

**Le syncrétisme religieux en Égypte dans l'Antiquité tardive :
l'apport des papyrus iatromagiques grecs**

Roxanne Bélanger Sarrazin

Thèse présentée à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de maîtrise en études anciennes

Département d'Études anciennes
Faculté des Arts
Université d'Ottawa

© Roxanne Bélanger Sarrazin, Ottawa, Canada, 2015

Table des matières

Table des matières	ii
Remerciements	iv
Résumé	v
Abréviations	vi
Introduction générale	1
<i>Introduction</i>	1
<i>Les syncrétismes religieux en Égypte</i>	2
<i>Les pratiques magiques dans la religion égyptienne et gréco-romaine</i>	9
<i>Le syncrétisme des pratiques magiques dans l'Antiquité tardive</i>	13
<i>Sujet, question et plan de la recherche</i>	15
Chapitre 1 : Les amulettes contre la fièvre	19
<i>Introduction</i>	19
<i>Comparaison entre les amulettes de l'époque gréco-romaine et de l'Antiquité tardive</i>	20
<i>Langue, vocabulaire et connaissances médicales</i>	26
<i>Études de cas : les amulettes sans éléments chrétiens</i>	32
<i>Études de cas : les amulettes avec des éléments chrétiens</i>	39
<i>Conclusion</i>	46

Chapitre 2 : Les amulettes contre des maladies variées	50
<i>Introduction</i>	50
<i>Comparaison entre les amulettes de l'époque gréco-romaine et de l'Antiquité tardive</i>	51
<i>Vocabulaire et connaissances médicales</i>	54
<i>Études de cas : les amulettes sans éléments chrétiens</i>	60
<i>Études de cas : les amulettes avec des éléments chrétiens</i>	63
<i>Conclusion</i>	66
Chapitre 3 : Les formulaires contenant des prescriptions iatromagiques	69
<i>Introduction</i>	69
<i>Comparaison entre les formulaires de l'époque gréco-romaine et de l'Antiquité tardive</i>	70
<i>Les ingrédients des formulaires</i>	73
<i>Études de cas : les formulaires sans éléments chrétiens</i>	81
<i>Études de cas : les formulaires avec des éléments chrétiens</i>	87
<i>Conclusion</i>	90
Conclusion générale	93
Annexe	99
Bibliographie	108

Remerciements

Tout d'abord, à mon directeur de thèse, Jitse Dijkstra, pour avoir accepté de m'initier au monde de l'Égypte de l'Antiquité tardive, à la papyrologie, et plus particulièrement, aux papyrus magiques. Je tiens surtout à le remercier pour tout le temps qu'il m'a consacré, pour sa patience, son expertise et ses conseils qui ont permis la réalisation de cette thèse.

Au professeur Theodore de Bruyn, pour son cours inspirant sur la magie dans l'Antiquité tardive et son aide précieuse dans mes recherches concernant certains papyrus.

Finalement, à ma famille, pour m'avoir toujours encouragé à poursuivre mes études universitaires, et pour m'avoir soutenu tout au long de ce projet.

Résumé

À une époque où le multiculturalisme est devenu un enjeu important pour les sociétés contemporaines, les historiens ont développé un nouvel intérêt par rapport aux phénomènes de contacts interculturels et de syncrétisme religieux dans l'Antiquité. Les papyrus magiques grecs, produits entre le 2^e siècle avant notre ère et le 6^e siècle de notre ère, représentent une source idéale pour qui désire étudier les interactions culturelles et le syncrétisme religieux en Égypte, en particulier dans l'Antiquité tardive (4^e au 7^e siècle de notre ère). Les papyrus iatromagiques plus précisément – des textes magiques ayant pour but de guérir ou prévenir des maladies – présentent un double intérêt puisqu'ils contiennent non seulement des éléments de différentes religions (égyptienne, grecque, romaine, judaïsme et christianisme), mais aussi les riches connaissances médicales des divers peuples qui se sont rencontrés en Égypte. En présentant un examen détaillé du vocabulaire et des connaissances médicales, ainsi que des études de cas de documents contenant divers éléments religieux, cette thèse démontre comment les papyrus iatromagiques grecs reflètent les différents types de syncrétisme religieux présents en Égypte dans l'Antiquité tardive.

Abstract

At a time when multiculturalism has become an important issue for contemporary societies, historians have developed a new interest in relation to the phenomena of intercultural contact and religious syncretism in Antiquity. The Greek magical papyri, produced between the 2nd century BCE and the 6th century CE, represent an ideal source in the study of cultural interactions and religious syncretism in Egypt, particularly in Late Antiquity (4th to 7th century CE). Iatromagical papyri specifically - magical texts aimed to cure or prevent diseases - have a double interest since they not only contain elements from different religions (Egyptian, Greek, Roman, Judaism and Christianity), but also the rich medical knowledge of the various peoples who met in Egypt. By presenting a detailed review of vocabulary and medical knowledge, as well as case studies of documents containing various religious elements, this thesis demonstrates how the Greek iatromagical papyri reflect the different types of religious syncretism present in Egypt in Late Antiquity.

Abréviations

Dans cette thèse, les sources grecques ont été abrégées selon H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon* (Oxford, 1996⁹) = *LSJ*, les sources patristiques grecques selon G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon* (Oxford, 1968) = Lampe, *PGL*, les sources latines selon P.G.W. Glare, *Oxford Latin Dictionary* (Oxford, 1982) = *OLD*, et les sources latines chrétiennes selon A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (Turnhout, 1967²) = Blaise, *Dictionnaire*.

Les titres des périodiques sont abrégés selon J. Marouzeau (éd.), *L'année philologique. Bibliographie critique et analytique de l'antiquité gréco-latine* (Paris, 1924-), et les titres des ouvrages de référence selon S. Hornblower, A. Spawforth (éds), *The Oxford Classical Dictionary* (Oxford, 2012⁴) = *OCD*⁴.

Pour les abréviations papyrologiques, voir J.F. Oates *et al.* (éds), *A Checklist of Editions of Greek and Latin Papyri, Ostraca and Tablets* (Atlanta, 2001⁵).

Introduction générale

Introduction

Au cours des dernières décennies, à une époque où le multiculturalisme est devenu un enjeu important pour les sociétés contemporaines, les historiens ont développé un nouvel intérêt par rapport aux phénomènes de contacts interculturels et de syncrétismes religieux dans l'Antiquité. L'Égypte représentait alors un terrain d'étude particulièrement intéressant puisque, depuis l'époque pharaonique, le pays a été le théâtre de multiples syncrétismes religieux. Dans son article sur le syncrétisme religieux en Égypte romaine, Françoise Dunand commence en nous rappelant l'anecdote de Satni et son fils Senioris. Un jour, ils virent mener au cimetière le cortège funéraire d'un riche, puis peu de temps après, un pauvre. Grâce à ses pouvoirs magiques, Senioris emmena alors son père dans la montagne de Memphis, là où séjournèrent les morts. Ils y aperçurent l'homme riche, dont la vie avait été remplie de méfaits, qui criait de douleur car le pivot de la porte de l'Amenti était planté dans son œil droit. Puis, ils aperçurent le pauvre qui, récompensé pour les mérites de sa vie, était placé tout près d'Osiris, tout vêtu de lin. Senioris en conclut alors que « celui qui fait le bien sur terre, on lui fait le bien dans l'Amenti; mais celui qui fait le mal, on lui fait le mal »¹.

Dunand souligne donc que cette histoire, qui n'est pas sans rappeler la parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare², est particulièrement significative, puisqu'elle nous rappelle que le syncrétisme est un phénomène qui opère à double sens³. En effet, le terme « syncrétisme » pose parfois problème dans les milieux académiques, surtout dû au fait qu'il a souvent été mal utilisé par le passé⁴. Il est donc important de préciser ce que nous entendons lorsque nous parlons de syncrétisme religieux. Il ne s'agit pas de blocs religieux uniformes où la religion conquérante s'impose à chaque fois sur la religion conquise pour créer un mélange harmonieux, uniforme et immuable. Il est plutôt question d'échanges dynamiques et mutuels de symboles et de discours religieux entre différentes religions au

¹ Ce récit figure sur un papyrus du 1^{er} siècle de notre ère et il semble qu'il s'agissait d'une histoire populaire en Égypte romaine. Voir F. Dunand, « Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine », dans F. Dunand,

² Lc 16.19-31.

³ Dunand, « Syncrétismes », 152.

⁴ Sur la problématique concernant le terme « syncrétisme », voir J.Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Chicago, 1900); D. Frankfurter, « Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt », *JECS* 11 (2003) 339-85 à 340-4.

cours desquels chacun des deux partis pourra inventer de nouvelles traditions, interpréter et assimiler de nouveaux discours et s'approprier de nouvelles idées pour en sanctionner d'autres.

Dans ce sens, la religion égyptienne a certes été influencée par la religion gréco-romaine et par le christianisme, mais le contraire est aussi vrai. C'est en partie pourquoi l'Égypte semble être le terrain d'étude par excellence dans le cas du syncrétisme religieux. Mais l'intérêt principal de l'Égypte, c'est que ces phénomènes de syncrétisme religieux peuvent être directement observés grâce à la grande quantité de documents écrits sur papyrus, ostraca et autres qui ont été retrouvés puis publiés, et plus particulièrement grâce aux papyrus magiques qui nous renseignent beaucoup sur les pratiques et croyances religieuses de ceux qui les ont produits. Avant d'aborder le sujet qui nous intéresse ici, c'est-à-dire les éléments syncrétiques présents dans les papyrus iatromagiques, nous présenterons en guise d'introduction une synthèse du syncrétisme religieux en Égypte, en particulier dans les pratiques magiques, depuis l'époque pharaonique jusqu'à l'Antiquité tardive (4^e au 7^e siècle de l'ère commune).

Les syncrétismes religieux en Égypte

Malgré ce que l'on pourrait croire, le syncrétisme religieux en Égypte n'est pas apparu à l'époque hellénistique avec l'arrivée des Grecs et de leur religion en terre égyptienne. Bien au contraire, une forme bien précise de syncrétisme existait déjà à l'époque pharaonique. Il s'agissait d'un syncrétisme que l'on qualifie d'interne, puisqu'il opérait à l'intérieur même de la religion égyptienne, en opposition au syncrétisme de contact qui implique des emprunts d'une civilisation à une autre⁵. Pour comprendre ce phénomène, il faut d'abord s'intéresser à la nature même de la religion égyptienne. Les divinités égyptiennes n'ont jamais eu de contours bien tranchés : selon le lieu et l'époque, une divinité pouvait présenter de nombreuses manifestations, possédant chacune des épithètes, des attributs, des fonctions, des emblèmes et même des formes différentes. Ainsi Hathor, représentée sous la forme d'une vache ou d'une femme à tête de vache, était la déesse de

⁵ J. Leclant, « Points de vue récents sur le syncrétisme dans la religion de l'Égypte pharaonique », dans Dunand, Lévêque, *Syncrétismes*, 1-18 à 1-2.

l'ivresse et de l'amour, mais elle était aussi la maîtresse des pays étrangers, alors qu'elle régnait sur le domaine des morts à Thèbes⁶.

Ce phénomène d'identités multiples, parfois inhérent à la divinité elle-même, était cependant souvent le résultat de ce syncrétisme interne qui a d'abord sans doute eu comme fondement la volonté pieuse des fidèles qui souhaitaient augmenter l'efficacité des divinités en joignant leurs forces. Il s'agit ici d'un syncrétisme-juxtaposition, c'est-à-dire l'association d'une divinité avec une ou plusieurs autres. Ces associations n'avaient cependant rien d'arbitraire et suivaient généralement des liens de correspondances bien précis. Ainsi, plusieurs divinités partageant la même fonction pouvaient être associées l'une à l'autre. Cette association se faisait d'abord par le nom, car dans l'Égypte ancienne, le nom, puissance créatrice, c'était l'existence même de la divinité⁷. Les dieux associés pouvaient ensuite facilement effectuer un transfert d'attributs, de qualités ou même de formes. Plusieurs dieux pouvaient également être unis en une seule entité dont ils représentaient les différentes facettes. C'est le cas par exemple du dieu solaire Khepri-Rê-Atoum qui est composé de trois différentes manifestations, le soleil levant (Khepri), le soleil du midi (Rê) et le soleil couchant (Atoum)⁸.

D'un autre côté, les phénomènes de syncrétisme dans la religion égyptienne peuvent aussi être expliqués par d'autres facteurs que la dévotion populaire. Les voyages, les migrations de populations, la compétition entre les différentes communautés et les cultes votifs jouaient également un rôle. De plus, le syncrétisme pouvait aussi avoir comme origine des manœuvres politiques religieuses. Ainsi, le clergé d'un sanctuaire particulier pouvait assimiler une petite divinité locale avec un grand dieu connu dans toute l'Égypte, dans le but non seulement d'augmenter le prestige et la clientèle de fidèles de cette divinité locale, mais aussi d'accroître les revenus du sanctuaire et du clergé lui-même. Enfin, peu importe les raisons qui justifiaient l'association de divinités entre elles, il est important de rappeler que celles-ci n'étaient ni définitives ni exclusives. Chaque dieu, tout en restant indépendant,

⁶ Pour le syncrétisme en Égypte pharaonique, voir p.e. S. Morenz, *Egyptian Religion* (Ithaca, 1973) 137-46; Leclant, « Points de vue »; Dunand, « Syncrétismes », 171-2; F. Dunand, C. Zivie-Coche, *Dieux et hommes en Égypte* (Paris, 1991) 34-7 et 333-8; K. Szpakowska, « Religion in Society: Pharaonic », dans A.B. Lloyd (éd.), *A Companion to Ancient Egypt* (Malden, MA, 2010) 507-25 à 509-19.

⁷ P. Ghalioungui, *La médecine des pharaons* (Paris, 1983) 19-20.

⁸ Morenz, *Egyptian Religion*, 142-6; Leclant, « Points de vue », 6-10; Dunand, Zivie-Coche, *Dieux*, 34-5.

pouvait participer à une ou plusieurs unions. Ainsi, à côté du dieu Rê seul, on pouvait également retrouver Amon-Rê et Min-Amon. Le syncrétisme égyptien n'impliquait donc en aucun cas une fusion, mais plutôt la mise côte à côte provisoire de deux ou plusieurs divinités⁹.

Alors que le syncrétisme religieux était déjà courant dans l'Égypte pharaonique, il n'est pas étonnant que le phénomène ait persisté dans l'Égypte gréco-romaine, intégrant au panthéon égyptien un grand nombre de divinités grecques. Les raisons qui ont motivé ce syncrétisme semblent avoir peu changé depuis l'époque pharaonique, que ce soit par simple intérêt d'efficacité divine de la part des populations locales maintenant mixtes, ou alors pour éviter les conflits religieux au sein de ces mêmes populations. Sous les Ptolémées, les motifs politiques étaient également présents. Dans le but d'en retirer des avantages, le clergé utilisait l'assimilation et l'association de divinités grecques et égyptiennes pour intéresser les nouvelles autorités à la religion égyptienne. Ce syncrétisme, que l'on pourrait qualifier de propagande, était donc non seulement adressé aux classes dirigeantes, mais il représentait aussi un moyen pour le clergé d'intéresser les nouveaux arrivants Grecs à la religion égyptienne¹⁰.

Différent du syncrétisme de l'Égypte pharaonique puisqu'il implique un contact avec une autre civilisation, le syncrétisme religieux de l'époque hellénistique peut être divisé en plusieurs catégories¹¹. Tout d'abord, nous avons le syncrétisme-emprunt, qui est simplement l'intégration de divinités étrangères, dans notre cas surtout grecques, mais aussi originaires du Proche et du Moyen-Orient, au panthéon égyptien. C'est le cas par exemple d'Aphrodite, qui avait un sanctuaire à Memphis, et d'Héra et Cronos, tous deux fêtés à Oxyrhynchos. Il faut cependant être prudent puisqu'un autre phénomène, le syncrétisme-juxtaposition – que l'on pourrait appeler dans ce cas l'*interpretatio graeca* –, identifiait les dieux grecs à leurs équivalents égyptiens, soit selon une parenté de fonction, ou simplement pour tenter de créer des généalogies divines intégrant les nouvelles divinités grecques. Ainsi, il n'est souvent pas

⁹ Morenz, *Egyptian Religion*, 140; Leclant, « Points de vue », 7; Dunand, « Syncrétismes », 172.

¹⁰ Sur le syncrétisme en Égypte hellénistique, voir p.e. Dunand, « Syncrétismes », 153-61; Dunand, Zivie-Coche, *Dieux*, 214-22, 238-45 et 264-73; W. Clarysse, « Egyptian Religion and Magic in the Papyri », dans R.S. Bagnall (éd.), *Oxford Handbook of Papyrology* (Oxford, 2009) 562-89 ; G. Tallet, C. Zivie-Coche, « Imported Cults », dans C. Riggs (éd.), *Oxford Handbook of Roman Egypt* (Oxford, 2012) 436-56.

¹¹ Nous utiliserons ici la typologie de P. Lévêque reprise par Dunand, « Syncrétismes », 153-65.

simple de déterminer si une mention à Aphrodite désignait la déesse grecque elle-même, ou plutôt son analogue égyptien, la déesse Hathor¹².

Un autre phénomène qui est apparu à l'époque hellénistique est le syncrétisme-crasse qui consiste en « un mélange de deux religions faisant apparaître un ensemble différent de ses deux parties constituantes »¹³. Si on ne peut pas affirmer que le syncrétisme de l'époque hellénistique ait créé une nouvelle religion gréco-égyptienne, il existe cependant, au sein du panthéon, des exemples indéniables de syncrétisme-crasse. C'est le cas du dieu Sarapis, introduit au panthéon égyptien au début de l'époque ptolémaïque, qui présente un nom et une forme grecque et qui, associé à Isis, a repris en partie les fonctions d'Osiris. En effet, le culte de Sarapis fut assez populaire chez les Grecs, et prit encore plus d'ampleur à l'époque impériale, devenant particulièrement populaire parmi les Romains, alors que les sanctuaires qui lui étaient destinés devenaient de plus en plus nombreux¹⁴.

Puis, dans l'Égypte romaine, les phénomènes syncrétiques continuèrent, mais il semble y avoir eu moins d'apports de la religion romaine à la religion égyptienne. Il y a bien sûr le culte impérial qui fut implanté en Égypte et l'empereur romain fut parfois même associé à des divinités gréco-égyptiennes. Mais sinon, les Romains ne semblent pas s'être beaucoup souciés d'assimiler leur religion avec la religion égyptienne. Il faut dire qu'à l'époque impériale, les raisons politiques qui auparavant motivaient le syncrétisme n'avaient plus raison d'être. Dans un contexte où, depuis Auguste, le clergé avait perdu son autonomie et la plupart de ses prérogatives, le syncrétisme était devenu un outil peu utile puisqu'il n'engendrait plus aucun bénéfice. De plus, il n'y avait pas beaucoup de Romains en Égypte, et la plupart étaient des fonctionnaires ou faisaient partie de l'armée. Ainsi, les Romains se contentaient la plupart du temps d'adopter les cultes locaux et d'accepter le syncrétisme déjà présent¹⁵.

¹² Dunand, « Syncrétismes », 154-8; Dunand, Zivie-Coche, *Dieux*, 239-42 et 334; Clarysse, « Egyptian Religion », 577-80; Tallet, Zivie-Coche, « Imported Cults », 438-40.

¹³ Dunand, « Syncrétismes », 159.

¹⁴ J.E. Stambaugh, *Sarapis Under the Early Ptolemies* (Leiden, 1972); Dunand, « Syncrétismes », 159-61; Dunand, Zivie-Coche, *Dieux*, 216-22 et 337; M. Bommas, « Isis, Osiris, and Serapis », dans Riggs, *Oxford Handbook*, 419-35 à 422-3.

¹⁵ Sur le syncrétisme en Égypte romaine, voir Dunand, « Syncrétismes »; Dunand, Zivie-Coche, *Dieux*, 210-3 et 273-8; D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance* (Princeton, 1998) 97-144; H. Willems, W. Clarysse (éd.) *Les Empereurs du Nil* (Leuven, 2000) 123-32; J.B. Rives, *Religion in the Roman*

Par conséquent, nous avons à l'époque romaine la continuation des phénomènes syncrétiques de l'époque hellénistique. En fait, certaines manifestations vont même atteindre leur paroxysme sous l'Empire romain. C'est le cas par exemple du culte de Sarapis, mais aussi de celui de Mithra, alors qu'une forme particulière de mithraïsme « romanisé » sera développée et se répandra un peu partout dans l'Empire. On voit également le développement de cultes en lien direct avec le pouvoir impérial, comme le culte des divinités du Nil, fortement associé aux réserves romaines de blé¹⁶.

Enfin, une forme particulière de syncrétisme atteint également un sommet à l'époque romaine : le syncrétisme-hénothéisme. Il s'agit d'une part de l'émergence de divinités réunissant plusieurs qualités et fonctions qui étaient auparavant distribuées entre plusieurs autres dieux. L'exemple le plus frappant est sans doute celui d'Isis qui, déjà à l'époque hellénistique, présentait un caractère hénothéiste. Cependant, ce caractère s'est affirmé encore plus à l'époque impériale, alors que le culte d'Isis semble avoir été présent non seulement dans toutes les villes d'Égypte, mais aussi partout dans le monde connu, où Isis était généralement assimilée à la grande déesse de chaque région, faisant ainsi de la divinité égyptienne la grande déesse absolue¹⁷. D'autre part, on voit aussi dans le syncrétisme-hénothéisme des concepts comme la trinité d'un dieu unique, qui existait déjà à l'époque pharaonique, mais qui a ressurgi à l'époque romaine, par exemple, la trinité Bait-Hathor-Akori¹⁸.

Finalement, si l'on étudie attentivement la religion égyptienne, on peut identifier certaines notions qui pourraient avoir facilité l'arrivée du christianisme dans le pays, notons simplement ce concept de trinité ou même la nécessité de conserver l'intégrité du corps après la mort. Dans une étude sur le syncrétisme en Égypte dans l'Antiquité tardive, il convient donc de prêter une attention particulière à la façon dont le christianisme s'est développé en Égypte dans l'Antiquité tardive, ainsi qu'aux interactions entre le christianisme et la religion

Empire (Malden, MA, 2007) 70-1 et 137-56; Clarysse, « Egyptian Religion », 575-6; Tallet, Zivie-Coche, « Imported Cults », 440-52.

¹⁶ Tallet, Zivie-Coche, « Imported Cults », 442.

¹⁷ Sur le caractère hénothéiste d'Isis, voir en part. H.S. Versnel, *Ter Unus : Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism* (Leiden, 1990) 39-95. Voir aussi Dunand, « Syncrétismes » 161-2; Bommas, « Isis » 426-31.

¹⁸ Dunand, « Syncrétismes », 161-5; Dunand, Zivie-Coche, *Dieux*, 219-21; Rives, *Religion*, 137-41; Tallet, Zivie-Coche, « Imported Cults », 440-42.

égyptienne. Tout d'abord, il faut savoir que le christianisme dans ses débuts était une religion prosélytiste, c'est-à-dire qu'elle recherchait l'adhésion à la nouvelle foi de partisans des religions traditionnelles, mais surtout de juifs. Rappelons-le, les juifs étaient présents depuis longtemps en Égypte, et particulièrement à Alexandrie. Après la révolte de 115-117 de notre ère, la communauté juive d'Alexandrie a survécu, bien qu'affaiblie, et malgré le nombre restreint de preuves, il y avait certainement d'autres petites communautés juives ailleurs en Égypte. Ainsi, il est fort probable que le christianisme soit arrivé en Égypte d'abord à Alexandrie, puis qu'il se soit répandu en Égypte entre autres par le biais de prosélytisme dans les communautés juives, et ce dès la fin du 1^{er} siècle de notre ère¹⁹.

En effet, nous avons retrouvé en Égypte des papyrus littéraires contenant des éléments chrétiens, des fragments d'évangiles par exemple, qui sont datés d'aussi tôt que le début du 2^e siècle. Ces papyrus tendent à prouver que le christianisme serait arrivé même plus tôt en Égypte, peut-être vers la moitié du 1^{er} siècle, puisque la littérature chrétienne circulait déjà au 2^e siècle²⁰. Il faut par contre se souvenir qu'à ce moment, on ne parle pas de christianisme officiel ni même d'institutions. Les chrétiens étaient encore peu nombreux, ce qui explique l'absence dans les sources non littéraires de mention de chrétiens ou de membres du clergé. Au milieu du 3^e siècle à Alexandrie, on a vu le développement d'une unité doctrinale et d'une autorité ecclésiastique, mais celles-ci ne s'étendaient pas au reste de l'Égypte où l'on retrouvait encore de nombreuses congrégations chrétiennes locales ainsi que diverses manifestations du christianisme²¹.

Ce n'est qu'au 4^e siècle que la situation changea alors que l'on assistait à l'établissement et à la consolidation des institutions chrétiennes en Égypte. Le nombre de chrétiens devait être significativement plus élevé puisque nous possédons une quantité beaucoup plus grande de preuves documentaires. D'une part, celles-ci rendent possible l'entreprise d'études onomastiques. D'autre part, on constate une augmentation des

¹⁹ Sur le développement du christianisme en Égypte, voir p.e. C.W. Griggs, *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 C.E.* (Leiden, 1990); Dunand, Zivie-Coche, *Dieux*, 256-63 et 273-8; R.S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity* (Princeton, 1993) 278-88; Frankfurter, *Religion*, 265-84; Frankfurter, « Syncretism », 345-85; D. Frankfurter, « Religious Practice and Piety », dans Riggs, *Oxford Handbook*, 319-33; M. Choat, « Christianity », dans Riggs, *Oxford Handbook*, 474-91.

²⁰ Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 24-5.

²¹ Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 13-116; Dunand, Zivie-Coche, *Dieux*, 256-9; Bagnall, *Egypt*, 278-82; Frankfurter, « Religious Practice », 331-3; Choat, « Christianity », 476-81.

apparitions de membres du clergé dans les textes, notamment comme témoins dans les documents privés, ce qui montre que l'Église commençait à avoir plus d'influence au sein des populations égyptiennes. Ainsi, l'importance du christianisme et de ses différentes manifestations, en particulier le monachisme, continua de s'accroître en Égypte, autant dans les grandes villes que dans la *chôra*²².

La nouvelle religion était donc assez bien installée en Égypte dans l'Antiquité tardive. Cela n'implique cependant pas que les religions traditionnelles et leurs adeptes aient disparu. Au contraire, malgré certains conflits, chrétiens et les partisans des religions traditionnelles coexistaient de façon assez pacifique. On peut même parler de syncrétisme puisque ces communautés chrétiennes ont parfois adopté certaines pratiques anciennes. Le festival du Nil par exemple, bien qu'officiellement désacralisé, était couramment fêté par les chrétiens²³. Certaines communautés chrétiennes, surtout dans la *chôra*, auraient également adopté les coutumes funéraires égyptiennes, rendant parfois difficile la différenciation entre les tombes chrétiennes et les tombes « païennes » dans les nécropoles²⁴. Enfin, les cultes des saints en Égypte, avec leurs fêtes, les différentes façons pour les fidèles de les invoquer – entre autres grâce aux oracles, aux amulettes et aux prières – ainsi que dans la construction de leurs sanctuaires, étaient souvent le produit d'un syncrétisme entre les traditions locales autochtones et la doctrine chrétienne²⁵. On ne peut donc pas nier que, tout comme ce fut le cas avec la religion gréco-romaine, la religion égyptienne et le christianisme se sont influencés sur de nombreux points, et le meilleur exemple qui puisse exister est sans doute le syncrétisme que l'on retrouve dans les pratiques magiques de l'Antiquité tardive²⁶.

Les pratiques magiques dans la religion égyptienne et gréco-romaine

²² Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 117-228; Dunand, Zivie-Coche, *Dieux*, 259-62; Bagnall, *Egypt*, 282-8; Choat, « Christianity », 485.

²³ D. Bonneau, *La crue du Nil : divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire, 332 av.-641 ap. J.-C.* (Paris, 1964) 421-39; Bagnall, *Egypt*, 270; Frankfurter, *Religion*, 42-6.

²⁴ Dunand, Zivie-Coche, *Dieux*, 277.

²⁵ Sur les cultes des saints, voir A. Papaconstantinou, *Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides : L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes* (Paris, 2001) 313-67; Frankfurter, « Syncretism », 345-6.

²⁶ Dunand, Zivie-Coche, *Dieux*, 275-7; Bagnall, *Egypt*, 251-2 et 268-72; Frankfurter, « Syncretism », 345-54.

Avant de s'intéresser aux différentes pratiques magiques, il convient tout d'abord de définir la nature et les fonctions de la magie. Pendant longtemps, le mot « magie » a été vu de façon négative, celle-ci étant considérée comme une forme pervertie de religion, ou encore comme un concept diamétralement opposé à la religion. Mais magie et religion étaient en réalité fortement interconnectées. En fait, la magie ne pouvait exister qu'à l'intérieur d'un système religieux avec lequel elle partageait des réalités religieuses fondamentales. Ainsi, magie et religion avaient toutes les deux comme but d'interagir avec les dieux et d'intervenir sur le fonctionnement du monde. La différence, c'est que la magie offrait des moyens alternatifs d'atteindre des objectifs – le plus souvent personnels – lorsque les méthodes proposées par la religion traditionnelle ne fonctionnaient pas. Ce sont ces méthodes alternatives qui, avec le temps, ont donné à la magie sa connotation péjorative²⁷.

En Égypte pharaonique, la magie n'était pas du tout mal vue. En fait, la religion était perçue comme l'ensemble des comportements de l'homme face à l'invisible qui comprenait à la fois cultes et magie, celle-ci étant utilisée comme moyen extraordinaire lorsque les moyens ordinaires étaient inefficaces ou insuffisants. Dans l'imaginaire égyptien, la magie opérait dans le cadre de lois et de concepts bien précis. Tout d'abord, la loi de participation selon laquelle tout changement dans une partie entraîne une réaction dans le tout. La loi de solidarité qui veut que les parties d'un tout restent à jamais solidaires, même si séparées, et qui admet que d'agir sur un ongle ou un vêtement, c'est agir sur la personne. La loi de ressemblance qui, par exemple, attribue à une plante qui ressemble à un organe des vertus médicales envers ce même organe. Et enfin, la loi d'homéopathie qui dit que si un événement a une conséquence une fois, cette conséquence se répétera ensuite chaque fois. C'est donc grâce à ces lois que l'acte magique comme tel pouvait être exécuté par le magicien dans le but d'atteindre les objectifs de son client, qu'il s'agisse de magie défensive, pour prévenir

²⁷ Sur la question de la relation entre magie et religion, voir entre autres D.E. Aune, « Magic in Early Christianity », dans *ANRW* II 23.2 (1980) 1507-57 à 1516; H.D. Betz, « Magic and Mystery in the Greek Magical Papyrus », dans C.A. Faraone, D. Obbink (éds), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion* (Oxford, 1991) 244-59 à 244; Dunand, Zivie-Coche, *Dieux*, 128-9; H.S. Versnel, « Some Reflections on the Relationship Magic-Religion », *Numen* 38 (1991) 177-97; M. Dickie, *Magic and Magician in the Greco-Roman World* (London, 2001) 18-26.

contre les maladies ou se protéger des attaques de ses ennemis, ou de magie productive pour attirer l'amour, la connaissance ou le succès²⁸.

Revenons maintenant à l'acte magique. La magie égyptienne étant essentiellement langagière, l'acte magique par excellence était l'incantation. Pour les Égyptiens, le monde avait été créé par la parole, conférant aux mots une puissance créatrice extraordinaire. Le pouvoir de l'incantation résidait donc dans les mots, mais aussi dans les sons et dans le rythme, d'où la nécessité d'une fidélité absolue lors de la reproduction et de la récitation des formules. Pour plus d'effet, les incantations devaient aussi être répétées à de nombreuses reprises. Les mots qui possédaient le plus de pouvoir étaient les noms, en particulier les noms propres. Le nom, c'était l'existence même de l'être ou de l'objet, et ce qui n'avait pas de nom n'existait pas. Réciter le nom, c'était alors faire apparaître l'être. À l'inverse, détruire le nom entraînait des conséquences dévastatrices. Ainsi, connaître et prononcer le nom d'une divinité ou d'une personne, c'était avoir le pouvoir sur cette divinité, c'était pouvoir agir sur cette personne. C'est pourquoi les noms occupaient une place centrale dans les formules magiques égyptiennes. Enfin, la puissance du mot parlé était également transférée dans le mot écrit, ce qui explique l'existence de traités de magie expliquant comment reproduire tel ou tel charme, ainsi que la grande quantité de formules magiques ayant été rédigées sur ostraca et papyrus²⁹.

À l'intérieur de l'acte magique, les incantations pouvaient souvent être accompagnées de rites. La plupart du temps, il s'agissait simplement de gestes qui devaient être exécutés lors de la récitation de la formule magique. Quelques rituels pouvaient aussi impliquer l'utilisation d'amulettes ou de talismans qui possédaient une signification symbolique, comme une patte d'antilope, et auxquels le magicien octroyait un pouvoir grâce à des formules magiques. Il existait toutefois certains rites plus élaborés. Dans le cas d'une magie productive, un rite d'envoûtement par exemple, une pratique efficace consistait à faire subir à

²⁸ Sur la magie égyptienne, voir p.e. Ghalioungui, *Médecine*, 17-25; Dunand, Zivie-Coche, *Dieux*, 128-34; R.K. Ritner, « Egyptian Magical Practice under Roman Empire: The Demotic Spells and Their Religious Context », dans *ANRW II* 18.5 (1995) 3333-79; W.M. Brashear, « The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994) », dans *ANRW II* 18.5 (1995) 3380-684 à 3390-7; S.H. Aufrère, *Thot Hermès l'Égyptien: de l'infiniment grand à l'infiniment petit* (Paris, 2007) 255-80; M. De Haro Sanchez, « Monstres en Égypte : le témoignage des papyrus magiques », *New Yperman* 8 (2007) 13-7.

²⁹ Ghalioungui, *Médecine*, 19-22; Dunand, Zivie-Coche, *Dieux*, 129-30; Brashear, « Greek Magical Papyri », 3392-4; Aufrère, *Thot*, 278-80.

une figurine de cire ou d'argile le traitement que l'on destinait à la victime. On pouvait tordre les articulations de la figurine, la piquer à l'aide d'aiguilles ou encore y attacher un morceau de papyrus sur lequel était inscrite une formule magique. D'autres rites impliquaient l'exécution d'un jeu de scène complexe dépeignant les événements dont on désirait l'accomplissement, parfois accompagné de l'utilisation de drogues hallucinogènes pouvant provoquer des visions que l'on attribuait à une intervention divine.³⁰.

Dans les cas simples de la vie de tous les jours qui ne demandaient pas de grandes connaissances en termes de magie, à peu près n'importe qui pouvait être en mesure de réciter une formule magique pourvu qu'il l'ait apprise quelque part. Par contre, pour les cas plus graves et plus complexes, les gens devaient alors faire appel à des professionnels. La plupart du temps, ceux-ci étaient élus dès leur naissance, ou même avant, et ils menaient une vie dans l'isolement au cours de laquelle l'entraînement spirituel, et surtout, l'apprentissage des sciences de la magie occupait la majorité de leur temps. Leur entraînement comprenait aussi le développement de certaines qualités telle la ruse, ainsi que des habiletés politiques et psychologiques qui avaient pour but de les aider à faire croire à leurs dons de magiciens. Dans l'imaginaire égyptien, le moteur de toute action magique était le *heka*, élément primaire de la création utilisé par les dieux et accordé à certains hommes, dont les magiciens, qui arrivaient à l'utiliser grâce aux formules magiques appropriées. Enfin, puisque la magie n'était aucunement perçue comme une déviance sociale, les magiciens étaient souvent des prêtres, comme les prêtres-guérisseurs de la déesse Selkis, ou encore les prêtres-lecteurs qui officiaient dans les maisons de vie à proximité des temples³¹.

Dans le monde antique, les Égyptiens ne sont pas les seuls à avoir développé un système magique à l'intérieur de leur religion. Bien que les pratiques magiques gréco-romaines présentaient certaines ressemblances avec celles de l'Égypte pharaonique, elles étaient également différentes en plusieurs points. Tout d'abord, la magie était toujours liée à la religion, mais dans le monde gréco-romain, elle était souvent considérée comme une pratique déviante, voire même illégale, en particulier sous l'Empire romain. La magie étant

³⁰ Ghalioungui, *Médecine*, 22-3; Dunand, Zivie-Coche, *Dieux*, 130-1; Brashear, « Greek Magical Papyri », 3394-5; Aufrère, *Thot*, 273-7.

³¹ Ghalioungui, *Médecine*, 24-5; Dunand, Zivie-Coche, *Dieux*, 132-4; Ritner, « Egyptian Magical Practice », 3353-5; Aufrère, *Thot*, 265-72; De Haro Sanchez, « Monstres », 13-4; Szpakowska, « Religion », 509.

utilisée principalement dans le but d'atteindre des objectifs personnels, parfois contraires à l'ordre public, elle rencontrait souvent des oppositions sociales plus que religieuses de la part du gouvernement. Ainsi, les accusations de pratiques de la magie pouvaient parfois être utilisées par les autorités comme moyen de contrôle social et politique³². Dans d'autres cas par contre, ceux qui pratiquaient la magie ou qui faisaient appel aux magiciens faisaient aussi face à des oppositions religieuses. Par exemple, la magie impliquait souvent d'exploiter la nature ou même de contrôler les dieux, et cela était considéré par plusieurs comme une impiété³³.

Malgré tout, les gens avaient tout de même recours à la magie dans de nombreuses situations, souvent lorsque les méthodes proposées par la religion traditionnelle échouaient. Il y avait différentes sortes de magie, dépendant toujours du but que l'on voulait atteindre. Tout d'abord, il y avait la magie protectrice ou apotropaïque, qui avait pour but de détourner les maléfices, de protéger contre les attaques d'ennemis ou de démons et de prévenir ou guérir les maladies. La magie agressive ou malveillante permettait aux clients d'agir contre des adversaires. D'autres formes de magies, quant à elles, permettaient d'obtenir l'amour, le succès, le pouvoir, ou encore la connaissance. Enfin, la divination était parfois utilisée par les praticiens de la magie, soit pour aider à diagnostiquer une maladie, soit comme une composante d'un rituel magique. Enfin, l'acte magique comprenait souvent les mêmes éléments que l'on retrouvait dans la magie égyptienne, c'est-à-dire une incantation accompagnée de rites. Ceux-ci pouvaient parfois être assez simples, ne nécessitant que quelques gestes et un petit sacrifice, ou au contraire être beaucoup plus complexes et exiger la provocation de visions divines ou même le contrôle des éléments naturels³⁴.

