegetical commentary*, éd. W. Dwight Whitney, Forgotten Books, 2016 (1905¹).
- ATHÉNAG., *Suppl.* = *Athenagoras. Legatio and De resurrectione*, éd. W.R. Schoedel, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 2-86.
- ‘ATTĀR, *Conférence des oiseaux* = Farīd al-Dīn ‘Attār, *La conférence des oiseaux*, trad. Manijeh Nouri-Ortega, Paris, Points, 2010 [traduction uniquement].
- AUG. = Augustin
- Conf.* = *Confessionum libri XIII*, éd. L. Verheijen, Turnhout, Brepols (« Corpus Christianorum Series Latina » 27), 1981.
- Galat.* = *Epistulae ad Galatas expositio*, éd. J. Divjak, Vienne, Hoedler Pichler Tempsky (« Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum » 84), 1971, p. 55-141.
- Haer.* = *De haeresibus ad Quodvultdeum liber I*, éd. R. Vander Plaetse, C. Beukers, Turnhout, Brepols (« Corpus Christianorum Series Latina » 46), 1969, p. 286-345.
- Psalm.* = Augustin, *Ennarationes in Psalmos*, 3 vols., éd. E. Dekkers et J. Fraipont, Turnhout, Brepols (« Corpus Christianorum Series Latina » 38-40), 1956.
- CAAG = *Collection des anciens alchimistes grecs*, vol. 2, éd. M. Berthelot et C.-É. Ruelle, Paris, Steinheil, 1888.
- CAPEL., *Nupt.* = *Martianus Capella. De nuptiis Philologiae et Mercurii*, éd. J. Willis, Leipzig, Teubner, 1983.
- CCAG = *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, éd. F. Boll *et al.*, Bruxelles, Lamertin, 1898-1953, 12 vols.
- CENSOR. = *Censorinus. De die natali*, éd. N. Sallmann, Leipzig, Teubner, 1983.
- CGRN = *A Collection of Greek Ritual Norms*, éd. J.-M. Carbon, S. Peels et V. Pirenne-Delforge, Liège 2016- (<http://cgrn.ulg.ac.be>, consulté en 2018).
- CH = *Corpus Hermeticum*, vol. 1-2, trad. André-Jean Festugière, éd. Arthur Darby Nock, Paris, France, Belles Lettres, 1945-1946 [Traité 1-18].
- CHÉRÉM., *fr.* = *Fragmenta historicorum Graecorum* 3, éd. K. Müller, Paris, Didot, 1841-1870, p. 495-499.
- CHRISTOD., *Épig.* = *Anthologia Graeca*, éd. H. Beckby, Munich, Heimeran, 1965-1968, p. 697-698.
- CHRYS., *Ad Tit.* = *In epistulam ad Titum = Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, vol. 62, éd. J.-P. Migne, Paris, Migne, 1857-1866, p. 663-700.
- CHRYSIPPE, *fr.* = *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. 2, éd. J. von Arnim, Leipzig, Teubner, 1903, p. 1-348.
- CIC., *Lg.* = Cicéron, *De legibus = M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia* IV, 2, éd. C.F.W. Müller, Teubner, 1905, p. 381-449.
- CIG = *Corpus Inscriptionum Graecarum*, 4 vols., Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 1828-1877.

- CLAUD., *Laud. Stil.* = *Laudes Stilichonis (sive carmen XXII)* = *Claudius Claudianus. Carmina maiora XXI-XXIV*, éd. J. B. Hall, Leipzig, Teubner, 1985, p. 190-238.
- CLÉM. = Clément d'Alexandrie
Pæd. = *Pædagogus* = *Clément d'Alexandrie. Le pédagogue*, 3 vols., éd. M. Harl, H.-I. Marrou, C. Matray et C. Mondésert, Paris, Éditions du Cerf (« Sources chrétiennes » 70, 108, 158), 1960-1970.
Str = *Stromates* = *Clemens Alexandrinus*, vols. 2-3, éd. L. Früchtel, O. Stählin et U. Treu, Berlin, Akademie Verlag (« Die griechischen christlichen Schriftsteller » 52), 1960³-1970², vol. 2, p. 3-518 ; vol. 3, p. 3-102.
- CLÉOMÈDE = *Cleomedis Caelestia (Μετέωρα)*, éd. R. Todd, Leipzig, Teubner, 1990.
- CMC = *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes*, éd. L. Koenen et C. Römer, Opladen, Westdeutscher Verlag (« Papyrologica Coloniensia » 14), 1988, p. 2-118.
- CORN., *N. D.* = *Cornuti theologiae Graecae compendium*, éd. C. Lang, Leipzig, Teubner, 1881.
- CT = *The Egyptian Coffin Texts*, éd. Adriaan de Buck et Alan Gardiner, University of Chicago Oriental Institute, 1935.
- CYR. = *Die Kyraniden*, éd. D.V. Kaimakes, Meisenheim am Glan, Hain, 1976.
- D. CHR. = *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, vols. 1-2, éd. J. von Arnim, Berlin, Weidmann, 1893-1896.
- DAKKA = *Catalogue of the demotic graffiti of the Dodecaschoenus*, éd. Griffith Francis Llewellyn, Oxford University Press, 1935.
- DAMASC., *VP.* = *Vie des philosophes = Damascii vitae Isidori reliquiae*, éd. C. Zintzen, Hildesheim, Olms, 1967.
- DC. = *Cassii Dionis Cocceiani historiarum Romanarum quae supersunt*, 3 vols., éd. U.P. Boissvain, Berlin, Weidmann, 1895-1901.
- DE DECANIS = *Hermetis Trismegisti De triginta sex decanis*, éd. Simonetta Feraboli et Sylvain Matton, Turnhout, Belgique, Brepols, 1994.
- DÉMÉTR., *Style* = *Demetrii Phalerei qui dicitur de elocutione libellus*, éd. L. Radermacher, Leipzig, Teubner, 1901.
- DIODORE = *Diodori bibliotheca historica*, 5 vols., éd. K.T. Fischer, I. Bekker, L. Dindorf et F. Vogel, Leipzig, Teubner, 1888-1906.
- DIOGÈNE, *fr.* = *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, éd. H. Diels et W. Kranz, Berlin, Weidmann, 1952⁶, p. 59-66.
- DL. = *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vols., éd. H.S. Long, Oxford, Clarendon Press, 1964.
- DOROTH., *C. astr.* = *Dorothei Sidonii carmen astrologicum*, éd. D. Pingree, Leipzig, Teubner, 1976.
- DRAC., *Laud.* = *Dracontius. De laudibus dei*, éd. F. Vollmer, Leipzig, Teubner (« Poetae Latini Minores » 5 »), p. 1-94.
- DT = *Defixionum tabellae*, éd. Auguste Audollent, Paris, France, Fontemoing, 1904.

Bibliographie

ÉL. = Élien

N. A. = *Claudius Aelianus de natura animalium*, éd. M. García Valdés, L. A. Llera Fueyo et L. Rodríguez-Noriega Guillén, Berlin, Teubner-De Gruyter, 2009.

V. H. = *Claudii Aeliani de natura animalium libri xvii, varia historia, epistolae, fragmenta*, vol. 2, éd. R. Hercher, Leipzig, Teubner, 1866, p. 3-172.

EMPÉD., *fr.* = *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, éd. H. Diels et W. Kranz, Berlin, Weidmann, 1951⁶, p. 308-374.

ÉRATOSTH., *fr.* = Ératosthène, *Collectanea Alexandrina*, éd. J.U. Powell, Oxford, Clarendon Press, 1925 (repr. 1970), p. 59-68.

ESCH., *Pr.* = *Aeschyli Septem Quae Supersunt Tragoedias*, éd. D.L. Page, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 289-329.

ETYMOLOGICUM GENUINUM = *Etymologicum magnum genuinum. Symeonis etymologicum una cum magna grammatica. Etymologicum magnum auctum*, vol. 1, éd. F. Lasserre et N. Livadaras, Rome, Ateneo, 1976.

ETYMOLOGICUM GUDIANUM = *Etymologicum Gudianum*, fasc. 1 et 2, éd. E.L. de Stefani, Leipzig, Teubner, 1909-1920.

ETYMOLOGICUM MAGNUM = *Etymologicum magnum*, éd. T. Gaisford, Oxford, Oxford University Press, 1848.

ETYMOLOGICUM PARVUM = *Etymologicum parvum quod vocatur*, éd. R. Pintaudi, Milan, Istituto Editoriale Cisalpino, 1973.

EUN., *V. Soph.* = *Eunapii vitae sophistarum*, éd. J. Giangrande, Rome, Polygraphica, 1956.

EUS., *P. E.* = *Eusebius Werke, Band 8, Die Praeparatio evangelica*, éd. K. Mras, Berlin, Akademie Verlag (« Die griechischen christlichen Schriftsteller 43.1 et 43.2 »), 1954-1956.

FIRM., *Math.* = Firmicus Maternus. *Mathésis*, 3 vols., éd. Pierre Monat, Paris, Les Belles Lettres.

GAL. = *Claudii Galeni opera omnia*, éd. Kühn, Leipzig, Knobloch, 1821-1833.

De dieb. decr. = *De diebus decretoriis* (vol. 9, p. 769-941).

Hipp. et Plat. = *De placitis Hippocratis et Platonis = On the doctrines of Hippocrates and Plato*, éd. P.H. De Lacy, Berlin, Akademie Verlag (« Corpus medicorum Graecorum » vol. 5.4.1.2), 1978.

Intr. = *Introductio seu medicus* (vol. 14).

Simpl. med. = *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus libri xi* (vols. 11-12).

GÉM. = Géminos. *Introduction aux phénomènes*, éd. G. Aujac, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

Calend. = *Calendarium* (p. 98-108).

El. astr. = *Elementa astronomiae* (p. 1-98).

GEOP. = *Geoponica*, éd. H. Beckh, Leipzig, Teubner, 1895.

GREEK HOROSCOPES = Otto Neugebauer et Henry Bartlett Van Hoesen, *Greek Horoscopes*, Philadelphia, États-Unis, American Philosophical Society, 1987 (1959¹).

H_{DN.} GR., *Π. μ. λ.* = Hérodien *Περὶ μονήρους λέξεως = Grammatici Graeci*, vol. 3.2, éd. A. Lentz, Leipzig, Teubner, 1870, p. 908-952.

H_{DT.} = *Herodoti Historiae*, 2 vols., éd. N.G. Wilson, Oxford, Oxford University Press, 2015.

- HÉPH. ASTR., *Apot.* = *Hephaestionis Thebani apotelesmaticorum libri tres*, éd. D. Pingree, Leipzig, Teubner, 1973.
- HÉRACLITE HEPH. = *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, éd. H. Diels et W. Kranz, Berlin, Weidmann, 1951⁶, p. 139-149.
- HERMAS = *Die apostolischen Väter I. Der Hirt des Hermas*, éd. M. Whittaker, Berlin, Akademie Verlag (« Die griechischen christlichen Schriftsteller » 48), 1967².
- HÉRON, *Spir.* = *Heronis Alexandrini opera quae supersunt omnia*, vol. 1, éd. W. Schmidt, Leipzig, Teubner, 1899, p. 2-332.
- HÉS., *O.* = *Hesiodi opera*, éd. F. Solmsen, Oxford, Clarendon Press, 1970, p. 49-85.
- HH., *Lun.* = *The Homeric hymns*, éd. T.W. Allen, W.R. Halliday et E.E. Sikes, Oxford, Clarendon Press, 1936², p. 90-91.
- HIER., *Is.* = *Hieronymus. Commentarii in Esaiam*, 2 vols., éd. M. Adriaen, Turnhout, Brepols (« Corpus Christianorum Series Latina » 73), 1963.
- HIÉRA BIBLOS = Charles-Émile Ruelle, « Hermès Trismégiste. Le livre sacré sur les décans. Texte, variantes et traduction française », *RPh* 32 / 4, 1908, p. 247-277.
- HIÉROC., *C. aur.* = *Hieroclis in aureum Pythagoreorum carmen commentarius*, éd. F.G. Köhler, Stuttgart, Teubner, 1974.
- HIMÉR., *Or.* = *Himerii declamationes et orationes cum deperditarum fragmentis*, éd. A. Colonna, Rome, Polygraphica, 1951.
- HIPP., *Haer.* = Hippolyte, *Contre les hérésies*
- HIST. ALEX. = *Historia Alexandri Magni*
(recensio α) = *Historia Alexandri Magni*, éd. W. Kroll, vol. 1, Berlin, Weidmann, 1926.
(recensio β) = *Der griechische Alexanderroman. Rezension β*, éd. L. Bergson, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1965.
(recensio γ) = *Der griechische Alexanderroman. Rezension γ. Buch I-III*, éd. U. von Lauenstein, Meisenheim am Glan, Hain, 1962-1969.
- HOM., *Il.* = *Homeri Ilias*, vols. 2-3, éd. T.W. Allen, Oxford, Clarendon Press, 1931.
- HORAPOL. = *Hori Apollinis hieroglyphica*, éd. F. Sbordone, Naples, Loffredo, 1940.
- HPC. = *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, éd. É. Littré, Paris, Baillièrre, 10 vols., 1839-1861.
Ep. = *Epistulae* (vol. 9, p. 312-428).
Mul. Aff. = *De mulierum affectibus* (vol. 8, p. 10-462).
- HSCH. = *Hesychii Alexandrini lexicon*, vols. 1-2, éd. K. Latte, Copenhagen, Munksgaard, 1953-1966.
- HYG., *Astr.* = *Hygini de astronomia*, éd. Ghislaine Viré, Stuttgart, Teubner, 1992.
- IDOM., *fr.* = *Fragmenta historicorum Graecorum II*, éd. K. Müller, Paris, Didot, 1841-1870, p. 490-494.
- IG = *Inscriptiones Graecae*, éd. Wilamowitz et multis al., Berlin, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 1902-.
- IRÉN., *Haer.* = *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses*, éd. W.W. Harvey, Cambridge, Cambridge University Press, 1857.

Bibliographie

- ISID., *Etym.* = *Isidorus. Etymologiarum siue Originum libri XX*, éd. W.M. Lindsay, Oxford, Oxford Classical Text, 1911.
- JAMBL. = Jamblique
An. = *Iamblichus De Anima, Text, Translation, and Commentary*, éd. J. M. Dillon et J. F. Finamore, Leyde-Boston-Köln, Brill (« Philosophia Antiqua » 92), 2002.
Rép. = *Jamblique. Réponse à Porphyre*, éd. Henri-Dominique Saffrey et Alain Philippe Segonds, Paris, France, Les Belles Lettres, 2013.
V. Pyth. = *Iamblichi de vita Pythagorica liber*, éd. U. Klein et L. Deubner, Leipzig, Teubner, 1937.
- JOS. = *Flavii Iosephi opera*, 6 vols., éd. B. Niese, Berlin, Weidmann, 1887-1895.
A. J. = *Antiquitates Judaicae* (vols. 1-4).
B. J. = *De Bello Judaico* (vol. 6).
- JUDAS = *L'Évangile de Judas du Codex Tchacos*, éd. Rodolphe Kasser, Marvin W Meyer; Gregor Wurst et Daniel Bismuth, Paris, Flammarion, 2008.
- JUL. = *L'empereur Julien. Oeuvres complètes*, éd. C. Lacombrade et G. Rochefort, Paris, Les Belles Lettres, 1963-1964.
Misopog. = *Misopogon* (vol. 2.2, p. 156-199).
Or. = *Orationes* (vol. 1.1 et 2.1).
- JULIUS AFRICANUS, *Cestes* = *Les « Cestes » de Julius Africanus*, éd. J.-R. Vieillefond, Florence, Sansoni, 1970.
- JUST. MART., *Dial. Tryph.* = *Die ältesten Apologeten*, Göttingen, éd. E.J. Goodspeed, Vandenhoeck et Ruprecht, 1915.
- JUV. = *Juvenalis. Saturae*, éd. J. Willis, Leipzig, Teubner, 1997.
- LEFÈVRE D'ÉTAPLES, *Mag. Nat.* = Jacques Lefèvre d'Étaples, *La magie naturelle. De magia naturali, I. L'influence des astres*, éd. Jean-Marc Mandosio, Paris, France, les Belles lettres, 2018.
- LUC., *Alex.* = *Lucian*, vol. 4, éd. A. M. Harmon, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1925, p. 174-252.
- LYC. = *Lycophronis Alexandra*, éd. L. Mascialino, Leipzig, Teubner, 1964.
- LYDUS
Mens. = *Ioannis Lydi liber de mensibus*, éd. R. Wunsch, Leipzig, Teubner, 1898.
Ost. = *Ioannis Laurentii Lydi liber de ostentis et calendaria Graeca omnia*, éd. C. Wachsmuth, Leipzig, Teubner, 1897, p. 3-160.
- M. ANT. = *The meditations of the emperor Marcus Aurelius*, éd. A. S. L. Farquharson, Oxford, Clarendon Press, 1944.
- MACR. = Macrobe
Scip. = *Commentarii in Somnium Scipionis*, éd. J. Willis, Leipzig, Teubner, 1970.
Sat. = *Saturnalia*, éd. J. Willis, Leipzig, Teubner, 1970.
- MAÏM., *Guide* = Moïse Maïmonide, *Le Guide des égarés, traité de théologie et de philosophie*, éd. Salomon Munk et Haïm Zafrani, Paris, France, Maisonneuve & Larose, 2003 (1856-1866¹).
- MANIL. = *Manilius. Astronomica*, éd. G. P. Goold, Leipzig, Teubner, 1985.

