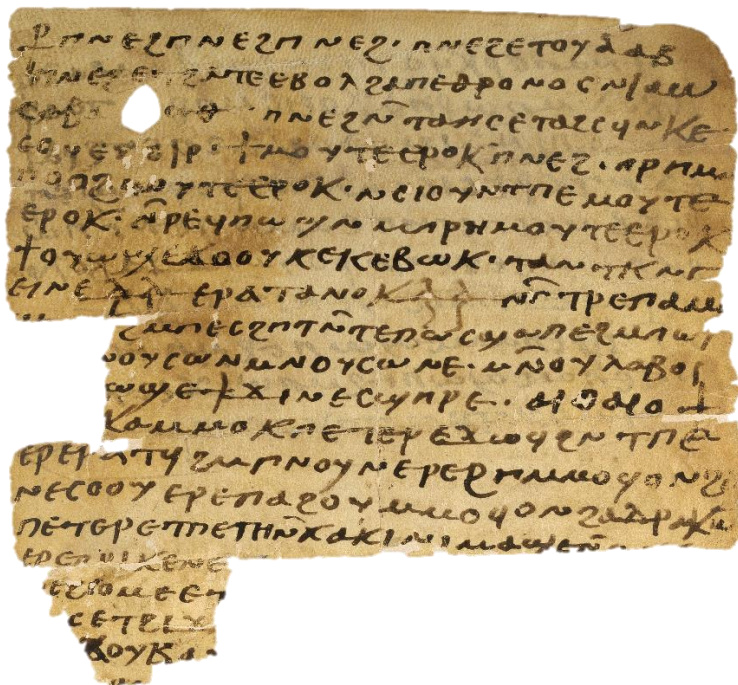


**Les divinités gréco-égyptiennes dans les textes magiques coptes :
Une étude du syncrétisme religieux en Égypte tardo-antique et médiévale**

Roxanne Bélanger Sarrazin



Thèse présentée à la Faculté des Arts
dans le cadre des exigences du programme de
Doctorat en philosophie en sciences des religions

Département d'études anciennes et de sciences des religions

Faculté des Arts

Université d'Ottawa

Résumé

Aujourd'hui, le corpus des textes magiques coptes compte 314 manuscrits publiés et plusieurs dizaines de textes toujours inédits, datés pour la plupart entre le 5^e et le 12^e siècle de notre ère. Parmi ceux-ci, un petit groupe composé de vingt-trois manuscrits magiques comprend des charmes qui présentent des invocations à des divinités grecques ou égyptiennes (p. ex. Artémis, Isis, Horus, Seth, Petbe) ou de courts récits mythologiques (*historiolae*) les mettant en scène. L'existence même de ces charmes soulève plusieurs questions : comment des références à des divinités traditionnelles se sont-elles retrouvées dans des textes « chrétiens » datés des 5^e–12^e siècles, et surtout, quels mécanismes ont été utilisés par les experts en rituels de l'Égypte tardo-antique et médiévale pour intégrer ces références dans leurs charmes ? Afin de répondre à ces questions, cette étude propose le premier examen exhaustif de l'ensemble de ces vingt-trois textes magiques coptes.

Dans les trois premiers chapitres, nous étudions chacun des vingt-trois textes coptes en détail—les types de textes, les objectifs des charmes, les éléments traditionnels et chrétiens utilisés, les différentes façons dont ceux-ci ont été combinés—en plus de les comparer avec des textes magiques datés des périodes pharaonique (en moyen égyptien) et gréco-romaine (en démotique et en grec). Dans le dernier chapitre, nous offrons un examen plus général du groupe de vingt-trois textes en discutant entre autres de la datation et de la provenance des manuscrits, ainsi que des expressions récurrentes utilisées, ce qui nous permet également de les replacer dans le contexte plus large de l'ensemble du corpus des textes magiques coptes.

Cette étude montre, d'une part, que nos vingt-trois textes magiques coptes témoignent d'une grande continuité dans les pratiques magiques en Égypte, puisque les éléments traditionnels utilisés (références aux divinités grecques et égyptiennes, *historiolae*, formules et expressions) ont été transmis, par l'intermédiaire de manuscrits magiques, depuis l'époque pharaonique jusqu'à l'époque médiévale. D'autre part, ces textes témoignent également de changements, et plus particulièrement, de nombreux processus syncrétiques, puisque les éléments traditionnels ont été réinterprétés, puis juxtaposés ou fusionnés à des éléments chrétiens. Ainsi, notre examen révèle comment les experts en rituels de l'Égypte tardo-antique et médiévale, en s'inspirant de manuscrits magiques plus anciens et en combinant des éléments de différentes traditions religieuses dans leurs charmes, sont devenus des agents du syncrétisme religieux et, de façon plus générale, de la transformation religieuse.

Préface

Cette étude porte sur le syncrétisme religieux en Égypte tardo-antique et médiévale, tel qu'en témoignent les textes magiques coptes. Les mécanismes de syncrétisme et les processus utilisés par les experts en rituels égyptiens de ces époques pour combiner des éléments gréco-égyptiens et chrétiens dans leurs charmes m'ont toujours fascinée. Après avoir exploré les différents phénomènes syncrétiques présents dans les textes iatromagiques grecs dans mon mémoire de maîtrise, j'ai voulu pousser mes recherches encore plus loin. Lors de ma deuxième année de maîtrise, j'ai eu la chance d'apprendre le copte avec mon directeur Jitse Dijkstra. Comme la magie copte est encore aujourd'hui un domaine de recherche peu développé, j'ai décidé d'entreprendre un doctorat pour étudier les phénomènes syncrétiques dans les textes magiques coptes.

Dès la première année du doctorat, j'ai créé un catalogue raisonné répertoriant tous les textes magiques coptes édités et publiés à ce moment, que j'ai présenté au vingt-huitième congrès international de papyrologie à Barcelone (2016), et qui a été publié en 2017. La présente étude, qui s'intéresse non seulement aux processus syncrétiques utilisés par les producteurs des textes magiques coptes, mais aussi à la transmission du savoir magique depuis l'époque pharaonique jusqu'à l'époque médiévale, est le premier examen exhaustif d'un groupe précis de charmes coptes. J'ai confiance qu'elle incitera les chercheurs dans le domaine à étudier le corpus des textes magiques coptes de façon plus systématique.

Au cours des cinq dernières années, j'ai eu plusieurs fois l'occasion d'approfondir davantage mes compétences en recherche. Comme mon doctorat s'effectuait dans le cadre d'une cotutelle entre l'Université d'Ottawa et l'Université libre de Bruxelles, j'ai passé une année universitaire entière à Bruxelles (2016–2017). En plus d'avoir accès aux ressources de la bibliothèque de papyrologie de l'ULB, j'y ai fait des rencontres extraordinaires. Pendant cette année à Bruxelles, j'ai également eu la chance de collaborer, notamment avec Alain Delattre et Alain Martin, à l'édition et l'étude d'une tablette de défexion découverte à Tongres en 2016. Les résultats de ces travaux ont été publiés sous la forme d'une monographie, *Iaô Sabaôth. Pratiques magiques dans la cité des Tongres : une tablette de défexion mise en contexte* (2019). Je tiens donc à remercier Alain Delattre et Alain Martin, qui m'ont donné cette chance et m'ont permis d'avoir déjà à mon actif, avant même la fin du doctorat, la publication d'une monographie.

À l'été 2018, j'ai reçu une bourse de l'American Society of Papyrologists, grâce à laquelle j'ai pu participer à l'Institut d'été de papyrologie qui s'est tenu à l'Université Washington, à St. Louis. Je remercie les organisateurs de l'Institut, Todd Hickey et Roger Bagnall, de m'avoir accueillie, de m'avoir permis d'approfondir mes connaissances en papyrologie, et de m'avoir guidée dans l'édition de deux papyrus grecs (un documentaire et l'autre astrologique).

Enfin, grâce à mon directeur de thèse de l'Université d'Ottawa, Jitse Dijkstra, j'ai eu le privilège d'aller travailler en Égypte à trois reprises, pour collaborer à deux projets épigraphiques, un à Abydos (2018) et l'autre à Philae (2016 et 2020). Je remercie Matthew Adams (New York University, directeur du projet à Abydos), ainsi que Cornelius von Pilgrim (Swiss Institute for Architectural and Archaeological Research on Ancient Egypt) et Holger Kockelmann (Universität Tübingen, directeur du projet à Philae), de m'avoir accueillie, à la maison de fouille et dans leur équipe. Je remercie spécialement Jitse Dijkstra de m'avoir permis de réaliser ce rêve qui était le mien depuis toute petite : travailler en Égypte.

Il serait difficile de nommer ici toutes les personnes, organismes et établissements qui m'ont soutenue au cours des cinq dernières années et qui ont contribué, d'une façon ou d'une autre, à la réalisation de cette thèse. Certains d'entre eux méritent toutefois d'être mentionnés. Premièrement, cette thèse n'aurait pu être réalisée sans le soutien financier de l'Université d'Ottawa (Bourse d'admission, 2015–2020), du Ministère des Collèges et Universités de l'Ontario (Bourse d'études supérieures de l'Ontario, 2015–2016) et du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (Bourse d'études supérieures du Canada Joseph-Armand-Bombardier, 2016–2019).

Deuxièmement, merci à mes professeurs, collègues et amis, à l'Université libre de Bruxelles et à l'Université d'Ottawa, qui ont contribué à la création d'environnements d'apprentissage et de recherche agréables, stimulants et motivants : Alain Martin, Paul Heilporn, Sylvie Vanséveren, Naïm Vanthieghem, Benoît Sans, Julie Dainville et Garance Clapuyt (ULB), Geoffrey Greatrex, Dominique Côté, Theodore de Bruyn, Mélanie Houle, Emily Laflèche, JaShong King et Lydia Schriemer (UOttawa). Plus particulièrement, je tiens à remercier personnellement Mélanie Houle, avec qui j'ai discuté pendant des heures et des heures de magie, de mes recherches, de mes problèmes, de mes découvertes, de mes déceptions et de mes victoires. En plus d'être une collègue extraordinaire, avec qui j'ai collaboré sur plusieurs projets, qui m'a invitée à enseigner dans ses cours et qui a relu et commenté plusieurs parties de cette thèse, Mélanie est devenue une amie précieuse.

Troisièmement, je remercie tous ceux qui ont lu, écouté et commenté les différentes parties de cette thèse. Merci à Maria Conterno (Université de Gand) et Marie-Pierre Bussièrès (Université d'Ottawa) de m'avoir invitée à présenter mes recherches dans des séminaires et congrès, ainsi qu'à tous ceux qui ont assisté à ces présentations et qui ont participé aux échanges et discussions concernant mes textes magiques. Merci à Friedhelm Hoffmann (Universität München) pour ses commentaires et suggestions sur le premier chapitre, particulièrement sur les parties traitant des charmes pharaoniques et démotiques. Merci à Korshi Dosoo (Universität Würzburg) et Michael Zellmann-Rohrer (University of Oxford) d'avoir partagé avec moi leurs éditions préliminaires de certains textes. Merci également à Verena Lepper (Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Staatliche Museen zu Berlin) et à Brendan Haug (Papyrology Collection, University of Michigan) de m'avoir fourni les images de mes textes magiques coptes.

Je remercie de tout cœur mes deux directeurs de thèse, Jitse Dijkstra et Alain Delattre, qui ont dirigé mon travail avec un intérêt soutenu. Jitse Dijkstra, qui était également mon directeur de maîtrise, m'a fait découvrir la magie, le copte et la papyrologie. Il m'a surtout poussée à adopter une méthode de travail rigoureuse et à toujours être consistante. Alain Delattre, qui m'a accueillie chaleureusement à Bruxelles, a été une aide précieuse lors de l'édition et l'analyse des textes. Ils m'ont tous les deux fourni de multiples occasions de parfaire mes connaissances et mes compétences académiques et professionnelles et m'ont toujours encouragée dans tout ce que j'ai entrepris. Ce fut un réel plaisir de travailler avec eux.

Enfin, je remercie ma famille, qui m'a soutenue tout au long de mes études universitaires : ma mère, Lise Bélanger, mon père, François Sarrazin, qui a relu chacun des chapitres de cette thèse (et tous les travaux, présentations et articles que j'ai écrits dans les douze dernières années), et ma sœur, Mélanie Sarrazin. Un merci tout spécial à mon conjoint, Jean-François Bourgon, qui m'a soutenue depuis le début, qui a accepté de m'attendre pendant un an alors que j'étais à Bruxelles, qui était avec moi dans les meilleurs moments, mais aussi dans les plus difficiles (même à distance), qui a relu la thèse en entier, et qui continue de m'encourager, encore un peu plus chaque jour, à poursuivre mes rêves et mes passions.

Gatineau, 28 juillet 2020

Table des matières

Résumé	ii
Préface	iii
Table des matières	vi
Abréviations	viii
Introduction générale.....	1
<i>La transformation religieuse dans l'Antiquité tardive et le concept de syncrétisme</i>	3
<i>La magie : une question de définitions</i>	15
<i>Les textes magiques coptes : revue de littérature</i>	31
<i>Approche méthodologique et plan de l'étude</i>	35
Chapitre 1 – L' <i>historiola</i> d'Isis et Horus : Les antécédents des charmes coptes.....	41
<i>Introduction</i>	41
<i>L'historiola d'Isis et Horus à l'époque pharaonique</i>	42
<i>L'historiola dans les charmes démotiques</i>	50
<i>L'historiola dans les textes magiques grecs</i>	55
<i>Conclusion</i>	76
Chapitre 2 – L' <i>historiola</i> d'Isis et Horus en copte : Changements et continuités	78
<i>Introduction</i>	78
<i>La structure de l'historiola en copte</i>	79
<i>L'origine de la structure</i>	88
<i>L'origine des épisodes 1 à 4 en copte</i>	98
<i>Les objectifs des charmes coptes</i>	104
<i>Syncrétisme religieux et réception chrétienne</i>	114
<i>Conclusion</i>	127
Chapitre 3 – L' <i>historiola</i> copte d'Isis et Horus en contexte : Les autres charmes coptes mentionnant des divinités grecques et égyptiennes.....	131
<i>Introduction</i>	131

<i>Les divinités traditionnelles dans la magie copte « positive »</i>	133
<i>Les divinités traditionnelles dans la magie copte « négative »</i>	145
<i>Conclusion</i>	166
Chapitre 4 – Vue d’ensemble	170
<i>Introduction</i>	170
<i>Dates, provenances, objectifs et divinités</i>	171
<i>Intertextualité</i>	180
<i>Conclusion</i>	199
Conclusion générale	205
Annexe 1 – <i>L’historiola</i> d’Isis et Horus : Catalogue des charmes égyptiens	215
Annexe 2 – <i>L’historiola</i> d’Isis et Horus : Les charmes grecs	226
Annexe 3 – <i>L’historiola</i> d’Isis et Horus : Les charmes coptes	229
Annexe 4 – Les autres charmes coptes mentionnant des divinités grecques et égyptiennes	243
Bibliographie	264
Figures	295

Abréviations

Dans cette étude, les sources grecques classiques 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 classiques selon P.G.W. Glare, *Oxford Latin Dictionary* (Oxford, 1982) ; les sources patristiques latines selon A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (Turnhout, 1967²).

Les titres des ouvrages de référence sont abrégés selon S. Hornblower, A. Spawforth et E. Eidinow (éd.), *The Oxford Classical Dictionary* (Oxford, 2012⁴), disponible en ligne au <https://oxfordre.com/classics/page/abbreviation-list/> ; ceux des périodiques selon J. Marouzeau (éd.), *L'année philologique. Bibliographie critique et analytique de l'antiquité gréco-latine* (Paris, 1924-), disponible en ligne au <https://about.brepolis.net/aph-abreviations/>, à moins qu'il n'existe une abréviation différente en égyptologie, auquel cas voir W. Helck, E. Otto et H. Westendorf (éd.), *Lexikon der Ägyptologie*, 7 vol. (Wiesbaden, 1975–1992) = *LÄ*.

Pour les abréviations papyrologiques, voir J.F. Oates et al. (éd.), *A Checklist of Editions of Greek and Latin Papyri, Ostraca and Tablets* (Atlanta, 2001⁵). Une version continuellement mise à jour est disponible en ligne au <http://papyri.info/docs/checklist>. Les références aux éditions des textes magiques coptes sont données sous formes abrégées, en suivant R. Bélanger Sarrazin, « Catalogue des textes magiques coptes », *APF* 63 (2017) 367–408¹, à l'exception des vingt-trois textes qui font l'objet de cette étude, pour lesquels la référence complète est donnée en note la première fois qu'ils sont mentionnés.

D'autres abréviations utilisées dans cette étude sont :

AEC	Avant l'ère commune
AEMT	J.F. Borghouts, <i>Ancient Egyptian Magical Texts</i> (Leiden, 1978)
AKZ	A.M. Kropp, <i>Ausgewählte koptische Zaubertexte</i> , 3 vol. (Bruxelles, 1930–1931)
Crum, <i>Dict.</i>	W.E. Crum, <i>A Coptic Dictionary</i> (Oxford, 1979)

¹ Si le texte a été publié dans une édition ou une série papyrologique, nous donnons l'abréviation selon Oates et al. *Checklist of Editions*. S'il a été publié dans une revue, nous donnons l'abrégé de la revue (selon Marouzeau, *Année philologique*), le volume, la date et les pages correspondantes. S'il a été publié dans un livre, nous donnons le titre, le lieu et l'année de publication, ainsi que les pages correspondantes.

<i>CSCO</i>	<i>Corpus scriptorium Christianorum orientalium</i> (Louvain, 1903–)
<i>DDD</i>	K. van der Toorn, B. Becking et P.W. van der Horst (éd.), <i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</i> (Leyde, 1999 ²)
EC	Ère commune
Erman et Grapow, <i>WB</i>	A. Erman et H. Grapow (éd.), <i>Wörterbuch der ägyptischen Sprache</i> , 6 vol. (Berlin–Leipzig, 1957 ²)
<i>JCSCS</i>	<i>Journal of the Canadian Society for Coptic Studies</i>
<i>TRE</i>	G. Krause et G. Müller (éd.), <i>Theologische Realenzyklopädie</i> , 36 vol. (Berlin, 1976–2004)

Introduction générale

[Isis] lui a dit : « Même si tu ne m’as pas trouvée, tu n’as pas trouvé mon nom, le vrai nom, qui porte le soleil à l’ouest, qui porte la lune à l’est et qui porte les six étoiles propitiatoires qui sont sous le soleil, invoque les trois cents nerfs qui entourent le nombril (en disant) : “Que toute maladie, toute souffrance et toute douleur dans le ventre de N enfant de N s’arrêtent à ce moment. Je suis celui qui appelle, le seigneur Jésus est celui qui guérit.” »²

Cette invocation à Jésus, identifié comme celui qui « guérit toute maladie » (Mt 4, 23), apparaît dans un charme iatromagique copte daté du 8^e siècle de notre ère. Elle est prononcée par la déesse Isis afin de venir en aide à son fils Horus, qui souffre de maux de ventre. Ce charme copte, avec les six autres qui présentent des récits similaires mettant en scène Isis et Horus—des versions de ce que l’on appellera l’*historiola* d’Isis et Horus—et qui sont datés des 6^e–9^e siècles, constituent la dernière étape d’une longue tradition magique qui remonte au Moyen Empire en Égypte. En copte toutefois, ces récits ont été insérés dans des textes magiques qui contiennent également des éléments chrétiens : des croix, des *nomina sacra*, des références à des passages bibliques, des invocations à Dieu, aux Saints, ou encore à Jésus, comme celle du texte ci-dessus.

Par conséquent, ces charmes ont depuis longtemps attiré l’attention des savants³. Plusieurs ont cherché à comprendre comment et pourquoi ce récit mythique égyptien a « survécu » jusqu’au 9^e siècle, dans des textes « chrétiens », à une époque où les cultes traditionnels officiels avaient disparu et où le christianisme était bien ancré en Égypte. Différentes hypothèses ont été proposées. La première suggérait que les charmes auraient été composés dans le cadre de cultes isiaques (ou de cultes à d’autres divinités égyptiennes) toujours actifs en Égypte aux 6^e–7^e siècles⁴. Cette

² *BKU I 1 v° 2–8*. Dans cette étude, toutes les traductions de textes latins, grecs et coptes sont les miennes, à moins d’indications contraires.

³ Le premier à s’intéresser à la présence de divinités égyptiennes (Petbe, Isis, Horus et Nephthys) dans les charmes coptes fut A. Erman, « Heidnische bei den Kopten », *ZAS* 33 (1895) 47–51. Puis, dans son étude des textes magiques coptes (*AKZ I*, p. 3–11), A.M. Kropp proposa un bref survol des références aux divinités égyptiennes dans les charmes coptes. Plus récemment, D. Frankfurter s’intéressa de plus près aux charmes contenant le récit mettant en scène Horus et Isis, dans une contribution intitulée « The Laments of Horus in Coptic: Myth, Folklore, and Syncretism in Late Antique Egypt », dans U. Dill et C. Walde (éd.), *Antike Mythen: Medien, Transformationen und Konstruktionen* (Berlin, 2009) 229–47. Depuis, d’autres chercheurs ont abordé le sujet, mais jamais de façon systématique et exhaustive : cf. L.H. Blumell et K. Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty: A Series of Magical Ostraca in the Brigham Young University Collection », *APF* 64 (2018) 199–259 ; K. Hevesi, « A Few Remarks on the Persistence of Native Egyptian Historiolae in Coptic Magical Texts », dans M. Peterková Hloučková et al. (éd.), *Current Research in Egyptology 2018* (Oxford, 2019) 42–54.

⁴ L. Kákosy, « Survival of Ancient Egyptian Gods in Coptic and Islamic Egypt », dans W. Godlewski (éd.), *Coptic Studies: Acts of the Third International Congress of Coptic Studies* (Varsovie, 1990) 175–77. Dans cet article, l’auteur discute de la « survie » des divinités égyptiennes dans l’iconographie et la littérature en Égypte jusqu’au 10^e siècle. Il

hypothèse a toutefois rapidement été rejetée⁵. En effet, bien que le culte d'Isis ait continué jusqu'à la moitié du 5^e siècle à Philae⁶, nous n'avons aucune preuve que d'autres cultes à Isis ou Horus aient survécu ailleurs en Égypte jusqu'à l'époque de rédaction des charmes coptes. Une seconde hypothèse, avancée par D. Frankfurter, voudrait que le récit égyptien ait survécu jusqu'aux 6^e–9^e siècles par le biais de la tradition orale et du folklore, plus particulièrement sous la forme de berceuses, et qu'il aurait été réutilisé par les experts en rituels de l'époque pour créer de nouveaux charmes⁷. Une troisième hypothèse suggère, à l'inverse, que l'*historiola* égyptienne aurait été transmise (et traduite), depuis l'époque pharaonique jusqu'à l'époque médiévale, par l'intermédiaire de manuscrits magiques en moyen égyptien (écritures hiéroglyphique et hiératique), démotique, grec, vieux-copte et copte⁸. Enfin, une dernière hypothèse privilégie une combinaison de transmissions orale et manuscrite du récit⁹.

Afin de trancher définitivement la question, et pour déterminer quels mécanismes ont été utilisés par les experts en rituels de l'Égypte tardo-antique et médiévale pour intégrer ce récit (et d'autres similaires) dans des charmes chrétiens, cette étude propose le premier examen exhaustif de l'ensemble des vingt-trois textes magiques coptes présentant des combinaisons d'éléments traditionnels—des références aux divinités grecques et égyptiennes, ainsi que des récits mythologiques les mettant en scène—et d'éléments chrétiens. Cet examen illustrera ainsi comment ces textes témoignent des processus qui relèvent de ce qu'on appellera le « syncrétisme religieux », dans l'Antiquité tardive et à l'époque médiévale. Comme l'étude de ces textes s'inscrit dans le cadre de plus grandes problématiques, soit la transformation religieuse dans l'Antiquité tardive, le syncrétisme religieux comme mécanisme de cette transformation, ainsi que la définition des

mentionne, entre autres, la plupart des textes magiques coptes dans lesquels on trouve les noms de divinités égyptiennes. En conclusion (p. 177), il affirme que l'ensemble de ces attestations prouvent que les cultes « païens » auraient survécu en Égypte au moins jusqu'à la conquête arabe.

⁵ Cette hypothèse a également été mentionnée par Frankfurter, « Laments of Horus », 235, dans la liste des différents scénarios ayant pu mener à la rédaction des charmes : « There could be a link, in the sense that an existing cult of Isis might have inspired a monastic or freelance ritual expert to compose such spells ». Ce n'est toutefois pas le scénario privilégié par Frankfurter, en raison de l'absence de preuves de cultes d'Isis aux 6^e–7^e siècles. Depuis, cette hypothèse a été définitivement rejetée par Blumell et Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty », 250.

⁶ Voir en part. J.H.F. Dijkstra, *Philae and the End of Ancient Egyptian Religion. A Regional Study of Religious Transformation (298–642 CE)* (Louvain, 2008).

⁷ Frankfurter, « Laments of Horus », 238–40.

⁸ J. van der Vliet, « Charming a Clogged Nose: A Late Coptic Magical Spell from Saqqara », *JANER* 18 (2018) 145–66 à 160–62.

⁹ Blumell et Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty », 251–55.

concepts de « magie » et « textes magiques », nous offrons d’abord, en guise d’introduction, un survol de ces concepts plus généraux.

La transformation religieuse dans l’Antiquité tardive et le concept de syncrétisme

En Égypte, la magie copte a commencé à se développer dans l’Antiquité tardive (4^e au 7^e siècle), les plus anciens textes parvenus jusqu’à nous étant datés des 5^e–6^e siècles. Or il s’agit d’une période qui a suscité—et suscite toujours—beaucoup d’intérêt en raison de l’expansion du christianisme et de la transformation religieuse dans l’Empire romain. En effet, le passage des anciennes religions au christianisme dans l’Empire romain tardo-antique a été envisagé et expliqué de différentes façons au cours des derniers siècles. Cette réflexion a réellement commencé avec E. Gibbon et son œuvre *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, dans laquelle il décrit cette transition en termes de « déclin du paganisme » et de « triomphe du Christianisme »¹⁰. Bien que la conception de la transformation religieuse proposée par Gibbon fût pessimiste, monolithique et unidirectionnelle, ses idées eurent beaucoup d’impact et posèrent les bases pour les interprétations des historiens suivants¹¹.

Le premier à s’écarter définitivement de la vision gibbonienne fut P. Brown, avec sa monographie *The World of Late Antiquity*¹². Celui-ci délaissa les notions de déclin et de triomphe pour proposer un changement de paradigme basé sur une vision plus dynamique et positive de la transformation religieuse, dans une période de transition entre l’Empire romain et le Moyen Âge : l’Antiquité tardive. Les auteurs qui se sont inscrits dans ce nouveau courant de pensée ont alors mis l’accent sur les différents processus de transformation et les interactions culturelles et religieuses complexes dans l’Empire romain, dans un monde qui n’est devenu que progressivement chrétien¹³.

¹⁰ E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 vol. (Londres, 1776).

¹¹ Parmi les historiens qui se placent dans la tradition gibbonienne, on trouve J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (Heidelberg, 1920) ; A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 vol. (Leipzig, 1924⁴) ; A. Momigliano (éd.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (Londres, 1963) ; E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine* (Cambridge, 1965).

¹² P. Brown, *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad* (Londres, 1971).

¹³ Voir p. ex. R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100–400)* (New Haven, 1984) ; R. Lane Fox, *Pagans and Christians* (Londres, 1986) ; G.W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity* (Ann Arbor, 1990) ; P. Chuvin, *Chronique des derniers païens : la disparition du paganisme dans l’Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien* (Paris, 1990) ; F.R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*, 2 vol. (Leyde, 1993) ; R. MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries* (New Haven, 1997) ; É. Rebillard,

Dans les dernières décennies, certains savants ont de surcroît relevé la nécessité de concentrer les études de la transformation religieuse à un niveau régional, puisque les études qui ont pour objet l'Empire dans son entièreté risquent d'omettre une grande quantité de faits, d'imposer des généralités, ou encore de présenter les religions comme des blocs monolithiques et statiques. L'Égypte représente alors une partie de l'Empire particulièrement propice à ces études régionales de la transformation religieuse, grâce à la richesse de ses sources (archéologiques, littéraires, épigraphiques et, surtout, papyrologiques)¹⁴.

Cependant, retracer l'histoire des débuts du christianisme en Égypte n'est pas chose facile. Bien que certaines communautés dussent être présentes dès le 1^{er} siècle, entre autres intégrées dans le *politeuma* juif d'Alexandrie, il serait anachronique de parler de chrétiens proprement dits à cette époque¹⁵. Les institutions chrétiennes en Égypte ne commencèrent à se développer qu'à la toute fin du 3^e siècle et au début du 4^e siècle, et n'arrivèrent à maturité que dans la deuxième moitié du 4^e siècle. Bien qu'il existât alors des systèmes complexes et organisés d'églises, de diocèses, d'évêques et de prêtres, ce n'est qu'au 6^e siècle que le christianisme fut complètement intégré dans la société égyptienne¹⁶. L'un des développements qui eurent le plus d'impact au niveau de la transformation religieuse fut sans doute celui du monachisme, notamment en raison de l'implantation de monastères, qui contribua grandement à la transformation du paysage religieux en Égypte¹⁷.

Christians and Their Many Identities in Late Antiquity. North Africa, 200-450 CE (Ithaca, 2012) ; C.P. Jones, *Between Pagan and Christian* (Cambridge, MA, 2014).

¹⁴ D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance* (Princeton, 1998) 11–15 ; Dijkstra, *Philae and the End*, en part. p. 22–23 sur l'importance des études régionales de la transformation religieuse ; D. Frankfurter, *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity* (Princeton, 2018) 3–7. Une autre étude régionale est présentée dans T.G. Wilfong, *Women of Jeme: Lives in a Coptic Town in Late Antique Egypt* (Ann Arbor, 2002) ; pour d'autres exemples, voir la liste dans M. Mulryan, « "Paganism" in Late Antiquity: Regional Studies and Material Culture », dans M. Mulryan et L. Lavan (éd.), *The Archaeology of Late Antique "Paganism"* (Leyde, 2011) 41–86.

¹⁵ Voir p. ex. H.A. Green, « The Socio-Economic Background of Christianity in Egypt », dans B.A. Pearson et J.E. Goehring (éd.), *The Roots of Egyptian Christianity* (Philadelphie, 1986) 100–13 ; B.A. Pearson, « Earliest Christianity in Egypt: Some Observations », dans Pearson et Goehring, *Roots*, 132–59 ; A.F.J. Klijn, « Jewish Christianity in Egypt », dans Pearson et Goehring, *Roots*, 161–75 ; C.W. Griggs, *Early Egyptian Christianity: From Its Origins to 451 C.E.* (Leyde, 1991) 13–43 ; P. van Minnen, « The Roots of Egyptian Christianity », *APF* 40 (1994) 71–85 ; B.A. Pearson, « Earliest Christianity in Egypt: Further Observations », dans J.E. Goehring et J.A. Timbie (éd.), *The World of Early Egyptian Christianity: Language, Literature, and Social Context: Essays in Honor of David W. Johnson* (Washington, 2007) 97–112.

¹⁶ Griggs, *Early Egyptian Christianity*, 79–169 ; A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle* (Rome, 1996) ; E. Wipszycka, « The Institutional Church », dans R.S. Bagnall (éd.), *Egypt in the Byzantine World, 300–700* (Cambridge, 2007) 331–49 ; Dijkstra, *Philae and the End*, en part. p. 45–63 ; E. Wipszycka, *The Alexandrian Church: People and Institutions* (Varsovie, 2015), en part. p. 107–25.

¹⁷ Sur le monachisme en Égypte, voir entre autres E. Wipszycka, « Le monachisme égyptien et les villes », *Travaux et mémoires* 12 (1994) 1–44 (réimpr. dans *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive* [Rome, 1996])

Pour ce qui est du sort des cultes traditionnels en Égypte, les opinions sont encore divergentes. Par exemple, R. Bagnall voit un déclin interne dans les religions traditionnelles dès le règne d'Auguste, donc bien avant l'arrivée du christianisme proprement dit. Ce déclin aurait été perceptible en particulier au niveau institutionnel : les temples, la prêtrise, les festivals¹⁸. En effet, les institutions et infrastructures égyptiennes auraient été tellement faibles et décentralisées au 4^e siècle que le christianisme grandissant n'aurait rencontré que peu de résistance. Bagnall admet bien quelques cas de « survie » des cultes traditionnels après le 4^e siècle, par exemple à Philae, mais il les explique par des circonstances particulières. En général, même si son analyse est en soi correcte, la terminologie employée par Bagnall ne s'éloigne pas assez des concepts de « déclin » et « triomphe », et le portrait qu'il dresse de la transformation religieuse en Égypte est encore trop statique.

De l'autre côté, D. Frankfurter adopte une perspective « du bas vers le haut » (« bottom-up ») et ne voit pas de déclin, mais que des continuités¹⁹. Il ne nie pas que les temples des grandes villes ont perdu de leur importance, mais souligne que les cultes traditionnels se sont simplement déplacés vers les temples et sanctuaires locaux et la religion domestique. Toutefois, Frankfurter s'appuie trop sur les sources hagiographiques—qui ne sont pas sans biais et ne doivent pas être prises au premier degré²⁰—et ne tient pas assez compte de l'impact des institutions chrétiennes sur les cultes traditionnels. Bien que ce dernier point ait été abordé plus en détail dans sa récente monographie, *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*, Frankfurter insiste encore trop sur les continuités, en particulier dans les processus syncrétiques²¹. Ainsi, chacune des deux approches présente des points positifs et négatifs. En fait, Bagnall et Frankfurter

282–336) ; J.E. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism* (Harrisbourg, 1999) ; E. Wipszycka, *Moines et communautés monastiques en Égypte (IVe-VIIIe siècles)* (Varsovie, 2009) ; D.L. Brooks Hedstrom, *The Monastic Landscape of Late Antique Egypt. An Archaeological Reconstruction* (Cambridge, 2018).

¹⁸ R.S. Bagnall, « Combat ou vide : Christianisme et paganisme dans l'Égypte romaine tardive », *Ktema* 13 (1988) 285–96 (réimpr. dans *Later Roman Egypt. Society, Religion, Economy and Administration* [Aldershot, 2003]), élaboré davantage dans *Egypt in Late Antiquity* (Princeton, 1993), en part. p. 261–89 ; cf. M. Smith, *Following Osiris. Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia* (Oxford, 2017) 421–537, qui confirme ce modèle en présentant des études sur la fin des cultes dans des contextes locaux (Panopolis, Abydos, Philae et Thèbes).

¹⁹ Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*.

²⁰ Pour des critiques du traitement des sources hagiographiques par Frankfurter, voir J. van der Vliet, « Bringing Home the Homeless: Landscape and History in Egyptian Hagiography » et P. van Minnen, « Saving History? Egyptian Hagiography in Its Space and Time », dans J.H.F. Dijkstra et M. van Dijk (éd.), *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West* (Leyde, 2006) 39–55 et 57–91. Voir aussi, de façon plus générale, R.S. Bagnall, « Models and Evidence in the Study of Religion in Late Roman Egypt », dans J. Hahn, S. Emmel et U. Gotter (éd.), *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity* (Leyde, 2008) 23–41.

²¹ Frankfurter, *Christianizing Egypt*.

décrivent le même phénomène, mais avec des perspectives différentes. La réalité se trouverait donc quelque part entre les deux : alors que les institutions des cultes traditionnels avaient en grande partie cessé de fonctionner au 4^e siècle, l'on peut noter une continuité et un dynamisme dans les croyances et les pratiques au niveau local, bien au-delà de cette date²².

En résumé, les cultes traditionnels et le christianisme ont coexisté et interagi pendant plusieurs siècles en Égypte, laissant libre cours à la diversification des traditions religieuses et aux processus de syncrétisme religieux. Ce dernier concept, généralement décrit comme la combinaison d'éléments appartenant à différentes religions, mérite que l'on s'y attarde, puisqu'il s'agit d'un important mécanisme de transformation religieuse²³. Pourtant, la définition du terme et l'utilisation du concept ne font pas l'unanimité parmi les savants et continuent d'être critiquées. Il nous paraît alors important de répondre aux différentes critiques et de proposer une définition du syncrétisme religieux, qui servira de cadre théorique pour notre étude.

Dans les dernières décennies, plusieurs chercheurs dans les domaines de l'histoire des religions et de l'anthropologie ont prôné soit la réhabilitation du concept de syncrétisme religieux, soit son abandon total. Les défenseurs du second courant de pensée ont articulé trois principales critiques : 1) La connotation péjorative du terme syncrétisme—qui oppose les religions prétendument « pures » et « authentiques » à des formes syncrétiques « contaminées »—est omniprésente²⁴. 2) Toutes les religions sont syncrétiques, puisqu'il n'existe en réalité aucune religion « pure » ou « authentique » qui n'aura pas été affectée par les contacts culturels, les changements historiques et les processus dialectiques. Ce faisant, le terme « syncrétisme » est une catégorie universelle vide de sens et inutile, car on ne gagne rien à dire d'une religion qu'elle est « syncrétique »²⁵. 3) Le manque de consensus pour une définition unique du concept parmi les savants rend son utilisation inefficace²⁶.

²² Pour une étude régionale adoptant cette approche, voir Dijkstra, *Philae and the End*, en part. p. 14–23.

²³ Voir, en général, R.L. Gordon, « Syncretismus », dans *DNP* 11 (2001) 1151–55, qui propose un bon survol du concept (les critiques et les nouvelles approches) appliqué aux anciennes religions.

²⁴ Voir en part. A.J. Droge, « Retrofitting/Retiring “Syncretism” », *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 27 (2001) 375–87 ; B. Lincoln, « Retiring Syncretism », *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 27 (2001) 453–59 ; F. Graf, « Syncretism [Further Considerations] », dans L. Jones (éd.) *Encyclopedia of Religion*, 15 vol. (Détroit, 2005²) 13.8934–38.

²⁵ Cette critique a été formulée entre autres par G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen, 1933) 609 et R.D. Baird, *Category Formation and the History of Religions* (La Haye, 1971) 146–52 ; cf. Droge, « Retrofitting/Retiring “Syncretism” », 387 ; Lincoln, « Retiring Syncretism », 454.

²⁶ Pour cette critique, voir en part. Graf, « Syncretism ».

Pour répondre à ces critiques, il sera d'abord nécessaire de brièvement passer en revue l'historique d'utilisation du terme syncrétisme²⁷, afin de comprendre l'origine de sa connotation péjorative. Celle-ci n'est en fait apparue qu'au 17^e siècle, quand le mot « syncrétisme » a été utilisé pour la première fois dans le contexte des religions²⁸. Le théologien luthérien Georges Calixte prônait alors la réunification des différentes dénominations protestantes et l'ultime réunion avec l'Église catholique. Les opposants de Calixte ont qualifié cette réunification de mélange hérétique et incohérent de théologies, de « syncrétisme ». Les débats qui ont suivi sont alors passés dans l'histoire sous le nom de « controverse syncrétique »²⁹.

Le terme a par la suite conservé une connotation péjorative, surtout chez les théologiens chrétiens (catholiques et protestants) préoccupés par l'intégrité et la pureté de leur doctrine. Au 19^e siècle, il a été utilisé par les missionnaires pour critiquer les nouvelles églises qui incorporaient des pratiques traditionnelles indigènes et permettaient une réinterprétation « syncrétique » du christianisme. Les savants intéressés à l'histoire comparative des religions, en particulier les théologiens protestants, ont également commencé à appliquer ce concept au développement du christianisme dans les premiers siècles de notre ère, et à qualifier les premières formes de christianisme qui incorporaient des éléments « païens » de « syncrétiques »³⁰. Pour eux, le syncrétisme correspondait donc à la corruption d'une religion pure, unique, authentique et

²⁷ Pour de bons survols de l'historique d'utilisation du mot « syncrétisme », voir A. Droogers, « Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem », dans J.D. Gort et al. (éd.), *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach* (Amsterdam, 1989) 7–25 ; C. Stewart et R. Shaw, « Introduction: Problematizing Syncretism », dans C. Stewart et R. Shaw (éd.), *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis* (Londres, 1994) 1–26 ; C. Stewart, « Syncretism and Its Synonyms: Reflections on Cultural Mixture », *Diacritics* 29 (1999) 40–62 ; « Introduction to Part II », dans A.M. Leopold et J.S. Jensen (éd.), *Syncretism in Religion: A Reader* (New York, 2004) 14–28 ; K. Rudolph, « Synkretismus – vom theologischen Scheltwort zum religionswissenschaftlichen Begriff », dans *Humanitas Religiosa. Festschrift für Haralds Biezais zum 70. Geburtstag* (Stockholm, 1979) 194–212 (trad. sous le titre « Syncretism: From Theological Invective to a Concept in the Study of Religion », dans Leopold et Jensen, *Syncretism*, 68–85).

²⁸ Avant cela, le mot συγκρητισμός avait été utilisé de façon positive par Plutarque (*De amore fraterno* = *Moralia* 490b) pour décrire le comportement des Crétois qui, affrontant un ennemi commun, avaient surmonté leurs différences et s'étaient unis pour combattre cet ennemi. Pendant la Renaissance, le philosophe et humaniste Érasme a utilisé le terme « syncrétisme » pour désigner une alliance de partenaires improbables contre un ennemi commun, basée sur la commodité et les bénéfices mutuels, ainsi que pour inviter tous les humanistes à serrer les rangs et à s'allier contre leurs ennemis idéologiques qui s'en prenaient aux belles lettres ; voir p. ex. Érasme, *Lettre 947 à Mélanchthon* (éd. P.S. Allen, *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, 12 vol. [Oxford, 1906] 3.539–40).

²⁹ Sur la théologie de Calixte et ceux qui s'y sont opposés, voir entre autres J.T. McNeill, *Unitive Protestantism* (New York, 1964) ; P. Engel, *Die eine Wahrheit in der gespaltenen Christenheit. Untersuchungen zur Theologie Georg Calixts* (Göttingen, 1976).

³⁰ Sur les discours des théologiens protestants, voir en part. J.Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Chicago, 1990) 1–53.

supérieure (le christianisme) par des éléments provenant de traditions religieuses inférieures (« païennes » ou indigènes).

À partir de la deuxième moitié du 20^e siècle, les chercheurs en anthropologie et en histoire des religions ont entrepris de redéfinir le concept de syncrétisme et de redonner au terme une connotation plus positive³¹. Ils ont admis que la connotation péjorative avait été élaborée dans un cadre strictement théologique et découlait d'un jugement de valeur qui opposait des traditions religieuses « pures » et « impures », « supérieures » et « inférieures ». Pour réhabiliter le terme syncrétisme, il est donc primordial de s'écarter définitivement de sa connotation péjorative, d'éradiquer tout jugement de valeur des études portant sur le syncrétisme religieux, d'abandonner les notions de religions « pures » et « contaminées », pour privilégier plutôt les concepts d'interactions et d'échanges dynamiques, de créations et de réinterprétation.

Revenons maintenant aux deux autres critiques, qui concernent l'utilité et l'efficacité, comme catégorie analytique, du terme « syncrétisme ». Aujourd'hui, la prémisse selon laquelle toutes les religions sont syncrétiques et en constante évolution ou transformation est largement acceptée. C'est justement pour cette raison que le terme n'a toujours pas été abandonné et que l'étude du syncrétisme religieux reste une façon valide d'aborder l'histoire des religions. Le plus important est de ne pas voir le syncrétisme comme un état statique—une « religion syncrétique »—mais comme un (ou plutôt des) processus. Oui, toutes les religions sont syncrétiques, mais elles ne le sont pas toutes de la même manière. Ce qui est intéressant, c'est d'étudier quels sont les processus de syncrétisme, comment ils sont exécutés, pourquoi et par qui³².

Enfin, il est vrai qu'il n'existe pas de définition unique du terme « syncrétique » ni de consensus dans son emploi. En anthropologie, on parle de « syncrétisme culturel », alors qu'en

³¹ La discussion a réellement commencé avec Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, et sa notion de « transposition ». À partir des années 1970, on voit un nouvel effort de redéfinition, entre autres avec Baird, *Category Formation* ; M. Pye, « Syncretism and Ambiguity », *Numen* 18 (1971) 83–93 ; U. Berner, « Entwurf eines heuristischen Modells zur Synkretismusforschung », *Göttinger Miszellen* 19 (1976) 59–72 ; Rudolph, « Synkretismus ». Depuis les années 1990, plusieurs volumes portant exclusivement sur le syncrétisme (ses définitions et applications) ont été publiés, p. ex. Stewart et Shaw, *Syncretism/Anti-Syncretism* ; Leopold et Jensen, *Syncretism* ; W.H. Harrison, *In Praise of Mixed Religion: The Syncretism Solution in a Multifaith World* (Montréal, 2014) ; P. Fridlund et M. Vähäkangas (éd.), *Theological and Philosophical Responses to Syncretism: Beyond the Mirage of Pure Religion* (Leyde, 2018).

³² Pour cette réponse à la critique concernant l'inutilité de la catégorie « syncrétisme » et du qualificatif « syncrétique », voir entre autres M. Pye, « Syncretism versus Synthesis », *Method & Theory in the Study of Religion* 6 (1994) 217–29 à 221 ; Stewart, « Syncretism and Its Synonym », 58 ; P.C. Johnson, « Syncretism and Hybridization », dans M. Stausberg et S. Engler (éd.), *The Oxford Handbook of the Study of Religion* (Oxford, 2017) 754–71 à 766.

histoire des religions, on parle plutôt de « syncrétisme religieux »—bien qu'en réalité, les phénomènes syncrétiques culturels et religieux vont souvent de pair. Lorsqu'il est question de religions, on peut utiliser le terme syncrétisme aussi bien pour décrire la fusion de cultes ou de divinités locales en Égypte pharaonique (hénouthéisme³³), l'association de divinités de traditions religieuses différentes ayant des fonctions semblables dans le monde gréco-romain (*interpretatio graeca/romana*), ou encore le développement de multiples formes de bouddhisme dans différents contextes locaux en Thaïlande, au Népal et au Japon³⁴.