Certaines pratiques étaient particulièrement communes dans le monde gréco-romain. C'était le cas par exemple de la guérison par la magie. La magie médicale utilisait souvent des plantes pour en faire des potions ou des philtres qui permettaient soit de guérir directement la maladie, soit de balancer les humeurs – le sang, le flegme, la bile noire et la bile jaune – dont le déséquilibre pouvait être la cause de l'affection. Dans d'autres cas, on

³² Aune, « Magic », 1522-3.

³³ Sur la magie grecque, voir p.e. Aune, « Magic », 1516-22; Faraone, Obbink, *Magika Hiera*; F. Graf, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine* (Paris, 1994); Dickie, *Magic*, 27-45; D. Collins, *Magic in the Ancient Greek World* (Malden, MA, 2008) 27-54 et 65-78.

³⁴ Aune, « Magic », 1516-18; Dickie, *Magic*, 35-8; Collins, *Magic*, 37-40.

pouvait aussi guérir des maladies grâce à des rituels de purifications par l'eau, ou même par le sang. Une autre pratique populaire au sein de la magie gréco-romaine était les tablettes de défexion et les envoutements. On était alors en présence d'une magie productive, souvent agressive, qui avait généralement pour but d'affecter les ambitions, le pouvoir ou le succès d'un adversaire, que ce soit dans le domaine du sport, de l'amour, ou du travail. Habituellement, il s'agissait de charmes ou de malédictions inscrites sur une variété de matériaux, la plupart du temps sur des tablettes de bois ou de cire, mais aussi sur des ostraca ou des feuilles de papyrus. Ces tablettes étaient également souvent accompagnées de figurines de forme humaine faites de cire ou d'argile que l'on pouvait piquer à l'aide de clous ou d'aiguilles³⁵.

Le syncrétisme des pratiques magiques dans l'Antiquité tardive

À l'époque ptolémaïque, les Grecs qui se sont installés en Égypte ont donc amené avec eux une riche tradition magique qui n'a eu aucun problème à s'intégrer à la magie égyptienne. Aux formules et pratiques égyptiennes s'ajoutaient maintenant les recettes, incantations et rituels grecs, et la langue grecque s'est rapidement imposée, par exemple dans la fabrication d'amulettes. Sous l'Empire romain, malgré le fait que les autorités impériales désapprouvaient fortement l'usage de ces pratiques, les gens ont continué d'avoir recours à la magie³⁶. Du 2^e au 5^e siècle, la popularité de la magie a même augmenté de façon considérable, et celle-ci présentait encore plus d'éléments syncrétiques. En fait, la magie grecque telle qu'elle fut importée et développée en Égypte avait elle-même une nature syncrétique et comprenait de nombreuses influences étrangères, notamment perses et sémitiques. Il faut noter en particulier l'influence juive dans les *voces magicae*, ces formules inscrites sur les papyrus magiques qui contenaient souvent des mots d'origines étrangères, et où l'on retrouvait des noms de pouvoir comme Adonai et Sabaoth, ou encore les noms des archanges³⁷. Enfin, avec l'arrivée du christianisme en Égypte dans l'Antiquité tardive, les

³⁵ C.A. Faraone, « The Agnostic Context of Early Greek Binding Spells », dans Faraone, Obbink, *Magika Hiera*, 3-32 à 3-16; Collins, *Magic*, 64-7; Dickie, *Magic*, 33-5.

³⁶ Ritner, « Egyptian Magical Practice », 3355-7; Rives, *Religion*, 191-3.

³⁷ Sur la question des influences étrangères dans la magie grecque en Égypte, voir en part. Brashear, « Greek Magical Papyri », 3422-37; G. Bohak, *Ancient Jewish Magic: A History* (Cambridge, 2008) 196-201.

chrétiens ont adopté certaines pratiques magiques gréco-égyptiennes, en y apportant bien sûr quelques changements, et ont eux aussi contribué au syncrétisme magique en Égypte.

Cette affirmation peut sembler étonnante puisque magie et christianisme ont toujours été considérés comme deux notions diamétralement opposées. En effet, alors que les institutions chrétiennes se développaient dans l'Empire romain, les autorités ecclésiastiques ont rapidement condamné l'usage des pratiques magiques. Pourtant, les chrétiens d'Égypte ont bel et bien eu recours à la magie dans l'Antiquité tardive. Plusieurs témoignages des Pères de l'Église, notamment Athanase d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée, Augustin et Jean Chrysostome, font part de leur mécontentement face à leurs brebis qui faisaient usage d'amulettes magiques³⁸. Mais en réalité, ce n'est pas surprenant puisque les chrétiens d'Égypte, majoritairement descendant de juifs ou de partisans des religions traditionnelles, évoluaient dans un milieu où la magie et l'usage d'amulettes étaient des pratiques courantes³⁹.

De plus, si l'on étudie le Nouveau Testament, on remarque que dans certains miracles, particulièrement lorsqu'il s'agit de guérison et d'exorcisme, Jésus utilise des techniques qui rappellent beaucoup la magie grecque et égyptienne. C'est le cas par exemple des formules d'adjuration utilisée pour l'exorcisme et de l'usage thérapeutique de certaines substances comme la salive. On retrouve aussi dans certains passages un usage « magique » du nom de Jésus utilisé par ses disciples surtout dans des cas d'exorcisme et de guérison. Ici, il est important de rappeler que, pour l'Église chrétienne, ces épisodes de la vie de Jésus ne font pas référence à de la magie, mais bien à des miracles puisque ceux-ci ont été réalisés grâce au pouvoir de Dieu. Il convient également de se demander si c'est la Bible qui a d'abord influencé les chrétiens, ou si à l'inverse, ce seraient les pratiques des premiers chrétiens qui auraient inspiré les auteurs des évangiles. Dans un cas comme dans l'autre, on ne peut toutefois pas s'étonner que les chrétiens d'Égypte qui étaient en contact avec les

³⁸ H.F. Stander, « Amulets and the Church Fathers », *EPh* 75 (1993) 55-66 à 58-60. Voir p. e., Aug. *Doctr. Chr.* 2.20.30, 2.29.45; Eus. *d.e.* 3.6.

³⁹ Sur la relation entre magie et christianisme, voir entre autres Aune, « Magic », 1523-56; F.C.R. Thee, *Julius Africanus and the Early Christian View of Magic* (Tubingen, 1984); H.C. Kee, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times* (Cambridge, 1986) 1-26 et 95-121; Stander, « Amulets » 55-66; Bagnall, *Egypt*, 273-5; Dickie, *Magic*, 273-321; Frankfurter, « Religious Practice », 331-3.

saintes Écritures n'aient trouvé rien de mal à reproduire les actes et les paroles de Jésus dans le but de délivrer leurs proches d'un démon ou d'une maladie⁴⁰.

Nous avons donc dans l'Antiquité tardive le développement d'une forte tradition magique chrétienne. Les pratiques magiques étaient semblables à ce que l'on retrouvait dans la magie grecque et égyptienne : incantations, rituels et textes magiques, et ce, toujours comme méthodes alternatives pour atteindre des objectifs lorsque la religion traditionnelle n'était pas suffisante. Au 3^e siècle, le copte fut développé dans des communautés bilingues – grecques-égyptiennes – et majoritairement chrétiennes, entre autres dans le but de traduire la Bible dans la langue des Égyptiens. Au cours des siècles suivants, les communautés chrétiennes ont commencé à utiliser le copte dans des documents autres que littéraires et religieux, entre autres dans des textes magiques, enrichissant ainsi les pratiques magiques chrétiennes⁴¹. Dans leurs incantations, formules et papyrus magiques, qu'ils aient été rédigés en grec ou en copte, les chrétiens ont donc conservé quelques éléments des anciennes religions, par exemple certaines divinités grecques et égyptiennes. Ils ont par contre également incorporé de nouveaux éléments qui occupaient maintenant la place centrale, entre autres les citations de la Bible et les noms de la nouvelle religion, notamment celui du Christ⁴².

Sujet, question et plan de la recherche

Parmi tous les documents qui nous sont parvenus, les papyrus magiques grecs sont les sources idéales pour qui désire étudier le syncrétisme religieux en Égypte dans l'Antiquité tardive. Il s'agit un corpus de papyrus provenant de l'Égypte gréco-romaine et tardo-antique qui contiennent une grande variété de charmes, de formules magiques et de rites, et qui ont été produits principalement entre le 2^e siècle avant notre ère et le 6^e siècle de notre ère. La majorité de ces papyrus sont maintenant publiés et disponibles en traduction dans différentes

⁴⁰ Aune, « Magic », 1525-49; Kee, *Medecine*, 1-2 et 112-21.

⁴¹ Sur le développement de la langue et de la magie copte, voir par exemple Brashear, « Greek Magical Papyri », 3470-2; Bagnall, *Egypt*, 235-9 et 251-4; J.-L. Fournet, « The Multilingual Environment of Late Antique Egypt: Greek, Latin, Coptic, and Persian Documentation », dans Bagnall, *Oxford Handbook*, 418-51 à 430-1; L. Depuydt, « Coptic and Coptic Literature », dans Lloyd, *Companion*, 733-54.

⁴² Aune, « Magic », 1545-9; Bagnall, *Egypt*, 273-4; Frankfurter, « Religious Practice », 332-3.

éditions. Les plus importantes sont sans doute les deux volumes du *Papyrus Graecae Magicae* de Preisendanz et Heitsch (deuxième édition augmentée par Henrichs) et les deux tomes du *Supplementum Magicum* de Daniel et Maltomini⁴³. Aujourd'hui, l'étude des papyrus magiques est un domaine florissant, le nombre de catalogues, de traductions et d'études publiées ne cessant d'augmenter et de nouveaux documents sont encore en processus de publication à travers le monde⁴⁴.

Les papyrus magiques grecs peuvent être divisés en deux principales catégories, soit les amulettes et les formulaires. Les amulettes consistaient en une seule formule magique recopiée sur un support de petite taille. Dans notre cas, il s'agit de petits morceaux de papyrus, mais il existe aussi des amulettes inscrites sur d'autres supports comme du parchemin, des ostraca, des tablettes de bois, des lamelles de métal ou même des gemmes. Une fois la formule inscrite sur le papyrus, celui-ci était en général plié ou roulé, puis inséré dans un étui. Il était ensuite porté grâce une ficelle autour du cou ou, le cas échéant, autour d'une partie du corps malade ou blessée. Les formulaires, quant à eux, étaient des catalogues de charmes, de formules magiques, de recettes et de rituels, qui se présentaient généralement sous la forme de rouleaux ou de *codices*, et dont la plupart n'ont été préservés qu'à l'état de fragments. Tout comme la magie en général, les amulettes et les formulaires étaient produits pour atteindre certains buts particuliers, entre autres protéger contre des adversaires ou des malédictions, garantir le succès ou la richesse, et prévenir ou guérir les maladies⁴⁵. Mélangeant alors médecine et magie, ces derniers forment une catégorie distincte au sein des textes magiques : les papyrus iatromagiques.

⁴³ Pour alléger le texte, nous utiliserons à l'avenir les abréviations conventionnelles *PGM* pour le *Papyrus Graecae Magicae*, et *Suppl. Mag.* pour le *Supplementum Magicum*.

⁴⁴ Pour toute information sur les *PGM* et les différentes éditions et publications, voir H.D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells* (Chicago-London, 1986) xli-xliv; Brashear, « Greek Magical Papyri », 3398-411 et 3476-85.

⁴⁵ Sur les amulettes et formulaires, voir R. Kotansky, « Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets », dans Faraone, Obbink, *Magika Hiera*, 107-37 à 107-8; M. De Haro Sanchez, « Mise en texte et en contexte des papyrus iatromagiques grecs : recherches sur les conditions matérielles de réalisation des formulaires et des amulettes », dans P. Schubert (éd.), *Actes du 26^e congrès international de papyrologie* (Genève, 2010) 159-69 à 159-61; M. De Haro Sanchez, « Le vocabulaire de la pathologie et de la thérapeutique attesté dans les papyrus iatromagiques grecs : l'exemple des fièvres, des traumatismes et de l'«épilepsie» », *BASP* 47 (2010) 131-53 à 131-2; T.S. de Bruyn, J.H.F. Dijkstra, « Greek Amulets and Formularies from Egypt Containing Christian Elements: A Checklist of Papyrus, Parchments, Ostraka, and Tablets », *BASP* 48 (2011) 163-216 à 164-6; J. Dieleman, « Coping with a Difficult Life: Magic, Healing, and Sacred Knowledge », dans Riggs, *Oxford Handbook*, 337-61 à 343-54.

Les formules iatromagiques – que ce soit dans une amulette ou un formulaire – suivaient une structure plus ou moins déterminée qui contenait habituellement les mêmes éléments. Nous avons tout d’abord l’invocation d’un ou de plusieurs assistants surnaturels qui allaient d’une part donner le pouvoir au pratiquant, et d’autre part augmenter l’efficacité de l’amulette. Il pouvait s’agir autant des différentes divinités des religions traditionnelles que des anges et du Christ. Ensuite, on identifiait le bénéficiaire, c’est-à-dire la personne pour laquelle l’amulette était produite, ainsi que la maladie qui affectait cette personne. Enfin, les formules contenaient en général différents symboles magiques que l’on nomme *caractères*, ainsi que des séries de paroles magiques appelées *voces magicae*, qui comportaient souvent des mots d’origine étrangère ou écrits dans des langues étrangères, et même des mots inventés ayant de prétendus pouvoirs magiques. Dans les formulaires, les formules étaient également accompagnées de rituels, d’ingrédients et d’instructions, entre autres pour confectionner des amulettes⁴⁶.

Ces textes médico-magiques présentent donc un double intérêt puisqu’ils contiennent non seulement de nombreux éléments de différentes religions, mais aussi les connaissances médicales des différents peuples qui se sont rencontrés en Égypte. Malgré la richesse de ces documents, aucune recherche systématique n’a encore été produite sur les papyrus iatromagiques grecs du point de vue du syncrétisme religieux. C’est donc sur cette question que nous nous pencherons ici, à savoir comment les papyrus iatromagiques grecs reflètent le syncrétisme religieux en Égypte dans l’Antiquité tardive. Pour ce faire, nous nous baserons sur le « Catalogue des papyrus iatromagiques grecs » de M. De Haro Sanchez⁴⁷, en se concentrant cependant sur les papyrus de l’Antiquité tardive, c’est-à-dire ceux qui sont datés entre le 4^e et le 7^e siècle. Plus précisément, nous tenterons de déterminer, d’une part, si les papyrus tardo-antiques présentent encore des traces de syncrétisme de la période gréco-romaine, soit entre les religions gréco-romaines et égyptiennes ou entre ces religions et le judaïsme, et d’autre part, comment ces documents peuvent également refléter le syncrétisme religieux entre les anciennes religions et le christianisme.

⁴⁶ Sur la structure des amulettes et formulaires iatromagiques, voir De Haro Sanchez, « Mise en texte », 159-61; De Haro Sanchez, « Vocabulaire », 131-2.

⁴⁷ M. de Haro Sanchez, « Catalogue des papyrus iatromagiques grecs », *PapLup* 13 (2004) 37–60. Certains papyrus iatromagiques ne sont pas inclus dans ce catalogue, par exemple *PGM* P5b, *PGM* P5c et *PGM* P13. Toutefois, comme le but de cette thèse n’est pas de produire un nouveau catalogue, nous nous baserons uniquement sur les textes réunis par De Haro Sanchez.

Cette étude comportera trois principaux chapitres. Un premier sur les amulettes contre la fièvre, la maladie la plus représentée dans les papyrus iatromagiques, un deuxième sur les amulettes contre d'autres maladies variées, et un dernier sur les formulaires. Dans chaque chapitre, nous ferons d'abord un survol des éléments à caractère non religieux contenus dans les documents, c'est-à-dire la langue, le vocabulaire et les connaissances médicales, ainsi que les ingrédients et rituels prescrits dans le cas des formulaires. Par la suite, nous présenterons quelques études de cas des papyrus qui illustrent bien les différents types de syncrétisme qui nous intéressent.

Chapitre 1 : Les amulettes contre la fièvre

Introduction

Parmi toutes les catégories de documents magiques, les papyrus iatromagiques, qui attestent à la fois un vocabulaire magique et médical, avaient pour but de prévenir ou de guérir les maladies et les blessures. Les amulettes et les formulaires iatromagiques grecs font mention de nombreux maux et maladies pour lesquels les populations d'Égypte avaient recours à l'invocation de pouvoirs divins et aux remèdes magiques; mentionnons entre autres les fièvres, les maux de tête, les infections, l'épilepsie, les morsures de serpents et les piqûres de scorpions. Comme la fièvre n'est pas vraiment une maladie, mais plutôt un symptôme qui accompagne de nombreuses maladies, trente des quarante-deux amulettes iatromagiques répertoriées dans le « Catalogue des papyrus iatromagiques grecs » de De Haro Sanchez, soit environ les trois quarts, sont destinées à guérir ou à protéger contre la fièvre. Pour cette raison, le premier chapitre de cette thèse sera consacré à démontrer plus précisément comment ces amulettes contre la fièvre reflètent le syncrétisme religieux en Égypte dans l'Antiquité tardive.

Tout d'abord, en guise de mise en contexte, nous présenterons une comparaison entre les amulettes datées de la période gréco-romaine et celles de l'Antiquité tardive. Nous y examinerons entre autres les différences et similarités dans la structure, les divinités, le vocabulaire et les formules que l'on retrouve dans les amulettes de ces deux périodes. En ne nous concentrant par la suite que sur les textes de l'Antiquité tardive, nous passerons à une étude des éléments non religieux contenus dans les papyrus, c'est-à-dire la langue, le vocabulaire et les expressions courantes, ainsi que les connaissances médicales, afin de déterminer s'ils reflètent différentes influences culturelles, soit égyptiennes, grecques, romaines ou juives, ou même s'ils peuvent nous éclairer au sujet du syncrétisme religieux. Enfin, nous procéderons à des études de cas d'amulettes contre la fièvre, en examinant chacun des éléments qui relèvent des différentes religions qui étaient présentes en Égypte dans l'Antiquité tardive. Une attention particulière sera alors portée aux liens et aux relations entre ces religions que l'on pourrait retrouver à l'intérieur même de chaque texte.

Avant de poursuivre, il est important de noter que nous ne tenterons pas ici de déterminer le milieu d'où proviennent les amulettes; en effet, une telle entreprise est pratiquement impossible puisque, par le fait même des phénomènes syncrétiques que nous tentons de démontrer, des amulettes contenant des éléments chrétiens pouvaient provenir de milieux non chrétiens, et vice versa. Ainsi, nous avons divisé les amulettes en deux catégories, soit celles qui ne contiennent pas d'éléments chrétiens et celles qui en contiennent. Ces éléments chrétiens que nous retrouvons dans la deuxième catégorie sont les suivants : *nomina sacra*, croix, staurogrammes, christogrammes, lettres ou cryptogrammes souvent utilisés dans des contextes chrétiens, références à la Trinité, citations de la liturgie, *historiolae* et références à la littérature canonique ou apocryphe chrétienne⁴⁸. Bien entendu, les amulettes avec des éléments chrétiens peuvent aussi contenir des éléments d'autres religions, et ce sont ces cas bien précis qui nous intéresseront dans le cadre de cette thèse.

À l'inverse, la première catégorie comprend les amulettes qui ne présentent aucun des éléments chrétiens mentionnés ci-dessus, mais qui contiennent des éléments de toutes les autres religions présentes en Égypte dans l'Antiquité tardive, soit les religions égyptienne, grecque et romaine, ainsi que le judaïsme. Ces amulettes peuvent aussi comprendre des éléments qui ne peuvent pas être associés à une seule religion en particulier – par exemple les invocations des anges qui peuvent être associés aussi bien au judaïsme qu'au christianisme – ainsi que des mots, noms ou expressions que l'on retrouve fréquemment dans des contextes chrétiens, mais qui ne peuvent pas être définitivement considérés comme tels. Ainsi, en étudiant attentivement les éléments des différentes religions que l'on retrouve dans les textes de chacune des catégories, nous tenterons de déterminer comment les amulettes iatromagiques contre la fièvre reflètent le syncrétisme en l'Égypte dans l'Antiquité tardive.

Comparaison entre les amulettes de l'époque gréco-romaine et de l'Antiquité tardive

Dans le cadre de cette thèse, nous nous concentrerons principalement sur les papyrus iatromagiques grecs de l'Antiquité tardive. Cependant, afin de replacer ces documents dans

⁴⁸ Nous nous sommes basés ici sur la liste d'éléments chrétiens présentée dans De Bruyn, Dijkstra, « Greek Amulets », 169.

le contexte plus large des papyrus magiques grecs en général, il convient de commencer notre étude avec une comparaison entre les textes provenant de la période gréco-romaine et ceux de l'Antiquité tardive. Dans le cas des amulettes contre la fièvre, trois des trente documents sont datés de l'époque gréco-romaine, vingt-deux de l'Antiquité tardive, une amulette n'est pas datée et les quatre dernières proviennent d'une période allant du 3^e au 5^e siècle, les plaçant ainsi dans un « entre-deux » entre l'époque gréco-romaine et l'Antiquité tardive. Nous étudierons donc les amulettes des différentes périodes en identifiant les éléments de continuité et de changement au niveau de la structure, du vocabulaire, des éléments magiques et religieux.

Commençons par examiner la structure des formules des amulettes. Du 3^e au 7^e siècle, les formules présentent sensiblement la même structure : elles débutent avec une série de *voces magicae* qui sont suivis par l'invocation du pouvoir surnaturel, puis par l'identification du bénéficiaire de l'amulette, et enfin de la maladie, dans notre cas la fièvre et ses qualificatifs. Le tout peut être entremêlé d'autres expressions, de *voces magicae*, de symboles ou de figures, mais la structure de base reste essentiellement la même de la période gréco-romaine à l'Antiquité tardive. Le seul changement qui peut être remarqué dans la structure est l'apparition, au 4^e siècle, de la répétition de la formule. En effet, six amulettes de l'Antiquité tardive présentent une répétition d'une partie ou de l'ensemble de la formule magique. Malheureusement, cette caractéristique n'est pas systématique dans les amulettes de l'Antiquité tardive et nous ne possédons pas assez d'amulettes de l'époque gréco-romaine pour pouvoir affirmer qu'il s'agit bien d'un changement adopté au 4^e siècle.

Passons maintenant à l'étude du vocabulaire médical et d'autres expressions contenues dans les amulettes contre la fièvre. Pour pouvoir faire la comparaison, nous avons placé les termes et expressions que l'on retrouve dans les amulettes des différentes périodes dans un tableau divisé en trois catégories (tableau 1). La première relève tous les mots désignant la fièvre elle-même comme πυρετός « fièvre » et ῥίγος « frisson », ainsi que tous les adjectifs décrivant le type de fièvre comme ἀμφημερινός « quotidienne » ou νυκτερινός « nocturne ». La deuxième catégorie contient tous les verbes se référant à des actions thérapeutiques comme θεραπεύω « guérir ». Enfin, la dernière catégorie comprend trois

expressions récurrentes dans les amulettes en général, soit ἤδη ἤδη « maintenant maintenant », ταχύ ταχύ « vite vite » et ὄν/ἦν ἔτεκεν « que [nom de la mère] a engendré ».

Pour ce qui est de cette dernière catégorie, il n'y a pas de changement puisque les trois expressions sont employées autant dans la période gréco-romaine que dans l'Antiquité tardive, et bien que chacune soit parfois utilisée seule, on voit fréquemment les trois expressions dans une même amulette. Dans le cas des mots désignant les types de fièvres, nous sommes encore une fois face à une continuité plutôt qu'à des changements. En effet, les termes utilisés pour la fièvre sont sensiblement les mêmes dans toutes les amulettes, en particulier πυρετός et ῥίγος, et on retrouve souvent les mêmes séries d'épithètes qualifiant la fièvre, par exemple la suite ἀμφημερινός « quotidienne », τριταῖος « tierce » et τεταρταῖος « quarte ».

La comparaison devient plus intéressante dans le cas des verbes désignant les actions thérapeutiques. Ces verbes peuvent être divisés entre les termes techniques et les termes à signification nettement plus métaphoriques⁴⁹. Les premiers sont des verbes tels θεραπεύω « guérir », ἰάομαι « guérir » et ἀπαλλάσσω « délivrer de », qui au moyen, à l'aoriste et dans son emploi intransitif pouvait aussi signifier « guérir ». Ce sont des termes qui étaient couramment utilisés dans les traités médicaux, dans le corpus hippocratique et chez Galien par exemple⁵⁰. Plus précisément, le verbe θεραπεύω qui signifiait d'abord « servir » et qui, avec l'influence de ἰάομαι prit le sens de « guérir », est le terme le plus usuel pour exprimer la guérison chez Galien⁵¹. Le deuxième type comprend les verbes comme ἀποδιώκω « chasser loin de », βοηθέω « secourir » et καταργέω « supprimer ». Ce sont des termes plus usuels qui ne font pas partie de la langue technique médicale et qui, dans les contextes médicaux, ont généralement une connotation plus métaphorique.

Ce qui est intéressant, c'est qu'avec le temps, on semble préférer dans les amulettes l'emploi de termes techniques. Si l'on regarde les deux premières catégories, la période gréco-romaine et l'« entre-deux », on constate que seulement trois des sept amulettes, soit moins de la moitié, utilisent les termes θεραπεύω, ἰάομαι et ἀπαλλάσσω, alors que les

⁴⁹ Sur le vocabulaire médical, voir en part. N. van Brock, *Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien : soin et guérison* (Paris, 1961); De Haro Sanchez, « Vocabulaire », 138-40.

⁵⁰ P.e. Hp. *Aër.* 2.1, 15.2, 22.5; *Epid.* 5.6.3, 15.2, 24.1; Gal. *MM* 2.7.127, 4.4.265, 3.10.229.

⁵¹ Van Brock, *Recherches*, 133.

autres amulettes présentent des verbes plus diversifiés, plus courants dans la langue de tous les jours et employés de façon plus imagée. Dans l'Antiquité tardive par contre, quinze des vingt-deux amulettes, soit environ les deux tiers, utilisent les termes techniques. Peut-être les praticiens avaient-ils de plus en plus accès aux traités médicaux, ou alors l'utilisation de termes plus précis pour demander la guérison fut privilégiée avec le temps. Cependant, il s'agit surtout d'une évolution graduelle, et non d'un changement marqué entre l'époque gréco-romaine et l'Antiquité tardive. De plus, le nombre peu élevé de documents provenant de la période gréco-romaine nous empêche de pouvoir bien évaluer la présence des termes techniques à cette époque. En effet, la plus grande variété de termes dans les amulettes de l'Antiquité tardive n'est peut-être due qu'à leur nombre plus élevé.

La prochaine catégorie que nous avons étudiée dans le cadre de notre comparaison est celle des éléments magiques que l'on retrouve dans les amulettes. Nous avons retenu plus particulièrement les *voces magicae* et les *charactères*. Nous nous intéresserons d'abord aux *voces magicae*, ces mots étranges qui comprennent une combinaison de mots grecs, égyptiens, juifs, syriens, babyloniens – et autres – et qui ne sont parfois qu'une suite de lettres sans signification particulière. On retrouvait déjà ce type de mots magiques dans les formules égyptiennes de l'époque pharaonique. Ils sont ensuite apparus dans les papyrus magiques grecs au 1^{er} siècle avant notre ère et sont présents dans la plupart des textes à partir du 3^e siècle. Certains d'entre eux ont même un caractère international et syncrétique puisqu'ils se retrouvent à la fois dans des papyrus magiques grecs que dans des amulettes juives en hébreu ou en araméen et des bols incantatoires syriens et babyloniens. De même, s'ils étaient d'abord caractéristiques des papyrus magiques grecs de la période gréco-romaine sans éléments chrétiens, ils apparaissent également dans les textes de l'Antiquité tardive qui contiennent des éléments chrétiens⁵².

Si l'on revient à nos amulettes contre la fièvre, on remarque qu'ils sont présents dans presque toutes les amulettes, et malgré leur grande variété, les mêmes reviennent régulièrement. C'est le cas par exemple, des noms et épithètes juifs de Dieu et des noms des nombreux anges. En effet, dans la période gréco-romaine, ceux-ci ont rapidement été intégrés dans les panthéons des religions traditionnelles. Ils ont alors été fréquemment

⁵² Sur les *voces magicae* et leur caractère international et syncrétique, voir en part. Brashear, « Greek Magical Papyri », 3429-38; Bohak, *Ancient Jewish Magic*, 255-70.

utilisés dans les papyrus magiques comme noms de pouvoirs dans les *voces magicae* et cette pratique s'est perpétuée jusque dans l'Antiquité tardive⁵³. Dans nos amulettes, nous retrouvons aussi souvent le mot Ablanathanalba qui est probablement le plus commun des palindromes, des mots construits de façon qu'ils puissent être lus à l'endroit comme à l'envers, et qui était utilisé autant dans la période gréco-romaine que dans l'Antiquité tardive⁵⁴.

Les autres éléments auxquels nous nous sommes intéressés sont les *characteres*. Ce terme désigne des symboles magiques que l'on retrouve dans les textes magiques, et plus particulièrement dans les gemmes et les amulettes. Il peut s'agir simplement de lignes avec des cercles à chaque extrémité, d'étoiles à six ou huit pointes, ou encore de signes ressemblant à un alphabet grec modifié⁵⁵. Ils étaient déjà populaires à l'époque gréco-romaine dans la magie grecque et égyptienne – nous avons d'ailleurs une amulette du 3^e siècle qui en contient (*Suppl. Mag.* I 3) – et ils sont restés d'usage dans l'Antiquité tardive. En effet, six des amulettes qui sont datées du 4^e au 7^e siècle présentent des *characteres*. Nous nous trouvons donc encore une fois face à des éléments de continuité, et non de changements. De plus, dans trois amulettes (*Suppl. Mag.* I 19, 21 et 23), nous retrouvons la notion, plus compatible avec les religions traditionnelles, que les *characteres* eux-mêmes sont divins et possèdent un réel pouvoir puisque ce sont ces symboles qui sont invoqués pour demander la guérison. Or, deux de ces amulettes contiennent des éléments chrétiens. Ainsi, si les *characteres* étaient originalement typiques de la magie gréco-égyptienne, ils pouvaient également être combinés avec des éléments chrétiens dans les amulettes.

Enfin, il convient de dire un mot au sujet des éléments religieux dans les amulettes. Bien entendu, il y a un changement important qui s'opère dans l'Antiquité tardive, c'est-à-dire l'apparition d'éléments chrétiens dans les papyrus magiques. Dans nos amulettes contre

⁵³ Sur les éléments juifs dans la magie gréco-romaine, voir C. Bonner, *Studies on Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian* (London, 1950) 29-32; Betz, *Greek Magical Papyri*, 334-5; G. Bohak, « Hebrew, Hebrew Everywhere? Notes on the Interpretation of *Voces Magicae* », dans S.B. Noegel, J. Walker, B.M. Wheeler (éds), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World* (University Park, 2003) 69-82; M.D. Swartz, « Jewish Magic in Late Antiquity », dans S.T. Katz (éd.) *The Cambridge History of Judaism, Vol. IV: The Late Roman-Rabbinic Period* (Cambridge, 2004) 699-720; Bohak, *Ancient Jewish Magic*, 196-201.

⁵⁴ Sur Ablanathanalba, voir p.e. Bonner, *Studies*, 202; G.G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah, Mysticism, and the Talmudic Tradition* (New York, 1965²) 94; F. Maltomini, « I Papiri Greci », *SCO* 29 (1979) 55-124 à 85; Betz, *Greek Magical Papyri*, 331.

⁵⁵ Sur les *characteres*, voir p.e. Bonner, *Studies*, 194-5; Brashear, *Greek Magical Papyri*, 3440-1; Bohak, *Ancient Jewish Magic*, 270-4.

la fièvre, on en retrouve dès le 4^e siècle, et ils sont de plus en plus fréquents, nombreux et élaborés avec le temps. Évidemment, ce changement va de pair avec les débuts du christianisme en Égypte. Mais qui dit christianisme ne dit pas élimination de la présence des religions traditionnelles. En effet, on retrouve encore des éléments appartenant aux religions gréco-romaine et égyptienne dans des amulettes jusqu'au 7^e siècle (p.e. *Suppl. Mag.* I 34), et même parfois dans des amulettes qui contiennent également des éléments chrétiens. Ainsi, même si elles présentent un gros changement, les amulettes de l'Antiquité tardive sont la preuve d'une continuité encore plus importante, non seulement en perpétuant cette tradition d'amulettes iatromagiques, mais aussi conservant les mêmes éléments magiques et certains éléments des anciennes religions, tout en les fusionnant avec les éléments d'une nouvelle tradition magique, celle du christianisme.

Malgré cette conclusion, notre comparaison comporte quand même quelques problèmes. Tout d'abord, le nombre restreint de documents provenant de l'époque gréco-romaine rend la comparaison en elle-même difficile. Les éventuels changements, sauf l'apparition d'éléments chrétiens, sont donc difficiles à affirmer puisqu'il est impossible de bien évaluer leur présence ou leur absence dans les amulettes gréco-romaines. Pour obtenir de meilleurs résultats, il faudrait pousser plus loin et rechercher ces différences – entre autres les répétitions dans la structure – soit dans d'autres types d'amulettes contenant des formules pour trouver l'amour ou obtenir une victoire par exemple, ou encore dans des amulettes iatromagiques écrites en démotique et provenant de la période gréco-romaine. Mais comme il ne s'agit pas là du but de notre thèse, nous arrêterons ici notre comparaison.

Le deuxième problème est celui des amulettes qui sont datées des 3^e-4^e siècles et qui ne peuvent donc pas être définitivement classées dans une des deux périodes. En effet, même si aucune d'entre elles ne contient d'éléments chrétiens, cela ne signifie pas qu'elles ne peuvent pas avoir été produites dans l'Antiquité tardive. En outre, notre comparaison n'a dégagé aucun critère précis qui permettrait de placer ces amulettes dans une période en particulier. Malgré tout, dans le but de donner le meilleur aperçu possible des phénomènes de syncrétisme de l'Antiquité tardive, nous avons décidé de les inclure dans notre recherche, tout en gardant en mémoire que ces amulettes se trouvaient en réalité dans une période charnière entre la fin de l'époque gréco-romaine et le début de l'Antiquité tardive.

Lorsqu'on étudie l'Égypte de l'Antiquité tardive, la langue est un élément important à prendre en considération. En effet, la société égyptienne de l'époque était multilingue, et les documents étaient écrits dans une variété de langues et d'écritures. En fait, c'était déjà le cas sous l'Égypte pharaonique, alors que la langue égyptienne pouvait être mise à l'écrit de trois façons différentes. Les hiéroglyphes, composés d'idéogrammes et de phonogrammes, étaient utilisés pour les inscriptions sacrées dans les temples et les textes religieux. Presque simultanément est apparu le hiéroglyphique cursif, une écriture hiéroglyphique cursive plus adaptée aux usages de tous les jours, utilisée par les prêtres et pour la littérature savante et scientifique. Finalement, le démotique fut développé au 7^e siècle avant notre ère, initialement pour des documents légaux et administratifs, mais remplaça graduellement le hiéroglyphique dans les domaines littéraires et scientifiques⁵⁶.

Puis, sous les Ptolémées, le grec devint la langue de l'administration et du pouvoir, remplaçant progressivement le démotique dans les documents officiels. Ayant besoin du grec pour administrer leurs biens et propriétés, les élites égyptiennes, y compris le clergé, sont devenues de plus en plus bilingues, aidant ainsi à propager la langue. De plus, l'économie sous les Ptolémées était basée sur l'écriture et les gens avaient besoin d'être du moins minimalement lettrés, ne serait-ce que pour écrire des reçus et produire leurs impôts. Évidemment, ces documents devaient être rédigés en grec, ce qui fait que bien des Égyptiens apprenaient à écrire en grec et il s'agissait souvent de la seule écriture qu'ils connaissaient. Ainsi, le grec commença même à remplacer le démotique dans les documents plus personnels comme la correspondance privée.

Sous l'Empire romain, on se retrouvait donc face à une grande variété de langues et d'écritures. Les hiéroglyphes étaient encore parfois utilisés pour des inscriptions sacrées dans les temples et le démotique fut utilisé jusqu'au 3^e siècle dans des textes littéraires, entre

⁵⁶ Pour ce qui suit concernant les différentes langues et écritures utilisés en Égypte de l'époque pharaonique jusqu'à l'Antiquité tardive, voir en général R.S. Bagnall, *Reading Papyri, Writing Ancient History* (London, 1995) 17-22; Bagnall, *Egypt*, 230-60; Fournet, « Multilingual Environment », 418-51; D.J. Thompson, « The Multilingual Environment of Persian and Ptolemaic Egypt: Egyptian, Aramaic and Greek Documentation », dans Bagnall, *Oxford Handbook*, 395-417; S.T. Tovar, « Linguistic Identity in Graeco-Roman Egypt », dans A. Papaconstantinou, *The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the Abbasids* (Burlington, 2010) 17-43; M. Depauw, « Language Use, Literacy, and Bilingualism », dans Riggs, *Oxford Handbook*, 493-506.

autres dans les papyrus magiques. Malgré tout, à partir de la moitié du 1^{er} siècle de notre ère, il semble que la majorité de la population égyptienne ait utilisé le grec comme langue d'écriture. D'autre part, les autorités impériales n'imposèrent le latin que dans certains types de documents officiels. Les documents liés à la citoyenneté romaine, actes de naissance et testaments par exemple, devaient être produits en latin, bien que ceux-ci étaient souvent accompagnés d'une version en grec. Le latin était aussi utilisé dans l'armée, dans les documents légaux et dans la correspondance entre magistrats romains. Pour ce qui est des autres documents officiels et publics, les Romains imposèrent plutôt l'utilisation du grec⁵⁷. Finalement, face au déclin du démotique, le copte fut développé au 3^e siècle. Cependant, le grec était toujours largement utilisé dans les documents chrétiens puisque le copte ne se retrouvait que dans les lettres aux 4^e et 5^e siècles; en effet, ce n'est qu'à partir de la fin du 6^e siècle que les chrétiens commencèrent à utiliser le copte dans d'autres documents.