- MARIN., *V. Procl.* = *Marinus. Proclus ou sur le bonheur*, éd. Henri-Dominique Saffrey, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- MAX., *Katarch.* = *Maximi et Ammonis carminum de actionum auspiciis reliquiae*, éd. A. Ludwig, Leipzig, Teubner, 1877.
- Milet VI.2 = *Inscriptionen von Milet. Teil 2, Inscriptionen n. 407-1019. Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899*, VI, 2, éd. Peter Herrmann, Berlin, New York 1998.
- NH = *Collection de la « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », Section « Texte »*, Québec, Université Laval, Faculté de théologie et de sciences religieuses.
- NIC., *Alex.* = *Nicandre, Alexipharmaka = Nicander. The poems and poetical fragments*, éd. A.S.F. Gow et A.F. Scholfield, Cambridge, Cambridge University Press, 1953, p. 94-136.
- NICÉPH. GRÉG., *Syn. Insomn.* = *Nicephori Gregorae explicatio in librum Synesii 'De insomniis'* éd. P. Pietrosanti, Bari, Levante Editori, 1999.
- NICOM. = *Nicomaque, Musici scriptores Graeci*, éd. K. Jan, Leipzig, Teubner, 1895.
Exc. = *Excerpta* (p. 266-282).
Harm. = *Harmonicum enchiridion* (p. 236-265).
- NONN., *D.* = *Nonni Panopolitani Dionysiaca*, 2 vols., éd. R. Keydell, Berlin, Weidmann, 1959.
- NT. = *The Greek New Testament*, éd. K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger et A. Wikgren, Stuttgart, Württemberg Bible Society, 1968²,
Ap. = *Acta Apostolorum* (p. 416-528).
Apoc. = *Apocalypsis Ioannis* (p. 836-895).
Matth. = *Evangelium Matthaei* (p. 1-117).
- NUMÉN., *fr.* = *Numénius. Fragments*, éd. É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1974.
- NYSS., *Contra fatum* = *Gregorio di Nissa. Contro il fato*, éd. M. Bandini, Bologna, Dehoniane (« Biblioteca Patristica » 41), 2003.
- OC = *Oracles chaldaïques*, éd. É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- OF = *Orphicorum fragmenta*, éd. Otto Kern, Dublin, Weidmann, 1972.
- ORIB. = *Oribase*
Ad Eust. = *Oribasii synopsis ad Eustathium et libri ad Eunapium*, éd. J. Raeder, Leipzig, Teubner (« Corpus medicorum Graecorum » 6.3), 1926, p. 3-313.
Coll. = *Oribasii collectionum medicarum reliquiae*, vols. 1-4, éd. J. Raeder, Leipzig, Teubner (« Corpus medicorum Graecorum » 6.1-6.2), 1928-1933.
- ORIG., *C. Cels.* = *Origène. Contre Celse*, 4 vols. éd. M. Borret, Paris, Éditions du Cerf (« Sources chrétiennes » 132, 136, 147, 150), 1967-1969.
- ORPH. = *Orphica*
fr. = *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, éd. H. Diels et W. Kranz, Berlin, Weidmann, 1951⁶, p. 6-20.
H. = *Orphei hymni*, éd. W. Quandt, Berlin, Weidmann, 1962³.
Lam. = *Ritual Texts for the Afterlife*, éd. F. Graf et S.-I. Johnston, Londres-New York, Routledge, 2007.
- Ov. = *Ovide*
M. = *Metamorphoses*, éd. W. S. Anderson, Leipzig, Teubner, 1981.

Bibliographie

- F.* = *Fasti*, éd. E.H. Alton, D.E. Wormell, E. Courtney, Leipzig, Teubner, 1997.
- P. ALEX.*, *Apot.* = *Pauli Alexandrini elementa apotelesmatica*, éd. E. Boer, Leipzig, Teubner, 1958.
- P. Berol.* 7083 = BGU II, 387 = *Aegyptische Urkunden aus den Königlichen Museen zu Berlin, Griechische Urkunden*, Berlin, 1898, n° 362-696.
- P. Heid. G.* 1896 = SB XXVI 16831 = *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypte*, vol. 26, éd. H.A. Rupprecht. Wiesbaden 2006, n° 16341-16831.
- P. Holm.* = *Les alchimistes grecs*, vol. 1, éd. R. Halleux, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 110-151.
- P. Nov. Y.* 331 = SB XX 14379 = *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypte*, vol. 20, Wiesbaden 1997, n° 14069-15202.
- P. Ross. Georg.* = *Papyri russischer und georgischer Sammlungen. II. Ptolemäische und frühromische Texte*, éd. O. Krüger, 1929, n° 1-43.
- P. SIL.*, *Ecph. ag. Soph.* = *Prokop. Werke*, vol. 5, éd. O. Veh, Munich, Heimeran, 1977, p. 306-358.
- P. Vindob. G.* 2045 = SB XXVI, 16645 = *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypte*, vol. 26, H.A. Rupprecht. Wiesbaden 2006, n° 16341-16831.
- P. Vindob. G.* 2066 = *Stud. Pal. XX*, 67 = *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde. XX, Catalogus papyrorum Raineri. Series Graeca. Pars I, Textus Graeci, papyrorum, qui in libro « Papyrus Erzherzog Rainer-Führer durch die Ausstellung Wien 1894 »*, éd. Karl, Wessely, Leipzig, Haesselium, 1921.
- PARMÉN.*, *fr.* = *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, éd. H. Diels et W. Kranz, Berlin, Weidmann, 1951⁶.
- PAUS.* = *Pausaniae Graeciae descriptio*, 3 vols., éd. F. Spiro, Leipzig, Teubner, 1903.
- PD.* = *Pindari carmina cum fragmentis*, éd. H. Maehler et B. Snell, Leipzig, Teubner, 1971⁵.
N. = *Néméennes*
O. = *Olympiques*
P. = *Pythiques*
- PDM suppl.* = Janet H. Johnson, « Louvre E3229, A Demotic Magical Text », *Enchoria* 7, 1977, p. 55-102.
- PÉTOS.-NÉCH.*, *fr.* = *Nechepsonis et Petosiridis fragmenta magica*, éd. Ernst Riess, Göttingen, Dieterich, 1892.
- PGM* = *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, 2 vols., éd. Kar Preisendanz, Leipzig, Allemagne, Teubner, 1928-1931.
- PHÉRÉCYD.*, *fr.* = *Fragmenta historicorum Graecorum*, vol. 1, éd. K. Müller, Paris, Didot, 1841-1870, p. 70-99.
- PHIL.* = *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, éd. L. Cohn et al. éd. L. Cohn et S. Reiter, Berlin, Reimer, 1915, Berlin, Reimer, 1896-1915.
Cherub. = *De cherubim* (vol. 1, p. 170-201).
in Flacc. = *In Flaccum* (vol. 6, p. 120-154).
Leg. ad G. = *Legatio ad Gaium* (vol. 6, p. 155-223).

- Op. M.* = *De opificio mundi* (vol. 1, p. 1-60).
R. div. heres = *Quis rerum diuinarum heres sit* (vol. 3, p. 1-71).
Somn. = *De somniis* (vol. 3, p. 204-306).
Spec. leg. = *De specialibus legibus* (vol. 5, p. 1-265).
V. Mos. = *De vita Mosis* (vol. 4, p. 119-268).
- PHILOCH., *fr.* = *Die Fragmente der griechischen Historiker*, éd. F. Jacoby, Leyde, Brill, 1923-1958, 3B, p. 98-160.
- PHILSTR., *V. Ap.* = *Flavii Philostrati opera*, vol. 1, éd. C.L. Kayser, Leipzig, Teubner, 1870.
- PHOT., *Bib.* = *Photius. Bibliothèque*, 8 vols., éd. R. Henry, Paris, Les Belles Lettres, 1959-1977.
- PICATRIX = *Picatrix, the Latin version of the Ghāyat Al-Hakīm*, éd. David Edwin Pingree, Londres, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Warburg institute, 1986.
- PLAT. = *Platonis opera*, éd. J. Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1900-1907.
Conv. = *Convivum* (vol. 2).
Crat. = *Cratyle* (vol. 1).
Lg. = *Lois* (vol. 5).
Phaed. = *Phédon* (vol. 1).
Rsp. = *Platonis Rempublicam*, éd. S.R. Slings, Oxford, Oxford University Press, 2003.
Tim. = *Timée* (vol. 4).
- PLIN. = *Plinius. Naturalis Historia*, éd. L. Ian et C. Mayhoff, Leipzig, Teubner, 1892-1909.
- PLOT. = *Plotini opera*, 3 vols., éd. P. Henry et H.-R. Schwyzer, Leyde, Brill, 1951-1973. [Les traités sont cités dans leur ordre chronologique, conformément aux traductions françaises sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, GF Flammarion, 9 vols., 2002-2010].
- PLUT. = *Plutarchi vitae parallelae*, éd. K. Ziegler, Leipzig, Teubner, 1969-1971.
Mar. = *Marius* (vol. 3.1, p. 203-263).
Rom. = *Romulus* (vol. 1.1, p. 35-76).
- PLUT. = *Plutarchi moralia*, éd. C. Hubert *et al.*, Leipzig, Teubner, 1929-1967.
De E ap. Delph. = *De E apud Delphos* (vol. 3).
fr. = *Fragmenta* (vol. 7).
Gen. Socr. =
Isid. = *De Iside et Osiride* (vol. 2.3).
Qu. conv. = *Quaestiones convivales* (vol. 4).
- PORPH. = Porphyre
Abst. = *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*, éd. A. Nauck, Leipzig, Teubner, 1886², p. 85-269.
Ad G. = *To Gaurus on how embryos are ensouled and On what is in our power*, éd. James Wilberding, Londres, New Delhi, Bloomsbury, 2014.
Ad M. = *Porphyrios. Πρὸς Μαρκέλλαν*, éd. W. Pötscher, Leyde, Brill, 1969.
Aneb. = *Porphyre. Lettre à Anébon l'Égyptien*, éd. Henri-Dominique Saffrey et Alain Philippe Segonds, Paris, France, Les Belles Lettres, 2012.
Péri agalmatôn = *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien*, Leipzig, Teubner, 1913.
Ph. ex orac. = *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda*, éd. G. Wolff, Berlin, Springer, 1856.
Qu. Hom. = *Porphyrii quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae*, fasc. 1 et 2, éd. H. Schrader, Leipzig, Teubner, 1880-1882.

Bibliographie

- V. Plot.* = *Plotini opera*, vol. 1, éd. P. Henry et H.-R. Schwyzer, Leyde, Brill, 1951, p. 1-41.
- POSIDON., *fr.* = *Posidonios. Die Fragmente*, vol. 1, éd. W. Theiler, Berlin, De Gruyter, 1982.
- PROCL. = Proclus
- H.* = *Procli hymni*, éd. E. Vogt, Wiesbaden, Harrassowitz, 1957, p. 27-33.
- Inst. Theol.* = *Proclus. The elements of theology*, éd. E.R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1963.
- Plat. Alc.* = *Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*, éd. L.G. Westrink, Amsterdam, North-Holland Publishing Co., 1954.
- Plat. Tim.* = *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols., éd. E. Diehl, Leipzig, Teubner, 1903-1906.
- Sacr.* = *De sacrificio et magia = Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, vol. 6, éd. J. Bidez, Bruxelles, Lamertin, 1928, p. 148-151.
- PS.-ARSTT., *Mund.* = *Aristotelis qui fertur libellus de mundo*, éd. W.L. Lorimer, Paris, Les Belles Lettres, 1933.
- PS.-CLEM., *Hom.* = *Die Pseudoklementinen I. Homilien*, éd. J. Irmscher, F. Paschke et B. Rehm, Berlin, Akademie Verlag (« Die griechischen christlichen Schriftsteller » 42), 1969², p. 23-281.
- PS.-ÉRATOSTH., *Cat.* = *Pseudo-Eratosthenis catasterismi*, éd. A. Olivieri, Leipzig, Teubner (« Mythographi Graeci » 3.1), 1897.
- PS.-GAL., *Decub.* = *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 19, éd. C.G. Kühn, Leipzig, Knobloch, 1830, p. 529-573.
- PS.-MAN. = *Poetae bucolici et didactici*, éd. H. Köchly, Paris, Didot, 1862, p. 41-101.
- PTOL. = *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia*, éd. J. L. Heiberg *et al.*, Leipzig, Teubner, 1898-1961.
- Apot.* = *Apotelesmatica siue Tetrabiblos* (vol. 3.1).
- Appar.* = *Phaseis* (vol. 2, p. 3-67).
- Insc. Canob.* = *Inscriptio Canobi* (vol. 2, p. 149-155).
- Math. Synt.* = *Mathematica Syntaxis* (vol. 1.1-1.2).
- Q. SM. = *Quintus de Smyrne. La suite d'Homère*, 3 vols., éd. F. Vian, Paris, Les Belles Lettres, 1963-1969.
- RUFIN AQU., *Recog.* = *Recognitiones = Die Pseudoklementinen. 2, Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, éd. B. Rehm et F. Paschke, Berlin, Akademie-Verlag, 1965.
- SALLUST., *De diis* = *Saloustios. Des dieux et du monde*, éd. G. Rochefort, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- SEDUL., *Op. Pasch.* = *Sedulius. Opera omnia*, éd. J. Huemer, Vienne, Hoedler Pichler Tempsky (« Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum » 10), 1885, p. 175-303.
- SEFER HA-RAZIM = *Sepher ha-razim, the book of the mysteries*, éd. Michael A. Morgan, Chico, Ca., États-Unis, Scholars Press, 1983.
- SEFER YETSIRAH = *Commentaire sur le Séfer yesira ou livre de la création*, éd. Mayer Lambert, Paris, Bouillon, 1891.
- SEG = *Supplementum Epigraphicum Graecum*, éd. A. Chanotis, T. Corsten, N. Papazarkadas, E. Stavrianopoulou et R.A. Tybout, Leyde, Brill, 2010-.

- SEN., *Ep.* = *Seneca. Epistulae morales ad Lucilium*, éd. O. Hense, Leipzig, Teubner, 1938.
- SEXT. = *Sexti Empirici opera*, éd. J. Mau et H. Mutschmann, Leipzig, Teubner.
M. = *Contre les Mathématiciens* (1961, vol. 2-3).
P. = *Questions pyrrhoniennes* (1912, vol. 1).
- SH = *Stobaei Hermetica fragmenta = Corpus Hermeticum*, vol. 3-4, trad. André-Jean Festugière, éd. Arthur Darby Nock, Paris, France, Belles Lettres, 1954-1960 [Fragment 1-29].
- Σ IN A. RH. = *Scholia in Apollonium Rhodium vetera*, éd. K. Wendel, Berlin, Weidmann, 1935.
- Σ IN DION. TH. = *Scholia in Dionysii Thracis artem grammaticam*, éd. Alfredus Hilgard, Hildesheim, Olms, 1965.
- Σ IN OD. = *Scholia Graeca in Odysseam, Scholia ad libros ε—ζ, Vol. III*, éd. F. Pontani, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015.
- SM = *Supplementum magicum*, éd. Robert W. Daniel et Franco Maltomini, Opladen, Allemagne, Westdeutscher Verlag, 1990.
- SOL. = *Solinus. Collectanea rerum memorabilium*, éd. T. Mommsen, Berlin, Weidmann, 1895².
- SOPH., *fr.* = *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. 4, éd. S. Radt, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- SPT. = *Septuaginta*, éd. A. Rahlfs, Stuttgart, Württemberg Bible Society, 1935⁹.
Ex. = *Exodus* (vol. 1, p. 86-158).
Eze. = *Ezechiel* (vol. 2, p. 770-863).
Gen. = *Genèse* (vol. 1, p. 1-86).
Lev. = *Lévitique* (vol. 1, p. 158-209).
Ps. = *Psalms* (vol. 2, p. 1-164).
Sam. = *Samuel* (vol. 1, p. 502-564).
- STR. = *Strabonis geographica*, 3 vols., éd. A. Meineke, Leipzig, Teubner, 1877.
- SUDA = *Suidae lexicon*, 4 vols. éd. A. Adler, Leipzig, Teubner, 1928-1935.
- SUET., *Aug.* = *Suetonius. De vita Caesarum*, éd. M. Ihm, Leipzig, Teubner, 1908 [*Augustus*].
- SYR. = *Inscriptions grecques et latines des tombeaux des rois ou Syringes à Thèbes*, 3 vols., éd. J. Baillet, Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire (« Mémoires publiés par les membres », 42) 1920-1926.
- TALMUD, *Shab.* = *The William Davidson Talmud, Seder Moed, Shabbat*
[En ligne, <https://www.sefaria.org/texts/Talmud>. Consulté le 13 juin 2020].
(La Living Library of Jewish Text Sefaria ne fournit pas de données bibliographiques pour les citations).
- TERT. = Tertulien [éd. J. G. PH. Borleffs et E. Kroymann, Turnhout, Brepols (« Corpus Christianorum Series Latina » 1), 1954].
Bapt. = *De Baptismo* (p. 277-295).
Herm. = *Adversus Hermogenem* (p. 397-435).
- TEST. ABRAH. = *The testament of Abraham*, éd. M.R. James, Cambridge, Cambridge University Press (« Texts and Studies » 2.2), 1892.
- TEST. SAL. = *The testament of Solomon*, éd. C.C. McCown, Leipzig, Hinrichs, 1922.

Bibliographie

- TH., *HP.* = *Théophraste. Recherches sur les plantes*, vol. 1-5, éd. S. Amigues, Paris, Les Belles Lettres, 2003-2006.
- THÉON SM. = *Theonis Smyrnaei philosophi Platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, éd. E. Hiller, Leipzig, Teubner, 1878.
- THEOPH. ANT., *Ad Autol.* = *Theophilus of Antioch. Ad Autolyicum*, éd. R.M. Grant, Oxford, Clarendon Press, 1970.
- THESSAL. = *Thessalos von Tralles*, éd. H.-V. Friedrich, Meisenheim am Glan, Hain, 1968.
- VARRO., *L.* = *Varro. De lingua latina*, éd. G. Goetz et F. Schoell, Leipzig, Teubner, 1910.
- VETTIUS VALENS = *Vettii Valentis Antiocheni anthologiarum libri novem*, éd. D. Pingree, Leipzig, Teubner, 1986.
- VIRG. = Virgile [éd. O. Ribbeck, Leipzig, Teubner, 1894].
B. = *Bucolica* (p. 1-58).
G. = *Georgica* (p. 61-208).
- VITR., *Arch.* = *Vitruvius. De architectura*, éd. F. Krohn, Leipzig, Teubner, 1912.
- VULG., *Gen.* = *Genesis (liber ab Hieronymo ex hebraico translatus)*, éd. B. Fischer, J. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele et R. Weber, Turnhout Brepols, 1975, p. 4-76.
- XII PATR. = *The Testaments of the Twelve Patriarchs, A Critical Edition of the Greek Text*, éd. M. de Jonge, Leyde, Brill, (« Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece » 1.2), 1978.
- ZARTHUSHT NAMEH = *The Pársí Religion As Contained in the Zand-Avastá, and Propounded and Defended by the Zoroastrians of India and Persia, Unfolded, Refuted, and Contrasted with Christianity*, éd. John Wilson American Mission Press, 1843, p. 477-522.

2 — Dictionnaires, encyclopédies et ouvrages généraux

- ANRW = *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, De Gruyter, 1972-.
- BAILLY Anatole *et al.*, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 2015.
- The Demotic Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, éd. Janet H. JOHNSON, Chicago, University of Chicago, 2001.
- Encyclopaedia Judaica*, Macmillan Reference, 2007².
- Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, Pays-Bas, Dordrecht, Springer, 2019.
- GAFFIOT Félix et FLOBERT Pierre, *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 2014.
- LdÄ = Wolfgang HELCK, Eberhard OTTO et Wolfhart WESTENDORF (dir.), *Lexikon der Ägyptologie*, Harrassowitz, Wiesbaden 1975-1992.
- Library of Latin Texts. Series A. Series B*, Turnhout, Brepols, 2009 [En ligne].
- LMPG = MUÑOZ DELGADO L. (dir.), *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001.