Toutes ces études envisagent les processus syncrétiques de points de vue différents et, par conséquent, proposent des définitions différentes du concept. Le fait est qu'une définition unique et universelle du syncrétisme est impossible puisque les phénomènes qu'il comprend sont dépendants des sociétés ou religions étudiées, de l'époque et de la situation géographique. Les études du syncrétisme religieux doivent donc en réalité éviter les généralisations et se concentrer sur les niveaux régionaux (tout comme les études de la transformation religieuse). C'est ce qu'a fait par exemple D. Frankfurter, lorsqu'il a entrepris de réhabiliter le concept de syncrétisme religieux dans le cadre de l'Égypte tardo-antique, dans son article « Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt »³⁵. En résumé, pour rétablir le syncrétisme comme une catégorie heuristique valide pour l'étude des religions, nous devons : 1) nous entendre sur une définition de base du concept ; 2) spécifier chaque fois l'objet d'étude (c'est-à-dire la ou les société[s] étudiée[s] ainsi que les traditions religieuses concernées), le cadre chronologique et géographique ; 3) préciser la définition en fonction de l'objet d'étude et du contexte (temporel et géographique), notamment en proposant une typologie des phénomènes syncrétiques.

Ainsi, nous proposons, pour le terme « syncrétisme religieux », la définition de base suivante : un ensemble de processus dynamiques impliquant un dialogue et des négociations entre des individus (ou « agents ») et les différentes traditions religieuses avec lesquelles ils sont en

³³ Sur l'hénouthéisme, voir entre autres H. Bonnet, « Zum Verständnis des Synkretismus », *ZÄS* 75 (1939) 40–52 ; J. Leclant, « Points de vue récents sur le syncrétisme dans la religion de l'Égypte pharaonique », dans F. Dunand et P. Lévêque (éd.), *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité* (Leyde, 1975) 1–18 ; H.S. Versnel, *Ter Unus: Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism* (Leyde, 1990) 35–95 ; J. Baines, « Egyptian Syncretism: Hans Bonnet's Contribution », *Orientalia* NS 68 (1999) 199–214.

³⁴ Voir p. ex. J. Kamstra, *Encounter or Syncretism: The Initial Growth of Japanese Buddhism* (Leyde, 1967) ; D.N. Gellner, « For Syncretism. The Position of Buddhism in Nepal and Japan Compared », *Social Anthropology* 5 (1997) 277–91 ; P. Kitiarsa, « Beyond Syncretism: Hybridization of Popular Religion in Contemporary Thailand », *Journal of Southeast Asian Studies* 36 (2005) 461–87.

³⁵ D. Frankfurter, « Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt », *J ECS* 11 (2003) 339–85.

contact, résultant en diverses combinaisons et réinterprétations d'éléments appartenant à ces traditions³⁶.

La première partie de cette définition renvoie à la seconde critique mentionnée ci-dessus : le syncrétisme n'est pas un état statique (une « religion syncrétique ») ni un développement passif (où une tradition religieuse se laisse passivement absorber par une autre), mais un ensemble de processus actifs et continus s'inscrivant dans la dynamique des religions qui sont en transformation et en évolution constante. Ces processus découlent des interventions d'individus ou d'« agents », qui s'identifient généralement à une tradition religieuse, mais qui sont en contact avec plusieurs traditions ou qui interagissent avec les agents de plusieurs traditions³⁷. Ce sont ces situations de contacts et d'interactions qui mènent les agents, à travers un dialogue et des négociations avec les différentes traditions religieuses³⁸, à engendrer des phénomènes syncrétiques.

L'un des besoins les plus importants pour chaque étude sera alors d'identifier les agents du syncrétisme³⁹, qui dépendront de la perspective adoptée. Si l'on choisit une perspective du haut vers le bas et qu'on étudie les politiques religieuses, ces agents seront les rois, les empereurs et les clergés. Dans ces cas, les phénomènes syncrétiques seront liés aux questions de politique et de pouvoir. On peut citer, à titre d'exemple, les négociations entre les Ptolémées et les clergés égyptiens de l'époque hellénistique, qui encouragèrent les processus de syncrétisme entre les divinités grecques et égyptiennes⁴⁰. Si l'on adopte, au contraire, une perspective du bas vers le haut

³⁶ Notons que nous utilisons l'expression « tradition religieuse » plutôt que le terme « religion », qui est lui-même problématique, surtout lorsqu'on décrit les cultes et traditions de l'Antiquité en utilisant des concepts modernes et occidentaux. Nous ne pouvons toutefois nous permettre de revoir ici l'entièreté du débat. Sur cette question, voir entre autres J.Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago, 1982) et « Religion, Religions, Religious », dans M.C. Taylor (éd.), *Critical Terms for Religious Studies* (Chicago, 1998) 269–84 ; G. Casadio, « *Religio* versus Religion », dans J.H.F. Dijkstra, J.E.A. Kroesen et Y. Kuiper (éd.), *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer* (Leyde, 2010) 301–26 ; G. Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason* (Cambridge, MA, 2010) ; B. Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept* (New Haven, 2013), en part. p. 25–45 ; C.A. Barton et D. Boyarin, *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities* (New York, 2016) ; T.E. Hunt, « Religion in Late Antiquity – Late Antiquity in Religion », dans J. Lössl et N.J. Baker-Brian (éd.), *A Companion to Religion in Late Antiquity* (Malden, 2018) 9–30.

³⁷ Dans la période qui nous intéresse dans cette étude, pour les auteurs des textes magiques coptes (5^e–11^e siècles), il s'agit uniquement d'agents chrétiens en contact avec des éléments de différentes traditions religieuses ; voir ci-dessous, p. 12–13.

³⁸ Sur la nécessité d'un dialogue dans les processus syncrétiques, voir en part. H.M. Vroom, « Syncretism and Dialogue: A Philosophical Analysis », dans Gort et al., *Dialogue and Syncretism*, 26–35 (réimpr. dans Leopold et Jensen, *Syncretism in Religion*, 103–12) ; J. Gatti, « Dialogism and Syncretism: (Re)Definitions », *Bakhtiniana: Revista de Estudos do Discurso* 11 (2016) 62–81.

³⁹ Sur l'importance des « agents » du syncrétisme, voir en part. Stewart et Shaw, « Introduction » 15–18 ; Frankfurter, « Syncretism », en part. p. 343–48, et *Christianizing Egypt*, 20–24.

⁴⁰ Voir entre autres F. Dunand et C. Zivie-Coche, *Dieux et hommes en Égypte* (Paris, 1991) 199–221 ; G. Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire* (Londres, 2001) 98–111 ; G. Gorre, « Les relations du clergé égyptien et des Lagides

et qu'on étudie les pratiques religieuses locales et « populaires »—par exemple, les pratiques magiques—les agents du syncrétisme seront plutôt les gens « ordinaires » et les phénomènes syncrétiques seront liés aux façons dont ces gens adaptaient leurs pratiques à leurs environnements culturels et religieux en transformation.

C'est aussi en fonction de la perspective et des agents du syncrétisme que certains vont faire une distinction entre un syncrétisme « conscient » et « inconscient »⁴¹. On parlera en général d'un syncrétisme conscient dans une perspective du haut vers le bas, lorsque celui-ci est le résultat d'une réflexion et qu'il est construit dans un but précis, souvent politique. Dans une perspective du bas vers le haut, le syncrétisme inconscient est quant à lui spontané et « populaire », et découle d'une opération cognitive inconsciente de conceptualisation et d'association d'idées. Il faut toutefois être prudent lorsqu'on fait la différence entre un syncrétisme conscient et inconscient, puisque cette opposition présuppose souvent des relations dominance-résistance qui renvoient aux connotations péjoratives du terme. Par ailleurs, nous verrons dans notre étude des textes magiques coptes que le syncrétisme « populaire » découle parfois de décisions réfléchies et conscientes.

Poursuivons maintenant avec la dernière partie de notre définition : les négociations entre les agents et les différentes traditions religieuses avec lesquelles ils sont en contact entraînent diverses combinaisons et réinterprétations d'éléments appartenant à ces traditions. La notion de combinaison est large et plutôt vague. C'est donc là que chaque chercheur devra préciser son objet d'étude et spécifier sa définition, en offrant une typologie des phénomènes syncrétiques. Certains savants ont d'ailleurs déjà mis en avant de telles typologies et, au nombre des termes suggérés, on trouve les suivants : symbiose, emprunt, adoption, hénothéisme, théocratie, *interpretatio graeca/romana*, identification, équivalence, juxtaposition, amalgame, fusion, infléchissement, assimilation, métamorphose, transformation, superposition et dissolution⁴².

d'après la documentation privée », *CCG* 14 (2003) 23–43 ; D. Frankfurter, « Religion in Society: Graeco-Roman », dans A.B. Lloyd (éd.), *A Companion to Ancient Egypt* (Malden, 2010) 526–46 ; F. Dunand, « Traditional Religion in Ptolemaic and Roman Egypt », dans M.R. Salzman (éd.), *The Cambridge History of Religions in the Ancient World* (Cambridge, 2013) 165–88.

⁴¹ Voir Droogers, « Syncretism », 13–14 ; Stewart et Shaw, « Introduction » 16–17 ; A.M. Leopold et J.S. Jensen, « General Introduction », dans Leopold et Jensen, *Syncretism*, 2–12 à 9–10 ; Rudolph, « Syncretism », 80.

⁴² P. ex. Rudolph, « Synkretismus » ; P. Lévêque, « Essai de typologie des syncrétismes », dans *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine* (Paris, 1973) 179–87 ; C. Colpe, « Syncretism [First Edition] », dans Jones, *Encyclopedia of Religion* 13, 8926–34.

Parmi tous ces termes, il faut distinguer ceux qui sont de véritables *processus* syncrétiques de ceux qui désignent des contextes et phénomènes menant au syncrétisme, ou encore des résultats de ce syncrétisme. La symbiose est un contexte dans lequel plusieurs traditions religieuses coexistent séparément, tout en formant une unité et où les agents de ces traditions vivent en harmonie⁴³. Ce contexte pourra souvent engendrer des phénomènes syncrétiques. L'emprunt (ou l'adoption) est simplement l'importation d'un élément étranger (ou d'une pratique étrangère) dans une tradition religieuse donnée. Il faut toutefois préciser qu'il est rare que l'emprunt se fasse sans l'intervention des agents de la tradition « emprunteuse ». Ainsi, l'élément étranger en question sera emprunté (ou adopté), puis adapté et réinterprété par les agents de la tradition religieuse emprunteuse, dans le contexte de cette tradition. C'est au moment de la réinterprétation de l'élément emprunté qu'auront véritablement lieu les processus syncrétiques⁴⁴. Quant aux termes métamorphose, transformation, assimilation, superposition et dissolution, ils désignent tous des résultats des processus syncrétiques—les trois derniers doivent cependant être évités puisqu'ils ont conservé une connotation péjorative et qu'ils restent ancrés dans une perspective religion dominante *versus* religion dominée.

Les autres termes de la liste se réfèrent bien à des phénomènes syncrétiques (plusieurs mots pouvant désigner le même phénomène), qu'il faut sélectionner et définir en fonction des contextes (chronologique et géographique) et des objets d'études. Soumettons-nous donc à cet exercice. Notre étude portera principalement sur les textes magiques coptes, mais considérera également l'évolution de certains motifs (récits mythiques, invocations de divinités, formules, expressions) dans les textes magiques depuis l'époque pharaonique jusqu'au 11^e siècle. Nous avons donc un cadre géographique relativement restreint, l'Égypte, mais un cadre chronologique s'étendant sur plusieurs siècles, voire même millénaires. Cependant, nous concentrerons notre étude des phénomènes syncrétiques sur trois périodes : l'époque gréco-romaine (avec les textes magiques grecs et démotiques), ainsi que l'Antiquité tardive et l'époque médiévale (avec les textes magiques coptes). Dans la première période, les agents des traditions grecques et égyptiennes étaient en constantes interactions. Dans les deux autres, les chrétiens ont interagi, pour un temps limité, avec

⁴³ Colpe, « Syncretism » 8928.

⁴⁴ L'emprunt a été considéré comme un phénomène syncrétique entre autres par Lévêque, « Essai de typologie ». Pour une critique de la typologie de Lévêque et une argumentation selon laquelle l'emprunt n'est pas un phénomène syncrétique comme tel, mais une étape préalable au syncrétisme, voir A. Motte et V. Pirenne-Delforge, « Du “bon usage” de la notion de syncrétisme », *Kernos* 7 (1994) 11–27, en part. p. 13–15.

les agents des traditions gréco-égyptiennes, mais ont par la suite continué d'être en contact avec certains aspects de ces traditions. Nous avons par conséquent retenu trois types de phénomènes syncrétiques : l'*interpretatio graeca/romana* (surtout pour la période gréco-romaine), la juxtaposition et l'amalgame.

L'*interpretatio (graeca/romana)* est généralement décrite comme l'association (ou la correspondance ou l'équivalence) d'une divinité étrangère à un membre du panthéon local ayant des fonctions similaires. Il s'agit de prime abord d'un phénomène linguistique : les noms des dieux étrangers étaient « traduits » par les noms des divinités locales correspondantes⁴⁵. Ainsi, « Zeus » était traduit par « Jupiter » à Rome et « Déméter » était traduite par « Isis » en Égypte (et *vice versa*). Certains chercheurs ont alors demandé si cette simple correspondance entre des divinités de traditions religieuses différentes consistait réellement en une forme de syncrétisme. Le fait est que, dans plusieurs cas, le phénomène outrepassa la simple traduction ou correspondance. Les divinités associées ont souvent échangé des caractéristiques, des attributs, des symboles. Ces échanges sont particulièrement visibles dans l'iconographie, par exemple, quand des dieux égyptiens sont représentés avec les attributs de leurs correspondants grecs⁴⁶. Certaines divinités associées ont même échangé (ou partagé) des épisodes mythologiques—nous le verrons au chapitre 1, dans le cadre de l'association Isis–Déméter. Par conséquent, l'*interpretatio* est véritablement un phénomène syncrétique.

Les deux autres phénomènes, la juxtaposition et l'amalgame, se produisent en général suite à l'emprunt d'un élément étranger dans une tradition religieuse donnée. En fonction du niveau d'adaptation et de réinterprétation, cet élément peut soit garder la marque de son origine étrangère, soit s'intégrer parfaitement dans la tradition emprunteuse. Dans le premier cas, on parle du phénomène syncrétique de juxtaposition : l'élément emprunté, qui a été adapté ou réinterprété de façon minimale, est juxtaposé (donc mis côte à côte) à des éléments de la tradition emprunteuse sans qu'il n'y ait d'associations ou de fusions entre les différents éléments. Dans le second cas, on

⁴⁵ Pour des recherches récentes sur l'*interpretatio*, voir p. ex. F. Colin, O. Huck et S. Vanséveren (éd.), *Interpretatio: Traduire l'altérité culturelle dans les civilisations de l'Antiquité* (Paris, 2015) ; A. von Lieven, « Translating Gods, Interpreting Gods. On the Mechanisms behind the *Interpretatio Graeca* of Egyptian Gods », dans I. Rutherford (éd.), *Greco-Egyptian Interactions: Literature, Translation, and Culture, 500 BCE-300 CE* (Oxford, 2016) 61–82 ; R. Parker, *Greek Gods abroad: Names, Natures, and Transformations* (Oakland, 2017), en part. p. 33–76.

⁴⁶ Voir p. ex. F. Dunand, *Religion populaire en Égypte romaine : les terres cuites isiaques du Musée du Caire* (Leyde, 1979) 179–181 (n^{os} 40–46 : Isis-Déméter) et 182–87 (n^{os} 50–61 : Isis-Aphrodite) ; F. Dunand, *Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte* (Paris, 1990) 97 (n^{os} 215–17 : Héraclès-Harpocrate) ; V. Tran Tam Tinh, « Isis », dans *LIMC* 5.1 (1990) 761–96 (n^{os} 249–59 : Isis-Aphrodite ; n^{os} 260–64 : Isis-Déméter).

parle plutôt du phénomène syncrétique de l'amalgame. Il s'agit du mélange ou de la fusion de deux éléments (divinités, symboles, mythes ou discours) appartenant à différentes traditions—donc, un/des élément(s) emprunté(s) et un/des élément(s) de la tradition emprunteuse—qui fait apparaître un tout différent de ses deux parties constituantes⁴⁷.

Enfin, bien que nous ayons décrit trois types distincts de phénomènes syncrétiques, il faut se rappeler que ceux-ci peuvent avoir lieu de façon simultanée ou même être combinés entre eux. De plus, chacun de ces phénomènes nécessite un certain degré de réinterprétation des éléments étrangers par les agents, lorsque vient le temps de les associer, juxtaposer ou fusionner à des éléments de leur propre tradition religieuse. C'est pourquoi le mot « réinterprétation » a également été inclus dans notre définition de base du concept⁴⁸.

En conclusion, le syncrétisme religieux, tel que nous l'avons défini ci-dessus, représente l'un des principaux mécanismes de transformation religieuse en Égypte dans l'Antiquité tardive. L'on peut alors adopter différentes perspectives pour étudier ce syncrétisme et s'intéresser à différents domaines ou types de sources : les infrastructures religieuses (temples, églises, monastères), l'iconographie, les cultes et rituels, ou encore, les pratiques magiques. En fait, la magie est aujourd'hui reconnue comme un domaine particulièrement propice aux phénomènes syncrétiques⁴⁹. Quelques études concernant le syncrétisme dans les papyrus magiques grecs et les gemmes magiques ont déjà été réalisées⁵⁰. Dans son étude du syncrétisme en Égypte tardo-antique, Frankfurter inclut des textes magiques grecs et coptes, mais sans proposer d'examen systématique⁵¹. Dans notre étude, nous avons donc choisi d'offrir une analyse exhaustive de tous les textes magiques coptes qui mentionnent des divinités grecques et égyptiennes, afin de montrer comment ceux-ci témoignent des processus de syncrétisme et de la transformation religieuse en Égypte tardo-antique et médiévale (jusqu'au 11^e siècle).

⁴⁷ Pour une définition du syncrétisme amalgame, voir entre autres Lévêque, « Essai de typologie », 183–84 ; Colpe, « Syncretism », 8932 ; Rudolph, « Syncretism », 81. Il s'agit du type de syncrétisme sur lequel insiste Frankfurter, « Syncretism », 341–43 et *Christianizing Egypt*, 15–24.

⁴⁸ Sur l'importance de la réinterprétation des éléments étrangers lors des processus syncrétiques, voir en part. Vroom, « Syncretism and Dialogue », 29–33 ; Motte et Pirenne-Delforge, « “Bon usage” », 13–14 ; Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 38.

⁴⁹ Voir ci-dessous, p. 28–30.

⁵⁰ P. ex. C. Sfameni, « Magic Syncretism in the Late Antiquity: Some Examples from Papyri and Magical Gems », *Ilu* 6 (2001) 183–99.

⁵¹ Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 56–58, 61–63, 97–98 et 197–210.

La magie : une question de définitions

Aujourd'hui, toute étude qui s'intéresse à la magie, aux pratiques et aux textes magiques se doit de proposer des définitions de ces concepts. En effet, celles-ci ont bien changé depuis la théorie d'évolution tripartite (magie–religion–science) élaborée par J.G. Frazer dans *The Golden Bough*⁵², où la magie était considérée comme une forme primitive de religion. C'est dans le cadre de cette dichotomie que les chercheurs commencèrent à proposer des critères de différenciation entre magie et religion, notamment l'attitude envers les divinités (contrainte *versus* supplication), les buts recherchés (personnels *versus* communs) et les moyens de réalisation (instrumentaux *versus* expressifs)⁵³.

En parallèle, une deuxième approche fut développée par des philosophes et anthropologues tels É. Durkheim, M. Mauss et E.E. Evans-Pritchard⁵⁴. Cette approche sociologique, encore importante aujourd'hui, voit la distinction entre magie et religion dans l'attitude de la société envers des pratiques particulières. Ce sont ces pratiques marginales, déviantes, aux limites de la société et même parfois interdites qui sont alors considérées comme de la magie, et ceux qui les utilisent comme des magiciens. Cette approche est toutefois problématique puisqu'elle est basée principalement sur des sources « externes »—des sources littéraires anciennes dont les auteurs ne pratiquaient pas ou ne faisaient pas appel à la magie—où l'on voit se développer un discours d'altérité envers la magie, et dans lesquelles on voit apparaître les accusations de magie comme des outils politiques et religieux importants.

Dans les dernières décennies, un changement de mentalité s'est opéré parmi les chercheurs qui tentent de définir de la magie⁵⁵. D'abord, l'on tend vers l'abandon de la dichotomie magie–

⁵² J.G. Frazer, *The Golden Bough* (Londres, 1911).

⁵³ Voir p. ex. B. Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays* (Glencoe, 1948) ; W.Y. Goode, « Magic and Religion: A Continuum », *Ethnos* 14 (1949) 172–82.

⁵⁴ H. Hubert et M. Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année Sociologique* 7 (1903) 1–146 ; É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, 1912) ; E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* (Oxford, 1937) et *Theories of Primitive Religion* (Oxford, 1965).

⁵⁵ Pour les nouvelles approches, voir p. ex. A.F. Segal, « Hellenistic Magic: Some Questions of Definition », dans R. van der Broek et M.J. Vermaseren (éd.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion* (Leyde, 1981) 349–75 ; H.S. Versnel, « Some Reflections on the Relationship Magic-Religion », *Numen* 38 (1991) 177–97 ; J.Z. Smith, « Trading Places », dans M. Meyer et P.A. Mirecki (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Leyde, 1995) 13–27 ; J. Braarving, « Magic: Reconsidering the Grand Dichotomy », dans D.R. Jordan, H. Montgomery et E. Thomassen (éd.), *The World of Ancient Magic* (Bergen, 1999) 21–54 ; J.N. Bremmer, « The Birth of the Term “Magic” », *ZPE* 126 (1999) 1–12 à 9–12 (réimpr. dans J.N. Bremmer et J.R. Veenstra [éd.], *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period* [Louvain, 2002] 1–11 et sous le titre « Persian Magoi and the Birth of the Term “Magic” », dans J.N. Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible, and the Ancient Near East* [Leyde, 2008] 235–47) ; E. Thomassen,

religion, trop profondément ancrée dans une conception chrétienne occidentale moderne. Certains prônent même l'abandon total du terme « magie » comme catégorie—encore une fois considéré comme une invention moderne—au profit des termes précis utilisés dans les sources anciennes pour décrire les pratiques individuelles, tels *defixio* et *phylakterion*⁵⁶. Toutefois, cette approche rend impossible une discussion sur l'ensemble de ces pratiques, puisqu'il n'existe pas de mot pour les désigner. Certains ont alors proposé de remplacer « magie » par d'autres termes à connotation moins péjorative comme « ritual power »⁵⁷, mais là encore, le problème de définition se pose. Ainsi, l'abandon total du terme « magie » n'est ni possible ni souhaitable.

De ce fait, la principale difficulté dans les études récentes est de choisir entre une définition étique ou émique de la magie⁵⁸. Le problème d'une définition strictement étique est qu'elle se base trop sur des conceptions modernes et tente de proposer une définition universelle de la magie, alors qu'il est maintenant reconnu qu'il s'agit d'un phénomène culturellement spécifique. Plusieurs privilégient donc l'approche émique, qui s'intéresse à l'utilisation et la compréhension des termes et concepts par la ou les sociétés étudiées, puisqu'elle permet d'inclure autant les discours d'altérité et les accusations des sources « externes » que les pratiques elles-mêmes et l'autodésignation dans les sources « internes »⁵⁹. Nous ne pouvons pas ici fournir un examen détaillé de tous les termes utilisés par chaque civilisation ancienne, mais nous proposerons un survol des concepts les plus

« Is Magic a Subclass of Ritual? », dans Jordan, Montgomery et Thomassen, *World of Ancient Magic*, 55–82 ; H. Remus, « “Magic”, Method, Madness », *Method & Theory in the Study of Religion* 11 (1999) 258–98 ; N. Janowitz, *Magic in the Roman World: Pagans, Jews and Christians* (Londres, 2001) 9–26 ; C.A. Hoffman, « Fiat Magia », dans P.A. Mirecki et M. Meyer (éd.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Leyde, 2002) 179–94 ; J.Z. Smith, « Here, There, and Anywhere », dans S.B. Noegel, J.T. Walker et B.M. Wheeler (éd.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World* (Philadelphie, 2003) 21–36 ; Y. Harari, « What Is a Magical Text? Methodological Reflections Aimed at Redefining Early Jewish Magic », dans S. Shaked (éd.), *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity* (Leyde, 2005) 91–124 ; D.E. Aune, « “Magic” in Early Christianity and its Ancient Mediterranean Context: A Survey of Some Recent Scholarship », *AnnSE* 24 (2007) 229–94 ; B.-C. Otto, « Towards Historicizing “Magic” in Antiquity », *Numen* 60 (2013) 308–47 ; J. Sørensen, « Magic Reconsidered: Towards a Scientifically Valid Concept of Magic », dans B.-C. Otto et M. Stausberg (éd.), *Defining Magic: A Reader* (Londres, 2014) 229–42 ; D. Frankfurter, « Ancient Magic in a New Key: Refining an Exotic Discipline in the History of Religions », dans D. Frankfurter (éd.), *Guide to the Study of Ancient Magic* (Leyde, 2019) 3–20.

⁵⁶ Smith, « Trading Places », 16–17.

⁵⁷ Meyer et Mirecki, *Ancient Magic*, 3–5.

⁵⁸ La distinction étique/émique (c'est-à-dire, « à l'extérieur »/« à l'intérieur » du groupe social, ou observateur/acteur) nous vient de l'anthropologie et sciences sociales. Pour une discussion concernant cette distinction, voir p. ex. M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory* (Londres, 1968) 568–604 et 'Emics and Etics Revisited', dans T.N. Headland, K. Pike et M. Harris (éd.), *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate* (Londres, 1990) 48–61.

⁵⁹ C'est cette approche qui a été privilégiée, p. ex., dans Frankfurter, *Guide*. Les contributions de la deuxième partie du livre, intitulée *Cultural Constructions of Ambiguous, Unsanctioned, or Illegitimate Ritual*, proposent des études émiques des termes se rapportant à la magie, aux pratiques magiques et aux magiciens dans différentes civilisations : Mésopotamie, Iran, Égypte (pharaonique, romaine et byzantine), Grèce, Israël, Rome et l'Empire romain.

importants dans les sociétés et les traditions religieuses qui nous intéresseront dans cette étude, c'est-à-dire, en Égypte pharaonique et dans le monde gréco-romain, jusqu'à l'arrivée du christianisme dans l'Antiquité tardive.

En Égypte à l'époque pharaonique, le terme *heka* (*ḥkꜣ*) représentait l'une des forces primordiales de la création permettant de maintenir l'ordre cosmique⁶⁰. Cette force faisait partie de toutes les divinités—en plus d'être un dieu en lui-même—qui l'utilisaient pour régénérer le cycle de la création ou interférer dans l'ordre naturel. Les hommes pouvaient également mobiliser cette force par l'intermédiaire d'*hekaou* (*ḥkꜣw*)—littéralement « la mise en application d'*heka* », souvent traduit par « magie »—pour faire face aux vicissitudes de la vie. Cependant, la capacité d'utiliser cette force intangible n'était pas donnée à tous, puisque cela nécessitait des connaissances spéciales et des compétences techniques. En effet, *heka* devait être mobilisé par l'intermédiaire de rituels, de mots et d'actions⁶¹, et ce sont les prêtres qui effectuaient ces rituels, autant dans le cadre du culte d'état (pour protéger les temples, le roi, détruire les ennemis de l'état ou du cosmos) que dans la sphère privée (pour protéger la maison et ses occupants contre divers dangers et guérir les maladies)⁶². Il faut noter que les rituels privés n'étaient en aucun cas considérés comme ambigus, marginaux, illégitimes, ou même opposés aux rituels d'état. Cette dichotomie n'existait pas. En revanche, *heka* étant une force de destruction autant que de création, la notion d'*heka* « maléfique »—utilisé par des démons pour causer des maladies et par des ritualistes hostiles pour lancer des malédictions—était quant à elle bien ancrée dans l'imaginaire égyptien⁶³.

Dans le monde grec⁶⁴, la première attestation du mot μάγος « magie » apparaît au 6^e siècle avant l'ère commune chez le philosophe ionien Héraclite, qui dresse une liste d'experts spécialisés

⁶⁰ Sur *heka*, voir en part. H. te Velde, « The God Heka in Egyptian Theology », *JEOL* 21 (1970) 175–86 ; R.K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (Chicago, 1993) 14–28 ; J. Dieleman, « Egypt », dans Frankfurter, *Guide*, 87–114.

⁶¹ Sur les principes du rituel en Égypte pharaonique, voir J. Assmann, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur* (Stuttgart, 1984) 58–63, 102–35 et *Tod und Jenseits im alten Ägypten* (Munich, 2001) 453–62.

⁶² Ritner, *Mechanics*, 220–33 ; J.F. Quack, « La magie au temple », dans Y. Koenig (éd.), *La magie en Égypte : à la recherche d'une définition* (Paris, 2002) 41–68 ; P.I.M. Kousoulis, « The Function of *ḥkꜣ* as a Mobilized Form in a Theological Environment: The Apotropaic “Ritual of Overthrowing Apophis” », dans Z. Hawass (éd.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-First Century*, 3 vol. (Le Caire, 2003) 2.362–71 ; Dieleman, « Egypt », 93–95.

⁶³ Voir en part. R.K. Ritner, « Egyptian Magic: Questions of Legitimacy, Religious Orthodoxy and Social Deviance », dans A.B. Lloyd (éd.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths* (Londres, 1992) 189–200 et « The Religious, Social and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic », dans Meyer et Mirecki, *Ancient Magic*, 43–60.

⁶⁴ Sur l'évolution des termes et concepts liés à la magie dans le monde grec, voir en part. F. Graf, « Excluding the Charming: The Development of the Greek Concept of Magic », dans Meyer et Mirecki, *Ancient Magic*, 29–42, *Magic in the Ancient World* (Cambridge, MA, 1997) 20–35 et « Theories of Magic in Antiquity », dans Mirecki et Meyer,

dans les cultes privés qu'il qualifie de *νοκτιπόλοι* « ceux qui errent dans la nuit »⁶⁵ : les *μάγοι* « mages », *βάκχοι* « bacchantes », *λήναι* « ménades » et *μούσται* « initiés ». Un siècle plus tard, on voit l'origine du mot *μάγος* chez Hérodote⁶⁶ : ce sont les mages perses, les membres de la caste des prêtres zoroastriens. Au départ, les *μάγοι* n'étaient donc que des spécialistes de rituels, et bien qu'ils aient été associés à d'autres experts de cultes marginaux et secrets, le mot *μάγος* n'avait pas encore sa connotation péjorative. Celle-ci n'est apparue qu'au 5^e siècle, alors que les prêtres perses commencèrent à être associés à des pratiques maléfiques, en particulier chez les auteurs tragiques comme Sophocle et Euripide⁶⁷.

Ce changement dans la mentalité grecque serait lié à la montée de trois discours. D'abord, le discours d'altérité envers les barbares élaboré au moment de la construction de l'identité athénienne—et surtout envers les Perses en raison des guerres—a associé le mot *μάγος* aux barbares et à l'« autre » en général⁶⁸. Ensuite, le discours philosophique sur la nature du divin, bien présent par exemple chez Platon⁶⁹, a fait de la magie, des envoûtements et de l'usage de *φάρμακα* (« poisons » ou « remèdes ») des impiétés de ceux qui voulaient « charmer les dieux », pratiquées par des *ἀγύρται* « prêtres vagabonds » et des *μάντιες* « devins ». Il s'agissait donc de pratiques qui se retrouvaient à l'extérieur du cadre religieux de la cité et qui devaient être condamnées. Enfin, le discours médico-scientifique considérait toute méthode de guérison « magique » (par exemple les *φυλακτήρια* « amulettes », les *φάρμακα* et les *ἐπαιοδαί* « incantations ») comme une fraude⁷⁰. Ainsi, ces discours anciens présentaient déjà des caractéristiques qui ont été reprises notamment par Frazer et Durkheim, c'est-à-dire la distinction entre magie et religion sur la base de l'attitude

Magic, 92–104 ; M.W. Dickie, *Magic and the Magicians in the Greco-Roman World* (Londres, 2001) 27–45 ; Bremmer, « Birth of the Term “Magic” » ; F. Graf, « Greece », dans Frankfurter, *Guide*, 115–38.

⁶⁵ Heraclit. F. B 14 Diels-Kranz. Ce passage est cité par Clem. *prot.* 2, 22, 2–3. L'authenticité de ce passage fait toujours l'objet d'un débat dans le monde académique ; voir en part. D. Babut, « Héraclite et la religion populaire », *REA* 77 (1975) 27–62. En général, les savants ne doutent pas que Clément d'Alexandrie ait réellement cité Héraclite. L'incertitude concerne plutôt la formulation du passage : le mot *μάγοι* vient-il d'Héraclite, ou a-t-il été rajouté par Clément ? Cependant, puisque dans ce passage, *μάγοι* se réfère à des spécialistes de rituels plutôt qu'au concept de « magie » tel qu'élaboré par les chrétiens, plusieurs ont tendance à attribuer le mot à Héraclite lui-même ; voir p. ex. Graf, « Excluding the Charming », 31 et *Magic*, 21 ; Bremmer, « Birth of the Term “Magic” », 2–3 ; Dickie, *Magic*, 27–29.

⁶⁶ Hdt. 1, 107, 108, 120, 128, 132 ; 7, 37, 43, 113, 114, 191.

⁶⁷ P. ex. S. *OT* 384–86 ; E. *Or.* 1494.

⁶⁸ Sur la construction du concept de « barbare » lors du développement de l'identité athénienne, voir p. ex. E. Hall, *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy* (Oxford, 1989), en part. p. 86–93 sur l'association Perses–*μάγοι*–barbares. Voir aussi K. Stratton, *Naming the Witch. Magic, Ideology and Stereotype in the Ancient World* (New York, 2007) 39–47, sur l'émergence de la « magie » comme un discours d'altérité contre les barbares.

⁶⁹ Pl. *Lg.* 10, 909 ; 11, 933 ; *R.* 364b–c.

⁷⁰ P. ex. Hp. *Morb. Sacr.* 1, 4–10.

envers les dieux (impiété) et la distinction entre magie et science. Cependant, l'on doit noter qu'à cette époque (fin du 5^e et début du 4^e siècle), ces distinctions n'étaient présentes que parmi des groupes d'intellectuels marginaux et dans les sources littéraires « externes ».

À Rome, certains actes qui n'ont que plus tard été qualifiés de « magiques » étaient depuis longtemps condamnés par la loi romaine⁷¹. La *Loi des Douze Tables*, par exemple, interdisait l'utilisation d'un *malum carmen* « enchantement maléfique » pour voler des récoltes⁷². Plus tard, la *Lex Cornelia de sicariis et veneficis* (c. 80 AEC) classa parmi les crimes de violence l'usage de *venena mala*, c'est-à-dire de « poisons », pour commettre un meurtre⁷³. C'est d'ailleurs à l'époque de la *Lex Cornelia*, au 1^{er} siècle AEC à la fin de la République, que vit le jour le développement d'un discours sur la « magie » à proprement dit⁷⁴. Comme en grec, le mot *magus* fut d'abord utilisé pour désigner les prêtres perses, par exemple chez Cicéron et Catulle⁷⁵. Puis, au 1^{er} siècle EC, Pline l'Ancien associa le mot *magus* et ses dérivés—*magicus* et *magice* (une translittération du grec μαγική [τεχνή])—aux traditions selon lesquelles certaines substances animales, végétales et minérales auraient eu des effets médicaux sur l'être humain⁷⁶. Toutefois, Pline qualifie souvent les techniques et remèdes des *magi* de fraudes⁷⁷. Ainsi, le terme reprit sa connotation péjorative et, probablement sous l'influence de la littérature grecque, il fut rapidement associé aux actes

⁷¹ Voir en général H.G. Kippenberg, « Magic in Roman Civil Discourse: Why Ritual Could Be Illegal », dans P. Schäfer et H.G. Kippenberg (éd.), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium* (Leyde, 1997) 137–63 ; Dickie, *Magic*, 142–61 ; J.B. Rives, « Magic in Roman Law: The Reconstruction of a Crime », *ClAnt* 22 (2003) 312–39 (réimpr. dans J.A. North et S.R.F. Price [éd.], *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians* [Oxford, 2011] 71–108) ; M. Bailliot, « Rome and the Roman Empire », dans Frankfurter, *Guide*, 175–97.

⁷² Plin. *Nat.* 28, 17 : *Non et legum ipsarum in duodecim tabulis verba sunt 'qui fruges excantassit' et alibi 'qui malum carmen incantassit' ?* « Ne lit-on pas, dans les lois mêmes des Douze Tables, ces propres mots : “Celui qui aura jeté un sort sur les moissons ...” et ailleurs “Celui qui aura prononcé une malédiction ...” » (Éd. et trad. A. Ernout [Paris, 1962] 24). Nous ne connaissons de la *Loi des Douze Tables* que quelques passages cités ou paraphrasés par des auteurs à partir du 1^{er} siècle AEC. Bien que l'original aurait été produit autour du 5^e siècle AEC, il semble que les auteurs anciens aient plutôt cité une version plus tardive, établie au 2^e siècle AEC. Sur la « magie » dans la *Loi des Douze Tables*, voir en part. J.B. Rives, « Magic in the XII Tables Revisited », *CQ* 52 (2002) 270–90 ; Bailliot, « Rome and the Roman Empire », 176–80.

⁷³ Voir en part. J.B. Rives, « Magic, Religion, and Law: The Case of the Lex Cornelia de Sicariis et Veneficiis », dans C. Ando et J. Rüpke (éd.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome* (Wiesbaden, 2006) 47–67 ; Bailliot, « Rome and the Roman Empire », 185–88.

⁷⁴ Sur l'évolution des termes et concepts liés à la magie dans le monde romain, voir entre autres Graf, *Magic*, 36–60 ; Dickie, *Magic*, 134–41 ; Janowitz, *Magic*, 9–16 ; J.B. Rives, « Magus and Its Cognates in Classical Latin », dans R.L. Gordon et F. Marco Simón (éd.), *Magical Practice in the Latin West* (Leyde, 2010) 53–78 ; L. Costantini, *Magic in Apuleius' Apologia, Understanding the Charges and the Forensic Strategies in Apuleius' Speech* (Berlin, 2019) 20–42.

⁷⁵ Cic. *Div.* 1, 46–47 et 90–91 ; *Tusc.* 1, 108 ; *Leg.* 2, 26. Catul. 90, 1–4.

⁷⁶ Voir en part. Plin. *Nat.* 28–30 et 37, les trois livres concernant les *medicinae ex animalibus*, ainsi que le livre sur les gemmes.

⁷⁷ P. ex. Plin. *Nat.* 28, 85–86.

nuisibles, « maléfiques » et impies—*carmina, venena mala* ou *veneficia, mala sacrificia, devotiones* « imprécations, malédictions » et *defixiones* « envoûtements »—qui furent désignés sous le nom d'*artes magicae*.

Sous l'Empire, la montée des discours d'altérité—« magie » *versus* religion et médecine, discours contre l'émancipation des femmes romaines⁷⁸—firent des accusations de pratiques de magie de puissants outils légaux et politiques⁷⁹. De nombreux témoignages de procès figurent d'ailleurs dans les sources historiques et littéraires, dont le fameux procès intenté contre Apulée en 158, que celui-ci décrit dans son *Apologie*⁸⁰. C'est toutefois à cette époque qu'on vit prospérer toutes les formes de pratiques magiques à travers l'Empire. En effet, les sources « internes »—en particulier les manuels contenant des charmes et rituels divers et les produits finis comme les *defixiones*⁸¹, les *lamellae*⁸², les gemmes⁸³ et les amulettes de papyrus—nous montrent que ces

⁷⁸ Les portraits de femmes sorcières—des femmes diaboliques, ivres et prostituées, qui utilisaient leur magie érotique contre les hommes—ont été élaborés dans le cadre d'un discours politique et social dirigé contre l'émancipation grandissante des femmes romaines qui pouvaient acquérir une quantité considérable de richesse, de pouvoir et d'influence vers la fin de la République et au début de l'Empire ; cf. en part. Stratton, *Naming the Witch*, 71–105, et « Magic, Abjection, and Gender in Roman Literature », dans K.B. Stratton et D.S. Kalleres (éd.), *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World* (New York, 2014) 152–80 ; E.A. Pollard, « Magic Accusations against Women in Tacitus's *Annals* », dans Stratton et Kalleres, *Daughters of Hecate*, 183–218. Pour un survol de différents discours sociaux sur la magie dans l'Antiquité, voir K.B. Stratton, « Magic Discourse in the Ancient World », dans Otto et Stausberg, *Defining Magic*, 243–54.

⁷⁹ Sur les liens entre la magie et les tensions sociales et politiques (non seulement sur les accusations de magie, mais aussi sur la façon dont les textes magiques témoignent de tensions sociales et politiques), voir en part. E. Eidinow, « Ancient Greco-Roman Magic and the Agency of Victimhood », *Numen* 64 (2017) 394–417 et « Magic and Social Tension », dans Frankfurter, *Guide*, 746–74.

⁸⁰ Voir Graf, *Magic*, 65–88 ; Rives, « Magus », 54–58 ; Costantini, *Magic in Apuleius*.

⁸¹ Doit être placée dans la catégorie des *defixiones* toute magie maléfique (p. ex. les malédictions, les envoûtements) ayant pour objectif d'avoir une influence négative sur les actions ou le bien-être des gens (ou des animaux). Les *defixiones* étaient utilisées majoritairement dans des contextes agonistiques : compétitions sportives ou artistiques, disputes légales, commerce, relations amoureuses. Elles étaient la plupart du temps inscrites sur des tablettes de plomb (ou d'alliages de plomb), mais on en trouve également sur d'autres matériaux comme les papyrus et les parchemins. Sur les *defixiones* et les contextes dans lesquels on les utilisait, voir entre autres D.R. Jordan, « A Survey of Greek *Defixiones* Not Included in the Special Corpora », *GRBS* 26 (1985) 151–97 ; C.A. Faraone, « The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells », dans C.A. Faraone et D. Obbink (éd.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion* (New York, 1991) 3–32 ; J.G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World* (New York, 1992) ; J. Tremel, *Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport* (Hildesheim, 2004) ; E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk Among the Ancient Greeks* (Oxford, 2007) 225–32 ; E. Eidinow, « Binding Spells on Tablets and Papyri », dans Frankfurter, *Guide*, 351–87.

⁸² Les *lamellae* sont des amulettes (donc des textes magiques de type prophylactique, à l'inverse des *defixiones*) inscrites sur des feuilles ou des plaquettes de métal comme l'or, l'argent, le bronze et le cuivre ; cf. en part. R.D. Kotansky, *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae. Part 1: Published Texts of Known Provenance* (Opladen, 1994).

⁸³ Les gemmes sont des pierres semi-précieuses de différentes couleurs, sur lesquelles étaient gravées des inscriptions (surtout des noms de divinités et des *voces magicae*) et des images. Ces gemmes étaient utilisées comme amulettes, et puisqu'elles étaient souvent montées sur des bagues ou des pendentifs, elles étaient surtout l'apanage des plus riches. Sur les gemmes, voir entre autres C. Bonner, *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian* (Londres, 1950) ; S. Michel, *Die Magischen Gemmen: Zu Bildern und Zaubersformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*

pratiques étaient omniprésentes dans la vie des gens de toutes classes sociales⁸⁴. De plus, les quelques cas d'autodésignation dans ces sources « internes » nous laissent croire que la profession de magicien n'avait pas nécessairement une connotation péjorative, mais pouvait même être signe de prestige⁸⁵. En effet, la catégorie des « magiciens » dans le monde gréco-romain ne se limitait pas seulement aux mendiants, charlatans et itinérants que l'on rencontre dans les sources littéraires « externes », mais était plutôt constituée d'une vaste gamme de spécialistes en rituels, locaux ou en périphérie, bien souvent lettrés, et parfois même pratiquant en groupes⁸⁶.

Enfin, l'arrivée du christianisme illustre bien comment la magie et les pratiques magiques dans l'Antiquité étaient en grande partie des constructions sociales. D'une part, entre les mains des chefs religieux chrétiens des premiers siècles de l'ère commune, les accusations de pratiques de magie (μαγεία/magia, φαρμακεία) devinrent l'outil politique et religieux par excellence employé contre d'autres groupes religieux : « païens », juifs ou partisans d'autres manifestations du christianisme considérées comme hérésies. D'autre part, des accusations de magie furent portées contre les chrétiens eux-mêmes par des non-chrétiens, en particulier en ce qui a trait aux exorcismes et aux guérisons effectuées par Jésus et les apôtres dans le Nouveau Testament. Pour les chrétiens cependant, ces actes n'étaient pas de la magie, mais bien des miracles, puisqu'ils étaient accomplis par Jésus ou en son nom, et grâce au pouvoir de Dieu⁸⁷.

(Berlin, 2004) ; A.M Nagy, « Ancient Magical Gems », dans J. Petropoulos (éd.), *Greek Magic: Ancient, Medieval and Modern* (Londres, 2008) 34–38 et « Engineering Ancient Amulets: Magical Gems of the Roman Imperial Period », dans D. Boschung et J.N. Bremmer (éd.), *The Materiality of Magic* (Paderborn, 2015) 205–40 ; V. Dasen et A.M. Nagy, « Gems », dans Frankfurter, *Guide*, 416–55 ; K. Endreffy, A.M Nagy et J. Spier (éd.), *Magical Gems in Their Contexts* (Bretschneider, 2019).

⁸⁴ Sur la prolifération (et la transformation) de toutes ces pratiques magiques à l'époque impériale, voir en part. C.A. Faraone, *The Transformation of Greek Amulets in Roman Imperial Times* (Philadelphia, 2018).

⁸⁵ Dans les *PGM* par exemple, les auteurs de certains textes magiques utilisent les mots μαγεία et μακικός pour décrire leur art et μάγοι pour se désigner eux-mêmes ; cf. *PGM* I 127, 331 ; IV 210, 243, 2081, 2289, 2319, 2449, 2453.