Dans l'Antiquité tardive, les papyrus magiques furent donc produits autant en grec qu'en copte. Dans le cadre de cette recherche, nous ne nous intéresserons pas au copte, mais nous nous limitons aux papyrus grecs puisqu'il s'agissait de la principale langue utilisée en Égypte de l'époque gréco-romaine à l'Antiquité tardive; peu importe l'origine ethnique ou l'appartenance religieuse, la majorité des populations lettrées d'Égypte utilisaient le grec. Ainsi, la langue grecque ne doit pas être perçue dans les papyrus comme un élément lié à la culture ou à la religion grecque, mais comme un outil commun permettant aux différentes communautés d'Égypte d'interagir et d'échanger tout en créant des milieux propices au syncrétisme alors que différents mots étrangers – divinités et autres – intégraient le vocabulaire grec. Dans notre étude des papyrus iatromagiques, nous ne nous attarderons donc pas plus sur le contenant commun qu'est la langue grecque, mais nous nous concentrerons plutôt sur le contenu, c'est-à-dire les termes utilisés.

Ainsi, nous commencerons par étudier les éléments à caractère non religieux que l'on retrouve dans les papyrus iatromagiques, plus précisément ici dans les amulettes contre la fièvre, à savoir le vocabulaire utilisé et les connaissances médicales qu'il reflète. Pour ce faire, nous avons utilisé les mêmes catégories de mots indiquées plus tôt, soit les termes servant à désigner et à qualifier la fièvre, les verbes d'action thérapeutique et les autres

⁵⁷ Bagnall, *Reading Papyri*, 19; Bagnall, *Egypt*, 241-51; Tovar, « Linguistic Identity », 26; Fournet, « Multilingual Environment », 422-3; Depauw, « Language Use », 501.

expressions récurrentes, et nous les avons classés cette fois dans deux tableaux, un pour les amulettes contenant des éléments chrétiens et un pour celles qui n'en contiennent pas (tableaux 2 et 3).

Si l'on examine d'abord les termes contenus dans la première catégorie, on constate que les fièvres étaient fréquentes et bien connues en Égypte, comme ailleurs dans l'Antiquité. Par exemple, la majorité des maladies traitées dans les textes hippocratiques, particulièrement dans les *Épidémies*, concernent des cas de fièvre. En fait, chaque maladie qui avait une fièvre comme symptôme était considérée comme un type différent de fièvre. Les infections bactériennes causées par des blessures pouvaient aussi engendrer de la fièvre. C'est pourquoi dans les amulettes nous retrouvons fréquemment des séries d'épithètes décrivant les différentes manifestations de la fièvre : tout comme un examen scrupuleux des symptômes permettait aux médecins d'établir un diagnostic, une description détaillée dans l'amulette permettait d'identifier plus précisément la fièvre ou la maladie dont on demandait la guérison magique⁵⁸. En général, les types de fièvre étaient déterminés par leur durée ou leur cycle. Ainsi, selon Celse, on distinguait les fièvres dans l'Antiquité en καθημερινός « quotidienne », τριταῖος « tierce » et τεταρταῖος « quarte », les fièvres tierces revenant après un jour d'accalmie et les quartes après deux jours⁵⁹.

Plus particulièrement, ces deux derniers types de fièvres sont fréquents dans les amulettes – onze de nos trente amulettes font référence à des fièvres intermittentes – et pourraient être identifiés à des fièvres paludéennes. En effet, le paludisme était courant dans l'Antiquité⁶⁰. Après être apparue dans l'Afrique tropicale, la maladie s'est probablement étendue vers la Mésopotamie et la Méditerranée en empruntant la vallée du Nil. Il existait, et il existe encore aujourd'hui, différents types de fièvres paludéennes, dont plusieurs agents de fièvres quartes et de fièvres tierces bénignes et malignes⁶¹. Dans l'Antiquité, les médecins

⁵⁸ Sur les fièvres dans l'Antiquité, voir R.P.J. Jackson, *Doctors and Diseases in the Roman World* (Norman, 1988) 23 et 124; M. Grmek, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale* (Paris, 1994) 397-407, 425-36 et 490-6; W. Scheidel, *Death on the Nile: Disease and the Demography of Roman Egypt* (Leiden, 2001) 64-91; J. Draycott, *Approaches to Healing in Roman Egypt* (Oxford, 2012) 72-81.

⁵⁹ Cels. 3.3.

⁶⁰ Grmek, *Maladies*, 397-407; J.F. Nunn, *Ancient Egyptian Medicine* (London, 1996) 73; Scheidel, *Death*, 75-91; R. Arnott, « Disease and the Prehistory of the Aegean », dans H. King (éd.) *Health in Antiquity* (London, 2005) 12-31 à 16-9; N. Morley, « The Salubrity of the Roman City », dans King, *Health*, 192-204 à 195-9; Draycott, *Approaches*, 72-4.

⁶¹ Grmek, *Maladies*, 400.

connaissaient d'ailleurs bien ces fièvres intermittentes. Les textes hippocratiques font référence à de nombreux cas de fièvres tierces et quartes : Τῆ Ἀπομότου ἐν ἡμιτριαίῳ περὶ Ἄρκτοῦρον δεινὴ καρδιαλγίη περὶ τὴν λῆψιν καὶ ἔμετοι « Chez la femme d'Apomotos dans une fièvre demi-tierce, vers le lever d'Arctus, terrible cardialgie au moment de l'accès et vomissements »⁶². Les auteurs du corpus avaient même fait le lien entre ces types de fièvre et les eaux stagnantes, en particulier dans les pays chauds⁶³.

Plus précisément, l'Égypte était un milieu particulièrement favorable aux fièvres paludéennes, qui sont contractées par l'homme à travers la salive des moustiques femelles, à cause des zones marécageuses du Delta et du Fayoum et du climat chaud⁶⁴. Malgré l'absence de mentions de fièvres tierces ou quartes dans les papyrus d'époque pharaonique, des tests effectués sur des corps desséchés de la période prédynastique et des momies du Nouvel Empire ont révélé que ces individus souffraient de paludisme au moment de leur mort⁶⁵. Un témoignage d'Hérodote indique d'ailleurs que, dès la basse époque, les habitants d'Égypte semblaient être au courant des problèmes que pouvaient causer les moustiques autour des marécages, et pour dormir, chacun d'eux possédait un filet qu'ils installaient autour de leur lit⁶⁶. Finalement, c'est à l'époque romaine que le paludisme semble avoir atteint son apogée en Égypte. En effet, les nombreuses mentions de fièvres intermittentes dans les amulettes témoignent d'une part de la fréquence de cette maladie et du fait qu'elle était assez bien connue même parmi la population générale, et d'autre part de l'inefficacité des traitements. À ce sujet, Pline l'Ancien a lui-même avoué que *In quartanis medicina clinice propemodum nihil pollet* « dans la fièvre quarte la médecine clinique [était] à peu près impuissante »⁶⁷.

Pour ce qui est de la deuxième catégorie de termes étudiés, la première chose que l'on peut remarquer dans les cas de fièvres est la prédominance des amulettes à fonction curative sur celles à fonction prophylactique. En effet, sur les quinze verbes qui ont été relevés, seulement quatre font référence à des actions préventives : φυλάσσω « protéger de », διαφυλλάσσω « garder de », σκεπάζω « mettre à l'abri » et συντηρέω « préserver avec

⁶² Hp. *Epid.* 7.96.1.

⁶³ Hp. *Aër.* 7.1-4; *Epid.* 5.71.2.

⁶⁴ Scheidel, *Death*, 75-6.

⁶⁵ Nunn, *Ancient Egyptian Medicine*, 73.

⁶⁶ Hdt. 2.95.1-11.

⁶⁷ Plin. *Nat.* 30.30.98.

soin de ». De plus, on ne retrouve ces verbes que dans quatre des trente amulettes concernant la fièvre. On peut donc en conclure qu'il était beaucoup plus courant de se procurer une amulette pour éliminer une fièvre chez un patient déjà atteint que de chercher à prévenir cette maladie.

Comme mentionné plus haut, certains des verbes que l'on trouve dans les contextes curatifs sont des termes plus techniques qui étaient couramment utilisés dans les traités médicaux : θεραπεύω « guérir », ίάομαι « guérir » et ἀπαλλάσσω « délivrer de ». Ces verbes sont présents aussi bien dans les amulettes qui contiennent des éléments chrétiens que dans celles qui n'en contiennent pas. Même si l'on considère, comme nous l'avons fait plus tôt, que la fréquence de l'emploi de ces termes a augmenté avec le temps, il semble que pour une période donnée, et peu importe le milieu, les praticiens aient eu accès aux mêmes connaissances médicales, ou du moins au même bassin de vocabulaire médical.

Toutefois, certains verbes d'action thérapeutique sont souvent mentionnés comme des signes d'une influence chrétienne dans les amulettes; il s'agit des verbes θεραπεύω et καταργέω « supprimer »⁶⁸. Le premier, dans le sens de « guérir », est devenu populaire dans les textes magiques et chrétiens. Dans la Bible, il est exclusivement utilisé dans ce sens et dépasse de loin l'emploi de ίάομαι⁶⁹. Le second est également reconnu pour sa connotation plutôt chrétienne. Il est souvent utilisé dans les textes chrétiens et est particulièrement fréquent chez Paul⁷⁰. Or, ce dernier, qui était surtout commun dans les exorcismes chrétiens et donc associé de près à la magie, se trouve dans une amulette du 4^e siècle qui ne contient pas d'éléments chrétiens. Quant à θεραπεύω, il s'agit du verbe le plus commun dans les amulettes contre la fièvre, avec ou sans éléments chrétiens, et ce du 3^e au 7^e siècle. Ainsi, même s'il est possible que certaines de ces amulettes aient été produites par des praticiens chrétiens ou dans des milieux chrétiens – bien qu'il soit en fait impossible de

⁶⁸ Voir *Suppl. Mag.* I, p. 35.

⁶⁹ H.W. Beyer, « θεραπεία, θεραπεύω, θεράπων », dans G. Kittel, G. Friedrich, G.W. Bromiley (éds), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols (Grand Rapids, 1966) 3.128-32; Van Brock, *Recherches*, 126-7; De Haro Sanchez, « Vocabulaire », 139.

⁷⁰ G. Dellling, « ἀργός, ἀργέω, καταργέω », dans Kittel, Friedrich, Bromiley, *Theological Dictionary* 1, 452-4; De Haro Sanchez, « Vocabulaire », 140.

le prouver – nous attribuerons à ces deux verbes une signification plutôt magique que chrétienne⁷¹.

Enfin, la dernière catégorie de termes étudiés comprend des expressions qui sont récurrentes dans les textes magiques. Nous avons retenu les trois mêmes expressions, soit ὄν/ἦν ἔτεκεν « que [nom de la mère] a engendré », ἦδη ἦδη « maintenant maintenant » et ταχύ ταχύ « vite vite » (tableaux 2 et 3). Comme les deux dernières sont des expressions extrêmement populaires dans les textes magiques de toutes sortes, on les retrouve autant dans les amulettes qui contiennent des éléments chrétiens que celles qui n'en contiennent pas. Quant à ὄν/ἦν ἔτεκεν, Daniel et Maltonimi mentionnent que l'absence de l'identification du bénéficiaire par le nom de sa mère pourrait être perçue comme un indice d'influence chrétienne⁷². Pourtant, sur les quatorze amulettes contre la fièvre qui présentent des éléments chrétiens, six donnent le nom de la mère, dont cinq qui utilisent l'expression ὄν/ἦν ἔτεκεν. Ainsi, l'identification de la mère était aussi commune dans nos deux catégories d'amulettes.

En résumé, l'étude des éléments non religieux des amulettes contre la fièvre nous permet d'émettre au moins deux conclusions. Tout d'abord, les praticiens de la magie et la population générale de l'Égypte de l'Antiquité tardive avaient d'assez bonnes connaissances des termes désignant les actions thérapeutiques et les différentes sortes de fièvres, intermittentes et autres, connaissances qu'ils semblent avoir tirées à la fois des traités médicaux hellénistiques et romains, par exemple dans le corpus hippocratique et les écrits de Galien et de Celse (Aulus Cornelius Celsus), mais aussi des traditions médicales égyptiennes, les fièvres étant également présentes dans les papyrus médicaux de l'époque pharaonique. Ensuite, nous avons déterminé que le vocabulaire utilisé, qu'il désigne les fièvres ou les actions, est à peu près le même dans toutes les amulettes. Ainsi, il semble que les compositeurs des textes, peu importe leur affiliation religieuse ou le milieu dans lequel ils évoluaient, avaient tous accès au même bassin de vocabulaire, d'expressions et de connaissances médicales, ce qui paraît normal dans la société égyptienne de l'Antiquité

⁷¹ Pour une discussion sur les deux verbes, voir M. Houle « The Practice of Exorcism in Egyptian Monasticism: A Popular Panacea? On the Reconciliation of Hagiographical and Magical Texts », *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies* 7 (2015) 49-60 à 53-4 et 56-7.

⁷² Voir *Suppl. Mag.* I, p. 38 et 40.

tardive, et encore plus dans le domaine de la magie, où le syncrétisme facilitait les échanges et la communication.

Études de cas : les amulettes sans éléments chrétiens

La deuxième partie de notre chapitre consiste à examiner tous les éléments appartenant aux différentes religions que nous retrouvons dans chacune des amulettes, dans le but de voir comment celles-ci reflètent le syncrétisme religieux en Égypte dans l'Antiquité tardive. Comme les amulettes contre la fièvre sont nombreuses, et puisque nous ne pouvons pas inclure ici un examen exhaustif de tous les textes, nous présenterons des études de cas des amulettes les plus significatives dans le cadre de notre étude sur le syncrétisme religieux.

Notre premier exemple est l'amulette *Suppl. Mag. I 10* qui aurait été produite entre le 3^e et le 5^e siècle. Elle est particulièrement intéressante puisque, dépendamment des auteurs, elle est parfois classée comme amulette « païenne », dans le *Suppl. Mag.* par exemple, et parfois comme amulette chrétienne, comme c'est le cas dans le catalogue de papyrus iatromagiques grecs de De Haro Sanchez. Cependant, nous ne nous intéressons ici qu'aux éléments contenus dans les amulettes et non au milieu ou au praticien qui l'aurait produit. Nous ne classerons donc pas l'amulette *Suppl. Mag. I 10* comme étant « païenne » ou chrétienne, mais nous nous intéresserons plutôt au fait qu'elle ne contient aucun des éléments chrétiens que nous avons identifiés plus haut, alors qu'elle présente de nombreux éléments appartenant à d'autres religions.

Αδωναι Ελο[αι Σα]βαωθ Αβλαναθαναβ[λα Ακρ]αμμαχαμαρι
 Σεσενγ[ε]ρ Βαρφαρ[αν]γης αειριουω Ιαω Φρη [c.5] ηαω ιαω εαω

αειριουω
 Ουριηλ
 5 Μιχαηλ
 Γαβριηλ
 Σουριηλ
 Ραφαηλ



σαλαμαξα
 Ζ Ζ Ζ
 Βαμεα ιαχα

Αβλαναθαναβλα
 Αχραμμαχαμαρι
 Σεσενγεν Βφαρανηγης
 Ιαω Σαβαωθ
 ωριφερ λου

φυλάξεται Τουθοῦν, ὧν ἔτεκεν Σάρα, ἀπὸ
 παντὸς ρίγους καὶ πυρετός, τριτέου, τεταρτέ-
 [ο]υ, καθημερηνόν, ἀμφημερηναὶ ἢ μίαν παρὰ μία<ν>· Ελοαι
 10 [ἄ]γγελος Αδωνιας Αδωναι, φυλάξα[τα]ι ενη.

*Adônai Eloai Sabaôth Ablanathanabla Akrammachamari Sesenger Barpharangês aeêioyo Iaô Phrê [...] êaô iaô eaô. Aeêioyô Ouriêl Michaêl Gabriêl Souriêl Raphaêl (ouroboros) Semesilam aeêioyô (caractères) salamaxa (caractères) bamea iacha. Ablanathanabla Achrammachamari Sesengen Bpharagês Iaô Sabaôth ôripher lou. Protège Touthous, que Sara a engendré, de tous les frissons et de toute fièvre, tierce, quarte, quotidienne, journalière ou intermittente. Eloai ange Adônias Adônaei, protège [...]*⁷³

Les premiers éléments qui paraissent intéressants dans cette amulette sont les *voces magicae*, et ils sont assez nombreux. Nous avons d’abord de nombreux éléments juifs tels Adonai, Eloai, Sabaoth, Iao, ainsi que les noms des archanges. Comme mentionné plus haut, les noms et épithètes juifs de Dieu et les nombreux anges avaient déjà été intégrés dans les panthéons des religions traditionnelles, et dès la période gréco-romaine, ils étaient utilisés dans les papyrus magiques comme noms de pouvoirs dans les *voces magicae*⁷⁴. Bien que les noms des anges pourraient aussi être perçus comme une influence chrétienne, puisque ceux-ci sont entourés d’autres éléments juifs et qu’il n’y a pas d’éléments chrétiens dans ce texte, nous préférons parler de noms de pouvoirs d’influence juive qui auraient été intégrés parmi d’autres éléments appartenant aux religions gréco-romaine et égyptienne.

Parmi les *voces magicae*, nous retrouvons également plusieurs mots qui pourraient être d’origine araméenne et donc être considérés comme des éléments d’influence juive. Selon Scholem, le nom Achrammachamari signifierait « déraciner les envoutements », de l’araméen ‘*aqar* « déraciner » et *mik^emarê* « filet » ou « envoutement »⁷⁵. De même, Sesengen Barpharanges ferait référence à un ancien esprit protecteur nommé « Sesengen fils (*bar* en araméen) de Pharanges »⁷⁶. Selon Scholem, ces deux mots magiques seraient d’ailleurs fréquemment associés à d’autres mots juifs comme c’est le cas dans l’amulette *Suppl. Mag. I 10*. Il existe par contre d’autres interprétations; par exemple, Achrammachamari et Sesengen Barpharanges seraient fréquemment associés à des symboles et des divinités solaires⁷⁷. Ce qui est intéressant, c’est que cette interprétation pourrait aussi

⁷³ Toutes les traductions françaises de cette étude sont basées sur les traductions anglaises fournies dans *Suppl. Mag.* et Betz, *Greek Magical Papyri*, avec quelques modifications pour que le français rende bien le texte grec.

⁷⁴ Bonner, *Studies*, 29-32; Betz, *Greek Magical Papyri*, 334-5; Bohak, *Ancient Jewish Magic*, 196-201.

⁷⁵ Scholem, *Jewish Gnosticism*, 97.

⁷⁶ Scholem, *Jewish Gnosticism*, 97-8.

⁷⁷ Bonner, *Studies*, 201-2; Bohak, *Ancient Jewish Magic*, 234.

s'appliquer dans notre cas puisque le nom magique Phrê désigne le dieu égyptien du soleil Ra ou Re qui est aussi appelé Pre ou Phre à partir du Nouvel Empire pour « le Soleil »⁷⁸.

Finalement, dans les *voces magicae* de l'amulette *Suppl. Mag. I 10*, nous retrouvons également Ablanathanalba, ou dans notre cas, Ablanathanabla avec l'inversion de la dernière syllabe. Il s'agit d'un des mots magiques les plus fréquents dans les papyrus magiques en général, autant dans les amulettes contenant des éléments chrétiens que dans celles qui n'en contiennent pas. Nombreux sont ceux qui ont tenté de trouver la signification de ce palindrome, lui attribuant par exemple des racines araméennes ou hébraïques (« Tu es un père pour nous »). Pourtant, aucune signification satisfaisante n'a encore été proposée. En fait, la construction même des palindromes rend la plupart du temps futile la recherche de quelque sens que ce soit⁷⁹.

Outre les *voces magicae*, l'amulette *Suppl. Mag. I 10* contient aussi de nombreux symboles magiques. Le premier est un *ouroboros*, le serpent qui avale sa propre queue. Il s'agit d'une ancienne figure égyptienne qui fut par la suite empruntée par les Grecs et les juifs et qui est fréquente dans les textes magiques gréco-égyptiens. À l'époque pharaonique, il était parfois utilisé comme substitut à la représentation de la déesse du ciel Nout arquée au-dessus de Geb, le dieu de la terre. Plus tardivement, il symbolisait le temps ou même plus le cycle éternel de l'univers⁸⁰. À côté de l'*ouroboros*, entre les deux *caractères* en forme d'étoile, on peut voir une autre figure égyptienne : celle du dieu Chnoubis. Dieu serpent à tête de lion, Chnoubis est en fait une combinaison du dieu créateur égyptien Khnoum, du serpent Kneph et du décan *Knm* et il est populaire dans l'astrologie et les textes magiques. Dans les amulettes, il est souvent représenté par une ligne droite croisée par trois S à l'allure de serpents ondulés⁸¹.

Enfin, les derniers éléments qui méritent que l'on s'y attarde sont les noms du destinataire et de sa mère. Il faut cependant être prudent ici, d'abord parce que ces noms ne

⁷⁸ Betz, *Greek Magical Papyri*, 338.

⁷⁹ Bonner, *Studies*, 202; Scholem, *Jewish Gnosticism*, 94; Maltomini, « Papiri », 85; Betz, *Greek Magical Papyri*, 331.

⁸⁰ Sur l'*ouroboros*, voir Bonner, *Studies*, 250; Maltomini, « Papiri » 92; Betz, *Greek Magical Papyri*, 337; Bohak, *Ancient Jewish Magic*, 276.

⁸¹ Sur le symbole de Chnoubis, voir Bonner, *Studies*, 25; A. Delatte, P. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes* (Paris, 1964) 54-6; Betz, *Greek Magical Papyri*, 333-4.

font pas partie des éléments délibérément choisis par le concepteur du texte et ne peuvent donc pas nécessairement être mis en parallèle avec les autres éléments religieux contenus dans les amulettes. Ensuite, même si l'on peut attribuer aux noms une origine égyptienne, grecque, juive ou même une connotation chrétienne, nous ne pouvons affirmer que ces origines reflètent toujours le milieu culturel ou l'appartenance religieuse des individus concernés⁸². Cependant, dans certaines situations, les noms des destinataires et des autres personnes identifiés dans les amulettes, dans la majorité des cas les parents, peuvent quand même fournir des informations intéressantes. C'est le cas de l'amulette *Suppl. Mag. I 10*.

Cette dernière a été confectionnée pour un certain Touthous qui souffrait d'une fièvre intermittente. Malheureusement, ce nom n'a pas été répertorié dans l'onomastique papyrologique, ni dans le *Namenbuch* de Preisigke, un dictionnaire comprenant les noms de personnes qui figurent dans les documents grecs d'Égypte, ni sur Trismegistos, une base de données qui répertorie tous les textes provenant d'Égypte datés du 8^e siècle avant notre ère au 8^e siècle de notre ère et dans laquelle il est possible de faire des recherches par texte, par auteur, par archive et collection ou par nom de lieu et de personne. Par contre, il existe sur Trismegistos People une attestation d'un « Touthes », un nom égyptien, qui est la forme la plus rapprochée de Touthous que l'on puisse trouver. De plus, plusieurs noms égyptiens ont comme terminaisons –touthes/-touthis/-touthes, par exemple Psenptouthis qui signifie « fil de Touthis »⁸³. Ainsi, puisque la racine « touth » présente dans tous ces noms est dérivée du nom du dieu égyptien Thot, Touthous serait donc également un nom d'origine égyptienne.

Dans l'amulette, le nom de la mère de Touthous, Sara, est également mentionné. Sara était d'abord un nom d'origine hébreu⁸⁴. Sur Trismegistos People, nous retrouvons 53 attestations du nom Sara dont 22 sont en copte et 31 en grec. Ce nom aurait été présent du 2^e siècle avant notre ère au 4^e siècle de notre ère et aurait ressurgi avec force au 7^e siècle. Grâce aux contacts avec les communautés juives, les populations égyptiennes, grecques et même chrétiennes d'Égypte auraient donc adopté le nom Sara. L'amulette *Suppl. Mag. I 10* est donc intéressante puisqu'elle présente deux membres d'une même famille portant des noms

⁸² Voir De Bruyn, Dijkstra, « Greek Amulets », 169 (n. 25).

⁸³ Pour le nom Touthes (et ses variantes), voir Trismegistos People (disponible en ligne au <http://www.trismegistos.org/ref/index.php>; Nam_Id 6315).

⁸⁴ Preisigke, *NB*, 524; Trismegistos People (<http://www.trismegistos.org/ref/index.php>; Nam_Id 7576).

d'origines différentes. Il est impossible de savoir s'il s'agissait d'une famille juive ayant adopté des noms égyptiens, ou encore les membres d'une famille chrétienne avec des noms égyptiens et juifs. Par contre, le fait que ces deux noms appartenait à des individus d'une même famille reflète le syncrétisme qui s'est produit entre ces différentes populations.

En résumé, puisque cette amulette ne contient aucun élément clairement chrétien, mais qu'elle présente de nombreux éléments d'influence juive ainsi que certains appartenant à la religion égyptienne, on peut en conclure que le syncrétisme religieux qui s'était déjà opéré parmi les religions égyptienne et gréco-romaine, et entre ces religions et le judaïsme en Égypte avant l'arrivée du christianisme était encore bien présent et visible dans l'Antiquité tardive. Parmi les amulettes qui ne contiennent pas d'éléments chrétiens, certaines présentent le même mélange de religions traditionnelles et de judaïsme (*Suppl. Mag.* I 19), alors que d'autres ne contiennent que des éléments des religions égyptienne ou grecque (*PGM XVIIIb, P.Kellis* I 87).

Par contre, dans certaines amulettes, on voit aussi la présence d'éléments qui sont souvent considérés comme des influences chrétiennes. C'est le cas par exemple d'un papyrus du 4e siècle, le *Suppl. Mag.* I 13 :

Σω Σω Αβρασαξ ☩
 Αβρασαξ, ἐγώ ἰμει
 Αβρασαξ αβρασι χω
 ου.
 5 Βοήθησον τῆς μεικρᾶς
 Σοφία ἢ καὶ Πρεισκείλ-
 λης· κατάρχησον
 καὶ κατάργησον
 τὸν ἐρχόμενον τῆς
 10 μεικρᾶς Σοφία ἢ καὶ
 Πρεισκείλλης, ἦται
 ῥῖγος, κατάρχησον αὐ-
 τόν, ἦται σκειάν, κατάρ-
 χησον αὐτόν, ἦται δεμό-
 15 νιον, κατάρχησον αὐτόν.
 Σω· Σω· Αβρασαξ· Αβρα-
 σαξ· ἐγώ ἰμει Α-
 βρασαξ αβρα-
 σι· χω· ου, κατά[σ-]

20 χησον, κατάσχη[σον]
καὶ κατάργησ[ο]ν
τὸν ἐρχόμενον τῆς
μεικρᾶς Σοφία ἢ καὶ
Πρεισκείλλης ἐν τῇ
25 σήμερον ἡμέρα·
ἦται ῥίγος, κατάρ
γησον, ἦται δεμ[ό-]
νιον, κατάργησ[ο]ν.

Sô Sô Abrasax (symbole) *Abrasax* je suis *Abrasax abrasi chô ou*. Viens au secours de petite Sophia aussi appelée Priscilla. Arrête et supprime ce qui s'approche de petite Sophia aussi appelée Priscilla, que ce soit un frisson, arrête-le, que ce soit un fantôme, arrête-le, que ce soit un démon, arrête-le. *Sô Sô Abrasax Abrasax* je suis *Abrasax abrasi chô ou*, arrête, arrête et supprime ce qui s'approche de petite Sophia aussi appelée Priscilla en ce jour; que ce soit un frisson, supprime-le, que ce soit un démon, supprime-le.

En général, les noms et mots magiques de ce texte font référence à un contexte non chrétien. Prenons d'abord les *voces magicae* qui contiennent le mot Abrasax. Il s'agit d'un dieu suprême créateur du cosmos et des sept planètes. Attestant le caractère d'une divinité solaire puisque sa valeur numérique est 365, le nombre de jours d'une année, il était également parfois associé à d'autres divinités des religions traditionnelles telles Hermès et Mithra. Puisque son nom et son πνεῦμα descendaient du ciel sur la terre, il voulait que ses fidèles le connaissent par son vrai nom. Dans les textes magiques, il était habituellement représenté avec une tête de coq et des pattes en serpents⁸⁵. Abrasax tirait donc ses origines des religions traditionnelles et est d'abord apparu dans la magie gréco-égyptienne. Il a par la suite été intégré par les juifs, étant souvent accompagné de mots tels Adonai, Sabaoth et Iao. Enfin, en sa qualité de dieu solaire et créateur, il possédait aussi des pouvoirs de guérison, d'où sa présence fréquente dans les papyrus iatromagiques⁸⁶.

Ensuite, il est question dans l'amulette de deux types d'entités, soit les fantômes et les démons, qu'il faut arrêter et supprimer. Dans les religions gréco-romaines, les démons

⁸⁵ Delatte, Derchain, *Intailles*, 25-40; Bohak, *Ancient Jewish Magic*, 188.

⁸⁶ Sur Abrasax, voir Bonner, *Studies*, 192; Delatte, Derchain, *Intailles*, 24-42; Betz, *Greek Magical Papyri*, 330; L. Janssens, « La fausse énigme de l'abracadabra : la médecine mystique du culte d'Abrasax », *Helmantica* 45 (1994) 451-83; Bohak, *Ancient Jewish Magic*, 247-50.

pouvaient être les âmes des morts, en particulier chez les Romains, des divinités, majeures ou mineures, ou même des intermédiaires entre les dieux et les hommes, servant de messagers ou de médiateurs. Le terme δαίμων était particulièrement utilisé pour désigner des divinités qui intervenaient concrètement dans la vie des gens. Celles-ci pouvaient être autant des êtres bienveillants que des esprits maléfiques qui causaient alors malchance, folie ou même maladie⁸⁷. Dans ces cas, comme dans notre amulette, on utilisait la magie pour expulser le démon. Or, les concepts de démons et d'exorcisme existent aussi dans le christianisme. Par exemple, dans le Nouveau Testament, les démons sont présentés plusieurs fois comme les sujets de Satan⁸⁸. De même, la maladie est souvent considérée comme l'œuvre des démons et de Satan et l'exorcisme est alors nécessaire⁸⁹. Les démons mentionnés dans cette amulette pourraient donc faire référence autant aux religions traditionnelles qu'au christianisme.

Par contre, il y a habituellement trois éléments précis qui sont considérés comme étant des influences chrétiennes. Les deux premiers sont le verbe καταργέω et l'absence de l'identification du destinataire par le nom de sa mère. Cependant, comme mentionné plus haut, nous considérons καταργέω comme un élément magique plutôt que chrétien. De même, si nous retrouvons le nom de la mère autant dans des amulettes qui contiennent des éléments chrétiens que dans celles qui n'en contiennent pas, il n'est toutefois pas systématiquement présent dans toutes les amulettes de cette seconde catégorie. Ainsi, l'absence du nom de la mère du destinataire ne peut pas non plus être considérée simplement comme une influence chrétienne.

Le troisième élément est le nom de la personne à qui est destinée l'amulette, Sophia. En effet, le nom Sophia est considéré comme faisant partie des noms à caractère

⁸⁷ Sur les démons dans les religions grecques et romaines, voir D. Foerster, « δαίμων, δαιμόνιον, δαιμονίζομαι, δαιμονιώδης, δεισιδαίμων, δεισιδαίμονια » Kittel, Friedrich, Bromiley, *Theological Dictionary* 2, 1-20 à 1-10; N. Janowitz, *Magic in the Roman World* (London, 2001) 27-46; Rives, *Religion*, 18-23; J.N. Bremmer, *La religion grecque* (Paris, 2012) 29-30.

⁸⁸ Mc 3.22-23; Eph. 2.2; 2 Cor. 12.7.

⁸⁹ Mt 8.16-7; Mc 5.1-20; Lc 9.37-43; Sur les démons dans le Nouveau Testament, voir en général Foerster, « δαίμων », 10-9; R. Kotansky, « Demonology », dans C.A. Evans, S.E. Porter, *Dictionary of the New Testament Background* (Downer Grove, 2000) 269-73; D. Brakke, *Demons and the Making of Monks: Spiritual Combat in Early Christianity* (Cambridge, 2006); D. Iosif, « 'I Saw Satan Fall Like Lightning from Heaven.' Illness as Demon Possession in the World of the First Christian Ascetics and Monks », *Mental Health, Religion and Culture* 14 (2011) 323-40; M. Ludlow, « Demons, Evil and Liminality in Cappadocian Theology », *J ECS* 20 (2012) 179-211.

théologiques qui étaient utilisés par les chrétiens⁹⁰. Selon Trismegistos, qui a répertorié 91 attestations du nom Sophia dont 49 en copte, le nom serait apparu dans les papyrus au 4^e siècle de notre ère en augmentant graduellement jusqu'à son apogée aux 6^e et 7^e siècles, appuyant ainsi la théorie selon laquelle Sophia serait un nom chrétien⁹¹. Bien entendu, le nom seul ne peut aucunement prouver que l'amulette *Suppl. Mag. I 13* provenait d'un milieu chrétien, ni même que la cliente pour laquelle elle a été produite était bien une chrétienne. De plus, le nom de la destinataire ne faisant pas partie des éléments de production choisis par le praticien, il ne peut pas être pris en considération pour étudier le syncrétisme à l'intérieur de l'amulette⁹². Cependant, si cette Sophia était bien chrétienne, l'amulette *Suppl. Mag. I 13* indiquerait que les chrétiens ne voyaient rien de mal à se procurer des amulettes contenant des éléments faisant référence aux religions gréco-romaine et égyptienne. Nous reviendrons sur cette hypothèse un peu plus loin.

Études de cas : les amulettes avec des éléments chrétiens

Nous continuerons maintenant notre étude avec la deuxième catégorie d'amulettes, c'est-à-dire celles qui contiennent au moins un ou plusieurs des éléments spécifiquement chrétiens que nous avons identifiés plus haut. Si la plupart de ces amulettes ne présentent en fait que des éléments chrétiens, certaines peuvent par contre se révéler intéressantes du point de vue du syncrétisme religieux. Le premier exemple que nous présenterons est l'amulette contre la fièvre *Suppl. Mag. I 29*, produite entre le 5^e et le 6^e siècle de notre ère :

⁹⁰ Sur l'utilisation de l'ononastique pour identifier des chrétiens, voir R.S. Bagnall, « Religious Conversion and Onomastic Change in Early Byzantine Egypt », *BASP* 19 (1982) 105-24; E. Wipszycka, « La valeur de l'ononastique pour l'histoire de la christianisation de l'Égypte. À propos d'une étude de R. S. Bagnall », *ZPE* 62 (1986) 173-181; R.S. Bagnall, « Conversion and Onomastics: A Reply », *ZPE* 69 (1987) 243-50; G.H.R. Horsley, « Name Change as an Indication of Religious Conversion in Antiquity », *Numen* 34 (1987) 1-17 à 10-3; E. Wipszycka, « La christianisation de l'Égypte aux IV^e-VI^e siècles. Aspects sociaux et ethniques », *Aegyptus* 68 (1988) 117-65 à 121-2; P. van Minnen, « The Roots of Egyptian Christianity », *APF* 40 (1994) 71-85 à 73-4; Bagnall, *Egypt*, 280-1; Bagnall, *Reading Papyri*, 85-9; M. Choat, *Belief and Cult in Fourth-Century Papyri* (Turnhout, 2006) 51-6; J.H.F. Dijkstra, *Philae and the End of Ancient Egyptian Religion: A Regional Study of Religious Transformation (298-642 CE)* (Leuven, 2008) 47, 58-60; A.M. Luijendijk, *Greetings in the Lord: Early Christians and the Oxyrhynchus Papyri* (Cambridge, 2008) 40-55; M. Depauw, W. Clarysse, « How Christian was Fourth Century Egypt? Onomastic Perspectives on Conversion », *VChr* 67 (2013) 407-35; D. Frankfurter, « Onomastic and the Christianization of Egypt: A Response to Depauw and Clarysse », *VChr* 68 (2014) 284-9.

⁹¹ Pour le nom Sophia, voir Bagnall, « Religious Conversion », 111; Trismegistos People (<http://www.trismegistos.org/ref/index.php>; Nam_Id 12241).

⁹² De Bruyn, Dijkstra, « Greek Amulets », 169 (n.25).

† προς ρε.ο..γωβα..σ...μω
 νουσηα ειεγεοσαρκ...αυσε
 ρυγοπύρετον, όρκίζω σε, Μιχαηλ, άρ-
 χάγγελε γῆς, καθημερινόν ἢ νυκτ-
 5 ερινόν ἢ τεταρτῆον· τόν παντοκράτο-
 ρα Σαβαωθ, μηκέτι ἄψη τῆ ψυχῆ τοῦ
 φοροῦντος μηδὲ παντός τοῦ σώματ-
 ος αὐτοῦ· όρκίζω σε καί νεκρούς, ἀπαλλάξ<ατε>
 Ταιόλλης Ἰσιδόρου π..βων....
 10 ό κατικῶν ἐν βοθηία τοῦ ὑψίστου ἐν σκέ-
 πι τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ αὐλ[ι]στήσετε. ἐρῖ
 τοῦ θεοῦ καί καταφυγή μου καί βοηθός μου,
 ἐλπίδω ἐφ'αὐτών. πατήρ ὑμῶν <ό> ἐν τῆς
 οὐρανῆς, ἁγιασθήτω τῶ θέλημά σου, τῶ-
 15 ν ἄρτον ὑμῶν τῶν ἐπιούσιων. ἅγιος
 ἅγιος κ(ύριο)ς Σαβαωθ, πλήρις οὐρανός
 καί γῆ κης ἁγία<ς> σο<υ> δόξης. ανιαδαιι-
 α, Μιγαηλ, τῶν κ(ύριο)ν Αβραμ, Ισακ,
 Ιακωβ, Ελωει, Ελε, Σαβα-
 20 ωθ, Ωηλ.