- LSJ = LIDDELL H. G., SCOTT R., JONES H. S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, dir. REDFORD D. B., Oxford University Press, 2001¹.
- Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart-Munich, Metzler Verlag, 1914-.
- Thesaurus Linguae Graecae*, Irvine, University of California (<http://stephanus.tlg.uci.edu>).
- ThesCRA = Thesaurus cultus et rituum antiquorum*, 5 vols., Fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2004-2005.
- UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles [<https://uee.cdih.ucla.edu>].
- Wörterbuch der aegyptischen Sprache*, dir. ERMAN Adolf et GRAPOW Hermann, Berlin, Akademie, 1992.

3 — Littérature scientifique

- ABRY Josèphe-Henriette, « Les diptyques de Grand : noms et images des décans », in Josèphe-Henriette ABRY, André BUISSON (dir.), *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine*, Lyon, Université de Lyon III, 1993, p. 77-112.
- ABRY Josèphe-Henriette, BUISSON André (dir.), *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine*, Lyon, Université de Lyon III, 1993.
- ABUSCH TZVI, « Ascent to the Stars in Mesopotamian Ritual: Social Metaphor and Religious Experience », in *Mesopotamian witchcraft: toward a history and understanding of Babylonian witchcraft beliefs and literature*, Leyde, Brill, 2002, p. 276-283.
- ADAMSON Grant, « Astrological Medicine in Gnostic Traditions » in April D. DE CONICK, Gregory SHAW et John Douglas TURNER (dir.), *Practicing Gnosis: ritual, magic, theurgy, and liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and other ancient literature essays in honor of Birger A. Pearson*, Leyde Boston, Brill, 2013, p. 333-358.
- ADAMSON Peter, « Al-Kindī, Abū Ma'shar and the Philosophical Defense of Astrology », *RTh-PhM* 69, p. 245-270.
- ADRIANI M., « Note sul trattato Περὶ κόσμου », *RFIC* 80, 1952, p. 208-222.
- AGAMBEN Giorgio, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Paris, Payot & Rivages, 2007 (2006¹).
- AGUT-LABORDÈRE Damien et CHAUVEAU Michel (éds.), *Héros, magiciens et sages oubliés de l'Égypte ancienne : une anthologie de la littérature en égyptien démotique*, Paris, les Belles lettres, 2011.
- ALBERT-LLORCA Marlène, BELAYCHE Nicole et BONNET Corinne, « Introduction », in Corinne BONNET, Nicole BELAYCHE et Marlène ALBERT-LLORCA (dir.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme : constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout, Belgique, Brepols, 2017, p. 5-25.
- ALESSE Francesca, « Il tema dell'emanazione (aporroia) nella letteratura astrologica e non astrologica tra I sec. a.C e II d.C », *MHNH* 3, 2003, p. 117-134.

Bibliographie

- ALLAM Schafik, *Beiträge zum Hathorkult bis zum Ende des Mittleren Reiches*, von Schafik Allam, Berlin, B. Hessling, 1963.
- ALVAR EZQUERRA Jaime, « Mithraism and Magic », in Francisco Marco SIMÓN et Richard GORDON (dir.), *Magical practice in the Latin West: papers from the international conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept.-1 Oct. 2005*, Leyde, Brill, 2010, p. 519-549.
- ANDRADE Nathanael, « Assyrians, Syrians and the Greek language in the late Hellenistic and Roman imperial periods », *JNES* 73 / 2, 2014, p. 299-317.
- ANEMOYANNIS-SINANIDIS Spyrodimos, « Le symbolisme de l'œuf dans les cosmogonies orphiques », *Kernos* 4, 1991, p. 83-90.
- ARMONI Charikleia, « Κατὰ φορὰν ἀποστέλλω σοι μαργώμιν. Ein frühbyzantinischer (?) Privatbrief », *ZPE* 137, 2001, p. 231-236.
- ARMSTRONG Arthur Hilary, « Was Plotinus a magician? », *Phronesis* 1 / 1, 1955, p. 73-79.
- , « Iamblichus and Egypt », *ÉPh* 2 / 3, 1987, p. 179-188.
- ARROYO DE LA FUENTE Amparo, « Evolución iconográfica y significado del dios Bes en los templos ptolemaicos », *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, 2006, p. 13-40.
- ARSÉNTIEVA Natalia, « El fetiche como δαίμων πάρεδρος: una trampa para el espíritu », *MHNH* 11, 2011, p. 229-249.
- ASENSI AMORÓS Victoria et VOZENIN-SERRA Colette, « New Evidence for the Use of Cedar Sawdust for Embalming by Ancient Egyptians », *JEA* 84, 1998, p. 228-231.
- ASSMANN Jan, *Moïse l'Égyptien*, Flammarion, 2010 (1997¹).
- ATHANASSIADI Polymnia et FREDE Michael (dir.), *Pagan monotheism in late antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
- ATHANASSIADI Polymnia, « The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy », in Michael FREDE, Polymnia ATHANASSIADI (dir.), *Pagan monotheism in late antiquity*, Oxford, Clarendon Pr., 1999, p. 149-183.
- AUDUREAU Florian, « Trismégistos. Circulation et contextes d'un nom divin », *RHR* 236 / 3, 2019, p. 475-506.
- AUFRÈRE Sydney H., *Thot Hermès l'Égyptien: de l'infiniment grand à l'infiniment petit*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- AUGÉ Marc, « Les "syncrétismes" », *Le grand Atlas des Religions, Encyclopædia Universalis*, 1988, p. 130-131.
- AUJOLAT Noël et LECERF Adrien, *Hiéroclès d'Alexandrie. Commentaire sur les vers d'or des Pythagoriciens. Traité sur la providence*, Paris, Les Belles Lettres, 2018.
- AVDEEFF Alexis, « Murukan, la Déesse et les divinités planétaires. Les puissances du destin dans les discours et les pratiques des astrologues des campagnes du Tamil Nadu », in Corinne BONNET, Nicole BELAYCHE, Marlène ALBERT-LLORCA (dir.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 107-124.
- BÁCS Tamás A., « Two Calendars of Lucky and Unlucky Days », *SAK* 17, 1990, p. 41-64.
- BAKHOUCHE Béatrice, *L'astrologie à Rome*, Louvain Paris Sterling, Peeters, 2002.

- , « Les décans dans le *Picatrix*, traité médiéval de magie astrale », *MHNH* 3 2003, p. 135-148.
- BAKKER Frederik A., « Aëtius, Achilles, Epicurus and Lucretius on the phases and eclipses of the moon », *Mnemosyne* 66 / 4-5, 2013, p. 682-707.
- BARA Joëlle-Frédérique, *Vettius Valens d'Antioche, Anthologies, livre I*, Leyde, Brill, 1989.
- BARGUET Paul, « Le cycle lunaire d'après deux textes d'Edfou », *RdÉ* 29, 1977, p. 14-20.
- BARNARD L. W., « Some Folklore Elements in an Early Christian Epistle », *Folklore* 70 / 3, 1959, p. 433-439.
- BARTON Tamsyn, *Ancient astrology*, New York, Londres, Routledge, 1994.
- BEAUX Nathalie, « Sirius : étoile et jeune Horus », in Catherine M. BERGER, Gisèle CLERC, Nicolas-Christophe GRIMAL (dir.), *Hommages à Jean Leclant*, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1994, p. 61-72.
- BECK Roger, « Interpreting the Ponza zodiac, II », *JMiS* 2, 1978, p. 87-147.
- BELAYCHE Nicole, « Hypsistos. Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain », *ARG* 7, 2005, p. 34-55.
- , « Realia versus leges ? Les sacrifices de la religion d'État au IV^e siècle », in Stella GEORGOUDI, Renée KOCH PIETTRE, Francis SCHMIDT (dir.), *La cuisine et l'autel*, Brepols, 2005, p. 343-370.
- , « Quel regard sur les paganismes d'époque impériale ? », *Anabases* 3, 2006, p. 11-26.
- , « Deus deum... summorum maximus (Apuleius): ritual expressions of distinction in the divine world in the imperial period », in Stephen MITCHELL et Peter VAN NUFFELEN (dir.), *One god: pagan monotheism in the Roman Empire*, Cambridge University Press, 2010, p. 141-166.
- BELL Catherine, *Ritual theory, ritual practice*, Oxford, Royaume-Uni, Oxford University Press, 1992.
- BERGMAN Jan, « Ancient Egyptian Theogony in a Greek Magical Papyrus (PGM VII, ll. 516-521) », in Matthieu Sybrand HUIBERT Gerard Heerma van VOSS, Jan ZANDEE (dir.), *Studies in Egyptian religion: dedicated to Professor Jan Zandee*, Leyde, Brill, 1982, p. 28-37.
- BERNABÉ Alberto et JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL Ana Isabel, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leyde-Boston, Brill, 2008.
- BERNABÉ Alberto, « L'Inno a zeus orfico. Vicissitudini letterarie, ideologiche e religiose », *RFIC* 137 / 1-2, 2009, p. 56-85.
- BETZ Hans Dieter (éd.), *The Greek magical papyri in translation, including the Demotic spells*, Chicago, University of Chicago press, 1992² (1986¹).
- BETZ Hans Dieter, « The Delphic maxim Know yourself in the Greek magical papyri », *HR* 21, 1980, p. 156-171.
- , « Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri », in Christopher A. FARAONE, Dirk OBBINK (dir.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford University Press, 1991, p. 244-259.
- , « The Changing Self of the Magician according to the Greek Magical Papyri », in *Antike und Christentum*, Tübingen, Allemagne, Mohr Siebeck, 1998, p. 175-186.
- , *The « Mithras Liturgy »: text, translation, and commentary*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.

Bibliographie

- BIDEZ Joseph et CUMONT Franz, *Les mages hellénisés*, Paris, Belles Lettres, 1938.
- BITTON-ASHKELONY Brouria, « “More Interior than the Lips and the Tongue”: John of Apamea and Silent Prayer in Late Antiquity », *J ECS* 20 / 2, 2012, p. 303-331.
- BLACK Matthew, *Apocalypsis Henochi Graece*, Leyde, Brill, 1970.
- BLANCO CESTEROS Miriam, CANZOBRE Isabel, CHRONOPOULOU Eleni, SUÁREZ DE LA TORRE Emilio (dir.), *Magikè téchne formación y consideración social del mago en el Mundo Antiguo*, Madrid, Espagne, Dykinson, 2017.
- BLANCO CESTEROS Miriam, *Edición y comentario de los himnos a Apolo, Helio y el dios supremo de los papiros mágicos griegos*, Thèse de doctorat, Universidad de Valladolid, 2017.
- BLANCO CESTEROS Miriam, SUÁREZ DE LA TORRE Emilio, CHRONOPOULOU Eleni, « A la vez igual y diferente: notas sobre el vocabulario “religioso” de los textos mágicos griegos », in Esteban CALDERÓN DORDA et Sabino PEREA YÉBENES (dir.), *Estudios sobre el vocabulario religioso griego*, Madrid-Salamanca, 2016, p. 207-211.
- BLEEKER Claas Jouco, *Hathor and Thoth : two key figures of the ancient Egyptian religion*, Leyde, Brill, 1973.
- BOHAK Gideon, HARARI Yuval et SHAKED Shaul (dir.), *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, Brill, 2011.
- BOHLEKE Briant, « In Terms of Fate: A Survey of the Indigenous Egyptian Contribution to Ancient Astrology in Light of Papyrus CtYBR inv. 1132(B) », *SAK* 23, 1996, p. 11-46.
- BOLL Franz et BEZOLD Carl, *Stern Glaube und Sterndeutung, die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1931⁴ (1918¹).
- , *Interpretazione e fede negli astri: storia e carattere dell’astrologia*, trad. Maurizio Ghelardi et Susanne Müller, Livorno, Italie, Sillabe, 1999.
- BOLSHAKOV Andrey O., *Man and his double: in Egyptian ideology of the Old Kingdom.*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1997.
- BOMHARD Anne-Sophie von, *Le calendrier égyptien : une oeuvre d’éternité*, Londres, Royaume-Uni, Periplus, 1999.
- , *The Naos of the Decades: from the observation of the sky to mythology and astrology*, Oxford, Royaume-Uni, Centre for maritime archaeology, 2008.
- , « Le Naos des Décades. Puzzle archéologique et thématique », *ÉNiM* 4, 2011, p. 107-136.
- , « Ciels d’Égypte. Le “ciel du sud” et le “ciel du nord” », *ÉNiM* 5, 2012, p. 73-102.
- , « Le début du Livre de Nout », *ÉNiM* 7, 2014, p. 79-123.
- BONNEAU Danielle, *La crue du Nil : ses descriptions, ses explications, son culte, d’après les auteurs grecs et latins et les documents des époques ptolémaïque, romaine et byzantine*, Paris, C. Klincksieck, 1964.
- BORGHOUTS J. F., *Ancient Egyptian magical texts*, Leyde, Brill, 1978.
- BORTOLANI Ljuba Merlina, *Magical Hymns from Roman Egypt : a Study of Greek and Egyptian Traditions of Divinity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- BOTTÉRO Jean, « Antiquités assyro-babyloniennes », *École pratique des hautes études. 4e section, Sciences historiques et philologiques*, vol. 107 / 1, 1975, p. 130-144.

- , « L'astrologie mésopotamienne : l'astrologie dans son plus vieil état », in *Les astres. Actes du colloque international de Montpellier 23-25 mars 1995*, I, Montpellier, Université Paul-Valéry, 1996, p. 159-182.
- BOUCHÉ-LECLERCQ Auguste, *L'astrologie grecque*, Aalen, Allemagne, Scientia Verlag, 1899.
- BOYANCÉ Pierre, « Une allusion à l'œuf orphique », *MEFRA* 52 / 1, 1935, p. 95-112.
- , « La religion astrale de Platon à Cicéron », *REG* 65 / 306-308, 1952, p. 312-350.
- BRASHEAR W. M., « Ein Berliner Zauberpapyrus », *ZPE* 33, 1979, p. 261-278.
- , « The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey », *ANRW* II.18.5, 1995, p. 3380-3684.
- BREMMER Jan N. et VEENSTRA Jan R. (dir.), *The metamorphosis of magic from late antiquity to the early modern period*, Leuven, Peeters, 2002.
- BREMMER Jan N., « Ancient Necromancy: Fact or Fiction? », in Krzysztof BIELAWSKI (dir.), *Mantic Perspectives: Oracles, Prophecy and Performance*, Gardzienice Lublin, Ośrodek Praktyk Teatralnych « Gardzienice » Warszawa, 2015, p. 119-141.
- BRISSON LUC, « Plotin et la magie », in *Vie de Plotin II*, Paris, Vrin, 1992, p. 465-475.
- BROWN Robert, « A Prayer-meeting of the Star-whorshippers » in *Researches into the origin of the primitive constellations of the Greeks, Phoenicians and Babylonians*, vol. 2, Londres, Williams and Norgate, 1900, p. 177-179.
- BROWNE Gerald M., « The Origin and Date of the "Sortes Astrampsychi" », *ICS* 1, 1976, p. 53-58.
- , « The Sortes Astrampsychi and the Egyptian Oracle », in Jürgen DUMMER (dir.), *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung*, Berlin, Akad.-Verl., 1987, p. 67-71.
- BROZE Michèle et LIEFFERINGE Carine Van, « Le démon personnel et son rôle dans l'ascension théurgique chez Jamblique », in Jean-Patrice BOUDET, Philippe FAURE et Christian RENOUX (dir.), *De Socrate à Tintin. Anges gardiens et démons familiers de l'Antiquité à nos jours. Actes du colloque d'Orléans, 8 et 9 juin 2006*, Presses Universitaires de Rennes, 2011, p. 67-77.
- BROZE Michèle, « Les sept propos de Methyer : structure narrative et théorie du savoir dans la cosmogonie de Neith à Esna », *BIFAO* 99, 1999, p. 63-72.
- BRUYN Theodore S. et DIJKSTRA Jitse H. F., « Greek Amulets and Formularies from Egypt Containing Christian Elements: A Checklist of Papyri, Parchments, Ostraka, and Tablets », *BASP* 48, 2011, p. 163-216.
- BUCHWALD Jed Z. et GRECO JOSEFOWICZ Diane, *The zodiac of Paris: how an improbable controversy over an ancient Egyptian artifact provoked a modern debate between religion and science*, Princeton, États-Unis, Royaume-Uni, Princeton university press, 2010.
- BULL Christian H., « Monkey Business: Magical Vowels and Cosmic Levels in the Discourse on the Eighth and the Ninth (NHC VI,6) », *SMSR* 83, 2017, p. 75-94.
- , *The Tradition of Hermes Trismegistus: the Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*, Leyde-Boston, Brill, 2018.
- BURKERT Walter, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Harvard University Press, 1972.