⁸⁶ Voir M.W. Dickie, « The Learned Magician and the Collection and Transmission of Magical Lore », dans Jordan, Montgomery et Thomassen, *World of Ancient Magic*, 163–93 et *Magic*, 202–50 ; D. Frankfurter, « Dynamics of Ritual Expertise in Antiquity and beyond: Towards a New Taxonomy of “Magicians” », dans Mirecki et Meyer, *Magic*, 159–78 ; Smith, « Here, There, and Anywhere ». Sur les ateliers où les magiciens pratiquaient en groupe, voir en part. A. Wilburn, *Materia Magica: The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus, and Spain* (Ann Arbor, 2012) 169–218 ; J.B. Curbera, « From the Magician's Workshop: Notes on the Materiality of Greek Curse Tablets », dans Boschung et Bremmer, *Materiality of Magic*, 97–112.

⁸⁷ Voir D.E. Aune, « Magic in Early Christianity », dans *ANRW* II.23 (1980) 1507–57, en part. p. 1525–49 ; A. Tuzlak, « The Magician and the Heretic: The Case of Simon Magus », dans Mirecki et Meyer, *Magic*, 416–26 ; Aune, « “Magic” », 260–94 ; T. Nicklas, « Zaubetränke, sprechende Statuen und einde Gefangenenbefreiung: Magie und Wunder in den Akten des Andreas und Matthias », *AnnSE* 24 (2007) 485–500 ; Stratton, *Naming the Witch*, 107–41 ; P. Busch, « Magie und das Neue Testament », dans A. Jördens (éd.), *Ägyptische Magie und ihre Umwelt* (Wiesbaden, 2015) 69–81 ; T. de Bruyn, *Making Amulets Christian: Artefacts, Scribes, and Contexts* (Oxford, 2017) 17–24.

La littérature chrétienne témoigne alors de la construction d'une opposition entre rituels ou pratiques religieuses légitimes et illégitimes. La seconde catégorie comprenait la récitation d'ἐπαιοδαί, l'utilisation de φάρμακα, de φυλακτήρια et de *ligaturae* (des objets suspendus portant des incantations), la récitation de noms barbares lors d'exorcismes et l'invocation de démons. En contraste, les rituels légitimes consistaient à prononcer des prières, proclamer le nom de Jésus ou réciter des histoires le mettant en scène lors d'exorcismes ou de guérisons, ou même, porter des évangiles miniatures autour du cou comme protection⁸⁸. En pratique, les rituels légitimes et illégitimes étaient fort similaires, mais en théorie, la légitimité provenait de la source du pouvoir, c'est-à-dire, pour les chrétiens, Dieu lui-même. En fin de compte, en dépit de cette distinction théorique et idéologique, et malgré la désapprobation des Pères de l'Église et les interdictions formelles concernant toute forme de magie de la part de l'État romain (à partir de Constantin)⁸⁹, il s'avère que les chrétiens eurent recours aux mêmes pratiques magiques que leurs prédécesseurs (φυλακτήρια, *défixiones*, exorcismes, et ainsi de suite)⁹⁰. En fait, plusieurs sources tendent même à montrer que les membres du clergé et les moines eux-mêmes étaient impliqués dans ces pratiques, comme producteurs et fournisseurs de charmes et d'amulettes⁹¹.

Voilà qui conclut notre bref examen des concepts et termes liés à la « magie » et de la perception sociale de ces pratiques en Égypte et dans le monde gréco-romain. En définitive, ce que cette analyse aura montré est que la magie est généralement une construction sociale et religieuse, acceptée dans certains cas (par exemple en Égypte pharaonique), mais rejetée du fait de

⁸⁸ Pour des exemples d'oppositions entre pratiques « magiques » illégitimes et pratiques « religieuses » légitimes chez les auteurs chrétiens, voir entre autres Just. *1 apol.* 14, 1–3 ; *2 apol.* 5 ; Or. *Cels.* 1, 6 ; 6, 39–40 ; Chrys. *Jud.* 8, 5, 6 ; 8, 7, 3 ; Aug. *Civ. Dei* 10, 9 ; 22, 8. Sur le sujet, voir p. ex. De Bruyn, *Making Amulets Christian*, 24–41 ; J.E. Sanzo, « Early Christianity », dans Frankfurter, *Guide*, 198–239, en part. p. 227–37.

⁸⁹ H.F. Stander, « Amulets and the Church Fathers », *EPh* 75 (1993) 55–66 ; Dickie, *Magic*, 251–72 ; Rives, « Magic in Roman Law », 91–102 ; M.V. Escribano Paño, « Heretical Texts and *Maleficium* in the *Codex Theodosianus* (CTh. 16.5.34) », dans Gordon et Marco Simón, *Magical Practice*, 105–38 ; De Bruyn, *Making Amulets Christian*, 24–42 ; J.E. Sanzo, « Magic and Communal Boundaries: The Problems with Amulets in Chrysostom », *Adv. Iud.* 8, and Augustine, *In Io. tra.* 7 », *Henoch* 39 (2017) 227–46.

⁹⁰ Voir entre autres M. Meyer et R. Smith, *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power* (Princeton, 1999) ; R. Roukema, « Early Christianity and Magic », *AnnSE* 24 (2007) 367–78 ; T. de Bruyn et 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 à 167–82 ; J.E. Sanzo, *Scriptural Incipits on Amulets from Late Antique Egypt: Text, Typology, and Theory* (Tübingen, 2014) ; B.C. Jones, *New Testament Texts on Greek Amulets from Late Antiquity* (Londres, 2016) ; De Bruyn, *Making Amulets Christian* ; J. van der Vliet, « Christian Spells and Manuals from Egypt », dans Frankfurter, *Guide*, 322–50.

⁹¹ Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, 257–74 ; Dickie, *Magic*, 274–81 ; Frankfurter, « Dynamics », 167–73 ; D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity* (Cambridge, MA, 2006) 226–39 ; Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 192–211.

l'élaboration de discours d'altérité (magie *versus* religion et médecine) dans d'autres cas. De plus, les pratiques, rituels et comportements considérés comme « magiques » sont différents dans chaque société, chaque tradition religieuse et pour chaque époque. Une définition strictement étique, rigide et universelle de la magie est donc impossible.

En revanche, une définition strictement émique soulève d'autres problèmes, dont la sélection des termes émiques utilisés—qui présuppose déjà une notion générale de ce qui devrait être considéré comme de la « magie »—et la nécessité de traduire ces termes, surtout dans une étude comparative où différentes cultures ont des pratiques semblables⁹². Par exemple, les Égyptiens, les Grecs et les Romains ont tous produit et utilisé des amulettes : des objets de toutes sortes, parfois inscrits (textes ou images), qu'on portait sur soi ou qu'on plaçait dans un endroit précis comme protection contre le mal, les dangers et les maladies, ou encore pour obtenir un avantage quelconque (chance, prospérité, victoire)⁹³. Cependant, les termes émiques pour désigner ces « amulettes » (par exemple *wḏ3* et *φυλακτήριον*) sont différents. Il s'avère donc que les termes et définitions étiques sont nécessaires pour permettre une analyse et une discussion efficace du sujet. L'important sera alors de proposer une définition étique ouverte et relativement fluide, qui permettra de prendre en compte les différences entre les cultures et les traditions religieuses.

Comme définition de base, nous pourrions dire que la magie est une forme de rituel, en ce qu'elle consiste en l'exécution d'actes et de gestes précis, souvent accompagnés de paroles et nécessitant parfois la production d'objets, afin d'atteindre un objectif précis⁹⁴. C'est alors la nature des différentes composantes des rituels qui permettra de distinguer « magie » et « non-magie ». Pour faire cette distinction, nous adhérons à la notion de « family resemblance » introduite par L. Wittgenstein⁹⁵. Cette approche suggère de mettre en place une liste de critères phénoménologiques

⁹² Les problèmes d'une définition strictement émique ont déjà été relevés par Harari, « What Is a Magical Text? », 107–109.

⁹³ Nous reprenons ici la définition d'une amulette donnée par Faraone, *Transformation*, 5. Pour un bon survol des divers types d'amulettes et de leur utilisation dans différentes cultures et sociétés anciennes (Mésopotamie, Égypte, Judaïsme, Grèce, Empire romain), voir R.D. Kotansky, « Textual Amulets and Writing Traditions in the Ancient World », dans Frankfurter, *Guide*, 507–54.

⁹⁴ C'est entre autres pour cette raison que certains ont voulu remplacer le mot « magie » par « ritual power » (voir ci-dessus, p. 16) ; cf. l'introduction de Meyer et Mirecki, *Ancient Magic*, 1–5. Bien entendu, la définition du mot « rituel » est un débat en soi ; voir p. ex. C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York, 1992) et « Ritual [Further Considerations] », dans Jones, *Encyclopedia of Religion* 11, 7848–56 ; P.J. Stewart et A. Strathern (éd.), *Ritual* (Londres, 2010) ; E. Foley, « Ritual Theory », dans B.J. Miller-McLemore (éd.), *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology* (Malden, 2012) 143–52.

⁹⁵ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1984), en part. p. 66–67.

pouvant s'appliquer à la magie, et toutes les pratiques combinant une quantité suffisante de ces critères peuvent alors être catégorisées comme magiques. Ce genre de définition comporte plusieurs avantages. D'une part, il s'agit d'une approche inclusive plutôt qu'exclusive : une pratique n'a pas besoin de rassembler l'ensemble des critères ou de présenter une combinaison spécifique d'un nombre déterminé de critères « essentiels » pour être considérée comme magique, et ne sera pas disqualifiée si elle ne respecte pas l'un des critères. D'autre part, cette approche fournit une définition fluide qui pourra être adaptée en fonction des différentes cultures, traditions religieuses et époques étudiées⁹⁶.

Quels sont, donc, ces critères phénoménologiques permettant de distinguer la magie de la non-magie⁹⁷ ? D'abord, la magie vise généralement un but précis et concret qui profite à un individu plutôt qu'à un groupe ou une communauté. Ces buts peuvent avoir une visée positive (chance, succès, guérison, protection contre les dangers, les démons, les esprits et les ennemis personnels) ou une visée plus négative ou même agressive (surtout dans des domaines impliquant une forme de compétition : compétitions sportives ou artistiques, disputes légales, amour et désir sexuel). La magie utilise souvent la coercition (p. ex. les menaces contre les êtres surnaturels) et les adjurations plutôt que la prière et la supplication pour atteindre ces buts. Les rituels sont privés plutôt que publics, mais sont quand même exécutés par des professionnels qui ont l'expertise requise. Les critères de différenciation doivent également tenir compte de la disqualification sociale—c'est-à-dire les pratiques qui sont considérées déviantes et identifiées comme « magiques » dans les sources externes—et de l'autodésignation dans les sources internes. Cela étant dit, il est important de se rappeler que ces critères sont relatifs et peuvent être plus ou moins présents dans les pratiques magiques en fonction de la société étudiée. Par exemple, en Égypte pharaonique, les rituels magiques pouvaient être publics autant que privés⁹⁸.

En dernier lieu, puisque la majorité des études sur la magie s'intéressent aux artefacts produits dans le cadre des pratiques magiques—c'est-à-dire les objets et, surtout, les textes magiques—il nous paraît encore plus important de proposer une liste de critères permettant de

⁹⁶ Sur cette approche et ses avantages, voir en part. Versnel, « Some Reflections », 185–86 ; Harari, « What Is a Magical Text? », 109–15.

⁹⁷ Il est important de noter que nous proposons ici une distinction entre « magie » et « non-magie », afin de distinguer les pratiques, comportements, objets et textes qui peuvent ou non être considérés comme magiques. Nous ne faisons en aucun cas une distinction entre « magie » et « religion », et nous évitons ainsi de réitérer les visions normatives des vieilles dichotomies magie-religion.

⁹⁸ Voir ci-dessus, p. 17.

confirmer le caractère « magique » d'un texte donné⁹⁹. En général, pour être considéré comme magique, un texte doit présenter au moins l'un des éléments suivants :

- 1) L'auto-identification et/ou l'identification d'un objectif spécifique. Dans certains documents, nous trouvons des phrases ou des mots qui confirment la nature magique du texte en identifiant le type dont il s'agit : par exemple, φυλακτήριον « amulette »¹⁰⁰, ἐπαιοιδή/ἐπωδή « incantation »¹⁰¹, κατάδεσμος et ΜΟΥΡ « envoûtement » (qu'on appelle également *defixio* ou « binding spell »)¹⁰², ἐξορκισμός « exorcisme »¹⁰³. L'identification du type de texte est parfois accompagnée et/ou remplacée par l'identification d'un objectif spécifique : guérison d'une fièvre ou d'une autre maladie, protection contre les démons, divination, obtention d'un désir quelconque (érotique ou autre). L'identification du type ou de l'objectif est plus fréquente dans les formulaires, les « manuels magiques » qui contiennent une variété de charmes, de recettes et de rituels, dans lesquels des titres servent souvent à identifier le contenu de chaque section. Il arrive également de trouver ces titres dans des textes individuels qui ont été utilisés comme amulette. Dans d'autres cas, les objectifs ne seront mentionnés explicitement que dans les invocations et requêtes adressées aux êtres invoqués (p. ex. « guéris la fièvre de NN » ou « lie NN »).
- 2) Des formules d'adjuration : un ordre, un commandement adressé à une entité surnaturelle, qui vise à obliger cette dernière à accomplir ce qui a été demandé en la plaçant « sous serment ». Les formules d'adjuration sont repérables grâce aux verbes introducteurs, conjugués à la première personne du singulier—par exemple, ὀρκίζω et ἐξορκίζω en grec, ⲧⲧⲁⲣⲕⲱ et ⲧⲱⲣⲕ en copte, que l'on peut tous traduire par « j'adjure »—et généralement suivit d'un second verbe, souvent à l'impératif, exprimant la commande¹⁰⁴.

⁹⁹ Pour des listes d'éléments magiques, voir W.M. Brashear, « The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey. Annotated Bibliography (1928-1994) », dans *ANRW* II.18 (1995) 3380–684 à 3429–43 ; De Bruyn et Dijkstra, « Greek Amulets », 168.

¹⁰⁰ P. ex. *PGM* IV 86–87 ; VII 218–21, 311–16, 317–18, 579–90 ; LXXI 1–8 ; XCIV 10–16 ; CXXVIII 1–11.

¹⁰¹ P. ex. *PGM* XX ; *Suppl. Mag.* I 42, 45 ; II 71 (Fr. 2 + 21), 72.

¹⁰² P. ex. *PGM* IV 296–466 ; VIII 1–63 ; *Suppl. Mag.* I 47, 48, 49, 50 ; *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion* (Paris, 1922) 541–42.

¹⁰³ P. ex. *PGM* P 17.

¹⁰⁴ Sur les formules d'adjuration, voir p. ex. Harari, « What Is a Magical Text? », 116–21 ; M. Carastro, « Les liens de l'écriture : *Katadesmoi* et instances de l'enchaînement », dans M. Cartry, J.-L. Durand et R. Koch Piettre (éd.), *Architecturer l'invisible : Autels, ligatures, écritures* (Turnhout, 2009) 263–91 ; A. Zographou, « Les formules d'adjuration dans les Papyrus Grecs Magiques », dans M. de Haro Sanchez (éd.), *Écrire la magie dans l'antiquité* (Liège, 2015) 267–80.

- 3) L'identification du bénéficiaire ou de la victime par son nom et le nom de sa mère. Dans les textes magiques, et ce depuis l'époque pharaonique, il a toujours été important d'identifier précisément la personne ciblée (selon le principe bien connu *mater semper certa est*). En grec, la formule usuelle est Untel ὄν / ἦν ἔτεκε(v) Unetelle ; en latin, Untel *quem peperit* Unetelle ; en copte, Untel ⲡⲠⲏⲣⲉ/ⲧⲠⲏⲣⲉ Unetelle. Dans les formulaires, les noms sont souvent remplacés par le symbole Δ, l'abréviation du grec δεῖνα « untel/unetelle », ou par le mot ⲛⲓⲙ en copte¹⁰⁵.
- 4) Des *historiolae* : de courts récits mythiques qui relient les événements du monde divin à l'objectif du charme. Parfois, les *historiolae* s'inspiraient directement d'épisodes mythologiques bien connus comme la momification d'Osiris ou certains passages de l'*Illiade* et l'*Odyssee*, mais dans d'autres cas, il est difficile de déterminer la source du récit. Suivant le principe de l'analogie persuasive, l'inclusion des *historiolae* avait pour but de reproduire dans la réalité des événements similaires à ceux présentés dans les récits¹⁰⁶. Cet usage était déjà fréquent dans les textes magiques de l'époque pharaonique, et s'est poursuivi à l'époque gréco-romaine, dans l'Antiquité tardive et à l'époque médiévale, dans les textes grecs et coptes, notamment avec l'utilisation de récits bibliques¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Sur la matrilinéarité dans les textes magiques, voir en part. J.B. Curbera, « Maternal Lineage in Greek Magical Texts », dans Jordan, Montgomery et Thomassen, *World of Ancient Magic*, 195–203 ; J. Dieleman, « What's in a Sign? Translating Filiation in the Demotic Magical Papyri », dans A. Papaconstantinou (éd.), *The Multilingual Experience in Egypt from the Ptolemies to the 'Abbāsids* (Aldershot, 2009) 127–52 ; M. Šmiejová Kellová, « Magic Use of Mother's Name. Humans, Goddesses, and Curse Tablets », dans F. Pasche Guignard, G. Pedrucci et M. Scapini (éd.), *Maternità e politeismi – Motherhood(s) and Polytheisms* (Bologne, 2017) 301–308.

¹⁰⁶ Sur les formes et le fonctionnement des *historiolae*, voir en part. D. Frankfurter, « Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells », dans Meyer et Mirecki, *Ancient Magic*, 457–76 ; Faraone, *Transformation*, 229–36. Frankfurter distingue deux types de récits dans les textes magiques. Le premier est l'*historiola* à proprement dit, qui possède un pouvoir inhérent et qui est efficace par simple récitation ou inscription, sans qu'il n'y ait besoin d'ajouter de commande ou de supplication. Le second est l'*historiola* propositionnelle (« clausal *historiola* »), qui est subordonnée à la demande principale et agit comme précédent : « tout comme à ce moment, tu as fait telle ou telle chose, maintenant, fait de même ». Bien que la forme soit différente, les deux types ont toutefois la même fonction, celle de l'analogie persuasive : inscrites ou récitées à voix haute, ces *historiolae* devaient produire un effet dans le monde réel. À ce sujet, voir aussi S.J. Tambiah, « Form and Meaning of Magical Acts: A Point of View », dans R. Horton et R. Finnegan (éd.), *Modes of Thought: Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies* (Londres, 1973) 199–229 ; H.S. Versnel, « The Poetics of the Magical Charm: An Essay on the Power of Words », dans Mirecki et Meyer, *Magic*, 105–58.

¹⁰⁷ Dans les textes magiques grecs et coptes, on retrouve surtout des récits de guérison comme Mt 4, 23 (Jésus guérit toute maladie et toute infirmité parmi le peuple), Mt 8, 14–15 (guérison de la belle-mère de Pierre), Jn 11, 43 (résurrection de Lazare) et la lettre de Jésus à Abgar. Voir T. 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 et L. Turcescu (éd.), *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity* (Leyde, 2008) 65–81 et « Christian Apocryphal and Canonical Narratives in Greek Amulets and Formularies in Late Antiquity », dans P. Piovanelli, T. Burke et T. Pettipiece (éd.), *Rediscovering the Apocryphal Continent: New Perspectives on Early Christian and Late*

- 5) Des formules du type ἤδη ἤδη ταχὺ ταχύ (« Maintenant, maintenant ! Vite, vite ! ») ou ΔΙΟ ΔΙΟ ΤΑΧΗ ΤΑΧΗ (« Allez, allez ! Vite, vite ! »), que l'on trouve souvent en fin de texte.
- 6) Des *voces magicae* : des mots et noms magiques, parfois d'origine étrangère (p. ex. les noms et épithètes juifs de Dieu comme Iao et Sabaoth), mais souvent inintelligibles¹⁰⁸. Ces mots ou séquences de mots représentaient les noms secrets des puissances supérieures invoquées et devaient être prononcés lors des rituels ou inscrits sur des amulettes ou des *defixiones*. Parmi les *voces magicae*, on trouve des palindromes comme ἀβλαναθαναλβα, ainsi que des séries de voyelles (habituellement les sept voyelles de l'alphabet grec). Les *voces* pouvaient également intégrer un aspect visuel lorsqu'on les utilisait pour créer des formes (« word-shapes »)¹⁰⁹. La technique consistait à enlever une lettre au début et/ou à la fin du mot à chaque ligne, de façon à créer différentes formes : une grappe de raisin, des ailes de chaque côté d'une formule magique, une pyramide (en ajoutant une lettre à chaque ligne), ou même un losange.
- 7) Des *charaktères* : une écriture mystique dont les symboles ressemblent à des lettres grecques ou latines modifiées, en plus de certaines formes plus simples comme la barre, l'étoile ou le losange¹¹⁰. Les extrémités des traits qui forment ces symboles sont souvent pourvues de

Antique Apocryphal Texts and Traditions (Tübingen, 2015) 153–74 ; R. Bélanger Sarrazin, « Les appels au “Jésus guérisseur” dans les formules iatromagiques coptes », dans A. Boud'hors et al. (éd.), *Études coptes XVI. Dix-huitième journée d'études* (Paris, 2020) 171–88. On trouve aussi des récits de crucifixion ou de pêche, cf. J.E. Sanzo, « The Innovative Use of Biblical Traditions for Ritual Power: The Crucifixion of Jesus on a Coptic Exorcistic Spell (Brit. Lib. Or. 6796[4], 6796) as a Test Case », *ARG* 16 (2015) 67–98.

¹⁰⁸ Sur les *voces magicae*, voir Bonner, *Studies*, 186–92 ; D. Frankfurter, « The Magic of Writing and the Writing of Magic: The Power of the Word in Egyptian and Greek Traditions », *Helios* 21 (1994) 189–221 à 195–96 et 199–205 ; Brashear, « Greek Magical Papyri », 3429–38 ; Versnel, « Poetics », 105–22 ; G. Bohak, « Hebrew, Hebrew Everywhere? Notes on the Interpretation of *Voces Magicae* », dans Noegel, Walker et Wheeler, *Prayer, Magic, and the Stars*, 69–82 ; K. Dzwiza, *Schriftverwendung in antiker Ritualpraxis*, 2 vol. (thèse de doctorat non publiée ; Erfurt–Heidelberg, 2013) 1.81–114 et 2.911–44 ; M. Tardieu, A. Van Den Kerchove et M. Zago (éd.), *Noms barbares I : Formes et contextes d'une pratique magique* (Turnhout, 2013) ; S. Crippa, « Les savoirs des voix magiques : Réflexion sur la catégorie du rite », dans De Haro Sanchez, *Écrire la magie*, 239–50.

¹⁰⁹ Sur cette technique, voir en part. R.L. Gordon, « Shaping the Text: Innovation and Authority in Graeco-Egyptian Malign Magic », dans H.F.J. Horstmanshoff et al. (éd.), *Kykeon: Studies in Honour of H. S. Versnel* (Leyde, 2002) 69–111 à 85–97 ; A. Mastrocinque, « Le pouvoir de l'écriture dans la magie », *Mondes Anciens* 1 (2010), disponible en ligne, <https://doi.org/10.4000/mondesanciens.168>.

¹¹⁰ Sur les *charaktères*, voir Frankfurter, « Magic of Writing », 205–11 ; R.L. Gordon, « *Signa nova et inaudita*: The Theory and Practice of Invented Signs (*charaktères*) in Graeco-Egyptian Magical Texts », *Μήνη* 11 (2011) 15–44 ; A. Mastrocinque, « Les *charaktères*, formes des dieux d'après les papyri et les gemmes magiques », dans S. Georgoudi, R.K. Piettre et F. Schmidt (éd.), *La raison des signes: Présages, rites, destin dans les sociétés de la méditerranée ancienne* (Leyde, 2012) 537–46 ; Dzwiza, *Schriftverwendung* 1, 113–27 ; R.L. Gordon, « *Charaktères* between Antiquity and Renaissance: Transmission and Re-invention », dans V. Dasen et J.-M. Spieser (éd.), *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance* (Florence, 2014) 253–300.

petits cercles, ce qui leur a donné le nom de « lettres bouletées » (« ring letters »). Les *charaktères* représentaient souvent les puissances divines invoquées dans les textes et étaient parfois intégrés à des *figurae magicae* ou utilisés pour écrire des *voces magicae*. On trouve des *charaktères* notamment dans des textes magiques en éthiopien, araméen, hébreu, démotique, grec, copte et arabe.

- 8) Des *figurae magicae* : des images représentant les divinités, êtres surnaturels et entités protectrices invoqués dans les incantations (p. ex. Seth-Typhon, l'Ouroboros), les démons ou animaux dangereux (p. ex. les scorpions) dont on voulait se protéger, ou encore les bénéficiaires et les victimes des charmes. Ces images, dessinées ou gravées, pouvaient être plutôt simples ou fort élaborées et entourées de *charaktères* (en particulier en copte). Ces « figures magiques » sont fréquentes notamment sur les gemmes, mais on en trouve également sur des amulettes de papyrus, sur les *defixiones* de plomb et les *lamellae*, ainsi que dans les instructions des formulaires¹¹¹.

Maintenant que nous avons défini les bases théoriques sur lesquelles s'appuiera notre étude, c'est-à-dire le syncrétisme religieux, la magie et les textes magiques, il ne reste qu'une question à aborder : la pertinence des textes magiques pour étudier le syncrétisme religieux. D'abord, il faut dire que la magie a toujours été un domaine hautement syncrétique. Si l'on ne prend que l'exemple de l'Égypte, déjà à l'époque pharaonique, les incantations des grands papyrus magiques incorporaient des éléments étrangers¹¹². À l'époque gréco-romaine, les textes magiques grecs présentaient des combinaisons d'éléments égyptiens, grecs, juifs, et même babyloniens. On peut d'ailleurs relever dans ces textes tous les types de syncrétisme définis ci-dessus (l'*interpretatio*, la

¹¹¹ Voir entre autres C.A. Faraone, « Text, Image and Medium: The Evolution of Graeco-Roman Magical Gemstones », dans C. Entwistle et N. Adams (éd.), *'Gems of Heaven': Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity c. AD 200–600* (Londres, 2011) 50–68 ; R. Martín Hernández, « Reading Magical Drawings in the Greek Magical Papyri », dans P. Schubert (éd.), *Actes du 26^e Congrès International de Papyrologie* (Genève, 2012) 491–98 ; J.H.F. Dijkstra, « The Interplay between Image and Text on Greek Amulets Containing Christian Elements from Late Antique Egypt », dans Boschung et Bremmer, *Materiality of Magic*, 271–92 ; T. Mößner et C. Nauwerth, « Koptische Texte und ihre Bilder », dans Jördens, *Ägyptische Magie*, 302–75 ; S. Kiyannrad, C. Theis et L. Willer, « (Schrift-)Bildliche Magie », dans S. Kiyannrad, C. Theis et L. Willer (éd.), *Bild und Schrift auf « magischen » Artefakten* (Berlin, 2018) 1–14 ; A.T. Wilburn, « Figurines, Images, and Representations Used in Ritual Practices », dans Frankfurter, *Guide*, 456–506 ; R. Martín Hernández (éd.), *Drawing Magic. Images of Power and the Power of Images in Ancient and Late-Antique Magic* (Louvain, à paraître).

¹¹² Certaines incantations dans les papyrus magiques du Nouvel Empire mentionnent des divinités étrangères, notamment Baal, Astarte, Reshef, Anat et Hauron ; cf. Ritner, *Mechanics*, 246. Voir p. ex. BM EA 10042 [x–y] v^o 1, 1–2, 9 (éd. C. Leitz, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom* [Londres, 1999] 47–49), deux charmes datés du Nouvel Empire qui mentionnent les divinités cananéennes Reshef, Anat et Hauron.

juxtaposition et l'amalgame). Puis, dans l'Antiquité tardive, dans les textes magiques en grec et en copte, on trouve toujours des divinités grecques et égyptiennes, ainsi que des éléments juifs et chrétiens (invocations d'entités chrétiennes, acclamations chrétiennes, citations bibliques, et ainsi de suite).

L'apparition de ces éléments chrétiens dans les textes magiques tardo-antiques est attribuable à plusieurs processus syncrétiques simultanés. D'un côté, les experts en rituels (non chrétiens) de l'Antiquité tardive, qui avaient déjà l'habitude de combiner des éléments provenant de différentes traditions religieuses dans leurs charmes, ont commencé à emprunter et intégrer des éléments de la nouvelle religion. Pour eux (et pour leurs clients), l'important était de produire des charmes et des amulettes les plus efficaces possible, et pour ce faire, ils pouvaient utiliser tous les éléments à leur disposition, sans prêter d'importance à leur « origine religieuse ». De l'autre côté, les nouveaux chrétiens d'Égypte ont perpétué des pratiques qui étaient profondément ancrées dans les coutumes de la société égyptienne depuis des siècles et qui représentaient l'une des principales façons de « vivre » la religion et de faire face aux vicissitudes de la vie quotidienne. Ils ont adopté ces pratiques, ils ont préservé les formes (*defixiones*, amulettes, formulaires) et les éléments magiques (*charaktêres*, *voces magicae*, et ainsi de suite), et ont même continué d'utiliser certains éléments traditionnels (invocations de divinités gréco-égyptiennes, références à des épisodes mythologiques traditionnels, citations homériques), mais ils ont également adapté et transformé ces pratiques en invoquant des entités chrétiennes (par exemple Jésus, Marie, les martyrs) et en insérant des formules doxologiques et des citations de passages bibliques.

Dans l'Antiquité tardive, les textes magiques grecs qui combinent des éléments traditionnels et chrétiens témoignent donc déjà de nombreux phénomènes syncrétiques, ainsi que du rôle des experts en rituels comme agents du syncrétisme. En effet, ces textes peuvent avoir été produits par des ritualistes non chrétiens qui auraient emprunté et intégré des éléments chrétiens dans leurs charmes, juxtaposés ou fusionnés à des éléments traditionnels, ou au contraire, par des ritualistes chrétiens qui auraient emprunté des éléments traditionnels. Malheureusement, il est généralement impossible de déterminer dans quel sens se sont opérés les processus syncrétiques (qui a emprunté quoi). Par conséquent, ces textes ne permettent pas d'identifier l'appartenance religieuse des producteurs des charmes ou des amulettes—ni d'ailleurs des clients auxquels ils étaient destinés. Avec le temps, en revanche, on voit apparaître des textes magiques grecs qui témoignent de

pratiques sribales chrétiennes¹¹³, qui ne contiennent que des éléments chrétiens, qui sont formulés dans un langage uniquement chrétien et qui ne présentent aucune trace de phénomènes syncrétiques. Il est alors moins problématique d'attribuer ces textes à des experts chrétiens.

Lorsque l'on s'intéresse à la magie copte, la situation est légèrement différente. En général, on considère les textes magiques coptes (et ceux qui les ont produits) comme essentiellement chrétiens—en raison du caractère chrétien de la langue copte¹¹⁴ et de l'époque de rédaction des documents (5^e–12^e siècles). En effet, la grande majorité des textes ne contiennent que des éléments chrétiens tirés de la liturgie et de la littérature chrétienne canonique et apocryphe, et témoignent des pratiques sribales et de la piété chrétienne. Cependant, quelques-uns de ces textes « chrétiens » présentent également des éléments empruntés aux cultes traditionnels grecs et égyptiens, qui ont été juxtaposés ou même parfois fusionnés aux éléments chrétiens.

Par conséquent, l'examen des textes magiques coptes comportant des éléments traditionnels permettra, d'une part, d'étudier les changements et continuités dans le domaine magique depuis l'époque pharaonique jusqu'à l'époque médiévale : quels éléments (de forme et de contenu) ont été conservés, comment les éléments grecs et égyptiens ont été transmis (sont-ils témoins de la « survie » de cultes traditionnels ou plutôt de la transmission du savoir magique par l'intermédiaire de manuscrits ?). D'autre part, les différents processus utilisés pour intégrer les éléments traditionnels dans les textes coptes offriront de précieux renseignements sur le syncrétisme religieux en Égypte tardo-antique et médiévale, ainsi que sur la façon dont les ritualistes qui ont produit ces textes sont devenus des agents du syncrétisme.

Enfin, il est généralement accepté que les textes magiques témoignent des différentes façons dont les gens ordinaires faisaient l'expérience de la religion, en particulier dans les sphères

¹¹³ Voir en part. De Bruyn, *Making Amulets Christians*.

¹¹⁴ Bien que le vieux-copte semble s'être développé dès le 1^{er} s. EC dans des milieux « païens » (cf. H. Satzinger, « Old-Coptic », dans A.S. Atiya [éd.], *The Coptic Encyclopedia*, 8 vol. [New York, 1991] 8.169–75), le copte se serait quant à lui développé vers la fin du 3^e et le début du 4^e siècle, dans des milieux chrétiens (au sens large du terme, incluant les milieux gnostiques, manichéens et orthodoxes) et aurait été utilisé presque exclusivement par des chrétiens ; voir Bagnall, *Egypt*, 223–40 et 251–55 ; S. Torallas Tovar, *Identidad lingüística e identidad religiosa en el Egipto grecorromano* (Barcelona, 2005) en part. p. 71–96 ; 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 à 430–34 ; T.S. Richter, « Greek, Coptic and the 'Language of the Hijra': The Rise and Decline of the Coptic Language in Late Antique and Medieval Egypt », dans H.M. Cotton et al. (éd.), *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East* (Cambridge, 2009) 401–46 à 412–17 ; J.F. Quack, « How the Coptic Script Came about », dans E. Grossman et al. (éd.), *Greek Influence on Egyptian-Coptic: Contact-Induced Change in an Ancient African Language* (Hamburg, 2017) 27–96 ; et maintenant, J.-L. Fournet, *The Rise of Coptic: Egyptian versus Greek in Late Antiquity* (Princeton, 2020).

locales et domestiques, et dans la vie de tous les jours¹¹⁵. Ainsi, plutôt que de réitérer les visions normatives de la religion que l'on trouve dans les sources littéraires antiques (chrétiennes ou non chrétiennes) et qui dominaient auparavant le discours académique (qui privilégiait une perspective du haut vers le bas), notre étude s'inscrira dans les nouveaux courants de recherche en adoptant une perspective du bas vers le haut et offrira un regard nouveau sur le syncrétisme religieux et la transformation religieuse en Égypte tardo-antique et médiévale.

Les textes magiques coptes : revue de littérature

Les textes magiques coptes, produits en Égypte tardo-antique et médiévale, entre le 4^e et le 15^e siècle, constituent un corpus d'environ cinq cents manuscrits, qui a été considérablement moins étudié que les papyrus magiques de l'époque pharaonique et les textes magiques grecs. Dans ce qui suit, nous proposerons un bref survol des publications et travaux sur la magie copte réalisés dans le passé, puis nous ferons le point sur l'état actuel de la recherche dans le domaine.

La magie copte a commencé à susciter de l'intérêt dans le monde académique à la fin du 19^e et au début du 20^e siècle. Parmi les premières publications, on trouve un manuscrit « gnostique » contenant une série de charmes de protection publié par F. Rossi¹¹⁶, un long formulaire sur papyrus publié par W. Pleyte et P. Boeser¹¹⁷, ainsi qu'un groupe de charmes aux objectifs variés publiés par A. Erman¹¹⁸. Dans la période de l'entre-deux-guerres, la magie copte est devenue un domaine florissant. C'est à cette époque que l'on vit la publication de nombreuses collections de textes magiques coptes provenant notamment du Michigan¹¹⁹, d'Heidelberg¹²⁰, de Londres¹²¹ et de

¹¹⁵ À ce sujet, voir en part. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, 198–264 ; Smith, « Here, There, Everywhere » ; D. Frankfurter, « The Great, the Little, and the Authoritative Tradition in Magic of the Ancient World », *ARG* 16 (2014) 11–30 (repris sous le titre « Magic as the Local Application of Authoritative Tradition », dans Frankfurter, *Guide*, 720–45) et *Christianizing Egypt*, 61–68.

¹¹⁶ F. Rossi, « Di alcuni manoscritti copti che si conservano nella Biblioteca nazionale di Torino », *MAT* 44 (1894) 21–70 à 21–52.

¹¹⁷ W. Pleyte et P. Boeser, *Manuscrits coptes du Musée d'antiquités des Pays-Bas à Leyde* (Leyde, 1897) 441–79.

¹¹⁸ A. Erman, *Aegyptische Urkunden aus den Koeniglichen Museen zu Berlin: Koptische Urkunden I* (Berlin, 1895–1905) 1–29 (= *BKU I* 1–26). Malheureusement, Erman ne fournit qu'une édition du texte copte, sans appareil critique, traduction ou commentaire.

¹¹⁹ W.H. Worrell, « A Coptic Wizard's Hoard », *AJSL* 46 (1930) 239–62 et « Coptic Magical and Medical Texts I–II », *Orientalia* 4 (1935) 1–37 et 184–94.

¹²⁰ F. Bilabel et A. Grohmann, *Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit* (Heidelberg, 1934) 304–413 (= *P.Bad.* V 122–23, 126, 131–42).

¹²¹ W.E. Crum, « Magical Texts in Coptic I–II », *JEA* 20 (1934) 51–53 et 195–200.

Vienne¹²². Certaines de ces éditions sont toutefois fort rudimentaires, ne fournissant que le texte copte et une traduction, sans apparat critique ou commentaire.

C'est également dans les années 1930 que A.M. Kropp publia les trois volumes de son *Ausgewählte koptische Zaubertexte*¹²³. Dans le premier volume sont assemblées les éditions de quinze manuscrits magiques coptes. Chaque édition comprend une courte description du document ainsi qu'un apparat critique sommaire. Le second volume consiste en un corpus de soixante-quinze textes en traduction allemande, dont les quinze textes édités dans le premier volume. La plupart des traductions sont accompagnées de commentaires. Puis dans le troisième volume, Kropp offre une étude de différents aspects de la magie copte : les divinités, anges et démons invoqués, la présence d'éléments « gnostiques », les influences de la littérature chrétienne canonique et apocryphe, les types de textes (guérison, protection, exorcisme), les animaux, plantes, minéraux et autres objets utilisés dans les rituels. Il s'agissait alors de la première étude d'envergure portant sur les textes magiques coptes, qui reste encore aujourd'hui un outil de recherche essentiel.

Le volume de publications diminua considérablement après la Seconde Guerre Mondiale, mais l'on note tout de même la parution de quelques éditions importantes : un formulaire provenant du Musée du Caire publié par É. Chassinat¹²⁴, une collection de charmes publiés par P.V. Jernstedt¹²⁵, un *codex* contenant la *Prière de Marie à Bartos* ainsi qu'un formulaire connu sous le nom de « Louanges de l'archange Michael », tous deux publiés par A.M. Kropp¹²⁶. Dans les années 1980, W. Beltz publia, dans trois volumes de la revue *Archiv für Papyrusforschung*, des éditions et rééditions de textes magiques coptes sur papyrus, parchemin, papier et ostracon, provenant des collections du Staatlichen Museen de Berlin¹²⁷. Malheureusement, les éditions de Beltz ne respectent pas les normes éditoriales modernes (les descriptions des documents sont trop

¹²² V. Stegemann, *Die koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien* (Heidelberg, 1934) ; W.C. Till, « Zu den Wiener koptischen Zaubertexten », *Orientalia* 4 (1935) 195–221.

¹²³ A.M. Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, 3 vol. (Bruxelles, 1930–1931) (= AKZ).

¹²⁴ É. Chassinat, *Le Manuscrit Magique Copte No 42573 Du Musée Égyptien Du Caire* (Le Caire, 1955).

¹²⁵ P.V. Jernstedt, *Koptskie teksty Gosudarstvennogo Ermitazha* (Leningrad, 1959) 146–63 (= *P.HermitageCopt.* 65–67, 70–71).

¹²⁶ A.M. Kropp, *Oratio Mariae ad Bartos. Ein koptischer Gebetstext aus dem Giessener Papyrus-Sammlungen* (Giessen, 1965) et *Der Lobpreis des Erzengels Michael (vormals P. Heidelberg Inv. Nr. 1686)* (Bruxelles, 1966).

¹²⁷ W. Beltz, « Die koptischen Zauberpapyri der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin », *APF* 29 (1983) 59–86, « Die koptischen Zauberpapierpergamente der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin », *APF* 30 (1984) 83–104 et « Die koptischen Zauberpapiere und Zauberostraka der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin » *APF* 31 (1985) 31–41.

sommaires, les appareils critiques sont pauvres, il n’y a aucun commentaire ni photo des documents).

Puis, dans les années 1990, l’intérêt envers les textes magiques coptes—et, en fait, envers la magie dans l’Antiquité en général—reprit de plus belle et ne cessa d’accroître depuis. D’importants corpus de textes en traduction anglaise, italienne et allemande ont été publiés par M. Meyer et R. Smith¹²⁸, S. Pernigotti¹²⁹ et T.S. Richter¹³⁰. On voit également paraître des survols de la magie et des textes magiques coptes¹³¹, ainsi que de nouvelles éditions de qualité, souvent accompagnées de commentaires élaborés ou d’une étude détaillée du ou des documents édités. Dignes de mention sont les formulaires publiés par M. Meyer¹³², M Choat et I. Gardner¹³³, et K. Hevesi¹³⁴, ainsi que l’édition des trois ostraca portant le septième exemplaire connu de l’*historiola* d’Isis et Horus—suivie d’une étude des autres textes magiques appartenant à cette tradition—par L.H. Blumell et K. Dosoo¹³⁵.

Depuis le début des années 2000, les savants ont également commencé à publier des études portant sur divers groupes de textes ou sur des thèmes récurrents dans la magie copte. Suivant l’édition du *Magical Book of Mary and the Angels* en 1996, M. Meyer a produit plusieurs chapitres de livres sur la *Prière de Marie à Bartos* dans les textes magiques coptes¹³⁶. D. Frankfurter a publié des articles sur les charmes érotiques, les invocations aux démons et l’*historiola* d’Isis et Horus en copte¹³⁷. A. Łajtar et J. van der Vliet ont réalisé une étude des inscriptions grecques et coptes de la tombe d’un évêque à Dongola, dans laquelle on voit une intégration totale des pratiques magiques

¹²⁸ Meyer and Smith, *Ancient Christian Magic*.

¹²⁹ S. Pernigotti, *Testi della magia copta* (Imola, 2000).

¹³⁰ H.-W. Fischer-Elfert et T.S. Richter, *Altägyptische Zaubersprüche* (Stuttgart, 2005) 123–29.

¹³¹ S. Pernigotti, « La magia copta: i testi », dans *ANRW* II.18 (1995) 3685–730 ; Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, 257–60.

¹³² M. Meyer, *The Magical Book of Mary and the Angels (P. Heid. Inv. Kopt. 685): Text, Translation, and Commentary* (Heidelberg, 1996).

¹³³ M. Choat et I. Gardner, *A Coptic Handbook of Ritual Power (P. Macq. I 1)* (Turnhout, 2013).

¹³⁴ K. Hevesi, « P. Stras. K 204 and K 205. An Unpublished Coptic Magical Collection from the Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg », dans Kiyanrad, Theis et Willer, *Bild Und Schrift*, 49–118.

¹³⁵ Blumell et Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty ».

¹³⁶ M. Meyer, « The Prayer of Mary Who Dissolves Chains in Coptic Magic and Religion », dans Mirecki et Meyer, *Magic*, 407–15, « The Prayer of Mary in the Magical Book of Mary and the Angels », dans Noegel, Walker et Wheeler, *Prayer, Magic, and the Stars*, 57–67 et « Mary Dissolving Chains in Coptic Museum Papyrus 4958 and Elsewhere », dans M. Immerzeel et J. van der Vliet (éd.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium*, 2 vol. (Louvain, 2004) 1.369–76.

¹³⁷ D. Frankfurter, « The Perils of Love: Magic and Countermagic in Coptic Egypt », *JHSex* 10 (2001) 480–500, « Demon Invocations in the Coptic Magical Spells », dans N. Bosson et A. Boud’hors (éd.), *Actes du huitième congrès international d’études coptes* (Louvain, 2007) 453–66 et « Laments of Horus ».

(par exemple, la *Prière de Marie à Bartos*, les *charaktères* et les carrés magiques) dans les pratiques funéraires chrétiennes de la Nubie médiévale¹³⁸. Plusieurs chercheurs se sont également intéressés à la réception et l'appropriation de la littérature chrétienne canonique et apocryphe dans la magie copte. Par exemple, dans son étude sur les *incipits* des Évangiles dans les amulettes, J.E. Sanzo a inclus des textes grecs et coptes¹³⁹. Dans son article sur les témoins tardo-antiques de la correspondance entre Jésus et Abgar, J.G. Given mentionne des amulettes et formulaires coptes¹⁴⁰. Dans le même ordre d'idées, nous avons relevé tous les récits mettant en scène le « Jésus guérisseur »—et faisant référence à différents passages bibliques—dans les charmes iatromagiques coptes¹⁴¹.

Enfin, bien que les publications des deux dernières décennies se soient concentrées sur les éditions de documents individuels et les études spécifiques, on voit depuis quelques années un nouvel intérêt pour l'ensemble du corpus et les façons de le rendre plus accessible. En 2015, T.S. Richter a produit une liste préliminaire des textes magiques coptes publiés¹⁴², que nous avons enrichie et complétée dans notre *Catalogue des textes magiques coptes*¹⁴³. Depuis 2018, K. Dosoo dirige le projet « The Coptic Magical Papyri : Vernacular Religion in Late Roman and Early Islamic Egypt » à l'université de Würzburg (2018–2023)¹⁴⁴, dont l'un des principaux objectifs sera de créer la base de données *Kyprianos*, qui répertoriera tous les textes magiques coptes déjà publiés et inédits, en plus de fournir de précieux renseignements sur les archives magiques, la distribution géographique et chronologique des textes, et les *figurae magicae* dans les manuscrits coptes.

La mise en ligne de cette base de données permettra de faciliter et de stimuler les futures recherches et travaux sur la magie copte. Il reste, en effet, encore beaucoup à faire : la publication des nombreux textes inédits, la réédition et la correction de plus vieux manuscrits, ainsi que la réalisation d'études générales et spécifiques portant sur différents aspects des textes magiques (leurs formats, leur langage, leurs cosmologies, leurs pratiques rituelles, et ainsi de suite). C'est

¹³⁸ A. Łajtar et J. van der Vliet, *Empowering the Dead in Christian Nubia: The Texts from a Medieval Funerary Complex in Dongola* (Varsovie, 2017) ; voir aussi notre compte-rendu dans *CdE* 93 (2018) 432–34.