(croix) pour [...] frisson fébrile, je t'adjure, Michaël, archange de la terre, quotidienne ou nocturne ou quarte; par le Tout-Puissant Sabaoth, qu'il ne touche plus l'âme de celui qui porte (ceci) ni à tout son corps; je t'adjure, toi et les morts, délivrez Taiolles, fille d'Isidoros [...] Celui qui habite dans le secours du Très-Haut séjournera dans l'abri du Dieu du ciel. Il dira de Dieu, mon refuge et mon sauveur, je crois en lui. Notre père qui est aux cieux, que ta volonté soit consacrée, notre pain quotidien. Saint saint seigneur Sabaoth, le ciel et la terre sont pleins de ta sainte gloire. *Aniaadaiia*, Michaël, le seigneur Abraham, Isaac, Jacob, Eloei, Ele, Sabaoth, Oel.

Plusieurs éléments de cette amulette sont chrétiens. Nous avons par exemple de nombreuses citations de la Bible. Les deux premières font référence au Psaume 90.1-2 et à la prière du Notre Père (Mt 6.9-13) : « Celui qui habite dans le secours du Très-Haut séjournera dans l'abri du Dieu du ciel. Il dira de Dieu, mon refuge et mon sauveur, je crois, en lui » et « Notre père qui est aux cieux, que ta volonté soit consacrée, notre pain quotidien. » À cause de leur vertu protectrice, ce sont deux des citations bibliques les plus utilisées dans les

amulettes⁹³. Quand plusieurs citations sont juxtaposées, il est fréquent qu'elles soient incomplètes ou même transcrites de manière confuse. Par exemple, celui qui a écrit cette amulette a omis plusieurs passages du Notre Père. Dans les textes magiques, les citations de la Bible sont aussi souvent accompagnées de symboles chrétiens, comme la croix que nous retrouvons au début du texte de cette amulette, et d'autres acclamations. Ici, nous avons une citation de la liturgie chrétienne de l'eucharistie inspirée de deux passages de la Bible⁹⁴ : « Saint saint seigneur Sabaoth, le ciel et la terre sont pleins de ta sainte gloire. » Finalement, le texte contient aussi plusieurs *nomina sacra*, soit $\overline{\theta\upsilon}$ pour $\theta(\epsilon\omicron)\tilde{\upsilon}$ « dieu » et $\overline{\kappa\varsigma}/\overline{\kappa\nu}$ pour $\kappa(\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron)\varsigma/\kappa(\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron)\nu$ « seigneur ».

L'amulette *Suppl. Mag* I 29 contient donc de nombreux éléments chrétiens. Par contre, elle présente aussi certains éléments qui, au premier coup d'œil, sembleraient faire référence aux religions gréco-romaine et égyptienne. C'est le cas entre autres de l'adjuration des morts que nous retrouvons à la ligne 8 du texte grec. En effet, les cultes des morts sont en général associés aux religions traditionnelles, prenons par exemple les cultes des héros dans la religion grecque⁹⁵. Pourtant, il existe également des cultes des morts dans le christianisme. En fait, les cultes des saints et des martyrs chrétiens partagent certaines ressemblances avec les cultes des héros : l'idéalisation de la personne après sa mort et l'établissement d'un culte privé autour de cet individu par exemple. De plus, les cultes des saints, avec leurs fêtes, les façons de les invoquer – oracles, amulettes – et dans la construction de leurs sanctuaires, étaient souvent le produit d'un syncrétisme entre les traditions locales autochtones et la doctrine chrétienne⁹⁶. Ainsi, l'invocation des morts que

⁹³ *Suppl. Mag.* I, p. 73 et 81; T.J. Kraus, « Septuaginta-Psalm 90 in apotropäischer Verwendung: Vorüberlegungen für eine kritische Edition und (bisheriges) Datenmaterial », *BN* 125 (2005) 39-73; T.J. Kraus, « Manuscripts with the *Lord's Prayer* – They Are More Than Simply Witnesses to That Text Itself », dans T.J. Kraus, T. Nicklas (éds), *New Testament Manuscripts: Their Text and Their World* (Leiden 2006) 227-66; T.S. de Bruyn, « Papyri, Parchments, Ostraca, and Tablets Written with Biblical Texts in Greek and Used as Amulets: A Preliminary List », dans T.J. Kraus, T. Nicklas (éds), *Early Christian Manuscripts: Examples of Applied Method and Approach* (Leiden 2010) 145-89 à 149; De Bruyn, Dijkstra, « Greek Amulets », 172; J. Chapa, « Su demoni e angeli: il Salmo 90 nel suo contest », dans G. Bastianini, A. Casanova (éds), *I papyri letterari cristiani: atti del convegno internazionale di studi in memoria di Mario Naldini, Firenze, 10-11 Giugno 2010* (Florence, 2011).

⁹⁴ Is 6.3; Apoc. 4.8.

⁹⁵ Sur les cultes des morts et des héros dans la religion gréco-romaine, voir G. Ekroth, « Heroes and Hero-Cults », dans D. Ogden (éd.), *A Companion to Greek Religion* (Malden, MA 2007) 100-14; D. Felton, « The Dead », dans Ogden, *Companion*, 86-99; Rives, *Religion*, 18-21 et 117; Bremmer, *Religion*, 32, 51-8.

⁹⁶ Sur les cultes des saints, voir P. Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago, 1981) 5-8; Papaconstantinou, *Culte*, 313-67; Frankfurter, « Syncretism », 344-6.

nous avons dans cette amulette peut tout à fait faire référence à une tradition chrétienne, mais elle reste quand même témoin d'un syncrétisme plus profondément ancré dans la culture chrétienne.

Les autres détails frappants dans cette amulette sont les noms de la destinataire et de son père qui ne semblent pas particulièrement chrétiens. Le nom Taiolles, la porteuse de l'amulette, n'est pas fréquent dans les papyrus grecs. Le *Namenbuch* et Trismegistos People n'ont relevé qu'une attestation de la forme Ταϊόλλη et il s'agit d'un nom d'origine égyptienne⁹⁷. Quant à Isidoros, il s'agit d'une dérivation grecque du nom d'une déesse égyptienne qui signifie « cadeau d'Isis ». Nous serions donc d'abord portés à l'identifier comme un nom « païen ». Pourtant, nous savons que plusieurs noms populaires parmi les adeptes des religions gréco-romaine et égyptienne, en particulier les noms théophores, ont survécu en milieu chrétien et Isidoros en fait partie⁹⁸. Comme quoi même s'ils peuvent nous donner des indices, les noms des destinataires dans les amulettes sont parfois trompeurs. Ainsi, l'amulette *Suppl. Mag. I 29* reflète elle aussi le syncrétisme religieux, autant par son invocation des morts que par la possibilité que les noms Taiolles et Isidoros aient appartenu à des chrétiens.

Ce syncrétisme, nous le retrouvons encore plus marqué dans notre prochain exemple, l'amulette *Suppl. Mag. I 34*, qui est sans doute la plus intéressante parmi les amulettes contre la fièvre qui contiennent des éléments chrétiens:

	+	+	+
	Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστὸ)ς	Ηριχθονιη	λύκος λευ-
	θερα-	ριχθονιη	κός, λύκος λευ-
	πεύει	ιχθονιη	κός, λύκος λευ-
	τὸ ῥίγος	χθονιη	κός θεραπευ-
5	καὶ τὸν	θονιη	σάτω τὸ ῥιγο-
	πυρετὸν	ονιη	πύρετον Ἰωσήφ.
	καὶ πᾶσαν	νιη	ταχύουσι. < † †
	νόσον τοῦ	ιη	
	σώματος Ἰωσήφ τοῦ φοροῦν-	η	
10	τος τὸ φυλακτήριον - τὸ κα-		

⁹⁷ Preisigke, *NB*, 406; Trismegistos People (<http://www.trismegistos.org/ref/index.php>; Nam_Id 24038).

⁹⁸ Sur l'utilisation par les chrétiens de noms théophores, voir Horsley, « Name », 2-4; Bagnall, « Religious Conversion », 109-12; Bagnall, *Reading Papyri*, 86-7; Choat, *Belief*, 54; Luijendijk, *Greetings*, 41.

θημερινὸν καὶ διὰ μιᾶς.
ταχύουσι. ἀμήν, ἀλλη-
λούϊα.

Jésus Christ guérit le frisson et la fièvre et toute maladie du corps de Joseph qui porte cette amulette – la (fièvre) quotidienne et tierce. Ils sont rapides. Amen hallelujah.

(Croix) Érichthonios (en schéma pyramidal)

Loup blanc, loup blanc, loup blanc, qu'il guérisse le frisson fébrile de Joseph. Ils sont rapides. (Croix)

De nombreux éléments dans cette amulette sont chrétiens. Tout d'abord, il y a une invocation de Jésus Christ qui est écrite grâce à un *nomen sacrum*, $\overline{\text{I}}\overline{\text{C}}\overline{\text{X}}\overline{\text{C}}$ pour Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστὸ)ς. Ensuite, il y a de nombreux signes de croix au début et à la fin du texte. Enfin, le nom Joseph est un nom de l'Ancien Testament qui était fréquemment utilisé par les chrétiens⁹⁹. Si on regarde sur Trismegistos, on remarque une explosion des attestations du nom Joseph au 5^e siècle de notre ère, alors que le christianisme était bien installé en Égypte¹⁰⁰. Puisque notre amulette est datée du 6^e siècle, il est probable que le destinataire ait été chrétien. À cela, on peut également ajouter les acclamations « amen » et « hallelujah » que l'on retrouve à la fin de la première colonne du texte.

Par contre, ce sont les éléments non chrétiens du texte qui sont les plus intéressants. Premièrement, après les trois signes de croix de la colonne du milieu, nous avons le nom « Érichthonios » écrit en schéma pyramidal. Dans la mythologie grecque, en essayant de violer Athéna dont il était amoureux, le sperme d'Héphaïstos s'écoula sur la cuisse de la déesse qui l'essuya avec un morceau de laine. De la terre ainsi fécondée est né Érichthonios qui fut élevé par Athéna. Selon Euripide, la déesse lui donna à la naissance deux gouttes de sang de la Gorgone, l'une qui donnait la mort et l'autre qui guérissait les maux¹⁰¹. Plus tard, Athéna le mit dans un panier et le confia aux filles de Cécrops, tout en leur défendant de l'ouvrir. Curieuses, elles ignorèrent la recommandation d'Athéna, ouvrirent le panier et,

⁹⁹ Sur l'utilisation par les chrétiens de noms bibliques, voir Horsley, « Name », 7-8; Bagnall, « Religious Conversion », 110; Bagnall, *Reading Papyri*, 86; Choat, *Belief*, 55; Luijendijk, *Greetings*, 46-55; Depauw, Clarysse, « How Christian was Fourth Century Egypt? », 414-16.

¹⁰⁰ Pour le nom Joseph, voir Trismegistos People (<http://www.trismegistos.org/ref/index.php>; Nam_Id 3467).

¹⁰¹ E. *Ion* 1001-15.

terrorisées à la vue de l'enfant, qui selon les versions était soit mi-homme mi-serpent ou alors enroulé d'un serpent, elles se précipitèrent du haut de l'Acropole¹⁰².

Le lien d'Érichthonios avec la magie pourrait d'abord être expliqué par son aspect étrange, soit mi-humain mi-serpent ou encore entouré de serpents. En effet, ces derniers étaient des symboles fréquemment utilisés dans la magie gréco-romaine et égyptienne. Nous avons déjà mentionné par exemple l'*ouroboros* le symbole du dieu Chnoubis et le dieu Abrasax aux pattes de serpents. Si l'on ajoute à cela son lien avec la mort – Daniel et Maltonimi mentionnent que les meurtriers mythiques, entre autres Persée, Héraklès, Arès et Érichthonios, étaient utilisés dans les textes magiques médicaux pour menacer les maladies¹⁰³ – ainsi que le récit concernant le sang de la Gorgone, la présence d'Érichthonios dans cette amulette iatromagique est donc tout à fait justifiée.

Ensuite, il est question dans la troisième colonne du texte d'un loup blanc. Au premier coup d'œil, cette invocation semble faire référence à la religion gréco-romaine. Comme celle-ci comprenait de nombreux dieux et démons intermédiaires qui intervenaient directement dans la vie des gens, il est possible que le « loup blanc » fût l'un d'entre eux, invoqué dans cette amulette pour obtenir une guérison. Selon Wortmann, le premier éditeur du texte, il s'agirait plutôt d'une invocation du dieu syncrétique gréco-égyptien Horus-Apollon¹⁰⁴. En effet, lors du processus de syncrétisme-juxtaposition à l'époque hellénistique, les deux divinités furent identifiées l'une à l'autre¹⁰⁵, en partie parce qu'elles partageaient plusieurs caractéristiques, dont certaines pourraient aussi les associer au « loup blanc ».

Tout d'abord, Diodore de Sicile affirme que le loup était honoré en Égypte en lien avec Horus puisque, lorsque celui-ci se préparait à affronter Seth avec Isis, Osiris vint du monde des morts sous la forme d'un loup pour aider sa femme et son fils¹⁰⁶. De plus, l'adjectif « blanc » pourrait s'expliquer par le fait qu'Horus était une divinité céleste et

¹⁰² Nous retrouvons cette histoire chez plusieurs auteurs anciens, p.e. Apollod. *Bibliotheca* 3.14.6; E. *Ion* 21-26; Paus. 1.18.2. Sur Érichthonios, voir aussi P. Grimal, *The Dictionary of Classical Mythology* (New York, 1985) 150; C. Calame, « Untimely Death for the Young Girl: Etiological Foundations and Initiation Practices in Classical Athens », dans J.H.F. Dijkstra, J. Kroesen, Y. Kuiper (éds), *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer* (Leiden, 2010) 59-74 à 61-4; Bremmer, *Religion*, 108.

¹⁰³ *Suppl. Mag.* I, p. 4-5 et 101. Voir aussi Bonner, *Studies*, 88-9.

¹⁰⁴ D. Wortmann, « Der weisse Wolf: Ein christliches Fieberamulett der Kölner Papyrussammlung », *Philologus* 107 (1963) 157-61.

¹⁰⁵ Dunand, « Syncrétismes », 156-8; Dunand, Zivie-Coche, *Dieux*, 239. Voir aussi Plu. *De Is. et Os.* 50.

¹⁰⁶ D.S. 1.88.

solaire souvent associée avec le dieu Ra¹⁰⁷. D'ailleurs, à Edfou et Abydos, Horus était représenté avec une tête de faucon blanche¹⁰⁸. Enfin, à l'époque pharaonique, Isis et l'enfant Horus étaient particulièrement associés à la protection et la guérison des piqûres de scorpions, et on les voit souvent représentés sur des stèles et des amulettes¹⁰⁹. Il ne serait donc pas étonnant de le voir apparaître plus tard dans des amulettes iatromagiques de l'Antiquité tardive.

Quant à Apollon, il avait parfois comme épithète « Lykéios » qui pourrait signifier soit « destructeur de loups » du grec λύκος « loup », « lumineux » du grec λύκη « lumière », ou même simplement « blanc » du grec λευκός¹¹⁰. Le culte d'Apollon Lykéios était populaire notamment à Athènes, Argos, et particulièrement dans les cités doriques autour de l'Isthme de Corinthe, où le loup était un animal dédié et sacrifié au dieu. Dans la ville de Lycopolis par exemple, on rendait un culte à Apollon et au loup, tous deux adorant le soleil¹¹¹. D'ailleurs, deux des interprétations possibles de l'épithète Lykéios, soit « lumineux » et « blanc », ainsi que le rapprochement dans certains cultes entre Apollon et le soleil ou la lumière pourrait aussi expliquer l'utilisation dans l'invocation de cette amulette de l'adjectif « blanc ».

D'autre part, le blanc peut aussi faire référence à l'Apollon dieu purificateur qui sépare le pur de l'impur, la maladie de la santé, le mal du bien. Dans le mythe d'Oreste par exemple, Apollon exerce cette fonction en purifiant le meurtrier des crimes qu'il a commis¹¹². Enfin, étant lui-même un dieu guérisseur ainsi que le père d'Asklépios, dieu guérisseur par excellence, il serait normal que l'on retrouve une invocation à Apollon dans l'amulette iatromagique *Suppl. Mag.* I 34¹¹³. Par contre, si on le considère habituellement comme une divinité grecque, il convient de mentionner que, sous l'effet des phénomènes de syncrétisme dans l'Antiquité tardive, Apollon était parfois christianisé, ou plutôt le Christ

¹⁰⁷ Dunand, Zivie-Coche, *Dieux*, 335; S. Quirke, *Ancient Egyptian Religion* (New York, 1992) 17 et 21-3.

¹⁰⁸ Wortmann, « Weisse Wolf », 161. Voir aussi Plu. *De Is. et Os.* 22.

¹⁰⁹ Quirke, *Ancient Egyptian Religion*, 114; Nunn, *Ancient Egyptian Medicine*, 108.

¹¹⁰ Sur Apollon Lykéios, voir M. Jameson, « Apollo Lykeios in Athens », *Archaiognosia* 1 (1980) 213-36; Grimal, *Dictionary*, 47-50 à 50; F. Graf, *Apollo* (London, 2009) 120-4; R.R. Nauta, « Callimachus' Sacrifice to Apollo Lykios (Fragment 1.21-24) », dans Dijkstra, Kroesen, Kuiper, *Myths*, 167-77 à 172-6; Bremmer, *Religion*, 39.

¹¹¹ Macr. 1.17.40.

¹¹² E. *Or.* 591-601; A. *Eu.* 576-81. Voir aussi Graf, *Apollo*, 99; Bremmer, *Religion*, 39.

¹¹³ Pi. *P.* 5.63-64, 3.1-46. Voir aussi Grimal, *Dictionary*, 49; Graf, *Apollo*, 79-102.

était perçu comme le véritable Apollon. Dans un poème d'un auteur chrétien anonyme du 5^e siècle, par exemple, Apollon qui tue le Python était perçu comme le Christ tuant le serpent de l'Enfer¹¹⁴.

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

Conclusion

Après avoir examiné avec attention toutes les amulettes contre la fièvre datée de l'Antiquité tardive du catalogue de De Haro Sanchez, et en particulier celles que nous avons présentées ici qui sont les plus significatives du point de vue de notre recherche, nous pouvons affirmer qu'elles reflètent tous les types de syncrétisme religieux qui étaient présents en Égypte dans l'Antiquité tardive. Premièrement, l'étude des éléments non religieux contenus dans ces papyrus nous a permis de déterminer plusieurs choses. Tout d'abord, la langue grecque ne doit pas être perçue comme un élément lié à la culture ou à la religion grecque, mais comme un outil commun permettant aux différentes communautés d'Égypte – religieuses et culturelles – d'interagir, et dans notre cas, de participer à la confection de papyrus magiques tout en créant un milieu propice au syncrétisme. De même, les connaissances médicales contenues dans les amulettes, notamment concernant les différents types de fièvre et leurs symptômes, correspondent aux connaissances acquises par

¹¹⁴ Graf, *Apollo*, 148.

les différentes cultures à travers les âges que l'on peut retrouver entre autres dans les traités médicaux grecs et romains, ainsi que dans les papyrus médicaux d'époque pharaonique.

Ensuite, l'examen du vocabulaire médical et des expressions courantes nous a donné la possibilité, d'une part, d'éclairer les situations concernant certaines hypothèses préexistantes appliquées à notre sujet précis. D'abord, on dit souvent que certains mots comme les verbes *θεραπεύω* et *καταργέω* indiqueraient une certaine influence chrétienne dans les amulettes. Cependant, nous avons vu, d'une part, que la présence de *θεραπεύω* dans les textes iatromagiques est due en partie à son emploi commun dans les traités médicaux grecs tels *La maladie sacrée* du corpus hippocratique et *De la méthode thérapeutique* de Galien. D'autre part, nous avons aussi déterminé que les verbes *θεραπεύω* et *καταργέω* sont particulièrement utilisés dans des contextes magiques. Nous leur attribuons donc une signification plutôt médicale et magique que chrétienne. Enfin, nous avons établi que l'absence de l'identification du destinataire par le nom de sa mère, qui est présentée par Daniel et Maltomini comme une possible influence chrétienne, ne peut pas être considérée comme telle puisque six des quatorze amulettes contre la fièvre qui contiennent des éléments chrétiens mentionnent le nom de la mère, et que ce dernier n'est pas systématiquement présent dans les amulettes qui ne contiennent pas d'éléments chrétiens.

Finalement, nous avons aussi déterminé au cours de l'étude du vocabulaire que les termes employés, autant les mots désignant les fièvres que les verbes d'action thérapeutique et les autres expressions, sont sensiblement les mêmes dans toutes les amulettes. Ainsi, on peut en conclure qu'il n'y avait pas de registres lexicaux différents selon les religions ou les milieux culturels dans lesquels les textes ont été rédigés, et que les compositeurs avaient tous accès aux mêmes connaissances médicales, au même bassin de vocabulaire et aux divers éléments appartenant aux différentes religions présentes en Égypte. L'homogénéité de la terminologie utilisée appuie donc l'hypothèse de la présence d'un syncrétisme religieux dans la société égyptienne de l'Antiquité tardive, et encore plus dans le domaine de la magie, qui est reflété dans les amulettes iatromagiques contre la fièvre.

Deuxièmement, les études de cas nous ont permis de voir de quelle façon les amulettes iatromagiques contre la fièvre reflètent le syncrétisme religieux en Égypte dans l'Antiquité tardive. D'une part, nous avons pu conclure que le syncrétisme que l'on

retrouvait à l'époque gréco-romaine, d'abord parmi les religions traditionnelles, puis entre ces religions et le judaïsme, était encore représenté dans les textes de l'Antiquité tardive. C'est le cas de l'amulette *Suppl. Mag.* I 10 que nous avons présenté plus haut, mais aussi par exemple de l'amulette *Suppl. Mag.* I 19, qui contient un mélange d'éléments grecs et juifs. D'autre part, nous avons aussi déterminé que certaines amulettes attestent du syncrétisme entre les religions gréco-romaine et égyptienne et le christianisme que l'on retrouvait dans l'Antiquité tardive.

Tout d'abord, quelques-unes des amulettes qui ne contiennent pas d'éléments chrétiens, comme l'amulette *Suppl. Mag.* I 13, présentent des éléments révélant une possible influence chrétienne comme des noms à connotation chrétienne et l'invocation des anges. Cependant, les anges pourraient tout aussi bien être perçus comme une influence juive, c'est pourquoi ils ne peuvent pas être considérés comme chrétiens, surtout s'il n'y a pas d'autres éléments chrétiens dans le texte. De même, bien que les noms des destinataires peuvent parfois nous donner des indications quant à leur origine culturelle ou leur affiliation religieuse, ceux-ci ne font par contre pas partie des éléments choisis par le compositeur et ne reflètent donc pas le syncrétisme qu'il y a à l'intérieur même de l'amulette. Toutefois, nous avons aussi constaté que ces noms peuvent quand même être intéressants s'ils tendent à montrer que les destinataires, peu importe leur origine culturelle ou leur affiliation religieuse, ne semblaient pas gênés par le mélange d'éléments provenant de différentes religions.

En poursuivant notre étude, cette fois concernant les amulettes qui contiennent des éléments chrétiens, nous avons aussi vu que certaines présentent des traces de syncrétisme un peu plus ancien entre le christianisme et les religions indigènes qui étaient à ce moment déjà profondément ancrés dans la culture chrétienne, comme c'est le cas de l'invocation des morts dans l'amulette *Suppl. Mag.* I 29. Nous pouvons également percevoir des signes de syncrétisme par l'intégration de certains éléments magiques tels les *charactères*, en particulier lorsque ceux-ci sont considérés comme des pouvoirs divins autonomes comme dans les amulettes *Suppl. Mag.* I 21 et 23. Enfin, nous avons aussi des documents qui contiennent des éléments appartenant manifestement aux deux catégories de religions, plus précisément dans le cas de l'amulette *Suppl. Mag.* I 34 que nous avons présenté, au christianisme et aux religions grecque et égyptienne, prouvant encore une fois que les

compositeurs des amulettes pouvaient sans problème intégrer dans leurs textes des éléments des différentes religions présentes en Égypte dans l'Antiquité tardive.

Bien entendu, nous ne présentons dans notre thèse que les cas les plus intéressants et significatifs du point de vue de notre étude. Il est certain que ce ne sont pas toutes les amulettes contre la fièvre qui reflètent le syncrétisme religieux. Certaines n'incluent que des éléments d'une religion traditionnelle, comme l'amulette *PGM XVIIIb* qui ne présente que des éléments de la religion grecque, ou encore certaines ne comprennent que les éléments chrétiens, comme les amulettes *Suppl. Mag.* I 24, 28 et 35. Il y a aussi des amulettes qui ne contiennent aucun ou trop peu d'élément religieux, ou alors qui ne présentent que des éléments qui ne peuvent pas être identifiés à une religion précise, comme les invocations des anges. Quoi qu'il en soit, les amulettes contre la fièvre que nous avons présentées ainsi que certaines autres mentionnées plus haut sont assez représentatives et contiennent assez d'informations pour nous apporter des renseignements et des preuves supplémentaires concernant le syncrétisme religieux en Égypte dans l'Antiquité tardive, autant au niveau du syncrétisme plus ancien entre religions traditionnelles et judaïsme qui se poursuivait, qu'au sujet du « nouveau » syncrétisme entre les religions traditionnelles et le christianisme.

Chapitre 2 : Les amulettes contre des maladies variées

Introduction

La maladie était une dure réalité à laquelle les anciens devaient faire face jour après jour. Selon les attestations relevées dans les papyrus iatromagiques grecs, nous avons déterminé dans le premier chapitre que, parmi des maladies qui affectaient les habitants de l'Égypte tardo-antique, la fièvre était la plus fréquente, ou du moins celle pour laquelle on utilisait le plus fréquemment des méthodes curatives magiques, puisqu'elle apparaît au total dans trente amulettes. Toutefois, plusieurs amulettes présentent aussi d'autres maladies, par exemple les maux d'yeux, de tête et les piqûres de scorpions. Certaines sont aussi plus générales, demandant une protection ou une guérison de toute maladie. Dans ce deuxième chapitre, nous nous pencherons donc sur ces amulettes contre des maladies variées. Dans le « Catalogue des papyrus iatromagiques grecs », nous avons retenu seize amulettes qui correspondent à cette catégorie, dont quatre que nous avons déjà incluses dans le premier chapitre puisqu'elles comprenaient également des mots désignant la fièvre. Nous nous concentrerons cependant ici sur ces autres maladies, tout en démontrant comment les amulettes qui les désignent reflètent le syncrétisme religieux dans l'Égypte de l'Antiquité tardive.

Pour ce faire, nous suivrons le même processus que dans le chapitre 1. Nous débuterons donc avec la comparaison entre les amulettes datées de la période gréco-romaine et celles de l'Antiquité tardive. Cependant, puisque nous n'avons pas beaucoup de textes gréco-romains dans ce chapitre – un seul daté du 3^e siècle – nous présenterons cette comparaison en lien avec les résultats obtenus dans le premier chapitre. Nous passerons ensuite aux textes de l'Antiquité tardive qui sont toujours divisés en deux catégories, soit les amulettes sans éléments chrétiens et celles qui contiennent des éléments chrétiens. Dans l'étude des éléments à caractère non religieux, nous nous concentrerons sur les différentes maladies représentées, le vocabulaire employé pour les décrire et en demander la guérison, et sur comment ces éléments reflètent différentes influences culturelles ou religieuses. Finalement, nous procéderons à des études de cas de quelques-unes de ces amulettes contre les différentes maladies provenant de chacune de nos catégories. Nous y examinerons alors

les éléments relevant des différentes religions et plus particulièrement les relations entre ces religions à l'intérieur de chaque texte.

Comparaison entre les amulettes de l'époque gréco-romaine et de l'Antiquité tardive

Afin d'enrichir notre comparaison entre les amulettes datées de la période gréco-romaine et celles de l'Antiquité tardive, nous avons décidé de comparer les amulettes contre des maladies variées en lien avec les amulettes contre la fièvre que nous avons étudiées dans le premier chapitre. Parmi nos seize amulettes, une seule provient de l'époque gréco-romaine, une est datée du 3^e au 5^e siècle et se place donc dans la période « entre-deux », et les quatorze autres auraient été produites dans l'Antiquité tardive (tableau 4). Dans la première partie de ce chapitre, nous effectuerons donc une analyse des continuités et des changements que l'on peut noter dans ces amulettes au niveau de la structure, du vocabulaire, des éléments magiques et religieux, et nous juxtaposerons ces données aux résultats que nous avons obtenus dans la comparaison du premier chapitre pour vérifier si elles appuient nos conclusions.

Tout d'abord, la structure de base des formules des amulettes semble toujours être la même : *vores magicae*, invocation du pouvoir surnaturel, identification du bénéficiaire, puis de la ou des maladies. Par contre, il est intéressant de noter que plusieurs des amulettes contenant des éléments chrétiens qui sont plus générales et demandent une protection contre toute maladie n'identifient pas le destinataire¹¹⁵. Or, puisque ces amulettes ont un caractère prophylactique – chose qui était plus rare dans les amulettes contre la fièvre – et qu'elles n'étaient pas nécessairement destinées à une personne en particulier, il est normal de ne pas retrouver de nom dans les textes. En effet, ceux-ci sont plutôt remplacés par des formules telles τὸν φοροῦνταν ἢ τὴν φοροῦσαν « l'homme ou la femme portant (cette amulette) » ou τόνδε ἢ τήνδε « un certain homme ou une certaine femme ».

Pour ce qui est du changement que nous avons repéré dans les amulettes contre la fièvre, à savoir la répétition d'une partie ou de la totalité de la formule magique, nous pouvons mentionner trois de nos seize amulettes contre des maladies variées qui présentent

¹¹⁵ Voir les amulettes *P.Kell.* I 88, *Suppl. Mag.* I 30-3 et *PGM* XVIIIa.

une telle répétition : *Suppl. Mag.* I 14, que nous avons déjà identifié dans le chapitre précédent, 20 et 32. Ces amulettes ayant été produites entre le 4^e et le 6^e siècle, ces nouvelles données appuient donc notre conclusion selon laquelle ces répétitions seraient apparues à partir du 4^e siècle. Malheureusement, nous n'avons toujours pas assez d'amulettes provenant de la période gréco-romaine pour pouvoir affirmer que celles-ci ne contenaient jamais de répétition. Cette conclusion ne demeurera donc qu'une simple hypothèse.

Passons maintenant au vocabulaire que nous avons divisé selon les mêmes catégories que dans le premier chapitre. Dans le cas des expressions récurrentes, nous ne les retrouvons ni dans l'amulette gréco-romaine ni dans l'amulette « entre-deux ». Encore une fois, cette absence n'est pas significative vu le nombre restreint d'amulettes dans ces deux catégories. Par contre, parmi les amulettes de l'Antiquité tardive, trois contiennent les termes ἤδη ἤδη « maintenant maintenant », ταχύ ταχύ « vite vite », et une autre présente l'expression ὄν/ῆν ἔτεκεν « que [nom de la mère] a engendré ». Si l'on combine ces informations avec les résultats du chapitre 1, on peut confirmer que l'emploi de ces expressions, qui étaient déjà fréquentes dans la période gréco-romaine, s'est poursuivi dans l'Antiquité tardive.

Pour ce qui est des mots désignant la maladie, la comparaison est plus difficile puisque nous n'avons pas, comme dans les amulettes contre la fièvre, les mêmes mots utilisés dans toutes les amulettes. En effet, nos seize amulettes présentent plusieurs maladies différentes à travers les deux périodes. Ce que nous pouvons dire par contre, c'est que les mêmes termes sont habituellement utilisés pour désigner une maladie en particulier. Enfin, si l'on regarde les verbes indiquant les actions thérapeutiques, on remarque la même distinction entre les verbes techniques, θεραπεύω « guérir », ἰάομαι « guérir » et ἀπαλλάσσω « délivrer de », et les verbes plus métaphoriques comme ἀποδιώκω « chasser loin de », ἀποστρέφω « détourner » et λύω « délier ». Or, les verbes techniques ne sont présents que dans les amulettes de l'Antiquité tardive, et tout comme dans les amulettes contre la fièvre, leur fréquence augmente avec le temps. Bien que nous ayons encore moins de sources pour la période gréco-romaine, nous semblons bien ici en présence d'une évolution graduelle au cours de laquelle les magiciens, peut-être plus éduqués ou désirant être plus précis, ont préféré l'emploi de verbes techniques dans leurs compositions.

La prochaine catégorie de comparaison concerne les éléments magiques dans les textes. Tout d'abord, nous en trouvons beaucoup moins dans les amulettes contre des maladies variées que dans les amulettes contre la fièvre. Toutefois, ils sont aussi présents dans les deux périodes. Dans le cas des *voces magicae*, la seule amulette datée de l'époque gréco-romaine ne présente qu'un *vox magica* en schéma pyramidal, σταφυλλοτόμος, « couteau pour couper la lnette » ou « excision de la lnette », accompagné de trois croix¹¹⁶. De plus, six amulettes de l'Antiquité tardive contiennent des mots magiques, en particulier les noms et épithètes juifs de Dieu, les noms des anges, des suites de voyelles et Ablanathanalba¹¹⁷. Chose intéressante, les *voces magicae* sont pratiquement absents des amulettes contenant des éléments chrétiens, alors qu'ils étaient fréquents dans les amulettes contre la fièvre avec des éléments chrétiens. Pour ce qui est des *characteres*, ils n'apparaissent que dans deux amulettes, *Suppl. Mag.* I 20 et 32, qui sont datées respectivement des 4^e-5^e et 5^e-6^e siècles. Ainsi, même si nous n'avons pas beaucoup d'amulettes contenant des éléments magiques, celles qui en présentent nous permettent tout de même de confirmer notre conclusion, c'est-à-dire que ces éléments étaient utilisés autant dans la période gréco-romaine que dans l'Antiquité tardive.

Finalement, si nous nous intéressons aux éléments religieux dans les amulettes, nous pouvons déjà noter la présence dans notre amulette du 3^e siècle de trois croix. Ainsi, bien que des symboles semblables aient aussi été utilisés dans des amulettes et d'autres papyrus littéraires non chrétiens¹¹⁸, ce texte semble indiquer que, dès le 3^e siècle, certains éléments chrétiens auraient déjà été intégrés dans les pratiques magiques en Égypte. Quant aux amulettes de l'Antiquité tardive, certaines présentent encore des éléments des religions gréco-romaine et égyptienne – combinés ou non avec des éléments chrétiens – prouvant encore une fois que, malgré l'arrivée du christianisme, les religions traditionnelles avaient toujours leur place dans les pratiques magiques. En résumé, nous avons ici sensiblement les mêmes preuves de continuité ou de changements que dans les amulettes contre la fièvre, et si nous combinons toutes ces données, nos premières conclusions ne s'en trouvent que renforcées.

¹¹⁶ *Suppl. Mag* I 1.

¹¹⁷ *Suppl. Mag.* I 14, 16, 17, 20, 32 et 34.

¹¹⁸ Sur la possibilité que les croix ne soient pas toujours des symboles chrétiens, voir Choat, *Belief*, 116-8; De Bruyn, Dijkstra, « Greek Amulets », 171.

Vocabulaire et connaissances médicales

Comme nous l'avons déjà vu, le vocabulaire médical employé dans les amulettes iatromagiques reflète les connaissances médicales des différents peuples qui se sont rencontrés en Égypte. Les termes utilisés peuvent même parfois être associés à certaines religions et nous donner des informations supplémentaires quant au syncrétisme religieux en Égypte. Le vocabulaire que nous étudierons dans ce deuxième chapitre est plus varié puisque ces amulettes étaient destinées à guérir plusieurs maladies différentes (tableau 5). Ainsi, avant de nous intéresser aux verbes d'action thérapeutique et aux expressions récurrentes, nous ferons un survol des maladies représentées dans nos amulettes et des termes employés pour les désigner, en portant une attention particulière aux connaissances médicales auxquelles ils renvoient et aux influences religieuses qu'ils pourraient signaler.

La première maladie que nous aborderons parmi les amulettes de ce chapitre concerne une infection de la lnette. En effet, l'amulette *Suppl. Mag. I 1* n'est composée que d'un mot en schéma pyramidal : σταφυλλοτόμος. Or, ce terme en grec désigne un outil destiné à couper des tumeurs sur la lnette ou à effectuer l'ablation de la lnette en entier¹¹⁹. Les infections de gorges étaient courantes dans l'Antiquité, et certaines de ces infections pouvaient entraîner une inflammation ou une tuméfaction de la lnette¹²⁰. Selon certains auteurs, il existait même des médecins grecs et romains spécialistes de la lnette. Dans une de ses épigrammes, Martial mentionne un chirurgien nommé Fannius qui traitait les infections de la lnette¹²¹. Ces médecins possédaient alors des instruments spécialisés pour procéder à l'ablation de la lnette. Parmi ceux-ci, on retrouvait entre autres la σταφυλάγρα, une pince dentée servant à retirer la lnette, et le σταφυλοτόμος utilisé pour la couper. Ainsi, l'utilisation de ce terme technique chirurgical dans l'amulette démontre une connaissance assez avancée de la médecine gréco-romaine.

¹¹⁹ Voir *Suppl. Mag.* I, p. 4.

¹²⁰ Sur les infections de gorge et de la lnette dans l'Antiquité, voir en part. Jackson, *Doctors*, 123-5; R.P.J. Jackson, « Roman Medicine: The Practitioners and Their Practices », dans *ANRW* II 37.1 (1993) 79-101 à 80 et 85-7.

¹²¹ Mart. 10.56.

La deuxième affection à laquelle nous nous intéresserons se rapporte aux piqûres de scorpions. En effet, deux de nos amulettes contiennent le mot σκορπίος¹²². Selon Diodore de Sicile, l'Égypte était infestée de bêtes sauvages¹²³. Et si l'on considère les blessures infligées par des animaux sauvages, les piqûres de scorpions étaient parmi les plus fréquentes. À l'époque pharaonique, les traitements magiques contre les piqûres de scorpions étaient déjà fréquents puisque l'on retrouve dans certains papyrus magiques des formules concernant les scorpions. Par exemple, le *recto* du papyrus Chester Beatty – partie d'une archive privée d'un scribe de la 19^e dynastie – présente des formules contre les scorpions qui invoquent Horus, Isis et Serqet, une déesse associée au scorpion qui était habituellement représentée avec l'animal sur la tête¹²⁴.