Bibliographie

- BURRI Renate et THOM Johan C., *Cosmic order and divine power: pseudo-Aristotle, on the cosmos; introduction, text, translation and interpretative essays*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.
- BUSSANICH John, « Philosophy, Theology, and Magic: Gods and Forms in Iamblichus », in Dirk CÜRSGEN, Michaël ERLER, Theo KOBUSCH et Irmgard MÄNNLEIN-ROBERT (dir.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des Internatiolen Kongresses vom 13-17 März 2001 in Würzburg*, Leipzig, K. G. Saur München, 2002, p. 39-61.
- CALVO MARTÍNEZ José Luis et SANCHEZ ROMERO Dolores Maria (éds.), *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid, Espagne, Editorial Gredos, 1987.
- CALVO MARTÍNEZ José Luis, « Dos himnos a Set-Tifón en la colección PGM », *MHNH* 8, 2008, p. 223-242.
- , « Un himno hermético en tres versiones: edición y comentario », *MHNH* 9, 2009, p. 235-250.
- , « Himno sincrético a Mene-Hécate (PGM IV 2522-2567) », *MHNH* 10, 2010, p. 219-238.
- , « Dos conjuros a Afrodita (PGM IV, 2903-2940) », *MHNH* 12, 2012, p. 239-256.
- , « Himno a Hécate-Selene : pratique coactive (PGM IV 2714-2783) », *MHNH* 13, 2013, p. 207-220.
- CAMBEFORT Yves, « Le scarabée dans l’Égypte ancienne : Origine et signification du symbole », *RHR* 204 / 1, 1987, p. 3-46.
- CANZOBRE Isabel, SÁNCHEZ MAÑAS Carmen et SUÁREZ DE LA TORRE Emilio (dir.), *Ablanathanalba. Magia, cultura y sociedad en el Mundo Antiguo*, Madrid, Clásicos Dykinson, 2020.
- CANZOBRE MARTÍNEZ Isabel, « Magical Amulets User’s Guide: Preparation, Utilization and Knowledge Transmission in the PGM », in Emilio SUÁREZ, Miriam BLANCO, Eleni CHRONOPOULOU et Isabel CANZOBRE (dir.), *Magikè téchne. Formación y consideracion social del mago en el Mundo Antiguo*, Madrid, Dykinson, 2017, p. 177-192.
- CASAS Ghislain, « Théorie néoplatonicienne des objets rituels », *RHR* 231 / 4, 2014, p. 663-679.
- CARBONI Stefano, *Il Kitāb al-bulhān di Oxford*, Torino, Tirrenia Spampatori, 1988.
- CAUVILLE Sylvie, « Les mystères d’Osiris à Dendera. Interprétations des chapelles osiriennes », *BSFE* 112, 1988, p. 23-36.
- , *Dendara : les fêtes d’Hathor*, Paris, France, 2002.
- CENIVAL Françoise de (éd.), *Le Mythe de l’oeil du soleil*, Sommerhausen, G. Zauzich, 1988.
- CHAPOUTHIER Fernand, *Les Dioscures au service d’une déesse: étude d’iconographie religieuse*, Thèse de doctorat, Université de Paris (1896-1968). Faculté des lettres, 1935.
- CHARVET Pascal et OZANAM Anne-Marie (éds.), *La magie : voix secrètes de l’Antiquité*, Paris, France, Nil, 1994.
- CHATLEY Herbert, « The Lunar Mansions in Egypt », *Isis* 31 / 2, 1940, p. 394-397.
- CHAUVEAU Michel, « Un traité d’astrologie en écriture démotique », *CRIPPEL* 14, 1992, p. 101-105.
- CHIARINI Sara, « Ἐγὼ εἶμι Ἑρμῆς. Eine dramaturgische Facette der antiken Zaubersprache », *Tyche* 31, 2016, p. 75-101.
- CHIRON Pierre (éd.) *Démétrius. Du style*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

- CHOIMET Henri et RONDOT Vincent, *Derniers visages des dieux d'Égypte : iconographies, panthéons et cultes dans le Fayoum hellénisé des II^e-III^e siècles de notre ère*, Paris, France, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2013.
- CHRONOPOULOU Eleni, « PGM VI: A Lost Part of PGM II », *SO* 91 / 1, 2017, p. 118-125.
- CIRAULO Leda Jean et SEIDEL Jonathan Lee (dir.), *Magic and divination in the ancient world*, Leyde, Brill, 2002.
- CLARK Dennis, « Iamblichus' Egyptian Neoplatonic Theology in De Mysteriis », *Int. J. Platonic Tradit.* 2 / 2, 2008, p. 164-205.
- CLINE Rangar H., « Archangels, Magical Amulets, and the Defense of Late Antique Miletus », *JLA* 4 / 1, 2011, p. 55-78.
- COSENTINO Augusto, « Cosmologia celeste e viaggio dell'anima », in Daria PEZZOLI-OLGIATI, Fritz STOLZ (dir.), *Cartographie religieuse : organisation, codification et symbolique de l'espace dans les systèmes religieux*, Bern, Francfort, Lang, 2000, p. 107-130.
- COULON Jean-Charles, *La magie islamique et le « corpus bunianum » au Moyen Âge*, Thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne, 2013.
- COX-MILLER Patricia, « In Praise of Nonsense », in Arthur Hilary ARMSTRONG (dir.), *Classical Mediterranean spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, Routledge and Kegan Paul, 1986, p. 481-505.
- CRÉGHEUR Eric, *Libre arbitre et fatalisme astral un commentaire du vocabulaire astrologique du Livre des lois des pays attribué à l'école de Bardesane*, Mémoire de Master, Bibliothèque nationale du Canada, 2004.
- , « La topographie céleste des Livres de Iéou : une illustration de la merveilleuse imagination des gnostiques », in Pierre SCHALLUM (dir.), *Phénoménologie du merveilleux*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2012, p. 111-132.
- CRIPPA Sabina, *Pour une anthropologie de la voix en Grèce ancienne*, Thèse de doctorat, Paris, EPHE, 2001.
- CULIANU Ioan Petru, *Psychanodia: I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, Brill, 1983.
- CUMONT Franz, « Le mysticisme astral dans l'Antiquité », *BAB* 5, 1909, p. 256-286.
- , *Les religions orientales dans le paganisme romain : conférences faites au Collège de France en 1905*, Paris, P. Geuthner, 1963 (1906¹).
- , *Astrology and religion among the Greeks and Romans*, New York, G. P. Putnam's sons, 1912.
- , *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, Belgique, Fondation égyptologique Reine Élisabeth, 1937.
- , *Astrologie et religion chez les Grecs et les Romains*, trad. Isabelle TASSIGNON, Bruxelles-Rome, Institut Historique belge de Rome, 2000.
- CUSSET Christophe, « Aratos et le stoïcisme », *Aitia* 1, 2011 [en ligne] <http://journals.openedition.org/janus.biu.sorbonne.fr/aitia/131> [consulté le 20/08/2018].
- CUVIGNY Hélène, « The Shrine in the praesidium of Dios (Eastern Desert of Egypt): Graffiti and Oracles in Context », *Chiron* 40, 2010, p. 245-299.

Bibliographie

- DANIEL Robert Walter (éd.), *Two Greek magical papyri in the National Museum of antiquities in Leyde : a photographic edition of J 384 and J 395 (=PGM XII and XIII)*, Opladen, West-Dt. Verlag, 1991.
- DARESSY Georges, « Notes et remarques », *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie assyrienne et égyptienne* 23 / 3-4, 1901, p. 126-127.
- DASEN Véronique et NAGY Árpád M., « Le serpent léontocéphale Chnoubis et la magie de l'époque romaine impériale », *Antropozoologica* 47 / 1, 2012, p. 1-25.
- DASEN Véronique et SPIESER J.-M. (dir.), *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance*, Firenze, SISMELE, Edizioni del Galluzzo, 2014.
- DASEN Véronique, « Nains et pygmées : Figures de l'altérité en Égypte et Grèce anciennes », in Francis PROST et Jérôme WILGAUX (dir.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 95-113.
- DAVIS Whitney M., « The Ascension-Myth in the Pyramid Texts », *JNES* 36 / 3, 1977, p. 161-179.
- DAWSON Warren E., « The Lore of the Hoopoe (*Upupa epops* L.) », *Ibis* 67 / 1, 1925, p. 31-39.
- DAWSON Warren R., « Some Observations on the Egyptian Calendars of Lucky and Unlucky Days », *JEA* 12 / 3/4, 1926, p. 260-264.
- DE HARO SANCHEZ Magali (dir.), *Écrire la magie dans l'antiquité: actes du colloque international (Liège, 13-15 octobre 2011)*, Liège, Belgique, Presses Universitaires de Liège, 2015.
- DECOURT Jean-Claude et TZIAPHALIAS A., « Un règlement religieux de la région de Larissa. Cultes grecs et "orientaux" », *Kernos* 28, 2015, p. 13-51.
- DELATTE Armand, « Études sur la magie grecque. V. Akephalos Theos », *BCH* 38 / 1, 1914, p. 189-249.
- DEPALMA DIGESER Elisabeth, « The Power of Religious Rituals: A Philosophical Quarrel on the Eve of the Great Persecution », in Andrew Jason CAIN, Noel Emmanuel LENSKI (dir.), *The power of religion in late antiquity*, Aldershot, Ashgate, 2009, p. 81-92.
- DEPUYDT L., « A Demotic Table of Terms », *Enchoria* 21, 1994, p. 1-9.
- DERCHAIN Philippe, « L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le *Corpus Hermeticum* », *RHR* 161 / 2, 1962, p. 175-198.
- , « Mythes et dieux lunaires en Egypte », in Philippe DERCHAIN, Maurice LAMBERT, Marcel LEIBOVICI (dir.), *La lune. Mythes et rites*, Paris, Seuil, 1962, p. 36-40.
- , *Le Sacrifice de l'oryx*, Bruxelles, Fondation égyptologique Reine Elisabeth, 1962.
- , « Pseudo-Jamblique ou Abammôn? », *CdÉ* 38 / 76, 1963, p. 220-226.
- , « Harkhébis, le Psylle-Astrologue », *CdÉ* 64 / 127-128, 1989, p. 74-89.
- DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, France, Gallimard, 2005.
- DETIENNE Marcel, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- , *Les jardins d'Adonis*, Paris, Gallimard, 1972.
- DIELEMAN Jacco et MOYER Ian, « Miniaturization and the Opening of The Mouth in a Greek Magical Text (PGM XII.270-350) », *JANER* 3 / 1, 2003, p. 47-72.

- DIELEMAN Jacco, « Claiming the Stars. Egyptian Priests facing the Sky », in Suzanne BICKEL et Antonio LOPRIENO (dir.), *Basel Egyptology Prize 1. Junior Research in Egyptian History, Archaeology, and Philology*, Basel, Schwabe & Co AG, 2003, p. 277-289.
- , « Stars and the Egyptian Priesthood in the Graeco-Roman Period », in Joel Thomas WALKER, Brannon WHEELER, Scott B. NOEGEL (dir.), *Prayer, magic, and the stars in the ancient and late antique world*, Pennsylvania State University Pr., 2003, p. 137-153.
- , *Priests, Tongues, and Tites: the London-Leyde Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual, 100-300 CE*, Leyde, Pays-Bas, États-Unis, 2005.
- , « Scribal Practices In The Production Of Magic Handbooks In Egypt », in Shaul SHAKED, Yuval HARARI et Gideon BOHAK (dir.), *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, Brill, 2011, p. 85-118.
- DIETERICH Albrecht, *Abraxas: Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums*, Leipzig, Allemagne, Teubner, 1891.
- , *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, Teubner, 1903.
- DILLON John M., « Iamblichus on the personal daemon », *AncW* 32 / 1, 2001, p. 3-9.
- , « Iamblichus's defence of theurgy: some reflections », *Int. J. Platonic Tradit.* 1 / 1, 2007, p. 30-41.
- DODDS E. R., « Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism », *JRS* 37, 1947, p. 55-69.
- , « La théurgie », in *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. Michael GIBSON, Paris, Flammarion, 1977 (1957 pour l'édition anglaise), p. 279-309.
- DORIE M., « Les plantes magiques de l'Odyssee. Lotos et moly », *RHPH* 55 / 195, 1967, p. 573-584.
- DORNSEIFF Franz, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig, Berlin, Teubner, 1922.
- DOSOO Korshi, *Rituals of Apparition in the Theban Magical Library*, Thèse de doctorat, Macquarie University, 2014.
- , « A History of the Theban Magical Library », *BASP* 53, 2016, p. 251-274.
- , « Baktiotha: The Origin of a Magical Name in P.Macq. I 1 », in P. Buzi, A. Camplani, F. Contardi (dir.), *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th-22nd, 2012*, Louvain, Peeters, 2016, p. 1237-1244.
- DREHER Martin, « "Prayers for Justice" and the Categorization of Curse Tablets », in Marina PIRANOMONTE et Francisco Marco SIMÓN (dir.), *Contesti Magici = Contextos Magicos*, Rome, De Luca, 2012, p. 29-32.
- DUFFIN Christopher J., « A Survey of Birds and Fabulous Stones », *Folklore* 123 / 2, 2012, p. 179-197.
- DULING Dennis C., « The Testament of Solomon: Retrospect and Prospect », *JSP* 1 / 2, 1988, p. 87-112.
- DUNAND Françoise et ZIVIE-COCHE Christiane, *Hommes et dieux en Egypte*, Paris, Cybèle, 2006.

Bibliographie

- DUNAND Françoise, « La consultation oraculaire en Égypte tardive : l'oracle de Bès à Abydos », in Jean-Georges HEINTZ (dir.), *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg 15-17 Juin 1995*, Paris, De Boccard, 1997, p. 65-84.
- , « Images de dieux en dialogue », in Laurent BRICAULT, Corinne BONNET (dir.), *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leyde-Boston, Brill, 2013, p. 191-232.
- DUPREE Nancy Hatch, « An Interpretation of the Role of the Hoopoe in Afghan Folklore and Magic », *Folklore* 85 / 3, 1974, p. 173-193.
- DUPUIS Charles-François, *Mémoire sur l'origine des constellations et sur l'explication de la fable par le moyen de l'astronomie. Extrait de l'Astronomie de M. de la Lande, tome IV*, Paris, La Vve Desaint, 1781.
- , *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, Paris, H. Agasse, 1797.
- EDMONDS Radcliffe G. III, « Did the Mithraists Inhale? - A Technique for Theurgic Ascent in the Mithras Liturgy, the Chaldaean Oracles, and some Mithraic Frescoes », *Ancient World* 32 / 1, 2000, p. 10-24.
- , « At the Seizure of the Moon. The Absence of the Moon in the Mithras Liturgy », in Joel Thomas WALKER, Brannon WHEELER, Scott B. NOEGEL (dir.), *Prayer, magic, and the stars in the ancient and late antique world*, Pennsylvania State University Pr., 2003, p. 223-239.
- , « There and Back Again: Temporary Immortality in The Mithras Liturgy », in Birgitte BØGH (dir.), *Conversion and initiation in antiquity: shifting identities, creating change*, Frankfurt am Main, New York, Peter Lang, 2014, p. 185-201.
- EDWARDS M. J., « Two Episodes in Porphyry's Life of Plotinus », *Historia* 40 / 4, 1991, p. 456-464.
- ESCOLANO-POVEDA Marina, « Astronomica Montserratensia I. A Demotic monthly almanac with synodic phenomena (P. Monts.Roca inv. 314) », *Enchoria* 36 (à paraître).
- EVANS James, « The Astrologer's Apparatus: A Picture of Professional Practice in Greco-Roman Egypt », *JHA* 35 / 1, 2004, p. 1-44.
- FADL Mohamed et Ahmed G. Fahmy, « Plant Macroremains from Locality HK29A at Hierakonpolis, Egypt », *ARCE* 45, 2009, p. 137-152.
- FARAONE Christopher et OBBINK Dirk (dir.), *Magika Hiera. Ancient Greek magic and religion*, 1991.
- FARAONE Christopher A., « The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells », in Christopher A. FARAONE, Dirk OBBINK (dir.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford University Press, 1991, p. 3-32.
- , *Ancient Greek love magic*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 1999.
- , « The Collapse of Celestial and Chthonic Realms in a Late Antique "Apollonian Invocation" (PGM I 262-347) », in Ra'anana S. BOUSTAN et Annette Yoshiko REED (dir.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 213-232.
- , « A Skull, a Gold Amulet and a Ceramic Pot: Evidence for Necromancy in the Vigna Codini? », *MHNH* 5, 2005, p. 27-44.

- , « Necromancy Goes Underground: The Disguise of Skull- and Corpse-Divination in the Paris Magical Papyri (PGM IV 1928-2144) », in Sarah I. JOHNSTON et Peter T. STRUCK (dir.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leyde-Boston, Brill, 2005, p. 255-282.
- , *The transformation of Greek amulets in Roman imperial times*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2018.
- FAULKNER R. O., « The Bremner-Rhind Papyrus: III: D. The Book of Overthrowing 'Apep », *JEA* 23 / 2, 1937, p. 166-185.
- , « The King and the Star-Religion in the Pyramid Texts », *JNES* 25 / 3, 1966, p. 153-161.
- FAUTH Wolfgang, « Arktos in den griechischen Zauberpapyri », *ZPE* 57, 1984, p. 93-99.
- , *Helios megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leyde-New York-Köln, Brill, 1995.
- FAVRET-SAADA Jeanne, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, France, Gallimard, 1977.
- FESTUGIÈRE André-Jean, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, France, J. Gabalda, 1981 (1932¹).
- , « L'expérience religieuse du médecin Thessalos », *RBi* 48, 1939, p. 45-77.
- , *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols., Paris, France, Les Belles Lettres, 2006 (1944-1949¹).
- , « Cadre de la mystique hellénistique », in *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Maurice Goguel*, Suisse, Delachaux & Niestlé S. A., 1950, p. 74-85.
- FINAMORE John F., « Plotinus and Iamblichus on magic and theurgy », *Dionysius* 17, 1999, p. 83-94.
- , « Apuleius on the Platonic gods », in Harold TARRANT, Dirk BALTZLY (dir.), *Reading Plato in antiquity*, Londres, Duckworth, 2006, p. 33-48.
- , « Iamblichus, Theurgy, and the Soul's Ascent », in Vishwa Adluri (dir.), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, Berlin, Gruyter, 2013, p. 343-355.
- FONTENELLE, « Sur un planisphère trouvé à Rome », *HMARS* 1708, p. 134-135.
- FORENBAHER Stašo et JONES Alexander, « The Nakovana Zodiac: Fragments of an Astrologer's Board from an Illyrian-Hellenistic Cave Sanctuary », *JHA* 42 / 4, 2011, p. 425-438.
- FOSSUM Jarl et GLAZER Brian, « Seth in the Magical Texts », *ZPE* 100, 1994, p. 86-92.
- FOUCAUD A., « Lotus et lotophages : un petit problème d'histoire grecque », *RHPH* 50 / 175, 1962, p. 422-424.
- FOWDEN Garth, *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind*, Cambridge Cambridgeshire, Royaume-Uni, 1986.
- FOX James J., « "Lié au noyau, serré en nos cœurs." Prières et invocations chez les Rotinai », *Homme* 34 / 132, 1994, p. 101-120.
- FRANKFURTER David, « The Magic of Writing and the Writing of Magic: the Power of the Word in Egyptian and Greek Traditions », *Helios* 21 / 2, 1994, p. 199-205.
- , *Religion in Roman Egypt: assimilation and resistance*, Princeton, États-Unis, Princeton University Press, 1998.