¹³⁹ Sanzo, *Scriptural Incipits*.

¹⁴⁰ J.G. Given, « Utility and Variance in Late Antique Witnesses to the Abgar-Jesus Correspondence », *ARG* 17 (2016) 187–222.

¹⁴¹ Bélanger Sarrazin, « Appels au “Jésus guérisseur” ».

¹⁴² T.S. Richter, « Markedness and Unmarkedness in Coptic Magical Writing », dans De Haro Sanchez, *Écrire la magie*, 97–108.

¹⁴³ Bélanger Sarrazin, « Catalogue ».

¹⁴⁴ Voir le site web du projet : <http://www.coptic-magic.phil.uni-wuerzburg.de/>.

une telle étude que nous présentons ici, en proposant le premier examen exhaustif de tous les textes magiques coptes (connus) qui mentionnent des divinités grecques et égyptiennes, et en s'intéressant aux façons dont ceux-ci témoignent des processus syncrétiques et de la transformation religieuse en Égypte tardo-antique et médiévale.

Approche méthodologique et plan de l'étude

Notre objectif principal étant d'analyser les textes magiques coptes qui mentionnent des divinités grecques et égyptiennes (et qui présentent d'autres éléments faisant référence aux cultes traditionnels), notre point de départ fut de sélectionner le corpus de textes qui allait constituer l'objet de notre étude. Pour ce faire, il fut d'abord nécessaire d'établir une base de données réunissant tous les textes magiques coptes déjà publiés—les résultats de ces travaux préliminaires ont été publiés dans notre *Catalogue des textes magiques coptes*. Parmi les 304 documents répertoriés dans ce *Catalogue*, nous en avons repéré seize qui contiennent des éléments traditionnels grecs ou égyptiens¹⁴⁵. À cela, nous avons ajouté trois textes qui étaient en cours de publication lors de la parution du *Catalogue*¹⁴⁶, ainsi que quatre textes toujours inédits¹⁴⁷. Nous avons donc assemblé au total un corpus de vingt-trois textes magiques coptes contenant des éléments traditionnels¹⁴⁸.

Si l'on prend en considération l'ensemble du corpus des textes magiques coptes, ce groupe n'en représente qu'une petite proportion—à peine 7,3 % des manuscrits magiques coptes publiés jusqu'à présent¹⁴⁹. En revanche, comme nous le verrons dans le dernier chapitre, les textes sélectionnés ne constituent pas un groupe hermétique, restreint à un lieu et à une époque précise,

¹⁴⁵ Les références abrégées des seize textes sont données ici en ordre chronologique, avec entre parenthèses leur numéro dans le *Catalogue* : *SCO* 29 (1979) 19–53 (230) ; *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66 (233) ; *Orientalia* 4 (1935) 17–37 (164) ; *AKZ I A* (43) ; *AKZ I B* (44) ; *Orientalia* 4 (1935) 184–87 (165) ; *BKU I 22* (73) ; *Coptica* 5 (2006) 20–31 (88) ; *ZPE* 189 (2014) 175–84 (242) ; *AAT* 100 (1965–1966) 285–92 (1) ; *BKU I 13* (68) ; *BKU I 1* (56) ; *ZÄS* 33 (1895) 132–35 (198) ; *AKZ I M* (50) ; *P.Bad.* V 131 (170) ; *P.Bad.* V 134 (173).

¹⁴⁶ *APF* 64 (2018) 199–259 et P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K ont été publiés depuis la parution du *Catalogue*. BNF Suppl. Grec. 1340 sera publié prochainement par K. Dosoo. Voir les éditions en annexe pour les références bibliographiques complètes.

¹⁴⁷ Naqlun N. 44/95 ; P.Köln inv. 4353 ; P.Mich. inv. 602 ; P.Mich. inv. 598 v^o + 597 + 595 r^o.

¹⁴⁸ Il est toujours possible qu'il existe d'autres documents inédits mentionnant des divinités traditionnelles grecques et égyptiennes qui nous auraient échappé lors de nos recherches préliminaires.

¹⁴⁹ Ce pourcentage est calculé en tenant compte des 304 textes inclus dans notre *Catalogue*, auxquels il faut ajouter une dizaine de charmes coptes publiés depuis la parution de ce dernier. Si l'on prend en considération tous les textes compris dans la base de données *Kyprianos* (qui compte actuellement 363 textes publiés et 146 textes inédits, pour un total de 509 textes), on obtient un pourcentage de 4,5 %.

et complètement isolé du reste du corpus général. Au contraire, ces documents ont été produits par différents individus, à différents endroits et sur une période d'environ sept siècles (5^e–11^e siècles), et ils présentent d'importants parallèles avec l'ensemble du corpus. Ce faisant, l'analyse de nos vingt-trois textes est tout à fait pertinente pour étudier les façons dont les textes magiques coptes témoignent du syncrétisme religieux en Égypte tarde-antique et médiévale.

Après avoir sélectionné notre corpus, il a été nécessaire de procéder à l'édition des textes toujours inédits, ainsi qu'à la réédition des textes déjà publiés. Ces éditions, présentées en annexe, ont été faites à partir d'images originales des documents—dont certaines ont été incluses à la fin du présent volume—ou de photographies publiées dans les éditions originales. Il s'agit d'éditions sommaires, sans description physique des documents et sans commentaire ligne à ligne, l'objectif étant de présenter une version corrigée (dans le cas des rééditions) et la plus fidèle possible du texte copte pour chacun des manuscrits. Pour chaque texte, les changements et corrections qui ont été apportés aux éditions précédentes ont simplement été notés dans un apparat critique. Les textes coptes sont bien évidemment accompagnés de nouvelles traductions françaises, qui ont été reprises dans les divers chapitres de notre étude.

Le processus d'édition a également entraîné la nécessité de revoir la datation de chacun des manuscrits. Malheureusement, il est reconnu que la datation des textes magiques coptes est fort difficile. Ceux-ci ne sont en effet pratiquement jamais datés¹⁵⁰, la paléographie copte est largement moins développée que la paléographie grecque¹⁵¹, et la datation est encore plus difficile lorsqu'il est question de textes paralittéraires qui présentent des écritures informelles. Il est vrai que certains éléments peuvent faciliter la datation : par exemple, les renseignements fournis par le contexte archéologique, l'utilisation du papier comme support d'écriture¹⁵², ou encore la présence d'un texte

¹⁵⁰ Il n'y a que deux exemples dans tout le corpus des textes magiques coptes de documents portant des colophons, dans lesquels les scribes ont indiqué leur nom et la date de rédaction. Le plus connu est *P.Bad.* V 137, un formulaire copié par le diacre Iohannes, le 9 octobre 967 ; cf. I. Gardner et J. Johnston, « I, Deacon Iohannes, Servant of Michael », *JCS* 21 (2019) 29–61. Le second manuscrit magique copte portant un colophon est un *codex* appartenant à la collection du Collège de France, toujours inédit.

¹⁵¹ Sur la paléographie copte en général et les difficultés rencontrées lors de la datation des manuscrits coptes, voir B. Layton, « Towards a New Coptic Palaeography », dans T. Orlandi et F. Wisse (éd.), *Acts of the Second International Congress of Coptic Studies* (Rome, 1985) 149–58. Depuis, certains progrès ont tout de même été réalisés dans le domaine, cf. S. Torallas Tovar, « Progress in Coptic Palaeography and Codicology 2004–2012 », dans P. Buzi, A. Camplani et F. Conterdi (éd.), *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times*, 2 vol. (Louvain, 2016) 1.431–56.

¹⁵² Bien que les premiers documents sur papier soient apparus en Égypte au 9^e siècle, l'utilisation de ce support ne s'est généralisée qu'à partir du 10^e siècle. Le papyrus a alors été remplacé par le papier dans plusieurs domaines, incluant les textes littéraires et non littéraires. Voir p. ex. A. Boud'hors, « Manuscrits coptes de papier (XIe-XIVe siècle) :

grec (écrit d'une main différente, plus facilement datable) ou d'un protocole arabe au *verso* du document. Ces facteurs n'ont cependant été que peu déterminants lors de la datation de nos vingt-trois manuscrits¹⁵³. Le fait est que, dans le futur, il sera nécessaire de revoir les datations pour l'ensemble du corpus des textes magiques coptes. Il s'agit toutefois d'une entreprise d'envergure, qui n'a pas sa place dans cette étude.

De nos vingt-trois documents, la plupart de ceux qui ont déjà été publiés ont été datés par leur éditeur. Notre objectif consistait donc à confirmer ou corriger ces dates—le cas échéant—ainsi qu'à proposer une datation pour les textes inédits. Pour ce faire, nous avons utilisé les outils de datation à notre disposition, notamment les plus récentes publications concernant la paléographie copte. L'outil le plus utile fut le chapitre traitant de la datation des papyrus liturgiques coptes dans la monographie récemment publiée par A. Mihálykó, *The Christian Liturgical Papyri: An Introduction*¹⁵⁴. En effet, dans la majorité de nos vingt-trois manuscrits, l'écriture présente des caractéristiques de l'onziale penchée copte des 6^e–9^e siècles, fréquente dans les papyrus liturgiques. Les textes plus tardifs—*BKU I 1* (8^e s.), *P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K* (8^e s.), *ZÄS 33* (1895) 132–35 (8^e s.), *AKZ I M* (8^e–9^e s.) et *P.Bad. V 131* (9^e s.)—ont été plus faciles à dater, les caractéristiques de l'onziale penchée pour les 8^e et 9^e siècles étant plus distinctes¹⁵⁵.

Pour les textes datés des 5^e–6^e siècles (Naqlun N. 44/95, *P.Köln inv. 4353*, *SCO 29* [1979] 19–53 et *Studies Presented to F.Ll. Griffith* [Londres, 1932] 161–66), qui présentent des écritures plus droites, parfois semi-onciales, correspondant aux premières phases de développement de l'onziale penchée copte, nous nous sommes également appuyés sur les études de C. Askeland et P.

Quelques éléments de caractérisation », dans M. Zerdoun Bat-Yehouda (éd.), *Le papier au Moyen Âge : Histoire et techniques* (Turnhout, 1999) 75–84 ; E.M. Grob, *Documentary Arabic Private and Business Letters on Papyrus. Form and Function, Content and Context* (Berlin, 2010) et « The Earliest Paper Documents in the Vienna Collection Revisited », *CdE* 90 (2015) 431–43 ; N. Vanthieghem, « Contribution à l'histoire de la transition du papyrus au papier. À propos de la date de *P.Ryl. Arab. I, X 10* », *CdE* 90 (2015) 423–30.

¹⁵³ Le contexte archéologique n'a été déterminant que pour la datation de deux textes : Naqlun N. 44/95, découvert dans un ermitage daté des 5^e–6^e siècles, et BNF Suppl. Grec. 1340, découvert dans la tombe d'Aurélius Kollouthos avec d'autres documents grecs datés du 5^e siècle. Un seul de nos charmes a été rédigé sur papier : *P.Bad. V 134*. Dans nos formulaires bilingues (*Studies Presented to F.Ll. Griffith* [Londres, 1932] 161–66 et *Orientalia* 4 [1935] 17–37) les portions grecques et coptes ont été écrites par le même individu. Bien que l'utilisation du grec suggère une datation avant le 8^e siècle, l'écriture grecque elle-même ne facilite pas la datation.

¹⁵⁴ A.T. Mihálykó, *The Christian Liturgical Papyri: An Introduction* (Tübingen, 2019) 74–94.

¹⁵⁵ Pour les caractéristiques de l'onziale penchée plus tardive (fin 7^e au 9^e siècle), voir Mihálykó, *Christian Liturgical Papyri*, 88–92. Sur l'onziale penchée copte, voir aussi A. Boud'hors, « L'onziale penchée en copte et sa survie jusqu'au XV^e siècle en Haute-Égypte », dans F. Déroche et F. Richard (éd.), *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient* (Paris, 1997) 117–33.

Orsini¹⁵⁶. Quant aux textes les plus difficiles à dater, ce sont ceux dont l'écriture n'est pas une onciale penchée, mais plutôt une écriture maladroite et irrégulière (APF 64 [2018] 199–259 et P.Mich. inv. 598 v^o + 597 + 595 r^o), qui correspond au type « evolving hand » décrit par R. Criboire¹⁵⁷. Dans les éditions en annexes, pour chaque texte, nous fournissons une note explicative justifiant la datation et offrant des comparatifs avec d'autres textes magiques coptes, ainsi qu'avec des manuscrits liturgiques coptes.

Une fois le corpus établi, les textes édités, traduits et datés, nous avons pu passer à l'analyse et l'interprétation de nos charmes coptes. Cette étude consiste en somme en une rigoureuse entreprise herméneutique. Chaque charme a d'abord été analysé comme un tout : son but, sa signification. Puis, nous nous sommes intéressés à chaque partie du charme—les *historiolae*, les invocations, les formules, les expressions particulières, les dessins—ainsi qu'à leurs relations entre elles et avec l'ensemble du document, en particulier s'il s'agit d'un formulaire. Il est important ici de faire une distinction entre « texte magique » et « charme ». En effet, plusieurs des documents qui nous intéressent sont des formulaires qui contiennent plusieurs charmes, rituels et prescriptions. L'un d'entre eux, *Orientalia* 4 (1935) 17–37, contient même trois charmes qui mentionnent des divinités égyptiennes. Ce faisant, bien que notre corpus compte vingt-trois manuscrits magiques, il est en réalité question de vingt-cinq charmes évoquant des divinités grecques et égyptiennes. Dans cette étude, nous utilisons les termes « manuscrit » ou « texte magique » pour faire référence à l'ensemble d'un document, tandis que les mots « charme » et « incantation » se réfèrent à une unité textuelle dans ce document.

Dans le processus d'analyse des vingt-cinq charmes qui composent notre étude, l'un de nos principaux outils fut la comparaison. Chacun des charmes coptes a été comparé à des textes magiques pharaoniques, démotiques et grecs, ainsi qu'à d'autres textes coptes qui ne contiennent pas de références à des divinités grecques ou égyptiennes. Ces comparaisons nous ont permis de répondre à plusieurs questions : les différents éléments (*historiolae*, invocations, formules, expressions, dessins) constituant chaque charme étaient-ils déjà utilisés dans les textes magiques en Égypte aux époques pharaonique et gréco-romaine ? S'agissait-il d'éléments traditionnellement

¹⁵⁶ C. Askeland, « Dating Early Greek and Coptic Literary Hands », dans L. Jenott et H. Lundhaug (éd.), *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt* (Tübingen, 2018) 457–89 ; P. Orsini, *Studies on Greek and Coptic Majuscule Scripts and Books* (Berlin, 2018) 98–132.

¹⁵⁷ R. Criboire, *Writers, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt* (Atlanta, 1996) 112.

« égyptiens » ou « grecs » ? Comment étaient-ils utilisés, dans quels contextes et dans quels buts ? Comment ont-ils été transmis jusque dans l'Antiquité tardive ? Comment ont-ils évolué ? Ont-ils perdu leur connotation traditionnelle lorsqu'ils ont été intégrés dans des charmes coptes contenant des éléments chrétiens ? Quels sont les changements et les continuités que l'on observe depuis l'époque pharaonique ?

Puis, comme nous étudions le syncrétisme religieux, nous avons tenté d'identifier tous les éléments se rapportant aux différentes traditions religieuses. Dans la plupart des cas, ce fut plutôt facile, puisqu'il s'agit surtout de nom de divinités et d'entités surnaturelles : par exemple, Isis, Horus, Abrasax, Abimélech et Jésus. Mais ce fut parfois plus difficile, lorsqu'il existait plusieurs interprétations possibles pour un même élément. Dans ces cas, l'objectif fut de déterminer si ces multiples interprétations étaient le résultat de processus syncrétiques plus anciens. Ensuite, nous nous sommes concentrés plus spécifiquement sur les façons dont les éléments grecs et égyptiens ont été intégrés, réinterprétés et combinés avec des éléments chrétiens dans nos textes magiques coptes. Nous avons repéré dans chaque texte les différents phénomènes syncrétiques définis précédemment : l'*interpretatio graeca/romana*, la juxtaposition et l'amalgame. La présence (ou l'absence) de ces phénomènes syncrétiques dans les textes magiques coptes nous a alors permis de poser certaines conclusions sur les processus syncrétiques en Égypte tardo-antique et médiévale, ainsi que sur le rôle des experts en rituel (et éventuellement des clients) comme agents du syncrétisme.

L'étude ainsi issue de notre analyse comporte quatre chapitres. Les deux premiers ont pour objet l'*historiola* d'Isis et Horus, puisqu'il s'agit d'un récit complexe qui fait partie d'une riche tradition magique, qui apparaît dans sept de nos vingt-trois textes magiques coptes (donc près d'un tiers de nos documents), et dont l'historique peut être clairement retracé jusqu'à l'époque pharaonique. Dans le chapitre 1, nous nous intéressons donc à l'origine de l'*historiola* à l'époque pharaonique et aux versions du récit que l'on trouve dans les papyrus magiques en moyen égyptien (en écritures hiéroglyphique et hiératique), ainsi que sur les cippes d'Horus et les stèles guérisseuses. Nous étudions ensuite l'évolution de l'*historiola* à l'époque gréco-romaine, d'abord dans les charmes démotiques, puis dans les textes magiques grecs. Nous consacrons alors un peu plus de temps à l'analyse du papyrus de Philinna, un formulaire contenant une version hellénisée de l'*historiola* qui a déjà fait couler beaucoup d'encre, mais pour laquelle nous proposons une nouvelle interprétation. Dans le chapitre 2, nous procédons à l'examen des sept charmes coptes

contenant l'*historiola* d'Isis et Horus. Y sont étudiés la structure de la version copte du récit, son origine et son évolution (changements et continuités), les objectifs des charmes, ainsi que les phénomènes syncrétiques (ou la présence d'éléments résultants de ces phénomènes) dans chaque texte.

Le chapitre 3 est consacré à l'étude des seize autres textes magiques coptes qui mentionnent des divinités traditionnelles grecques et égyptiennes. Pour chacun des textes, nous abordons les questions de l'objectif du ou des charmes (dans le cas d'*Orientalia* 4 [1935] 17–37), des antécédents pharaoniques et gréco-romains de chaque charme (ou de certaines parties des charmes, comme les formules et expressions utilisées), des changements et continuités, et du syncrétisme religieux. Quant au chapitre 4, il s'agit d'un retour sur l'ensemble de notre corpus de vingt-trois textes magiques. Nous tentons d'en dégager les principales tendances en discutant de la datation et de la provenance des manuscrits, des objectifs des vingt-cinq charmes, des divinités invoquées et des expressions communes. C'est également dans le cadre de l'examen des expressions récurrentes que nous comparons nos charmes avec d'autres textes magiques coptes qui ne mentionnent pas de divinités traditionnelles, pour voir comment notre groupe s'intègre à l'ensemble du corpus des textes magiques coptes.

En guise de conclusion, nous offrirons quelques remarques sur la transmission du savoir magique en Égypte depuis l'époque pharaonique jusqu'à l'époque médiévale (11^e siècle), sur les changements et continuités dans les textes magiques entre ces deux époques, sur la réception et la réinterprétation chrétienne des éléments traditionnels et, bien entendu, sur les processus de syncrétisme et la transformation religieuse en Égypte tardo-antique et médiévale. Enfin, l'étude est pourvue d'une série de figures et de quatre annexes : l'une répertorie les charmes pharaoniques et démotiques contenant l'*historiola* d'Isis et Horus (Annexe 1), deux fournissent les éditions des manuscrits grecs (Annexe 2) et coptes (Annexe 3) contenant l'*historiola*, et la dernière comporte les éditions des seize autres textes magiques coptes qui mentionnent des divinités traditionnelles grecques et égyptiennes (Annexe 4).

Chapitre 1 – L'*historiola* d'Isis et Horus : Les antécédents des charmes coptes

Introduction

Les divinités égyptiennes que l'on rencontre le plus souvent dans les textes magiques coptes sont Isis et son fils Horus. Si l'on considère l'ensemble des vingt-cinq charmes présentant des éléments traditionnels dans les vingt-trois manuscrits magiques coptes qui forment notre corpus, on compte sept incantations dans lesquelles la mère et le fils apparaissent ensemble, cinq charmes invoquant Isis et Osiris, ainsi que deux autres qui ne font appel qu'à Isis. Quant à Horus, il apparaît encore dans un autre charme sans sa mère. Au total, on trouve donc Isis dans quatorze des vingt-cinq charmes qui font l'objet de notre étude, et son fils Horus dans huit de ces charmes. Dans la plupart des incantations, Isis et Horus sont plus que de banals noms divins ou surnaturels, simplement invoqués parmi d'autres entités pour atteindre différents objectifs. Ils occupent plutôt la place centrale des récits—ou *historiolae*—qui constituent les charmes ou qui servent de prémisse aux requêtes. Parmi ces textes magiques coptes dans lesquels figurent Isis et Horus, une série de sept charmes présentent des variantes d'une *historiola* mettant en scène ces deux divinités, que l'on trouvait déjà dans les textes magiques de l'époque pharaonique.

L'*historiola* d'Isis et Horus qui se lit dans les charmes coptes représente la dernière branche d'une longue tradition qui remonte au Moyen Empire, qui s'est diversifiée, développée et transformée avec le temps, entre autres par le biais du syncrétisme religieux, lorsque des éléments grecs, et même plus tard chrétiens, ont été introduits dans ce récit d'origine égyptienne. Avant de passer à l'étude des charmes coptes, ce premier chapitre aura pour but d'examiner cette *historiola*, son évolution et sa transmission, depuis ses origines jusqu'à l'Antiquité tardive. Dans la première partie, nous présenterons l'*historiola* telle qu'elle apparaissait et qu'elle était utilisée dans les incantations de l'époque pharaonique. Dans la seconde partie, nous verrons comment ce récit a été réutilisé à l'époque gréco-romaine dans certains charmes démotiques. Finalement, dans la troisième partie, nous étudierons en détail deux textes grecs contenant une version modifiée, « hellénisée », de l'*historiola*.

L'historiola d'Isis et Horus à l'époque pharaonique

L'*historiola* d'Isis et Horus a été utilisée dans des charmes et incantations en Égypte dès le Moyen Empire (2055–1650 AEC¹⁵⁸), et peut-être même avant¹⁵⁹. Afin de bien comprendre le contexte plus large de cette *historiola*, il est d'abord nécessaire d'évoquer brièvement la légende de la naissance et de l'enfance d'Horus¹⁶⁰. Après le meurtre d'Osiris, l'un des premiers actes de Seth en tant que pharaon fut d'enfermer Isis, alors enceinte d'Horus, à Saïs. Lorsqu'elle finit par s'échapper de sa prison, Isis s'enfuit dans les marais de Chemmis au nord-est du Delta, où elle donna naissance à son fils¹⁶¹. Afin de le soustraire à la violence de son oncle Seth, elle l'éleva en secret à Chemmis, mais l'enfance d'Horus fut tout de même bouleversée par de nombreux incidents : piqûres et morsures d'animaux nuisibles, maladies, et ainsi de suite. Secouru à chaque fois par sa mère Isis, Horus est lui-même devenu un dieu protecteur de guérisseur, Horus-le-Sauveur, qui était fréquemment invoqué dans les textes médico-magiques de l'époque pharaonique. Ceux-ci incorporent souvent de courts récits, des *historiolae*, qui rapportent les divers problèmes auxquels Horus a été confronté dans sa jeunesse. Ces récits, inspirés de la légende d'Horus, représentent les différentes versions de ce que l'on appelle aujourd'hui « l'*historiola* d'Isis et Horus ».

Celle-ci met généralement en scène l'enfant Horus dans une situation de détresse. Dans la grande majorité des charmes qui emploient l'*historiola*, cette situation de détresse implique une sensation de brûlure—les scénarios les plus fréquents présentent Horus gravement brûlé par le

¹⁵⁸ Toutes les dates pour la période pharaonique suivent la chronologie donnée par I. Shaw (éd.), *The Oxford History of Ancient Egypt* (Oxford, 2000) 480–89.

¹⁵⁹ Nous avons relevé quarante charmes appartenant à la tradition pharaonique de l'*historiola* d'Isis et Horus. Ils sont tous disponibles en traduction (anglaise, allemande ou française) ; les références aux éditions et aux traductions de chaque charme sont fournies dans l'Annexe 1, dans la section « charmes pharaoniques ». Ce corpus se veut de toute évidence le plus exhaustif possible, bien qu'il soit possible que certaines occurrences de l'*historiola* nous aient échappé. Les traductions anglaises d'une sélection de textes magiques comprenant cette *historiola* ont été publiées par Borghouts dans *AEMT*. Dans les notes, les références aux textes seront toujours présentées en ordre chronologique, en utilisant leur nom ou leur numéro *AEMT*, le cas échéant. Le plus vieil exemple connu semble être P.Ramesseum III B 23–34 = *AEMT* 69, un charme en hiéroglyphes sur papyrus daté de la 13^e dynastie (1773–1650 AEC), dans lequel Isis soigne Horus qui a été atteint par le démon *bc*.

¹⁶⁰ Sur cette légende, voir p. ex. G. Pinch, *Handbook of Egyptian Mythology* (Santa Barbara, 2002) 80–81 et 146–47 ; A. Forgeau, *Horus-fils-d'Isis. La jeunesse d'un dieu* (Le Caire, 2010), en part. p. 65–80 et 320–30 ; J.A. Tyldesley, *Myths and Legends of Ancient Egypt* (Londres, 2010) 205–206 ; G.J. Shaw, *The Egyptian Myths: A Guide to the Ancient Gods and Legends* (New York, 2014) 84–86.

¹⁶¹ Cet épisode est mentionné dans certains des charmes pharaoniques contenant l'*historiola* d'Isis et Horus. L'emprisonnement d'Isis : Stèle Metternich [6] 48–71 ; Socle Béhague [1] a1–b2 = *AEMT* 90. La naissance d'Horus : Stèle Metternich [14] 168–251 ; Socle Béhague [4] c1–g1 = *AEMT* 91.

soleil¹⁶², ou encore souffrant des effets d'un venin à la suite d'une morsure de serpent¹⁶³ ou d'une piqûre de scorpion¹⁶⁴. Dans les récits, Horus est souvent placé dans un lieu éloigné—un désert, une montagne, un champ, ou autre¹⁶⁵—séparé de sa mère Isis. Celle-ci est alors mise au courant de la détresse de son fils, soit par Horus lui-même qui se lamente et l'appelle à l'aide, ou encore par le biais de dialogue avec d'autres personnages. La déesse se porte ensuite au secours de son fils, le plus souvent en prononçant une incantation, mais aussi par l'intermédiaire d'autres moyens médicaux ou magiques. À la suite du récit, plusieurs textes incluent également des instructions concernant des recettes ou rituels à accomplir lors de la récitation de la formule¹⁶⁶.

On retrouve des charmes de ce genre sur plusieurs papyrus médico-magiques en écritures hiéroglyphique et hiératique, dont la majorité est datée du Nouvel Empire (1550–1069 AEC)¹⁶⁷. Récitées ou inscrites sur des amulettes, ces formules devaient—suivant le principe de l'analogie persuasive—reproduire dans la réalité les actes opérés par Isis. En plus des papyrus iatromagiques, des charmes comportant l'*historiola* d'Isis et Horus étaient également inscrits sur des cippes d'Horus¹⁶⁸, des stèles représentant l'enfant Horus debout sur des crocodiles, tenant dans ses mains

¹⁶² P.Ebers [499] 69, 3–5, [500] 69, 6–7 ; BM EA 10059 [34] 10, 8–14 = *AEMT* 34, [35] 10, 14–11, 2 = *AEMT* 35, [36] 11, 2–4 ; P.Leiden I 348 [37] v° 3, 1, [38] v° 3, 1–5 = *AEMT* 36, [39] v° 3, 5.

¹⁶³ BM EA 9997 [3] 3, 12–5, 4, [5] 6, 1–17, [6] 6, 17–8, 15 ; BM EA 10085 [1] 1, 1–7, [2] 1, 7–10 + 10105 1, 1–10 ; BM EA 10309 [3] 2, 7–3, 4 ; P.Turin 1993 [11] v° 3, 6–10 = *AEMT* 92 ; Statue de Djed-her-le-Sauveur [23] 143–61 ; P.Brooklyn 47.218.48 + 85 [79a–c] 5, 3–8 ; Stèle Metternich [9] 89–100 = *AEMT* 94, [14] 168–251 ; Socle Béhague [4] c1–g1 ; Oriental Institute N° 16881, 12–14.

¹⁶⁴ P.Chester Beatty VII [4] r° 3, 2–5, [13] r° 6, 4–7 ; P.Leiden I 349 [2] 1, 9–2, 1 = *AEMT* 96 ; Stèle Metternich [6] 48–71, [7] 71–83 = *AEMT* 93 ; Socle Béhague [1] a1–b2.

¹⁶⁵ Désert/montagne : P.Ebers [499] 69, 3–5, [500] 69, 6–7 ; BM EA 10059 [35] 10, 14–11, 2, [36] 11, 2–4 ; P.Leiden I 348 [38] v° 3, 1–5. Champ : Stèle Metternich [9] 89–100. Vallée : BM EA 9997 [6] 6, 17–8, 15. Nid : BM EA 10059 [34] 10, 8–14 ; P.Leiden I 348 [39] v° 3, 5. Ce nid fait référence à l'endroit où Isis cachât Horus à Chemmis après sa naissance. Dans plusieurs autres charmes, le récit se déroule également dans les marais de Chemmis : P.Ramesseum III B 23–34 ; BM EA 9997 [6] 6, 17–8, 15 ; Stèle Metternich [14] 168–251 ; Socle Béhague [4] c1–g1.

¹⁶⁶ Sur l'*historiola* d'Isis et Horus à l'époque pharaonique, voir C.A. Faraone, « The Mystodokos and the Dark-Eyed Maidens: Multicultural Influences on a Late-Hellenistic Incantation », dans Meyer et Mirecki, *Ancient Magic*, 297–333 à 301–303 ; R.K. Ritner, « The Wives of Horus and the Philinna Papyrus (*PGM XX*) », dans W. Clarysse, A. Schoors et H. Willems (éd.), *Egyptian Religion: The Last Thousand Years*, 2 vol. (Louvain, 1998) 2.1027–41 ; Pinch, *Handbook*, 80–81 ; Frankfurter, « Laments of Horus » ; Tyldesley, *Myths and Legends*, 205–10 ; Shaw, *Egyptian Myths*, 84–91 ; Blumell et Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty ».

¹⁶⁷ P.Ebers ; P.Berlin 3027 ; BM EA 9997, 10059, 10085, 10105, 10309 ; P.Budapest 51.1961 ; P.Chester Beatty III ; P.Chester Beatty VII ; P.Leiden I 348 ; P.Leiden I 349 ; P.Turin 1993.

¹⁶⁸ Sur les cippes d'Horus, voir A. Moret, « Horus sauveur », *RHR* 72 (1915) 213–87 ; P. Lacau, « Les statues "guérisseuses" dans l'ancienne Égypte », *MMAI* 25 (1921) 189–210 ; K.C. Seele, « Horus on the Crocodiles », *JNES* 6 (1947) 43–52 ; L. Kákosy, « Some Problems of the Magical Healing Statues », dans A. Roccati et A. Siliotti (éd.), *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni* (Milan, 1987) 171–86 ; R.K. Ritner, « Horus on the Crocodiles: A Juncture of Religion and Magic in Late Dynastic Egypt », dans J.P. Alan (éd.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt* (New Haven, 1989) 103–16 ; H. Sternberg-el-Hotabi, *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen: ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr.*, 2 vol (Wiesbaden, 1999) ; A. Gasse, *Les stèles d'Horus sur les crocodiles* (Paris, 2004) ; J.F. Quack, « Die Horus-Stelen und ihr Bildprogramm », dans V. Vaelke

des animaux dangereux : serpents, scorpions, lions et antilopes¹⁶⁹. Ces stèles, produites sous différents formats depuis le Nouvel Empire jusqu'à l'époque gréco-romaine¹⁷⁰, avaient pour but non seulement de repousser les créatures venimeuses et dangereuses, mais aussi de guérir ceux qui avaient été piqués ou mordus. Les plus gros exemplaires, datant principalement de l'époque pharaonique¹⁷¹, étaient placés dans les cours des temples et étaient parfois incorporés dans des statues guérisseuses représentant un individu (souvent un prêtre ou un donateur) debout ou assis¹⁷². Les cippes, comme les statues, étaient couverts d'inscriptions et de formules magiques, et leurs bases comportaient souvent des bassins dans lesquels on recueillait de l'eau après l'avoir fait couler sur la statue. L'eau ainsi imprégnée du pouvoir guérisseur des inscriptions était ensuite donnée aux malades pour la boire ou s'en asperger¹⁷³. Quant aux plus petits exemplaires de cippes d'Horus, fort populaires à l'époque ptolémaïque, ils ne faisaient souvent pas plus de quelques centimètres et pouvaient être portés en amulette comme protection contre ces animaux dangereux¹⁷⁴.

(éd.), *Ägypten. Ein Tempel der Tiere* (Berlin, 2006) 107–109 ; D. Saura, *Las estelas mágicas de Horus sobre los cocodrilos formación, evolución y sentido de un tipo iconográfico* (Madrid, 2009) ; J. Draycott, « Size Matters: Reconsidering Horus on the Crocodiles in Miniature », *Pallas* 86 (2011) 123–33 ; A. Gasse, « L'enfant et les sortilèges. Remarques sur la diffusion tardive des "stèles d'Horus sur les crocodiles" », dans A. Gasse, F. Servajean et C. Thiers (éd.), *Et in Aegypto et Ad Aegyptum: Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier* (Montpellier, 2012) 345–58 ; J.F. Quack, *Eine magische Stele aus dem Badischen Landesmuseum Karlsruhe (Inv. H 1049)* (Heidelberg, 2018).

¹⁶⁹ La présence de l'antilope parmi les animaux dangereux peut étonner, mais celle-ci appartiendrait à la catégorie des « animaux dangereux » puisqu'elle représente les dangers de la faune sauvage du désert. De plus, l'oryx, une espèce d'antilope, est une hypostase de Seth, l'ennemi d'Horus ; cf. L. Kákosy, *Egyptian Healing Statues in Three Museums in Italy: Turin, Florence, Naples* (Torino, 1999) 18–19 ; D. Frankfurter, « The Binding of Antelopes: A Coptic Frieze and Its Egyptian Religious Context », *JNES* 63 (2004) 97–109 ; A. Strandberg, *The Gazelle In Ancient Egyptian Art. Image And Meaning* (Uppsala, 2009) 12–13 et 140–44.

¹⁷⁰ La plupart des cippes d'Horus semblent être datés de la Basse époque (664–332 AEC) et de l'époque ptolémaïque (332–30 AEC). Il semble également que la pratique se soit poursuivie jusqu'à l'époque romaine : en effet, certaines amulettes représentant Horus sur les crocodiles seraient datées du 1^{er} siècle AEC au 1^{er} siècle EC. Celles-ci sont pour la plupart moins bien exécutées et portent peu d'inscriptions ; cf. Gasse, *Stèles d'Horus*, n^{os} 31, 34, 35 et 37. Pour un catalogue répertoriant les cippes d'Horus et leur datation, voir Sternberg-el-Hotabi, *Untersuchungen 2*.

¹⁷¹ Les cippes et statues monumentales sont datés, pour la plupart, de l'époque pharaonique, surtout de la Basse époque. Toutefois, les plus vieux exemplaires connus pourraient avoir été produits à l'époque ramesside (Nouvel Empire), sous la 19^e dynastie (1295–1069 AEC) ; voir G. Daressy, *Textes et dessins magiques* (Le Caire, 1903) 11–13 (n^o 9403) et 29 (n^o 9413 bis). D'autres exemplaires pourraient être datés soit de la fin de la Basse époque ou du début de la période ptolémaïque. C'est le cas du socle Béhague, qui porte deux charmes contenant l'*historiola* d'Isis et Horus. Comme la datation n'est pas certaine, il a tout de même été inclus dans le corpus des charmes « pharaoniques » ; voir A. Klasens, *A Magical Statue Base (Socle Béhague) in the Museum of Antiquities at Leiden* (Leyde, 1952) 1–2.

¹⁷² Pour d'autres statues guérisseuses, voir p. ex. E. Drioton, « Une statue prophylactique de Ramsès III », *ASAE* 39 (1939) 57–89 ; Klasens, *Magical Statue Base* ; E. Jelínková, *Les inscriptions de la statue guérisseuse de Djed-her-le-Sauveur* (Le Caire, 1956) ; Kákosy, *Egyptian Healing Statues*. Seules deux d'entre elles (Klasens et Jelínková) portent des charmes contenant l'*historiola* d'Isis et Horus et ont été intégrées au corpus.

¹⁷³ Sur le principe de « boire » les mots d'un charme pour l'activer, voir Rítner, *Mechanics*, 102–11.

¹⁷⁴ À partir de la fin de la Basse époque et pendant toute la période ptolémaïque, les plus petites versions des cippes d'Horus sont devenues de plus en plus populaires. Leur taille, variant d'environ cinq à trente centimètres de hauteur, les rendait plus faciles à déplacer : on pouvait les installer dans la cour d'une maison, les transporter à l'extérieur du pays (cf. K. Abdi, « An Egyptian Cippus of Horus in the Iran National Museum, Tehran », *JNES* 61 [2002] 203–10).

Comme l'*historiola* concernait la guérison de l'enfant Horus par sa mère Isis, les charmes qui l'utilisaient, qu'ils aient été inscrits sur un papyrus médico-magique ou sur une stèle, avaient pour but de guérir des gens souffrants des mêmes maux que Horus. Bien que les récits de chaque charme suivent plus ou moins toujours le même schéma, il est possible de distinguer plusieurs catégories de textes selon les souffrances d'Horus. La première catégorie consiste en une série d'incantations contre les brûlures. On ne trouve celles-ci que sur des papyrus médico-magiques, tous datés du Nouvel Empire. **P.Leiden I 348**, par exemple, est un rouleau de papyrus daté de la 19^e dynastie (1295–1186 AEC), sur lequel ont été inscrits trente-cinq charmes, dont sept contiennent une version de l'*historiola* d'Isis et Horus¹⁷⁵. Trois d'entre eux sont des incantations contre les brûlures, dont celle-ci :

Another conjuration for a burn. « I am Horus hurrying over the desert to the place that is aflame ». « See, a fire! His upper part is afire, his lower part is afire; there is no place where he can escape from it! » « Water is far away; the fire is saying: “be afire!” The doors are closed. Would that <I had> the goddess Isis (here) at the moment, then she would set me in the (right) way with her powerful spell! » The goddess Isis came to the place where this god was: « Here I am behind you with <my> spell! One is going to hack up your place. Your enemies will extinguish themselves for you—it is (full) with the water of my mouth. A mystery in a place of flame! Do not afflict him, do not afflict him, do not produce a foul fluid, do not produce a white fluid, do not produce worms! » A true protection. Words to be said three times. Heat cyperus grass, heat coriander, heat fruit, heat bull's fat, oil and wax. To be made into one mass. Let there be made a bandage over it¹⁷⁶.

Il est important de noter que ce charme inclut deux des éléments les plus communs dans ce type précis de formule. Le premier est l'utilisation d'un liquide pour calmer les brûlures d'Horus. Dans cette incantation, il s'agit de « l'eau de la bouche » d'Isis, c'est-à-dire de sa salive. La salive et les crachats servant de remèdes sont en effet bien attestés dans les rituels et incantations égyptiennes¹⁷⁷. Isis utilise d'ailleurs sa salive dans quatre autres charmes comportant l'*historiola*

ou même, dans le cas des plus petits, les porter comme amulettes. Il s'agirait fort probablement d'une façon d'adapter les rituels des temples pour un usage domestique ou individuel ; cf. Draycott, « Size Matters » ; Faraone, *Transformation*, 130–32. À cause de leur petite taille, la plupart de ces cippes ne portent pas ou peu d'inscriptions. Parmi ceux qui en portent, nous n'avons pu en identifier qu'un seul sur lequel on trouve une formule contenant l'*historiola* d'Isis et Horus : Oriental Institute N° 16881 (cf. Seele, « Horus on the Crocodiles »). Comme il est daté entre la fin de la Basse époque et le début de l'époque ptolémaïque, il a également été inclus dans le corpus.

¹⁷⁵ Pour plus de renseignements sur P.Leiden I 348, sa provenance, son apparence physique, ses analyses paléographiques, grammaticale et lexicographique, voir l'introduction de J.F. Borghouts, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348* (Leyde, 1971) 1–14.

¹⁷⁶ P.Leiden I 348 [38] v° 3, 1–5 = *AEMT* 36. Lorsque les textes cités sont traduits dans *AEMT*, nous fournissons toujours cette traduction, à moins d'indications contraires.

¹⁷⁷ Voir Ritner, *Mechanics*, 78–82.

d'Isis et Horus¹⁷⁸. Dans les charmes contre les brûlures, elle utilise aussi parfois d'autres liquides corporels comme l'urine, ou encore son propre lait maternel¹⁷⁹. Dans d'autres incantations, il est simplement question de l'eau du Nil, qui peut être apportée à Isis par un autre personnage¹⁸⁰.

Le deuxième élément qui est commun à tous les charmes contre les brûlures est la préparation d'un onguent qui devait être appliqué sur les blessures du patient au moment de réciter l'incantation. Cet onguent était la plupart du temps constitué du lait maternel d'une femme ayant donné naissance à un garçon, qui devait représenter, selon le principe magique *simila similibus* (aussi appelé magie sympathique ou analogie persuasive), le lait maternel d'Isis¹⁸¹. Celui-ci devait être mélangé à d'autres ingrédients comme de l'orge, des poils de chat ou de la graisse de vache¹⁸². Dans l'un des charmes, l'onguent est fait à base de miel¹⁸³, un ingrédient courant dans la pharmacopée égyptienne—et plus tard grecque—et connu aujourd'hui pour ses propriétés antibactériennes¹⁸⁴.

¹⁷⁸ P.Ebers [499] 69, 3–5 ; BM EA 10059 [35] 10, 14–11, 2, [36] 11, 2–4 ; P.Leiden I 348 [37]. Dans P.Leiden I 349 [2] 1, 9–2, 1, un charme contre les piqûres de scorpions, il est question de crachat qui pourrait être utilisé comme remède. Dans BM EA 10309 [3] 2, 7–3, 4, un charme contre les morsures de serpents, Isis dit aussi avoir « craché le poison ».

¹⁷⁹ Dans P.Ebers [499] 69, 3–5 et BM EA 10059 [35] 10, 14–11, 2, il est question de « l'eau entre ses cuisses », ce qui fait fort probablement référence à son urine. Dans BM EA 10059 [34] 10, 8–14, elle utilise son lait maternel.

¹⁸⁰ Dans P.Ebers [500] 69, 6–7, Isis calme les brûlures grâce à de l'eau du Nil qui lui est apportée par une femme non identifiée. Dans BM EA 10059 [6] 3, 1–5, Osiris asperge de l'eau sur le corps d'Horus pour apaiser l'inflammation de sa peau. L'utilisation thérapeutique de l'eau en magie est également ancrée dans la tradition égyptienne ; voir Kákosy, « Some Problems » ; H. Satzinger, « Aqua guaritrice: le statue e le stele magiche e il loro uso magico-medico nell'Egitto faraonico », dans Roccati et Siliotti, *Magia in Egitto*, 189–204 ; J. Leclant, « Avant-propos : l'eau vivifiante dans l'Égypte ancienne », dans R. Ginouvès (éd.), *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec* (Athènes, 1994) 7–11 ; Y. Koenig, « L'eau et la magie », dans A. Amenta, M. Luiselli et M. Sordi (éd.), *L'acqua nell'antico Egitto: Vita, rigenerazione, incantesimo medicamento* (Rome, 2005) 91–105.

¹⁸¹ On utilise du lait maternel dans BM EA 10059 [34] 10, 8–14, [35] 10, 14–11, 2 ; P.Ebers [499] 69, 3–5, [500] 69, 6–7.

¹⁸² Dans P.Leiden I 348 [38] v° 3, 1–5, on demande plutôt de mélanger du gras, de l'huile et de la cire avec de la coriandre et des fruits.

¹⁸³ P.Leiden I 348 [37] v° 3, 1. Le rituel du charme contre les inflammations de la peau (BM EA 10059 [6] 3, 1–5) utilise également un onguent à base de miel.