On trouve également des traitements contre les piqûres de scorpions dans des papyrus magiques plus tardifs. Un papyrus magique en démotique daté du 3^e siècle décrit un rituel où il est question de lécher la plaie et de la frotter avec de l'huile végétale pour ensuite prononcer à haute voix une formule magique mentionnant entre autres Isis, Anubis et l'ἀγαθοδαίμων¹²⁵. En outre, les Égyptiens n'étaient pas les seuls à connaître des remèdes pour les piqûres de scorpions. Selon Pline l'Ancien, en plus de purger l'estomac et d'éliminer les calculs biliaires, le jus de radis pouvait traiter les piqûres de scorpions¹²⁶. Malheureusement, les deux amulettes que nous avons ne fournissent pas beaucoup de renseignements sur les traitements médicaux et leurs influences culturelles et religieuses puisqu'elles ne contiennent que le mot σκορπίος accompagné de *voces magicae*. Toutefois, elles prouvent que les habitants de l'Égypte avaient encore recours à des méthodes magiques pour guérir les piqûres de scorpions dans l'Antiquité tardive.

Parmi les autres maladies représentées, nous avons deux amulettes qui font référence à des maux d'yeux¹²⁷. En fait, il est surprenant qu'il n'y en ait que deux puisque les affections touchant les yeux faisaient partie des maladies les plus communes en Égypte dans l'Antiquité, en particulier à cause du climat chaud et sec, de la poussière, du sable, des

¹²² *Suppl. Mag.* I 16-7.

¹²³ *D.S.* 1.24.6.

¹²⁴ Pour ce qui suit sur les piqûres de scorpions, voir M.N. Tod, « The Scorpion in Graeco-Roman Egypt », *JEA* 25 (1939) 55-61; Nunn, *Ancient Egyptian Medicine*, 59, 100, 108 et 189-90; Draycott, *Approaches*, 85-7.

¹²⁵ *PDM* xiv.594-620.

¹²⁶ *Plin. Nat.* 20.13.

¹²⁷ *Suppl. Mag.* I 26 et 32.

mouches et du niveau d'insalubrité dans les villes et les villages¹²⁸. Dans le traité *Airs, eaux, lieux* du corpus hippocratique, les maladies des yeux sont d'ailleurs associées aux régions plus chaudes du monde¹²⁹. Les affections des yeux étant si fréquentes, l'ophtalmologie est devenue une spécialité en Égypte à l'époque pharaonique. Les médecins égyptiens connaissaient assez bien l'anatomie externe de l'œil et établissaient des diagnostics pour différentes maladies bien connues aujourd'hui, dont les orgelets et les cataractes. La plupart des maladies touchant les yeux étaient aussi traitées par des méthodes magiques. Le papyrus Ebers notamment contient une section entière avec des recettes pour guérir différentes maladies : l'application de sang de lézard ou de chauve-souris pour le trichiasis, l'ocre jaune ou le sulfure de plomb pour le trachome¹³⁰.

À l'époque gréco-romaine, l'Égypte se distinguait encore pour ses médecins spécialistes en ophtalmologie. Dans son inventaire des spécialistes médicaux d'Alexandrie, Galien mentionne entre autres un médecin de l'œil et un spécialiste des cataractes¹³¹. Toutefois, d'autres médecins du monde gréco-romain s'intéressaient aussi à l'ophtalmologie. Dans son traité *De medicina*, Celse consacre un chapitre entier aux maladies des yeux et à leurs différents traitements¹³². En effet, dans l'Empire romain, il existait plusieurs méthodes pour soigner les affections des yeux. Le premier type de traitement impliquait la confection d'un onguent à partir de gomme et d'autres ingrédients actifs et aromatiques. Parmi ceux-ci, Celse mentionne la cannelle, l'acacia, l'oxyde de zinc, le safran, la myrrhe, le poivre blanc et la cuivre¹³³. Certaines maladies nécessitaient par contre une opération et les spécialistes des yeux devaient parfois procéder à des traitements chirurgicaux. Celse fournit d'ailleurs une série d'instructions pour les chirurgies de l'œil¹³⁴.

Si l'on s'éloigne de la médecine comme telle, les habitants du monde gréco-romain pouvaient également rechercher la guérison grâce à des méthodes religieuses. Les sanctuaires

¹²⁸ Pour ce qui suit sur les maladies d'yeux et leurs différents traitements dans l'Antiquité, voir Ghalioungui, *Médecine*, 160-1; Jackson, *Doctors*, 82-5; R.P.J. Jackson, « Eye Medicine in the Roman Empire », dans *ANRW* II 37.3 (1996) 2228-51; Nunn, *Ancient Egyptian Medicine*, 197-202; D. Montserrat, « 'Carrying the Work of the Earlier Firm': Doctors, Medicine and Christianity in the *Thaumata* of Sophronius of Jerusalem », dans King, *Health*, 230-42; Draycott, *Approaches*, 62-71.

¹²⁹ Hp. *Aër.* 10.3.

¹³⁰ P. Ebers 336-431.

¹³¹ Gal. *MM* 2.6.119.

¹³² Cels. 6.6.

¹³³ Cels. 6.6.25-8.

¹³⁴ Cels. 7.7.14.

dédiés à Sarapis, par exemple à Alexandrie, Canope ou même Délos, étaient reconnus pour les guérisons, en particulier celles des maladies affectant les yeux. Les gens se rendaient dans ces sanctuaires pour obtenir une guérison par incubation – sommeil dans le temple – ou pour y laisser des questions oraculaires demandant une rémission. Ce genre de phénomènes était aussi présent dans le christianisme dans l'Antiquité tardive. Les habitants de la ville de Menouthis en Égypte portaient un culte à deux saints martyrs souvent consultés et invoqués pour guérir les maux d'yeux et les malades – Jean et Cyr – et pratiquaient également l'incubation dans le sanctuaire des saints¹³⁵.

Finalement, en plus de la médecine clinique, des remèdes traditionnels et de la religion, les malades pouvaient aussi se tourner vers les amulettes et les formules magiques. De nombreux formulaires, autant en démotique qu'en grec, contiennent des formules destinées à guérir les maladies d'yeux ou à arrêter la douleur des yeux¹³⁶. Si l'on ajoute à cela nos deux amulettes, on voit que les affections touchant les yeux étaient fréquentes en Égypte et que, de l'époque pharaonique à l'Antiquité tardive, les gens avaient recours à la magie pour obtenir des guérisons. Les amulettes *Suppl. Mag.* I 26 et 32 ne contiennent pas de recettes d'onguent qui pourraient refléter les pratiques médicales égyptiennes, grecques ou romaines. Toutefois, elles mentionnent toutes deux le terme ῥεῦμα désignant « l'écoulement » des yeux. Ce symptôme précis pourrait alors faire référence à la conjonctivite ou au trachome, des maladies connues aussi bien par les médecins égyptiens, grecs et romains.

Le dernier type de maladie à proprement parler qui est présent dans nos amulettes concerne les maux de tête. Selon Pline l'Ancien, les maux de tête faisaient partie des trois maladies les plus pénibles pour l'homme¹³⁷. Dans le cas de maux de tête aigus ou chroniques, les chirurgiens de l'Antiquité avaient parfois recours à la trépanation crânienne¹³⁸. Le traitement est d'ailleurs bien décrit dans le traité *Des plaies de tête* du

¹³⁵ Montserrat, « 'Carrying the Work' », 232-3. Pour des exemples de miracles concernant des guérisons des yeux opérés par les saints, voir Sophr. H. *mir. Cyr. et Jo.* 2, 9, 24, 28, 37, 47, 51, 65, 69 et 70.

¹³⁶ Voir p.e. *PDM* xiv.1097-103; *PGM* VII.197-8.

¹³⁷ Plin. *Nat.* 25.23.

¹³⁸ Sur la trépanation crânienne, voir Grmek, *Maladies*, 101-4; R.P.J. Jackson, « Holding on to Health? Bone Surgery and Instrumentation in the Roman Empire », dans King, *Health*, 97-119 à 101-18.

corpus hippocratique¹³⁹. Si l'on revient aux amulettes, quatre d'entre elles font simplement référence à des douleurs à la tête ou aux tempes. Par contre, une autre utilise le terme plus spécifique ἡμικρανία, littéralement « demi-tête », mais qui peut aussi être traduit par « migraine ». En effet, la migraine est causée par la vasodilatation des vaisseaux dans la membrane des méninges, habituellement d'un seul côté de la tête. La distinction entre maux de tête ordinaires et migraines existait déjà à l'époque pharaonique alors que l'on retrouve le terme *ges-tep* « demi-tête » dans les papyrus magiques. Dans le corpus hippocratique, on retrouve cette même notion de douleur d'un seul côté de la tête¹⁴⁰. Ainsi, on voit dans l'amulette *Suppl. Mag.* I 32 l'utilisation d'un terme technique qui pourrait dériver autant des connaissances médicales grecques qu'égyptiennes¹⁴¹.

Finalement, nous avons également plusieurs amulettes qui ne visent pas la guérison d'une maladie en particulier, mais qui demandent plutôt la protection contre toutes les maladies ou infirmités. Jusqu'à présent, les maladies que nous avons étudiées étaient représentées dans les deux catégories d'amulettes – avec et sans éléments chrétiens. Mais pour ce qui est des expressions précises πᾶσα νόσος « toute maladie » et πᾶσα μαλακία « toute infirmité », on ne les retrouve que dans des amulettes qui contiennent des éléments chrétiens¹⁴². Or, dans l'évangile selon Matthieu, on voit cette formule à quelques reprises, alors que Jésus parcourt la Galilée pour guérir « toute maladie et toute infirmité »¹⁴³. Ainsi, les expressions utilisées dans ces amulettes présentent elles-mêmes une connotation chrétienne particulière qu'on ne retrouve dans aucun autre terme désignant les différentes maladies.

Retournons maintenant aux deux autres catégories de vocabulaire. Tout d'abord, parmi les verbes désignant les actions thérapeutiques, on ne retrouve qu'un seul verbe prophylactique, χωρίζω « tenir loin », dans une amulette destinée à protéger contre toutes

¹³⁹ Hp. *VC* 11; 30-1.

¹⁴⁰ Hp. *Loc. Hom.* 47.4.

¹⁴¹ Sur les maux de tête et les migraines dans l'Antiquité, voir Ghalioungui, *Médecine*, 156-7; Jackson, *Doctors*, 161; Nunn, *Ancient Egyptian Medicine*, 93.

¹⁴² *Suppl. Mag.* I 22, 30, 31, 33, 34, *P.Kell.* I 88 et *BGU* 3.954.

¹⁴³ Mt 4:23; 9:35. Voir aussi T.S. de Bruyn « Appeals to Jesus as the One 'Who Heals Every Illness and Every Infirmary' (Matt 4:23, 9:35) in Amulets in Late Antiquity », dans L. DiTommaso, L. Turcescu (éds), *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity. Proceedings of the Montréal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11-13 October 2006* (Leiden, 2008) 65-81.

les maladies¹⁴⁴. Or, si l'on considère leur but plus général, il est possible que les autres amulettes contre « toute maladie et toute infirmité » aient également eu un usage prophylactique. En effet, l'utilisation majoritaire de verbes signifiant « guérir » comme θεραπεύω et ίάομαι dans ces amulettes est probablement en partie due à leur présence dans les passages bibliques auxquels elles font référence. Ainsi, même si l'on considère généralement que le verbe θεραπεύω possède une connotation plutôt magique que chrétienne, il est possible que, dans ces cas particuliers, sa présence dans les amulettes ait été influencée par la Bible. Sinon, les autres verbes utilisés dans les amulettes contre des maladies variées ressemblent à ceux du premier chapitre – ἀπαλλάσσω « délivrer de », ἀποδιώκω « chasser loin de » – et ils se trouvent autant dans des amulettes avec des éléments chrétiens que dans celles qui n'en contiennent pas. Enfin, les expressions ἤδη ἤδη, ταχύ ταχύ, et ὄν/ἦν ἔτεκεν sont moins fréquents, mais on les voit également dans les deux catégories d'amulettes.

En résumé, l'étude du vocabulaire médical et thérapeutique nous montre que les habitants d'Égypte pouvaient avoir recours à une guérison magique peu importe la maladie, qu'il s'agissait des fièvres du premier chapitre ou encore de maux de tête ou d'infections d'yeux. L'utilisation de terme plus technique comme ἡμικρανία et σταφυλοτόμος prouve également que les magiciens possédaient d'assez bonnes connaissances médicales tirées autant de la médecine gréco-romaine qu'égyptienne. Enfin, l'uniformité des termes employés autant pour décrire les maladies que les actions thérapeutiques démontre encore une fois que tous les praticiens partageaient un même registre de vocabulaire et de connaissances. La seule exception pourrait être l'utilisation des expressions πᾶσα νόσος et πᾶσα μαλακία qui semblent avoir une connotation plutôt chrétienne. Toutefois, puisqu'il est impossible d'affirmer qu'une amulette aurait été produite par un chrétien ou dans un milieu chrétien même si elle ne contient que des éléments chrétiens, on ne peut exclure la possibilité que cette formule ait aussi été empruntée par des praticiens des autres religions.

¹⁴⁴ *P.Kell.* I 88.

Études de cas : les amulettes sans éléments chrétiens

Nous passerons maintenant aux études de cas d'amulettes contre des maladies variées qui contiennent des éléments de différentes religions afin de voir comment celles-ci reflètent le syncrétisme religieux en Égypte dans l'Antiquité tardive. Malheureusement, en comparaison avec les amulettes contre la fièvre, celles contre les autres maladies sont beaucoup moins nombreuses. De plus, les amulettes sans éléments chrétiens sont en général assez courtes et ne comprennent pas beaucoup d'éléments religieux, alors que celles qui contiennent des éléments chrétiens ne présentent pas beaucoup d'éléments des autres religions. Nous avons tout de même repéré certaines amulettes intéressantes au point de vue du syncrétisme religieux dans les deux catégories d'amulettes. Nous commencerons donc par présenter trois amulettes qui ne contiennent pas d'éléments chrétiens dont les deux premières, *Suppl. Mag. I 16* et *PGM XVIIIa*, sont assez brèves :

	σαβαπυρα	ιοελ
	σεβαων	σβαωθ
	ναρερνουσορ	σκορπίον
	αναξ	
5	ιρη	

*Sabapyra sebaôn narernousor anax irê
ioel Sbaôth scorpion*

Κύριε Σαβαώθ, ἀπόστρεψον
ἀπ' ἐμοῦ [κ]όπον, νόσον τῆς
κεφαλ[ῆς], ἀ[ξ]ιῶ, μ[ου] ἄπ[α]ρον
...]ε

Seigneur Sabaôth, détourne de moi la douleur, la maladie de la tête, je demande, chasse [loin de moi] [...]

La première amulette, datée des 4^e-5^e siècles, ne contient que des *voces magicae* et l'identification de l'affection, une piqûre de scorpion, laissant de côté les autres éléments que l'on retrouve habituellement dans la structure des formules magiques comme l'invocation

d'un pouvoir surnaturel et l'identification du bénéficiaire. La deuxième, une amulette contre les maux de tête produite entre le 3^e et 5^e siècle, présente plus d'éléments, mais se contente d'une formule simple et directe. Malheureusement, la façon dont ces amulettes ont été composées implique qu'elles ne contiennent pas beaucoup d'éléments religieux. En fait, nous ne pouvons identifier aucun élément spécifiquement égyptien, grec ou chrétien. Toutefois, les deux textes présentent des éléments d'influence juive. Dans la première amulette, *Suppl. Mag.* I 16, nous retrouvons $\sigma\beta\alpha\omega\theta$, sans doute pour $\Sigma\alpha\beta\alpha\acute{\omega}\theta$, ainsi que le mot $\iota\sigma\eta\lambda$ qui pourrait désigner le nom d'un ange¹⁴⁵. Quant à l'amulette *PGM XVIIIa*, elle s'adresse elle aussi à Sabaoth. Comme ces textes ne contiennent pas d'éléments chrétiens, il est fort possible que la présence de ces noms de pouvoir, tout comme dans l'amulette *Suppl. Mag.* I 10 du premier chapitre, soit due à l'intégration rapide des anges et des noms juifs de Dieu dans la magie gréco-égyptienne¹⁴⁶.

Notre troisième amulette, *Suppl. Mag.* I 14, est datée du 4^e siècle. Elle est surtout dirigée contre la fièvre et les frissons, mais elle demande aussi une guérison contre le mal de tête, c'est pourquoi nous la présentons dans ce chapitre. Elle est intéressante puisqu'elle fait partie des amulettes qui, dépendamment de l'éditeur ou du catalogue, reçoivent différentes classifications. En effet, cette amulette est considérée comme « païenne » dans le *Suppl. Mag.* et n'est pas incluse dans De Bruyn et Dijkstra, « Greek Amulets », mais elle est classée comme chrétienne dans le catalogue de papyrus iatromagiques grecs de De Haro Sanchez. Comme notre but n'est pas ici de déterminer le milieu de production ou d'apposer de telles étiquettes aux amulettes, nous l'avons simplement classé dans la catégorie des amulettes que ne contiennent pas d'éléments spécifiquement chrétiens.

σαμουσουμ· σουμα· σουμη· σουμηϊα [
μεισουατ· σρουατ· κύριέ μου ρ..ατ.. [c.5]
τὸν Ἰωάννης τοῦ ἔχοντος ῥίγου καὶ πυρετοῦ [c.5]
 4 [...] ..ιο[.] καθημερινόν, ἀπὸ παντὸς ῥίγου [c.9]
 [...] κεφ]αλαργίας, καθημερινόν, νυκτερινόν, [c.6]
 [...] τε]ταρτέον, ἡμιτριτέον, ἤδη ἤδη, ταχὺ τ[αχύ.]
 [.....] ταν ἡμῶν ἀθάρατον ἄγγελον ..[c.5]
 [τὸν Ἰωά]ννης ἀπὸ παντὸς ῥίγου καὶ π[υρετοῦ]

¹⁴⁵ *Suppl. Mag.* I, p. 45.

¹⁴⁶ Bonner, *Studies*, 29-32; Betz, *Greek Magical Papyri*, 334-5; Bohak, *Ancient Jewish Magic*, 196-201.

- 10 ἀπό τῆς σήμερον ἡμέρα<ς> καὶ ἀπὸ ἄρτι ὄρ[ας εἰς τὸν]
[ἄ]παντα χρόνον τῆς ὅλης αὐτοῦ δο[ῆς c.5]
[...]σιν, ἤδη ἤδη, ταχύ ταχύ. [

Samousoum souma soumê soumêia meisouat srouat, mon seigneur [...] Ioannes du frisson et de la fièvre qui le possède [...] quotidienne, de tout frisson [...] mal de tête, quotidienne, nocturne [...] quarte, hémitritée, maintenant maintenant, vite vite. [...] notre ange immortel [...] Ioannes de tout frisson et fièvre à partir d'aujourd'hui et de cette heure précisément pour tout le temps de toute sa vie [...] maintenant maintenant, vite vite.

En réalité, cette amulette ne présente aucun élément que l'on peut définitivement identifier à une religion en particulier, ni au christianisme ni aux religions gréco-romaine et égyptienne. Par contre, elle contient certains éléments qui pourraient être perçus comme des influences chrétiennes. Le premier est le mot κύριος, « seigneur ». Puisqu'il n'est pas écrit sous la forme d'un *nomen sacrum*, nous ne pouvons pas le considérer comme un élément chrétien. Toutefois, nous retrouvons parfois le terme κύριος sous sa forme non abrégée dans des amulettes qui contiennent des éléments chrétiens, notamment d'autres *nomina sacra*¹⁴⁷. Nous ne pouvons donc exclure totalement la possibilité qu'il s'agisse d'une influence chrétienne. Le deuxième élément est la mention d'un ἄγγελος ἀθάνατος, un « ange immortel ». Nous n'avons pas ici beaucoup d'information quant à l'identité précise de cet ange. Daniel et Maltomini suggèrent la possibilité d'un ange gardien personnel¹⁴⁸. Quoiqu'il en soit, il pourrait s'agir autant d'une divinité angélique intégrée dans les panthéons gréco-égyptiens que d'une influence chrétienne.

Le dernier élément est le nom du destinataire, Ioannes. En effet, Ioannes est un nom du Nouveau Testament qui, comme Petros et Thekla, était parmi les plus populaires chez les chrétiens¹⁴⁹. Trismegistos People a répertorié 3242 attestations du nom Ioannes qui serait apparu au 4^e siècle pour atteindre son apogée au 6^e siècle¹⁵⁰. Il est donc possible que l'individu à qui était destinée l'amulette, ou du moins ses parents, aient été chrétiens. Et si, comme nous l'avons déjà mentionné, le nom de la destinataire ne fait pas partie des éléments

¹⁴⁷ Voir par exemple *Suppl. Mag.* I 20.3.

¹⁴⁸ *Suppl. Mag.* I, p. 41.

¹⁴⁹ Pour le nom Ioannes, voir Bagnal « Religious Conversion », 110; Choat, *Belief*, 55.

¹⁵⁰ Trismegistos People (<http://www.trismegistos.org/ref/index.php>; Nam_Id 3464).

attestations de Θαησᾶ et une de Θαησας, qui sont tous deux des noms d'origine égyptienne¹⁵². Toutefois, Thaesa est également listé comme une variante du nom Θαησις, « celle d'Isis », un nom théophore égyptien qui a été populaire en Égypte autant à l'époque gréco-romaine que dans l'Antiquité tardive. Trismegistos a d'ailleurs répertorié 1581 attestations de ce nom entre le 3^e siècle avant notre ère et le 7^e siècle de notre ère¹⁵³. Or nous savons que les chrétiens ont adopté certains noms théophores grecs et égyptiens comme Isidoros¹⁵⁴. De plus, tous les chrétiens ne portaient pas des noms bibliques ou des noms de saints, que ce soit par anonymat ou parce que les enfants recevaient souvent les noms grecs ou égyptiens de leurs grands-parents. Ainsi, le nom Thaesa pourrait appartenir aussi bien à une partisane des religions traditionnelles qu'à une chrétienne.

Cette constatation nous semble importante à cause du caractère syncrétique du texte. D'abord, l'amulette contient certains des *voces magicae* les plus populaires dans les papyrus magiques, dont une longue liste de voyelles, Ablanathamala – une variante du palindrome Ablanathanalba – et Akrammachamari. Originellement, ces mots magiques faisaient partie de la magie gréco-égyptienne de l'époque gréco-romaine, mais nous avons déjà constaté qu'ils avaient eux-mêmes un aspect syncrétique – ayant été intégrés dans différentes traditions magiques (égyptienne, grecque, juive) – et qu'ils sont restés d'usage dans l'Antiquité tardive, et ce même dans les textes contenant des éléments chrétiens¹⁵⁵. D'autre part, le texte comprend également plusieurs *caractères* qui sont aussi des éléments typiques de la magie gréco-égyptienne qui ont survécu dans l'Antiquité tardive¹⁵⁶. Or, nous avons vu dans le chapitre précédent que, lorsqu'ils sont intégrés dans des textes contenant des éléments chrétiens, et surtout lorsqu'ils sont invoqués comme des entités surnaturelles, les textes en question ont souvent un caractère syncrétique¹⁵⁷. C'est le cas dans cette amulette pour la guérison de Thaesa.

¹⁵² Trismegistos People (<http://www.trismegistos.org/ref/index.php>; Nam_Id 24072).

¹⁵³ Trismegistos People (<http://www.trismegistos.org/ref/index.php>; Nam_Id 1237).

¹⁵⁴ Horsley, « Name », 2-4; Bagnall, « Religious Conversion », 109-12; Wipszycka, « Christianisation », 122; Bagnall, *Reading Papyri*, 86-7; Choat, *Belief*, 54; Luijendijk, *Greetings*, 41; Depauw, Clarysse, « How Christian was Fourth Century Egypt? », 416.

¹⁵⁵ Brashear, « Greek Magical Papyri », 3429-38; Bohak, *Ancient Jewish Magic*, 255-70.

¹⁵⁶ Bonner, *Studies*, 194-5; Brashear, *Greek Magical Papyri*, 3440-1; Bohak, *Ancient Jewish Magic*, 270-4.

¹⁵⁷ *Suppl. Mag.* I 21 et 23.

De l'autre côté, cette amulette contient également certains éléments spécifiquement chrétiens. Nous avons par exemple une guérison demandée au nom de Jésus Christ et la présence de plusieurs *nomina sacra*, notamment $\overline{\theta\epsilon}$ pour $\theta(\epsilon)\acute{\epsilon}$ « Dieu » et $\overline{\text{I}\eta\upsilon}\ \overline{\text{X}\rho\upsilon}$ pour $\text{I}\eta(\sigma\omicron)\tilde{\upsilon}\ \text{X}\rho(\iota\sigma\tau\omicron)\tilde{\upsilon}$ « Jésus Christ ». Ce qui est intéressant, c'est que le Dieu chrétien, $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\epsilon\ \theta\epsilon\acute{\epsilon}$ au singulier, devient le seigneur de tous les dieux gréco-égyptiens, $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\epsilon\ \theta\epsilon\epsilon\tilde{\omega}\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\tilde{\nu}$ ¹⁵⁸. Cette formule n'est d'ailleurs pas unique en son genre puisque nous la retrouvons dans d'autres papyrus magiques grecs¹⁵⁹. Nous assistons donc dans cette amulette à ce qui semble être une tentative de réconciliation entre la nouvelle religion monothéiste qu'est le christianisme et les religions traditionnelles présentes en Égypte.

La prochaine amulette, *Suppl. Mag.* I 33, est un peu différente puisqu'elle combine cette fois des éléments spécifiquement chrétiens avec un élément égyptien :

Recto	Verso
<p>4 ...[$\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \theta(\epsilon\acute{o})\varsigma\ \acute{o}\ \theta\epsilon\rho\alpha\text{-}$ $\pi\epsilon\acute{\upsilon}\omega\tilde{\nu}\ \pi\acute{\alpha}\text{-}$ $\sigma\alpha\tilde{\nu}\ \nu\acute{o}\sigma\omicron\tilde{\nu}.$</p>	

Recto : [Il n'y a qu']un Dieu qui guérit toute maladie.

Verso : *Ankh* (symbole)

Malgré le fait que cette amulette est brève et présente des lacunes, le texte contient plusieurs éléments chrétiens. Il y a tout d'abord la notion de Dieu unique et le *nomen sacrum* $\overline{\theta\varsigma}$ pour $\theta(\epsilon\acute{o})\varsigma$, « Dieu ». De plus, il s'agit d'une de ces amulettes contre toutes les maladies dont nous avons parlé plus haut qui font référence au Nouveau Testament avec l'expression $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\ \nu\acute{o}\sigma\omicron\varsigma$ ¹⁶⁰. Le texte de l'amulette est donc tout ce qu'il y a de plus chrétien. Pourtant, au verso, on retrouve un symbole typiquement égyptien, l'*ankh*. Aussi appelé « clé de vie », l'*ankh* est un hiéroglyphe égyptien qui signifie « vie ». On le voit partout dans l'art égyptien, notamment entre les mains des dieux où il représente la vie que ceux-ci donnaient au pharaon

¹⁵⁸ Voir *Suppl. Mag.* I, p. 56.

¹⁵⁹ *PGM* V.134 et XII.74.

¹⁶⁰ Mt 4.23; 9.35.

et à son peuple. On le retrouve aussi parfois sur des amulettes placées dans les sarcophages¹⁶¹. Si l'on considère sa signification égyptienne, il ne serait d'ailleurs pas étonnant de retrouver la clé de vie dans une amulette destinée à guérir toutes les maladies.

Or, l'*ankh* est un bon exemple de syncrétisme puisqu'il a été récupéré par les chrétiens d'Égypte qui lui ont donné une nouvelle symbolique comme étant la croix du Christ. En fait, on trouve souvent la croix ansée dans l'art chrétien d'Égypte, en particulier sur les stèles funéraires et dans les décors des stèles funéraires. Elle est parfois représentée seule, parfois associée avec d'autres types de croix, ou encore dans un style « christianisé » avec l'alpha et l'oméga de chaque côté¹⁶². Ce symbole apparaît d'ailleurs dans une amulette magique du 5^e siècle qui contient des éléments chrétiens¹⁶³. Ainsi, l'amulette *Suppl. Mag. I 33* aurait pu paraître entièrement chrétienne aux yeux du destinataire. En résumé, que ce soit pour sa symbolique égyptienne de vie ou simplement comme un symbole chrétien, l'intégration de l'*ankh* dans notre amulette reflète bien le syncrétisme religieux en Égypte dans l'Antiquité tardive.

Conclusion

Malgré le fait qu'elles ne sont pas nombreuses, les amulettes contre les maladies variées contiennent quand même beaucoup d'informations. Si l'on regarde d'abord le vocabulaire médical, les mots liés à la pathologie donnent une bonne idée du genre de maladies qui touchaient les habitants de l'Égypte dans l'Antiquité tardive et pour lesquelles ils avaient recours à la magie. Certains termes utilisés qui sont plus techniques, comme *σταφυλοτόμος* et *ήμικρανία*, montrent aussi que les magiciens possédaient d'assez bonnes connaissances médicales, et que celles-ci reflètent autant la médecine égyptienne que gréco-romaine. Pour ce qui est des verbes désignant les actions thérapeutiques, ce sont

¹⁶¹ B.L. Goff, *Symbols of Ancient Egypt in the Late Period. The Twenty-First Dynasty* (La Haye, 1979) 148 et 192-3; Dunand, Zivie-Coche, *Dieux*, 326.

¹⁶² Sur l'utilisation de l'*ankh* par les chrétiens, voir M. Cramer, *Das altägyptische Lebenszeichen [ankh] im christlichen (koptischen) Ägypten: eine kultur und religionsgeschichtliche Studie* (Wiesbaden, 1955); K. Wessel, *L'art copte : l'art antique de la basse-époque en Égypte* (Bruxelles, 1964) 104; Dunand, Zivie-Coche, *Dieux*, 326-7; J.H.F. Dijkstra, *Syene I: The Figural and Textual Graffiti from the Temple of Isis at Aswan* (Darmstadt-Mayence, 2012) 81, 88-9.

¹⁶³ *Suppl. Mag. I 27*.

sensiblement les mêmes que dans les amulettes contre la fièvre, et l'on remarque la même préférence pour les verbes plus techniques avec le temps. Toutefois, dans le cas précis des maladies contre « toute maladie et toute infirmité », il faut noter que la présence de θεραπεύω pourrait être influencée par les passages du Nouveau Testament auxquels ces amulettes font référence. Mais en général, les différents verbes, maladies et expressions récurrentes se trouvent autant dans les amulettes sans éléments chrétiens que dans celles qui en contiennent. Ainsi, on peut encore une fois affirmer que tous les magiciens devaient avoir accès à un même registre de vocabulaire et de connaissances médicales.

Si nous passons maintenant aux études de cas d'amulettes qui ne contiennent pas d'éléments spécifiquement chrétiens, nous avons vu dans les amulettes *Suppl. Mag.* I 16 et *PGM XVIIIa* ce qui pourrait être un nom d'ange, ainsi que l'épithète Sabaoth. Or, ces noms pourraient être, d'une part, le reflet de l'intégration antérieure d'éléments juifs dans les panthéons traditionnels et la magie gréco-égyptienne, et d'autre part, une certaine influence chrétienne. De même, on retrouve dans l'amulette *Suppl. Mag.* I 14 certains éléments qui pourraient également refléter une influence chrétienne, en particulier le mot κύριος au singulier, l'ange gardien et le nom du destinataire, Ioannes. Même s'il ne s'agit pas d'éléments spécifiquement chrétiens, peut-être par volonté de discrétion ou par manque de connaissances approfondies du christianisme de la part du compositeur du texte, nous pouvons tout de même percevoir les traces d'une influence chrétienne dans cette amulette.

Pour ce qui est des amulettes qui contiennent des éléments chrétiens, nous avons également étudié deux cas bien différents. Dans l'amulette *Suppl. Mag.* I 20, qui contient d'ailleurs des éléments magiques de nature syncrétique tels les *caractères*, on remarque une tension entre le christianisme et les religions traditionnelles alors que le nouveau Dieu unique devient le seigneur de tous les autres dieux gréco-romains et égyptiens. Quant à l'amulette *Suppl. Mag.* I 33, on voit sur le même papyrus des éléments spécifiquement chrétiens comme un *nomen sacrum* au *recto*, et l'*ankh* égyptien au *verso*. La croix ansée pourrait soit posséder sa symbolique égyptienne de vie, ce qui ne serait pas surprenant dans une amulette iatromagique, ou alors avoir été récupérée comme symbole chrétien pour représenter la croix de Jésus Christ. Quoi qu'il en soit, la présence de l'*ankh* dans cette amulette est un bon exemple de syncrétisme.

En conclusion, nous pouvons affirmer que les amulettes contre des maladies variées reflètent bien les différents types de syncrétisme religieux que l'on pouvait trouver en Égypte dans l'Antiquité tardive, qu'il s'agisse d'un syncrétisme profondément ancré comme l'intégration d'éléments juifs, d'un début d'influence chrétienne, de tensions entre le christianisme et les religions traditionnelles ou encore de réutilisation chrétienne de symboles grecs ou égyptiens. Les exemples d'amulettes que nous avons présentés montrent aussi que les praticiens, chacun à différents niveaux, devaient posséder un certain bagage de connaissances concernant les différentes religions présentes en Égypte à cette époque. Il semblerait alors que ce n'était pas un problème, ni pour les magiciens ni pour les clients, d'intégrer des éléments des différentes traditions lors de la composition d'une amulette magique.

Chapitre 3 : Les formulaires contenant des prescriptions iatromagiques

Introduction

Parmi les papyrus iatromagiques, les amulettes représentent ce qu'on pourrait appeler les produits finis, c'est-à-dire ce qui était porté et utilisé par les gens dans la vie de tous les jours pour obtenir une guérison ou pour se protéger contre les maladies. Il existe par contre une autre catégorie de textes, les formulaires. Comme nous l'avons mentionné dans notre introduction générale, ceux-ci étaient des catalogues de charmes, de formules magiques, de recettes et de rituels, qui se présentaient généralement sous la forme de rouleaux ou de *codices*. Ils étaient en général utilisés par les praticiens pour recopier des formules sur les amulettes qu'ils produisaient pour leurs clients. Certains formulaires étaient assez longs, contenant plus d'une centaine de formules ou de rituels, mais la plupart n'ont été préservés qu'à l'état de fragments. Bien entendu, ceux-ci ne contenaient pas uniquement des prescriptions iatromagiques, mais bien un mélange de formules et de rituels destinés à accomplir différents buts, par exemple attirer l'amour, remporter la victoire sur un adversaire ou obtenir une vision oraculaire¹⁶⁴.

Le « Catalogue des papyrus iatromagiques grecs » identifie vingt-quatre formulaires qui présentent une ou plusieurs prescriptions iatromagiques. Dans ce troisième chapitre, nous étudierons donc de plus près ce type de documents afin de déterminer comment ceux-ci peuvent nous renseigner sur le syncrétisme religieux en Égypte dans l'Antiquité tardive. D'une part, nous examinerons les traces de syncrétisme religieux présentes dans chacune des prescriptions iatromagiques d'un formulaire de façon individuelle, afin de déterminer comment le syncrétisme s'insérait dans la composition de celles-ci. D'autre part, nous nous intéresserons à la façon dont les formulaires en entier peuvent refléter le syncrétisme religieux en Égypte, en intégrant au besoin des formules ou de rituels ayant d'autres buts que la guérison.

¹⁶⁴ Sur les formulaires, voir p.e. De Haro Sanchez, « Mise en texte » 159-61; De Haro Sanchez, « Vocabulaire » 131-2; De Bruyn, Dijkstra, « Greek Amulets » 164-6; Dieleman, « Coping with a Difficult Life » 343-54.

Pour ce faire, nous suivrons un processus semblable à celui utilisé dans les deux chapitres précédents. Nous débiterons donc avec une comparaison entre formulaires datés de la période gréco-romaine et de l'Antiquité tardive. Comme près d'un tiers des formulaires proviennent de l'époque gréco-romaine, nous avons cette fois divisé nos documents en trois catégories : les formulaires gréco-romains, les formulaires de l'Antiquité tardive sans éléments chrétiens et ceux de l'Antiquité tardive avec des éléments chrétiens. Grâce à des exemples de chaque catégorie, nous pourrions mieux saisir les changements et continuités entre les périodes. Dans l'étude des éléments à caractère médical, nous nous concentrerons ici sur les ingrédients requis dans les rituels et sur comment ceux-ci reflètent différentes influences culturelles ou religieuses. Finalement, nous procéderons à des études de cas de formulaires provenant de nos trois catégories en y examinant les éléments relevant des différentes religions, et plus particulièrement les relations entre ces religions à l'intérieur de chaque texte.

Comparaison entre les formulaires de l'époque gréco-romaine et de l'Antiquité tardive

Tout comme les amulettes, les formulaires contenant des prescriptions iatromagiques ont été produits à différentes époques. Parmi les vingt-quatre formulaires que nous étudierons dans ce chapitre, neuf proviennent de la période gréco-romaine, deux sont classés dans la période « entre-deux » puisqu'ils auraient été produits entre le 3^e et le 4^e siècle, et les treize autres proviennent de l'Antiquité tardive (tableau 6). En utilisant la même méthode que dans les chapitres précédents, nous effectuerons cette fois une analyse des changements et continuités que l'on peut observer dans les formulaires des différentes périodes en ce qui concerne la structure, le vocabulaire, les ingrédients demandés dans les rituels et les éléments magiques et religieux. De plus, nous tenterons de déterminer si nous retrouvons le même type de changements et de continuités dans les formulaires que ceux que nous avons identifiés dans les amulettes.

Tout d'abord, la structure des formulaires diffère de celle des amulettes puisqu'ils contiennent plusieurs prescriptions et que les formules sont souvent accompagnées de rituels ou d'instructions. Les textes des formulaires sont écrits sur une ou deux colonnes,

dépendamment de la largeur des papyrus utilisés. Les différentes prescriptions sont en général séparées et indiquées d'une façon quelconque, par un interligne, un retrait dans le texte, ou un trait horizontal. Chaque prescription commence par l'identification de l'objectif : « Pour une piqûre de scorpion »¹⁶⁵, « Phylactère contre la fièvre »¹⁶⁶ ou encore « Un contraceptif, le seul dans le monde »¹⁶⁷. Elle poursuit ensuite avec les instructions, soit les ingrédients à rassembler, les étapes d'un rituel ou la façon de confectionner une amulette. Enfin, elle inclut la formule qui doit être récitée ou inscrite sur une amulette. Les formules incluses suivent aussi la structure que nous avons identifiée dans nos amulettes : *voces magicae*, invocation du pouvoir surnaturel, identification du bénéficiaire, puis de la maladie.