Bibliographie

- , « The Consequences of Hellenism in Late Antique Egypt: Religious Worlds and Actors », *ARG* 2 / 1, 2000, p. 162-194.
- , « Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells », in Marvin W. MEYER, Paul Allan MIRECKI (dir.), *Ancient magic and ritual power*, Boston, États-Unis d'Amérique, Brill, 2001 (1995¹), p. 457-476.
- , « Dynamics of Ritual Expertise in Antiquity and beyond: towards a New Taxonomy of “Magicians” », in Marvin W. MEYER, Paul Allan MIRECKI (dir.), *Magic and ritual in the ancient world*, Leyde, Pays-Bas, Brill, 2002, p. 159-178.
- FRASER P. M., « A Temple of Ḥathōr at Kusae », *JEA* 42, 1956, p. 97-98.
- FRAZER James Georges, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religions*, Londres, Macmillan, 1911.
- FREUDENTHAL Gad, « The Astrologization of the Aristotelian Cosmos: Celestial Influences on the Sublunary World in Aristotle, Alexander of Aphrodisias, and Averroes », in Alan C. BOWEN et Christian WILDBERG (dir.), *New perspectives on Aristotle's De caelo*, Leyde, Boston, Brill, 2009, p. 239-281.
- FREYBURGER Gérard, « Prière silencieuse et prière murmurée dans la religion romaine », *REL* 79, 2001, p. 26-36.
- FRISCIA Mario, « Astrology and its Ritual Applications: Propitiation of the Planet Saturn within the Sun Temple at Suryanaar Koyil (Tamil Nadu, India). A Case Study from Contemporary Tamil Shaivism », in Nicholas CAMPION et Dorian Gieseler GREENBAUM (dir.), *Astrology in Time and Place: Cross-Cultural Questions in the History of Astrology*, Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2016, p. 67-91.
- GADRÉ Karine, *Conception d'un modèle de visibilité d'étoile à l'oeil nu. Application à l'identification des décans égyptiens*, Thèse de doctorat, Université Toulouse III - Paul Sabatier, 2008.
- GAGER John G., *Curse tablets and binding spells from the ancient world*, New York, Oxford University Press, 1992.
- GAILLARD Claude et DARESSY Georges, *La faune momifiée de l'antique Égypte*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1905.
- GALOPPIN Thomas, *Animaux et pouvoir rituel dans les pratiques « magiques » du monde romain*, Thèse de doctorat, École pratique des hautes études, 2015.
- , « “Ô bienheureux myste de la magie sacrée !” De l'initiation à l'empowerment dans les papyrus “magiques” grecs » in Nicole BELAYCHE, Francesco MASSA (dir.), *Les mystères au IIe siècle de notre ère : un “mysteric turn”. Actes du colloque de l'École Pratique des Hautes Études du 20-22 septembre 2018* (à paraître).
- GEE John, « Review of Hans Dieter Betz, The “Mithras Liturgy”: Text, Translation and Commentary », *Review of Biblical Literature* 2005 [en ligne: https://www.bookreviews.org/pdf/4294_4269.pdf]. Consulté le 22 octobre 2017.
- GENEQUAND Charles, *Alexander of Aphrodisias on the cosmos*, Leyde, Brill, 2001.
- GEORGoudi Stella, « Les Douze Dieux des Grecs : variations sur un thème », in Jean Pierre VERNANT, Stella GEORGoudi (dir.), *Mythes grecs au figuré. De l'antiquité au baroque*, Gallimard, 1996, p. 43-80.
- GERACI G., « Ricerche sul proskynema », *Aegyptus* 51, 1971, p. 3-211.

- GHEDIRA K., « Zizyphus lotus (L.) Desf. (Rhamnaceae): jujubier sauvage », *Phytothérapie* 11 / 3, 2013, p. 149-153.
- GIGNOUX Philippe, « La signification du voyage extra-terrestre dans l'eschatologie mazdéenne », in Suzanne LASSIER, (dir.), *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p. 63-69.
- GODWIN Joscelyn, *The mystery of the seven vowels: in theory and in practice*, Grand Rapids (Mich.), Phanes Press, 1991.
- GONZALEZ Eliezer, « The Traditional Egyptian Antecedents of Graecoroman Post-Mortem Ascent », *El Futuro del Pasado* 5, 2014, p. 191-224.
- GOPHNA Ram et LEV-YADUN Simcha, « Exportation of Plant Products from Canaan to Egypt in the Early Bronze Age I: A Rejoinder to William A. Ward », *BASOR* 1992, p. 89-90.
- GORDON Richard, « Reporting the Marvellous : Private Divination in the Greek Magical Papyri », in Peter SCHÄFER et Hans Gerhard KIPPENBERG (dir.), *Envisioning magic: a Princeton seminar and symposium*, Leyde, New York, Köln, Brill, 1997, p. 65-92.
- , « Another view of the Pergamon divination kit », *JRA* 15, 2002, p. 188-198.
- , « Archaeologies of magical gems », in Chris ENTWISTLE et Noel ADAMS (dir.), « *Gems of Heaven* »: *Recent Research on engraved gem-stones in Late Antiquity c. AD 200-600*, Londres, British Museum Press, 2011, p. 39-49.
- , « Cosmology, Astrology, and Magic: Discourse, Schemes, Power, and Litteracy », in Laurent BRICAULT et Corinne BONNET (dir.), *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leyde-Boston, Brill, 2013, p. 85-111.
- , « Signa Nova et Inaudita: the Theory of Invented Signs (caractères) in Graeco-Egyptian Magical Texts », [En ligne : <https://www.academia.edu/37588280>. Consulté le 16 octobre 2018].
- GOYON Jean-Claude, *Confirmation de pouvoir royal au nouvel an*, Le Caire-New York, Institut français d'archéologie orientale-Brooklyn museum, 1972.
- , « L'origine égyptienne des tablettes décanales de Grand (Vosges) », in Josèphe-Henriette ABRY et André BUISSON (dir.), *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine*, Lyon, Université de Lyon III, 1993, p. 63-76.
- GRAF Fritz, « Prayer in Magical and Religious Ritual », in Christopher A. FARAONE, Dirk OBBINK, (dir.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford University Press, 1991, p. 188-213.
- , « The Magician's Initiation », *Helios* 21 / 2, 1994, p. 161-177.
- , *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- , « The Bridge and the Ladder: Narrow Passages in Late Antique Visions », in Ra'anan S. BOUSTAN et Annette Yoshiko REED (dir.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 19-33.
- GRAINDORGE Catherine, « L'oignon, la magie et les dieux », *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne*, I, Montpellier, Université Paul Valéry, 1999, p. 317-333.
- GRAY Basil, *La Peinture persane*, trad. Yves Rivière, Genève, Skira, 1961.

Bibliographie

- GRAY MARTINEZ David, *P. Michigan XVI : a Greek love charm from Egypt (P. Mich. 757)*, Scholars press, 1991.
- GREENBAUM Dorian Gieseler, *The daimon in Hellenistic astrology: origins and influence*, Leyde, Pays-Bas, États-Unis, 2015.
- , « Porphyry of Tyre on the Daimon, Birth and the Stars », in Luc BRISSON, Seamus O'Neill et Andrei TIMOTIN (dir.), *Neoplatonic Demons and Angels*, Boston-Leyde, Brill, 2018, p. 102-139.
- GREENBAUM Dorian Gieseler et NAETHER Franziska, « Astrological implications in the “Lot oracle” PGM 50 », *MHNH* 11, 2011, p. 484-505.
- GREENBAUM Dorian Gieseler et ROSS Micah, « The Role of Egypt in the Development of the Horoscope », in Ladislav BAREŠ, Philip COPPENS et Květa SMOLÁRIKOVÁ (dir.), *Egypt in Transition: Social and Religious Development of Egypt in the First Millenium BCE*, Prague, Czech Institute of Egyptology, 2010, p. 146-182.
- , « Various Rendering of Πίναξ in Greek and Demotic at Medīnet Māḏi », in Nicholas CAMPION et Dorian Gieseler GREENBAUM (dir.), *Astrology in Time and Place: Cross-Cultural Questions in the History of Astrology*, Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2016, p. 109-129.
- GRESE William C., « Magic in Hellenistic Hermeticism », in Ingrid MERKEL, Allen G. DEBUS (dir.), *Hermeticism & the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Washington DC, The Folger Shakespeare Library, 1988, p. 45-58.
- GRIFFITH F. L., « Herodotus II, 90: Apotheosis by Drowning », *ZÄS* 46, 1909, p. 132-134.
- GRIFFITHS John Gwyn, *The Isis-Book. Metamorphoses, Book XI*, Leyde, Pays-Bas, Brill, 1975.
- GUNDEL Hans Georg, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, München, Allemagne, Beck, 1968.
- , *Zodiakos: Tierkreisbilder im Altertum : kosmische Bezüge und Jenseitsvorstellungen im antiken Alltagsleben*, Mainz am Rhein, Allemagne, Ph. von Zabern, 1992 (1972¹).
- GUNDEL Wilhelm, *Dekane und Dekansternbilder : ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker*, Glückstadt, Allemagne, J. J. Augustin (« Studien der Bibliothek Warburg », 19), 1936.
- HADOT Pierre, « L'Amour magicien. Aux origines de la notion de *Magia Naturalis* : Platon, Plotin, Marcile Ficin », *RPhilos* 2, 1982, p. 283-292.
- HAEPEREN-POURBAIX Agnès van, « Recherche sur les origines, la nature et les attributs du dieu Mên », in R. DONCEEL et R. LEBRUN (dir.), *Archéologie et religions de l'Anatolie ancienne. Mélanges en l'honneur du professeur Paul Naster*, Louvain, Centre d'histoire des religions, 1983, p. 221-257.
- HALMA Nicolas B. (trad.), *Composition mathématique de Claude Ptolémée*, Paris, H. Grand, 1813.
- HALUSZKA Adria, « Sacred Signified: The Semiotics of Statues in the Greek Magical Papyri », *Arethusa* 41 / 3, 2008, p. 479-494.
- HAYES William C., « A Foundation Plaque of Ptolemy IV », *JEA* 34, 1948, p. 114-115.

- HEILEN Stephan, « The doctrine of the 3rd, 7th and 40th days of the Moon in ancient astrology », *MHNH* 12, 2012, p. 179-198.
- HEINTZ Florent, « A Greek Silver Phylactery in the MacDaniel Collection », *ZPE* 112, 1996, p. 295-300.
- HERBIN François-René, « Hymne à la lune croissante », *BIFAO* 82, 1982, p. 237-282.
- HERZHOFF Bernhard, « Lotos. Botanische Beobachtungen zu einem homerischen Pflanzennamen », *Hermes* 112, 1984, p. 257-271.
- HOFFMANN Philippe, « Le rituel théurgique de l'ensevelissement et le Phèdre de Platon », in Anna Van den KERCHOVE et Gabriela SOARES SANTOPRETE (dir.), *Gnose et Manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout, 2016, p. 857-913.
- HOPFNER Theodor, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Daemonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im Besonderen*, II, Leipzig, Allemagne, Haessel, 1921.
- HORNUNG Erik, *Les dieux de l'Égypte : l'Un et le Multiple*, trad. Paul Couturiau, Paris, France, Le Rocher, 1986 (1971¹).
- HORSLEY G. H. R. et LUXFORD Jean M., « Pagan angels in Roman Asia Minor: revisiting the epigraphic evidence », *Anat. St.* 66, 2016, p. 141-183.
- HORST Pieter W. Van Der, « Silent prayer in Antiquity », *Numen* 41 / 1, 1994, p. 1-25 .
- HOULIHAN Patrick F., *The birds of ancient Egypt*, Warminster, Aris and Phillips, 1986.
- HÜBNER Wolfgang, « L'Astrologie dans l'Antiquité », *Pallas* 30 / 1, 1983, p. 1-24.
- , « Zur neuplatonischen Deutung und astrologischen Verwendung der Dodekaoros », in Dieter HARLFINGER (dir.), *Φιλοπρόνημα : Festschrift für Martin Sicherl zum 75. Geburtstag : von Textkritik bis Humanismusforschung*, Paderborn, Schöningh, 1990, p. 73-103.
- , *Raum, Zeit und soziales Rollenspiel der vier kardinalpunkte in der antiken Katarchenhoroskopie*, München, K. G. Saur, 2003.
- HUGHES George R., « A Demotic Astrological Text », *JNES* 10 / 4, 1951, p. 256-264.
- HUGONOT J.-C., « Le liseron et le lierre dans l'Égypte ancienne », *GM* 142, 1994, p. 73-81.
- HUNGER Hermann et PINGREE David Edwin, *Mul.Apin: an astronomical compendium in cuneiform*, Horn, Verl. F. Berger und Söhne Gesellschaft, 1989.
- INCONNU-BOCQUILLON Danielle, *Le mythe de la déesse lointaine à Philae*, Le Caire, Égypte, Institut français d'archéologie orientale, 2001.
- JAMES A. W., « The Zeus Hymns of Cleanthes and Aratus », *Antichthon* 6, 1972, p. 28-38.
- JANOWITZ Naomi, *Icons of power: ritual practices in late antiquity*, University Park (Penn.), The Pennsylvania state university press, 2002.
- JIMÉNEZ Aurelio Pérez, « Hephaestion and the Consecration of Statues », in Charles Burnett et Dorian Gieseler GREENBAUM (dir.), *The Winding Courses of the Stars: Essays in Ancient Astrology*, 2007, p. 111-134.

Bibliographie

- , « La astrología como parte del curriculum del mago greco-latino », in Emilio SUÁREZ, Miriam BLANCO, Eleni CHRONOPOULOU et Isabel CANZOBRE (dir.), *Magikè téchne. Formación y consideración social del mago en el Mundo Antiguo*, Madrid, Dykinson, 2017, p. 75-94.
- JIMÉNEZ Enrique, « Loose Threads of Tradition: Two Late Hemerological Compilations », *JCunS* 68, 2016, p. 197-204.
- JOHNSTON Sarah Iles, « Rising to the Occasion: Theurgic Ascent in its Cultural Milieu », in Peter SCHÄFER et Hans Gerhard KIPPENBERG (dir.), *Envisioning magic: a Princeton seminar and symposium*, Leyde, New York, Köln, Brill, 1997, p. 165-194.
- , « Animating Statues: A Case Study in Ritual », *Arethusa* 41 / 3, 2008, p. 445-477.
- JONES Alexander et STEELE John M., « A new discovery of a component of Greek astrology in Babylonian tablets: the “terms” », *ISAW* 1, 2011. En ligne <http://dlib.nyu.edu/awdl/isaw/isaw-papers/1/>. [Consulté le 20 novembre 2018].
- JONES Alexander, « The place of astronomy in Roman Egypt », *Apeiron* 27 / 4, 1994, p. 25-51.
- JORDAN D. R., « A Love Charm with Verses », *ZPE* 72, 1988, p. 245-259.
- JØRGENSEN Veena Elisabeth Frank, *Papyrus Carlsberg 89: a case study of an astrological text*, Thèse de Master, Copenhague, 2005.
- KÁKOSY László et ROCCATI Alessandro (dir.), *La magia in Egitto ai tempi dei Faraoni*, Modena, Panini, 1991.
- KÁKOSY L., « Decans in Late-Egyptian Religion », in I. HAHN, L. KÁKOSY, G. KOMOROCZY, E. MAROTI, J. SARKADY (dir.), *Oikumene*, vol. 3, Budapest, Akadémiai Kiado, 1982, p. 163-179.
- , « “Cyprien” en Égypte », in Jan BERGMAN, J F BORGHOUTS, Claude BRUNON (dir.), *Mélanges Gutbub*, Montpellier, Institut d’Égyptologie, Université Paul Valéry, 1984, p. 109-114.
- KAMBITSIS Sophie, « Une nouvelle tablette magique d’Égypte. Musée du Louvre, inv. E 27145 - IIIe/IVe siècle », *BIFAO* 76, 1976, p. 213-223.
- KEIMER Ludwig, « Quelques remarques sur la huppe (*Upupa epops*) dans l’Égypte ancienne », *BIFAO* 30, 1930, p. 318-324.
- KERCHOVE Anna Van den, *La voie d’Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*, Leyde, Boston, Brill, 2012.
- KERCHOVE Anna Van den, TARDIEU Michel, et ZAGO Michela (dir.), *Noms barbares. I. Formes et contextes d’une pratique magique*, Turnhout, Belgique, Brepols, 2013.
- KIPPENBERG Hans Gerhard et SCHÄFER Peter (dir.), *Envisioning magic: a Princeton seminar and symposium*, Leyde, New-York, Brill, 1997.
- KLUTZ Todd, « Jesus, Morton Smith, and the Eighth Book of Moses (PGM 13.1-734) », *JSP* 21 / 2, 2011, p. 133-159.
- , « The Eighth Book of Moses. A new translation and introduction », in Richard BAUCKHAM, James R DAVILA, Alexander PANAYOTOV (dir.), *Old Testament pseudepigrapha: more noncanonical scriptures I*, Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2013, p. 189-235.
- KOEMOTH Pierre P., « Osiris-Lune, l’horizon et l’œil oudjat », *CdÉ* 71 / 142, 1996, p. 203-220.

- , « Couronner Souchos pour fêter le retour de la crue », in Miguel John VERSLUYS et Laurent BRICAULT (dir.), *Isis on the Nile : Egyptian gods in Hellenistic and Roman Egypt*, Leyde, Brill, 2010, p. 257-289.
- KOENIG Yvan (dir.), *La magie en Égypte: à la recherche d'une définition. Actes du colloque les 29 et 30 septembre 2000*, Paris, Documentation Française, 2002.
- KOENIG Yvan, *Magie et Magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, Pygmalion-Gérard Watelet, 1994.
- , « Des “trigrammes panthéistes” ramessides aux gemmes magiques de l'Antiquité tardive. Le cas d'Abbrasax, continuité et rupture », *BIFAO* 109, 2009, p. 311-325.
- , « Histoires sans paroles (P. Deir al-Medîna 45, 46, 47) », *BIFAO* 111, 2011, p. 243-256.
- , « La magie égyptienne: de l'image à la ressemblance » in Michel TARDIEU, Anna Van den KERCHOVE et Michela ZAGO (dir.), *Noms barbares. I. Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, Belgique, Brepols, 2013, p. 177-189.
- , « Traditions pharaoniques et papyrus grecs magiques. L'exemple du début Papyrus Mimaut (P. Louvre N 2391 = PGM III) », in Sabina CRIPPA et Emanuele Marcello CIAMPINI (dir.), *Languages, Objects, and the Transmission of the Rituals. An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices in the Graeco-Egyptian Papyri (PGM)*, Venise, Ca' Foscari, 2017, p. 79-88.
- KOTANSKY Roy, *Greek Magical Amulets the Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae Part I Published Texts of Known Provenance*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1994.
- KRULAK Todd C., *The animated statue and the ascension of the soul: ritual and the divine image in late Platonism*, Bibliothèque de l'Université de Pennsylvanie, 2009.
- KUNITZSCH Paul, « Lunar Mansions in Islam », *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, Berlin, Heidelberg, New York, Springer et Verlag, 2008, p. 1243.
- KUSTER Bruno, *De tribus carminibus papyri parisinae magicae*, Regimonti, Hartung, 1911.
- LABARRE Guy, « Les origines et la diffusion du culte de Men », in Hadrien BRU, François KIRBILLHER et Stéphane LEBRETON (dir.), *L'Asie Mineure dans l'Antiquité : échanges, populations et territoires. Regards actuels sur une péninsule*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 389-414.
- LABAT René, *Hémérologies et ménologies d'Assur*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1939.
- LAISNEY P. M., « Les «idoles» égyptiennes comme «image du dieu» », *RSO* 85, 2012, p. 313-327.
- LANCELLOTTI Maria Grazia, « I Perati, un esempio di cosmologia gnostica », in Daria PEZZOLI-OLGIATI et Fritz STOLZ (dir.), *Cartographie religieuse : organisation, codification et symbolique de l'espace dans les systèmes religieux*, Bern, Francfort, Lang, 2000, p. 131-156.
- LANE E. N. « A re-study of the god Men. Part III: conclusions », *Berytus* 17, 1967-1968, p. 81-98.
- LANE FOX Robin, « Astrology and Cognitive Dissonance », in John SCHEID, Corinne BONNET, Carlos OSSOLA (dir.), *Rome et ses religions : culte, morale, spiritualité*, Caltanissetta, Sciascia, 2010, p. 83-96.