¹⁸⁴ Les grands papyrus médico-magiques utilisaient déjà le miel pour la préparation d'onguents, notamment—mais pas uniquement—pour les brûlures ; voir p. ex. P.Ebers [491] 68, 12–15, [492] 68, 15–16, [504] 69, 11–13, [506] 69, 14, [508] 69, 15 ; P.Edwin Smith [9–12] 4, 19–6, 3, [14–19] 6, 7–7, 22, [25–28] 9, 2–10, 3, [34–38] 11, 17–13, 2. Le miel faisait aussi partie de la pharmacopée gréco-romaine et apparaît fréquemment dans la littérature médicale comme traitement contre les blessures et les brûlures ; voir p. ex. Thphr. *HP* 9, 9 ; Cels. 1, 4, 26 ; 2, 5, 1 ; 2, 6, 6 ; Dsc. 1, 13–15, 27, 39. Aujourd'hui, le miel est connu pour ses propriétés antiseptiques et antibactériennes. Plus spécifiquement, le miel a des effets bactériostatiques, c'est-à-dire qu'il arrête et inhibe la croissance des bactéries. Des études modernes ont aussi montré que le miel aide à la guérison des blessures et brûlures. Sur les propriétés du miel et ses utilisations modernes, voir entre autres P.C. Molan, « The Antibacterial Activity of Honey », *Bee World* 73 (1992) 5–28 ; L. Cilliers et F.P. Retief, « Bees, Honey and Health in Antiquity », *Akroterion* 53 (2008) 7–19 ; H. Scephankova, J.A. Saraiva et L.M. Estevinho, « Honey Health Benefits and Uses in Medicine », dans J.M. Alvarez-Suarez (éd.), *Bee*

Dans la seconde catégorie de textes contenant l'*historiola*, Isis soigne Horus qui a été mordu par un serpent. Ces charmes suivent le même scénario général et peuvent aussi inclure des instructions rituelles, mais celles-ci demandent plutôt de réciter l'incantation au-dessus de l'effigie d'une divinité¹⁸⁵—Isis, Selkis, ou Maat—ou encore de confectionner une amulette et de la suspendre au cou du patient¹⁸⁶. Ces incantations contre les morsures de serpent étaient souvent inscrites sur les cippes d'Horus, puisqu'il s'agissait d'un des animaux dangereux qui y étaient représentés. Le plus connu de ces cippes d'Horus est la **Stèle Metternich**, une stèle en grès datée du règne de Nectanebo II (360–343 AEC)¹⁸⁷, sur laquelle sont inscrits plusieurs charmes contenant l'*historiola* d'Isis et Horus, dont celui-ci contre les morsures de serpents :

Horus had been bitten in the field of Heliopolis to the north of *Htp.t* while his mother Isis was in the upper rooms making libations to her brother Osiris. Horus sent out a cry to the horizon. (Isis said:) « Listen to me, you who belong to the heron! Jump up then, doorkeepers who belong to the holy *isd*-tree, at the voice of Horus! Send out a cry of lament for him, give an order to heaven to heal Horus, so serve his interest for life. Let there be spoken to my lord *Isdn* who is in *I3.t-hwsi*: “will you lie down?” Go in to the lord of sleep, for my son Horus is being oppressed! Take all things with you from there to combat the poison that is in the limbs of Horus, the son of Isis, and that is in all the limbs of the sufferer likewise!¹⁸⁸ »

Dans la troisième catégorie de charmes, il est encore une fois question d'une sensation de brûlure affligeant Horus, mais celle-ci est causée par une piqûre de scorpion. Les incantations contre les piqûres de scorpions se trouvaient aussi souvent sur les cippes d'Horus. La **Stèle Metternich** en arbore d'ailleurs trois, dont la suivante :

« Isis, come to your Horus! You who knows her spell, come to your son! »—so said the gods in her neighbourhood, since a scorpion had stabbed him, since a stinger had stung him, since a spider had lain in waiting for him. Isis went forth with a *msd*-cloth on her breast, her arms spread out: « Here am I, my son Horus! Do not be afraid. Son of a glorious lady, nothing bad will happen to you. The seed embodied in you is of the one who created that which exists! You are my son in the heavenly realm who has come forth from Nun. You will not die from the heat of the poison. You are the great heron who was born on the top of a willow in the house of the Great Magistrate in Heliopolis. You are the brother of the *abdu*-fish, who announces that which is going to happen. A cat has nursed you in the house of Neith, a sow and a dwarf were the protection of your body. Your head will not sink

Products: Chemical and Biological Properties (Cham, 2017) 83–96 ; S.A. Meo et al., « Role of Honey in Modern Medicine », *Saudi Journal of Biological Sciences* 24 (2017) 975–78.

¹⁸⁵ BM EA 9997 [3] 3, 12–5, 4, [5] 6, 1–17, [6] 6, 17–8, 15 ; BM EA 10309 [3] 2, 7–3, 4 ; P.Brooklyn 47.218.48 + 85 [79a–c] 5, 3–8.

¹⁸⁶ BM EA 9997 [6] 6, 17–8, 15 ; BM EA 10309 [3] 2, 7–3, 4.

¹⁸⁷ Sur la stèle Metternich, voir entre autres N.E. Scott, « The Metternich Stela », *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 9 (1951) 201–17 ; C.E. Sander-Hansen, *Die Texte der Metternichstela* (Copenhague, 1956) ; H. Sternberg-el-Hotabi, « Die Götterdarstellungen der Metternichstela. Ein Neuansatz zu ihrer Interpretation als Elemente eines Kontinuitätsmodells », *GM* 97 (1987) 25–70.

¹⁸⁸ Stèle Metternich [9] 89–100 = *AEMT* 94.

down on account of an opponent in you. Your body will not take in the heat of your poison, you will not pull back on the earth, you will not become limp on the water, no biting snake will have power over you, no powerful lion will stoop over you. You are the son of the august god who has come forth from Geb. The poison will have no power over your body. You are the son of the august god who has come forth from Geb—and such is also the case with the sufferer. The four lady-genii are the protection of your body!¹⁸⁹ »

En plus de ces trois principales affections, soit les brûlures, les morsures de serpents et les piqûres des scorpions, dans certaines versions de l'*historiola*, l'enfant Horus pouvait souffrir d'autres problèmes. Dans un texte, il est affecté par une maladie de la peau nommée *tmyt*, dont les symptômes semblent être des sensations de chaleur et de brûlure. Ce charme provient du **Papyrus médical de Londres (BM EA 10059)**, un rouleau daté du Nouvel Empire (1550–1069 AEC, probablement vers 1350¹⁹⁰) sur lequel ont été inscrites soixante incantations iatromagiques, dont trois autres sont des charmes contre les brûlures contenant l'*historiola* d'Isis et Horus. Celui-ci s'éloigne cependant légèrement du scénario habituel, puisque c'est Isis qui se lamente et qui appelle à l'aide pour son fils, et c'est Osiris qui se porte au secours d'Horus—qui est à ce moment identifié au patient dans la réalité—en aspergant de l'eau sur son corps. Il est toutefois important de le mentionner puisque, dans les charmes grecs qui ont repris l'*historiola*, il est aussi question de maladies et d'inflammations de la peau.

Conjuration of *tmyt*: « Heat, which comes from *D*[*d*...] which comes from Heliopolis, which penetrates and emerges from [...] Isis stands lamenting, after she has raised up the skin of Horus, the skin of X, son of Y. A sheep is descended from the sky at the voice of Isis [...] deafness to her cry by Re. Then Osiris caused water to be sprinkled over the body of X, son of Y. May you flow out, my heat. Osiris, he has heard the message. The land rejoices. Re stands in the chamber of Heliopolis [...] night. » Words to be spoken four times over honey, vinegar, *s3-wr*, meal of the threshing-floor¹⁹¹.

Comme le montre le charme ci-dessus, l'*historiola* dans les textes égyptiens pouvait incorporer certaines variantes. Par exemple, Horus appelle parfois à l'aide sa tante Nephthys en plus de sa mère Isis¹⁹². Dans plusieurs incantations, c'est Isis qui se lamente pour son fils et qui

¹⁸⁹ Stèle Metternich [7] 71–83 = *AEMT* 93.

¹⁹⁰ T. Bardinet, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique. Traduction intégrale et commentaire* (Paris, 1995) 17. Le papyrus aurait donc été rédigé pendant le règne d'Amenhotep IV/Akhénaton (1352–1336 AEC).

¹⁹¹ BM EA 10059 [6] 3, 1–5. Nous citons ici la traduction anglaise de Leitz, *Magical and Medical*, 55–56.

¹⁹² P.Ramesseum III B 23–34 ; BM EA 9997 [5] 6, 17–8, 15 ; BM EA 10059 [34] 10, 8–14 ; P.Budapest 51.1961 [5] 3, 5–8 ; P.Chester Beatty VII [13] r° 6, 4–7 ; P.Leiden I 348 [8] r° 3, 8–4, 3 = *AEMT* 45, [22] r° 12, 7–11 = *AEMT* 26 ; Socle Béhague [4] c1–g1.

reçoit l'aide d'autres divinités comme Re, Thot et Osiris¹⁹³. Horus n'est parfois pas enfant, mais adulte¹⁹⁴. Dans certains cas, les troubles affligeant Horus n'impliquent pas de sensation de brûlure. En effet, celui-ci peut souffrir d'autres maladies comme des maux de tête ou de ventre¹⁹⁵. Par exemple, dans un autre charme provenant du papyrus **P.Leiden I 348**, Horus souffre de maux de ventre après avoir mangé un poisson sacré.

Another one. « <My> belly! » said Horus, « What? » said Isis. And Horus said: « <I> have eaten a golden *abdu*-fish on the border of the pure pool of Re! » And Isis said: « So he is the one who has eaten a golden *abdu*-fish on the border of the pure pool of Re? So [he] spends the day lying suffering from his belly? And does the little Ennead [weep] because of the suffering of his belly, the Unwearying Soul<s>? » This spell is to be said, written on a new dish <in> yellow ochre. To anoint with honey and to wash a man who suffers from his belly¹⁹⁶.

Enfin, il est important de mentionner que certaines incantations suivent la structure de base du récit, mais présentent d'importants changements quant aux protagonistes. Dans certains cas, Horus est remplacé par la déesse Bastet, qui a été piquée par un scorpion et qui appelle à l'aide son père Ré¹⁹⁷. Dans un sous-groupe de charmes contre les piqûres de scorpions, que l'on trouve généralement sur les cippes d'Horus, notamment sur la stèle Metternich, c'est un enfant humain qui est piqué : alors qu'Isis voyage incognito avec ses sept gardes scorpions, une femme lui refuse l'hospitalité et lui ferme la porte au visage, ce qui entraîne l'un des scorpions à piquer l'enfant de cette femme. Isis prend alors pitié de l'enfant qui « brûle » sous l'effet du venin et le soigne à l'aide d'une incantation¹⁹⁸. À la fin du charme, l'enfant est souvent explicitement associé à Horus, qui a lui aussi été piqué par un scorpion, et sa guérison liée à celle d'Horus par Isis : « Que l'enfant vive et que le poison meure ! Comme Horus sera guéri pour sa mère Isis, le malade aussi sera guéri.¹⁹⁹ »

¹⁹³ BM EA 9997 [3] 3, 12–5, 4, [5] 6, 1–17, [6] 6, 17–8, 15 ; BM EA 10059 [6] 3, 1–5 ; Stèle Metternich [9] 89–100 ; Socle Béhague [4] c1–g1.

¹⁹⁴ P.Budapest 51.1961 [4] 3, 2–5 ; P.Leiden I 348 [8] r° 3, 8–4, 3, [10] r° 4, 5–9 = *AEMT* 43.

¹⁹⁵ Maux de tête : P.Budapest 51.1961 [4] 3, 2–5, [5] 3, 5–8 ; P.Leiden I 348 [8] r° 3, 8–4, 3, [10] r° 4, 5–9. Maux de ventre : P.Berlin 3027 [B] 1, 4–9 ; P.Leiden I 348 [22] r° 12, 7–11, [23] r° 12, 11–13, 3 = *AEMT* 49 ; P.Athen Nat.-Bibl. 1826 r° 7, 7–11. Dans P.Ramesseum III B 23–34, Horus est atteint par le démon *brr*. Dans P.Chester Beatty III 10, 10–9 = *AEMT* 7, Horus est troublé par des cauchemars.

¹⁹⁶ P.Leiden I 348 [23] r° 12, 11–13, 3 = *AEMT* 49.

¹⁹⁷ Statue de Djed-her-le-Sauveur [24] 162–80 = *AEMT* 87 ; Stèle Metternich [3] 9–35.

¹⁹⁸ Socle Béhague [1] a1–b2 ; Stèle Metternich [6] 48–71. Ce récit est également illustré sur une stèle du Caire (S. Cairo 9402), voir Daressy, *Textes et dessins magiques*, 3–11 et pl. 3. Sur Isis et ses scorpions, voir aussi Ritner, « Wives of Horus », 1037–38.

¹⁹⁹ Socle Béhague [1] a1–b2 et Stèle Metternich [6] 48–71 ; traduction basée sur celles de F. Lexa, *La magie dans l'Égypte antique: de l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, 2 vol. (Paris, 1925) 2.73 et de *AEMT*, p. 63.

En résumé, à l'époque pharaonique, l'*historiola* d'Isis et Horus a été utilisée dans les incantations iatromagiques sur une longue période—depuis le Moyen Empire (P.Ramesseum III B 23–34, daté de la 13^e dynastie, soit 1773–1650 AEC), jusqu'au règne du dernier pharaon égyptien, Nectanebo II (360–343 AEC), lors duquel la Stèle Metternich a été gravée—et de façon abondante, au moins quarante exemplaires ayant survécu jusqu'à nous. Si l'on tient compte de tous ces textes, on constate que la tradition rattachée à cette *historiola* dans les incantations de l'époque pharaonique était riche et diversifiée, permettant de modifier plusieurs éléments du récit. Avec le temps en revanche, à l'époque gréco-romaine puis dans l'Antiquité tardive, dans les textes magiques démotiques, puis surtout grecs et coptes, l'*historiola* semble avoir perdu peu à peu sa diversité, bien que chaque tradition ait apporté à son tour ses propres ajouts et modifications à la structure et aux éléments de base.

L'historiola dans les charmes démotiques

Bien qu'il y ait un écart entre les derniers exemplaires de l'époque pharaonique (360–343 AEC) et les premières occurrences dans les charmes grecs (1^{er} siècle AEC) et démotiques (3^e siècle), l'*historiola* d'Isis et Horus a de toute évidence survécu en Égypte jusqu'à l'époque gréco-romaine. Comme mentionné plus tôt, de plus petites versions des cippes d'Horus, notamment sous forme d'amulettes, étaient toujours produites et utilisées pendant toute l'époque ptolémaïque²⁰⁰. Bien que nous ne possédions pas aujourd'hui d'exemplaire de l'*historiola* qui serait datée—de façon certaine—de l'époque ptolémaïque, il est tout de même possible qu'elle ait survécu par l'intermédiaire de ces amulettes et petites stèles, puisque certaines d'entre elles étaient inscrites de formules magiques²⁰¹.

Si l'on s'intéresse maintenant aux charmes démotiques, on constate que certaines versions de l'*historiola* ont été conservées et réutilisées, en particulier dans un manuscrit, le **papyrus magique démotique de Londres et Leyde (P.London-Leiden = DPM xiv)**²⁰². Sur ce rouleau de

²⁰⁰ Voir ci-dessus, p. 44.

²⁰¹ Il est également fort probable que les cippes et statues guérisseuses qui ont été produites à la fin de la Basse époque, p. ex. la Stèle Metternich, ait toujours été en usage pendant l'époque ptolémaïque.

²⁰² Le document est composé de deux parties, l'une conservée au Musée d'antiquités de Leyde (P.Leiden I 383) et l'autre au British Museum (BM EA 10070). Les deux sections ont été réunies et publiées par F.L. Griffith et H. Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden* (Londres, 1904). Pour une introduction et une traduction plus récente par J.H. Johnson, voir H.D. Betz, *The Greek Magical Papyrus in Translation. Including the Demotic Spells* (Chicago, 1986) lv–lviii et 195–251. Pour une discussion détaillée, voir aussi J. Dieleman, *Priests,*

papyrus daté de la fin du 2^e ou du début du 3^e siècle de notre ère ont été inscrits de nombreux rituels, charmes et incantations, dont au moins deux présentent des récits comportant d'importants parallèles avec l'*historiola* d'Isis et Horus. Le premier extrait est un charme contre les piqûres de scorpions qui met en scène Isis et son fils Anubis :

[Spell] to be said to the sting. « I am the King's son, greatest and first, Anubis. My mother Sekhmet-Isis comes after me all the way to the land of Syria, to the hill of the land of Heh, to the nome of these cannibals, saying "Hurry, hurry! Quickly, quickly, my child, King's son, greatest and first, Anubis," saying "Arise and come to Egypt, for your father Osiris is King of Egypt; he is the ruler over the whole land; all the gods of Egypt are assembled to receive the crown from his hand." At the moment of saying these [things] she jumped at me. My strength fell from me. She coiled and she came to me with a sting; I sat down and wept. Isis, my mother, sat near me, saying to me, "Do not weep, do not weep, my child, King's son, greatest and first, Anubis! Lick from your tongue to your heart, and vice versa, as far as the edges of the wound! Lick from the edges of the wound up to the limits of your strength! What you will lick up, you should swallow it. Do not spit it out on the ground, for your tongue is the tongue of the Agathodaimon, your tongue is that of Atum!" » You should lick it with your tongue while it is bleeding. Immediately afterwards, you should speak to a little oil and you should speak to it seven times while putting it on the sting daily. You should dye a strip of linen and put it on it. [...] ²⁰³

Le changement le plus frappant dans ce texte est le remplacement d'Horus par Anubis. Toutefois, si l'on s'attarde à l'étymologie du nom d'Anubis (*Inpw*), on constate qu'il dérive d'un vocable qui aurait désigné le « jeune chien » (*inp*) et qui aurait été à l'origine du mot pour « enfant royal » ou « jeune prince » (*inpw*)²⁰⁴. En effet, au Nouvel Empire, Anubis fut intégré au cycle osirien à titre d'ordonnateur suprême des funérailles d'Osiris et commença à être identifié comme le fils d'Osiris²⁰⁵. Cette intégration ne s'est cependant pas faite sans difficulté, et la généalogie d'Anubis pose parfois problème. Bien des siècles plus tard, à l'époque gréco-romaine, c'est Plutarque qui éclaircit les circonstances troubles de la naissance d'Anubis :

Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE) (Leyde, 2005), en part. p. 41–44 pour la datation du manuscrit.

²⁰³ *PDM* xiv 594–620. Lorsque les *PDM* sont cités dans cette étude, nous reprenons toujours les traductions dans Betz, *Greek Magical Papyrus*.

²⁰⁴ Erman et Grapow, *WB* s.v. *inpw*. Sur l'étymologie du nom Anubis, voir entre autres J.-C. Grenier, *Anubis alexandrin et romain* (Leyde, 1977) 3–4 ; T. DuQuesne, *The Jackal Divinities of Egypt: From the Archaic Period to Dynasty X* (Londres, 2005) 76–81 et 367–68. Le Papyrus Jumilhac donne plusieurs interprétations du nom d'Anubis. Ce manuscrit—probablement copié au début de la période ptolémaïque, cf. J.F. Quack, « Corpus oder *membra disiecta*? Zur Sprach- und Redaktionskritik des Papyrus Jumilhac », dans W. Waitkus (éd.), *Diener des Horus: Festschrift für Dieter Kurth zum 65. Geburtstag* (Gladbeck, 2008) 203–28—contient de nombreux récits mythologiques, ainsi que des descriptions des cultes locaux de Cynopolis et des environs, où Anubis était particulièrement vénéré. Selon une interprétation, Anubis aurait été nommé par Seth qui aurait qualifié le dieu de « chien (*Inpw*) innocent » (P. Jumilhac 20, 11–14) ; cf. J. Vandier, *Le Papyrus Jumilhac* (Paris, 1962) 102–103 et 131.

²⁰⁵ Anubis porte souvent l'épithète *s3 Wsir*, « fils d'Osiris », dans les textes concernant les rituels osiriens auxquels il participe ; cf. Grenier, *Anubis*, 17–19.

Quand Isis découvrit que son frère Osiris avait aimé et connu sa sœur en la confondant avec elle, et qu'elle en vit la preuve dans la couronne de mélilot qu'il avait laissée auprès de Nephthys, elle se mit à la recherche de l'enfant, car elle (Nephthys) l'avait exposé aussitôt en lui donnant naissance, par crainte de Typhon (Seth). Et quand Isis l'eut trouvé, difficilement et avec peine, conduite par des chiens, elle l'éleva et il devint son gardien et son compagnon, répondant au nom d'Anubis²⁰⁶.

Anubis serait donc née d'une relation adultère entre Osiris et Nephthys. Cette relation est d'ailleurs mentionnée dans un charme érotique en vieux-copte daté des 3^e–4^e siècles, dans lequel Isis découvre la trahison de son mari et appelle à l'aide son père Thot pour reconquérir le cœur d'Osiris²⁰⁷. Après la naissance de l'enfant, Nephthys l'aurait abandonné et Isis l'aurait recueilli et élevé comme son propre fils²⁰⁸. Les liens de parenté entre Isis, Osiris et Anubis se seraient alors développés avec le temps. À l'époque gréco-romaine, Anubis s'est inséré dans la triade alexandrine Isis-Sarapis-Harpocrate, parfois au côté d'Harpocrate, mais plus souvent encore en le remplaçant²⁰⁹. La substitution d'Horus par Anubis dans ce charme démotique daté des 2^e–3^e siècles n'est donc plus si remarquable, puisque l'on conserve la relation mère-fils qui se trouve au cœur de l'*historiola* égyptienne.

Ce changement mis à part, nous retrouvons dans ce texte la plupart des éléments présents dans les charmes de l'époque pharaonique. D'abord, Anubis se trouve dans un endroit éloigné, en Syrie. Sa mère Isis-Sekhmet vient l'y rejoindre, lui demandant de revenir en Égypte, dans le royaume de son père. À ce moment, Anubis est piqué par un scorpion, apparemment par Isis elle-même. Il existait en effet une Isis-Scorpion en Égypte, attestée depuis le Nouvel Empire jusqu'à l'époque gréco-romaine²¹⁰, mais il est aussi possible qu'Anubis ait été piqué par l'un des sept gardes scorpions qui accompagnaient parfois Isis et qui, dans certains charmes égyptiens, sont responsables de la piqûre d'un jeune garçon humain²¹¹.

²⁰⁶ Plu. *De Is. et Os.* 14 : Αἰσθομένην δὲ τῇ ἀδελφῇ ἐρώντα συγγεγονέναι δι' ἄγνοιαν ὡς ἑαυτὴ τὸν Ὅσιριν καὶ τεκμήριον ἰδοῦσαν τὸν μελιλώτινον στέφανον, ὃν ἐκεῖνος παρὰ τὴν Νέφθυον κατέλυπε, τὸ παιδίον ζητεῖν (ἐκθεῖναι γὰρ εὐθὺς τεκοῦσαν διὰ φόβον τοῦ Τυφῶνος)· εὐρεθὲν (δὲ) χαλεπῶς καὶ μόγις κυνῶν ἐπαγόντων τὴν Ἴσιν ἐκτραφῆναι καὶ γενέσθαι φύλακα καὶ ὀπαδὸν αὐτῆς Ἄνουβιν προσαγορευθέντα.

²⁰⁷ PGM IV 94–153.

²⁰⁸ Le Papyrus Jumilhac fait aussi plusieurs fois référence à la généalogie d'Anubis. Le texte ne mentionne pas la relation adultère entre Osiris et Nephthys, mais il identifie Osiris (P.Jumilhac 2, 13–14 ; 4, 1 ; 5, 1) et Isis (P.Jumilhac 6, 2 et 12, 4–5) comme les parents d'Anubis. Selon une autre interprétation (P.Jumilhac 6, 5–7), c'est d'ailleurs Isis qui l'aurait nommé devant le vent (*I*), l'eau (*N*) et le Gebel (*P*) ; cf. Vandier, *Papyrus Jumilhac*, 114–22.

²⁰⁹ Voir Grenier, *Anubis*, 108–24 (inscriptions n^{os} 74–163 dédiées à Sarapis, Isis et Anubis) et 124–32 (inscriptions n^{os} 164–204 dédiées à Sarapis, Isis, Anubis et Harpocrate). Le Papyrus Jumilhac identifie aussi Anubis à l'enfant Horus (Harpocrate) : P.Jumilhac 5, 6–7 et 6, 3–5 (Vandier, *Papyrus Jumilhac*, 116–17).

²¹⁰ Isis est d'ailleurs parfois représentée avec un scorpion sur la tête. Voir en part. J.-C. Goyon, « Hededyt : Isis-Scorpion et Isis au Scorpion. En marge du papyrus de Brooklyn 47. 218.50–III », *BIFAO* 78 (1978) 439–58.

²¹¹ Stèle Metternich [6] 48–71 ; Socle Béhague [1] a1–b2 ; voir ci-dessus, p. 49.

Tout comme le jeune Horus en détresse, Anubis pleure et se lamente à cause de la douleur. Sa mère Isis se porte à son secours, lui dit de ne pas pleurer et lui fournit le moyen de se guérir en léchant la plaie. Comme dans les exemples précédents, la guérison est donc obtenue grâce à un liquide, la salive. Il semble aussi que la notion de sucer le venin hors de la plaie soit sous-entendue, en plus de l'usage thérapeutique de la salive. L'*historiola* est finalement accompagnée des instructions à suivre pour guérir le blessé, qui sont semblables à ce qu'on retrouvait dans les charmes de l'époque pharaonique : on doit bénir de l'huile en récitant une seconde formule sept fois, enduire la plaie de cette huile magique chaque jour, puis appliquer un bandage de lin. Malgré la substitution d'Horus par Anubis, ce premier charme respecte donc en tout point le scénario et les principaux éléments de l'*historiola* d'Isis et Horus dans les textes pharaoniques.

Dans le second charme du papyrus démotique de Londres et Leyde qui nous intéresse ici, les divergences sont toutefois un peu plus nombreuses. Il s'agit cette fois d'une incantation contre la fièvre ; nous demeurons donc dans la catégorie des problèmes médicaux accompagnés de sensation de chaleur ou de brûlure :

Horus ... went up the mountain at midday during the season of inundation, mounted on a white horse ... on a black horse, the papyrus roll ... [of ...] being on (?) him, those of the Great of Five in his breast. He found all the gods seated at the place of judgment eating [of the produce] of the Nile, my great one. Said they, « Horus, come and eat! Horus, come! Are you going to eat? » He said, « Go away from me! I have no [way] to eat. My head bursts; my body hurts. A fever has taken hold of me; a south wind has seized me. Does Isis stop making magic? Does Nephthys stop curing? Are the sixteen those of the avenger? Is my one a divine power of a god? Are [the 365] gods sitting down to eat the produce of the fields of the Nile (?), my great one, until they remove the fever from the head of the son of Isis, from the head of NN whom NN bore, being the fever of night, the fever of midday, headache, this burning, this heat of the fevers of those below the brow to his feet, [until they] remove [it] from the head of NN, whom NN bore? » [Say it] over genuine oil, seven times; anoint his hand, his body, his feet, and speak to him²¹².

Bien qu'Isis ne soit pas cette fois impliquée dans la guérison de son fils, le charme semble quand même respecter la structure générale de l'*historiola* : Horus est sur une montagne, se plaint des douleurs causées par la fièvre, dont une sensation de chaleur, et est soigné, probablement par l'assemblée des dieux.

Une chose intéressante dans les textes démotiques—et la raison pour laquelle il est important de présenter ce second charme malgré ses divergences—est que l'on voit ce qui semble être une transition quant à l'emplacement initial d'Horus : du désert à la montagne. En effet, dans

²¹² PDM xiv 1219–27.

la plupart des textes pharaoniques contre les brûlures, ou du moins dans les traductions, Horus se situe dans le désert. Dans les textes les plus anciens, c'est généralement le mot *d̄w* qui est utilisé, mot qui pouvait faire référence à la fois aux montagnes reculées du désert et à la bande désertique comprise entre la vallée du Nil et le gébel, là où se trouvaient les nécropoles²¹³. Dans les charmes pharaoniques, le contexte—la chaleur du soleil, l'absence d'eau—indique qu'il est question du désert, ou du moins d'une région désertique. C'est pourquoi la plupart des traductions emploient le mot « désert ». Toutefois, comme le désert égyptien est en grande partie constitué de massifs montagneux, le mot *d̄w* pourrait tout aussi bien être traduit par « montagne ».

Dans l'incantation ci-dessus, on trouve le mot démotique *tw*, dérivé du moyen égyptien *d̄w*, qui recouvre également les deux réalités de la montagne et du désert²¹⁴. C'est aussi de là que découle le copte *τooy*, qui désigne à la fois la montagne et le désert²¹⁵, et qui est utilisé dans l'un des charmes coptes contenant l'*historiola* d'Isis et Horus (*BKU I 1 r^o 2, 1–v^o 8*²¹⁶). On trouve encore cette double signification dans le grec ὄρος, qui se traduit habituellement par « montagne », mais qui, dans la documentation papyrologique, peut aussi désigner le désert, en particulier les endroits où se trouvent les cimetières et les monastères²¹⁷. Or c'est le mot ὄρος qui est utilisé dans l'un des charmes grecs contenant l'*historiola* (*PGM XX*), dont il sera question dans la dernière partie de ce chapitre. Dans les *historiolae* des incantations en démotique, en grec et en copte, lorsqu'il est question de « sommets » et de « monter », les contextes semblent indiquer qu'il soit question de montagnes. Toutefois, il pourrait encore une fois s'agir des massifs montagneux du désert égyptien, et les mots *tw*, *τooy* et ὄρος pourraient également être traduits par « désert ». Ainsi, malgré l'apparence d'un changement, les mots utilisés pour situer le jeune Horus dans les récits de ces charmes—qui ont été rédigés dans différentes langues et qui sont datés de différentes époques—se révèlent plutôt comme une preuve de continuité.

En plus de ces deux incantations, certaines autres sections du papyrus magique démotique de Londres et Leyde pourraient aussi faire partie d'une tradition plus large liée à l'*historiola* d'Isis et Horus. Ce pourrait être le cas d'un charme pour guérir l'ophtalmie, dans laquelle Amon revient

²¹³ Voir Erman et Grapow, *WB* s.v. *d̄w* ; cf. Grenier, *Anubis*, 5.

²¹⁴ J.H. Johnson, *The Demotic Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Chicago, 2001) 105.

²¹⁵ Crum, *Dict.* 440b–441a ; W. Vycichl, *Dictionnaire étymologique de la langue copte* (Louvain, 1983) 223–24.

²¹⁶ Voir ci-dessous, p. 86–88.

²¹⁷ H. Cadell et R. Rémondon, « Sens et emplois de τὸ ὄρος dans les documents papyrologiques », *REG* 80 (1967) 343–49.

de Méroé, trouve Horus en détresse et le guérit à l'aide de formules magiques²¹⁸. Dans un autre papyrus magique démotique (*PDM xii*) écrit par le scribe qui a aussi rédigé le papyrus de Londres et Leyde²¹⁹, une incantation contient un récit qui ressemble en certains points à notre *historiola* : Horus, gravement malade, revient de la nécropole de Wen-nefer (donc d'une région désertique et/ou montagnaise) et implore Imhotep de lui venir en aide en lui fournissant un remède pour le guérir. Le texte comporte de nombreuses lacunes, mais on peut ensuite lire ce qui semble être un dialogue entre Horus et Imhotep²²⁰. Ces deux derniers charmes présentent cependant d'importantes variations par rapport à l'*historiola* originale, et les deux premiers extraits du papyrus magique démotique de Londres et Leyde présentés ci-dessus restent les plus proches parallèles des textes de l'époque pharaonique. Ainsi, les exemplaires en démotique de l'*historiola* sont peu nombreux, mais ils prouvent tout de même que la tradition entourant Isis et Horus était encore bien vivante à l'époque gréco-romaine et qu'on l'utilisait toujours dans des textes magiques.

L'historiola dans les textes magiques grecs

Passons maintenant aux textes magiques grecs. Deux papyrus magiques contiennent ce qui semble être une version modifiée de l'*historiola* d'Isis et Horus. Le premier est le fameux « **Papyrus de Philinna** » (*PGM XX*), composé de deux fragments d'un formulaire inscrit sur un rouleau de papyrus dans une main libraise du 1^{er} siècle avant notre ère²²¹. Le *recto* consiste en une collection

²¹⁸ *PDM xiv* 1097–103.

²¹⁹ *PDM xii* 21–49. Il s'agit d'un second manuscrit conservé au Musée d'antiquités de Leyde, lui aussi daté des 2^e–3^e siècles de notre ère, et publié par J.H. Johnson, « The Demotic Magical Spells of Leiden I 384 », *OMRO* 56 (1975) 29–64. Il contient des charmes en démotique et en grec, inscrits au *verso* de P.Leiden I 384. Voir aussi Betz, *Greek Magical Papyri*, lvi ; Dieleman, *Priests, Tongues, and Rites*, en part. p. 25–35 et 41–44 (pour la datation).

²²⁰ Imhotep était le grand prêtre d'Héliopolis sous le règne du pharaon Djéser (2667–2648 AEC). Selon les sources à notre disposition, il était également prêtre-lecteur en chef, sculpteur et architecte. Il est réputé pour avoir été l'architecte de la pyramide à degrés de Djéser à Saqqara. Déjà sous la 19^e dynastie (1295–1186 AEC), il fut semi-divinisé et identifié comme le fils du dieu Ptah. À partir de la Basse époque (664 AEC), il est devenu un dieu à part entière dans le contexte local de Memphis. Il était considéré par les Égyptiens comme un dieu guérisseur et fut plus tard assimilé au dieu grec de la médecine, Asclépios. Sur Imhotep, voir p. ex. D. Wildung, *Imhotep und Amenhotep* (Munich, 1977) et « Imhotep », dans *LÄ* 3 (1980) 145–48 ; J.F. Nunn, *Ancient Egyptian Medicine* (Londres, 1996) 122 ; A. Łajtar, *Deir El-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods: A Study of an Egyptian Temple Based on Greek Sources* (Varsovie, 2006) 11–13.

²²¹ P. Maas, « The Philinna Papyrus », *JHS* 62 (1942) 33–38, a reconstitué le texte en joignant les fragments *BKT V* 2, p. 144–45 (P.Berol. Inv. 7504) et *P.Amh.* II 11. Il lui a aussi donné son nom, qui découle du titre de la troisième et dernière incantation du formulaire : Φιλίννης Θε[σσ]αλιῆς ἑπαιοιδῆ π[ρὸς] κεφαλῆς π[ό]νον « Incantation de la Thessalienne Philinna pour le mal de tête ». Sur le papyrus de Philinna, voir en part. R. Merkelbach, « Literarische Texte unter Ausschluß der christlichen », *APF* 16 (1958) 85–86 ; L. Koenen, « Der brennende Horosknabe. Zu einem Zauberspruch des Philinna-Papyrus », *CdE* 37 (1962) 167–74 ; A. Henrichs, « Zum Text einiger Zauberpapyri », *ZPE* 6 (1970) 193–212 à 204–209 ; *PGM* II, p. 145 ; *Suppl.Hell.*, p. 399–400 (n° 900) ; Betz, *Greek Magical Papyrus*, 258–59 ; R.W. Daniel, « A Note on the Philinna Papyrus (*PGM XX* 1–2) », *ZPE* 73 (1988) 306 ; Faraone, « Mystodokos » ; Ritner,

d'incantations hexamétriques²²². On en compte au moins trois : la première, assez fragmentaire, serait peut-être une incantation pour les maux de tête ; la seconde est une incantation contre toute inflammation ; la troisième est une autre incantation contre les maux de tête :

Incantation pour le mal de tête. [...] car tu es [...] aux mortels [...] accompli mon charme parfait. [L'incantation] de [...]a, la Syrienne de Gadara, pour toute inflammation. [L'enfant de la déesse,] l'initié fut brûlé. Sur la plus haute montagne, il fut brûlé. Sept sources de loups, sept d'ours, sept de lions. Mais sept vierges aux yeux bleu sombre jetèrent de l'eau avec des cruches bleu foncé et calmèrent le feu infatigable. L'incantation de la Thessalienne Philinna pour le mal de tête. Fuis douleur à la tête, tout comme le [lion] fuit sous une roche, les loups fuient, les chevaux solipèdes fuient [...] les coups [...].

Portons d'abord notre attention sur la seconde incantation de ce formulaire. Plusieurs des éléments qui la constituent rappellent les charmes égyptiens utilisant l'*historiola* d'Isis et Horus. Premièrement, il s'agit d'une incantation contre « toute inflammation », ce qui doit inclure les brûlures et les inflammations de la peau de toute sorte, qu'elles soient causées par une maladie, une infection, une piqûre de scorpion ou une morsure de serpent. Le titre de la formule la place donc dès le départ dans la tradition égyptienne. Deuxièmement, l'individu—probablement un enfant—qui est brûlé sur la montagne évoque l'enfant Horus dans les charmes pharaoniques contre les brûlures. En effet, tel que mentionné plus tôt, la montagne de cette incantation pourrait faire référence aux massifs désertiques du désert égyptien. De plus, dans les charmes pharaoniques, la cause des brûlures d'Horus est chaque fois assimilée à un feu réel qui lui brûle le corps, peu importe qu'il se trouve dans le désert, affligé par la chaleur du soleil, ou dans un autre endroit²²³. L'on peut ainsi clairement voir le lien entre les sensations de brûlure d'Horus dans l'*historiola* égyptienne et l'enfant qui semble être physiquement brûlé dans cette incantation. Enfin, les sept vierges qui viennent éteindre le feu avec des cruches d'eau rappellent également Isis qui, dans les charmes pharaoniques, calme les brûlures d'Horus ou éteint le feu qui le ravage grâce à un liquide.

Les parallèles entre la seconde incantation du papyrus de Philinna et les charmes pharaoniques contre les brûlures sont donc trop manifestes pour nier une influence de la tradition

« Wives of Horus » ; L. Lehnus, « Maas E Filinna », *QS* 66 (2007) 155–62 (réimpr. dans *Incontri con la filologia del passato* [Bari, 2012] 711–18).

²²² Au verso, on distingue les restes de deux colonnes de texte écrit dans une main cursive datée du 1^{er} siècle EC.

²²³ Dans plusieurs charmes, Isis dit être venue pour « éteindre le feu » qui assaille Horus : P.Ebers [499] 69, 3–5, [500] 69, 6–7 ; BM EA 10059 [34] 10, 8–14, [35] 10, 14–11, 2, [36] 11, 2–4 ; P.Leiden I 348 [37] v^o 3, 1. La métaphore du feu est également utilisée dans quelques charmes contre les morsures de serpents (BM EA 9997 [5] 6, 1–17 ; Socle Béhague [4] c1–g1), les piqûres de scorpions (Stèle Metternich [6] 48–71 ; Socle Béhague [1] a1–b2), les maux de ventre (P.Berlin 3027 [B] 1, 4–9) et les maux de tête (P.Budapest 51.1961 [5] 3, 5–8).

égyptienne dans le texte grec. Dans ce dernier toutefois, l'*historiola* d'Isis et Horus a subi plusieurs modifications, sans doute résultant de processus de syncrétisme religieux, puisque l'on y retrouve des éléments provenant d'autres traditions religieuses, en particulier de la mythologie grecque. Le papyrus de Philinna est d'autant plus important pour notre étude puisqu'il représente en quelque sorte le chaînon manquant entre les incantations de l'époque pharaonique et les charmes coptes. C'est pourquoi nous en présenterons un examen approfondi. Comme ce papyrus, et en particulier cette seconde incantation, a fait couler beaucoup d'encre au cours du dernier siècle, nous passerons d'abord en revue les interprétations et opinions divergentes des principaux savants qui se sont intéressés au texte. Nous proposerons ensuite une nouvelle interprétation, basée sur une analyse de tous les éléments constituant non seulement le second charme, mais aussi l'ensemble du formulaire.

Le premier savant que l'on doit mentionner lorsque l'on étudie le papyrus de Philinna est P. Maas. Il est le premier à avoir produit, en 1942, une édition complète du formulaire en réunissant les deux fragments. Toutefois, bien qu'il ait fourni d'importants parallèles pour certaines parties du texte, son analyse des charmes eux-mêmes est restée assez sommaire. Dans le commentaire de son édition, il n'évoque pas l'identité du personnage brûlé sur la montagne et dit ne pas voir de connexion plausible entre les sources d'eau et les bêtes sauvages²²⁴. Il affirme également ne connaître aucun groupe composé de sept divinités transportant des cruches d'eau ou éteignant un feu dans la mythologie grecque. Il mentionne brièvement les Pléiades et les Hyades²²⁵, ainsi que les nymphes qui éteignirent le feu du bûcher d'Héraclès²²⁶, mais ne les considère pas comme de

²²⁴ Maas, « Philinna Papyrus », 37.

²²⁵ Les sept Pléiades sont mentionnées chez Homère (*Il.* 18, 486 ; *Od.* 5, 272) et Hésiode (*Op.* 383, 572, 615, 619). Pour la scène de la poursuite des Pléiades et de leur mère Pleioné par Orion pendant sept ans, jusqu'à ce que Zeus, prenant pitié des filles, les transforme en étoiles, voir Hyg. *Astr.* 2, 21, 3–4. Voir aussi Apollod. *Bibliotheca* 3, 10, 1 pour la liste complète des sept Pleiades (Maïa, Taügété, Élektra, Alkyoné, Kélaino, Stéropé, Méropé). Sœurs des Pleiades, les Hyades sont elles aussi transformées en étoiles par Zeus et forment la constellation du Taureau. Leurs noms et leur nombre varient de deux à sept ; cf. V. Machaira, « Hyades », dans *LIMC* 5.1 (1990) 543–46. Pour une liste des sept Hyades (Ambrosie, Eurode, Pedile, Coronis, Polyxo, Phyto et Thyone), voir Hyg. *Astr.* 2, 21, 2. Voir aussi Hom. *Il.* 18, 486 ; Hes. *Op.* 615 ; Apollod. *Bibliotheca* 3, 4, 3. Parmi les groupes comprenant sept divinités ou personnages féminins dans la mythologie grecque, l'on pourrait également mentionner les Héliades, filles d'Hélios, qui se transformèrent en peupliers après la mort de leur frère Phaéon, foudroyé par Zeus. Sur la mort de Phaéon et le deuil de ses sœurs, voir Ov. *Met.* 2.272–80. Voir aussi Hyg. *Fab.* 154, qui donne les noms des sept Héliades (Mérope, Héliia, Églé, Lampétie, Phæbé, Éthérie et Dioxippe). Les Héliades sont aussi mentionnées chez Hom. *Od.* 12, 127–33 ; Paus. 1, 4, 1.

²²⁶ Sur des vases attiques du 5^e siècle AEC représentant l'apothéose d'Héraclès sur le mont Oeta, on retrouve des groupes de deux ou trois figures féminines, souvent interprétées comme des nymphes, portant des cruches d'eau. J.D. Beazley, *Etruscan Vase Painting* (New York, 1976) 103–105, mentionne tous les exemples connus de ces vases. Voir aussi F. Lissarrange et A.-F. Laurens, « Le bûcher d'Héraclès : l'empreinte du dieu », dans A.-F. Laurens (éd.), *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète* (Paris, 1989) 81–98 ; J. Boardman et al., « Herakles », dans *LIMC* 5.1 (1990) 1–192 (n^{os} 2909, 2912 et 2916–20) ; Machaira, « Hyades », 545 ; Faraone, « Mystodokos », 318.

possibles influences, puisque les deux premiers groupes de déesses ne transportent pas d'eau²²⁷, et les nymphes d'Héraclès ne sont que deux ou trois²²⁸. Pour Maas, la seconde incantation du papyrus demeure obscure, et il ne semble y avoir que peu de chance que nous connaissions un jour la véritable identité de l'individu brûlé ou de ces sept vierges. Pourtant, les chercheurs subséquents ont fait de nombreuses suggestions quant à l'identité des différents personnages et à l'interprétation du charme.

Vingt ans après l'édition de Maas, L. Koenen est le premier à avoir fait le lien entre le papyrus de Philinna et l'*historiola* d'Isis et Horus²²⁹. Il restaura la ligne 8 en y ajoutant les mots θεᾶς παῖς et identifia cet « enfant de la déesse » brûlé sur la montagne à l'enfant Horus dans les charmes pharaoniques. Les vierges qui calment le feu avec leurs cruches d'eau reprendraient donc le rôle d'Isis et seraient selon Koenen des personnifications des sept bouches du Nil²³⁰. L'auteur relève également les liens entre l'incantation et les mystères d'Isis. En effet, le terme μυστοδόκος signifie « celui qui reçoit les mystères », c'est-à-dire l'initié²³¹. Or, les rites initiatiques des mystères d'Isis—ou encore ceux des mystères éleusiniens et orphiques—incorporaient souvent une immortalisation par le feu, et l'eau était apparemment utilisée pour protéger les initiés²³².

La deuxième partie de l'article de Koenen est dédié à un élément du charme qui a reçu moins d'attention dans la littérature savante, c'est-à-dire l'énumération des trois animaux—lion,

²²⁷ Il semble toutefois que les Hyades aient eu un lien avec l'eau. Dans certaines versions du mythe de la naissance de Dionysos, sa mère Sémélé ayant été foudroyée, l'enfant est extirpé des flammes et lavé par des nymphes, parfois identifiées comme étant les Hyades. Voir Hyg. *astr.* 2,21 ; Pherecyd. *FGrH* 3 F 90a–e ; cf. C. Gasparri, « Dionysos », dans *LIMC* 3.1 (1986) 414–514 à 417–18. Les Hyades auraient également été représentées transportant des cruches d'eau pour laver le nouveau-né ; cf. Machaira, « Hyades », n^{os} 12–13.

²²⁸ Maas, « Philinna Papyrus », 38.

²²⁹ Koenen, « Brennende Horosknabe », 167–70.

²³⁰ Plusieurs auteurs grecs mentionnent les sept bouches du Nil, p. ex. Hdt. 2, 17 ; Str. 27, 4. Faraone (« Mystodokos », 302) et Ritner (« Wives of Horus », 1029–30) ont critiqué cette hypothèse de Koenen puisque la tradition égyptienne de l'*historiola* ne fait jamais référence aux sept bouches du Nil.

²³¹ *LSJ*, s.v. μυστοδόκος.

²³² Koenen, « Brennende Horosknabe », 170–71, mentionne entre autres le temple d'Isis à Rome, que l'on aspergeait d'eau provenant de Méroé (Juv. 6, 526–28) ; sur les rites initiatiques des mystères isiaques, voir p. ex. M. Malaise, « Les caractéristiques et la question des antécédents de l'initiation isiaque », dans J. Ries et H. Limet (éd.), *Les rites d'initiation* (Louvain-la-Neuve, 1986) 355–62. Dans les mystères éleusiniens, l'immortalisation par le feu se présentait comme un rite initiatique, voir C. van Liefferinge, « L'immortalisation par le feu dans la littérature grecque : du récit mythique à la pratique rituelle », *DHA* 26 (2000) 99–119. Voir aussi M. Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques* (Paris, 1965) ; M. Halm-Tisserant, *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*. (Paris, 2007). On peut également mentionner certains rituels théurgiques au cours desquels les initiés étaient passés par le feu ou ensevelis de cendre, cf. C. van Liefferinge, *La théurgie. Des Oracles chaldaiques à Proclus* (Liège, 1999).

loup et ours—et l’association de chacun d’entre eux à sept sources d’eau²³³. L’auteur s’intéresse d’abord aux sources d’eau elles-mêmes : peut-être s’agit-il de sources sacrées gardées par les animaux, où les vierges seraient allées puiser leur eau. Difficile à dire puisque cette phrase, qui ne comprend aucun verbe, semble incomplète et isolée du reste du charme. C’est probablement pour cette raison que Koenen a tenté de compléter l’hexamètre en ajoutant les mots $\pi\upsilon\rho\ \delta'\acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\phi\upsilon\zeta\epsilon\nu$ ²³⁴. Selon lui, le feu aurait englouti (ou asséché) les sources d’eau, et les sept vierges n’auraient pas puisé leur eau de ces sources, mais directement du Nil (d’où leur identification aux sept bouches du Nil). Il faut toutefois ici être prudent, puisque cette interprétation est basée presque exclusivement sur des mots rajoutés par Koenen, et donc sur des éléments qui ne se trouvent pas réellement dans l’incantation.