Pratiquement tous les formulaires de l'époque gréco-romaine à l'Antiquité tardive présentent cette structure générale. Bien que certaines prescriptions ne contiennent pas les trois éléments, elles indiquent toutes l'objectif et incluent au moins un rituel ou une formule. En fait, nous n'avons identifié que deux exceptions. La première concerne certains formulaires qui sont trop fragmentaires pour permettre de déterminer leur structure¹⁶⁸. La deuxième est le fragment de formulaire *Suppl. Mag. II 92* produit entre le 4^e et le 5^e siècle. Le fait qu'elle ait été pliée à de nombreuses reprises suggère que cette pièce de papyrus aurait été utilisée comme une amulette. De plus, la première partie du texte se présente comme une simple formule que l'on retrouverait sur une amulette, sans identification de l'objectif ni instructions. Pourtant, la deuxième partie du texte, qui n'est pas séparée ni indiquée d'aucune façon, ressemble plus à un formulaire puisqu'elle inclut l'objectif, les instructions et la formule. Il est donc possible, d'une part, qu'une section d'un formulaire ait été coupée puis utilisée comme amulette, ou d'autre part, qu'un individu ayant une faible compréhension du grec ait recopié un formulaire pour s'en servir comme amulette sans vraiment savoir ce qu'il écrivait¹⁶⁹.

Le deuxième élément de comparaison est encore une fois le vocabulaire médical et les expressions récurrentes. Malheureusement, celles-ci sont complètement absentes des formulaires de l'époque gréco-romaine, et on ne retrouve ἤδη ἤδη, ταχὺ ταχὺ « maintenant

¹⁶⁵ *PGM VII.93-6.*

¹⁶⁶ *Suppl. Mag. II 94.9-11.*

¹⁶⁷ *PGM XXXVI.320-32.*

¹⁶⁸ *Suppl. Mag. II 84.*

¹⁶⁹ Pour un commentaire sur ces différentes possibilités, voir *Suppl. Mag. II, p.204.*

maintenant, vite vite » que dans une prescription iatromagique d'un formulaire tardo-antique, le *Suppl. Mag.* II 92. Par contre, certains de nos formulaires de la période « entre-deux » et de l'Antiquité tardive présentent ἤδη ἤδη, ταχύ ταχύ et ὄν/ἦν ἔτεκεν « que [nom de la mère] a engendré » dans des prescriptions ayant d'autres objectifs¹⁷⁰. Ainsi, bien qu'elles soient moins fréquentes, nous pouvons constater que ces expressions continuent d'être employées dans l'Antiquité tardive, tout comme c'était le cas dans les amulettes.

Pour ce qui est des mots désignant les maladies, nous retrouvons à peu près les mêmes termes que dans les amulettes. Par exemple, nous avons des mots pour identifier les fièvres, πυρετός « fièvre » et ῥίγος « frisson », ainsi que des adjectifs les décrivant comme καθημερινός « quotidienne » ou νυκτερινός « nocturne », et ceux-ci se trouvent autant dans les formulaires de l'époque gréco-romaine que dans ceux de l'Antiquité tardive (tableau 6). De plus, nous avons de nouveau la distinction entre le mal de tête ordinaire, πόνος κεφαλῆς, et la migraine, ἡμικρανία. Par contre, les formulaires contiennent aussi des maladies ou des objectifs médicaux qui ne sont pas représentés dans les amulettes. Par exemple, plusieurs prescriptions concernent des contraceptifs. Ce qui est intéressant, c'est que le terme utilisé, ἀσύλλημπος ou ἀσύνλημπος, est le même dans le formulaire gréco-romain (*PGM* LXIII) et dans ceux de l'Antiquité tardive (*PGM* XXXVI et *PGM* XXIIa).

Enfin, si l'on regarde les verbes qui indiquent les actions thérapeutiques dans les formulaires, on voit encore une fois la distinction entre les verbes techniques, θεραπεύω « guérir », ἰάομαι « guérir » et ἀπαλλάσσω « délivrer de », et les verbes plus métaphoriques comme παύω « faire cesser », τελέω « accomplir » et λύω « délier ». Dans le cas des verbes techniques, ἀπαλλάσσω apparaît dans un formulaire de chaque période. Par contre, θεραπεύω et ἰάομαι n'apparaissent que dans les formulaires de l'Antiquité tardive. Ainsi, ces résultats concordent toujours avec une augmentation graduelle dans le temps de la présence de verbes techniques dans les papyrus iatromagiques. Pour ce qui est des derniers éléments à caractère médical présents dans les formulaires, soit les ingrédients demandés, comme ceux-ci font l'objet d'une section particulière de ce chapitre, nous y

¹⁷⁰ Pour ἤδη ἤδη, ταχύ ταχύ, voir p. e. *PGM* VII.222-59 et *PGM* XXXVI.69-133. Pour ὄν/ἦν ἔτεκεν, voir *PGM* VII.300-16 et *PGM* XXXVI.69-133.

effectuerons la comparaison entre l'époque gréco-romaine et l'Antiquité tardive en présentant des études de cas.

Notre prochaine catégorie de comparaison concerne les éléments magiques, c'est-à-dire les *voces magicae* et les *caractères*. Tout comme nous l'avions remarqué dans les amulettes, ceux-ci sont présents autant dans les formulaires de l'époque gréco-romaine que dans ceux de l'Antiquité tardive. Il s'agit donc encore d'éléments de continuité et non de changement. Quant aux éléments religieux, nous pouvons encore remarquer une présence continue des éléments appartenant aux religions traditionnelles dans les formulaires des deux périodes, alors que les éléments chrétiens n'apparaissent que dans l'Antiquité tardive. En résumé, à l'exception du vocabulaire thérapeutique technique et des éléments chrétiens, nous n'avons pratiquement relevé que des éléments de continuité entre la période gréco-romaine et l'Antiquité tardive, autant dans les amulettes que dans les formulaires.

Les ingrédients des formulaires

La principale différence entre les amulettes et les formulaires est que l'on retrouve dans ces derniers, en plus des formules, des instructions concernant la fabrication d'amulettes, ou encore l'exécution de rituels. Souvent, ces instructions comprennent les divers ingrédients nécessaires dans ces recettes. Il existe quatre principales catégories d'ingrédients¹⁷¹ : d'abord, les plantes ayant de réelles propriétés pharmacologiques et étant reconnues à la fois par la médecine ancienne et moderne, telles la morelle et les jusquiames. Ensuite, il y a ce qu'on appelle les matériaux « préparés », c'est-à-dire les ingrédients qui sont consacrés ou qui nécessitent une cueillette ou une préparation rituelle. Nous avons aussi les matériaux religieux, qui englobent tous les ingrédients utilisés dans les temples pour les cérémonies religieuses et dans les cultes domestiques. Cette catégorie, la plus fréquente, comprend notamment les encens, huiles, vins, gommés aromatiques, fleurs, épices, fruits et légumes. Enfin, le dernier type inclut tous les ingrédients bizarres et exotiques qui ne sont

¹⁷¹ Sur ces catégories, voir en part. L.R. Lidonnici, « Single-Stemmed Wormwood, Pinecones and Myrrh: Expense and Availability of Recipes Ingredients in the Greek Magical Papyri », *Kernos* 14 (2001) 61-91 à 63; L.R. Lidonnici, « Beans, Fleawort, and the Blood of a Hamadryas Baboon: Recipe Ingredients in Greco-Roman Magical Materials », dans P. Mirecki, M. Meyer (éds), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Leiden, 2002) 359-77 à 359-62.

pas utilisés dans la vie et tous les jours et qui n'ont généralement aucun effet pharmacologique. C'est ici que l'on retrouve les poils de mules, excréments, et bave de crapaud, enfin tout ce que l'on peut associer avec les stéréotypes de la magie.

Parmi ces quatre catégories, la seule qui ne semble pas présente dans les prescriptions iatromagiques de nos formulaires est celle des matériaux préparés. En effet, il n'est nul par mention de rituel nécessaire à la cueillette ou à la préparation de certains ingrédients. Par contre, les trois autres catégories sont bien représentées, et de façon assez diversifiée. La raison pour laquelle nous incluons une étude de ces éléments dans ce chapitre est que chacun de ces ingrédients était considéré par les anciens comme ayant des propriétés médicinales, et celles-ci différaient parfois selon les cultures. En effet, plusieurs auteurs grecs (notamment Théophraste et Dioscorides) et latins (Plin l'Ancien) ont écrit des traités sur les différentes propriétés des substances végétales et animales. De plus, certains papyrus médicaux de l'époque pharaonique contiennent des prescriptions énumérant les ingrédients nécessaires pour soigner différentes conditions. Parmi ceux-ci, le Papyrus Ebers est le plus volumineux et le plus important au niveau des connaissances médicales qu'il contient¹⁷².

Notre objectif sera donc de comparer les ingrédients inclus dans nos formulaires avec ces différentes sources pour démontrer comment ceux-ci peuvent refléter, d'une part, différentes influences culturelles, et d'autre part, s'ils peuvent nous renseigner sur le syncrétisme religieux en Égypte. Pour ce faire, nous présenterons des extraits de formulaires comptant des listes d'ingrédients et nous déterminerons si les effets pharmacologiques recherchés sont les mêmes que celles listées dans les sources grecques, romaines et égyptiennes. Le tout sera fait suivant l'ordre chronologique afin de démontrer l'évolution de l'utilisation des ingrédients et les changements ou continuités entre les périodes.

Notre premier exemple concerne donc deux formulaires de l'époque gréco-romaine : *Suppl. Mag.* II 76 (2^e-3^e siècle) et *Suppl. Mag.* II 83 (3^e siècle). Les deux contiennent une prescription pour « copuler » dans laquelle on recommande de boire une décoction composée de graines de roquette :

¹⁷² B. Ebbell, *The Papyrus Ebers: The Greatest Egyptian Medical Document* (Copenhagen, 1937). Voir aussi Ghalioungui, *Médecine*, 47-8 et 183-6; Nunn, *Ancient Egyptian Medicine*, 30-4.

11 πρὸς πολλὰ βεινῖν· σελείνου
καὶ εὐζώμου σπ[έρ]μα πρόπιε.

Pour copuler beaucoup : boire à l'avance
du céleri et des graines de roquettes.

5 πολλὰ συνουσιάζειν·
εὐζώμου σπέρμα
μετὰ στροβιλίων σὺν
οἴνω τρείψας νήστης
πίε

Pour copuler beaucoup : broyer des graines
de roquettes et des petites pommes
de pin avec du vin et boire à jeun.

Tous les ingrédients demandés dans ces deux prescriptions appartiennent à la troisième catégorie, les matériaux religieux. Ce qui est intéressant, c'est que le *Suppl. Mag.* II 83 contient une autre prescription pour copuler qui demande cette fois de se frictionner avec des excréments d'hirondelles et du miel¹⁷³. Nous retrouvons donc dans ce formulaire un mélange d'ingrédients utilisés dans les temples et les cultes domestiques et d'une de ces substances étranges – et dans ce cas pour le moins dérangeante – de la dernière catégorie. En ce qui concerne les propriétés pharmacologiques, si l'on ne retrouve aucun lien entre les pommes de pin, le céleri, le miel, les excréments et l'acte sexuel dans les différentes sources, la roquette quant à elle était considérée comme un aphrodisiaque, à la fois chez Pline l'Ancien et Dioscorides¹⁷⁴. L'utilisation de la roquette dans ces prescriptions pourrait donc aussi bien être une influence grecque que romaine.

Le prochain exemple, *PGM XXXVI.320-32*, provient cette fois d'un formulaire de l'Antiquité tardive produit au 4^e siècle et présente une recette contraceptive, d'abord pour un rituel, puis pour la confection d'une amulette :

¹⁷³ *Suppl. Mag.* II 83.1-4.

¹⁷⁴ *Dsc.* 2.140; *Plin. Nat.* 20.49.

- 320 Ἀσύνλημπτον, τὸ μόνον ἐν κόσμῳ. λαβῶν ὀρόβους, ὅσους ἐ-
 ἂν θέλῃς πρὸς τὰ βούλει ἔτη, ἵνα μίνης ἀσύνλημπτος,
 βρέξον αὐτὰ εἰς τὰ καταμήνια τῆς γυναικὸς οὔσης ἐν ἀφένδρῳ,
 βρεξάτω αὐτὰ εἰς τὴν φύσιν ἑαυτῆς. καὶ λαβῶν βάτρακον
 325 ζῶντα βάλε εἰς τὸ στόμα αὐτοῦ τοὺς ὀρόβους, ἵνα καταπίη
 αὐτούς, καὶ ἀπόλυσον τὸν βάτρακον ζῶντα, ὅθεν αὐτὸν
 ἔλαβας. καὶ λαβῶν σπέρμα ὑοσκυέμου βρέξον αὐτὸ γάλα
 κτος ἵππιου, καὶ λαβῶν ἀπομύξης ἀπὸ βο[ός] μ[ε]τὰ κριθῶν
 βάλε εἰς δέρμα ἐλάφιον καὶ ἔξωθεν δῆσον δέρματι βούρδωνος
 330 καὶ περιάψον ἀποκρουστικῆς οὔσης τῆς σελήνης ἐν θηλυ-
 κῶ ζωδίῳ ἐν ἡμέρᾳ Κρόνου ἢ Ἑρμοῦ. μῖξον δὲ καὶ ταῖς
 κριθαῖς καὶ ρύπον ἀπὸ ὤτιου μούλας.

Un contraceptif, le seul dans le monde : Prends des graines de lentille erviliaire, autant que tu veux pour le nombre d'années que tu souhaites rester stérile. Trempe-les dans les menstrues d'une femme en menstruations, qu'elle les trempe dans son propre organe génital. Et prends une grenouille vivante, lance les graines de lentille erviliaire dans sa bouche, afin qu'elle les avale, et relâche la grenouille vivante à l'endroit où tu l'as prise. Et prends une graine de jusquiame, trempe-la dans du lait de jument, et prends du mucus de bœuf avec de l'orge, place [les] dans une peau de cerf et, à l'extérieur, attache [la] avec une peau de mule, et attache-la en amulette quand la lune est dans un signe féminin du zodiaque, dans un jour de Kronos ou d'Hermès. Mélange aussi les grains d'orge et de la cire d'oreille d'une mule.

Il s'agit de la seule prescription iatromagique d'un formulaire qui demande des ingrédients appartenant à la première catégorie : la lentille erviliaire (*vicia ervilia*) et les graines de jusquiame. En effet, selon Pline et Dioscorides, la lentille erviliaire était diurétique et purgative, mais aussi bonne pour la peau et les ulcères¹⁷⁵. Dioscorides met toutefois ses lecteurs en garde contre les abus de ce produit qui pourraient causer des maux de tête et du sang dans l'urine. Jusqu'au 19^e siècle, cette plante était utilisée pour traiter les cancers, et une surdose de vicianine, un de ses éléments actifs, ressemblait à un empoisonnement au cyanure, un peu comme le décrivait Dioscorides¹⁷⁶. Quant à la jusquiame, qui était considérée par Celse comme un purgatif¹⁷⁷, mais qui était surtout connu

¹⁷⁵ Dsc. 2.108; Plin. Nat. 22.73.

¹⁷⁶ J.M. Riddle, *Dioscorides on Pharmacy and Medicine* (Austin, 1985) 57; J. Scarborough, « The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots », dans Faraone, Obbink, *Magika Hiera*, 138-74 à 158.

¹⁷⁷ Cels. 2.33.1-3.

dans l'Antiquité pour causer la folie¹⁷⁸, il s'agit d'une substance atropine bien connue de la médecine moderne¹⁷⁹. Pourtant, dans notre recette, aucune des deux substances n'est destinée à être ingérée. On peut donc croire qu'elles ne sont pas utilisées ici pour leurs propriétés pharmaceutiques, mais bien comme des ingrédients magiques.

Pour ce qui est des autres ingrédients de la recette, ils appartiennent plutôt à la dernière catégorie : sang menstruel, grenouille, lait de jument, mucus de bœuf, cire d'oreille de mule. Selon Dioscorides, le sang menstruel pouvait servir de contraceptif¹⁸⁰. Quant à la grenouille, elle était souvent liée à la fertilité dans les traditions grecques et égyptiennes, en particulier avec la déesse égyptienne de la fertilité, Héqet, ce qui explique son utilisation¹⁸¹. Par contre, les autres ingrédients ne possèdent pas de liens spécifiques avec la fertilité ou la contraception. Une des raisons qui pourrait expliquer leur présence est la coutume, dans la magie égyptienne, d'utiliser des substances désagréables ou impures pour menacer les esprits et les maladies¹⁸². Ainsi, le mucus de bœuf et la cire d'oreille de mule, portés en amulette, auraient pour but de « menacer » ou plutôt d'empêcher la conception. Ainsi, on retrouve encore dans cette prescription iatromagique un mélange d'ingrédients de plusieurs catégories dont l'utilisation reflète différentes influences culturelles.

Notre dernier exemple, le *P.Oxy.* XI 1384, est un formulaire entièrement iatromagique du 5^e siècle, divisé en cinq sections. La première et les deux dernières fournissent des listes d'ingrédients nécessaires pour traiter différentes conditions médicales, alors que les deux autres présentent des *historiolae* concernant des guérisons :

	Φούσκας καθαροίου	
	† κυμίνου	(δραχμαί) δ[
	μαράθου	(δραχμαί) β[
	σελίνου	(δραχμαί) δ[
5	κόστου	(δραχμαί) δ[
	μαστίχης	(δραχμαί) δ[
	κωρίου	(δραχμαί) ζ[

¹⁷⁸ Dsc. 4.68.

¹⁷⁹ Scarborough, « Pharmacology », 158.

¹⁸⁰ Dsc. 2.79.

¹⁸¹ Betz, *Greek Magical Papyri*, 277; Dunand, Zivie-Coche, *Dieux*, 135.

¹⁸² Ghalioungui, *Médecine*, 188.

- | | | |
|----|--|-------------|
| | δαφνόκοκκα | κα[|
| | καροίου | (δραχμαί) [|
| 10 | πέρνης | (δραχμαί) [|
| | γλήχωνος | (δραχμαί) [|
| | φοίλλου | (δραχμαί) [|
| | ἄλατος | [|
| | ὄξους | [|
| 15 | † ἀπήντησαν ἡμῖν τινες ἄνδρες | |
| | ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ εἶπαν τῷ κ(υρίῳ) | |
| | Ἰησοῦ τι ἔνη θαραπία [ἀρρώστοις; | |
| | καὶ λέγει αὐτοῖς, ἔλεομ ἀπέδ[ωκα ἐ- | |
| | λήας καὶ σβύρν[αν ἐξέχυσα τοῖς | |
| 20 | πεποιθ[οσ]ι τ[ῷ] ὀνόματι | |
| | πατρὸς καὶ ἀγ[ίου] πνεύματος καὶ | |
| | υἱοῦ | |
| | † ἄγγελοι κ(υρίου) ἀνήρθαν πρὸς [μέσον | |
| | τὸν οὐρανὸν ὀφθαλμο[ύς] | |
| 25 | πονόντες καὶ [σφόγγον κρα- | |
| | τοῦντες λέγει ... ὁ κυ(ρίος) τὴν ἀνήρ- | |
| | θατε ἀγνοὶ πανκάθαροι ἴασιν λάβιν | |
| | ἀνήλθαμεν ἰαῶ Σαβαώθ ὅτι σοὶ | |
| | δοινατὸς καὶ οἰσχιρὸς | |
| 30 | εἰς στραγγουριτία ἰᾶσε τὸν π[ονοῦντα] | |
| | † λάβον σπέρμα ἀγίνου ξερὸν[| |
| | τρίψας μετὰ νοῖνου Ἀσκαλω | |
| | νίτου εἶτα θερμὰ πίννε | |
| 35 | † εἰς θαραπίαν οὐλον | |
| | λαβὸν μῆλα κυπαρίσου | |
| | ζέσας κλοίζου ¹⁸³ | |

Ingrédients d'un purgatif : cumin 4 (drachmes), fenouil 2, persil 4, costus 4, mastic 4, coriandre 7, baies de laurier 21, noix [...], jambon [...], menthe pouliot [...], silphium [...], sel [...], vinaigre [...]

Des hommes nous rencontrèrent dans le désert et dirent au Seigneur « Jésus, quel traitement est possible pour les malades? » Et il leur dit « J'ai donné de l'huile d'olive et versé de la myrrhe pour ceux qui croient dans le nom du Père, du Saint Esprit et du Fils. »

¹⁸³ Nous avons ici suivi la réédition plus récente de R. Mazza, « P.Oxy. XI, 1384 Medicina, rituali di guarigione e cristianesimi nell'Egitto tardoantico », ASE 24 (2007) 437-62 à 440-1.

Les anges du Seigneur montèrent au ciel avec leurs yeux endoloris et tenant une éponge. Le Seigneur leur dit « Pourquoi êtes-vous montés, (vous qui êtes) saints et purs? » « Nous sommes montés pour recevoir une guérison, Iao Sabaoth, parce que tu es puissant et fort. »

Pour la difficulté d'uriner, pour guérir celui qui souffre : Prends une graine sèche de basilic sauvage, broie-la avec du vin d'Ascalon, puis bois-le chaud.

Pour le traitement de blessures : Prends le fruit d'un cyprès, fais le bouillir et applique-le.

Tous les ingrédients mentionnés dans ce formulaire appartiennent à la catégorie des matériaux religieux. La première prescription propose une recette de purgatif. Or, pratiquement tous les éléments qu'elle contient – cumin, persil, coriandre, fenouil, costus, mastic, menthe pouliot, silphium, sel et vinaigre – étaient considérés par les sources grecques, romaines et égyptiennes comme des substances purgatives ou aidant la digestion (tableau 7). La deuxième recette, ayant pour but de guérir des gens ayant de la difficulté à uriner, requiert aussi deux substances décrites comme diurétiques par nos sources : le basilic¹⁸⁴ et le vin¹⁸⁵. On nous propose donc ici des recettes pratiques basées sur l'efficacité des propriétés pharmacologiques des différentes substances, ces propriétés reflétant à la fois des influences grecques, romaines et égyptiennes.

Si l'on s'intéresse maintenant aux autres sections du formulaire, on se retrouve dans un registre complètement différent. Les deux *historiolae* sont probablement des extraits d'évangiles non canoniques, mais ils ne peuvent malheureusement pas être identifiés à un évangile en particulier¹⁸⁶. Dans le premier passage, on dit que Jésus aurait utilisé de l'huile d'olive et de la myrrhe pour guérir les malades. Dans ce cas, les produits ne sont pas ingérés, mais simplement versés sur les individus. On ne s'intéressait donc pas ici à leurs propriétés pharmacologiques, mais bien à leur symbolisme religieux. En effet, l'huile et la myrrhe étaient des substances importantes dans le christianisme. Dans le Nouveau Testament, la myrrhe est par exemple l'une des offrandes apportées à la naissance de Jésus par les rois

¹⁸⁴ Cels. 2,31; Dsc. 2.141 et 3.43; Plin. *Nat.* 20.48.

¹⁸⁵ Cels. 2.31; Dsc. 5.6; Plin. *Nat.* 23.19-25.

¹⁸⁶ *P.Oxy.* XI, p. 238-9.

mages¹⁸⁷. Elle est aussi utilisée pour oindre le corps de Jésus à sa mort¹⁸⁸. Quant à l'huile, on l'utilisait dans de nombreuses cérémonies chrétiennes, dont les rites d'initiation – en particulier le baptême¹⁸⁹ – les exorcismes et l'onction des malades¹⁹⁰. Le myron, ou chrisme, était d'ailleurs une huile consacrée composée d'huile d'olive, de myrrhe et d'autres ingrédients (cannelle et cassis ou aloès¹⁹¹), qui était utilisée lors de ces cérémonies¹⁹². Ainsi, en incluant un passage où l'huile et la myrrhe sont utilisées pour l'onction des malades, ce formulaire présente un emploi typiquement chrétien de ces deux ingrédients.

L'étude de ces différents exemples nous permet donc d'établir plusieurs conclusions. D'abord, les différentes catégories d'ingrédients étaient utilisées autant à l'époque gréco-romaine que dans l'Antiquité tardive. Toutefois, dans les formulaires des deux périodes, les plus fréquents sont certainement ceux qui étaient employés dans les cérémonies religieuses, que ce soit dans les temples ou dans les cultes domestiques. Le fait est que ces produits, en partie à cause de leur importance sur le plan religieux, étaient largement disponibles dans les marchés d'Égypte. Même les encens et les gommés aromatiques, qui devaient être importés d'Asie, d'Éthiopie, d'Inde et d'Arabie, se trouvaient dans les grandes villes, moyennant un prix un peu plus élevé¹⁹³.

Ensuite, nous avons vu qu'il y avait différentes façons d'utiliser ces ingrédients. La plupart du temps, ils étaient choisis pour leurs propriétés pharmacologiques et ingérés pour guérir différentes conditions médicales. D'ailleurs, ces propriétés sont le reflet d'influences

¹⁸⁷ Mt 2.11.

¹⁸⁸ Jn 19.39-40.

¹⁸⁹ Voir en part. M.E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation* (Collegeville, 2007).

¹⁹⁰ B. Poschmann, *Penance and the Anointing of the Sick* (Freiburg, 1964) 234-42; Mazza, « *P.Oxy. XI, 1384* », 450; M. Dudley, G. Rowell (éds) *The Oil of Gladness: Anointing in the Christian Tradition* (Collegeville, 2009) 82-5, 154-66 et 185-7; P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick* (Crestwood, 2009). Voir aussi Mc 6.13; Lc 10.34; Jc 5.14.

¹⁹¹ Ex. 30; Jn 19.39-40.

¹⁹² F. Megally, « *Chrism* », dans A.S. Atiya (éd.), *The Coptic Encyclopedia*, 8 vols (New York, 1991) 2.520-2. Pour des exemples de prières pour la bénédiction de l'huile, voir M.E. Johnson, *The Prayers of Sarapion of Thmuis: A Literary, Liturgical, and Theological Analysis* (Rome, 1995) 62-7, 85-7 et 137-48; T.S. de Bruyn, « *P. Ryl. III.471: A Baptismal Anointing Formula Used as an Amulet* », *JTS* 57 (2006) 94-109 à 101-5; Meyendorff, *Anointing*, 130.

¹⁹³ Lidonnici, « *Single-Stemmed Wormwood* », 69-74 et 90; Lidonnici, « *Beans* », 361-2. Sur les substances importées en Égypte grâce aux routes commerciales romaines, voir p.e. I. Miller, *The Spice Trade of the Roman Empire 29 BC to AD 641* (Oxford, 1969) 98-109; L. Casson, *The Periplus Maris Erythraei* (Princeton, 1989) 11-44; R. Tomber, *Indo-Roman Trades: From Pots to Pepper* (London, 2008) 88-116.

provenant autant des auteurs grecs et romains que des papyrus médicaux de l'époque pharaoniques. Toutefois, il arrivait également que les substances ne soient pas ingérées, mais soient plutôt considérées comme ayant des propriétés « magiques », en particulier lorsqu'elles étaient utilisées dans un rituel ou dans la confection d'une amulette. C'était le cas, par exemple, de la recette contraceptive du formulaire *PGM XXXVI* que nous avons présentée. Enfin, nous retrouvons également un type d'emploi chrétien, comme notre dernier exemple, où les ingrédients encore une fois n'étaient pas absorbés, mais utilisés pour leur symbolique religieuse.

Études de cas : les formulaires sans éléments chrétiens

Passons maintenant à l'étude du syncrétisme religieux dans les formulaires comprenant des prescriptions iatromagiques. Tout comme dans les chapitres précédents, nous débiterons avec les formulaires qui ne contiennent pas d'éléments chrétiens. Ceux-ci correspondent en fait à la majorité de nos formulaires, puisque seulement quatre d'entre eux comprennent des éléments spécifiquement chrétiens. Toutefois, avant de présenter des études de cas de documents produits dans l'Antiquité tardive, comme environ la moitié de nos formulaires proviennent de l'époque gréco-romaine, nous dirons quelques mots au sujet des différents types de syncrétisme religieux que l'on peut observer dans ces derniers.

D'abord, la plupart d'entre eux présentent un mélange d'éléments grecs et égyptiens. C'est le cas par exemple du formulaire *Suppl. Mag. II 72* qui aurait été produit entre le 1^{er} siècle avant notre ère et le 1^{er} siècle de notre ère. L'introduction du papyrus prétend qu'il s'agit d'un recueil de charmes que l'on trouvait « dans le livre sacré dit d'Hermès », ἐν τῇ ἱερᾷ βύβλωι τῆι καλουμένῃ Ἑρμοῦ. Or, le formulaire contient autant des éléments grecs, dont de nombreuses références au dieu Hermès, que des dieux égyptiens comme Isis et Osiris. Ce qui est intéressant, c'est que l'on retrouve dans la prescription iatromagique contre le mal de tête (κεφαλαλγία) le nom Esenephtys¹⁹⁴. Il s'agit là fort probablement d'une

¹⁹⁴ *Suppl. Mag. II 72.29.*

combinaison des déesses égyptiennes Isis et Nephthys, représentant alors un exemple de syncrétisme à l'intérieur même de la religion égyptienne¹⁹⁵.

Certains papyrus magiques gréco-romains contiennent également des éléments d'influence juive. Le formulaire *Suppl. Mag. II 79*, daté du 3^e siècle, comprend six prescriptions magiques, dont une contre la fièvre, malheureusement trop fragmentaire pour nous apprendre quoi que ce soit. Toutefois, les autres sections du texte font appel à des divinités gréco-égyptiennes (Neith, Abrasax), et la première formule contient aussi un élément juif, Αρβαθιαου « tétrade de Iao ». Ainsi, les formulaires de l'époque gréco-romaine présentaient déjà différentes formes de syncrétisme, en particulier entre la religion grecque et la religion égyptienne, mais aussi entre les religions traditionnelles et le judaïsme. Or, si l'on s'intéresse aux formulaires de l'Antiquité tardive, on peut voir qu'ils contiennent les mêmes types de syncrétisme.

Prenons par exemple le formulaire *PGM XXXVI* avec la recette contraceptive que nous avons présentée plus haut. Le rituel indique qu'il faut attacher l'amulette τῆς σελήνης ἐν θηλυκῷ ζωδίῳ ἐν ἡμέρᾳ Κρόνου ἢ Ἑρμοῦ « quand la lune est dans un signe féminin du zodiaque, dans un jour de Kronos ou d'Hermès ». On fait ici référence aux planètes Mercure et Saturne en utilisant les noms grecs des divinités¹⁹⁶. Il s'agit donc d'un bel exemple de syncrétisme-juxtaposition qui s'était déjà opéré dans l'Empire romain, identifiant les divinités romaines aux divinités grecques¹⁹⁷. Si la recette iatromagique ne présente pas d'autres traces de syncrétisme, les autres prescriptions du formulaire dont elle fait partie contiennent par contre de nombreux éléments appartenant à d'autres traditions religieuses. Voyons par exemple, deux extraits du charme d'attraction qui suit la recette contraceptive :

Ἀγωγή ἐπὶ [ζ]μύρνης. λέγε τὸν λόγον [κ]αὶ [βάλε ἐπὶ τήν]
πλάκαν τοῦ βαλανίου. ἔστιν δὲ ὁ λόγος οὗτος·
335 Ζμύρνα, Ζμύρνα, ἡ παρὰ θεοῖς διακονοῦσα, ἡ ποταμοῦς κ[αὶ]

¹⁹⁵ *Suppl. Mag. II*, 127; Betz, *Greek Magical Papyri*, 317. Voir aussi la discussion par J. Quaegebeur, « Le théonyme Senephthys », *OLP* 22 (1991) 111-22.

¹⁹⁶ Betz, *Greek Magical Papyri*, 227.

¹⁹⁷ Sur l'identification des dieux romains aux divinités grecques, voir p.e. Rives, *Religion*, 84; C. Smith, « The Religion of Archaic Rome » dans J. Rüpke (éd.), *A Companion to Roman Religion* (Malden, MA, 2007) 31-42 à 37-8; M. Lipka, *Roman Gods: A Conceptual Approach* (Boston, 2009) 117-20. Pour les associations entre Hermès-Mercure et Kronos-Saturne, voir Rives, *Religion*, 212-4.

ὄρη ἀναταράξασα, ἡ καταφλέξασα τὸ ἔλος τοῦ Ἀχαλδα,
ἡ κατακάύσασα τὸν ἄθεον Τυφῶν<α>, ἡ σύμμαχος
τοῦ Ὁρου, ἡ προστάτις τοῦ Ἀνούβεως, ἡ καθοδηγὸς τῆς
Ἴσιδος

[...]

ἄξον, καῦσον

τῆν δεῖνα (κοινά, ὅσα θέλις), ὅτι σε ἐξορκίζω κατὰ τῶν
κραταιῶν καὶ μεγάλων ὀνομάτων· θειλωχνου
ιθι πεσκουθι τετοχνουφι σπευσουτι Ἴάω, Σαβαώθ
350 Ἄδωναί, παγουρη, ζαγουρη, Ἀβρασάξ, Ἀβραθιάω,
Τερεφαήλ, μουισρω, Λειλαμ, Σεμεσιλαμ, θοοου
ἰε ηω Ὅσιρ Ἄθομ χαμνευς φεφαων
φεφεωφαῖ φεφεωφθα. [...]

Attraction au moyen de la myrrhe. Dis la formule et [place-la sur] la pierre plate du bain. La formule est ceci : Myrrhe, Myrrhe, qui sert auprès des dieux, qui trouble les fleuves et les montagnes, qui brûle le marais d'Achalda, qui consume l'impie Typhon, qui est l'allié d'Horus, la protection d'Anubis, le guide d'Isis. [...] Attire, brûle une telle (l'habituel, autant que tu souhaites), parce que je t'adjure par les puissants et grands noms, *theilochnou ithi peskouthi tetochnouphi speusouti Iao Sabaoth Adonai pagoure zagoure Abrasax Abrathiao Terephael mouisro Leilam Semesilam thooou iie ho Osir Athoum chamoeus phephaon phepheophai phepheophtha*.

Dans la première partie de la formule, on retrouve une énumération de divinités égyptiennes : Horus, Anubis et Isis. Fait intéressant, on y mentionne également un dieu syncrétique gréco-égyptien, Seth-Typhon. En effet, lors du processus de syncrétisme-juxtaposition, le dieu égyptien Seth, maléfique et fauteur de désordre, fut associé au géant destructeur grec Typhon, fils de Gaïa et de Tartare¹⁹⁸. Un peu plus loin dans la formule, parmi une série de *voces magicæ*, nous pouvons aussi voir de nombreux éléments d'influence juive, notamment les épithètes juives de Dieu (Iao, Sabaoth, Adonai), le terme Abrathiao – que nous avons déjà rencontré dans notre exemple du 3^e siècle –, ainsi que le nom d'un ange, Terêphaël. Ainsi, dans une seule formule provenant du même formulaire que notre recette contraceptive, nous trouvons des exemples des mêmes types de syncrétisme que nous avons dans les formulaires de l'époque gréco-romaine : d'une part, entre la religion égyptienne et la religion grecque, et d'autre part, entre ces religions et le judaïsme.

¹⁹⁸ Betz, *Greek Magical Papyri*, 339; Dunand, Zivie-Coche, *Dieux*, 239. Voir aussi Hes. *Th.* 820-35; Plu. *De Is. et Os.* 2.

Ces formes de syncrétisme se présentent en fait dans plusieurs formulaires de l'Antiquité tardive. Malheureusement, les éléments de différentes religions ne se retrouvent pratiquement jamais à l'intérieur d'une même prescription iatromagique. Il faut donc se pencher sur les formulaires en entier pour bien saisir comment ils peuvent nous renseigner sur le syncrétisme religieux à cette époque. Un autre exemple intéressant est un fragment de formulaire provenant d'Oxyrhynchos daté du 4^e siècle¹⁹⁹ :

πρ(ος)[ερυ]σιπελα λ[ογος
ε]πτα λυκων ε[παρ-
θενων αγριον [
μεγαλων οστων [
5 ω Γη συ δε ταυτα παντ[

πρ(ος) ερυθραν λογος επτα [
επτα λεοντων επτα [
κομισαν αιθεριον πυρ[
λεγε [
10 επικαλουμα[ι
. ω του Αβραηαμ [επικα-
λ]ουμαι δε και το ον[ομα

Formule pour l'érysipèle [...] sept de loups [sept? vierges] sauvages [...] de grands os [...] O! Terre, toi toute cette [...]

Formule pour la rougeur, sept [...] sept de lions sept [...] endormirent un feu céleste [...] dis [...] j'invoque [...]

[...] d'Abraham [...] j'invoque et ton nom [...]

Ce formulaire est malheureusement considérablement fragmentaire, ce qui rend la traduction plus complexe. Après la dernière invocation, nous pouvons d'ailleurs compter encore sept lignes de texte, trop mutilées pour être interprétées. Toutefois, il est possible de distinguer au moins trois formules différentes, dont deux sont certainement de nature iatromagique. Le texte de la deuxième formule pourrait d'ailleurs être partiellement

¹⁹⁹ Édité par E. Lobel et cité par la suite dans P. Mass, « The Philinna Papyrus », *JHS* 62 (1942) 33-8. Le formulaire n'a malheureusement jamais été réédité depuis Lobel – d'où l'absence d'accentuation – ni proprement publié.

reconstitué grâce à un parallèle avec un autre formulaire, produit quant à lui entre le 1^{er} siècle avant notre ère au 1^{er} siècle de notre ère, le *PGM XX* ou « Papyrus Philinna »²⁰⁰ :

[...] ας Σύρας <Γ>αδαρηνηῆς
 5 [ἐπαοιδῆ] πρὸς πᾶν κατάκαυμ[α.
 ... μ]υστοδόκος κατεκα[ύθη
 ὑψ]οτάτω δ' ἐν ὄρει κατεκαύθη[η]
 ἑπτὰ λύ[κ]ων κρήνας, ἑπτ' ἄρ[κτων],
 ἑπτὰ λεόντων. ἑπτὰ δὲ παρθε
 10 νικαὶ κυ[α]νώπιδες ἦρ<υ>σαν [ὔ]
 δωρ κάλπ[ι]σι κυανέαις καὶ ἔσ
 βεσαν ἀκ[άμ]ατον πῦρ.