Bibliographie

- LANFRANCHI Pierluigi, « Problèmes du mysticisme juif d'expression grecque : l'exemple des textes liturgiques », in Simon Claude MIMOUNI et Madeleine SCOPELLO (dir.), *La mystique théorétique et théurgique dans l'Antiquité gréco-romaine : judaïsmes et christianismes*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 159-175.
- LAURAND Valéry, « La sympathie universelle : union et séparation », *RMM* 4, 2005, p. 517-535.
- LE BIHAN Amélie, « Bétyles et plates-formes cultuelles : un aspect des pratiques religieuses en Syrie du Sud », in François VILLENEUVE, Amélie LE BIHAN, Pierre-Marie BLANC, Frank BRAEMER et Jacqueline DENTZER-FEYDY (dir.), *Territoires, architecture et matériel au Levant : Doctoriales d'archéologie syrienne. Paris-Nanterre, 8-9 décembre 2011*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2012 [en ligne (9 juin 2020) <<http://books.openedition.org/ifpo/2962>>].
- LECERF Adrien, *Ordre et variation : essai sur le système de Jamblique*, Thèse de doctorat, École pratique des hautes études, 2015.
- , « Jamblique : universalisme et noms barbares », in Luciana Gabriela SOARES SANTOPRETE, Philippe HOFFMANN (dir.), *Langage des dieux, langage des démons, langage des hommes dans l'Anquité*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 181-208.
- LEICHT Reimund, « Qedushah and Prayer to Helios: A New Hebrew Version of an Apocryphal Prayer of Jacob », *JSQ* 6, 1999, p. 140-176.
- , « The Planets, The Jews And The Beginnings Of "Jewish Astrology" », in Shaul SHAKED, Yuval HARARI, Gideon BOHAK (dir.), *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, Brill, 2011, p. 271-288.
- LEROUX Georges, « La trace et les signes, aspects de la sémiotique de Plotin », in Marie-Odile GOULET-CAZÉ, Goulven MADEC et Denis O'BRIEN (dir.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ « Chercheurs de sagesse », Hommage à Jean Pépin*, Institut des Études Augustiniennes, 1992, p. 245-261.
- LEVENE Dan, « Calvariae magicae : The Berlin, Philadelphia and Moussaieff skulls », *Orientalia* 75 / 4, 2006, p. 359-379.
- LEVINSON Hermann et LEVINSON Anna, « Venerated beetles and their cultural-historical background in ancient Egypt », *ZfZ*, Suppl. 27, 2001, p. 33-75.
- LÉVY-BRUHL Lucien, *La mentalité primitive*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1922.
- LEWY Hans, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mystic, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, éd. Michel TARDIEU, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2011 (1956¹).
- LEXA František, *La magie dans l'Égypte antique. De l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, Paris, France, P. Geuthner, 1925.
- LiDONNICI Lynn, « Compositional Patterns in PGM IV (=P.Bibl.Nat.Suppl. gr. no 574) », *BASP* 40 / 1-4, 2003, p. 141-178.
- LIEFFERINGE Carine Van, « Magie et théurgie chez Jamblique », in Alain MOREAU, Jean-Claude TURPIN (dir.), *La magie : actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, II. La magie dans l'antiquité grecque tardive, Montpellier, Université Paul-Valéry, 2000, p. 115-125.
- LIFSHITZ Baruch, « Note d'épigraphie grecque », *RBi* 77 / 1, 1970, p. 81-82.
- LINSEELE Veerle, Wim Van NEER et Renée FRIEDMAN, « Special Animals from a Special Place? The Fauna from HK29A at Predynastic Hierakonpolis », *ARCE* 45, 2009, p. 105-136.

- LIPPINCOTT Kristen et PINGREE David, « Ibn al-Hātīm on the Talismans of the Lunar Mansions », *JWI* 50, 1987, p. 57-81.
- LÓPEZ MARTÍNEZ María Paz, *Fragmentos papiráceos de novela griega*, Alicante, Universidad de Alicante, 1998.
- LÓPEZ RODRÍGUEZ Concepción et REDONDO REYES Pedro, « Astronomía griega y armonía de las esferas », in González CASTRO *et al.* (dir.), *Perfiles de Grecia y Roma: actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos, Valencia, 22 al 26 de octubre de 2007*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2009, p. 591-600.
- LOZACHMEUR Hélène et PEZIN Michel, « De Tyr : un nouvel étui et son amulette magique à inscription », in Catherine BERGER, Gisèle CLERC, Nicolas-Christophe GRIMAL (dir.), *Etudes isiaques. Hommages à Jean Leclant*, vol. 3, 1994, p. 361-371.
- LUCAS A., « Cosmetics, Perfumes and Incense in Ancient Egypt », *JEA* 16 / 1/2, 1930, p. 41-53.
—, « “Cedar”-Tree Products Employed in Mummification », *JEA* 17 / 1/2, 1931, p. 13-21.
- LUCK Georg, « Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism », in Jacob NEUSNER, Ernest S. FRERICH, Paul V.M. FLESCHER (dir.), *Religion, Science and Magic in Concert and in Conflict*, Oxford University Press, 1989, p. 185-225.
- MACRIS Constantinos et ATHANASSIADI Polymnia, « La philosophisation du religieux », in Laurent BRICAULT, Corinne BONNET (dir.), *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leyde-Boston, Brill, 2013, p. 41-83.
- MAHÉ Jean-Pierre, « Le sens et la composition du traité hermétique, “l’Ogdoade et l’Ennéade”, conservé dans le codex VI de Nag Hamadi », *RSR* 48 / 1, 1974, p. 54-65.
—, *Hermès en Haute-Égypte I. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, Québec, Presses de l’Université Laval, 1978.
- MALAISE Michel, « Le perséa, l’olivier, le lierre et la palme dans la religion égyptienne tardive », in Terence DUQUESNE, Bruno Hugo STRICKER (dir.), *Hermes Aegyptiacus. Egyptological studies for B.H. Stricker on his 85th birthday*, Oxford, DE Publications, 1995, p. 131-144.
—, « Bès et la famille isiaque », *CdÉ* 79 / 157-158, 2004, p. 266-292.
- MANSFELD Jaap, « Περί κόσμου: A Note on the History of a Title », *VChr* 46 / 4, 1992, p. 391-411.
- MANTZIOU Mairè, « Ο μαγικός ύμνος στον Απόλλωνα και στον Ήλιο (PGM II, ύμνος 11 = P II 81-102, 107-108, 132-140, 163-166) », in *Σύνδειπνον: τιμητικό αφιέρωμα στον καθηγητή Δημήτριο Σ. Λουκάτο : από παλαιούς μαθητές του στη Φιλοσοφική Σχολή Ιωαννίνων (1964-1969)*, Ioannina, Grèce, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 1988, p. 117-156.
- MARATHAKIS Ioannis, *The magical treatise of Solomon, or Hygromanteia: also called the Apotelesmatikē pragmateia, Epistle to Rehoboam, Solomōnikē*, Singapore, Golden Hoard Press, 2011.
- MARSHALL Amandine, « L’enfant et la huppe dans l’Égypte antique », *Archéologia* 531, 2015, p. 30-35.
- MARTINO Ernesto (de), *Italie du Sud et magie*, trad. Poncet, Paris, Sanofi-Synthélabo, 1999 (1959¹).

Bibliographie

- MASTROCINQUE Attilio et DUYPAT Frédérique, *Les intailles magiques du département des Monnaies, Médailles et Antiques*, Paris, France, Éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2014.
- MASTROCINQUE Attilio, « The divinatory kit from Pergamon and Greek magic in late antiquity », *JRA* 15, 2002, p. 173-187.
- , « Le “defixiones” di Porta San Sebastiano », *MHNH* 5, 2005, p. 45-59.
- MATHIEU Bernard, « Seth polymorphe : le rival, le vaincu, l'auxiliaire », *ÉNiM* 4, 2011, p. 137-158.
- MATTHEW Dickie, *Magic and magicians in the Greco-Roman world*, Londres, Royaume-Uni, États-Unis, Routledge, 2001.
- MATTHEY Philippe, « “Chut !” : le signe d'Harpocrate et l'invitation au silence », in Francesca PRESCENDI, Youri VOLOKHINE, Daniel BARBU, Philippe MATTHEY (dir.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions : mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 541-572.
- MAURY Alfred, *La Magie et l'Astrologie*, Paris, Retz, 1978 (1860¹).
- MAUSS Marcel et HUBERT Henri, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Année sociologique* 7, 1902.
- McWILLIAM Andrew, « De l'invocation à Timor ouest », *Homme* 34 / 132, 1994, p. 121-131.
- MEEKS Dimitri, « Génies, anges, démons en Égypte », in *Génies, anges, démons*, Paris, Seuil, 1971, p. 36-44.
- , « Notion de « dieu » et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne », *RHR* 205 / 4, 1988, p. 425-446.
- , « Dieu masqué, dieu sans tête », *Archéo-Nil* 1, 1991, p. 5-15.
- , « Le nom du dieu Bès et ses implications mythologiques », in Ulrich Luft (dir.), *Intellectual Heritage of Egypt*, Budapest, ELTE, 1992, p. 423-436.
- MERKELBACH Reinhold, *Abrasax: ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts. Band 3, Zwei griechisch-ägyptische Weihezeremonien: die Leidener Weltschöpfung, die Pschai-Aion-Liturgie*, Opladen, Allemagne, Westdeutscher, 1992.
- , « Immortality rituals in late antiquity », *Diogenes* 42 / 165, 1994, p. 85-109.
- MERLAN Philip, « Plotinus and Magic », *Isis* 44 / 4, 1953, p. 341-348.
- MEYBOOM Paul G.P. et VERSLUYS Miguel John, « The Meaning of Dwarfs in Nilotic Scenes », in Laurent BRICAULT et Miguel John VERSLUYS (dir.), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World*, Leyde, Boston, Brill, 2007, p. 170-208.
- MEYER Marvin W. et MIRECKI Paul Allan (dir.), *Ancient magic and ritual power*, Boston, Brill, 2001 (1995¹).
- MEYER Marvin W., « The “Mithras Liturgy” as Mystery and Magic », in Christian H. BULL, Liv Ingeborg LIED et John Douglas TURNER (dir.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices*, Brill, 2012, p. 447-464.
- MEYER Marvin, SMITH Richard et KELSEY Neal (dir.), *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton, Princeton University Press, 1999 (1994¹).

- MICHAILIDIS Georges, « Le dieu Bès sur une stèle magique », *BIE* 42-43, 1966, p. 65-88.
- MICHEL Simone, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, Londres, The British Museum Press, 2001.
- MILNS Robert D. et RATCLIFFE J. F., « Did Caesar Augustus suffer from psoriasis and psoriatic arthritis ? », *AHB* 22 / 1-2, 2008, p. 71-81.
- MITCHELL Stephen et NUFFELEN Peter Van (dir.), *One god: pagan monotheism in the Roman Empire*, Cambridge University Press, 2010.
- MONDZAIN Marie-José, *Image, icône, économie : les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, France, Éd. du Seuil, 1996
- MONNET Janine, « Les briques magiques du Musée du Louvre », *RdÉ* 8, 1951, p. 151-162.
- MORAND Anne-France, *Études sur les Hymnes orphiques*, Leyde, Brill, 2001.
- MOREAU Alain et TURPIN Jean-Claude (dir.), *La magie : actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, 4 vols., Montpellier, Université Paul-Valéry, 2000.
- MOREAU Alain, « Une pratique des magiciennes et sorcières de l'Antiquité : les perturbations astrales et météorologiques », in Christophe CUSSET (dir.), *La météorologie dans l'Antiquité : entre science et croyance*, Centre Jean Palerne, Saint-Étienne, France, Université de Saint Etienne, 2003, p. 169-178.
- MORENO Jesús Luque, « Letras, Notas y Estrellas », *MHNH* 11, 2011, p. 506-517.
- MOTTE André et PIRENNE-DELFORGE Vinciane, « Du "bon usage" de la notion de syncrétisme », *Kernos* 7, 1994, p. 11-27.
- MOTTE Laurent, « L'astrologie égyptienne dans quelques traités de Nag Hammadi », in *Études coptes IV. Quatrième Journée d'études, Strasbourg 26-27 mai 1988*, Paris, Peeters, 1995, p. 85-102.
- MOYER Ian, « Thessalos of Tralles and cultural exchange », in Joel Thomas WALKER, Brannon WHEELER, Scott B. NOEGEL (dir.), *Prayer, magic, and the stars in the ancient and late antique world*, University Park (Pa.), Pennsylvania State University Pr., 2003, p. 39-56.
- MUGLER Charles, « Sur l'origine et le sens de l'expression καθαιρεῖν τήν σελήνην », *REA* 61 / 61, 1959, p. 48-56.
- NAETHER Franziska et ROSS Micah, « Interlude: A Series containing a Hemerology with Lengths of Daylight », *EVO* 31, 2008, p. 8-9.
- NAGEL Georges, « Set dans la barque solaire », *BIFAO* 28, 1928, p. 33-39.
- NENNA Marie-Dominique, « De Douch à Grand (Vosges) : un disque en verre peint à représentations astrologiques », *BIFAO* 103, 2003, p. 355-376.
- NEUGEBAUER Otto, « Demotic Horoscopes », *JAOS* 63 / 2, 1943, p. 115-127.
- NEUGEBAUER Otto et OSTENFELDT LANGE Hans (éds.), *Papyrus Carlsberg No. I: ein hieratisch-demotischer kosmologischer Text*, København, Danemark, Ejnar Munksgaard, 1940.
- NEUGEBAUER Otto et PARKER Richard Anthony, *Egyptian astronomical texts III. Decans, Planets, Constellations, and Zodiacs*, Providence-Londres, Brown university press-L. Humphries, 1969.

Bibliographie

- NILSSON Martin P., « The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies », *HThR* 33 / 1, 1940, p. 1-8.
- , « Die Astrale Unsterblichkeit Und Die Kosmische Mystik », *Numen* 1 / 1, 1954, p. 106-119.
- NOCK Arthur Darby, « Orphism or Popular Philosophy? », *HThR* 33 / 4, 1940, p. 301-315.
- NORTH John, « Pagan ritual and monotheism », in Stephen MITCHELL et Peter VAN NUFFELEN (dir.), *One god: pagan monotheism in the Roman Empire*, Cambridge University Press, 2010, p. 34-52.
- OGDEN Daniel, *Magic, witchcraft, and ghosts in the Greek and Roman worlds: a sourcebook*, Oxford, Royaume-Uni, Oxford University Press, 2002.
- ORÉAL Elsa, « ΗΕΚΑ, πρῶτον μάγευμα : une explication de Jamblique, *De Mysteriis* VIII, 3 », *RdÉ* 54, 2003, p. 279-285.
- ORRIEUX Claude, *Les Papyrus de Zénon : l'horizon d'un Grec en Égypte au III^e siècle avant J.-C.*, Paris, Macula, 1983.
- OSSENDRIJVER Matthieu et WINKLER Andreas, « Chaldeans on the Nile: Two Egyptian Astronomical Procedure Texts with Babylonian Systems A1 and A2 for Mercury », in C. Jay CRISOSTOMO, Eduardo A. ESCOBAR, Terri TANAKA et Niek VELDHUIS (dir.), *The Scaffolding of Our Thoughts: Essays on Assyriology and the History of Science in Honor of Francesca Rochberg*, Leyde-Boston, Brill, 2018, p. 382-419.
- PACHOUMI Eleni, « Resurrection of the Body in the “Greek Magical Papyri” », *Numen* 58 / 5/6, 2011, p. 729-740.
- , « The Magicians and their Assimilation with the Initiated into the Mysteries in the Greek Magical Papyri from Greco-Roman Egypt », in Emilio SUÁREZ, Miriam BLANCO, Eleni CHRONOPOULOU et Isabel CANZOBRE (dir.), *Magikè téchne. Formación y consideracion social del mago en el Mundo Antiguo*, Madrid, 2017 p. 75-94.
- , *The concepts of the divine in the Greek magical papyri*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017.
- PACKMAN Zola M., « Instructions for the Use of Planet Markers on a Horoscope Board », *ZPE* 74, 1988, p. 85-95.
- PANAINO Antonio, « Uranographia Iranica II: Avestan hapta.srū- and mərəzu-: Ursa Minor and the North Pole? », *AfO* 42/43, 1995, p. 190-207.
- PAPATHANASSIOU Maria, « Iatromathematica (medical astrology) in late antiquity and the Byzantine period », *MnS* 11 / 2, 1999, p. 357-376.
- PARKER Richard Anthony, *The Calendars of Ancient Egypt*, Chicago, États-Unis d'Amérique, The University of Chicago Press, 1950.
- PARKER Robert et SCULLION Scott, « The Mysteries of the Goddess of Marmarini », *Kernos* 29, 2016, p. 209-266.
- PEIRCE Charles Sanders, « Logic as Semiotic: the Theory of Signs », in *The philosophy of Peirce: selected writings*, éd. Justus BUCHLER, New York, Royaume-Uni, États-Unis, Harcourt, Brace, 1940, p. 98-119.
- PERDRIZET Paul, « Amulette grecque trouvée en Syrie », *REG* 41 / 189, 1928, p. 73-82.
- PHILONENKO Marc, « La mystique du char divin, les papyrus démotiques magiques et les textes de Nag Hammadi », *CRAI* 149 / 3, 2005, p. 983-993.