L’auteur s’intéresse ensuite aux liens entre les trois animaux mentionnés, l’eau et les différentes divinités égyptiennes et grecques. Le premier animal, le lion, était étroitement lié à l’eau, en particulier à la crue du Nil et à son pouvoir de fertilité. Les becs d’eau dans les sources saintes, les protomés des fontaines et les gargouilles des temples égyptiens avaient souvent la forme de lion. Ces dernières laissaient tomber l’eau de pluie sur le sol entre les pieds du lion, apportant une inondation fertile²³⁵. Le lion était aussi lié de différentes façons aux divinités impliquées dans notre *historiola*, c’est-à-dire Isis et Horus. Par exemple, sur les cippes d’Horus, le lion était souvent représenté comme l’un des animaux dangereux dans les mains de l’enfant Horus. Dans certaines inscriptions de ces stèles guérisseuses, on demandait également à Horus de repousser les lions du désert²³⁶. Cependant, dans les incantations pharaoniques, le lion pouvait être à la fois dangereux et protecteur : dans certains charmes, le lion était aussi invoqué comme protecteur d’Horus²³⁷. Enfin, dans les textes magiques grecs, le lion était parfois associé à Horus, ainsi qu’à sa mère Isis²³⁸.

En ce qui concerne le loup, Diodore de Sicile affirme que celui-ci était honoré en Égypte en lien avec Horus, puisqu’alors que 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 fils²³⁹. Cet animal est

²³³ Koenen, « Brennende Horosknabe », 171–74.

²³⁴ Koenen, « Brennende Horosknabe », 168.

²³⁵ C. de Wit, *Le rôle et le sens du lion dans l’Égypte ancienne* (Luxor, 1955) 396–99 ; Koenen, « Brennende Horosknabe » 171–72 ; Ritner, *Mechanics*, 1029.

²³⁶ P.Turin 1993 [11] v° 3, 6–10 ; Stèle Metternich [10] 101–25 (éd. Sander-Hansen, *Texte der Metternichstele*, 51–54) = *AEMT* 123.

²³⁷ Socle Béhague [4] c1–g1 ; *JdE* 69771 [7] 3, 12–17 (éd. Drioton, « Statue prophylactique », 77–78) = *AEMT* 142.

²³⁸ Horus : *PGM* III 511 ; IV 939 ; XXVII 23. Isis : *PGM* IV 2129, 2302, 2812 ; VII 781.

²³⁹ D.S. 1, 88.

également rattaché au dieu syncrétique gréco-égyptien Horus-Apollon, qui était honoré sous la forme d'un loup à Lykopolis²⁴⁰. Quant à l'ours, Koenen relève son rapport avec Callisto, compagne de la déesse Artémis, dont Zeus était tombé amoureux. Callisto fut transformée en ourse pour échapper à la colère d'Héra et fut plus tard tuée par Artémis. À sa mort, elle devint la constellation de la Grande Ourse²⁴¹. Cependant, il faut mentionner qu'à l'époque gréco-romaine, cette constellation était également associée au dieu égyptien Seth²⁴².

En résumé, à l'exception du lien possible entre Callisto et l'ours, la mythologie de la seconde incantation du papyrus de Philinna serait, selon Koenen, composée essentiellement d'éléments égyptiens. Cette version de l'*historiola* d'Isis et Horus aurait été créée dans le cadre d'un culte syncrétique comme les mystères d'Isis, et serait donc teintée de nombreuses influences provenant de cette tradition (immortalisation par le feu, action salvatrice de l'eau). Malheureusement, cette interprétation se base sur plusieurs éléments qui ne se trouvent pas explicitement dans le charme et qui ont été rajoutés par Koenen. Par exemple, ses commentaires concernant la fonction des sources d'eau, le rôle des sept vierges et leur identification aux sept bouches du Nil ne découlent que de l'ajout de $\pi\upsilon\rho\ \delta'\ \acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\phi\upsilon\zeta\epsilon\nu$, qui lui permet de supposer que les sources auraient été *asséchées* par le feu²⁴³. Par ailleurs, les différents liens qu'il mentionne entre les divinités égyptiennes et les trois animaux sont pour le moins éclectiques, et ne fournissent aucune explication satisfaisante quant aux rapports entre ces trois bêtes sauvages, leurs connexions avec les sources d'eau et avec l'ensemble de l'*historiola*.

²⁴⁰ Macr. 1, 17, 40. Lors du processus syncrétique d'*interpretatio graeca*, Horus fut identifié à Apollon. 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. Sur Apollon Lykéios, voir entre autres M. Jameson, « Apollo Lykeios in Athens », *Archaiognosia* 1 (1980) 213–36 (réimpr. dans *Cults and Rites in Ancient Greece* [Cambridge, 2014] 41–61) ; F. Graf, *Apollo* (Londres, 2009), en part. p. 97–100 ; R.R. Nauta, « Callimachus' Sacrifice to Apollo Lykios (Fragment 1.21–24) », dans Dijkstra, Kroesen et Kuiper, *Myths, Martyrs, and Modernity*, 167–77. Dans un autre texte iatromagique grec, le *Suppl.Mag.* I 34, on trouve une invocation à un « loup blanc », probablement une référence à Horus-Apollon ; voir D. Wortmann, « Der weiße Wolf: Ein christliches Fieberamulett der Kölner Papyrussammlung », *Philologus* 107 (1963) 157–61.

²⁴¹ Koenen, « Brennende Horosknabe », 173. Le mythe est rapporté par Hyg. *Fab.* 155, 176, 177 ; Ov. *Met.* 2, 409–507 ; Apollod. *Bibliotheca* 1, 8, 2 ; Paus. 1, 25, 1 ; 8, 3, 6.

²⁴² Plu. *De Is. et Os.* 21 : [...] τὰς δὲ ψυχὰς ἐν οὐρανῷ λάμπειν ἄστρα καὶ καλεῖσθαι κύνα μὲν τὴν Ἰσιδος ὑφ' Ἑλλήνων, ὑπ' Αἰγυπτίων δὲ Σῶθιν, Ὀρίωνα δὲ τὴν Ὀρου, τὴν δὲ Τυφῶνος ἄρκτον. « [...] mais leurs âmes brillent dans le ciel telles des étoiles, et celle d'Isis est appelée le Chien par les Grecs, mais Sothis par les Égyptiens, et celle d'Horus est appelée Orion, et celle de Seth, l'Ours ». Sur l'association entre Seth et la Grande Ourse, voir H. te Velde, *Seth, God of Confusion: A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion* (Leyde, 1967) 86–89 ; Ritner, « Wives of Horus », 1029 (n. 19).

²⁴³ Sur cet ajout de Koenen, voir ci-dessous, p. 227 (n. 608).

Après Koenen, le papyrus de Philinna a fait l'objet de nombreuses notes et rééditions²⁴⁴, mais le prochain savant qui proposa une nouvelle interprétation de la seconde incantation du formulaire est C.A. Faraone. Il a le mérite d'avoir été le premier à vraiment soutenir l'hypothèse d'influences multiculturelles dans le formulaire²⁴⁵. Dans sa contribution de 1995, « The Mystodokos and the Dark-Eyed Maidens », il mentionne avant tous les parallèles égyptiens— depuis Koenen, les liens entre le papyrus de Philinna et l'*historiola* d'Isis et Horus n'ont pas été remis en question—mais il évoque également de possibles influences grecques et mésopotamiennes.

Selon Faraone, c'est dans la mythologie grecque qu'il faudrait chercher l'identité de l'enfant brûlé sur la montagne. Bien qu'il existe de nombreux récits d'immolation par le feu (Démophon à Byblos ; la naissance de Dionysos²⁴⁶), le parallèle le plus frappant est sans doute la scène de l'apothéose d'Héraclès sur le bûcher du mont Oeta, où l'on assiste à son immortalisation par le feu²⁴⁷. Dans certaines versions du mythe, le feu consumant Héraclès est calmé par une source d'eau : chez Hérodote, on mentionne la soudaine apparition de la rivière Dyras²⁴⁸, alors que sur les vases attiques du 5^e siècle AEC représentant la scène, on retrouve des groupes de deux ou trois nymphes portant des cruches d'eau²⁴⁹. De plus, il est dit qu'Héraclès fut initié aux mystères éleusiniens avant sa descente aux enfers, il peut donc être qualifié de *μυστοδόκος*²⁵⁰. Enfin, comme Héraclès, associé à Horus-Harpocrate, faisait partie des dieux du cercle isiaque, il est possible que ce soit lui qui ait été identifié à Horus dans l'incantation du papyrus de Philinna²⁵¹.

²⁴⁴ Henrichs, « Text einiger Zauberpapyri », 204–209 ; *PGM* II, p. 145 ; *Suppl.Hell.*, p. 399–400 (n° 900) ; Betz, *Greek Magical Papyrus*, 258–59 ; Daniel, « Note on the Philinna Papyrus », 306.

²⁴⁵ Faraone, « Mystodokos ».

²⁴⁶ Faraone « Mystodokos », 319–20 et 323–24, mentionne en effet les parallèles entre l'incantation et le mythe de la naissance de Dionysos, lorsque celui-ci est extirpé du feu et lavé par des nymphes ou les Hyades.

²⁴⁷ Pour différentes versions du mythe, voir *S. Tr.* 1213–54 ; *S. Ph.* 726–28 ; *D.S.* 4, 38, 3–6 ; Apollod. *Bibliotheca*, 2, 7, 7.

²⁴⁸ *Hdt.* 7, 198, 2.

²⁴⁹ Voir ci-dessus, p. 57 (n. 226).

²⁵⁰ L'initiation d'Héraclès aux mystères éleusiniens est suggérée dès le 4^e siècle AEC, en particulier par les décors des vases grecs. Voir H. Lloyd-Jones, « Heracles at Eleusis: *P. Oxy.* 2622 and *P.S.I.* 1391 », *Maia* 19 (1967) 206–29 ; F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit* (Berlin, 1974) 143–46 ; J. Boardman, « Herakles, Peisistratos and Eleusis », *JHS* 95 (1975) 1–12 ; N. Robertson, « Heracles' "Catabasis" », *Hermes* 108 (1980) 274–300 ; J. Boardman et al., « Herakles », dans *LIMC* 4.1 (1988) 728–838 (n°s 1401–10) ; G. Clerc, « Héraclès et les dieux du cercle isiaque », dans N. Grimal, C. Berger et G. Clerc (éd.) *Hommages à Jean Leclant*, 4 vol. (Le Caire, 1994) 3.97–137, en part. p. 132–35 ; Faraone, « Mystodokos », 321–22.

²⁵¹ Dès *Hdt.* 2, 43–45, il est question d'un Héraclès « égyptien », dieu très ancien et bien distinct du héros grec. Héraclès-Harpocrate est bien représenté dans l'iconographie des terres cuites de l'Égypte gréco-romaine, voir p. ex.

Pour ce qui est des sept vierges, il note le fait que l'incantation elle-même revendique une autorité syrienne (« la Syrienne de Gadara »), ce qui le mène à suggérer une influence plutôt mésopotamienne²⁵². En effet, il existe un corpus de charmes iatromagiques mésopotamiens présentant une formulation semblable à la seconde incantation du papyrus de Philinna²⁵³, dans lesquels on invoque souvent les filles d'Ea ou Anu afin qu'elles viennent guérir les patients avec de l'eau :

Whom should I send with orders to the seven + seven daughters of Anu, whose potstands are of gold, whose pots are of pure lapis lazuli? May they take their golden potstands, their pots of p[ure] lapis, may they draw pure s[ea?] water, may they sprinkle (it), may they extinguish [the seventeen diseases which are once more enumerated]²⁵⁴.

Ce corpus est constitué de douze charmes mésopotamiens rédigés en différentes écritures (vieil assyrien, vieux babylonien, moyen babylonien et babylonien standard) et produits entre 1950 et 625 AEC²⁵⁵. Tout comme les charmes égyptiens contenant l'*historiola* d'Isis et Horus et l'incantation du papyrus de Philinna, les formules mésopotamiennes utilisent le motif bien répandu de l'eau salvatrice²⁵⁶. Dans plusieurs charmes, on demande d'ailleurs aux filles d'Anu d'apporter de l'eau pour « éteindre » nombre de maladies, dont la plupart sont caractérisés par une sensation de brûlure : fièvre, infection oculaire, inflammation de la peau²⁵⁷.

Dunand, *Catalogue*, 97 (n^{os} 215–17). Sur l'identification d'Héraclès à Horus-Harpocrate et ses liens avec les autres divinités du cercle isiaque, voir en part. Clerc, « Héraclès ».

²⁵² Faraone, « Mystodokos », 304–308 et *Transformation*, 231–32.

²⁵³ Les textes de ce corpus sont caractérisés par leur formule d'introduction, *mannam lušpur* « qui devrais-je envoyer », suivi d'invocation de différentes divinités. Ils ont été publiés tous ensemble par W. Farber, « *Mannam lušpur ana Enkidu*: Some New Thoughts about an Old Motif », *JNES* 49 (1990) 299–321, ci-après Farber avec numéros.

²⁵⁴ A. Goetze, « An Incantation against Diseases », *Journal of Cuneiform Studies* 9 (1955) 8–18 à 8–11 (texte A) = Farber n^o 2, 3.

²⁵⁵ Vieil assyrien (1950–1530 AEC) : Farber n^o 1, 1. Vieux babylonien (1950–1530 AEC) : B. Landsberger et T. Jacobsen, « An Old Babylonian Charm against Merḫu », *JNES* 14 (1955) 14–21 à 15–16 (texte A) = Farber n^o 2, 2 ; Goetze, « Incantation », 8–11 (textes A–C) = Farber n^{os} 2, 3–5 ; J. van Dijk, « Une variante du thème de “l'Esclave de la Lune” », *Orientalia* 41 (1972) 339–48 = Farber n^o 2, 6. Moyen babylonien (1530–1000 AEC) : D. Arnaud, *Recherches au pays d'Aštata, Emar VI*, 4 vol. (Paris, 1985–1987) 4.345 = Farber n^o 3, 2. Babylonien standard (1000–625 AEC) : Farber n^{os} 4, 1–2 ; Landsberger et Jacobsen, « Old Babylonian Charm », 16 (texte B) = Farber n^o 4, 3 ; H. Hunger, *Spätbabylonische Texte aus Uruk*, 3 vol. (Berlin, 1976) 1.51–55 = Farber n^o 4, 4 ; Goetze, « Incantation », 11 (texte D) = Farber n^o 4, 5 ; Landsberger et Jacobsen, « Old Babylonian Charm », 17 (texte Cd). Pour les dates des dialectes, voir W. von Soden, *Grundriss der akkadischen Grammatik. Samt Ergänzungsheft zum Grundriss der akkadischen Grammatik* (Graz, 1969) 2–4 ; Faraone, « Mystodokos », 304.

²⁵⁶ On semble d'ailleurs porter une attention particulière à la qualité de l'eau utilisée : il faut de l'eau pure (Farber n^{os} 1, 1 ; 2, 2–4) provenant d'une rivière (Farber n^o 1, 1) ou de la mer (Farber n^{os} 2, 2–4 ; 4, 1–2 et 4). Dans trois textes en babylonien standard (Farber n^{os} 4, 1–2 et 4), il est également précisé que l'eau ne doit pas avoir été contaminée par une femme impure.

²⁵⁷ Farber n^{os} 2, 3–5 ; 4, 1–3 et 5.

En plus du contexte général, certains éléments des formules mésopotamiennes rappellent notre incantation grecque. Quatre charmes invoquent spécifiquement les « sept + sept » filles d'Anu²⁵⁸. Bien qu'elles soient en réalité quatorze, c'est le chiffre sept, répété deux fois, qui est utilisé. Il pourrait donc s'agir de l'origine des sept vierges du papyrus de Philinna. De plus, les cruches utilisées par les filles d'Anu pour transporter l'eau sont généralement décrites par leur couleur ou leur matériel : l'or, l'argent, la cornaline, et plus fréquemment, la pierre *hulâlu*²⁵⁹ et le lapis-lazuli²⁶⁰. Selon Faraone, ces cruches bleues de lapis-lazuli pourraient être à l'origine des *κάπιδες κῦάνεαι* (« cruches bleu foncé ») du charme grec, que l'on pourrait éventuellement traduire par « cruches de lapis-lazuli »²⁶¹.

Si les parallèles sont en effet nombreux entre les charmes mésopotamiens et l'incantation du papyrus de Philinna, certains points restent néanmoins troublants : par exemple, le fait que les filles d'Anu ne soient jamais explicitement désignées comme des vierges²⁶². Le plus gros problème semble être l'absence d'attestations du motif mésopotamien à l'époque hellénistique. Bien que les textes en vieux et moyen babylonien soient contemporains des papyrus magiques égyptiens du Moyen et Nouvel Empire, le thème des sept filles d'Anu ne semble pas avoir pénétré l'*historiola* d'Isis et Horus à cette époque. Comme les plus récents exemples du charme mésopotamien sont datés de 1000 à 625 AEC (babylonien standard), il n'existe aucune preuve d'une possible influence de ces textes en Égypte à l'époque de la rédaction du papyrus de Philinna (1^{er} siècle AEC). Cependant, et Faraone le rappelle, le savoir magique circulait assez facilement autour de la méditerranée dans l'Antiquité, en particulier entre l'Égypte et les autres pays du Proche-Orient²⁶³.

²⁵⁸ Farber n^{os} 2, 2–4 et 6.

²⁵⁹ Farber n^{os} 1, 1 ; 2, 2 ; 4, 1–3 et 5.

²⁶⁰ Farber n^{os} 2, 3–4 ; 3, 2 ; 4, 1–3 et 5.

²⁶¹ Faraone, « Mystodokos », 307–308. Le mot *κῦανος*, duquel est dérivé l'adjectif *κῦάνεος*, peut désigner le lapis-lazuli, cf. *LSJ* s.v. *κῦανος*.

²⁶² Faraone, « Mystodokos », 304, 308 et 329, affirme que le statut de femmes non mariées des filles d'Anu rappelle les sept vierges du papyrus de Philinna. Toutefois, un tel statut n'est mentionné dans aucune des incantations mésopotamiennes. Pour une critique de l'argumentation de Faraone, voir Ritner, « Wives of Horus », 1030–31.

²⁶³ Faraone, « Mystodokos », 309–14. Le papyrus médical de Londres (BM EA 10059) contient plusieurs courtes incantations sémitiques translittérées en hiéroglyphes ; cf. R.C. Steiner, « Northwest Semitic Incantations in an Egyptian Medical Papyrus of the Fourteenth Century B. C. E. », *JNES* 51 (1992) 191–200. Des stèles d'Horus ont été retrouvées à l'extérieur de l'Égypte, p. ex. à Byblos, Nippur et Suse (Iran) ; voir P. Montet, *Byblos et l'Égypte* (Paris, 1928) ; J.H. Johnson, « Appendix B: Hieroglyphic Text », dans M. Gibson (éd.), *Excavations at Nippur: Eleventh Season* (Chicago, 1975) 143–50 ; Abdi, « Egyptian Cippus of Horus ». Les papyrus magiques grecs regorgent d'éléments juifs (p. ex. les noms de pouvoir comme Iao, Sabaoth et Adonai) et les textes magiques juifs en hébreu et en araméen contiennent des influences gréco-égyptiennes ; voir Bohak, « Hebrew, Hebrew Everywhere? » ; M.D. Swartz, « Jewish Magic in Late Antiquity », dans S.T. Katz (éd.), *The Cambridge History of Judaism*, 8 vol. (Cambridge, 1984–2017) 4.699–720 ; G. Bohak, *Ancient Jewish Magic: A History* (Cambridge, 2008), en part p. 227–90.

Il faut donc admettre la possibilité que des formules magiques utilisant le motif mésopotamien aient existé en Égypte à l'époque hellénistique, sans qu'elles n'aient toutefois survécu jusqu'à aujourd'hui.

Quant à l'argument selon lequel le charme lui-même revendique une autorité syrienne, il faut l'approcher avec prudence. Même s'il est tentant de voir la vérité dans les titres des incantations du papyrus de Philinna, la Thessalie, d'où vient la fameuse Philinna, était déjà dans l'Antiquité réputée pour ses sorcières—entre autres Circé et Médée²⁶⁴. Il se pourrait donc qu'en qualifiant les auteures des incantations de Thessalienne et Syrienne²⁶⁵, le véritable auteur du papyrus de Philinna ait cherché à légitimer le pouvoir de ses formules²⁶⁶. Une autre possibilité serait que la Syrienne de Gadara et la Thessalienne Philinna fassent référence à des personnages célèbres ayant déjà existé. Dans des formulaires plus tardifs, il arrive que des charmes soient attribués à des hommes sages ou des magiciens bien connus²⁶⁷. Toutefois, ces personnages célèbres ne sont pas non plus les véritables auteurs des charmes et leurs noms ne sont mentionnés que pour donner aux textes plus d'autorité et de légitimité²⁶⁸. Qu'elle ait réellement existé ou non, il est donc peu probable que la Syrienne de Gadara ait été l'auteure de la seconde incantation du papyrus de Philinna.

Ainsi, bien que l'approche de Faraone ait le mérite de prôner des influences multiculturelles dans le papyrus de Philinna, une influence majoritairement mésopotamienne ne semble pas la plus plausible. Quelques années plus tard, soulevant les faiblesses de la thèse de Faraone, R. Ritner préféra retourner vers les théories initiales de Maas et Koenen selon lesquelles la mythologie du papyrus de Philinna n'a rien d'hellénique. Il accepte les idées de Koenen concernant les parallèles avec l'*historiola* d'Isis et Horus et les liens entre les trois animaux et les divinités égyptiennes. Il

²⁶⁴ Les sorcières thessaliennes sont mentionnées chez plusieurs auteurs, entre autres Ar. *Nu.* 749–50 ; A.R. 3, 533 ; 4, 59–61 ; Plin. *Nat.* 30, 6 ; Apul. *Met.* 3, 21–22. Sur les sorcières thessaliennes, voir en part. O. Phillips, « The Witches'Thessaly », dans Mirecki et Meyer, *Magic*, 378–85.

²⁶⁵ Les sorcières syriennes n'étaient pas aussi réputées que les Thessaliennes, mais l'exotisme de la Syrie représentait également un signe de puissance magique. Dans Luc. *DMeretr.* 4, 1, 4, c'est d'une sorcière syrienne dont il est question.

²⁶⁶ Maas, « Philinna Papyrus », 38, opte pour cette solution.

²⁶⁷ *PGM* IV 3007–86 (3^e–4^e siècles) : attribué à Pibechis, un célèbre magicien égyptien ; *PGM* XIa 1–40 (5^e siècle) : attribué à Apollonius de Tyana, un philosophe et magicien du 1^{er} siècle ; *PGM* XIII 1–343 (4^e siècle) : une recette est attribuée à Manetho, un prêtre égyptien du 3^e siècle AEC ; *PGM* XIII 734–1077 (4^e siècle) : attribué à Claudius Ptolemaeus, un astrologue et philosophe du 2^e siècle. Certains charmes sont aussi attribués à des auteurs autrement inconnus, p. ex. *PGM* XII 107–21 (2^e–3^e siècles) : Agathokles ; *PGM* XII 121–43 (2^e–3^e siècles) : Zminis de Tentyra.

²⁶⁸ Pour toutes les possibilités quant à l'identité de la Thessalienne Philinna, voir M.W. Dickie, « The Identity of Philinna in the Philinna Papyrus (*PGM*² XX 15 ; *SH* 900.15) », *ZPE* 100 (1994) 119–22.

propose alors d'attribuer une identité égyptienne aux sept vierges du papyrus de Philinna : il relève l'importance du chiffre sept dans la théologie égyptienne, mentionnant que les groupes composés de sept divinités sont fréquents²⁶⁹, et suggère que les sept vierges font référence à un groupe de sept déesses virginales associées à Horus dans la tradition égyptienne, c'est-à-dire les sept femmes scorpions d'Horus.

Ce mythe a pu être reconstitué à partir des *historiolae* retrouvées sur les statues guérisseuses et cippes d'Horus et dans les papyrus médico-magiques²⁷⁰. Horus épouse une femme scorpion, et lors des premiers rapports sexuels, il la fait saigner. Celle-ci réagit alors en piquant Horus, qui souffre de la brûlure du venin, mais elle le guérit ensuite à l'aide de bandes nouées et de liquides :

(...) Come, [recite, recite (?)] by the statement of Sepertueres, to whom the earth remains, the first incorporation of Pre, when she tells her name to Horus for three years, with blood hidden in her thighs since Horus opened her. Come to me, extract these ills that are in the body of NN, born of NN, just as Horus went to his mother Isis on the night when he was bitten²⁷¹.

Ce récit est attesté pour au moins deux des sept femmes scorpions d'Horus, Sepertuenes/Sepertueres et Ta-Bithet²⁷², et l'on peut supposer qu'il s'applique à l'ensemble du groupe. Ces femmes scorpions sont d'ailleurs communément invoquées dans des charmes égyptiens contre les piqûres de scorpions. L'un d'entre eux est un hymne fragmentaire dans lequel on retrouve une invocation répétée sept fois et adressée à chacune des femmes d'Horus²⁷³.

²⁶⁹ Ritner, « Wives of Horus », 1038–39, mentionne également les sept manifestations de la déesse Hathor.

²⁷⁰ Voir A. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum. Third Series: Chester Beatty Gift*, 2 vol. (Londres, 1935) 1.55–65 et pl. 33–38A (P.Chester Beatty VII) ; Drioton, « Statue prophylactique » ; Klasens, *Magical Statue Base*, 105 ; A. Massart, *The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345* (Leyde, 1954) 46 et 116 ; B. van de Walle, « L'ostracon E 3209 des Musées royaux d'Art et d'Histoire mentionnant la déesse scorpion Ta-Bithet », *CdE* 42 (1967) 13–29 ; Borghouts, *Magical Texts*, 29 (n° 30–31) ; B. van de Walle, « Une base de statue-guérisseuse avec une nouvelle mention de la déesse-scorpion Ta-Bithet », *JNES* 31 (1972) 67–82 ; Ritner, « Wives of Horus », 1031–36.

²⁷¹ P.Chester Beatty VII [6] r° 3, 7–4, 4 (éd. Gardiner, *Hieratic Papyri* 1, 58 et pl. 33–34). Nous donnons ici la traduction plus récente de Ritner, « Wives of Horus », 1032. Ritner (p. 1032–34) fournit d'ailleurs plusieurs exemples de charmes présentant les différents épisodes du récit (perte de la virginité, piqûre, guérison par des fluides).

²⁷² Sepertueres : P.Chester Beatty VII [6] r° 3, 7–4, 4. Sepertuenes et Ta-Bithet : *JdE* 69771 [1] 1, 1–7 (éd. Drioton, « Statue prophylactique » 67–68) = *AEMT* 101. Ta-Bithet : P.Chester Beatty VII [4] r° 3, 2–5 (éd. Gardiner, *Hieratic Papyri* 1, 57 et pl. 33) ; O.Brussels E. 3209 [1] 1–4, [2] 4–5, [3] 5–11 (éd. Van de Walle, « Ostracon E 3209 », 15–24 et pl. 1–2) = *AEMT* 97–99.

²⁷³ P.Chester Beatty VII [2] r° 1, 4–2, 5 (éd. Gardiner, *Hieratic Papyri* 1, 56–57 et pl. 33). Cette invocation mentionne quatre autres noms des femmes d'Horus, que l'on peut ajouter à Sepertuenes/Sepertures et Ta-Bithet : Ifdet, Wepetsepu, Sefedsepu et Metemetneferetiyes. Quant au septième nom, Ritner propose Batchet (ou Batah), que l'on retrouve dans P.Leiden I 343 + I 345, v° 25, 3–4 (éd. Massart, *Leiden Magical Papyrus*, 46 et 116 ; S. Beck, *Exorcism, Illness and Demons in an Ancient Near Eastern Context: The Egyptian Magical Papyrus Leiden I 343 + 345* [Leyde, 2018] 104–105). Voir Borghouts, *Magical Texts*, 149–50 ; Ritner, « Wives of Horus », 1035–36.

Un lien intéressant entre les sept vierges du papyrus de Philinna et les sept femmes scorpions d'Horus réside dans l'utilisation du terme κύανος²⁷⁴. Le mot grec aurait comme origine étymologique le hittite *ku(wa)nna(n)*, qui signifie « cuivre » ou encore « pierres précieuses », probablement produites à base de cuivre, d'où leur couleur bleue²⁷⁵. En mycénien, le terme *ku-wa-no*, désignait un verre de couleur bleue utilisé comme décoration, en particulier le smalt, fait à base de cobalt. Le terme aurait aussi été utilisé pour faire référence à la faïence égyptienne, faite à base de cuivre²⁷⁶. Quant au grec κύανος, bien qu'il soit généralement traduit par « bleu foncé » ou « lapis lazuli », il peut aussi désigner le « sulfate de cuivre » ou encore un « émail de couleur bleue », comme le smalt ou la faïence²⁷⁷. Or, dans l'un charme inscrit sur la statue guérisseuse de Ramsès III, on invoque Ta-Bithet « au visage de faïence » (*tḥn.t-ḥr*)²⁷⁸, ce qui serait un parallèle plutôt remarquable avec les sept vierges du papyrus de Philinna si l'on traduit κωνόπιδες par « aux yeux de faïence ».

Bien que les nouveaux éléments apportés par Ritner soient intéressants et doivent être mentionnés, son argumentation paraît aussi comporter quelques points faibles. L'identification des sept vierges aux sept femmes d'Horus est certes tentante. Cependant, l'élément central des récits mentionnés par Ritner concerne justement la perte de leur virginité. Les sept femmes scorpions étaient peut-être bien toutes vierges au départ, mais elles ne le sont plus après avoir épousé Horus. Par ailleurs, le nombre de vierge—sept—dans le papyrus de Philinna n'est pas forcément si significatif. La répétition du chiffre sept dans la formule (sept sources de loup, sept d'ours, sept de lions; sept vierges) semble plutôt être un dispositif servant à augmenter l'efficacité magique de l'incantation²⁷⁹. Il n'est donc probablement pas nécessaire d'essayer d'identifier ces vierges à un groupe véritablement constitué de sept femmes. Enfin, il n'est pas prudent de dire que la

²⁷⁴ Ritner, « Wives of Horus », 1040.

²⁷⁵ Pour l'étymologie du grec κύανος, voir P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Paris, 1968) 593–94 ; R.S.P. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek* (Leyde, 2010) 793. Pour le Hittite *ku(wa)nna(n)*, voir J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary* (Berlin, 1984) 308–11. Voir aussi S. Vanséveren, « Noms de métaux dans les textes hittites », *Anatolica* 38 (2012) 203–19, en part. p. 210–12.

²⁷⁶ K. Polinger Foster, *Aegean faience of the Bronze Age* (New Haven, 1979) 10–12.

²⁷⁷ Ce matériel était souvent utilisé pour décorer des objets, vases et armures. Chez Homère, on trouve le terme κύανος pour décrire des objets incrustés de verre et de pierres précieuses comme la table de Nestor (*Il.* 11, 629), les cuirasses des Atrides (*Il.* 11, 15), l'armure d'Achille (*Il.* 18, 548) et le palais d'Alcinous (*Od.* 8, 84).

²⁷⁸ *JdE* 69771 [1] 1, 1–7. Ritner, « Wives of Horus », 1033 fournit une nouvelle traduction anglaise. Sur le lien entre κωνόπιδες (« aux yeux de faïence ») et *tḥn-ḥr* (« au visage de faïence »), voir également Ritner, « Wives of Horus », 1040.

²⁷⁹ En raison de l'importance du chiffre sept dans les théologies égyptienne et grecque, et plus particulièrement, dans les textes magiques ; voir ci-dessous, p. 70.

mythologie du papyrus de Philinna est strictement égyptienne et que les incantations ne présentent aucune influence grecque.

En réalité, ce texte est très riche et difficile à interpréter en raison de son syncrétisme. Beaucoup d'éléments sont ambigus, car ils peuvent s'expliquer dans un contexte égyptien, mais aussi grec ou proche-oriental. Si l'on cherche assez longtemps, on pourra sans doute trouver encore d'autres parallèles chez d'autres cultures ou civilisations. Le problème est qu'il ne faut pas chercher toutes les influences possibles pour chacun des éléments, mais plutôt tenter de trouver une explication cohérente pour l'ensemble du charme. Il est également nécessaire de prendre en compte la totalité du papyrus, et non une seule des incantations. La dernière partie de ce chapitre aura donc pour but de montrer que, outre les influences manifestes de l'*historiola* égyptienne, la plupart des éléments de la seconde incantation du papyrus de Philinna peuvent être expliqués par des influences grecques, et même plus précisément homériques. L'inclusion des autres charmes du formulaire dans l'analyse permettra par la suite de corroborer et renforcer cette conclusion.

Avant de commencer, il est important de préciser que lorsqu'on parle d'influences *homériques*, il n'est pas seulement question de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, mais aussi des hymnes homériques. Or, au moins deux éléments de la seconde incantation pourraient être expliqués par un épisode du mythe du rapt Perséphone, plus spécifiquement tel qu'il apparaît dans l'*Hymne homérique à Déméter* : l'identité de l'enfant immolé par le feu et des sept vierges qui éteignent ce feu avec leurs cruches d'eau.

Commençons donc par l'enfant immolé par le feu. Dans l'*Hymne homérique*, après son arrivée à Éleusis au palais de Céléé et Métanire, Déméter, sous les traits d'une vieille dame, prend soin de leur fils Démophon. Afin de rendre le nourrisson immortel, il est dit que « la nuit, [la déesse] le cachait dans la puissance du feu, comme un tison²⁸⁰ ». Faut-il le rappeler, après l'arrivée des Grecs en Égypte, lors du processus syncrétique d'*interpretatio graeca*, Déméter fut identifiée à Isis²⁸¹. Cette association est particulièrement bien illustrée dans le traité *De Iside et Osiride* de

²⁸⁰ *h.Hom.h.Cer.* 239 : νύκτας δὲ κρύπτεσκε πυρὸς μένει, ἥυτε δαλόν, [...]. Le passage concernant l'immortalisation de Démophon par le feu se trouve également chez *Ov. Fast.* 4, 537–60 et *Apollod. Bibliotheca* 1, 5, 1. Chez Apollodore, l'enfant meurt quand Déméter se révèle et le laisse tomber dans le feu. Voir en général L. Beschi, « Demeter », dans *LIMC* 4.1 (1988) 844–92.

²⁸¹ L'association Isis-Déméter est mentionnée chez *Hdt.* 2, 59 : Ἴσις δὲ ἐστὶ κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶσσαν Δημήτηρ, « Isis est celle qu'en langue grecque on appelle Déméter ». Elle est également visible dans l'iconographie, où Isis est parfois représentée avec les attributs de Déméter comme la torche et l'épi de blé ; cf. Dunand, *Religion populaire*, 179–81 (n^{os} 40–46) ; Tran Tam Tinh, « Isis », n^{os} 260–64. Sur l'association Isis-Déméter, voir aussi F. Dunand, *Le*

Plutarque, qui rapporte en grec le mythe d'Isis et Osiris, dans lequel on retrouve un passage pratiquement identique à l'épisode d'Éleusis de l'*Hymne homérique à Déméter* : alors qu'elle cherche le sarcophage d'Osiris, Isis s'arrête au palais de Byblos sous les traits d'une vieille femme et devient la nourrice de l'enfant de la reine, qu'elle brûle dans le feu la nuit²⁸².

Ainsi, vu les rapprochements entre les deux déesses et la présence d'une immortalisation par le feu dans les deux récits (Déméter à Éleusis et Isis à Byblos), il est possible que l'enfant Horus qui souffre de brûlure dans les textes pharaoniques ait été associé à Démophon. Si cette association semble être une hypothèse plausible, elle a auparavant été remise en question puisque l'épisode de l'*Hymne homérique à Déméter* se déroule à l'intérieur, et que Démophon n'est jamais désigné comme un « initié »²⁸³. Toutefois, l'utilisation du terme *μυστοδόκος* pour décrire Horus-Démophon pourrait être facilement expliquée par la place importante qu'occupait l'épisode de la tentative d'immortalisation par le feu dans les rituels d'initiation des mystères éleusiniens²⁸⁴.

culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée, 3 vol. (Leyde, 1973) 1.85–89 ; D.J. Thompson, « Demeter in Graeco-Roman Egypt », dans Clarysse, Schoors et Willems, *Egyptian Religion* 1, 699–707 ; F. Tiradritti, « The Return of Isis in Egypt. Remarks on Some Statues of Isis and on the Diffusion of Her Cult in the Greco-Roman World », dans A. Hoffman (éd.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des römischen Reiches* (Istanbul, 2005) 209–25 à 217–18 ; G. Sfameni Gasparro, « The Hellenistic Face of Isis: Cosmic and Saviour Goddess », dans L. Bricault, M.J. Versluys et P.G.P. Meyboom (éd.), *Nile into Tiber: Egypt in the Roman World* (Leyde, 2007) 40–72 ; Von Lieven, « Translating Gods », 64–65.

²⁸² Plu. *De Is. et Os.* 15–16. L'opinion générale est que Plutarque rapporte une version tardive du mythe d'Isis et Osiris déjà influencé par le mythe de Déméter suite au syncrétisme (*interpretatio graeca*) ; voir S. Hermann, « Isis in Byblos », *ZÄS* 82 (1958) 48–55 ; J.G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride* (Cardiff, 1970) 90–93 et 320–22 ; N.J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter* (Oxford, 1974) 238. W. Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (Cambridge, MA, 1992) 21–22, suggère plutôt qu'il s'agit du processus inverse, et que le mythe d'Isis et Osiris aurait influencé l'*Hymne homérique à Déméter*. Pour soutenir cette hypothèse, il mentionne la version modifiée de l'*historiola* d'Isis et Horus dans laquelle l'un des sept gardes scorpions d'Isis pique un enfant humain après que sa mère ait refusé l'hospitalité à Isis. Ce récit se trouve notamment sur la stèle Metternich ([6] 48–71) et le socle Béhague (a1–b2). Grâce à une stèle magique publiée par Montet, *Byblos et l'Égypte*, 249–52 (n° 948), on sait que des textes similaires à ceux de la stèle Metternich étaient connus à Byblos. Si l'on accepte, comme le suggère Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, 321–22, qu'il existait un culte à Isis et Osiris à Byblos dès le 6^e siècle AEC, il serait alors possible que les Phéniciens aient développé, pour des fins de légitimation, un mythe de fondation concernant l'enfant d'une reine nourri par la déesse Isis. Par leurs contacts avec les Phéniciens, les Grecs auraient ensuite importé ce motif dans le mythe de Déméter. Malheureusement, il n'existe aucune preuve directe de l'existence d'un tel récit fondateur à Byblos. De plus, les parallèles entre le récit de la stèle Metternich et l'épisode de Déméter à Éleusis (ou Isis à Byblos) ne sont pas assez importants pour en déduire que celui-ci faisait partie du mythe d'Isis et Osiris avant l'arrivée des Grecs en Égypte. Ainsi, il est plus probable que Plutarque ait en effet rapporté une version légèrement hellénisée du mythe d'Isis et Osiris. Pour une discussion sur le sujet, voir Faraone, « Mystodokos », 314–16. Le rapprochement entre l'*historiola* du papyrus de Philinna et les passages respectifs de l'*Hymne homérique à Déméter* et *De Iside et Osiride* avait déjà été fait par Koenen, « Brennende Horosknabe », 167 et Betz, *Greek Magical Papyrus*, 258.

²⁸³ Faraone, « Mystodokos », 321.

²⁸⁴ Voir ci-dessus, p. 58.

En plus de l'identité de l'enfant brûlé, il est possible que l'apparition dans la version grecque de l'*historiola* des sept vierges calmant le feu soit également due à une influence de l'*Hymne homérique à Déméter*. En effet, à la suite de l'enlèvement de Perséphone, lorsqu'elle arrive à Éleusis, Déméter rencontre les filles du roi Céléé au puits des Vierges :

Le cœur triste, elle s'assit au bord de la route, près du puits des Vierges [...] Les filles de Céléé, fils d'Éleusis, l'aperçurent, alors qu'elles venaient pour de l'eau facile à puiser, afin de la porter dans des cruches de bronze au palais de leur père. Elles étaient quatre, telles des déesses dans la fleur de la jeunesse, Callidice, Clisidice, l'aimable Démo et Callithoé, la plus âgée de toutes²⁸⁵.

Plus tard, quand la reine Métanire découvre le traitement infligé à son fils par Déméter, et alors que la déesse se révèle, retirant Démophon du feu, les filles de Céléé entendent les cris de leur frère et accourent pour le calmer :

Puis, l'une prit l'enfant dans ses bras et le posa contre son sein, une autre alluma un feu, et une autre se précipita de ses pieds délicats pour relever sa mère et la conduire hors de la chambre parfumée. Puis, rassemblées autour de lui, elles lavèrent l'enfant agité et l'entourèrent d'affection²⁸⁶.

Ainsi, plusieurs éléments concernant les filles de Céléé dans l'*Hymne à Déméter* rappellent les sept vierges du papyrus de Philinna. On les voit d'abord puiser de l'eau dans des cruches, puis calmer leur frère, l'enfant brûlé, en le baignant dans l'eau. De plus, les filles, « dans la fleur de la jeunesse », sont bel et bien des vierges. On le sous-entend d'abord lors de leur passage au puits des Vierges, puis l'on fait référence à la « vierge Callidice²⁸⁷ », qualité qui peut sans aucun doute être attribuée à ses trois sœurs. Il est donc fort probable que les sept vierges de l'incantation soient en réalité les filles de Céléé.

Si c'est bien le cas, il faut cependant expliquer pourquoi l'on passe de quatre vierges dans l'*Hymne homérique* à sept dans le papyrus de Philinna. Une première possibilité pourrait se trouver dans les différentes sources rapportant le mythe du rapt de Perséphone. Parmi celles qui incluent l'épisode à Éleusis, on constate que la tradition concernant les filles de Céléé est assez diversifiée,

²⁸⁵ *h.Hom.h.Cer.* 98–110 : ἔζητο δ' ἔγγυς ὁδοῖο φίλον τετιμημένη ἦτορ Παρθενίωι φρέατι, [...] τὴν δὲ ἴδον Κελεοῖο Ἐλευσινίδαο θύγατρεις ἐρχόμεναι μεθ' ὕδωρ εὐήρυτον, ὄφρα φέροισιν κάλισι χαλκεῖσι φίλα πρὸς δώματα πατρὸς, τέσσαρες, ὡς τε θεαὶ κουρήτιον ἄνθος ἔχουσαι, Καλλιδικὴ καὶ Κλεισιδικὴ Δημῶ τ' ἐρόεσσα Καλλιθόη θ', ἢ τῶν προγενεστάτη ἦεν ἀπασῶν.

²⁸⁶ *h.Hom.h.Cer.* 285–90 : ἢ μὲν ἔπειτα παῖδ' ἀνὰ χερσὶν ἐλοῦσα ἐὼι ἐγκάτθετο κόλπῳ, ἢ δ' ἄρα πῦρ ἀνέκαί', ἢ δ' ἔσσυτο πόσσ' ἀπαλοῖσιν μητέρ' ἀναστήσουσα θυῶδεος ἐκ θαλάμοιο. ἀγρόμεναι δέ μιν ἀμφὶς ἐλούεον ἀσπαίροντα ἀμφαγαπαζόμεναι.

²⁸⁷ *h.Hom.h.Cer.* 145–46 : [...] παρθένος ἀδμής Καλλιδικῆ, Κελεοῖο θυγατρῶν εἶδος ἀρίστη· « la vierge Callidice, la plus belle des filles de Céléé ». En grec, l'expression παρθένος ἀδμής, littéralement « la vierge encore vierge », accentue d'autant plus le caractère virginal de Callidice.

leur nombre variant d'une à quatre²⁸⁸. De plus, seulement deux auteurs font référence aux filles de Célée par leurs noms. Dans *l'Hymne homérique*, elles sont quatre : Callidice, Clisidice, Démo et Callithoé²⁸⁹. Dans la *Description de la Grèce* de Pausanias, elles sont trois : Diogénia, Pammérope et Saisara²⁹⁰. Puisqu'il s'agit de sept noms bien distincts, et comme on trouve plusieurs versions du mythe de Perséphone et de l'épisode d'Éleusis, il est possible qu'il ait existé une variante dans laquelle le roi Célée avait sept filles.

Bien que cette première explication soit séduisante, il en existe une autre, plus simple et plus probable, qui réside dans la répétition du chiffre sept (sept sources de loups, sept d'ours, sept de lions et sept vierges). Le chiffre sept était en effet assez important dans les théologies égyptienne et grecque, comme en témoignent les divinités ayant sept hypostases (Hathor et Sekhmet), les groupes de sept divinités comme les sept femmes scorpions d'Horus, les pléiades et les hyades, mais aussi les sept planètes, les sept portes du palais d'Osiris et les sept portes ou régions du monde souterrain²⁹¹. Dans les textes magiques, le chiffre sept était aussi récurrent : on demande souvent de répéter un nom ou une incantation sept fois²⁹², de suivre les instructions pendant sept jours²⁹³, d'inscrire les sept *charaktères* magiques²⁹⁴ ou les sept voyelles²⁹⁵. Par conséquent, vu l'importance de ce chiffre dans les traditions grecques et égyptiennes, ainsi que dans les textes magiques, il est fort possible qu'on ne soit passé à sept vierges que pour accroître le potentiel ou l'efficacité magique de l'incantation.