[...] de la Syrienne Gadara pour toute inflammation. [...] initié fut enflammé et la montagne fut enflammée. Sept sources de loups, sept d'ours, sept de lions. Alors sept vierges aux yeux sombres lancèrent de l'eau avec des urnes foncées et calmèrent le feu incessant.

Les deux formulaires, rédigés à plus de trois siècles d'écart, présentent donc chacun une formule contre différents types d'inflammations qui mentionne sept vierges éteignant un feu. Malheureusement, nous ne pouvons pas être certains de l'identité de ces vierges²⁰¹. Toutefois, si nous suivons la reconstitution de l'*historiola* dans la deuxième formule (*PGM XX*) proposée par Preisendanz, nous aurions παῖς μυστοδόκος κατεκαύθη « l'enfant initié fut enflammé »²⁰². Il pourrait alors s'agir d'une référence au mythe de Déméter à Éleusis où, arrivée au palais de Céléé et Métanire sous les traits d'une vieille dame, elle prend soin de leur fils Démophon, et pour le rendre immortel, elle le frotte d'ambrosie et le place dans un feu chaque nuit²⁰³. Or, un peu plus tôt dans le récit, nous retrouvons non pas sept, mais quatre vierges, les quatre filles de Céléé, qui rencontrent Déméter au puits des Vierges où elles étaient allées puiser de l'eau avec des cruches en cuivres²⁰⁴. Enfin, après que Métanire ait surpris Déméter en train de mettre Démophon dans le feu, nous revoyons les quatre

²⁰⁰ Mass, « Philinna Papyrus ».

²⁰¹ Selon Mass, « Philinna Papyrus », 38, aucun exemple dans la mythologie grecque ne fait référence à sept vierges qui éteignent un feu.

²⁰² *PGM II*, p. 265; Betz, *Greek Magical Papyri*, 258.

²⁰³ *h.Hom.h.Cer.* 240.

²⁰⁴ *h.Hom.h.Cer.* 98-107.

vierges qui prennent l'enfant, s'en occupent, et pour le calmer, le baignent dans l'eau et le cajolent²⁰⁵. Le récit des sept vierges, bien que modifié légèrement, pourrait donc faire référence au mythe de Déméter.

D'un autre côté, comme Isis fut associée à Déméter au cours du processus de syncrétisme-juxtaposition, on retrouve en Égypte un récit selon lequel Isis, arrivée au palais de Byblos sous les traits d'une vieille femme, devint la nourrice de l'enfant de la reine, qu'elle brûlait dans le feu la nuit²⁰⁶. De plus, cet « enfant initié par le feu » rappelle une autre *historiola* fréquente dans les formules contre les inflammations du Nouvel Empire, dans lesquels Isis apprend que son fils a été brûlé dans le désert²⁰⁷. Dans ces incantations, Horus est sauvé soit par une femme apportant de l'eau à Isis, soit par Isis elle-même grâce à son lait maternel, mais jamais par sept vierges. Par contre, dans d'autres papyrus de l'époque pharaonique, nous retrouvons certains groupes composés de sept divinités féminines, dont un particulièrement associé à Horus : les sept femmes d'Horus qui protègent contre les scorpions²⁰⁸. Ainsi, le récit des sept vierges dans le *PGM XX* pourrait représenter un bon exemple de syncrétisme entre les traditions magiques et mythologiques grecques et égyptiennes.

Pour ce qui est du formulaire d'Oxyrhynchos, les sept vierges nous placent, avec l'invocation de la Terre dans la première formule, dans le contexte des religions traditionnelles. Or, la partie conservée de la troisième formule contient une invocation à Abraham. Nous avons donc encore une fois dans ce formulaire des traces de syncrétisme entre les religions traditionnelles et le judaïsme. En résumé, bien que la majorité des formulaires ne contiennent pas d'éléments chrétiens, ils reflètent tout de même les autres types de syncrétisme religieux qui existaient déjà en Égypte dans la période gréco-romaine et qui étaient toujours bien vivants dans l'Antiquité tardive.

²⁰⁵ *h.Hom.h.Cer.* 285-92.

²⁰⁶ *Plu. De Is. et Os.* 15-16.

²⁰⁷ P.e. *P. Ebers* 500; *P. British Museum* 10059. Voir R.K. Ritner, « The Wives of Horus and the Philinna Papyrus (*PGM XX*) », dans W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éds), *Egyptian Religion: The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* (Louvain, 1998) 1027-42 à 1029; C.A. Faraone, « The Mystodokos and the Dark-Eyed Maidens: Multicultural Influences on a Late-Hellenistic Incantation », dans M. Meyer, P. Mirecki (éds), *Ancient Magic and Ritual Power* (Leiden, 2001) 298-333 à 301-5.

²⁰⁸ Ritner, « Wives », 1031-7.

Études de cas : les formulaires avec des éléments chrétiens

Nous terminerons maintenant notre étude avec les formulaires iatromagiques contenant des éléments chrétiens. Malheureusement, nous n'en avons que quatre, ce qui est beaucoup moins par rapport aux amulettes. De plus, de nombreuses amulettes ne comprenaient que des éléments chrétiens, dont plusieurs citations ou références bibliques. Pour ce qui est des formulaires, un seul d'entre eux présente de telles références, le *P. Oxy. XI 1384* dont nous avons parlé dans la section sur les ingrédients, qui contient des extraits d'évangiles non canoniques. Celui-ci ne comprend toutefois pas d'éléments appartenant à d'autres religions et ne nous apporte donc pas beaucoup au point de vue du syncrétisme religieux. Les trois autres formulaires sont par contre plus intéressants. Le *PGM VII*, qui aurait été produit entre le 3^e et le 4^e siècle – donc au tout début de l'Antiquité tardive – contient treize prescriptions iatromagiques, dont une qui comporte des éléments chrétiens :

- 260 Πρὸς μήτρας ἀναδρομήν· ἐξορκίζω σε, μήτραν <κατὰ τοῦ> κατασταθέντος ἐπὶ τῆς ἀβύσσου πρὶν γενέσθαι οὐρανὸν ἢ γῆν ἢ θάλασσαν ἢ φῶς ἢ σκότος, τὸν κτίσαντα ἀγγέλους, ὧν πρῶτος Ἀμιχαμχου καὶ χουχαω χηρωει ουειαχω οδου προσειογγης, καὶ ἐπὶ χερουβὶν καθήμενον, βαστά
265 ζοντα τὸν θρόνον τὸν ἴδιον· ἀποκατασθῆναι ἐν τῇ ἔδρᾳ μηδὲ κλιθῆναι εἰς τὸ δεξιὸν πλευρ[ῶ]ν μέρος μηδὲ εἰς τὸ ἀριστερὸν πλευρῶν μέρος μηδὲ ἀποδήξης εἰς τὴν καρδίαν ὡς κύων, ἀλλὰ στάθητι καὶ μένοις ἐν χώροις ἰδίοις, μηδὲν μεμαση[μ]ένη, ἔστε ἐξορκίζω σε τὸν ἀρχῆ
270 ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῇ. ἀλληλουϊα, ἀμήν. γράφε ἐν λεπίδι κασσιτερίνη καὶ ἔνδυνε ἐν χρώμασι ζ.

Pour la remontée de l'utérus : Je t'adjure, matrice, [par celui] qui a été établi sur l'abysse, avant que le ciel, la terre, la mer, la lumière ou l'obscurité ne soient nés, qui a créé les anges, qui est le premier, *amichamchou* et *chouchao cheroei oueiacho odou proseiogges*, et qui siège sur le chérubin, qui porte ton propre trône, d'être rétabli dans ton siège, et de ne pas être incliné vers la partie droite des côtes, ni vers la partie gauche des côtes, et de ne pas ronger vers le cœur comme un chien, mais d'être placé et de rester dans tes propres emplacements, et de ne pas consumer, tant que je t'adjure, [par celui] qui, au commencement, a fait le ciel et la terre et tout ce qui en elle. Hallelujah! Amen! Écris sur une lamelle d'étain et revêts-la de sept couleurs.

Le texte de cette formule nous place dans un contexte général judéo-chrétien. D'ailleurs, les passages faisant appel à celui « qui a été établi sur l'abysse, avant que le ciel, la terre, la mer, la lumière ou l'obscurité ne soient nés » et « qui siège sur le chérubin » présentent des appellations communes du Dieu juif²⁰⁹. Pourtant, à la fin de la formule, nous retrouvons « Hallelujah! Amen! », des acclamations chrétiennes que nous voyons dans plusieurs autres textes magiques comportant des éléments chrétiens²¹⁰. Il est donc difficile de dire si le reste de la formule est d'inspiration juive ou chrétienne, ou peut-être même un mélange des deux. Malheureusement, il s'agit de la seule section du formulaire qui contient des éléments chrétiens. En effet, les autres prescriptions présentent un mélange d'éléments appartenant aux religions traditionnelles et au judaïsme. Nous pouvons d'ailleurs observer ces éléments dans d'autres recettes iatromagiques du formulaire *PGM VII* :

- 200 Πρὸς ἡμικράνιον· λαβὼν ἔλαιον εἰς τὰς χεῖράς σου εἰπὲ λόγον·
 ὁ Ζεὺς ἔσπειρεν λίθον ῥαγός· σχίζει τὴν γῆν. οὐ σπείρει·
 οὐκ ἀναβαίνει. Ἄλλο· εἰς δέρμα κόκκινον ἐπίγραφον
 τάδε· Ἀβρασαξ Δ καὶ τὰ κοινά. ἐμπλάσας ἐπίθεις τῷ κροτ[ά]φω.
 [...]
- 211 Πρὸς ῥίγοπυρέτιον· λαβὼν ἔλαιον εἰς τὰς χεῖράς σου λέγε ζ Σαβαώθ,
 δις κοινά, καὶ ἄλειφε ἀπὸ τοῦ ἱεροστέου μέχρι τῶν ποδῶν.

Pour la migraine : ayant pris de l'huile dans tes mains, dis la formule : Zeus a semé un grain de raisin : il sépare la terre. Il ne sème pas : il ne pousse pas. Un autre : Écris ces choses sur une peau écarlate : Abrasax (*caractère*) et les choses habituelles. Place-la en emplâtre sur la tempe.

Pour la fièvre avec frissons : ayant pris de l'huile dans tes mains, dis sept [fois] Sabaoth, deux fois les choses habituelles, et enduis d'huile du sacrum jusqu'aux pieds.

²⁰⁹ R. Lesses « Speaking with Angels: Jewish and Greco-Egyptian Revelatory Adjurations », *HThR* 89 (1996) 41-60 à 49; H.D. Betz, « Jewish Magic in the Greek Magical Papyri (PGM VII.260-71) », dans P. Schäfer, H.G. Kippenberg (éds), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium* (Leiden, 1997) 45-63 à 52-4; P.S. Alexander, « Jewish Elements in Gnosticism and Magic, c. CE 70 – c. CE 270 » , dans W. Horbury (éd.), *The Cambridge History of Judaism III: The Late Roman-Rabbinic Period* (Cambridge, 1999) 1052-78 à 1061-2 et 1074 ; Bohak, « Hebrew », 73; Bohak, *Ancient Jewish Magic*, 306; C.A. Faraone, « Magical and Medical Approaches to the Wandering Womb in the Ancient Greek World », *CIAnt* 30 (2011) 1-32 à 21. Voir aussi Is 37.16.

²¹⁰ H. Engberding, « Alleluja », *RAC* 1 (1950) cols. 293-299; A. Stuiber, « Amen », *RAC Suppl.* 1 (2001) cols. 310-323 à 319-321; T.S. de Bruyn « Ancient Applied Christology: Appeals to Christ in Greek Amulets in Late Antiquity », dans E. Leonard, K. Merriman (éds), *From Logos to Christos: Essays in Christology in Honour of Joanne McWilliam* (Waterloo, 2010) 18-30 à 9 et 17; De Bruyn, Dijkstra, « Greek Amulets », 181. Pour d'autres exemples dans des textes magiques, voir *PGM P10*, *PGM P15a*, *PGM P16*, *Suppl. Mag.* I 34.

Les deux premières prescriptions, contre la migraine, présentent des éléments des religions grecque et égyptienne. Dans la première formule, on mentionne Zeus qui sème un grain de raisin. Dans la seconde, nous devons prononcer le mot « Abrasax », cette figure magique gréco-égyptienne que nous avons déjà rencontrée dans nos amulettes contre la fièvre (*Suppl. Mag.* I 13). Celui-ci est d'ailleurs accompagné d'un *character*, un autre élément magique associé d'abord aux religions traditionnelles. Quant à la dernière prescription, sa formule ne contient qu'un mot devant être répété sept fois, « Sabaoth », l'une des épithètes juives de Dieu. Ainsi, les recettes iatromagiques du formulaire *PGM VII* intègrent des éléments des différentes religions présentes en Égypte dans l'Antiquité tardive, reflétant bien le syncrétisme religieux qui s'y opérait.

Le dernier exemple intéressant est un formulaire du 5^e ou 6^e siècle, le *Suppl. Mag.* II 96. Il est composé d'un large papyrus (A) et de cinq petits fragments (B-F) qui reprennent le même contenu. Le texte du papyrus A présente quatorze sections séparées par des traits horizontaux. On y compte trois prescriptions iatromagiques dont le but est mentionné – accouchement, difficulté d'uriner et frissons – et trois autres recettes dont les ingrédients qui doivent être ingérés suggèrent qu'elles pourraient être iatromagiques. Les lignes 1 à 47, dont le but est incertain, contiennent une variété de figures, de *characteres* et de *voces magicae*. Parmi ceux-ci, on reconnaît à deux quelques reprises le nom Seth²¹¹, ainsi que le nom d'un ange, Nemouël. Un peu plus loin, dans une des recettes possiblement iatromagiques, on retrouve également le nom Hercule. Ainsi, le formulaire présente des éléments grecs, égyptiens et juifs. Or, la première prescription iatromagique, quant à elle, comprend des éléments chrétiens :

πρὸς γενοῦσαν.
 ἤξερθε ἢκ τοῦ μνεμίου σου· Χριστός σε καλῖ.
 50 ὠσστρακον δεξιῶ μερῶ.

Pour l'accouchement. « Sors de ta tombe, le Christ t'appelle. » Un tessou de poterie sur la partie (cuisse?) droite.

²¹¹ Maltomini, « Papiri », 72-74; Betz, *Greek Magical Papyri*, 318.

La formule qui doit être prononcée – ou peut-être écrite sur l'ostracon – ferait en fait référence à une *historiolae* chrétienne fréquente dans les documents magiques destinés à aider les femmes en couches. Celle-ci raconte comment Élisabeth s'adressa à son fils Jean le Baptiste dans son ventre en disant : « Sors, mon enfant, le Christ t'appelle »²¹². Dans notre formulaire, cette histoire semble par contre avoir été confondue avec la résurrection de Lazare²¹³, attestant d'une analogie entre l'utérus et la tombe, entre la naissance et la résurrection²¹⁴. Fait intéressant, cette analogie existait déjà dans le monde gréco-romain, d'où la présence de symboles représentant l'utérus dans des tombes ou sur des pierres tombales²¹⁵. Ainsi, en intégrant cette formule, ce papyrus présente lui aussi un bon exemple du syncrétisme qu'il y avait entre le christianisme, le judaïsme et les religions traditionnelles en Égypte dans l'Antiquité tardive.

Conclusion

Bien qu'ils soient différents au niveau de la forme, et parfois du contenu, les formulaires comprenant des prescriptions iatromagiques sont aussi riches en informations que les amulettes. Le vocabulaire médical – que ce soit les expressions récurrentes ou les mots désignant les maladies et les actions thérapeutiques – est en fait sensiblement le même que dans les amulettes. De plus, nous retrouvons les mêmes termes autant dans les formulaires gréco-romains que tardo-antiques, et autant dans ceux qui ne contiennent pas d'éléments chrétiens que dans ceux qui en comportent. La différence est que, à l'exception des termes désignant les maladies, ce vocabulaire est ici beaucoup moins présent que dans les amulettes. Le fait est que les formulaires accordent souvent plus d'importance aux recettes, ingrédients et rituels, et il n'y a que peu d'entre eux qui incluent des formules magiques. Or, les verbes demandant la guérison et les expressions récurrentes comme ἥδη ἥδη, ταχὺ ταχὺ se retrouvent surtout dans les formules, c'est pourquoi nous les voyons

²¹² Maltomini, « Papiri », 82-3; Betz, *Greek Magical Papyri*, 318. Pour des parallèles dans des textes magiques, voir p.e. A. Delatte, *Anecdota Atheniensia. Tome I: Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions* (Paris-Liège, 1927) 114-5 et 619-20.

²¹³ Jn 11.43.

²¹⁴ Maltomini, « Papiri », 83; Betz, *Greek Magical Papyri*, 318.

²¹⁵ A.A. Barb, « Diva Matrix: A Faked Gnostic Intaglio in the Possession of P.P. Rubens and the Iconology of a Symbol » *JWCI* 16 (1953) 193-238 à 205-7.

moins dans les formulaires. Ainsi, les éléments permettant d'évaluer les différentes influences culturelles dans ceux-ci sont plutôt les ingrédients requis dans ces recettes.

Notre étude de ces derniers nous a permis d'établir plusieurs conclusions. D'abord, les différents types d'ingrédients – en particulier « religieux » et « exotiques » – sont tous représentés dans les formulaires des deux périodes, avec ou sans éléments chrétiens. Il en va de même pour les différentes façons d'utiliser ces ingrédients, soit l'usage pratique (ingestion) ou l'usage magique (rituel, amulette). L'un de nos formulaires, le *P.Oxy. XI 1384*, introduit même un emploi plus spécifiquement chrétien de certains ingrédients – l'huile et la myrrhe – qui sont utilisés pour l'onction des malades. Enfin, les ingrédients demandés en fonction de leurs propriétés pharmacologiques, en particulier lorsqu'ils sont ingérés, reflètent un mélange de connaissances égyptiennes, grecques et romaines, attestant ainsi de contacts interculturels en Égypte, autant à l'époque gréco-romaine que dans l'Antiquité tardive.

Pour ce qui est des études de cas, elles appuient les résultats obtenus dans les deux chapitres précédents. Dans les formulaires de la période gréco-romaine et dans ceux de l'Antiquité tardive qui ne présentent pas d'éléments chrétiens, nous retrouvons des traces de syncrétisme entre la religion égyptienne et la religion grecque, ainsi qu'entre ces religions et le judaïsme. Quant à la dernière catégorie de formulaires, ils présentent le même contenu auquel on ajoute des éléments chrétiens. L'on peut toutefois remarquer quelques différences par rapport aux amulettes, la plus importante étant que nous devons non seulement étudier chacune des prescriptions iatromagiques de façon individuelle, mais aussi examiner les formulaires en entier pour bien saisir comment ceux-ci représentent le syncrétisme religieux.

D'autre part, en ce qui concerne les formulaires qui comportent des éléments chrétiens, ils sont beaucoup moins nombreux que les amulettes – seulement quatre sur vingt-quatre en comparaison à plus de la moitié dans les amulettes. De plus, les exemples de syncrétisme sont moins frappants dans nos formulaires puisque les éléments de différentes religions se retrouvent moins souvent à l'intérieur d'une même prescription. Les éléments chrétiens, par exemple, se présentent généralement sous la forme de formules entièrement chrétiennes à l'intérieur de formulaires qui contiennent d'autres prescriptions avec des éléments appartenant aux autres religions. Toutefois, ces différentes religions sont tout de

même représentées, et tout comme nos amulettes, les formulaires contenant des prescriptions iatromagiques reflètent bel et bien tous les types de syncrétisme religieux que l'on retrouvait en Égypte dans l'Antiquité tardive.

Conclusion générale

Les papyrus magiques grecs sont un corpus de textes extrêmement riche qui nous fournit beaucoup d'informations sur l'Égypte à l'époque gréco-romaine et dans l'Antiquité tardive. Ils nous renseignent d'abord sur les pratiques magiques des populations et sur les connaissances des compositeurs des textes dans divers domaines – dont la médecine. Mais encore plus important, ils nous donnent un portrait différent des habitants d'Égypte : leurs soucis quotidiens et les moyens qu'ils employaient pour les résoudre, leurs diverses croyances religieuses, et surtout, les relations entre les différentes populations, cultures et communautés religieuses. C'est sans doute une des raisons qui expliquent que l'étude des textes et des traditions magiques, en Égypte et ailleurs, est devenue un domaine florissant dans les dernières décennies. Toutefois, le champ d'études des papyrus magiques grecs est vaste, et certains secteurs méritent d'être explorés davantage. Nous nous sommes donc intéressés ici à une catégorie précise de textes, les papyrus iatromagiques, qui étaient destinés à guérir ou prévenir les maladies.

Cette thèse avait pour but de démontrer comment les papyrus iatromagiques grecs reflètent le syncrétisme religieux en Égypte dans l'Antiquité tardive. Plus particulièrement, nous cherchions à savoir si tous les types de syncrétisme y sont représentés, des plus anciens entre les religions grecque et égyptienne, jusqu'au « nouveau » syncrétisme entre les religions traditionnelles et le christianisme. Pour répondre à ces questions, nous avons entrepris une étude en trois temps en prenant en considération tous les textes répertoriés dans le « Catalogue des papyrus iatromagiques grecs » de M. de Haro Sanchez. En guise de mise en contexte, nous avons d'abord effectué une comparaison entre les papyrus datés de l'époque gréco-romaine et ceux de l'Antiquité tardive. Nous avons ensuite étudié le vocabulaire et les connaissances médicales inclus dans les textes, puis nous avons présenté des études de cas de papyrus reflétant différents types de syncrétisme religieux. Nous présenterons donc ici les résultats de cette recherche, ainsi que les conclusions que nous pouvons en tirer.

Dans l'optique des nouvelles approches privilégiées dans l'étude de l'Antiquité tardive, la comparaison entre les papyrus iatromagiques gréco-romains et tardo-antiques

avait comme objectif de faire ressortir les éléments de continuité et de changements que l'on peut observer dans les textes entre ces deux périodes. Les comparaisons des trois chapitres – dans les amulettes contre la fièvre, contre toutes les maladies et dans les formulaires – nous ont livré des résultats pratiquement identiques, ajoutant chaque fois plus de poids à nos conclusions. D'abord, dans nos deux catégories de papyrus (avec et sans éléments chrétiens), nous avons remarqué une continuité au niveau de la structure générale des formules, autant dans les amulettes que dans les formulaires, du vocabulaire médical désignant les différentes maladies, et des expressions récurrentes comme ἤδη ἤδη « maintenant maintenant », ταχύ ταχύ « vite vite ». Aussi, nous avons constaté que les éléments magiques, notamment les *voces magicae* et les *characteres*, ainsi que les éléments appartenant aux religions égyptienne, grecque, romaine et au judaïsme persistent dans l'Antiquité tardive et sont présents dans plusieurs papyrus contenant des éléments chrétiens, appuyant donc la thèse du syncrétisme religieux.

Pour ce qui est des changements, il n'y en a que quelques-uns. Le premier concerne la répétition d'une partie ou de la totalité de la formule dans les amulettes, qui ne semble apparaître que dans l'Antiquité tardive, à partir du 4^e siècle. Toutefois, la quantité restreinte d'amulettes datées de la période gréco-romaine nous empêche de pouvoir déterminer s'il s'agit là d'un véritable changement. La deuxième modification s'opère au niveau du vocabulaire médical désignant les actions thérapeutiques. En effet, nous avons remarqué une présence accrue à travers les siècles de verbes techniques comme θεραπεύω « guérir » et ἰάομαι « guérir ». Cependant, il s'agit d'un changement graduel plutôt qu'une coupure dans l'Antiquité tardive, probablement dû à l'influence grandissante de la médecine et des traités médicaux grecs en Égypte. Enfin, le dernier changement est l'apparition dans l'Antiquité tardive d'éléments spécifiquement chrétiens comme les *nomina sacra*, les staurogrammes et les références à la littérature canonique ou apocryphe chrétienne.

En résumé, nous pouvons donc affirmer qu'il y a beaucoup plus de continuité que de changements dans les papyrus iatromagiques entre les deux périodes. En effet, le seul changement important dans l'Antiquité tardive est l'ajout d'éléments chrétiens, mais les textes qui les contiennent présentent la majorité du temps les mêmes caractéristiques que les papyrus de l'époque gréco-romaine, y compris les éléments magiques et les éléments

appartenant aux religions traditionnelles et au judaïsme. Nous pouvons donc en conclure qu'il n'y a pas eu de rupture dans les pratiques magiques d'Égypte entre la période gréco-romaine et l'Antiquité tardive, du moins au niveau de la production des papyrus iatromagiques. Toutefois, dans le but de confirmer cette conclusion, il serait bien d'élargir notre comparaison en incluant plus de sources, notamment des papyrus magiques en démotique pour la période gréco-romaine et en copte pour l'Antiquité tardive, et peut-être aussi de s'intéresser à d'autres catégories de magie, par exemple les charmes d'amour ou les *défixiones*.

La deuxième partie de notre étude consistait à examiner le vocabulaire et les connaissances médicales présents dans les papyrus iatromagiques pour voir comment ceux-ci pouvaient nous renseigner sur le syncrétisme religieux en Égypte. Ce vocabulaire a été divisé entre les verbes désignant les actions thérapeutiques et les différentes maladies, auxquels nous avons également ajouté certaines des expressions les plus communes dans les papyrus magiques. D'une part, notre examen nous a révélé que ce vocabulaire est sensiblement le même dans toutes les amulettes et les formulaires iatromagiques, qu'ils contiennent des éléments chrétiens ou non. Ainsi, il semble que les compositeurs des textes magiques avaient tous accès au même bassin de vocabulaire, et qu'il n'y avait pas de registres lexicaux différents selon les cultures ou les religions. L'homogénéité des termes employés appuie donc encore une fois la présence de syncrétisme religieux.

D'autre part, nous avons déterminé que le vocabulaire désignant les maladies et les ingrédients qui étaient utilisés dans les rituels des formulaires reflètent des connaissances médicales à la fois grecques, romaines et égyptiennes. Cela pourrait d'abord impliquer que les traités médicaux des différentes cultures étaient disponibles en Égypte et que certains praticiens étaient assez éduqués pour pouvoir les lire, les comprendre, intégrer ces connaissances dans leurs textes et les partager avec leurs collègues. Ensuite, l'on peut également en déduire que ces praticiens évoluaient dans des milieux où des interactions culturelles ont mené à des échanges de connaissances entre les populations, et que ces interactions culturelles allaient souvent de pair avec des échanges au niveau religieux.

Finalement, les études de cas d'amulettes et de formulaires nous ont permis de démontrer que les papyrus iatromagiques grecs contiennent non seulement des éléments des

nombreuses religions présentent en Égypte dans l'Antiquité tardive, mais qu'ils reflètent aussi tous les types possibles de syncrétisme que l'on pouvait y retrouver. En effet, nous avons d'abord vu des exemples de syncrétisme qui s'étaient déjà opérés à l'époque gréco-romaine, mais qui étaient encore représentés dans l'Antiquité tardive, notamment entre la religion grecque et la religion égyptienne – en particulier dans le formulaire *PGM XXXVI* présenté dans le troisième chapitre – mais surtout entre les religions traditionnelles et le judaïsme, comme c'est le cas dans l'amulette contre la fièvre *Suppl. Mag. I 10* et dans les formulaires *PGM VII, XXIIa, XXXVI* et *Suppl. Mag. II 96*.

Nous avons ensuite vu certains exemples de papyrus magiques qui auraient été produits dans les premiers siècles du christianisme en Égypte (3^e au 5^e siècle), et qui exposent des tensions entre différentes religions. Le premier était une amulette du 4^e ou 5^e siècle, la *Suppl. Mag. I 20*, dans laquelle le Dieu chrétien unique devient par la suite le seigneur de tous les dieux gréco-égyptiens, présentant ainsi une sorte de tentative de réconciliation entre le christianisme monothéiste et les religions traditionnelles. Le deuxième provenait d'un formulaire daté du 3^e ou 4^e siècle, le *PGM VII.260-72*, qui contient certaines appellations typiques du Dieu juif, dont « celui qui a été établi sur l'abysse, avant que le ciel, la terre, la mer, la lumière ou l'obscurité ne soient nés » et « qui siège sur le chérubin », ainsi que des éléments chrétiens comme les acclamations « Hallelujah! » et « Amen! ». Nous nous retrouvons donc plutôt dans un contexte général judéo-chrétien.

Enfin, en ce qui concerne le syncrétisme entre le christianisme et les religions traditionnelles, nous avons vu d'une part des cas de syncrétisme ancien bien ancré dans la religion chrétienne, par exemple l'amulette contre la fièvre *Suppl. Mag. I 13* avec l'invocation des morts qui aurait un lien possible avec les cultes des saints, ou encore l'amulette contre toutes maladies *Suppl. Mag. I 33* qui contient un *ankh*, un de ces symboles égyptiens qui fut rapidement adopté par les chrétiens. D'autre part, nous avons aussi présenté des cas où nous voyons un mélange clair d'éléments appartenant aux religions traditionnelles et au christianisme, comme dans l'amulette contre la fièvre *Suppl. Mag. I 34* et le formulaire *Suppl. Mag. II 96*.

Maintenant que nous avons déterminé que les papyrus iatromagiques grecs reflètent bel et bien le syncrétisme religieux en Égypte dans l'Antiquité tardive, il serait intéressant de

se demander comment et pourquoi ces exemples de syncrétisme se retrouvent dans ce type de documents magiques. D'abord, nous avons déjà mentionné que les praticiens devaient évoluer dans des milieux multiculturels et hautement syncrétiques. Ils avaient donc à leur disposition une grande quantité d'éléments appartenant à différentes religions qu'ils pouvaient choisir d'intégrer dans leurs textes selon les circonstances. C'est pourquoi il est totalement impossible de séparer ces papyrus magiques entre « païens » et « chrétiens ». En effet, la présence d'un élément chrétien dans un texte n'implique aucunement que ce dernier aurait été produit par un chrétien ou dans un milieu chrétien, et vice versa.

Ensuite, tous ces exemples nous apprennent aussi que le mélange d'éléments de différentes religions dans une même formule ne semblait poser problème ni aux praticiens, ceux-ci pouvant alors s'adapter aux demandeurs de leurs clients, ni aux clients eux-mêmes. En effet, bien qu'il soit important d'être prudent lorsque l'on s'intéresse aux noms des destinataires, en particulier si on les utilise pour déterminer leur appartenance religieuse, ceux-ci nous apprennent tout de même que des clients possiblement chrétiens – Sophia (*Suppl. Mag.* I 13) ou Joseph (*Suppl. Mag.* I 34) – ne voyaient aucun problème à utiliser des amulettes comprenant à la fois des éléments chrétiens et gréco-égyptiens. En réalité, comme le plus important était l'efficacité des amulettes, des formules et des rituels, il ne serait pas surprenant que les malades aient trouvé naturel de juxtaposer les divinités des différentes religions, puisqu'ils multipliaient ainsi leurs chances d'obtenir la guérison ou la protection qu'ils demandaient.

Finalement, bien que nous ayons démontré les différentes façons dont les papyrus iatromagiques reflètent le syncrétisme religieux en Égypte dans l'Antiquité tardive, ces documents sont toujours loin de nous avoir révélé toutes les informations qu'ils contiennent concernant la vie des populations d'Égypte. Par exemple, les riches connaissances médicales présentent dans ces papyrus – autant au niveau des différentes maladies qui touchaient les habitants que des remèdes qu'ils fabriquaient pour les soigner – méritent que l'on s'y intéresse de plus près. En effet, peu d'études ont été réalisées concernant les ingrédients utilisés dans les papyrus magiques, encore moins lorsqu'ils sont employés plus particulièrement pour guérir des maladies. Un examen systématique de ces ingrédients serait donc de mise, à savoir comment ils étaient utilisés – ingérés ou non –, pour traiter quelles

maladies et dans quels contextes; s'ils étaient disponibles en Égypte, faciles à se procurer par toutes les classes de la population et à quels prix; si tous ces ingrédients exotiques et étranges étaient vraiment utilisés dans les rituels ou s'il ne s'agissait que de stéréotypes.

Du côté du syncrétisme religieux, nous ne nous sommes intéressés ici qu'à une catégorie bien spécifique de documents, les papyrus iatromagiques grecs. Il serait donc pertinent, d'une part, d'étendre notre champ de recherche à d'autres types de papyrus magiques, par exemple les charmes d'amour ou les formules pour conférer des visions oraculaires, pour voir si nous arriverions aux mêmes conclusions. D'autre part, si les papyrus magiques grecs ont fait l'objet de nombreux travaux dans les dernières décennies, la magie copte d'Égypte est encore un domaine relativement peu étudié. Il serait donc également intéressant de se pencher sur la façon dont les papyrus magiques coptes reflètent les différents types de syncrétisme religieux en Égypte dans l'Antiquité tardive. Enfin, effectuer une étude comparative au niveau du syncrétisme entre les textes magiques coptes et grecs serait une bonne façon de pousser plus loin les recherches que nous avons entreprises ici.