- PIETERSMA Albert, *The Apocryphon of Jannes and Jambres the magicians: P. Chester Beatty XVI (with new ed. of Papyrus Vindobonensis Greek inv. 29456 + 29828 verso and British Library Cotton Tiberius B. v.f. 87)*, Leyde, Brill, 1994.
- PIGLER Agnès, « La réception plotinienne de la notion stoïcienne de sympathie universelle », *RPhA* 19 / 1, 2001, p. 45-78.
- PINGREE David, « Some of the Sources of the Ghāyat al-hakīm », *JWI* 43, 1980, p. 1-15.
- , « Between the Ghāya and Picatrix. I: The Spanish Version », *JWI* 44, 1981, p. 27-56.
- PIRENNE-DELFORGE Vinciane et SCHEID John, « Vernant, les dieux et les rites : héritages et controverses », in Corinne BONNET, Nicole BELAYCHE et Marlène ALBERT-LLORCA (dir.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme : constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout, Belgique, Brepols, 2017, p. 33-52.
- PIRENNE-DELFORGE Vinciane, « Épithètes culturelles et interprétation philosophique. À propos d'Aphrodite Ourania et Pandemos à Athènes », *AC* 57 / 1, 1988, p. 142-157.
- POETHKE Günter, PRIGNITZ Sebastian et VAELSKE Veit, *Das Aktenbuch des Aurelios Philammon, Prozessberichte, Annona militaris und Magie in BGU IV 1024-1027*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2012.
- POLIQVIN Émilie-Jade, *Les textes astronomiques latins : un univers de mots. Enquête épistémologique, logique et rhétorique*, Thèse de doctorat, Université Toulouse 2, Université Laval, 2014.
- POLÍTIS Nikólaos G., « Über den Mondkultus und -Mythus der Neugriechen » in Wilhelm Heinrich Roscher, *Über Selene und Verwandtes*, Leipzig, Teubner, 1890.
- POSSEKEL Ute, « Bardaisan and Origen on Fate and the Power of the Stars », *JECS* 20 / 4, 2012, p. 515-541.
- PRÉAUX Claire, *La Lune dans la pensée grecque*, Bruxelles, Belgique, Palais des Académies, 1973.
- PREISENDANZ K., « Neue griechische Zauberpapyri », *Gnomon* 7 / 5, 1931, p. 271-273.
- PRISKIN Gyula, « Coffin Texts Spell 155 on the Moon », *BEJ* 1, 2013, p. 25-63.
- , « The Dendera zodiacs as narratives of the myth of Osiris, Isis, and the child Horus », *ÉNIM* 8, 2015, p. 133-185.
- , « The ancient Egyptian Book of the Moon: Coffin Texts spells 154-160 », in Christelle Alvarez, Arto Belekdanian, Ann-Katrin Gill et Solène Klein (dir.), *Current research in Egyptology 2015. Proceedings of the sixteenth annual symposium University of Oxford, United Kingdom 15-18 April 2015*, Oxford, Oxbow Books, 2016, p. 102-113.
- PUIGGALI Jacques, « La démonologie de Celse, penseur médio-platonicien », *LEC* 55, 1987, p. 17-40.
- QUACK Joachim Friedrich, « La magie au temple », in Yvan KOENIG (dir.), *La magie en Égypte : à la recherche d'une définition. Actes du colloque les 29 et 30 septembre 2000*, Paris, Documentation Française, 2002, p. 41-68.
- , « Les Mages Égyptianisés? Remarks on Some Surprising Points in Supposedly Magusean Texts », *JNES* 65 / 4, 2006, p. 267-282.

Bibliographie

- , « The so-called Pantheos. On polymorphic deities in late-egyptian religion », in Hedvig Györi (dir.), *Aegyptus et Pannonia III. Acta Symposii Anno 2004*, Budapest, 2006, p. 175-190.
- , « From Ritual To Magic: Ancient Egyptian Precursors Of The Charitesion And Their Social Setting », in Shaul SHAKED, Yuval HARARI et Gideon BOHAK (dir.), *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, Brill, 2011, p. 43-84.
- , « On the Concomitancy of the Seemingly Incommensurable, or Why Egyptian Astral Tradition Needs to be Analyzed within Its Cultural Context », in John M. STEELE (dir.), *The Circulation of Astronomical Knowledge in the Ancient World*, Leyde, Pays-Bas, Brill, 2016, p. 230-244.
- QUAEGEBEUR Jan, *Le Dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique*, Louvain, Belgique, Leuven university press, 1975.
- , « Cultes égyptiens et grecs en Égypte hellénistique. L'exploitation des sources », in Edmond VAN'T DACK, Peter VAN DESSEL et Wilfried Van GUCHT (dir.), *Egypt and the Hellenistic world: proceedings of the international colloquium, Leuven 24-26 may 1982*, Louvain, Belgique, Orientaliste, 1983, p. 303-324.
- RAAIJ Lenneke Van, « “Studying Dies Aegyptiaci in ninth-century St. Gall” (unpublished paper) », [En ligne : <https://www.academia.edu/20053847>], consulté le 22 février 2019.
- REEMES Dana Michael, *The Egyptian Ouroboros: An Iconological and Theological Study*, University of California, Los Angeles, 2015.
- REINER Erica, « Fortune-Telling in Mesopotamia », *JNES* 19 / 1, 1960, p. 23-35.
- , « The Uses of Astrology », *JAOS* 105 / 4, 1985, p. 589-595.
- , *Astral Magic in Babylonia*, Philadelphia, American philosophical society, 1995.
- REITZENSTEIN Richard, *Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, Teubner, 1904.
- RENGEN Wilfried Van, « Deux défixions contre les Bleus à Apamée (vi^e s. ap. J.-C.) », in Janine BALTZ (dir.), *Apamée de Syrie. Bilan des recherches archéologiques 1973-1979*, vol. 213-238, Centre belge de recherches archéologiques, 1984, p. 213-238.
- RESCIGNO Andrea, « Nota a Plut. Quaest. conv. II 3, 1 (635e) », *Eikasmos* 3, 1992, p. 205-219.
- RITNER Robert K., *The mechanics of ancient Egyptian magical practice*, Chicago, États-Unis, Oriental Institute of the University of Chicago, 1993.
- , « Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context », *ANRW*, II.18.5, 1995, p. 3358-3364.
- , « The Religious, Social, and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic », in Marvin W. MEYER, Paul Allan MIRECKI (dir.), *Ancient magic and ritual power*, Boston, Brill, 2001 (1995¹), p. 43-60.
- ROCCATI Alessandro, « Qu'est-ce que le texte magique dans l'Égypte ancienne ? En quête d'une définition », in Yvan KOENIG (dir.), *La magie en Égypte : à la recherche d'une définition. Actes du colloque les 29 et 30 septembre 2000*, Paris, Documentation Française, 2002, p. 69-79.
- ROCHBERG Francesca, *In the path of the moon: Babylonian celestial divination and its legacy*, Leyde, Brill, 2010.

- ROIG LANZILLOTTA Lautaro, « A Way of Salvation: Becoming Like God in Nag Hammadi », *Nu-men* 60 / 1, 2013, p. 71-102.
- RÖMER Thomas C., *L'invention de dieu*, Paris, France, Points, 2017 (2014¹).
- ROSCHER Wilhelm Heinrich, *Über Selene und Verwandtes*, Leipzig, Teubner, 1890.
- ROSS Micah, « A Study in the Early Iconography of Gemini », in Nicholas CAMPION et Dorian Gieseler GREENBAUM (dir.), *Astrology in Time and Place: Cross-Cultural Questions in the History of Astrology*, Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2016, p. 95-108.
- ROULIN Gilles, *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà*, Editions Universitaires Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- ROVATI Emanuele, « Die Iatromathematika des Hermes Trismegistos: Einleitung, Text, Übersetzung », *Technai* 9, 2018, p. 9-132.
- RUELLE Charles-Émile, « Le Chant des sept voyelles grecques », *REG* 2 / 5, 1889, p. 38-44.
- , « Le chant gnostico-magique des sept voyelles grecques », in Jules COMBARIEU (dir.), *Congrès international d'histoire de la musique*, Solesmes, Saint-Pierre, 1901, p. 15-27.
- RUTHERFORD Ian, « The Reader's Voice in a Horoscope from Abydos (Perdrizet and Lefebvre, n. 641) », *ZPE* 130, 2000, p. 149-150.
- RYHINER Marie-Louise, « À propos de trigrammes panthéistes », *RdÉ* 29, 1977, p. 125-137.
- SAIF Liana, « Arabic Theories of Astral Magic: The De radiis and the Picatrix », in *Arabic Influences on Early Modern Occult Philosophy*, Houndmills-New York, Palgrave Macmillan, 2015, p. 9-45.
- SARMA K. V. , « Lunar Mansions in Indian Astronomy », *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, Berlin, Heidelberg, New York, Springer et Verlag, 2008, p. 1241-1242.
- SAUNERON Serge et YOYOTTE Jean, « La naissance du monde selon l'Égypte ancienne », in *La naissance du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 1959.
- SAUNERON Serge, « Aspects et sort d'un thème magique égyptien : les menaces incluant les dieux », *BSFE* 8, 1951, p. 11-21.
- , « La légende des sept propos de Méthyer au temple d'Esna », *BSFE* 32, 1961, p. 43-48.
- , « Le monde du magicien égyptien », in *Le monde du sorcier*, Paris, Seuil, 1966, p. 27-65.
- , *Le papyrus magique illustré de Brooklyn*, New York, The Brooklyn Museum, 1970.
- SCHÄFER Peter, *The Origins of Jewish Mysticism*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- SCHILLER Julius, *Coelum stellatum christianum convexum...*, Augustae Vindelicorum, Aperger, 1627.
- SCHMIDT Francis, « Naissance des polythéismes (1624-1757) », *ASSR* 30 / 59.1, 1985, p. 77-90.
- , « Astrologie juive ancienne : essai d'interprétation de 4QCryptique (4Q186) », *RevQ* 18 / 1, 1997, p. 125-139.
- SCHMITT Rüdiger, « BAPZOXAPA — ein neues Anāhitā-Epitheton aus Kappadokien », *ZfVS* 84 / 2, 1970, p. 207-210.
- SCHUBERT Paul (éd.), *Anubio. Poème astrologique*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

Bibliographie

- SEGAL Alan F., « Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment », *ANRW* II, 23.2, 1980, p. 1333-1394.
- SERVAJEAN Frédéric, « L'étoffe *sj3.t* et la régénération du défunt », *BIFAO* 103, 2003, p. 439-457.
- , « Le cycle du ba dans le Rituel de l'Embaumement P. Boulaq III, 8, 12-8, 16 », *ÉNiM* 2, 2009, p. 9-23.
- SFAMENI Gasparro Giulia, « I rischi dell'hellenismòs: astrologia ed eresia nella "Refutatio omnium haeresium" », in Gabriella ARAGIONE, Enrico NORELLI (dir.), *Des évêques, des écoles et des hérétiques : actes du colloque international sur la « Réfutation de toutes les hérésies »*, Genève, 13-14 juin 2008, Lausanne, Éd. du Zèbre, 2011, p. 189-217.
- SHARPLES Robert W. (trad.), *Quaestiones 1.1-2.15*, Londres, Royaume-Unis, Cornell University Press, 1992.
- SHAW Gregory, « Theurgy. Rituals of unification in the Neoplatonism of Iamblichus », *Traditio* 41, 1985, p. 1-28.
- , *Theurgy and the soul: the neoplatonism of Iamblichus*, University Park (Pa.), États-Unis, Pennsylvania State University Press, 1995.
- SHERMAN R., « Birds by the Wayside, in Egypt and Nubia », *The Wilson Bulletin* 27 / 3, 1915, p. 369-393.
- SKEMER Don C., « "Armis Gunfe": Remembering Egyptian Days », *Traditio* 65, 2010, p. 75-106.
- SMITH Andrew, « Further Thoughts on Iamblichus as the First Philosopher of Religion », in Dirk CÜRSGEN *et al.* (dir.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des Internatiolen Kongresses vom 13-17 März 2001 in Würzburg*, Leipzig, K. G. Saur München, 2002, p. 297-308.
- SMITH Jonathan Z., « The Temple and the Magician », in *Map is not territory*, Leyde, Brill, 1978, p. 172-189.
- , « Here, there, and anywhere », in Joel Thomas WALKER, Brannon WHEELER, Scott B. NOEGEL (dir.), *Prayer, magic, and the stars in the ancient and late antique world*, University Park (Pa.), Pennsylvania State University Pr. (« Magic in history »), 2003, p. 21-36.
- , « Trading Places », in Marvin W. MEYER, Paul Allan MIRECKI (dir.), *Ancient magic and ritual power*, Boston, États-Unis, Brill, 2001, p. 13-27.
- SMITH Mark, *On the Primaeval Ocean*, Copenhagen, Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern studies, University of Copenhagen Museum Tusulanum Press, 2002.
- SMITH Morton, « The Eighth Book of Moses and how it grew (P. Leid. J 395) », in *Atti del XVII congresso internazionale di papirologia* 2, Naples, Centro internazionale per lo studio dei papiri ercolanesi, 1984, p. 683-693.
- , « P. Leid. J 395 (PGM XIII) and its Creation Legend », in A. CAQUOT, M. HADAS-LEBEL, J. RIAUD, (dir.), *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Leuven-Paris, Éditions Peeters, 1986, p. 491-498.
- STERN Henri, *Le Calendrier de 354. Étude sur son texte et ses illustrations*, Paris, Geuthner, 1953.
- STOJOLSKI Mark, « « Welcome to Heaven, please watch your step » : the "Mithras liturgy" and the Homeric quotations in the Paris papyrus », *Helios* 34 / 1, 2007.

- STROUMSA Guy G., « *Ex oriente numen. From orientalism to oriental religions* », in Corinne BONNET, Vinciane PIRENNE-DELFORGE et Danny PRAET (dir.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome, 16-18 novembre 2006*, Belgique, Institut historique belge de Rome, 2009, p. 91-104.
- STROUMSA Sarah, « Sabéens de Harrān et Sabéens de Maïmonide », in Tony LÉVY et Roshdi RASHED (dir.), *Maïmonide. Philosophe et savant (1138-1204)*, Peeters, 2004, p. 335-352.
- STRUCK Peter T., « Speech Acts and the Shakes of Hellenism in Late Antiquity », in Marvin W. MEYER, Paul Allan MIRECKI (dir.), *Magic and ritual in the ancient world*, Leyde, Pays-Bas, Brill, 2002, p. 387-403.
- STUCKRAD Kocku von, « Jewish and Christian astrology in late antiquity: a new approach », *Nu-men* 47 / 1, 2000, p. 1-40.
- SUÁREZ DE LA TORRE Emilio, « Hermes en los papiros griegos de contenido mágicos », in Emilio SUÁREZ DE LA TORRE, Ana Isabel MARTÍN FERREIRA et Cristina DE LA ROSA CUBO (dir.), *Que los dioses nos escuchen. Comunicación con lo divino en el mundo greco-latino y su pervivencia*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2012, p. 275-289.
- , « The Library of the Magician », in Marina PIRANOMONTE et Francisco Marco SIMÓN (dir.), *Contesti Magici = Contextos Magicos*, Rome, De Luca, 2012, p. 279-286.
- , « Mito, teología, magia y astrología en PGM XIII (P. Leid. J 395) », in Emilio SUAREZ DE LA TORRE, Aurelio PÉREZ JIMÉNEZ (dir.), *Mito y magia en Grecia y Roma*, Zaragoza, Espagne, Libros Pórtico, 2013, p. 179-202.
- , « Divination et magie. Remarques sur les papyrus grecs de l'Égypte gréco-romaine », *Kernos* 26, 2013, p. 157-172.
- , « Continuidad, innovación y contexto : Eros en los papiros mágicos griegos », *Historia religionum* 9, 2017, p. 102-108.
- , « La formación del mago : el testimonio de los papiros mágicos del Egipto grecorromano », in Emilio SUÁREZ, Miriam BLANCO, Eleni CHRONOPOULOU et Isabel CANZOBRE (dir.), *Magikè téchne. Formación y consideracion social del mago en el Mundo Antiguo*, Madrid, 2017, p. 113-147.
- , « The Use of Rings in the Greek Magical Papyri », *MHNH. Supplementa* 2, 2019, p. 211-232.
- , « Afrodita en los PGM », in Carmen SÁNCHEZ MAÑAS, Isabel CANZOBRE et Emilio SUÁREZ DE LA TORRE (dir.), *Ablanathanalba. Magia, cultura y sociedad en el Mundo Antiguo*, Madrid, Clásicos Dykinson, 2020, p. 49-72.
- SVENBERG Emanuel (éd.), *Lunaria et zôdiologia latina*, Stockholm, Almqvist och Wiksell, 1963.
- TAMBIAH Stanley J., « The Magical Power of Words », *Man* 3 / 2, 1968, p. 175-208.
- , *Magic, science, religion and the scope of rationality*, Cambridge, Royaume-Uni, États-Unis, Cambridge University Press, 1991.
- TANASEANU-DÖBLER Ilinca, *Theurgy in Late Antiquity: the invention of a ritual tradition*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 2013.
- TAORMINA Daniela P., *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre*, Paris, J. Vrin, 1999.