Ainsi, l'incantation du papyrus de Philinna semble comporter plusieurs références à *l'Hymne homérique à Déméter*. Nous savons que Déméter, les épisodes mythiques et les mystères qui lui sont reliés étaient bien connus en Égypte²⁹⁶. Grâce à un autre papyrus grec de la collection

²⁸⁸ E. *Hel.* 1301–67 et D.S. 5, 2–5 omettent complètement l'épisode à Éleusis. On le trouve en revanche dans *h.Hom.h.Cer.* 90–300 et Paus. 1, 38, 5. Apollod. *Bibliotheca* 1, 5, 1 et Clem. *Protr.* 2, 17, 20–21 rapportent également l'épisode d'Éleusis, mais ne mentionnent pas les filles de Célée. En latin, l'épisode se trouve dans Ov. *Fast.* 4, 507–60, mais Célée n'a qu'une seule fille qui n'est pas nommée. Le passage où les jeunes filles s'occupent de leur frère brûlé ne se trouve que dans *l'Hymne homérique à Déméter*.

²⁸⁹ *h.Hom.h.Cer.* 109–10.

²⁹⁰ Paus. 1, 38, 3.

²⁹¹ Pour une discussion, voir K. Sethe, *Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägyptern* (Strasbourg, 1916) 33–36 ; P. Derchain, « Miettes », *RdE* 26 (1974) 7–20 à 7–9 ; Ritner, *Mechanics*, en part. p. 160 (n. 749).

²⁹² *PGM* I 143 ; III 390, 427, 695 ; VII 211, 685 ; XXIIb 26.

²⁹³ *PGM* I 235 ; IV 762.

²⁹⁴ *PGM* I 266–8 ; LXII 42.

²⁹⁵ *PGM* XIII 39, 900 ; LXIII 5–6.

²⁹⁶ Bien qu'elle fût associée à Isis, Déméter est également l'une des rares divinités grecques à avoir été vénérée en Égypte dans sa forme hellénique. Une lettre grecque du 3^e siècle EC (*P.Oxy.* XXXVI 2782) nous apprend qu'il y avait un temple à Déméter dans le village de Sinkepha dans le nome Oxyrhynchite. Le culte de Déméter était d'ailleurs

de Berlin, nous pouvons même confirmer que le texte de l'*Hymne à Déméter* devait circuler en Égypte à l'époque de la rédaction du papyrus de Philinna. Ce document, rédigé dans une main fort similaire à celle du papyrus de Philinna et daté lui aussi du 1^{er} siècle avant notre ère, contient un poème concernant le rapt de Perséphone attribué à Orphée, dans lequel on trouve plusieurs épisodes semblables à l'*Hymne homérique à Déméter*, entre autres la rencontre des filles de Célée près du puits²⁹⁷. Il ne serait donc pas surprenant que l'auteur de l'incantation du papyrus de Philinna ait eu connaissance du texte de l'*Hymne homérique* et qu'il y ait puisé de l'inspiration.

Par ailleurs, il semble que l'auteur se soit également inspiré d'autres textes homériques pour d'autres éléments de l'incantation. En effet, la séquence « loups, lions, ours » évoque en quelque sorte une expression homérique récurrente qui a pour thème ces animaux, et ce, en dépit des nombreuses variations attestées²⁹⁸. Le parallèle le plus frappant provient de l'*Hymne homérique à Aphrodite* :

Elle parvint à l'Ida aux nombreuses sources, la mère des bêtes sauvages, et marcha droit à l'étable à travers la montagne. Et autour d'elle allaient en agitant la queue les loups gris, les lions aux yeux brillants, les ours et les rapides léopards, insatiables de cerfs²⁹⁹.

particulièrement populaire à Alexandrie, notamment dans le contexte du culte dynastique des Ptolémées. La composition d'hymnes dédiés à la déesse grecque témoigne également de sa popularité en Égypte. Outre l'hymne écrit par Callimaque (*Hymne* 6), qui passa la majeure partie de sa vie à Alexandrie, on trouve un autre hymne à Déméter sur un cartonnage en papyrus daté du 3^e siècle AEC (*P.Hib.* II 172 = *Suppl.Hell.* 991). Sur le culte de Déméter en Égypte, voir p. ex. J. Quaegebeur, « Cultes égyptiens et grecs en Égypte hellénistique: L'exploitation des sources », dans E. van 't Dack, P. van Dessel et W. van Gucht (éd.), *Egypt and the Hellenistic World* (Louvain, 1983) 303–24, en part. p. 305–306 ; Thompson, « Demeter » ; A. Geissen, « Mythologie grecque ou mystère d'Isis-Déméter? », dans L. Bricault et M.J. Versluys (éd.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt* (Leyde, 2010) 181–96.

²⁹⁷ *BKT* V, 1, p. 7–8, n° I 2 faisait partie d'un rouleau de papyrus provenant d'un cartonnage trouvé à Abusir el-Melek, près d'Héracléopolis, mais peut-être originaire d'Alexandrie. Le poème est inscrit au *verso*, sur sept colonnes d'environ vingt lignes chacune. Cette version du rapt de Perséphone semble avoir eu plusieurs sources en plus de l'*Hymne homérique*, certains éléments se rapprochant d'une version plus tardive sans doute connue par Pausanias et Clément d'Alexandrie. Pour ce qui est de la rencontre des filles de Célée au puits des Vierges, le poème semble plutôt s'accorder avec l'*Hymne homérique à Déméter*. En effet, bien qu'elles ne soient que trois, les jeunes filles sont nommées Caliope, Clisidice et Damonassa, ce qui est plus près de la version de l'*Hymne*, que de celle de Pausanias. Pour une discussion sur les sources du récit du rapt de Perséphone dans le papyrus de Berlin, voir B. Currie, « Perspectives on Neoanalysis from the Archaic Hymns to Demeter », dans Ø. Andersen et D.T.T. Haug (éd.), *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry* (Cambridge, 2012) 184–209 ; A.I. Jiménez San Cristóbal, « The Rape of Persephone in a Berlin Papyrus », *LEC* 83 (2015) 239–62. En Égypte, le texte de l'*Hymne homérique à Déméter* (l. 402–407) se trouve également sur un fragment de papyrus daté du 3^e siècle EC, le *P.Oxy.* XXIII 2379. D'autres hymnes homériques sont aussi attestés sur papyrus, cf. M.L. West, « The Fragmentary Homeric Hymn to Dionysus », *ZPE* 134 (2001) 1–11. *P.Gen.* III 118 : *Hymne à Dionysos*, 3^e–2^e siècles AEC. *P.Oxy.* IV 670 : *Hymne à Dionysos*, 3^e siècle EC. *P.Oxy.* LXVIII 4667 : *Hymne à Hermès et Hymne à Dionysos*, 3^e siècle EC.

²⁹⁸ Ours et lions (*Od.* 11, 611), lions et loups (*Od.* 10, 212, 218, 433), ours, lions et loups (*h.Hom.h.Merc.* 223–24 ; *h.Hom.h.Ven.* 70–71).

²⁹⁹ *h.Hom.h.Ven.* 68–72 : Ἴδην δ' ἵκανεν πολυπίδακα, μητέρα θηρῶν, βῆ δ' ἰθὺς σταθμοῖο δι' οὔρεος· οἱ δὲ μετ' αὐτὴν σαίνοντες πολιοῖ τε λύκοι χαροποὶ τε λέοντες, ἄρκτοι παρδάλιές τε θοαὶ προκάδων ἀκόρητοι ἦσαν.

Non seulement, dans ce passage, les trois animaux sont-ils associés à une montagne et à de nombreuses sources d'eau, mais aussi à une autre déesse grecque qui était parfois identifiée à Isis, notamment dans l'iconographie de l'Égypte gréco-romaine : Aphrodite³⁰⁰. Ainsi, cet extrait combine trois éléments que l'on retrouve dans notre incantation. Bien entendu, nous retrouvons des références aux loups, aux lions et aux ours chez d'autres auteurs grecs, notamment dans des traités médicaux et zoologiques, et pas uniquement dans les textes homériques³⁰¹. Cependant, comme le papyrus de Philinna est un recueil d'incantations hexamétriques, il est plus logique que le compositeur du texte ait puisé son inspiration dans la poésie homérique.

Finalement, outre les différents éléments constituant l'*historiola* de la seconde incantation du papyrus de Philinna, il est intéressant de prendre un peu de recul et de s'intéresser à l'ensemble du formulaire, et plus précisément au vocabulaire employé dans les trois incantations. Trois passages sont particulièrement dignes d'attention. Le premier est celui où l'on trouve à deux reprises l'emploi de κύανος pour décrit les yeux (κυανώπιδες) et les cruches (κάλλισι κυανέαις) des sept vierges. Nous avons déjà rappelé plus haut l'étymologie hittite et mycénienne du mot³⁰². Or celui-ci est souvent employé dans les textes homériques.

Au livre douze de l'*Odyssée*, avant de poursuivre sa route vers Ithaque, Ulysse fait escale chez Circé qui le conseille sur l'itinéraire à adopter après avoir passé l'île des Sirènes (il devra choisir le passage entre les promontoires de Scylla et Charybde plutôt que le détroit des Planctes)³⁰³. Dans cette section, on emploie κύανος/κυάνεος pour décrire les yeux d'Amphitrite (κυανώπιδος Ἀμφιτρίτης³⁰⁴), la « nuée cyanée » (νεφέλη κυανέη³⁰⁵) qui enveloppe le promontoire de Charybde, et la proue du navire d'Ulysse (νεὸς κυανοπρόροιο³⁰⁶). On retrouve aussi d'autres

³⁰⁰ Dans l'iconographie de l'Égypte hellénistique et romaine, en particulier dans les terres cuites, Isis est parfois représentée avec les attributs d'Aphrodite : Isis est debout, nue, le cou encadré de longues boucles et la tête couronnée de fleurs. Voir Dunand, *Religion populaire*, 182–87 (n^{os} 50–61) ; Tran Tam Tinh, « Isis », n^{os} 249–59 ; S. Mollard-Besques, *Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre-cuite grecs, étrusques et romains*, 4 tomes, 11 vol. (Paris, 1992) 4.2.99–101 et pl. 59–61 ; P. Ballet et G. Galliano, « Les isiaques et la petite plastique dans l'Égypte hellénistique et romaine », dans Bricault et Versluys, *Isis on the Nile*, 197–220, en part. p. 200–202.

³⁰¹ Parmi les auteurs antérieurs ou contemporains à notre document, on retrouve des références à ces animaux chez Arist. *HA* 507b, 16 ; 571b, 27 ; 836b, 27 ; *Hdt.* 2, 67, 6 ; 4, 191, 13 ; *D.S.* 4, 17, 3.

³⁰² Voir ci-dessus, p. 66.

³⁰³ Hom. *Od.* 12, 36–110. Il s'agit d'une épithète récurrente des divinités marines ou aquatiques, en particulier de la Néréide Amphitrite : *D.S.* 9, 16, 1 ; *Paus.* 10, 37, 6 ; *Opp. H.* 1, 386–87. L'épithète est aussi attribuée à Perséphone dans *Opp. H.* 3, 494.

³⁰⁴ Hom. *Od.* 12, 60.

³⁰⁵ Hom. *Od.* 12, 74–75.

³⁰⁶ Hom. *Od.* 12, 100. On retrouve la même expression dans *Od.* 3, 299 ; 9, 482, 539 ; 10, 127 ; 11, 6 ; 12, 148, 354 ; 14, 311 ; 22, 465 ; *Il.* 15, 693 ; 23, 852, 878 ; *h.Hom.h.Ap.* 406.

composés de κύανος chez Homère, par exemple κυανόπεζαν, pour décrire les pieds d'une table³⁰⁷, et κυανοχαίτα pour les sourcils de Zeus³⁰⁸. Dans l'*Hymne homérique à Déméter*, on utilise à quatre reprises le mot κυανόπεπλος pour désigner le « voile sombre » de Déméter³⁰⁹. Le jeu de mots avec κυανώπιδες et κάλλισι κυανέαις dans l'incantation pourrait donc également être une influence homérique³¹⁰.

Par ailleurs, on trouve dans le papyrus de Philinna deux autres expressions homériques récurrentes : ἀκάματον πῶρ³¹¹ (ligne 14) et μώνυχες ἵπποι³¹² (lignes 19–20). La seconde expression, qui est utilisée dans la troisième incantation, mérite que l'on s'y attarde. La plupart de temps, les études consacrées au papyrus de Philinna ne se concentrent que sur la deuxième ou sur la troisième incantation, et très peu s'intéressent à l'ensemble du document. Pourtant, les deux charmes font partie du même formulaire, ils ont été écrits de la même main, et ils ont fort probablement été composés par le même individu, malgré leur attribution à deux personnages différents. Ainsi, il nous semble nécessaire d'inclure au moins les deux dernières incantations dans toute analyse du papyrus de Philinna.

Le troisième charme, contre le mal de tête, comprend une formule de type φεῦγε. Celles-ci étaient relativement communes dans les textes magiques, et avaient généralement pour but de repousser ou de faire fuir les maladies³¹³. L'incantation du papyrus de Philinna utilise une formule

³⁰⁷ Hom. *Il.* 11, 629.

³⁰⁸ Hom. *Il.* 13, 563 ; 15, 174 ; *Od.* 9, 528.

³⁰⁹ *h.Hom.h.Cer.* 319, 360, 374, 442. On utilise également une fois l'expression κυάνεον κάλυμμα pour le voile de Déméter : *h.Hom.h.Cer.* 42. La même expression se trouve dans l'*Illiade* (24, 93–94), pour le voile de Thétis.

³¹⁰ Sur l'utilisation de κύανος/κυάνεος chez Homère, voir L. Pelletier-Michaud, *Évolution du sens des termes de couleur et de leur traitement poétique. L'épigramme romaine et ses modèles grecs* (thèse de doctorat non publiée ; Université Laval, 2016) 418–28.

³¹¹ Hom. *Il.* 5, 4 ; 15, 597, 731 ; 16, 122 ; 18, 225 ; 21, 341 ; 23, 52. *Od.* 20, 123 ; 21, 181.

³¹² Hom. *Il.* 9, 127 ; 11, 708 ; 16, 375 ; 20, 498 ; 22, 162 ; 23, 279, 435, 550. μώνυχας ἵππους : Hom. *Il.* 5, 236, 321, 591, 829, 841 ; 8, 139, 374, 432 ; 10, 392, 498, 537, 564 ; 11, 513, 738 ; 16, 712 ; 17, 699 ; 19, 424 ; 21, 132, 521 ; 23, 398, 423, 536 ; *Od.* 15, 46.

³¹³ Ce type de formule, pour faire « fuir » les animaux dangereux, les maladies et les démons, existait déjà en Mésopotamie (voir F.A.M. Wiggermann, « Exit Talim! Studies in Babylonian Demonology I », *JEOL* 27 [1981–1982] 90–105 ; M.J. Geller, *Evil Demons: Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations* [Helsinki, 2007]) et en Égypte à l'époque pharaonique (voir p. ex. P.Chester Beatty VI [4] v° 2, 2–5 = *AEMT* 54 ; P.Leiden I 348 [13] r° 6, 4–8, 7 = *AEMT* 40 ; P.Turin 54003 [2] r° 9–12 = *AEMT* 136). En grec, les formules de type φεῦγε remontent aussi loin qu'au 4^e siècle AEC et ont continué d'être utilisées jusque dans l'Antiquité tardive. On les trouve surtout dans des amulettes et des gemmes contre les maladies. Un exemple est également cité dans Plin. *Nat.* 27, 75. Voir R. Heim, « Incantamenta magica graeca latina. », *Jahrbücher für classische Philologie* Suppl. 19 (1892) 463–576, en part. p. 479–84 ; L. Robert, « Échec au mal », *Hellenica* 13 (1965) 265–71 ; R.D. Kotansky, « Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets », dans Faraone et Obbink, *Magika Hiera*, 107–37 et « Greek Exorcistic Amulets », dans Meyer et Mirecki, *Ancient Magic*, 243–77 à 250 ; Versnel, « Poetics », 117–18 ; M. Houle, *Les notions de possession et d'exorcisme dans*

de ce type pour faire fuir le mal de tête, tout comme elle fait fuir le lion, les loups et les chevaux³¹⁴. Pour désigner le dernier animal, l'auteur du texte a employé l'expression μόνυχες ἵπποι, « chevaux solipèdes », dont on retrouve un peu plus d'une trentaine d'occurrences dans les récits homériques. La même expression se trouve dans un second texte magique grec daté des 3^e–4^e siècles de notre ère, le *PGM IV*. Dans ce formulaire, trois vers homériques sont utilisés à plusieurs reprises³¹⁵. L'une des sections (*PGM IV* 2145–240) porte d'ailleurs le titre τρίστιχος Ὀμήρου πάρεδος, « Assistance divine de trois vers homériques ». Le premier des trois vers cités est *Il.* 10, 564 : ὦς εἰπὼν τάφροιο διήλασε μόνυχας ἵππους, « Ayant parlé ainsi, il fit franchir le fossé aux chevaux solipèdes ». En réalité, l'utilisation de vers homériques dans les textes magiques n'était pas rare³¹⁶. Comme il a employé des expressions telles κυανόπιδες, κάλλισι κυανέαις, ἀκάματον πῦρ et μόνυχες ἵπποι, l'auteur du papyrus de Philinna s'inscrit dans cette tradition.

Si l'on considère donc, en plus de ces trois expressions homériques récurrentes, l'ensemble des éléments examinés plus haut, on constate que le papyrus de Philinna comporte de nombreuses influences grecques, et plus particulièrement, homériques (*Hymne homérique à Déméter* : l'enfant brûlé, les vierges puisant de l'eau avec des cruches foncées et calmant l'enfant brûlé avec de l'eau ;

les textes magiques de l'époque gréco-romaine jusqu'à l'Antiquité tardive : changements et continuités (thèse de doctorat non publiée ; Université d'Ottawa, 2018) 62–68 ; Faraone, *Transformation*, 208–13.

³¹⁴ On retrouve d'ailleurs une formule particulièrement similaire dans un autre texte magique beaucoup plus ancien : la tablette de Phalasarna. Il s'agit d'une tablette de plomb datée du 4^e siècle AEC destinée à protéger les maisons contre les maladies, les démons ou toute autre force maléfique. On peut y lire une formule de type φεῦγε ordonnant à deux animaux présumés démoniaques, une louve et un chien, de fuir : ἔπαφος, ἔπαφος, ἔπαφος, φεῦ[γ',] ἄμα φεῦγε, λύκαινα· | φεῦγε, κύων ἄμα σ(ύ,) καὶ ΠΡΟΚΡΟΠΡΟΣΑΤΕ *vac.* σύννοκος. « Éraphos, Éraphos, Éraphos, fuis, fuis immédiatement, louve. Et toi, chien, fuis immédiatement, et PROKROPROSATE (*vac.*) associé. » L'édition est tirée de « Appendix. The Inscribed Lead Tablet from Phalasarna, Crete (Inscriptiones Creativae 2.223–25 no. xix.7) », dans C.A. Faraone et D. Obbink, *The Getty Hexameters: Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous* (Oxford, 2013) 185–87. Sur la tablette de Phalasarna, voir aussi D.R. Jordan, « The Inscribed Lead Tablet from Phalasarna », *ZPE* 94 (1992) 191–94 ; G.B. D'Alessio, « Nota alla tavoletta plumbea di Phalasarna », *ZPE* 97 (1993) 290 ; C. Brixhe et A. Panayotou, « Le plomb magique de Phalasarna IC II–XIX 7 », dans C. Brixhe (éd.), *Hellenika Symmikta: histoire, linguistique, épigraphie* (Nancy, 1995) 23–38.

³¹⁵ Les trois vers sont *Il.* 10, 521, 564 et 572. Ils sont utilisés à trois reprises : *PGM IV* 468–74, 821–24 et 2145–50.

³¹⁶ Dans les textes magiques, en particulier dans les formules de protection et les charmes iatromagiques (*PGM IV* ; *XXIIa* 1–17), les vers sont généralement de petites *historiolae* utilisées dans le cadre d'analogies persuasives ; voir D. Collins, « The Magic of Homeric Verses », *CP* 103 (2008) 211–36. D'autres textes utilisaient une sélection de vers homériques à des fins divinatoires, soit pour obtenir des rêves divinatoires (*PGM XVIIb*), ou encore pour pratiquer la divination par bibliomancie (*PGM VII* 1–148 ; *P.Oxy.* LVI 3831 ; *Suppl.Mag.* II 77) ; cf. F. Maltomini, « P.Lond. 121 (= *PGM VII*), 1–221: Homeromanteion », *ZPE* 106 (1995) 107–22 ; G.W. Schwendner, « Under Homer's Spell », dans L. Cirraolo et J. Seidel (éd.), *Magic and Divination in the Ancient World* (Leyde, 2002) 107–18 ; F. Naether, *Die Santes Astrampsychi : Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten* (Tübingen, 2010) 330–31 ; A. Karanika, « Homer the Prophet: Homeric Verses and Divination in The Homeromanteion », dans A. Lardinois, J. Blok et M.G.M. van der Poel (éd.), *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion* (Leyde, 2011) 255–77 ; M. Meerson, « Secondhand Homer », dans A.-M. Luijendijk et W.E. Klingshirn (éd.), *My Lots are in Thy Hands: Sortilege and its Practitioners in Late Antiquity* (Leyde, 2018) 138–53.

Hymne homérique à Aphrodite : les loups, lions et ours associés à des sources d'eau). L'on pourrait également mentionner le fait que les incantations du formulaire ont été rédigées en hexamètres dactyliques, tout comme les textes homériques.

Comme les liens entre l'*historiola* d'Isis et Horus et la seconde incantation du formulaire sont déjà établis, il est maintenant possible d'affirmer que cette dernière est le résultat de processus syncrétiques ayant mené à la combinaison d'éléments appartenant aux traditions égyptiennes et grecques. À l'époque de rédaction du papyrus de Philinna, le processus d'*interpretatio graeca* avait déjà associé Isis à différentes déesses grecques, dont Déméter et Aphrodite, et ces déesses avaient déjà échangé des caractéristiques et même des épisodes mythologiques (en particulier, l'épisode de Déméter à Éleusis/Isis à Byblos). L'auteur du charme connaissait certainement le récit égyptien, peut-être par le biais des cippes d'Horus ou des papyrus médico-magiques, et devait également avoir une bonne connaissance des textes homériques, non seulement de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, mais aussi des hymnes homériques. Utilisant les associations préexistantes entre Isis et les déesses grecques, l'auteur aurait alors puisé dans ces deux traditions pour les fusionner (syncrétisme amalgame) et créer une nouvelle version syncrétique de l'*historiola* d'Isis et Horus.

Maintenant que nous avons analysé en détail le papyrus de Philinna et que nous avons déterminé que le récit présenté dans la seconde incantation consiste en une version hellénisée de l'*historiola* égyptienne d'Isis et Horus, il est important de mentionner que cette nouvelle version du récit se trouve sur un autre papyrus magique grec plus tardif, le *Suppl.Mag. II 88*³¹⁷. Le document fragmentaire, daté du 4^e siècle de notre ère, comporte au *recto* un formulaire iatromagique, ainsi qu'un autre texte rédigé d'une main différente au *verso*. Le fragment de formulaire présente une seule colonne, complète en hauteur, mais endommagée à partir de la ligne 10 à gauche et sur toute la hauteur à droite. Il est donc difficile d'évaluer la quantité de texte manquant. Le formulaire est composé d'au moins trois charmes iatromagiques, dont les deux premiers sont similaires à la seconde incantation du papyrus de Philinna :

[Formule] pour l'érysipèle. [Sept sources d'ours,] sept de loup, sept [de lions, et sept] vierges [endormirent (?) le feu] sauvage [...] de grands os [...] Toi, ô Terre, toutes ces choses [...]. Formule pour la rougeur. Sept [de loup, sept d'ours,] sept de lions, alors sept [vierges] endormirent le feu

³¹⁷ Le papyrus d'Oxyrhynchos (P.Oxy. inv. 72/65a) a été publié pour la première fois par Maas, « Philinna Papyrus », 37, qui signalait la ressemblance avec le papyrus de Philinna.

céleste. [...] dis. [Un autre. ...] j'invoque [...] d'Abraham [... j'in]voque aussi le nom [... de la] rougeur, unit le [...] pouvoir et [...] pur [...] nom(s) [...] en nombre égal [...] chaleur [...].

Tout comme les charmes pharaoniques, démotiques et la seconde incantation du papyrus de Philinna, les charmes contenus dans ce formulaire sont de nature iatromagique et sont destinés à guérir des maladies caractérisées par des sensations de brûlure. Ici, il est question de rougeurs et d'inflammations de la peau. Même sans les reconstitutions, le document comprend assez d'éléments, surtout dans la seconde formule, pour voir qu'il s'agit de versions légèrement modifiées de l'incantation du papyrus de Philinna. Bien que les liens avec l'*historiola* égyptienne soient moins apparents dans ces incantations, le formulaire montre que le récit concernant les sept vierges éteignant un feu était toujours utilisé dans les textes magiques en Égypte au début de l'Antiquité tardive. De plus, la mention d'Abraham indique que l'on a juxtaposé, dans le même formulaire, des éléments provenant de traditions religieuses différentes. Vu la datation du manuscrit (4^e siècle), il est toutefois difficile de déterminer s'il s'agit simplement d'un élément juif témoignant d'un syncrétisme plus ancien, ou s'il faut voir, dans le nom Abraham, une influence chrétienne. En définitive, ce papyrus constitue une étape importante de l'évolution de l'*historiola*, qui permet de combler l'écart entre le papyrus de Philinna et les charmes coptes contenant le récit.

Conclusion

Ce chapitre avait comme objectif de présenter les versions pharaoniques, démotiques et grecques de l'*historiola* d'Isis et Horus que l'on retrouve aussi dans sept charmes coptes datés des 6^e–9^e siècles. Ce survol a permis de déterminer que la tradition d'Isis et Horus était déjà bien établie à l'époque pharaonique : on possède en effet au moins quarante attestations de l'*historiola*, dans les papyrus magiques, ainsi que sur des cippes d'Horus et des statues guérisseuses. Le récit était utilisé dans des formules de guérison, en particulier pour les brûlures, les morsures de serpents et les piqûres de scorpions, mais aussi pour d'autres problèmes de santé. Même si la structure était sensiblement la même dans tous les textes, le récit laissait aussi place à des variantes. La tradition pharaonique était donc large, riche et variée.

Cette tradition existait toujours à l'époque gréco-romaine, puisqu'on la retrouve à la fois dans des textes magiques démotiques et grecs. Dans le papyrus magique démotique de Londres et Leyde, deux charmes présentent d'importants parallèles avec les formules pharaoniques, bien que

l'un d'entre eux dévie considérablement de la structure de base. En grec, l'*historiola* se trouve également dans deux textes magiques. Dans ce chapitre, nous avons procédé à l'étude approfondie de l'un de ces deux textes, le papyrus de Philinna daté du 1^{er} siècle AEC, afin de montrer comment les processus de syncrétisme religieux en Égypte à l'époque gréco-romaine ont mené à la modification—ou pour ainsi dire à « l'hellénisation »—de l'*historiola* égyptienne d'Isis et Horus. En effet, l'association (*interpretatio graeca*) d'Isis à Déméter en Égypte gréco-romaine nous permet d'identifier l'enfant brûlé et sa mère à la fois à Isis et Horus et à Déméter et Démophon. Grâce à cette association, l'auteur du papyrus de Philinna a pu créer une version hellénisée de l'*historiola*, en fusionnant (amalgame) des éléments grecs, majoritairement tirés des textes et traditions homériques, au récit égyptien. Cette version modifiée du récit a ensuite été utilisée dans le second texte grec, le *Suppl.Mag.* II 88, au 4^e siècle de notre ère.

L'*historiola* d'Isis et Horus a donc survécu dans les textes magiques, sous une forme ou une autre, jusqu'au début de l'Antiquité tardive, au moment où l'on commence à voir apparaître les premiers charmes coptes. Pour bien comprendre la transmission et l'évolution de l'*historiola* depuis l'époque pharaonique jusqu'aux 6^e–9^e siècles, il sera maintenant nécessaire non seulement d'analyser en détail la tradition d'Isis et Horus dans les textes magiques coptes, mais aussi de la comparer à ses prédécesseurs égyptiens et grecs.

Chapitre 2 – L'*historiola* d'Isis et Horus en copte : Changements et continuités

Introduction

L'*historiola* d'Isis et Horus était l'une des plus fréquentes dans les charmes iatromagiques de l'époque pharaonique. Nous avons vu au chapitre précédent que certaines versions du récit étaient toujours en usage dans les textes magiques de la période gréco-romaine, en démotique et en grec. Pendant cette période, les contacts entre les traditions grecques et égyptiennes ont engendré des processus de syncrétisme religieux, qui ont à leur tour mené à la création d'une nouvelle version de l'*historiola* d'Isis et Horus : dans les charmes grecs, les éléments égyptiens du récit ont été associés (*interpretatio graeca*) ou fusionnés (amalgame) à des divinités, mythes et autres éléments grecs. En grec, cette nouvelle version a survécu au moins jusqu'au début de l'Antiquité tardive, puisqu'on la retrouve dans un formulaire daté du 4^e siècle.

Environ deux siècles plus tard, l'*historiola* d'Isis et Horus réapparaît dans des textes magiques coptes. Nous avons jusqu'à présent identifié sept charmes coptes comportant ce récit. Cinq d'entre eux sont des charmes individuels (dont deux qui présentent des traces d'utilisation comme amulette) et les deux autres font partie de formulaires. Tous ces manuscrits sont datés approximativement du 6^e au 9^e siècle. Il est également fort possible que d'autres exemplaires du récit se cachent parmi les textes magiques coptes toujours inédits³¹⁸. Dans ces charmes, l'*historiola* semble plus près de la version originale pharaonique, bien qu'elle incorpore aussi certains détails de la version grecque, ainsi que de nouveaux éléments, notamment des éléments chrétiens. Afin de bien comprendre le processus de transmission et l'évolution de l'*historiola* jusqu'à sa forme finale dans les charmes coptes, ce chapitre proposera une analyse en cinq temps, qui se concentrera sur les changements et continuités que l'on peut observer entre la tradition pharaonique et les textes coptes de l'Antiquité tardive.

En premier lieu, nous procéderons à un examen de la structure du récit dans les charmes coptes, en mettant l'accent aussi bien sur ce qui différencie chaque texte que sur les éléments

³¹⁸ Nous ne connaissons pendant longtemps que six charmes coptes présentant l'*historiola* d'Isis et Horus, le septième n'ayant été publié que récemment par Blumell et Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty ». Comme il y a encore plusieurs dizaines de textes magiques coptes inédits dans diverses collections, il est possible qu'il existe d'autres exemplaires coptes de l'*historiola*.

communs qui font du groupe un ensemble cohérent. Puis, nous comparerons cette structure avec celles des versions pharaoniques et gréco-romaines (deuxième partie), ainsi qu'avec d'autres charmes coptes (troisième partie), afin d'essayer de déterminer l'origine de la structure copte. Dans la quatrième partie, nous nous intéresserons aux objectifs des charmes utilisant l'*historiola* d'Isis et Horus et à leur évolution, qui semble aller de pair avec celle de la structure. Enfin, nous aborderons les questions du syncrétisme religieux, de la réception et de la réinterprétation chrétienne de l'*historiola*.

La structure de l'historiola en copte

Avant d'analyser chacun des sept charmes coptes utilisant l'*historiola* d'Isis et Horus de façon individuelle, il est important de les étudier comme un ensemble cohérent. Le principal élément qui relie ces sept charmes entre eux est la structure du récit. En effet, tout comme leurs prédécesseurs pharaoniques, les charmes coptes comportant l'*historiola* d'Isis et Horus suivent tous une structure semblable. Dans leur article de 2018, dans lequel ils ont édité trois ostraca portant le septième exemplaire connu de l'*historiola* en copte, L. Blumell et K. Dosoo ont divisé cette structure en neuf épisodes³¹⁹ : 1) Descente aux enfers du protagoniste ; 2) Rencontre entre le protagoniste et un/des personnage(s) ; 3) Le protagoniste adresse une demande au(x) personnage(s) ; 4) Refus du/des personnage(s) ; 5) Lamentations / appel à l'aide du protagoniste ; 6) Isis répond à l'appel et demande des explications ; 7) Le protagoniste explique la situation ; 8) Isis promet son aide ; 9) Invocation finale.

Bien que les sept charmes coptes partagent, pour la plupart, cette même structure, il est tout de même possible de séparer ceux-ci en trois groupes distincts. Cette division tient compte du nombre d'épisodes inclus dans chaque récit, du type de charme (l'objectif), ainsi que de certains éléments caractéristiques de chaque groupe. Le tableau suivant (Tableau 1) présente la répartition de nos sept charmes en trois groupes, ainsi que les épisodes inclus dans chaque incantation. Dans cette première partie du chapitre, nous examinerons chacun de ces trois groupes séparément, tout en mettant en évidence ce qui lie chacun des charmes et des groupes entre eux.

³¹⁹ Nous utilisons ici les équivalents français des titres donnés par Blumell et Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty », 223.

Tableau 1 : Épisodes de l'istoriola en copte

Groupe	Texte	Type (objectif)	1	2	3	4	5	6	7	8	9
1	AAT 100 (1965–1966) 285–92	Érotique	X	X	X	X	X	X	X	X	X
	AKZ I B	Érotique	X	X	X	X	X	X	X	X	X
	APF 64 (2018) 199–259	Érotique	X	X	X	X	X	X	X	X	X
(1a)	AKZ I M, 12–27	Érotique	X	X			X	X	X	X	X
2	AKZ I A	Érotique		(X)	(X)	(X)	X	X	X	X	X
	BKU I 22	Sommeil									X
3	BKU I 1 r ^o 2, 1–v ^o 8	Iatromagique					X	X	X	X	X

Commençons par le premier groupe, qui comprend quatre textes. Les trois premiers sont des charmes individuels : **AKZ I B** est un parchemin daté des 6^e–7^e siècles³²⁰, **AAT 100 (1965–1966) 285–92**³²¹ est un papyrus daté du 7^e siècle qui a été plié et utilisé comme amulette³²², et **APF 64 (2018) 199–259**³²³, dont le texte a été écrit en continu sur trois ostraca, est daté des 7^e–8^e siècles. Dans ces trois charmes, présentés dans le tableau ci-dessous (Tableau 2), l'*istoriola* contient l'ensemble des épisodes et les textes sont fort similaires, les récits ne comportant que de légères variations. Il s'agit de trois charmes érotiques dans lesquels Horus rencontre une ou plusieurs femmes envers lesquelles il éprouve un profond désir. Comme elles le rejettent, il pleure et appelle sa mère à l'aide. Celle-ci accepte de lui venir en aide en lui fournissant une invocation qui permettra à Horus—et du même coup à l'individu utilisant le charme—de conquérir l'objet de ses désirs.

Tableau 2 : Groupe 1

Épisodes	AKZ I B	AAT 100 (1965–1966) 285–92	APF 64 (2018) 199–259
1 Descente aux enfers	+ Je suis NN. Je suis entré par une porte de pierre, je suis sorti par une porte de fer. Je suis entré tête première, je suis sorti pieds devant.	+ Je suis allé à la porte de l'Amenti.	+ Shaeim, Blikabou, Labish, Alom, Lakh, Malakh, Laagoum, Hriks, Hraks, Agouak. Je suis Horus fils d'Isis. Je suis entré par une porte de pierre, je suis sorti par une porte de fer.

³²⁰ Hs.Schmidt 2, publié dans AKZ I, p. 13–14.

³²¹ P.Donadoni, publié par S. Donadoni, « Un incantesimo amatorio copto », AAT (1965–1966) 285–92.

³²² Au *recto* du papyrus, dans le coin supérieur gauche, est inscrit le nom $\omega\phi\lambda\alpha$. Celui-ci devait être visible une fois le papyrus plié en amulette. Il pourrait s'agir du nom du destinataire ou, peut-être plus probable, de la victime du charme érotique ; cf. Donadoni, « Incantesimo amatorio copto », 285–86.

³²³ O.BYU Mag. 1–3, publiés par Blumell et Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty », 202–21.

2 Rencontre	J'ai trouvé sept vierges assises près d'un puits d'eau.	J'ai trouvé une belle (femme), blanche aux yeux noirs, assise sur un puits de pierre, avec un bissac (?) à côté d'elle, puisant de l'eau avec une roue de bronze, [...] de fer.	J'ai trouvé la femme NN, cette belle (femme), la blanche, celle aux yeux noirs, celle aux pupilles brûlantes (?), celle que mon âme a aimée.
3 Demande	J'ai désiré, mais elles n'ont pas désiré, j'ai séduit, mais	Je lui ai dit : « Beauté, embrasse-moi ! »	Je lui ai dit : + « Allonge-toi pour dormir, N. »
4 Refus	elles n'ont pas été séduites, j'ai voulu aimer N fille de N, mais elle n'a pas voulu recevoir mon baiser.	Elle m'a dit : « [...] ».	Elle n'a pas voulu, et elle n'a pas désiré ...
5 Lamentations	Je me suis revigoré, je me suis levé et j'ai pleuré et gémi, jusqu'à ce que les larmes de mes yeux recouvrent la plante de mes pieds.	[...] à la porte de l'Amenti. J'ai fui loin d'elle, j'ai souffert, j'ai pleuré, j'ai gémi.	J'ai pleuré devant Isis ma mère.
6 Réponse / Demande d'Isis	Isis a répondu : « Pourquoi, homme, fils du soleil, pleures-tu et gémis-tu, jusqu'à ce que les larmes de tes yeux recouvrent la plante de tes pieds ? »	Isis m'a dit : « Pourquoi pleures-tu (et) gémis-tu ? »	Isis m'a dit : « Pourquoi pleures-tu, Horus mon fils ? »
7 Explications	« Pourquoi, Isis, veux-tu que je ne pleure pas ? Je suis entré par une porte de pierre, je suis sorti par une porte de fer. Je suis entré tête première, je suis sorti pieds devant. J'ai trouvé sept vierges près d'un puits d'eau. J'ai désiré, mais elles n'ont pas désiré, j'ai séduit, mais elles n'ont pas été séduites, j'ai voulu aimer N fille de N, mais elle n'a pas voulu recevoir mon baiser. »	(J'ai dit) : « Pourquoi ne pas pleurer ? J'ai trouvé une belle femme et j'ai voulu l'embrasser. Elle n'a pas redonné (?) mon cœur. »	« Veux-tu (que je ne pleure pas), Isis ma mère ? Je suis entré par une porte de pierre, je suis sorti par une porte de fer. J'ai trouvé la femme NN, cette belle (femme), la blanche, celle aux yeux noirs, celle aux pupilles brûlantes (?), celle que mon âme a aimée. Je lui ai dit : "Allonge-toi pour dormir N." Elle n'a pas voulu, et elle n'a pas désiré. »
8 Promesse d'aide	« Pourquoi es-tu entré par une porte de pierre, sorti par une porte de fer ? (Pourquoi) as-tu trouvé sept vierges et (les) as-tu désirées, mais elles n'ont pas désiré ? (Pourquoi) as-tu voulu	Elle (Isis) a dit : « Même si tu ne m'as pas trouvée, tu n'as pas trouvé mon nom, tu n'as pas trouvé le nom de ces trois anges, (dis ?) :	Isis m'a dit : « Même si tu n'as pas su me trouver, (dis ?) :

	aimer N fille de N, mais elle n'a pas voulu recevoir ton baiser ? Tu ne t'es pas revigoré, levé et tu n'as pas prononcé sept langues en disant "Thetf" sept (fois). »	
9 Invocation finale	Oh ! Grand parmi les esprits, je désire que N fille de N passe quarante jours et quarante nuits accrochée à moi comme une chienne à un chien, comme une truie à un sanglier. Car je suis celui qui appelle, tu es celui qui [accomplit ?] mon désir.	“Seigneur, seigneur, conjure (?) [...] amenez-moi N fille de N, afin que je sois avec elle, que je lui lance mon désir, et qu'elle [...] dans son utérus, aux (?) soixante-dix nerfs qui l'entourent dans un cercle, vite vite !” »

Comme le montre ce tableau, ces trois charmes partagent bien plus que le même but et la même structure : les textes eux-mêmes comportent de nombreux parallèles. Ce phénomène est d'autant plus manifeste lorsque l'on étudie le copte lui-même. On peut remarquer, dans la plupart des épisodes, un vocabulaire et des expressions communes : c'est le cas, par exemple, de la descente aux enfers (*AKZ I B*, 1–3 : $\alpha\beta\omega\kappa \epsilon\zeta\theta\upsilon\gamma\eta\eta \mid \text{z}\bar{\eta}\eta \text{ou}\gamma\text{rho} \eta\omega\eta\eta \alpha\iota\epsilon\iota \epsilon\beta\omicron\lambda \text{z}\eta \text{ou}\gamma\mid\text{rho} \mu\eta\eta\eta\eta\eta$; *APF* 64 [2018] 199–259 [l. 7–9] : $\alpha\beta\omega\kappa \epsilon\zeta\theta\upsilon\gamma\eta\eta \text{z}\eta \text{ou}\gamma\mid\eta\eta\eta\eta \eta\omega\eta\eta \alpha\iota\langle\epsilon\iota\rangle \epsilon\beta\omicron\lambda \mid \eta\text{ou}\gamma\eta\eta\eta\eta \mu\langle\eta\rangle\eta\eta\eta\eta\eta$), des rencontres d'Horus (*AAT* 100 [1965–1966] 285–92 [l. 1–2] : $\text{ou}\gamma\alpha\iota\epsilon \mid \eta\alpha\text{ra}\gamma\eta\eta\kappa\alpha\mu\eta\alpha\text{ra}$ [lire $\beta\alpha\lambda$] ; *APF* 64 [2018] 199–259 [l. 10–11] : $\eta\text{c}\bar{\eta}\eta\eta \Delta\Delta \tau\bar{\eta}\text{c}\alpha\eta\eta \mid \tau\bar{\eta}\text{ou}\gamma\text{o}\langle\beta\rangle\eta\eta \tau\bar{\eta}\kappa\alpha\langle\mu\rangle\beta\alpha\lambda$), des lamentations d'Horus (*AKZ I B*, 10 : $\alpha\eta\eta\eta\eta \alpha\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta$; *AAT* 100 [1965–1966] 285–92 [l. 7] : $\alpha\eta\text{z}\bar{\eta}\text{c}\epsilon \alpha\eta\bar{\eta}\eta\eta\eta \alpha\eta\eta\eta\eta\eta\eta\eta$; *APF* 64 [2018] 199–259 [l. 16] : $\alpha\bar{\eta}\eta\eta\eta\eta$), des explications d'Horus (*AKZ I B*, 15–16 : $\eta\text{c}\alpha\text{ou}\gamma \eta\text{c}\epsilon \mid \bar{\eta}\eta\text{te}\text{ou}\gamma\eta\eta \tau\alpha\eta\eta\eta\eta \alpha\eta$; *AAT* 100 [1965–1966] 285–92 [l. 8–9] : $\alpha\text{z}\text{ro}\bar{\eta} \alpha\eta \mid [\tau\alpha\eta]\bar{\eta}\eta\eta$; *APF* 64 [2018] 199–259 [l. 19] : $\eta\langle\tau\rangle\epsilon\text{ou}\gamma\eta\eta \tau\eta\eta$) et de la promesse d'aide d'Isis (*AAT* 100 [1965–1966] 285–92 [l. 10–11] : $\kappa\alpha\eta\eta \mu\eta\epsilon\kappa\text{z}\epsilon \mid [\epsilon\text{ro}]\bar{\eta} \mu\eta\epsilon\langle\kappa\rangle\text{z}\epsilon \langle\epsilon\rangle\eta\alpha\text{ra}\eta\eta$; *APF* 64 [2018] 199–259 [l. 29–30] : $\mu\epsilon\kappa\langle\epsilon\eta\eta\eta\eta \langle\epsilon\rangle\delta\eta\langle\tau\rangle$).

Certaines de ces expressions se trouvent également dans le quatrième charme que nous avons placé dans le premier groupe : *AKZ I M*, 12–27³²⁴. Il s'agit d'un autre charme érotique, provenant cette fois d'un formulaire qui contient de nombreuses recettes et formules ayant des buts

³²⁴ London Hay 10391, publié dans *AKZ I*, p. 55–62.

divers, inscrit sur un rouleau de cuir et daté des 8^e–9^e siècles. Celui-ci se distingue légèrement des trois premiers textes puisqu’Horus ne fait pas appel à Isis, mais à une entité surnaturelle nommée Miak³²⁵. Cependant, le charme, présenté dans le tableau ci-dessous (Tableau 3), contient sept des neuf épisodes de la structure copte de l’*historiola*, et les épisodes 2 et 3 (la descente aux enfers et la rencontre) sont fort semblables à ceux des trois premiers textes. C’est pourquoi il a également été inclus dans le premier groupe.