Annexe

Tableau 1
Amulettes contre la fièvre - chronologie

Type de fièvre	Traduction	Période gréco-romaine			Entre-deux					Antiquité tardive					
		3e s.	3e s.	3e s.	3e-4e s.	3e-4e s.	3e-4e s.	3e-5e s.	4e s.	4e s.	4e s.	4e s.	4e s.	4e s.	4e s.
		SM I 3	SM I 4	PGM XXXIII	SM I 9	SM I 10	SM I 11	PGM XVIIIb	SM I 12	SM I 13	SM I 14	P.Kell. 186	P.Kell. 187	P.Mich. 18 768	P.Oxy. VI 924
Πυρετός	Fièvre	X				X	X	X							
κουϊδιεπιπνός	quoidieme	X				X						X			
ἀπὸ μιᾶς	après un jour														
ἐπιπνιεπιπνός	éphémère														X
ἡμεπιπνός	diurne	X													
ἡμεπιπνιᾶτος	héméritée										X				
κοιδιεπιπνός	quoidieme		X			X		X		X				X	X
μῆλας πρὸς μῆλας	intermittente					X		X		X				X	
νυκτεπιπνός	nocturne							X		X					X
παμπνιεπιπνός	venant au jour le jour			X											
τετραπνιᾶτος	quarte			X				X		X					
τριπνιᾶτος	terce			X				X		X					
ἐξουῖτος	terce	X										X			X
ἔχουῖτος	qui le/la possède					X		X		X					
Ἀεπιπνιᾶτος	Fièvre qui perdure														
Λεπιπνιᾶτος	Fièvre légère			X											X
Νυκτοπιπνιᾶτος	Fièvre nocturne			X											
Πνιᾶτος	Fièvre fébrile		X			X								X	
Πνιᾶτος	Frison	X		X		X		X		X					
Φοιῆ	Frissonnement														X
Action	Traduction	SM I 3	SM I 4	PGM XXXIII	SM I 9	SM I 10	SM I 11	PGM XVIIIb	SM I 12	SM I 13	SM I 14	P.Kell. 186	P.Kell. 187	P.Mich. 18 768	P.Oxy. VI 924
Ἀπρᾶλλᾶσσο	Délivrer de				X				X			X			
Ἀπρᾶδιᾶσσο	Chasser loin de											X			X
Ἀπλοτριπνιᾶ	Eloigner			X											
Βορθεῖᾶ	Secourir									X					
Διαφυλᾶσσο	Garder de														
Ἐλαυῖᾶ	Expulser														
Θεπαρθεῖᾶ	Guérir	X												X	
Ἰαγοῖᾶ	Guérir														
Καταρπυῖᾶ	Supprimer								X						
Κατῆχῶ	Arrêter									X					
Πλαῖᾶ	Faire cesser		X												
Σκεπιδῆᾶ	Mettre à l'abri														
Συωρπηῖᾶ	Préserver avec soin de														X
Σῶζῶ	Sauver														
Φυλᾶσσο	Protéger de					X									X
Expressions	Traduction	SM I 3	SM I 4	PGM XXXIII	SM I 9	SM I 10	SM I 11	PGM XVIIIb	SM I 12	SM I 13	SM I 14	P.Kell. 186	P.Kell. 187	P.Mich. 18 768	P.Oxy. VI 924
ὄν/ῆν ἔσκειν	que [...] a engendré(e)	X			X	X	X	X	X					X	
ῆδη ῆδη	maintenant maintenant			X	X	X	X	X	X						
τοῦτὸ τοῦτὸ	vie vie			X	X	X	X	X	X						

Tableau 1 (suite)
Annulettes contre la fièvre - chronologie

Type de fièvre	Traduction	Antiquité tardive														
		4e-5e s.	4e-5e s.	4e-5e s.	4e-5e s.	5e s.	5e-6e s.	5e-6e s.	6e s.	6e s.	6e-7e s.	6e-7e s.				
Πυρετός	Fièvre	SM 1 21	SM 1 22	SM 1 29	PGM XLVIII	SM 1 18	SM 1 23	SM 1 25	SM 1 28	PGM XLIII	SM 1 31	P.Köln X 425	SM 1 19	SM 1 35	SM 1 34	P.Prag. II 119
διημέριον	quotidienne		X			X				X		X		X		
βιά μιάς	après un jour															
επιήμεριον	éphemère															
ήμεριον	déjà				X											
ισήμεριον	équivalente				X											
καθημέριον	quotidienne	X		X										X	X	
μίαω τρερά μίαω	intermittente															
νυκτεριον	nocturne			X		X										
παριήμεριον	venant au jour le jour															
τετραημεριον	quatre	X				X										
τριήμεριον	trois				X											
τριημεριον	trois	X				X										
εξουτος αὐτὸν/ήν	qui le/la possède															
Αεμπεριον	Fièvre qui perdure				X											
Λεπτοήμεριον	Fièvre légère															
Νυκτοήμεριον	Fièvre nocturne						X	X			X					X
Πυροήμεριον	Fièvre fébrile		X	X				X								
Πυρος	Frison	X				X		X		X			X	X	X	
Φοβίε	Frissonnement															
Action	Traduction	SM 1 21	SM 1 22	SM 1 29	PGM XLVIII	SM 1 18	SM 1 23	SM 1 25	SM 1 28	PGM XLIII	SM 1 31	P.Köln X 425	SM 1 19	SM 1 35	SM 1 34	P.Prag. II 119
Αραιάδωσα	Délivrer de			X		X										X
Αποδιώσκα	Chasser loin de						X									
Αποστρίψι	Éloigner															
Βοητέω	Secourir															
Διαφυλάδωσα	Garder de									X						
Εξαίωσα	Expulser															
Θεραπεύω	Guérir	X	X								X	X	X		X	
Θεραπεύω	Guérir							X								
Ιθαίωσι	Guérir								X							
Καταργέω	Supprimer															
Κατέχω	Arrêter															
Πάω	Faire cesser															
Πάω	Faire cesser															
Σκετάζω	Mettre à l'abri							X								
Συντηγέω	Préserver avec soin de															
Σώζω	Préserver avec soin de															
Θυλάωσα	Sauver				X											X
Expressions	Traduction	SM 1 21	SM 1 22	SM 1 29	PGM XLVIII	SM 1 18	SM 1 23	SM 1 25	SM 1 28	PGM XLIII	SM 1 31	P.Köln X 425	SM 1 19	SM 1 35	SM 1 34	P.Prag. II 119
ὄν/ήν ἔρεκεν	que [...] a engendré(e)	X	X							X				X		
ἵδῃ ἡδῆ	maintenant maintenant					X	X			X		X	X	X		
ταχὺ ταχὺ	vite vite					X	X		X	X		X	X	X		

Tableau 2
Amulettes contre la fièvre sans éléments chrétiens

Type de fièvre	Traduction	SM I 3	SM I 4	SM I 9	SM I 10	SM I 11	SM I 12	SM I 13	SM I 14	SM I 18	SM I 19	PGM XVIIIb	PGM XXXIII	PGM XLIV	PGM XLVII	P. Kell. 186	P. Kell. 187
Τίγερτος	Fièvre quotidienne	X			X		X		X	X	X	X					
διημέριπνός	après un jour	X			X					X						X	
ἐπιήμεριπνός	éphémère																
ήλιπνός	diurne	X										X			X		
ήλιτροπάρτος	hémittique								X								
ισήμεριπνός	équivalente		X		X				X			X	X				
καθημέριπνός	quotidienne				X				X	X	X	X					
λιών παρὸς ἡλίου	intermittente				X				X	X	X	X				X	
νυκτεριπνός	nocturne																
παρήμεριπνός	venant au jour le jour																
τετραπάρτος	quarte	X			X				X	X	X	X				X	
τριήμεριπνός	terce								X	X	X	X			X		
τριάρτος	terce														X		
αὐτόν/ήν	qui le/la possède	X			X				X	X	X	X				X	
Αερίμπετος	Fièvre qui perdure								X								
Αετρομίπετος	Fièvre légère																
Νυκτομίπετος	Fièvre nocturne												X				
Πυρομίπετος	Fièvre fébrile		X		X												
Ψύχος	Frison	X			X				X	X	X	X					
Φιέξ	Frissonnement																
Αction	Traduction	SM I 3	SM I 4	SM I 9	SM I 10	SM I 11	SM I 12	SM I 13	SM I 14	SM I 18	SM I 19	PGM XVIIIb	PGM XXXIII	PGM XLIV	PGM XLVII	P. Kell. 186	P. Kell. 187
Απολλάδοσα	Délivrer de				X					X						X	X
Αποδοάκοσα	Chasser loin de																
Απλοτμημι	Éloigner																
Βοηθέα	Secourir		X														
Διαφυλλάδοσα	Garder de							X									
Ελαύνοσα	Expulser																
Θεσπεριεύα	Guérir	X									X	X					
Ίλιουαν	Guérir																
Καταργέωσα	Supprimer										X						
Κατέχω	Arrêter									X							
Πάυω	Faire cesser			X										X			
Σκετράζω	Mettre à l'abri														X		
Συμτηπέα	Préserver avec soin de																
Σωζέω	Sauver																
Φυλάδοσα	Protéger de				X										X		
Expressions	Traduction	SM I 3	SM I 4	SM I 9	SM I 10	SM I 11	SM I 12	SM I 13	SM I 14	SM I 18	SM I 19	PGM XVIIIb	PGM XXXIII	PGM XLIV	PGM XLVII	P. Kell. 186	P. Kell. 187
ὄν/ήν ἔρεκεν	que [...] a engendré(e)	X		X	X					X	X	X	X				X
ἦν ἡν	maintenant maintenant			X			X			X	X	X	X				
τοῦ/ τῆς	de				X					X	X	X	X				

Tableau 3
Amulettes contre la fièvre avec éléments chrétiens

Type de fièvre	Traduction	SM 1 21	SM 1 22	SM 1 23	SM 1 25	SM 1 28	SM 1 29	SM 1 31	SM 1 34	SM 1 35	PGM XLII	P.Köln X.425	P.Mich. 18 768	P.Oxy. VI 924	P.Prag. II 119
Τιφετός	Fièvre		x					x				x			
διημερινός	quotidienne				x					x					
δία μιάς	après un jour								x						
ἐπιημερινός	éphémère													x	
ήμεριπός	diurne														
ήμισημέριπός	héméritée														
ιονημερινός	équivalente														
καθημερινός	quotidienne	x						x		x			x		x
μίασ ημεράς μίας	intermittente												x		
νοκτερινός	nocturne						x							x	
παρηνημερινός	venant au jour le jour														
τετραπράτος	quatre		x												
τριημέριπός	terce												x		
τριπλάτος	terce	x													
ἐχούτος αὐτῶν/ἡν	qui le/la possède														
ἄετιπυρετός	Fièvre qui perdure														
ἄετιπυρετός	Fièvre légère													x	
Νυκτονημερινός	Fièvre nocturne														
Πυρομηρινός	Frisson fébrile		x		x			x		x			x		x
Πυρός	Frisson	x								x					
Φοβίε	Frissonnement														x
Ἀπταλάσασα	Délivrer de	SM 1 21	SM 1 22	SM 1 23	SM 1 25	SM 1 28	SM 1 29	SM 1 31	SM 1 34	SM 1 35	PGM XLII	P.Köln X.425	P.Mich. 18 768	P.Oxy. VI 924	P.Prag. II 119
Ἀποδιόλκασα	Chasser loin de			x											x
Ἀφιστριπῆ	Éloigner														
Βοηφέα	Secourir														
Διαφυλάσασα	Garder de										x				
Ελασάσασα	Expulser														
Θεραπεύασα	Guérir	x	x					x		x			x		
Ίαγουαι	Guérir				x										
Καταργέασα	Supprimer														
Κατέχασα	Arrêter														
Πταύασα	Faire cesser														
Σκεπιδέασα	Mettre à l'abri														
Συρτηπέασα	Préserver avec soin de														
Σωζέασα	Sauver									x					
Φυλάσασα	Protéger de														x
Expressions	Traduction	SM 1 21	SM 1 22	SM 1 23	SM 1 25	SM 1 28	SM 1 29	SM 1 31	SM 1 34	SM 1 35	PGM XLII	P.Köln X.425	P.Mich. 18 768	P.Oxy. VI 924	P.Prag. II 119
ὄν/ἡν ἔτεκεν	que [...] a engendré(e)	x	x							x			x		
ἦδη ἦδη	maintenant maintenant			x						x					
ταχὺ ταχὺ	vite vite					x				x					

Tableau 4
Amulettes contre des maladies variées - chronologie

	Époque gréco-romaine	Entre-deux	Antiquité tardive															
			3 ^{es} .	3 ^e -5 ^e s.	4 ^e s.	4 ^{es} .	4 ^e -5 ^e s.	5 ^{es} .	5 ^{es} .	5 ^e -6 ^e s.	6 ^e -7 ^{es} .	5 ^e -6 ^e s.						
Maladies	Traduction	<i>SM</i> 11	<i>PGM</i> XVIIa	<i>SM</i> 114	<i>P.Kell.</i> 188	<i>SM</i> 116	<i>SM</i> 120	<i>SM</i> 122	<i>SM</i> 117	<i>SM</i> 126	<i>SM</i> 130	<i>SM</i> 131	<i>SM</i> 132	<i>SM</i> 133	<i>SM</i> 134	<i>PGM</i> P18	<i>BGU</i> III 954	
Στεφυλοστέφυος	Outil pour couper la lieite	x																
Σκορπίος	Scorpion					x						x						
Πόνος οφθαλμῶν	Mal aux yeux									x				x				
πέτυλα	écoulement																	
Πόνος κεφαλῆς	Mal de tête																	
πόσος κεφαλῆς	maladie de la tête		x															
πόνος	mal aux tempes																	
ἡμικραυία	migraine							x										
κεφαλαγία	mal de tête			x														
Πόνος	Douleur																	
Κόπτος	Doubleur																	
Νόσος	Maladie		x															
Πάσα νόσος	Toute maladie				x						x						x	
Πάσα ἰαθάκτα	Toute infirmité					x												
Action	Traduction	<i>SM</i> 11	<i>PGM</i> XVIIa	<i>SM</i> 114	<i>P.Kell.</i> 188	<i>SM</i> 116	<i>SM</i> 120	<i>SM</i> 122	<i>SM</i> 117	<i>SM</i> 126	<i>SM</i> 130	<i>SM</i> 131	<i>SM</i> 132	<i>SM</i> 133	<i>SM</i> 134	<i>PGM</i> P18	<i>BGU</i> III 954	
Ἄτραλᾶσασα	Délivrer de						x											
Ἄτραπόσασα	Arracher																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de		x															
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de									x								
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	
Ἄτροβόσασα	Soigner																	
Ἄτροβόσασα	Chasser loin de																	

Tableau 6
Formulaires - chronologie

		Période gréco-romaine								Entre-deux		
		1er av./ 1er apr.	1er s.	2e s.	2e-3e s.	2e-3e s.	2e-3e s.	3e s.	3e s.	3e s.	3e-4e s.	3e-4e s.
Maladies	Traduction	SM II 72	PGM XX	SM II 74	SM II 76	SM II 78	PGM LXIII	SM II 79	SM II 82	SM II 83	SM II 84	PGM VII
Πυρετός	Fièvre							x				
κοιλιακός	quotidienne								x			x
υκτερός	nocume								x			x
Πυροπύρετος	Frisson fébrile											x
Πρύος	Frisson											
Σκορπίος	Scorpion											x
Πεφια ὀφθαλμῶν	Écoulement des yeux											x
Πόνος κεφαλῆς	Mal de tête		x									
ἡμικρανία	migraine											x
κεφαλαργία	mal de tête		x									
Ἐπιληψία	Épilepsie										x	
Καρτακουλία	Inflammation		x									
Ἐπουδρεῖλας	Érysipèle											
Ἐρυθρά	Rougeur											
Ἄουλοητμος/ Στραγγουπία	Contraceptif Strangurie						x					
Πῖσα νεύου	Touie malade					x						x
Action	Traduction	SM II 72	PGM XX	SM II 74	SM II 76	SM II 78	PGM LXIII	SM II 79	SM II 82	SM II 83	SM II 84	PGM VII
Ἀτραλλάσσεια	Délivrer de			x								x
Διαφυλλάσσεια	Garder de										x	x
Θεραπεύσεια	Guérir											
Ἰάσειαι	Guérir											
Ἀνίστα	Délier											
Παύσεια	Faire cesser											
Τελείσεια	Accomplir		x									
Θεύσεια	Fuir		x									
Expressions	Traduction	SM II 72	PGM XX	SM II 74	SM II 76	SM II 78	PGM LXIII	SM II 79	SM II 82	SM II 83	SM II 84	PGM VII
ὄν/ῆν ἔτεκεν	que (...) a engendré(e)											x
ἦσῆν ἦσῆν	maintenant maintenant											x
ταχὺν ταχὺν	vite vite											x

Tableau 6 (suite)
Formulaires - chronologie

		Antiquité tardive													
		4e s.	4e s.	4e s.	4e s.	4e-5e s.	4e-5e s.	5e s.	5e-6e s.	5e-6e s.	6e s.	6e s.	6e s.	6e s.	6e-7e s.
Maladies	Traduction	SM II 89	PGM XXXVI	P.Oxy.	P.Kell. I 85b	SM II 92	PGM XXIIIa	P.Oxy. XI 1384	SM II 96	SM II 99	SM II 94	BKT IX 51	P.RainCent. 39	PGM LXV	
Τίγερτος	Fièvre					x									
καθήμενός	quand même														
νυκτερινός	nocturne														
Πυομήτερος	Frisson fébrile														
Πυος	Frisson					x									
Σκορπίος	Scorpion	x													
Ρεύμα οφθαλμῶν	Écoulement des yeux														
Πόνος κεφαλῆς	Mal de tête														
ἤμικρανία	migraine										x				x
κεφαλαγγία	mal de tête														
Ἐπίληψις	Épilepsie														
Καρδακμία	Brûlure														
Ἐπιοιμέλας	Érysipèle			x											
Ἐρυθρόδ	Rougeur			x											
Ἄουδῶμιντρος/ Στραγγουσία	Contractif/ Strangurie		x					x							
Τίσα νόσος	Toute maladie								x						
Action	Traduction	SM II 89	PGM XXXVI	P.Oxy.	P.Kell. I 85b	SM II 92	PGM XXIIIa	P.Oxy. XI 1384	SM II 96	SM II 99	SM II 94	BKT IX 51	P.RainCent. 39	PGM LXV	
Ἀραλλάσσει	Déliver de				x										
Διαφυλάσσει	Garder de														x
Θεραπεύει	Guérir							x							
Ἰάσσει	Guérir							x							
Ἄγει	Délier					x									
Τεύει	Faire cesser														
Τέλει	Accomplir														
Φεύγει	Fuir														
Expressions	Traduction	SM II 89	PGM XXXVI	P.Oxy.	P.Kell. I 85b	SM II 92	PGM XXIIIa	P.Oxy. XI 1384	SM II 96	SM II 99	SM II 94	BKT IX 51	P.RainCent. 39	PGM LXV	
ὄν/ἦν ἔρεκεν	que [...] a engendré(e)		x												
ἦν ἦν	maintenant maintenant		x			x									
τοῦτο τοῦτο	vie vie		x			x									

Tableau 7
Substance purgatives

Ingrédients	Auteurs/Sources				
	Papyrus Ebers	Théophrastus	Dioscorides	Celse	Pline l'Ancien
Coriandre	19	-	3.63	2.33	20.82
Costus	-	-	1.15	-	-
Cumin	17	-	3.60	-	20.57
Fenouil	-	-	3.70	2.26; 2.33	20.95-6
Mastic	-	-	1.70	-	-
Menthe pouliot	-	-	3.31	-	20.54-5
Persil	-	-	3.66	-	-
Sel	13; 23	-	5.109	2.33	-
Silphium	-	6.3	-	-	22.48
Vinaigre	-	-	5.13	2.33	23.27

Bibliographie

Sources primaires

A. *Eu.*, éd. P. Mazon, *Eschyle : Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides* (Paris, 1925)

Apollod. *Bibliotheca*, éd. R. Hard, *Apollodorus, The Library of Greek Mythology* (Oxford, 1997)

Aug. *Doctr. Chr.*, éd. R.P.H. Green, *Augustine, De doctrina christiana* (Oxford, 1995)

Cels., éd. W.G. Spencer, *Celsus, De medicina* (Cambridge, 1994)

D.S., éd. P. Bertrac, *Bibliothèque historique, Diodore de Sicile* (Paris, 1993)

Dsc., éd. L.Y. Beck, *Dioscorides Pedanius of Anazarbus: De Materia Medica* (New York, 2005)

E. *Ion*, éd. L. Parmentier, H. Grégoire, *Euripide, Héraclès, Les Suppliante, Ion* (Paris, 1923)

E. *Or.*, éd. F. Chapouthier, L. Méridier, *Euripide, Oreste* (Paris, 1959)

Eus. *DE*, éd. W.J. Ferrar, *The Proof of the Gospel, Eusebius* (Grand-Rapids, 1981)

Gal. *MM*, éd. I. Johnston, G.H.R. Horsley, *Method of Medicine, Galen* (Cambridge, 2011)

Hdt., éd. Ph.E. Legrand, *Herodote, Histoires* (Paris, 1972)

Hes. *Th.*, éd. P. Mazon, *Hésiode. Théogonie* (Paris, 2008)

h.Hom.h.Cer., éd. R. Jacquin, J.V. Vernhes, *Hymnes homériques* (Paris, 1997)

Hp. *Aër.*, éd. J. Jouanna, *Hippocrate. Airs, eaux, lieux* (Paris, 1996)

Hp. *Epid.*, éd. J. Jouanna, *Hippocrate. Épidémies V et VII* (Paris, 2000)

Hp. *Loc. Hom.*, éd. R. Joly, *Hippocrate. Des lieux dans l'homme. Du système des glandes. Des fistules. Des hémorroïdes. De la vision. Des chairs. De la dentition.* (Paris, 1978)

Hp. VC, éd. E. Littré, *Œuvre complète d'Hippocrate : Épidémie. Des plaies de la tête. Des fractures.* (Paris, 1841)

Macr., éd. H. Bornecque, *Macrobe, Les Saturnales* (Paris 1937)

Mart., éd. H.J. Izaac, *Martial, épigrammes* (Paris, 1933)

Paus., éd. M. Yon, *Description de l'Attique, Pausanias* (Paris, 1983)

Pi. P., éd. A. Puech, *Pindare, Pythiques* (Paris, 1961)

Plin. Nat., éd. A. Ernout, *Pline l'Ancien, Histoire naturelle* (Paris, 1962)

Plu. *De Is. et Os.*, éd. J.G. Griffiths, *Plutarch's de Iside et Osiride* (Cardiff, 1970)

Sophr. H. mir. Cyr. Et Jo., éd. J. Gascou, *Sophrone de Jérusalem : Miracles des saints Cyr et Jean (BHGI 477-479)* (Paris, 2006)

Thphr. HP, éd. A.F. Hort, *Enquiry into Plants* (Cambridge, 1916)

Sources secondaires

P.S. Alexander, « Jewish Elements in Gnosticism and Magic, c. CE 70 – c. CE 270 » , dans W. Horbury (éd.), *The Cambridge History of Judaism III: The Late Roman-Rabbinic Period* (Cambridge, 1999) 1052-78

R. Arnott, « Disease and the Prehistory of the Aegean », dans H. King (éd.) *Health in Antiquity* (London, 2005) 12-31

S.H. Aufrère, *Thot Hermès l'Égyptien: de l'infiniment grand à l'infiniment petit* (Paris, 2007)

D.E. Aune, « Magic in Early Christianity », dans *ANRW II 23.2* (1980) 1507-57

R.S. Bagnall, « Religious Conversion and Onomastic Change in Early Byzantine Egypt », *BASP* 19 (1982) 105-24

———, « Conversion and Onomastics: A Reply », *ZPE* 69 (1987) 243-50

- , *Egypt in Late Antiquity* (Princeton, 1993)
- , *Reading Papyri, Writing Ancient History* (London, 1995)
- (éd.), *Oxford Handbook of Papyrology* (Oxford, 2009)
- A.A. Barb. « Diva Matrix: A Faked Gnostic Intaglio in the Possession of P.P. Rubens and the Iconology of a Symbol » *JWCI* 16 (1953) 193-238
- H.D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells* (Chicago-London, 1986)
- , « Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri », dans C.A. Faraone, D. Obbink (éds), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion* (Oxford, 1991) 244-59
- , « Jewish Magic in the Greek Magical Papyri (PGM VII.260-71) », dans P. Schäfer, H.G. Kippenberg (éds), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium* (Leiden, 1997) 45-63
- H.W. Beyer, « θεραπεία, θεραπεύω, θεράπων », dans G. Kittel, G. Friedrich, G.W. Bromiley (éds), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols (Grand Rapids, 1964-1976) 3.128-32
- G. Bohak, « Hebrew, Hebrew Everywhere? Notes on the Interpretation of *Voces Magicae* », dans S.B. Noegel, J. Walker, B.M. Wheeler (éds), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World* (University Park, 2003) 69-82
- , *Ancient Jewish Magic: A History* (Cambridge, 2008)
- M. Bommas, « Isis, Osiris, and Serapis », dans C. Riggs (éd.), *Oxford Handbook of Roman Egypt* (Oxford, 2012) 419-35
- D. Bonneau, *La crue du Nil : divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire, 332 av.-641 ap. J.-C.* (Paris, 1964)
- C. Bonner, *Studies on Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian* (London, 1950)

D. Brakke, *Demons and the Making of Monks: Spiritual Combat in Early Christianity* (Cambridge, 2006)

W.M. Brashear, « The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994) », dans *ANRW II* 18.5 (1995) 3380-684

J.N. Bremmer, *La religion grecque* (Paris, 2012)

P. Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago, 1981)

T.S. de Bruyn , « P. Ryl. III.471: A Baptismal Anointing Formula Used as an Amulet », *JTS* 57 (2006) 94-109

———, « Appeals to Jesus as the One ‘Who Heals Every Illness and Every Infirmity’ (Matt 4:23, 9:35) in Amulets in Late Antiquity », dans L. DiTommaso, L. Turcescu (éds), *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity. Proceedings of the Montréal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11-13 October 2006* (Leiden, 2008) 65-81.

——— , « Ancient Applied Christology: Appeals to Christ in Greek Amulets in Late Antiquity », dans E. Leonard, K. Merriman (éds), *From Logos to Christos: Essays in Christology in Honour of Joanne McWilliam* (Waterloo, 2010) 18-30.

——— , « Papyri, Parchments, Ostraca, and Tablets Written with Biblical Texts in Greek and Used as Amulets: A Preliminary List », dans T.J. Kraus, T. Nicklas (éds), *Early Christian Manuscripts: Examples of Applied Method and Approach* (Leiden 2010) 145-89

——— , J.H.F. Dijkstra, « Greek Amulets and Formularies from Egypt Containing Christian Elements: A Checklist of Papyri, Parchments, Ostraka, and Tablets », *BASP* 48 (2011) 163-216

C. Calame, « Untimely Death for the Young Girl: Etiological Foundations and Initiation Practices in Classical Athens », dans J.H.F. Dijkstra, J. Kroesen, Y. Kuiper (éds), *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer* (Leiden, 2010) 59-74

L. Casson, *The Periplus Maris Erythraei* (Princeton, 1989)

J. Chapa, « Su demoni e angeli: il Salmo 90 nel suo contest », dans G. Bastianini, A. Casanova (éds), *I papyri letterari cristiani: atti del convegno internazionale di studi in memoria di Mario Naldini, Firenze, 10-11 Giugno 2010* (Florence, 2011)

M. Choat, *Belief and Cult in Fourth-Century Papyri* (Turnhout, 2006)

———, « Christianity », dans C. Riggs (éd.), *Oxford Handbook of Roman Egypt* (Oxford, 2012) 474-91

W. Clarysse, « Egyptian Religion and Magic in the Papyri », dans R.S. Bagnall (éd.), *Oxford Handbook of Papyrology* (Oxford, 2009) 562-89

D. Collins, *Magic in the Ancient Greek World* (Malden, MA, 2008)

M. Cramer, *Das altägyptische Lebenszeichen [ankh] im christlichen (koptischen) Ägypten: eine kultur und religionsgeschichtliche Studie* (Wiesbaden, 1955)

A. Delatte, *Anecdota Atheniensa. Tome 1: Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions* (Paris-Liège, 1927)

———, P. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes* (Paris, 1964)

G. Delling, « ἀργός, ἀργέω, καταργέω », dans G. Kittel, G. Friedrich, G.W. Bromiley (éds), *Theological Dicitonary of the New Testament*, 10 vols (Grand Rapids, 1964-1976) 1.452-4

M. Depauw, « Language Use, Literacy, and Bilingualism », dans C. Riggs (éd.), *Oxford Handbook of Roman Egypt* (Oxford, 2012) 493-506

———, W. Clarysse, « How Christian was Fourth Century Egypt? Onomastic Perspectives on Conversion », *VChr* 67 (2013) 407-35

L. Depuydt, « Coptic and Coptic Literature », dans A.B. Lloyd (éd.), *A Companion to Ancient Egypt* (Malden, MA, 2010) 733-54.

M. Dickie, *Magic and Magician in the Greco-Roman World* (London, 2001)

- J. Dieleman, « Coping with a Difficult Life: Magic, Healing, and Sacred Knowledge », dans C. Riggs (éd.), *Oxford Handbook of Roman Egypt* (Oxford, 2012) 337-61
- J.H.F. Dijkstra, *Philae and the End of Ancient Egyptian Religion: A Regional Study of Religious Transformation (298-642 CE)* (Leuven, 2008)
- , J. Kroesen, Y. Kuiper (éds), *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer* (Leiden, 2010)
- , *Syene I: The Figural and Textual Graffiti from the Temple of Isis at Aswan* (Darmstadt-Mayence, 2012)
- J. Draycott, *Approaches to Healing in Roman Egypt* (Oxford, 2012)
- M. Dudley, G. Rowell (éds) *The Oil of Gladness: Anointing in the Christian Tradition* (Collegeville, 2009)
- F. Dunand, « Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine », dans F. Dunand, P. Lévêque (éds), *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité : colloque de Besançon (22-23 octobre 1973)* (Leiden, 1975) 153-85
- , P. Lévêque (éds), *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité : colloque de Besançon (22-23 octobre 1973)* (Leiden, 1975)
- , C. Zivie-Coche, *Dieux et hommes en Égypte* (Paris, 1991)
- B. Ebbell, *The Papyrus Ebers: The Greatest Egyptian Medical Document* (Copenhagen, 1937)
- H. Engberding, « Alleluja », *RAC* 1 (1950) cols. 293-299
- G. Ekroth, « Heroes and Hero-Cults », dans D. Ogden (éd.), *A Companion to Greek Religion* (Malden, MA, 2007) 100-14
- C.A. Faraone, D. Obbink (éds), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion* (Oxford, 1991)

———, « The Agnostic Context of Early Greek Binding Spells » dans C.A. Faraone, D. Obbink (éds), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion* (Oxford, 1991) 3-32

———, « The Mystodokos and the Dark-Eyed Maidens: Multicultural Influences on a Late-Hellenistic Incantation », dans M. Meyer, P. Mirecki (éds), *Ancient Magic and Ritual Power* (Leiden, 2001) 298-333

———, « Magical and Medical Approaches to the Wandering Womb in the Ancient Greek World », *ClAnt* 30 (2011) 1-32

D. Felton, « The Dead », dans D. Ogden (éd.), *A Companion to Greek Religion* (Malden, MA, 2007) 86-99

D. Foerster, « δαίμων, δαιμόνιον, δαιμονίζομαι, δαιμονιώδησι δεισιδαίμων, δεισιδαίμονια » dans G. Kittel, G. Friedrich, G.W. Bromiley (éds), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols (Grand Rapids, 1964-1976) 2.1-20

J.-L. Fournet, « The Multilingual Environment of Late Antique Egypt: Greek, Latin, Coptic, and Persian Documentation », dans R.S. Bagnall (éd.), *The Oxford Handbook of Papyrology* (Oxford, 2009) 418-51

D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance* (Princeton, 1998)

———, « Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt », *J ECS* 11 (2003) 339-85

———, « Religious Practice and Piety », dans C. Riggs (éd.), *Oxford Handbook of Roman Egypt* (Oxford, 2012) 319-33

———, « Onomastic and the Christianization of Egypt: A Response to Depauw and Clarysse », *VChr* 68 (2014) 284-9

P. Ghalioungui, *La médecine des pharaons* (Paris, 1983)

B.L. Goff, *Symbols of Ancient Egypt in the Late Period. The Twenty-First Dynasty* (La Haye, 1979)

F. Graf, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine* (Paris, 1994)

———, *Apollo* (London, 2009)

C.W. Griggs, *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 C.E.* (Leiden, 1990)

P. Grimal, *The Dictionary of Classical Mythology* (New York, 1985)

M. Grmek, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale* (Paris, 1994)

M. de Haro Sanchez, « Catalogue des papyrus iatromagiques grecs », *PapLup* 13 (2004) 37-60

———, « Monstres en Égypte : le témoignage des papyrus magiques », *New Yperman* 8 (2007) 13-7

———, « Mise en texte en contexte des papyrus iatromagiques grecs : recherches sur les conditions matérielles de réalisation des formulaires et des amulettes », dans P. Schubert (éd.), *Actes du 26^e congrès international de papyrologie* (Genève, 2010) 159-69

———, « Le vocabulaire de la pathologie et de la thérapeutique attesté dans les papyrus iatromagiques grecs : l'exemple des fièvres, des traumatismes et de l'“épilepsie” », *BASP* 47 (2010) 131-53

G.H.R. Horsley, « Name Change as an Indication of Religious Conversion in Antiquity », *Numen* 34 (1987) 1-17

M. Houle « The Practice of Exorcism in Egyptian Monasticism: A Popular Panacea? On the Reconciliation of Hagiographical and Magical Texts », *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies* 7 (2015) 49-60.

D. Iosif, « 'I Saw Satan Fall Like Lightning from Heaven.' Illness as Demon Possession in the World of the First Christian Ascetics and Monks », *Mental Health, Religion and Culture* 14 (2011) 323-40

R.P.J. Jackson, *Doctors and Diseases in the Roman World* (Norman, 1988)

———, « Roman Medicine: the Practitioners and their Practices », dans *ANRW II* 37.1 (1993) 79-101

———, « Eye Medicine in the Roman Empire », dans *ANRW II* 37.3 (1996) 2228-51

———, « Holding on to Health? Bone Surgery and Instrumentation in the Roman Empire », dans H. King (éd.) *Health in Antiquity* (London, 2005) 97-119

M. Jameson, « Apollo Lykeios in Athens », *Archaiognosia* 1 (1980) 213-36

N. Janowitz, *Magic in the Roman World* (London, 2001)

L. Janssens, « La fausse énigme de l'abracadabra : la médecine mystique du culte d'Abrasax », *Helmantica* 45 (1994) 451-83

M.E. Johnson, *The Prayers of Sarapion of Thmuis: A Literary, Liturgical, and Theological Analysis* (Rome, 1995)

———, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation* (Collegeville, 2007)

H.C. Kee, *Medecine, Miracle and Magic in New Testament Times* (Cambridge, 1986)

H. King (éd.) *Health in Antiquity* (London, 2005)

G. Kittel, G. Friedrich, G.W. Bromiley (éds), *Theological Dicitonary of the New Testament*, 10 vols (Grand Rapids, 1964-1976)

R. Kotansky, « Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets », dans C.A. Faraone, D. Obbink (éds), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion* (Oxford, 1991) 107-37

———, « Demonology », dans C.A. Evans, S.E. Porter, *Dictionary of the New Testament Background* (Downer Grove, 2000) 269-73

T.J. Kraus, « Septuaginta-Psalm 90 in apotropäischer Verwendung: Vorüberlegungen für eine kritische Edition und (bisheriges) Datenmaterial », *BN* 125 (2005) 39-73

———, « Manuscripts with the *Lord's Prayer* – They Are More Than Simply Witnesses to That Text Itself », dans T.J. Kraus, T. Nicklas (éds), *New Testament Manuscripts: Their Text and Their World* (Leiden 2006) 227-66

J. Leclant, « Points de vue récents sur le syncrétisme dans la religion de l'Égypte pharaonique », dans F. Dunand, P. Lévêque (éds), *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité : colloque de Besançon (22-23 octobre 1973)* (Leiden, 1975) 1-18

R. Lesses « Speaking with Angels: Jewish and Greco-Egyptian Revelatory Adurations », *HThR* 89 (1996) 41-60

L.R. Lidonnici, « Single-Stemmed Wormwood, Pinecones and Myrrh: Expense and Availability of Recipes Ingredients in the Greek Magical Papyri », *Kernos* 14 (2001) 61-91

———, « Beans, Fleawort, and the Blood of a Hamadryas Baboon: Recipe Ingredients in Greco-Roman Magical Materials », dans P. Mirecki, M. Meyer (éds), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Leiden, 2002) 359-77

M. Lipka, *Roman Gods: A Conceptual Approach* (Boston, 2009)

A.B. Lloyd (éd.), *A Companion to Ancient Egypt* (Malden, MA, 2010)

M. Ludlow, « Demons, Evil and Liminality in Cappadocian Theology », *JECS* 20 (2012) 179-211

A.M. Luijendijk, *Greetings in the Lord: Early Christians and the Oxyrhynchus Papyri* (Cambridge, 2008)

P. Mass, « The Philinna Papyrus », *JHS* 62 (1942) 33-8.

F. Maltomini, « I Papiri Greci », *SCO* 29 (1979) 55-124

R. Mazza, « *P.Oxy.* XI, 1384 Medicina, rituali di guarigione e cristianesimi nell'Egitto tardoantico », *ASE* 24 (2007) 437-62

F. Megally, « Chrism », dans A.S. Atiya (éd.), *The Coptic Encyclopedia*, 8 vols (New York, 1991) 2.520-2

- P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick* (Crestwood, 2009)
- I. Miller, *The Spice Trade of the Roman Empire 29 BC to AD 641* (Oxford, 1969)
- P. Mirecki, M. Meyer (éds), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Leiden, 2002)
- D. Montserrat, « ‘Carrying the Work of the Earlier Firm’: Doctors, Medicine and Christianity in the *Thaumata* of Sophronius of Jerusalem », dans H. King (éd.) *Health in Antiquity* (London, 2005) 230-42
- S. Morenz, *Egyptian Religion* (Ithaca, 1973)
- N. Morley, « The Salubriousness of the Roman City », dans H. King (éd.) *Health in Antiquity* (London, 2005) 192-204
- R.R. Nauta, « Callimachus’ Sacrifice to Apollo Lykios (Fragment 1.21-24) », dans J.H.F. Dijkstra, J. Kroesen, Y. Kuiper (éds), *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer* (Leiden, 2010) 167-77
- S.B. Noegel, J. Walker, B.M. Wheeler (éds), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World* (University Park, 2003)
- J.F. Nunn, *Ancient Egyptian Medicine*, (London, 1996)
- D. Ogden (éd.), *A Companion to Greek Religion* (Malden MA, 2007)
- A. Papaconstantinou, *Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides : L’apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes* (Paris, 2001)
- , *The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the Abbasids* (Burlington, 2010)
- B. Poschmann, *Penance and the Anointing of the Sick* (Freiburg, 1964)
- F. Preisigke, *Namenbush* (Amsterdam, 1967)
- J. Quaegebeur, « Le théonyme Senephtys », *OLP* 22 (1991) 111-22
- S. Quirke, *Ancient Egyptian Religion* (New York, 1992)

- J.M. Riddle, *Dioscorides on Pharmacy and Medicine* (Austin, 1985)
- C. Riggs (éd.), *Oxford Handbook of Roman Egypt* (Oxford, 2012)
- R.K. Ritner, « Egyptian Magical Practice under Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context », dans *ANRW II* 18.5 (1995) 3333-79
- , « The Wives of Horus and the Philinna Papyrus (*PGM XX*) », dans W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éds), *Egyptian Religion: The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* (Louvain, 1998) 1027-42
- J.B. Rives, *Religion in the Roman Empire* (Malden, MA, 2007)
- J. Rüpke (éd.), *A Companion to Roman Religion* (Malden, MA, 2007)
- J. Scarborough, « The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots », dans C.A. Faraone, D. Obbink (éds), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion* (Oxford, 1991) 138-74
- P. Schäfer, H.G. Kippenberg (éds), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium* (Leiden, 1997)
- W. Scheidel, *Death on the Nile: Disease and the Demography of Roman Egypt* (Leiden, 2001)
- G.G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah, Mysticism, and the Talmudic Tradition* (New York, 1965²)
- C. Smith, « The Religion of Archaic Rome » dans J. Rüpke (éd.), *A Companion to Roman Religion* (Malden, MA, 2007) 31-42
- J.Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Chicago, 1900)
- J.E. Stambaugh, *Sarapis Under the Early Ptolemies* (Leiden, 1972)
- H.F. Stander, « Amulets and the Church Fathers », *EPh* 75 (1993) 55-66

- A. Stuibler, « Amen », *RAC Suppl.* 1 (2001) cols. 310-323
- M.D. Swartz, « Jewish Magic in Late Antiquity », dans S.T. Katz (éd.) *The Cambridge History of Judaism, vol. IV: The Late Roman-Rabbinic Period* (Cambridge, 2004) 699-720
- K. Szpakowska, « Religion in Society: Pharaonic », dans A.B. Lloyd (éd.), *A Companion to Ancient Egypt* (Malden, MA, 2010) 507-25
- G. Tallet, C. Zivie-Coche, « Imported Cults », dans C. Riggs (éd.), *Oxford Handbook of Roman Egypt* (Oxford, 2012) 436-56
- F.C.R. Thee, *Julius Africanus and the Early Christian View of Magic* (Tubingen, 1984)
- D.J. Thompson, « The Multilingual Environment of Persian and Ptolemaic Egypt: Egyptian, Aramaic and Greek Documentation », dans R.S. Bagnall (éd.), *Oxford Handbook of Papyrology* (Oxford, 2009) 395-41
- M.N. Tod, « The Scorpion in Graeco-Roman Egypt », *JEA* 25 (1939) 55-61
- R. Tomber, *Indo-Roman Trades: From Pots to Pepper* (London, 2008)
- S.T. Tovar, « Linguistic Identity in Graeco-Roman Egypt », dans A. Papaconstantinou, *The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the Abbasids* (Burlington, 2010) 17-43
- N. van Brock, *Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien : soin et guérison* (Paris, 1961)
- P. van Minnen, « The Roots of Egyptian Christianity », *APF* 40 (1994) 71-85
- H.S. Versnel, *Ter Unus: Isis, Dionysos, Hermes, Three Studies in Henotheism* (Leiden, 1990)
- , « Some Reflections on the Relationship Magic-Religion », *Numen* 38 (1991) 177-97
- K. Wessel, *L'art copte : l'art antique de la basse-époque en Égypte* (Bruxelles, 1964)
- H. Willems, W. Clarysse (éd.) *Les Empereurs du Nil* (Leuven, 2000)

E. Wipszycka, « La valeur de l'onomastique pour l'histoire de la christianisation de l'Égypte. A propos d'une étude de R. S. Bagnall », *ZPE* 62 (1986) 173-181

———, « La christianisation de l'Égypte aux IVe-VIe siècles. Aspects sociaux et ethniques », *Aegyptus* 68 (1988) 117-65

D. Wortmann, « Der weisse Wolf: Ein christliches Fieberamulett der Kölner Papyrussammlung », *Philologus* 107 (1963) 157-61