Bibliographie

- TARDIEU Michel, « Aberamenthō », in M. J. VERMASEREN et R. Van den BROEK (dir.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, Leyde, Brill, 1981, p. 412-418.
- , « Gnose et manichéisme », *Annales de l'École pratique des hautes études* 100 / 96, 1987-1988.
- , « La controverse de la Mithrasliturgie chez Cumont », in John SCHEID, Corinne BONNET, Carlos OSSOLA (dir.), *Rome et ses religions : culte, morale, spiritualité*, Caltanissetta, Sciascia, 2010, p. 33-48.
- , « « Ceux qui font la voix des oiseaux » : les dénominations de langues », in Michel TARDIEU, Anna Van den KERCHOVE et Michela ZAGO (dir.), *Noms barbares I : Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 143-153.
- , « Les noms magiques d'Aphrodite en déesse barbares (PGM IV 2912-2939) », in Michel TARDIEU, Anna Van den KERCHOVE, Michela ZAGO (dir.), *Noms barbares. I. Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, Belgique, Brepols, 2013, p. 225-238.
- , « Nommer la matière », in Michel TARDIEU, Anna Van den KERCHOVE, Michela ZAGO (dir.), *Noms barbares I. Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, Belgique, Brepols, 2013, p. 21-35.
- TCHERKÉZOFF Serge, *Le mythe occidental de la sexualité polynésienne : Margaret Mead, Derek Freeman et Samoa*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- TIMOTIN Andrei, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leyde, Brill, 2012.
- , « Proclus' Critique of Plotinus' Demonology », in Luc BRISSON, Seamus O'NEILL et Andrei TIMOTIN (dir.), *Neoplatonic Demons and Angels*, Boston-Leyde, Brill, 2018, p. 190-208.
- TISSI Lucia Maddalena, « Edizione critica, traduzione e commento all'inno magico 11 Pr. (PGM II 81-101) », *AfP* 60 / 1, 2014, p. 66-92.
- TODD R. B., « The Stoics and their Cosmology in the First and Second Centuries A.D. », *ANRW* II.36.3, 1989, p. 1365-1378.
- TOEPEL Alexander, « Planetary Demons in Early Jewish Literature », *JSP* 14 / 3, 2005, p. 231-238.
- TOOMER Gerald J., *Ptolemy's Almagest*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1998.
- TORIJANO Pablo A., « The Selenodromion of David and Solomon. A new translation and introduction », in Richard BAUCKHAM, James R DAVILA, Alexander PANAYOTOV (dir.), *Old Testament pseudepigrapha: more noncanonical scriptures I*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2013, p. 298-304.
- TOTTI Maria, « Der griechisch-ägyptische Traumgott Apollon-Heliosharpokrates-Tithoes in zwei Gebeten der griechischen magischen Papyri », *ZPE* 73, 1988, p. 291-296.
- TROUILLARD Jean, « La théurgie », in *L'un et l'âme selon Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 171-189.
- TROY Lana, « Have a Nice Day! Some Reflections on the Calendar of Good and Bad Days », in Gertie ENGLUND (dir.), *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988*, Uppsala, S. Academiae Ubsaliensis, 1989, p. 129-135.

- TUPET Anne-Marie, *La Magie dans la poésie latine. I. Des origines à la fin du règne d'Auguste*, Les Belles lettres, 1976.
- TURCAN Robert, « L'œuf orphique et les quatre éléments (Martianus Capella, De Nuptiis, II, 140) », *RHR* 160 / 1, 1961, p. 11-23.
- , *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, France, les Belles lettres, 1992.
- VALDÉS Herrero Flor, *Edición, Traducción y Comentario de los Himnos Mágicos Griegos*, Thèse de doctorat, Universidad de Málaga, 2016.
- VANDORPE Katelijn et WAEBENS Sofie, *Reconstructing Pathyris' archives: a multicultural community in Hellenistic Egypt*, Brussels, Wetenschappelijk Comité klassieke studies van de Koninklijke Vlaamse Academie van België voor wetenschappen en kunsten, 2009.
- VELDE Herman Te, *Seth, god of confusion, a study of his role in Egyptian mythology and religion*, trad. G. E. Van BAAREN-PAPE, Leyde, Brill, 1967.
- , « The God Heka in Egyptian Theology », *JEOL* 21, 1970, p. 175-185.
- , « Some remarks on the mysterious language of the baboons », in M. Heerma van Voss, J. Kamstra, H. MILDE, K. WAGTENDONK (dir.), *Funerary symbols and religion: essays dedicated to Professor M.S.H.G. Heerma van Voss*, Kampen, Pays-Bas, J.H. Kok, 1988, p. 129-136.
- VERGOTE J. et DE WALLE B. Van, « Traduction des Hieroglyphica d'Horapollon », *CdÉ* 18 / 35, 1943, p. 39-89.
- VERNANT Jean-Pierre, « Aspects de la personne dans la religion grecque », in *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, France, la Découverte, 1996, p. 355-370.
- VERNUS Pascal et YOYOTTE Jean, *Bestiaire des pharaons*, Paris, A. Viénot Perrin, 2005.
- VERSLUYS Miguel John, *Aegyptiaca Romana*, Brill, 2002.
- VERSNEEL Hendrik Simon, « Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers », in Christopher A. FARAONE, Dirk OBBINK (dir.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford University Press, 1991, p. 60-106.
- , « Some reflexions on the relationship magic/religion », *Numen* 38 / 2, 1991, p. 177-197.
- , *Coping with the gods: wayward readings in Greek theology*, Leyde, Pays-Bas, États-Unis, 2011.
- VEYNE Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
- VIDART Thomas, « The Daimon and the Choice of Life in Plotinus' Thought », in Luc BRISSON, Seamus O'NEILL et Andrei TIMOTIN (dir.), *Neoplatonic Demons and Angels*, Boston-Leyde, Brill, 2018, p. 7-18.
- VIEILLEFOND Jean-René, *Les « Cestes » de Julius Africanus : étude sur l'ensemble des fragments avec édition, traduction et commentaires*, Firenze Paris, Edizioni Sansoni Antiquariato Libreria Marcel Didier, 1970.
- VOLOKHINE Youri, « Quelques aspects de Bès dans les temples égyptiens de l'époque gréco-romaine », in Miguel John VERSLUYS et Laurent BRICAULT (dir.), *Isis on the Nile : Egyptian gods in Hellenistic and Roman Egypt*, Leyde, Brill, 2010, p. 233-255.

Bibliographie

- WÄCHTER Ludwig, « Astrologie und Schicksalsglaube im rabbinischen Judentum », *Kairos* 11, 1969, p. 181-200.
- WALKER Joel Thomas, WHEELER Brannon et NOEGEL Scott B. (dir.), *Prayer, magic, and the stars in the ancient and late antique world*, University Park, Pennsylvania State University Pr., 2003.
- WALLRAFF Martin, *Cesti : the extant fragments*, Berlin, De Gruyter, 2012.
- WEE John Z., « Discovery of the Zodiac Man in Cuneiform », *JCunS* 67, 2015, p. 217-233.
- WEILL-PAROT Nicolas, « Astral Magic and Intellectual Changes (Twelfth-Fifteenth Centuries). “Astrological Images” and the Concept of “Addressative” Magic », in Jan Nicolaas BREMMER, Jan R. VEENSTRA (dir.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Louvain-Paris, Peeters, 2002, p. 167-187.
- , *Les « images astrologiques » au Moyen âge et à la Renaissance : spéculations intellectuelles et pratiques magiques, XII^e-XV^e siècle*, Honoré Champion, 2002.
- WEINSTOCK Stefan, « Lunar Mansions and Early Calendars », *JHS* 69, 1949, p. 48-69.
- WILBERDING James (éd.), *To Gaurus on how embryos are ensouled and On what is in our power*, Londres, New Delhi, Bloomsbury, 2014.
- WINKLER Andreas, « On the Astrological Papyri from the Tebtunis Temple Library », in Ghislaine WIDMER, Didier DEVAUCHELLE (dir.), *Actes du IX^e congrès international des études démotiques, Paris, 31 août - 3 septembre 2005*, Paris, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2009, p. 361-375.
- , « Some Astrologers and Their Handbooks in Demotic Egyptian », in John M. STEELE (dir.), *The Circulation of Astronomical Knowledge in the Ancient World*, Leyde, Pays-Bas, Brill, 2016, p. 245-286.
- WORTMANN D., « Neue magische Texte », *BJ* 168, 1968, p. 56-111.
- WÜNSCH Richard, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*, G. Reimer, 1905.
- WYCKOFF Dorothy (trad.), *Albertus Magnus. Book of minerals*, Oxford, Clarendon press, 1967.
- YAMPOLSKY Philip, « The Origin of the Twenty-Eight Lunar Mansions », *Osiris* 9, 1950, p. 62-83.
- YOYOTTE Jean, « La parole et l'objet, et vice-versa » in Michel TARDIEU, Anna VAN DEN KERCHOVE et MICHELA ZAGO (dir.), *Noms barbares. I. Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, Belgique, Brepols, 2013, p. 37-49.
- ŽABKAR Louis V., *A study of the Ba concept in ancient Egyptian texts*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968.
- ZAGO Michela, « L'emploi des noms divins dans la Kosmopoia (PGM XIII) », in Corinne BONNET, Sergio RIBICHINI et Dirk STEUERNAGEL (dir.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza*, Pise-Rome, Fabrizio Serra Editore, 2008, p. 205-217.
- , *La ricetta di immortalità*, Milano, la Vita felice, 2010.
- , *Tebe magica e alchemica. L'idea di biblioteca nell'Egitto romano : la collezione Anastasi*, Padova, Italie, Libreriauniversitaria.it, 2010.
- , « Un portrait de Pythagore dans la Liturgie de Mithra », *ZPE* 177, 2011, p. 53-56.

- , « L'apprendimento poetico: ricordando Omero », in Emilio SUÁREZ, Miriam BLANCO, Eleni CHRONOPOULOU et Isabel CANZOBRE (dir.), *Magikè téchne. Formación y consideracion social del mago en el Mundo Antiguo*, Madrid, Dykinson, 2017, p. 193-214.
- ZOGRAFOU Athanassia, « Sous le regard de λύχνος. Lampes et dieux dans une “invocation apollinienne” (PGM I, 262-347) », *Mythos* 2, 2008, p. 61-76.
- , « Magic Lamps, Luminous Dreams. Lamps in PGM Recipes », in Menelaos CHRISTOPOULOS, E. D. KARAKANZA et Olga LEVANIUK (dir.), *Light and darkness in ancient Greek myth and religion*, Lexington books, 2010, p. 276-294.
- , *Chemins d'Hécate : portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2010.

INDEX DES ILLUSTRATIONS

Illustration 1 : <i>C. Bodl. Or.</i> 133, fol. 29r.	3
Illustration 2 : <i>C. Vat. Reg.</i> 1283.	3
Illustration 3 : Médaillon de Smyrne.	3
Illustration 4 : <i>PGM XIII</i> , 835-841.	89
Illustration 5 : Les sept voyelles sur trois gemmes magiques (CBd-520 ; CBd-1101 ; CBd-2144).	96
Illustration 6 : L'Œil d'Horus entre deux séries de voyelles sous forme triangulaire.	98
Illustration 7 : <i>I. Milet VI.2</i> , 943.	102
Illustration 8 : Les tablettes astrologiques de Grand.	106
Illustration 9 : <i>PGM VII</i> , 300.	123
Illustration 10 : Le zodiaque de la tombe de Pétosiris, Qāret el-Muzawwaqa.	164
Illustration 11 : Gemme magique contenant la polymorphie solaire (CBd-497).	181
Illustration 12 : Peintures d'une tombe : l'après mort, vision égyptienne et vision grecque (II ^e siècle ap. J.-C.).	185
Illustration 13 : Éros harpocratique, Louvre, terracotta, Myr.805 (Grèce, 100-50 av. J.-C.).	185
Illustration 14 : Gemme magique (CBd-145).	185
Illustration 15 : Figure de l'Acéphale (<i>PGM II</i> , 167).	192
Illustration 16 : <i>Tabula Bianchini</i> , Louvre MA 540 (II ^e -III ^e siècle).	213
Illustration 17 : Zodiaque de Daressy.	213
Illustration 18 : Iconographie du dieu panthée.	228
Illustration 19 : Gemme d'époque moderne avec le dieu panthée sur un crocodile et des symboles planétaires (CBd-3334).	229
Illustration 20 : <i>Caractères</i> des trente-six décans d'après <i>CCAG VI</i> , 74.	338
Illustration 21 : Horoscope, 9 janv. 219, dans une maison à Doura-Europos, graffiti.	348
Illustration 22 : Horoscope et proscynème d'Artémidore au Memnonion d'Abydos.	348
Illustration 23 : Diagramme du <i>P. Oxy.</i> 235 (= Neugebauer, <i>Greek Horoscopes</i> , Fig. 9)	348
Illustration 24 : Fragment de cadran solaire dans le fortin de Dios.	362
Illustration 25 : Motif du scarabée entouré d'un ourobole sur quatre gemmes (CBd-995 ; CBd-1775 ; CBd-3312 ; CBd-994).	379
Illustration 26 : Gemme magique représentant une divinité solaire guerrière (l'anguipède) avec un croissant de lune, des étoiles et les noms Abrasax et Iaô (CBd-1056).	379
Illustration 27 : <i>Caractères</i> du <i>PGM XIII</i> , 1002-1057.	393

Annexe

Illustration 28 : Fragment du disque de Douch représentant trois décans dans un signe fixe.	396
Illustration 29 : Confins du Capricorne sur une tablette astrologique de Grand.	402
Illustration 30 : Jour de Saturne, d'après le <i>Chronographe de 354</i> .	407
Illustration 31 : Jour de Mercure, d'après le <i>Chronographe de 354</i> .	407
Illustration 32 : <i>C. Bononiensis</i> 3632, f. 344 : une séance divinatoire du <i>Livre de Salomon</i> .	416
Illustration 33 : Gemme magique représentant Thot sur un crocodile (CBd-3270).	478
Illustration 34 : Gemmes magiques avec $\alpha\upsilon\chi$ et Chnoubis (CBd-352 ; CBd-346).	481

INDEX DES FIGURES

Figure 1 : Traitement du scarabée solaire dans le rituel d'immortalisation (<i>PGM IV</i> , 751-772).	80
Figure 2 : Deux triangles de vingt-huit voyelles (<i>PGM I</i> , 13-19).	98
Figure 3 : Les trois zones astronomiques de l'ascension céleste (<i>PGM IV</i> , 475-834).	164
Figure 4 : Formes du dieu solaire en fonction des régions de l'espace (<i>PGM II</i> , 101-115).	181
Figure 5 : La position de la lune dans les <i>PGM</i> .	247
Figure 6 : Trois manières de se baigner dans les <i>PGM</i> .	314
Figure 7 : Distribution des éléments autour du zodiaque.	365
Figure 8 : Positions de la lune pour un rituel divinatoire en démotique (<i>PDM suppl.</i> 184).	369
Figure 9 : Position de la lune en Gémeaux (<i>PGM II</i> , 80).	369
Figure 10 : Position sidérale de la lune croissante pour la fabrication d'une statuette (<i>PGM V</i> , 370-446).	372
Figure 11 : Position sidérale de la lune croissante pour la consécration d'un anneau (<i>PGM XII</i> , 270-350).	383
Figure 12 : Séquence rituelle et conceptuelle dans la consécration du <i>PGM XII</i> , 270-350.	384
Figure 13 : L'ascension céleste du <i>PGM IV</i> .	529

INDEX DES TABLEAUX

Tableau 1 : Organisation des séries vocaliques dans le <i>PGM XIII</i> , 855-871.	90
Tableau 2 : Structure de l'ascension en sept étapes (d'après Betz, <i>Mithras Liturgy</i> , p. 138 = Dieterich, <i>Mithrasliturgie</i> , p. 88- 92) ou en trois séquences et quatre temps.	130
Tableau 3 : La <i>dôdécaôros I</i> (<i>PGM III</i> , 494-532).	212
Tableau 4 : La <i>dôdécaôros II</i> (<i>PGM IV</i> , 1648-1695).	212
Tableau 5 : Position de la lune par rapport au soleil (textes grecs).	244
Tableau 6 : Position de la lune par rapport au soleil (textes démotiques).	246
Tableau 7 : Chronologie de la consécration (<i>PGM IV</i> , 26-51).	311
Tableau 8 : Symbolique astrale de l'onguent (<i>PGM IV</i> , 26-51).	320
Tableau 9 : Table comparée du <i>PGM XIXa</i> , 6-9 avec un phylactère de la collection MacDaniel.	330
Tableau 10 : La décennie de Mercure (<i>PGM IV</i> , 836-850).	343
Tableau 11 : Les âges de la vie (Ptolémée, <i>Apot.</i> IV, 10.6-12).	344
Tableau 12 : Position de la lune par rapport aux astres.	356
Tableau 13 : Comparaison de quatre <i>héméromanteia</i> conservés.	362
Tableau 14 : Le <i>zôdiologion</i> du <i>PGM VII</i> .	363
Tableau 15 : Correspondances planétaires dans le <i>PGM XIII</i> , 16-21.	415
Tableau 16 : Les sept encens et les sept fleurs des planètes (<i>PGM XIII</i> , 350-356).	415
Tableau 17 : Index des passages consacrés au <i>PGM IV</i> , 475-834.	516
Tableau 18 : Occurrences des séries vocaliques dans les <i>PGM</i> .	532

Titre Le ciel et ses puissances dans les rituels « magiques » d'époque romaine.

Résumé À la fin de l'Antiquité, en un temps marqué par la recomposition du religieux et par d'intenses interactions culturelles en Méditerranée, astrologie, magie et philosophie entretiennent des rapports étroits, et parfois confus. À ce titre, le corpus des *Papyri Graecae Magicae* (*PGM*) permet d'étudier comment l'univers céleste et les dieux du ciel sont intégrés à des dispositifs rituels. Menée dans la perspective combinée de l'histoire des religions, de l'histoire des savoirs et de l'anthropologie des rituels, l'analyse montre que les pratiques religieuses « magiques » sont peu perméables au paradigme conceptuel de l'astrologie hellénistique mais qu'elles peuvent néanmoins en exploiter les outils de manière ponctuelle, une fois reformulé leur mode d'emploi en conformité avec les techniques « magiques ». En outre, l'écriture des rituels comprend des transformations notables qui donnent à des procédures divinatoires de nouvelles orientations religieuses et en font, avec la théurgie néoplatonicienne, des témoins importants pour documenter la mise en place d'un imaginaire de la « mystique ». L'univers du « magicien » apparaît donc comme un monde en soi, connecté aux anciennes cosmologies comme à l'évolution intellectuelle contemporaine.

Mots-clés Magie gréco-égyptienne, *PGM*, Astrologie, Cosmologie, Magiciens, Théurgie, Hermétisme, Mystique, Anthropologie, Rituel, Histoire des religions, Hénothéisme, Polythéisme, Égypte.

Title Heaven and Heavenly Powers in “Magical” Rituals during the Roman Empire.

Abstract In Late Antiquity, when ancient polytheism was being shaped into new forms and when multicultural interactions were a main feature of Mediterranean societies, astrology, magic, and philosophy were brought into close, and sometimes blurry, contacts. In this respect, the *Papyri Graecae Magicae* (*PGM*) allow to study how the heavenly realm is incorporated into ritual recipes. This topic is particularly relevant for the history of religions, the history of science and ritual anthropology. A thorough investigation actually demonstrates that “magic” was not much concerned with Hellenistic astrology as a cosmological or technological paradigm even if it could occasionally rely on astrological notions, which were then reshaped to correspond to “magical” lore. However, the way rituals were written down denotes a major trend in religious and philosophical history: divinatory procedures are given new features which, along with Neoplatonic theurgy, provide evidence for the appearance of mysticism as a new religious imaginary. The “magician”'s universe is therefore a world by itself and is connected to ancient cosmology as well as to contemporary intellectual history.

Keywords Graeco-Egyptian Magic, *PGM*, Astrology, Cosmology, Magicians, Theurgy, Hermetism, Mysticism, Anthropology, Ritual, History of religions, Henotheism, Polytheism, Egypt.