Tableau 3 : Groupe 1a

Épisodes	AKZ I M, 12–27
Invocation initiale	Je (te) supplie, je t’invoque aujourd’hui, Horus le grand, fort en son pouvoir, celui qui se tient au-dessus des verrous de fer, s’écriant de cette manière :
1 Descente aux enfers	« C’est moi. Prépare tes oreilles à ... (?). Je suis entré dans Pellonia, je suis sorti par une porte de fer.
2 Rencontre	J’ai trouvé une belle femme, rouge aux yeux noirs, assise sur un trône exalté. Je l’ai désirée.
5 Lamentations / Appel à l’aide	Je me suis écrié en disant : “Viens à moi aujourd’hui, le grand, fort et puissant en son cœur, lève-toi et vas vers NN et emmène-la à NN immédiatement, avant qu’elle ne meure (?) – moi NN – et je serai avec elle, vite, rapidement ! Allez, allez ! Je te conjure aujourd’hui, par les trois décans, forts en leur pouvoir, ceux par lesquels je t’adjure, auxquels je ne peux désobéir, dont les noms sont Sak, Mesak, Shacha, afin que j’exécute les (paroles) de ma bouche et que tu accomplisses les (actes) de mes mains et toutes les incantations de ma langue.”
6 Réponse / Demande	Il a répondu en disant : “Que me demandes-tu aujourd’hui ? Je te le donnerai.
8 Promesse d’aide	Si tu me demandes la pierre, je la pulvériserai, le fer, je le casserai, les racines de [l’Amenti], je les déracinerai, les fondations des prisons –Miak– je (les) abats.”
7 Explications	“Je ne te demande pas ces choses ni [...]
9 Invocation finale	je te demande, je t’invoque, d’abandonner tous les endroits où tu es, [et de venir à moi] en ce lieu où je suis et de descendre sur l’offrande d’huile de [radis], afin qu’elle soit pour moi une préparation pour toutes les choses que j’entreprendrai et que je ferai, [moi NN.]” »

Ce charme est introduit par une invocation à Horus, puis on enchaîne avec l’*historiola*. On mentionne encore une fois les portes de fer des enfers, que l’on nomme Pellonia. On peut toutefois

³²⁵ Blumell et Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty », 223, avaient déjà rattaché ce charme à la tradition copte de l’*historiola* d’Isis et Horus, puisqu’il fait usage de la structure en neuf épisodes. Grâce à leur relecture du formulaire, E.R. O’Connell et al. (éd.), *The ‘Hay Cookbook’ and Associated Coptic Spells on Leather: A Multidisciplinary Approach to the Materiality of Magical Practice* (Londres, à paraître), ont pu identifier le charme comme une version copte de l’*historiola* (l. 12–13 : $\alpha\omega\ \text{NN}\ \sigma > \alpha\omega\lambda\ \eta\text{NN}\ \sigma$ « Horus le grand »).

se demander si le mot « Pellonia », dont l'origine est toujours incertaine³²⁶, ne serait pas le résultat d'une corruption dans la transmission de mots signifiant « une porte de fer » (*APF* 64 [2018] 199–259 [l. 7–8] : ΔΙΒΩΚ ΕΞΟΥΝ ΖΝ ΟΥ|ΠΗΛΗ ΝΩΝΕ « je suis entré par une porte de pierre » ; *AKZ I M*, 14 : Δ(Ι)ΖΩΛ ΕΞΟΥΝ ΕΠΕΛΛΩΝΙΑ). Arrivé aux enfers, Horus rencontre une femme dont la description est similaire à celles qu'on trouve dans deux des trois premiers charmes, la seule différence étant la couleur de la peau de la jeune femme, qui n'est pas blanche, mais rouge (*AAT* 100 [1965–1966] 285–92 [l. 1–2] : ΟΥΣΑΪΕ | ΝΑΡΔΥ ΝΚΑΜΨΑΡ [lire ΒΑΛ] ; *APF* 64 [2018] 199–259 [l. 10–11] : ἰϰῖμε ΔΔ τῖσαιη | ττ'ογο(β)ωε ττ'κα(μ)βαλ ; *AKZ I M*, 15 : ΟΥΣΑΙΕΙΗ ΝΤΩΡΩ ΝΚΑΜΒΑΛ). La suite du texte s'éloigne un peu des trois autres charmes du premier groupe, puisqu'Horus adresse sa demande à Miak plutôt qu'à Isis et que les épisodes 7 et 8 (les explications et la promesse d'aide) sont inversés. Mais les épisodes 5 à 9 contiennent d'autres expressions qui permettront de rapprocher *AKZ I M*, 12–27 des charmes dans les deux autres groupes.

Poursuivons maintenant avec le second groupe, qui comprend deux charmes individuels dont l'objectif est apparemment d'imposer le sommeil sur un individu quelconque. Le premier, *AKZ I A*³²⁷, est en réalité un charme érotique qui utilise le sommeil comme outil de soumission³²⁸. Il a été inscrit sur papyrus et est daté des 6^e–7^e siècles. Des traces de plis suggèrent que le manuscrit a été utilisé comme amulette. Le récit présente la même structure que dans les quatre charmes précédents, à l'exception de l'épisode de la descente aux enfers, qui est manquant. Les épisodes deux à cinq sont quant à eux fusionnés en une seule section : dans les lamentations d'Horus. La rencontre des personnages, la demande qui leur est adressée par Horus ainsi que leur refus ne sont évoqués qu'implicitement, mais l'on comprend que c'est bien à cause de ce refus que souffre Horus. L'invocation finale fournie par Isis pour venir en aide à son fils fait appel aux « deux anges qui ont endormi Abimélech pendant 72 ans », afin qu'ils endorment l'individu ciblé par l'incantation.

³²⁶ Dans *AKZ I*, p. 56, la lecture originale de Kropp aux l. 14–15 était ΕΠΕΛΛΩΝΙΑΔ || ΕΒΟΛ. Blumell et Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty », 224–25 (n. 60), proposaient alors une référence au puits Pellanide (ή πηγή Πελλανίδα) mentionné par Pausanias (3, 21, 2), puisque les puits étaient souvent considérés, dans le domaine magique, comme des points d'entrée ou de contact avec les enfers (on déposait souvent des défixions invoquant les esprits des morts ou les divinités chthoniennes dans des puits ; cf. D.R. Jordan, « Defixiones from a Well Near the Southwest Corner of the Athenian Agora », *Hesperia* 54 [1985] 205–55 ; Gager, *Curse Tablets*, 18–21). La nouvelle lecture de O'Connell et al., '*Hay Cookbook*' (ΕΠΕΛΛΩΝΙΑ ΔΙΕΙ || ΕΒΟΛ) rend cette interprétation moins plausible.

³²⁷ Hs.Schmidt 1, publié dans *AKZ I*, p. 11–12.

³²⁸ Pour une discussion sur les objectifs des charmes, voir ci-dessous, p. 104–13.

Le second charme, *BKU I 22*³²⁹, est un papyrus daté des 6^e–8^e siècles. Il s’agit du seul des sept textes à ne pas présenter la structure en neuf épisodes. Ce charme comprend en fait trois sections. Une invocation initiale fait d’abord appel à un être nommé Afboure pour causer sommeil et torpeur. Suit un résumé narratif de l’*historiola* d’Isis et Horus, décrivant la détresse d’Isis et de sa sœur Nephthys face aux souffrances d’Horus. Vient enfin l’invocation finale, dans laquelle on s’adresse à « l’ange qui a endormi Abimélech pendant 75 ans ». Ces deux charmes, présentés dans le tableau ci-dessous (Tableau 4), sont donc placés dans un second groupe puisqu’ils ont le même objectif—qui est différent de celui des charmes du premier groupe—et la même invocation finale.

Tableau 4 : Groupe 2

Épisodes	AKZ I A	Épisodes	BKU I 22
2 (Rencontre)	+ Écoute Horus pleurer, écoute Horus gémir : « J’ai souffert, fondant pour sept femmes, depuis la troisième heure du jour jusqu’à la quatrième heure de la nuit.	Invocation initiale	« Afboure, Afboure ! Vois la coupe d’or dans ta main. Si je t’envoie à mon travail, tu iras à la demande et tu l’accompliras. » « Par conséquent, si tu m’envoies à l’eau, je la puise ; à la source, je vais pour sa boue. » « Non, je ne t’ai pas envoyé pour ces choses. Je ne t’ai pas envoyé pour d’autres choses que pour t’envoyer à N fils de N, afin que tu amènes sur lui le sommeil et la torpeur, jusqu’à ce que le soleil de Chousi se lève, car le vrai nom est Papleu. »
3 (Demande)			
4 (Refus)	Aucune d’elles n’a dormi, aucune d’elles n’a somnolé. »		
5 Lamentations	Isis sa mère lui a répondu dans le temple d’Habin, son visage tourné vers les sept femmes, les sept femmes tournées vers son visage : « Horus, pourquoi pleures-tu ? Horus, pourquoi gémis-tu ? »		
6 Réponse / Demande d’Isis			
7 Explications	« Veux-tu que je ne pleure pas, veux-tu que je ne gémisses pas, depuis la troisième heure du jour jusqu’à la quatrième heure de la nuit, alors que je fonds pour sept femmes, et qu’aucune d’elles n’a dormi, aucune d’elles n’a somnolé ? »	Résumé narratif de l’ <i>historiola</i>	Dis : « C’est Isis, c’est Nephthys, ces deux sœurs qui sont affligées intérieurement, qui se chagrinent intérieurement, qui ont erré à travers le ciel et la terre, qui (sont) dans l’abysse, car Horus le fils d’Isis est en détresse ... et elle est loin de lui. La ... (Constellation ?) s’est tournée vers le soleil, le ... (Constellation ?) s’est tourné vers la lune au milieu du ciel, vers les Pléiades au milieu du ciel. Isis et Nephthys, les deux sœurs qui sont affligées intérieurement, qui se chagrinent intérieurement, qui (sont) dans l’abysse. »
8 Promesse d’aide	« Même si tu ne [m’as pas trouvée], tu n’as pas trouvé mon nom, prends une coupe et un peu d’eau [...] qu’il s’agisse d’un petit souffle, ou du souffle de ta bouche ou du souffle de ton nez, et appelle-les :		

³²⁹ P. Berlin 5565, publié par Erman, *BKU I*, p. 21.

9	Invocation finale	“[...], les deux anges qui ont posé leurs mains et endormi Abimélech pour 72 ans, posez vos mains sur NN et soyez un fardeau sur sa tête comme une meule, sur ses yeux comme un sac de sable, jusqu’à ce que j’aie complété ma requête et satisfait le désir de mon cœur. Maintenant, maintenant ! Vite, vite !” »	Invocation finale	« Je suis Ax, je suis Abrasax, l’ange qui siège sur l’arbre du Paradis, qui a endormi Abimélech pour 75 ans. Amène le sommeil sur N fils de N. Maintenant, maintenant ! Vite, vite ! »
---	-------------------	--	-------------------	--

Bien qu’il s’agisse d’un groupe distinct, le premier charme, *AKZ I A*, est tout de même fortement lié aux textes du premier groupe, en particulier à *AKZ I B*, qui a été écrit par le même individu³³⁰. L’on peut encore une fois constater que ces deux charmes comportent du vocabulaire et des expressions communes, notamment dans la description des personnages rencontrés (*AKZ I A*, 2–3 : $\epsilon\kappa\alpha\upsilon\chi\epsilon\ \bar{\eta}|\bar{\nu}\omicron\upsilon\chi\epsilon$; *AKZ I B*, 4–5 : $\bar{\nu}\kappa\alpha\upsilon\chi(\epsilon)\ |\ \mu\eta\alpha\rho\theta\epsilon\nu\omicron\varsigma$) et dans les explications d’Horus (*AKZ I A*, 10–11 : $\bar{\eta}\tau\epsilon\omicron\upsilon\gamma\omega\upsilon\ \tau\alpha\rho\iota\mu\epsilon\ \alpha\bar{\nu}\ \bar{\eta}\tau\epsilon|\omicron\upsilon\gamma\omega\upsilon\ \tau\alpha\lambda\omega\lambda\alpha\omicron\mu\ \alpha\bar{\nu}$; *AKZ I B*, 16 : $\bar{\eta}\tau\epsilon\omicron\upsilon\gamma\omega\upsilon\ \tau\alpha\rho\iota\mu\epsilon\ \alpha\bar{\nu}$). La promesse d’aide d’Isis dans *AKZ I A* présente également une expression semblable à celles qu’on retrouve dans *AAT 100* (1965–1966) 285–92 et *APF 64* (2018) 199–259 : « Même si tu ne m’as pas trouvée, tu n’as pas trouvé mon nom » (*AKZ I A*, 14–15 : $\kappa\alpha\bar{\nu}\ \mu\eta\epsilon[\kappa\omicron\bar{\nu}\tau]\ |\ \mu\eta\epsilon\kappa\omicron\iota\mu\epsilon\ \mu\eta\alpha\rho\alpha\bar{\nu}$; *AAT 100* [1965–1966] 285–92 [l. 10–11] : $\kappa\alpha\bar{\nu}\ \mu\eta\epsilon\kappa\alpha\epsilon\ |\ [\epsilon\rho\omicron]\bar{\iota}\ \mu\eta\epsilon\langle\kappa\rangle\alpha\epsilon\ \langle\epsilon\rangle\mu\alpha\rho\alpha\bar{\nu}$; *APF 64* [2018] 199–259 [l. 29–30] : $\mu\epsilon\kappa|\epsilon\iota\mu\epsilon\ \langle\epsilon\rangle\delta\bar{\nu}\langle\tau\rangle$). Quant à *BKU I 22*, l’échange entre le protagoniste et Afboure dans l’invocation initiale (« Par conséquent, si tu m’envoies à l’eau, je la puise; à la source, je vais pour sa boue. » « Non, je ne t’ai pas envoyé pour ces choses. ») rappelle celui entre Horus et Miak dans *AKZ I M*, 12–27 (« Que me demandes-tu aujourd’hui ? Je te le donnerai. Si tu me demandes la pierre, je la pulvériserai... » « Je ne te demande pas ces choses ni [...] »).

Passons enfin au troisième et dernier groupe, qui ne comprend qu’un seul texte, *BKU I 1*³³¹, un formulaire sur papyrus daté du 8^e siècle. Le formulaire est composé de deux charmes iatromagiques, un premier contre les douleurs de l’accouchement, et un deuxième contre les maux de ventre et indigestions. C’est ce second charme qui utilise l’*historiola* d’Isis et Horus, le seul exemplaire copte à avoir conservé l’objectif original de guérison. La structure de ce charme est

³³⁰ *AKZ I A* et *B* sont écrits de la même main, qui est datée des 6^e–7^e siècles. *AKZ I*, pl. 1 fournit une image où les deux documents sont placés côte à côte, ce qui facilite la comparaison.

³³¹ P. Berlin 8313, publié par Erman, *BKU I*, p. 1–2.

légèrement différente de celles des autres, puisque les quatre premiers épisodes sont absents. En lieu et place de la rencontre et des échanges avec le/les personnage(s) féminin(s), le récit est introduit par une description des actions posées par Horus, qui ont mené à ses maux de ventre. Viennent ensuite les lamentations d'Horus. Puis, avant l'intervention d'Isis, on trouve une section supplémentaire comportant des dialogues entre Horus et trois démons Agrippas. La suite de l'*historiola* adopte la même structure que celle des autres charmes coptes, à l'exception du fait que c'est le troisième démon Agrippas qui interagit avec Isis au nom d'Horus. Le tableau ci-dessous (Tableau 5) présente les différents épisodes de *BKU I 1 r^o 2, 1–v^o 8*.

Tableau 5 : Groupe 3

Épisodes	<i>BKU I 1 r^o 2, 1–v^o 8</i>
Situation initiale	+ Horus [le fils d']Isis est allé sur une montagne pour se reposer. Il a [joué ses] mélodies, [installé] ses filets, et capturé un faucon, un [<i>bank</i> (oiseau), un pélican] sauvage. [Il l'a] coupé sans couteau, cuit sans feu [et mangé sans] sel.
5 Lamentations	Il souffrait, la région autour de son nombril [était douloureuse] et il a pleuré à grosses larmes en disant : « Aujourd'hui j'amènerai à moi ma mère Isis. Je veux un démon pour l'envoyer à ma mère Isis. »
Dialogues	Le premier démon [Agrippas] est venu à lui et lui a dit : « Veux-tu aller à ta mère Isis ? » Il (Horus) a dit : « En combien (de temps) peux-tu aller, et en combien (de temps) peux-tu revenir ? » Il (le démon) a dit : « “En combien (de temps) peux-tu aller, et en combien (de temps) peux-tu revenir ?” J'irai en deux heures et je reviendrai en deux (heures). » Il (Horus) a dit : « Va t'en, tu ne me satisfais pas. » Le second démon Agrippas est venu à lui et a dit : « Veux-tu aller à ta mère Isis ? » Il (Horus) a dit : « En combien (de temps) peux-tu aller, et en combien (de temps) peux-tu revenir ? » Il (le démon) a dit : « J'irai en une heure et je reviendrai en une (heure). » Il (Horus) a dit : « Va t'en, tu ne me satisfais pas. » Le troisième démon Agrippas est venu à lui, celui avec un seul œil, celui avec une seule main, et il lui a dit : « Veux-tu aller à ta mère Isis ? » « En combien (de temps) peux-tu aller, et en combien (de temps) peux-tu revenir ? » « J'irai avec le souffle de ta bouche et je reviendrai avec le souffle de ton nez. » « Va, tu me satisfais. »
6 Réponse / Demande d'Isis	Il est allé sur la montagne d'Héliopolis, il a trouvé sa mère Isis avec une couronne de fer, réchauffant un four de bronze. Elle lui a dit : « Démon Agrippas, d'où es-tu venu jusqu'ici ? »
7 Explications	Il lui a dit : « Ton fils Horus est allé sur une montagne pour se reposer. Il a joué ses mélodies, installé ses filets, et capturé un faucon, un <i>bank</i> (oiseau), un pélican sauvage. (<i>Verso</i>) + Il l'a coupé sans couteau, cuit sans feu et mangé sans sel. Il souffrait, la région autour de son nombril était douloureuse. »
8 Promesse d'aide	Elle lui a dit : « Même si tu ne m'as pas trouvée, tu n'as pas trouvé mon nom, le vrai nom, qui porte le soleil à l'ouest, qui porte la lune à l'est et qui porte les six étoiles propitiatoires qui sont sous le soleil, invoque les trois cents nerfs qui entourent le nombril :

9	Invocation finale	“Que toute maladie, toute souffrance et toute douleur dans le ventre de N enfant de N s’arrêtent à ce moment. Je suis celui qui appelle, le seigneur Jésus est celui qui guérit.” »
---	-------------------	---

Encore une fois, le lien final entre ce charme et les autres exemplaires coptes—malgré la structure et le but différents—se fait par l’intermédiaire d’expressions communes. Par exemple, la promesse d’aide d’Isis présente la même expression déjà relevée dans *AKZ I A*, *AAT* 100 (1965–1966) 285–92 et *APF* 64 (2018) 199–259 : *εκαν νεκοντ̄ νεκον παραν* « même si tu ne m’as pas trouvée, tu n’as pas trouvé mon nom ». Cette promesse contient également une référence au soleil, à la lune et aux étoiles, semblable à celle que l’on trouve dans *BKU I 22* (*BKU I 22*, 7–8 : *αρρωτατς | εσκωτε απρη εχαλαγ̄ κωτε αποζ̄ ντμητε ντεπε ετκνμουγτ ντμητε ντπε ; BKU I 1 v° 3–5 : πετωαϥ|βι πρε επεμντ ν(β)βι ποοζε επιηβτ νββι πσοου νσιογ̄ νβιαδστηριον ετδαρατς νρη*). Enfin, une expression employée par le troisième démon Agrippas, dans laquelle il est question du souffle du nez et de la bouche, rappelle une formulation similaire dans la promesse d’aide d’Isis de *AKZ I A* (*AKZ I A*, 16–17 : *ειε ογκο[γι ννι]|βε ειε ννιβε νρωκ ειε ννιϥε ν[ωδαντκ]* ; *BKU I 1 r° 2*, 17–18 : *ωδιβωκ ζν πνιβε νρωκ ταει ζν | πνιβε νωδαντκ*).

Ainsi, comme l’on peut le constater après la lecture des sept textes, malgré certaines différences, ces charmes coptes ont tous un noyau commun et présentent de forts liens entre eux, autant au niveau de la structure que du vocabulaire et des expressions employées. Ils forment de ce fait un tout cohérent. Les différences montrent en réalité que l’*historiola* dans les charmes coptes était un outil qui pouvait être modifié pour l’adapter à différentes situations. La structure en neuf épisodes semble alors être à la fois assez fixe pour permettre de réunir les sept charmes en un seul ensemble et assez flexible pour permettre des changements : comme le montre *BKU I 1 r° 2*, 1–v° 8, il est possible de supprimer complètement les épisodes un à quatre et d’obtenir une *historiola* qui se tient, avec un but différent. En fait, c’est justement l’absence des quatre premiers épisodes dans *BKU I 1 r° 2*, 1–v° 8 qui nous mène à aborder la question de l’origine de la structure utilisée dans les charmes coptes. C’est ce dont nous discuterons dans la prochaine section de ce chapitre.

L’origine de la structure

Si l’on s’intéresse aux éléments de continuité de l’*historiola* depuis la tradition pharaonique jusque dans l’Antiquité tardive, on constate, dans la deuxième partie de l’*historiola* copte (les épisodes 5

à 9), un retour aux éléments traditionnels : Horus en détresse est secouru par sa mère Isis à l'aide d'une incantation. En revanche, la première partie du récit (les épisodes 1 à 4) semble être un ajout de la tradition copte, bien que certains éléments—en particulier les sept femmes/vierges rencontrées par Horus—rappellent plutôt les charmes grecs. Afin de retracer correctement l'évolution de l'*historiola*, il convient maintenant de comparer la structure copte avec celles des récits dans les textes des époques pharaonique et gréco-romaine.

Commençons par les incantations pharaoniques. Il a déjà été établi au chapitre précédent que la tradition entourant l'*historiola* égyptienne était riche et diversifiée³³². Cependant, malgré certaines variations quant aux personnages et aux événements, il est également possible de dégager de l'ensemble des textes une structure commune. Il s'agit cette fois d'une structure en sept sections ou épisodes³³³ : 1p) Titre ; 2p) Situation initiale ; 3p) Lamentations / appel à l'aide ; 4p) Dialogue(s) ; 5p) Promesse d'aide ; 6p) Incantation ; 7p) Instructions. Le tableau suivant (Tableau 6) fournit un échantillon de la présence de chaque épisode dans les différents textes (en ordre chronologique) :

Tableau 6 : *Épisodes de l'historiola dans les charmes pharaoniques*

	Type	1p	2p	3p	4p	5p	6p	7p
P.Ebers [499] 69, 3–5	Brûlure	X	X		X	Isis		X
BM EA 9997 [6] 6, 17–8, 15	Serpent	X		Horus	X	dieux	X	X
BM EA 10059 [35] 10, 14–11, 2	Brûlure	X	X			Isis	X	X
P.Leiden I 348 [8] r° 3, 8–4, 3	Tête	X	X	Horus		Isis	X	X
P.Leiden I 348 [22] r° 12, 7–11	Ventre	X		Horus	X	Isis	X	X
P.Leiden I 348 [23] r° 12, 11–13, 3	Ventre	X		Horus	X	Isis		X
P.Leiden I 348 [38] v° 3, 1–5	Brûlure	X	X	Horus		Isis	X	X
P.Brooklyn 47.218.48 et 85 [79a–c] 5, 3–8	Serpent	X	X	Horus		Isis		X
Socle Béhague [1] a1–b2	Scorpion		X			Isis	X	X
Socle Béhague [4] c1–g1	Serpent		X	Isis	X	dieux	X	X

Les première et dernière sections ne font en réalité pas partie de l'*historiola* en tant que telle. Afin de simplifier la division de la structure, un numéro « d'épisode » leur a tout de même été attribué. Ainsi, le premier épisode est le titre qui annonce l'objectif du charme. Ceux-ci sont usuels surtout dans les longs formulaires comprenant de nombreuses incantations. Le deuxième épisode (là où débute réellement l'*historiola*) sert de mise en contexte. Il décrit généralement les

³³² Voir ci-dessus, p. 42–50.

³³³ Les numéros des épisodes de l'*historiola* dans les charmes pharaoniques sont accompagnés d'un « p » (pour « pharaonique ») afin de les différencier de ceux des charmes coptes.

raisons de la déresse d’Horus—ou du personnage qui le remplace comme Bastet. Il s’agit aussi parfois de la description de la déresse d’Isis, qui a trouvé son fils souffrant. Le troisième épisode comprend les lamentations ou l’appel à l’aide. Ce peut être Horus (ou son équivalent) qui appelle sa mère à l’aide, ou encore Isis qui requiert l’aide d’autres divinités. Le quatrième épisode consiste en un ou plusieurs dialogues entre les différents personnages : Isis et Horus, Isis et les autres dieux, Horus et les autres dieux. Le cinquième épisode est la promesse d’aide, faite par Isis à Horus, ou par les dieux à Isis, et le sixième épisode est l’incantation prononcée pour venir en aide à Horus. Quant à la dernière section (le septième « épisode »), elle fournit les instructions concernant les recettes ou rituels à accomplir pour guérir le patient qui souffre des mêmes maux qu’Horus. Tout comme le titre (premier « épisode »), cette section est aussi fréquente dans les formulaires. Le tableau suivant (Tableau 7) contient deux exemples de charmes pharaoniques dont les textes ont été divisés selon cette structure.

Tableau 7 : Exemples des épisodes de l’historiola dans les charmes pharaoniques

Épisodes	P.Ebers [499] 69, 3–5³³⁴	P.Leiden I 348 [22] r° 12, 7–11 = AEMT 26
1p Titre	Autre (remède) et conjuration d’un endroit brûlé le premier jour.	Another spell of dispelling the <i>akhu</i> from the belly.
2p Situation initiale	« Ton fils Horus a été brûlé dans le désert ! »	
3p Lamentations / Appel à l’aide		« Come to me, mother Isis and sister Nephthys! See, I am suffering inside my body (or rather), the members there! »
4p Dialogue	« Y a-t-il de l’eau (là-bas) ? » « Il n’y a pas d’eau (là-bas). »	« Do worms interfere? Does it look like worms? », so said the goddess Isis.
5p Promesse d’aide	« (Mais) il y a de l’eau dans ma bouche ainsi qu’un Nil entre mes cuisses. J’irai éteindre le feu ! »	« Come, Horus! See, as for anything painful in your body—I am the one <who says> for you:
6p Incantation		“Get away!” »
7p Instructions	Paroles à dire sur le lait d’une femme ayant mis au monde un enfant mâle, de la gomme, des poils de béliers. (Ce) sera placé sur l’endroit brûlé.	Let these nine<teen> signs be made with the cutting-edge of a two-barded harpoon; <to be provided> with pellets of barley, drawn in fresh ink, to be applied to the affliction you suffer from. He will leave as a fart from your behind! This spell is to be said over [...], drawn in fresh ink on the belly of a man, on the sore spot on him.

³³⁴ Nous utilisons ici la traduction de Bardinnet, *Papyrus médicaux*, 323.

Si l'on compare les charmes coptes et leurs ancêtres pharaoniques, on constate que les versions de l'*historiola* dans les textes coptes ont conservé au moins une partie—sinon l'ensemble—de la structure pharaonique. Le plus proche parallèle est *BKU I 1 r^o 2, 1–v^o 8* (groupe 3), qui présente tous les épisodes de l'*historiola* originale ; seules les sections comportant le titre (1p) et les instructions (7p) à la fin du charme sont absentes. Comme dans certains exemples pharaoniques³³⁵, les dialogues (4p) entre les différents personnages sont plus élaborés : d'abord entre Horus et les trois démons Agrippas, puis entre le troisième démon et Isis. Il s'agit également du seul texte copte à avoir conservé la visée purement iatromagique de ses prédécesseurs.

BKU I 22 (groupe 2), l'un des deux charmes dont le but est d'imposer le sommeil, ne respecte pas la structure copte, mais il semble avoir conservé certains épisodes de la structure pharaonique. En effet, le résumé narratif décrivant la détresse d'Isis et de Nephthys face aux souffrances d'Horus englobe au moins deux épisodes : la « situation initiale » (2p) et les « lamentations » (3p). Du plus, *BKU I 22* contient d'autres éléments qui le rapprochent plus de la tradition pharaonique, par exemple, la présence de Nephthys aux côtés d'Isis, ainsi que la mention explicite de la distance qui sépare Horus et sa mère.

Quant aux cinq autres charmes coptes—les quatre charmes du groupe 1 (*AKZ I B*, *AAT 100* [1965–1966] 285–92, *APF 64* [2018] 199–259 et *AKZ I M*, 12–27) ainsi qu'un des charmes du groupe 2 (*AKZ I A*)—ils présentent une version modifiée de la structure pharaonique, parfois plus élaborée, mais parfois simplifiée. Par exemple, la situation initiale (2p) dans les charmes pharaoniques consiste la plupart du temps en une courte description de la détresse d'Horus : « Ton fils Horus a été brûlé dans le désert ». Dans ces cinq charmes coptes, cette situation initiale a été subdivisée et remplacée par les quatre premiers épisodes de la tradition copte : la descente aux enfers (1), la rencontre des personnages (2), la demande (3) et le refus (4). À l'inverse, les dialogues (4p)—qui sont parfois longs, élaborés et qui peuvent impliquer plusieurs personnages dans les textes pharaoniques—ont été simplifiés en copte en un échange sommaire (demande [6] – explications [7]) entre Isis et Horus (ou entre Horus et Miak dans *AKZ I M*, 12–27). Les autres épisodes (lamentations [3p = 5], promesse d'aide [5p = 8] et incantation / invocation finale [6p = 9]) sont les mêmes dans les deux traditions.

³³⁵ Dans certains charmes pharaoniques, les dialogues sont plus longs ou impliquent d'autres dieux en plus d'Isis et Horus. Par exemple : *BM EA 9997* [3] 3, 12–5, 4, [5] 6, 1–17, [6] 6, 17–8, 15 ; *Stèle Metternich* [6] 48–71 ; *Socle Béhague* [1] a1–b2, [4] c1–g1.

Dans tous les exemples coptes, il n’y a que les sections contenant le titre et les instructions qui ne sont jamais incluses. Cela est en fait normal si l’on considère que la majorité des textes magiques coptes comportant l’*historiola* d’Isis et Horus, à l’exception de *BKU I 1 r° 2, 1–v° 8* et *AKZ I M 12–27*, appartiennent à la catégorie des produits finis—c’est-à-dire des amulettes ou des charmes individuels utilisés par des individus—plutôt qu’à celle des formulaires. Enfin, deux charmes coptes (*BKU I 22* et *AKZ I M, 12–27*) contiennent une invocation initiale, qui ne correspond à aucun épisode des structures pharaonique ou copte. Le tableau suivant (Tableau 8) présente la correspondance des différents épisodes de l’*historiola* dans les incantations pharaoniques et les sept charmes coptes.

Tableau 8 : Comparaison des structures

Tradition pharaonique	<i>BKU I 1 r° 2, 1–v° 8</i> (groupe 3)	<i>BKU I 22</i> (groupe 2)	<i>AKZ I M, 12–27</i> (groupe 1a)	<i>AKZ I B, AAT 100 (1965–1966) 285–92 et APF 64 (2018) 199–259</i> (groupe 1) ; <i>AKZ I A</i> (groupe 2)	
1p Titre	—	—	—	—	
	—	Invocation	Invocation	—	
2p Situation initiale	Situation initiale	Résumé narratif = « Situation initiale »	Descente aux enfers	Descente aux enfers	1
			Rencontre	Rencontre	2
			—	Demande	3
		+	—	Refus	4
3p Lamentations/ Appel à l’aide	Lamentations/ Appel à l’aide	(Lamentations)	Appel à l’aide	Lamentations/ Appel à l’aide	5
4p Dialogues	Dialogues	—	Réponse / Demande de Miak	Réponse / Demande d’Isis	6
	Explications	—	Promesse d’aide	Explications	7
5p Promesse d’aide	Promesse d’aide	—	Explications	Promesse d’aide	8
6p Incantation	Invocation finale	Invocation finale	Invocation finale	Invocation finale	9
7p Instructions	—	—	—	—	

Si l’on observe bien ce tableau comparatif, il paraît évident que la tradition pharaonique est à l’origine des épisodes 5 à 9 de l’*historiola* copte. Les épisodes 1 à 4, en revanche, proviennent d’une autre tradition. Comme les incantations démotiques qui comportent une version de

l'historiola d'Isis et Horus utilisent la même structure que celle des charmes pharaoniques, il est peu probable que la tradition démotique soit à l'origine des quatre premiers épisodes de la structure copte. Deux autres possibilités s'offrent alors à nous. D'un côté, *l'historiola* pourrait avoir évolué à l'époque gréco-romaine et les quatre premiers épisodes auraient pu être intégrés dans des charmes grecs qui n'ont pas été préservés jusqu'à aujourd'hui. De l'autre côté, la structure que nous voyons dans les charmes coptes pourrait être une innovation de la tradition magique copte elle-même.

Si l'on s'intéresse à la première hypothèse, l'on constate que la structure de *l'historiola* dans les charmes grecs diverge assez de celle des incantations pharaoniques. La principale différence est l'absence complète de dialogues entre les différents personnages : les épisodes sont simplement décrits par un narrateur externe. La structure des textes grecs pourrait donc être divisée en quatre sections. D'abord, tout comme dans les incantations pharaoniques, un titre annonce l'objectif des charmes, puisque ceux-ci font partie de formulaires. Puis, *l'historiola* elle-même comprend deux épisodes : le premier qui décrit la situation initiale, le « problème », et le second qui offre la solution. Dans les deux charmes de *Suppl.Mag.* II 88, il est possible que *l'historiola* inclue également une invocation finale, mais le texte est trop fragmentaire pour en être tout à fait certain. Le tableau suivant (Tableau 9) présente les différentes sections des trois charmes grecs.

Tableau 9 : *Épisodes de l'historiola dans les charmes grecs*

		Papyrus de Philinna (PGM XX)	<i>Suppl.Mag.</i> II 88, 1–5	<i>Suppl.Mag.</i> II 88, 6–9
1p	Titre	[L'incantation] de [...]a, la Syrienne de Gadara, pour toute inflammation.	[Formule] pour l'érysipèle.	Formule pour la rougeur.
2p	Situation initiale	[L'enfant de la déesse,] l'initié fut brûlé. Sur la plus haute montagne, il fut brûlé. Sept sources de loups, sept d'ours, sept de lions.	[Sept sources d'ours] sept de loup, sept [de lions,	Sept [de loup, sept d'ours,] sept de lions,
	Résolution	Mais sept vierges aux yeux bleu sombre jetèrent de l'eau avec des cruches bleu foncé et calmèrent le feu infatigable.	et sept] vierges [endormirent (?) le feu] sauvage [...] de grands os [...]	alors sept [vierges] endormirent le feu céleste.
6p = 9	Invocation finale ?	—	Toi, ô Terre, toutes ces choses [...].	[...] dis.

Comme on peut le voir dans ce tableau, la structure de l'*historiola* dans les charmes grecs ne correspond aucunement à celle des charmes coptes. Bien qu'il soit toujours possible que la structure en neuf épisodes se soit développée dans d'autres textes magiques grecs qui n'auraient pas survécu jusqu'à aujourd'hui, il semble pour le moment peu probable que l'origine des quatre premiers épisodes de la structure copte se trouve dans la tradition grecque.

D'un autre côté, certains éléments contenus dans ces quatre premiers épisodes rappellent les charmes grecs contenant l'*historiola* ; c'est le cas, par exemple, des personnages rencontrés par Horus. Dans l'un des charmes, AKZ I B, les personnages responsables des souffrances d'Horus sont identifiés comme « sept vierges » (ἑπτὰ παρθένους) ΜΠΑΡΘΕΝΟΣ). Il s'agit certainement des sept vierges que l'on trouve dans la tradition grecque, dans le papyrus de Philinna et le *Suppl. Mag.* I 88. Un second charme, AKZ I A—écrit de la même main que le précédent—évoque également sept femmes (επτὰ γυναῖκες³³⁶) refusant de céder aux avances du protagoniste. Dans AAT 100 (1965–1966) 285–92, APF 64 (2018) 199–259 et AKZ I M, 12–27, Horus ne rencontre qu'une seule femme, mais celle-ci est décrite comme ayant les yeux noirs (AAT 100 [1965–1966] 285–92 : ΝΚΑΜΨΑΡ [lire βαλ] ; APF 64 [2018] 199–259 : ΤΤΚΑ(Μ)ΒΑΛ ; AKZ I M, 12–27 : ΝΚΑΜΒΑΛ), ce qui rappelle les yeux bleu sombre (κυανώπιδες) des sept vierges dans le papyrus de Philinna.

Détail encore plus important, dans deux de ces charmes, ces femmes se trouvent près d'un puits. Dans AKZ I B, les sept vierges sont assises sur un puits d'eau (εγζμοος ζιχῆ οὐπηγη³³⁷ ἄμμοου). Dans AAT 100 (1965–1966) 285–92, la femme aux yeux noirs est assise sur un puits de pierre (εζμοος ζεχε οὐψωτε νωνε), où elle puise de l'eau à l'aide d'une roue de bronze (εκατες ἄζομετ) et d'un objet—un récipient, peut-être une cruche ou une jarre—de fer (ρσ ζ μπιῖνε). Dans le chapitre précédent, il a été déterminé que l'*historiola* du papyrus de Philinna

³³⁶ La signification exacte du mot νουσε, qu'on ne trouve nulle part ailleurs en copte, est pour le moment inconnue. La présence d'un seul *nu* en début de mot dans la majorité des cas (l. 7, 8 et 13) a soulevé la possibilité que l'on doive plutôt lire le mot ουσε, qui n'est par ailleurs pas plus attesté en copte. Cependant, la présence d'un *nu* avec un trait supralinéaire à la l. 2 (ν) suggère que le mot serait bien νουσε. Le ν aura simplement été omis ailleurs par le scribe. Blumell et Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty », 228 (n. 76), évoquent un possible parallèle avec le démotique *nsy*, qui signifierait « prostituée » (Johnson, *Demotic Dictionary*, 121). La possibilité d'une connexion entre les sept femmes dans le temple d'Habin et le phénomène de la prostitution dans les temples avait d'ailleurs déjà été relevée par Kropp dans AKZ II, p. 4 (n. 3). Nous nous permettons à ce propos de suggérer une corruption du grec παρθένους, accusatif pluriel de παρθένοσ. Quoi qu'il en soit, la forme εαψε indique qu'il s'agit bien de sept personnages féminins (masculin : εαψ).

³³⁷ Dans les textes coptes, l'emprunt lexical grec πῆγη est l'équivalent du copte ψωτε et désigne en général un puits creusé plutôt qu'une source (comme celles-ci sont plutôt rares en Égypte) ; Crum, *Dict.* 595a. Voir p. ex. *SB Kopt.* IV 2111.

comporte de nombreuses influences grecques, voire même homériques. Les sept vierges se rapportent ainsi fort probablement aux filles de Célée qui, dans l'épisode éleusinien de l'*Hymne homérique à Déméter*, rencontrent la déesse au puits des Vierges, où elles étaient venues puiser de l'eau avec des cruches de bronze³³⁸. Ces mentions, dans les charmes coptes, de femmes assises sur des puits et y puisant de l'eau pourraient alors constituer des échos de ce passage de l'*Hymne homérique à Déméter* et témoigner de l'origine homérique des sept vierges.

Le second élément qui pourrait se rapporter aux charmes grecs est la descente aux enfers du protagoniste. On ne trouve cet épisode que dans les quatre charmes du premier groupe. Dans AAT 100 (1965–1966) 285–92, on utilise le mot Amenti (ΑΜΕΝΤΕ). Littéralement « Ouest » ou « terre de l'Ouest » (*imn.tt* en moyen égyptien³³⁹), l'Amenti désignait le monde égyptien des morts, situé à l'ouest, là où le soleil se couche. Ce mot était utilisé dans les textes coptes pour traduire le grec Ἄιδης³⁴⁰. Dans AKZ I M, 12–27, Horus est entré dans « Pellonia » (ou « par une porte de pierre »³⁴¹) et est sorti par une porte de fer. Dans, AAT 100 (1965–1966) 285–92 et APF 64 (2018) 199–259, on dit simplement que le protagoniste est « entré par une porte de pierre » et « sorti par une porte de fer ». Cette phrase évoque l'image d'un passage entre deux mondes, avec une première porte de pierre dans le monde des vivants pour entrer dans le passage, et une seconde porte en fer pour en sortir et pénétrer dans le monde des morts. Dans l'imaginaire grec, l'idée de la présence de portes métalliques à l'entrée des enfers remonte aussi loin qu'aux textes homériques, puisqu'on lit dans l'*Iliade* une description du Tartare qui a « des portes de fer et un seuil de bronze »³⁴².

Comme il est certain—grâce à la mention de l'Amenti et à la description d'un passage avec des portes de fer—que l'*historiola* d'Isis et Horus dans ces quatre charmes coptes est introduite par une descente d'Horus aux enfers, l'on doit maintenant chercher à comprendre pourquoi. À priori, cet épisode n'est tiré ni de la tradition égyptienne ni des charmes grecs, et semble plutôt être une innovation de la tradition copte, bien qu'il soit toujours possible que des versions antérieures de l'*historiola*, incluant une descente aux enfers, ne nous soient pas parvenues. Il est toutefois possible de déceler davantage d'influences grecques dans cet épisode.

³³⁸ *h.Hom.h.Cer.* 98–110 ; voir ci-dessus, p. 69–70.

³³⁹ Erman et Grapow, *WB* s.v. *imn.tt*.

³⁴⁰ Crum, *Dict.* 8b.

³⁴¹ Voir ci-dessus, p. 83–84.

³⁴² Hom. *Il.* 8, 15 : σιδήρειαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός. On trouve des images similaires dans Verg. *A.* 6, 552 ; Stat. *Theb.* 8, 56.

Les trois origines possibles de la descente aux enfers correspondent en fait aux associations que nous avons déjà mentionnées au chapitre précédent entre Horus et trois personnages grecs. Le premier était Dionysos³⁴³. En effet, le mythe de la naissance de Dionysos, qui comprend une immolation par le feu, plaçait celui-ci parmi les candidats possibles pour l'enfant brûlé sur la montagne dans l'incantation du papyrus de Philinna. Si Horus a été identifié à Dionysos, il est possible qu'il ait repris des caractéristiques du dieu grec, voire même des éléments se rapportant à sa mythologie³⁴⁴. Notons, par exemple, l'épisode lors duquel Dionysos se rend aux enfers pour délivrer sa mère Sémélé³⁴⁵. Dans les charmes coptes, la descente aux enfers du protagoniste pourrait alors découler de l'intégration et de l'adaptation, à l'époque romaine, d'un épisode mythologique dionysien dans la tradition entourant Horus³⁴⁶.

La seconde association relevée au chapitre 1 était celle entre Horus et Héraclès³⁴⁷. En raison de l'épisode de son apothéose sur le bûcher du mont Oeta et de son immortalisation par le feu, Héraclès était également un candidat pour l'enfant brûlé sur la montagne. Or le héros a lui aussi effectué une descente aux enfers—l'un de ses douze travaux—afin d'en ramener le chien Cerbère³⁴⁸. Cette association Horus-Héraclès pourrait donc également être à l'origine d'un mythe concernant une descente d'Horus aux enfers, préservé uniquement dans les versions coptes de l'*historiola* d'Isis et Horus.

La dernière possibilité, que nous privilégierons encore une fois, est liée à l'association entre Horus et l'enfant Démophon³⁴⁹. Comme mentionné précédemment, la plupart des éléments grecs fusionnés à l'*historiola* du papyrus de Philinna semblent provenir de sources homériques, en particulier de l'*Hymne homérique à Déméter* (l'enfant brûlé = Démophon ; les sept vierges = les filles de Céléé). Or ce récit mythologique concerne essentiellement le rapt de Perséphone par Hadès, qui

³⁴³ Voir ci-dessus, p. 61 (n. 246).

³⁴⁴ D.S. 1, 25, 6 rapporte un récit selon lequel Isis aurait rappelé à la vie son fils Horus, tué par les Titans. Ce détail concernant la mort d'Horus rappelle le démembrement de Dionysos par les Titans (également rapportée par D.S. 5, 45, 4). Le récit sur la mort d'Horus pourrait alors être le résultat de cette association entre Horus et Dionysos.

³⁴⁵ Pour cet épisode, voir entre autres D.S. 4, 25, 4 ; Hyg. *Astr.* 2, 5 ; Paus. 2, 31, 2 ; 2, 37, 5 ; Clem. *Protr.* 2, 34, 3–5 ; Arnobius, *Adv. Nat.* 5, 28.

³⁴⁶ Blumell et Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty », 226–27, mentionnent des stèles funéraires d'époque romaine qui témoignent d'une association Horus-Dionysos : ces stèles représentent la porte des enfers et sont surmontées par un buste d'Harpocrate, l'enfant Horus, portant une couronne dionysiaque. Voir p. ex. K. Parlasca, « Eine Gruppe spätantiker Grabreliefs aus Ägypten », dans C. Fluck, S. Richter et S. Schaten (éd.), *Divitiae Aegypti: koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause* (Wiesbaden, 1995) 246–51 à 249.

³⁴⁷ Voir ci-dessus, p. 61.

³⁴⁸ Hom. *Il.* 8, 367–68, *Od.* 11, 623–26 ; X. *An.* 6, 2, 2 ; D.S. 4, 25, 1 ; 4, 26, 1 ; Apollod. *Bibliotheca* 2, 5, 12.

³⁴⁹ Voir ci-dessus, p. 67–68.

l'emmena aux enfers et en fit son épouse. Lorsque, sous pression de Déméter qui rendit la terre stérile, Zeus ordonna à son frère de rendre la jeune fille à sa mère, celui-ci accepta, mais lui donna d'abord à manger des pépins de grenade. Comme Perséphone avait mangé la nourriture des morts, elle devait retourner aux enfers auprès de son mari quatre mois par année³⁵⁰.

Les enfers occupaient donc une grande place dans le mythe de Déméter et Perséphone. Étant donné que plusieurs éléments de ce mythe semblent déjà avoir été intégrés dans l'*historiola* d'Isis et Horus à l'époque gréco-romaine dans les charmes grecs, il est fort possible que, au fil du temps, le récit se soit développé en empruntant et en incorporant encore plus d'influences provenant de cette tradition. Par conséquent, il est plus probable que l'intégration de l'épisode de la descente aux enfers dans la version copte de l'*historiola* soit liée à une association entre Horus et Démophon—et, de manière générale, entre l'*historiola* d'Isis et Horus et le mythe du rapt de Perséphone—plutôt qu'à l'identification d'Horus à Dionysos ou Héraclès.

Ainsi, jusqu'à présent, les éléments constituant les quatre premiers épisodes de l'*historiola* d'Isis et Horus dans les charmes coptes—la descente aux enfers et l'identité des personnages rencontrés—semblent plutôt avoir comme origine la version grecque de l'*historiola*, présente dans le papyrus de Philinna. Reste la question de l'origine de la structure elle-même : la descente (1), la rencontre (2), la demande (3) et le refus (4). Il est possible que cette structure se soit développée dans les charmes grecs, dans une seconde version de l'*historiola*, en parallèle avec celle du papyrus de Philinna. D'un autre côté, cette structure aurait pu apparaître plus tard, à un certain moment entre le 4^e siècle, époque de rédaction du deuxième exemplaire grec de l'*historiola* (*Suppl.Mag.* II 88), et le 6^e siècle, lorsqu'apparaissent les premiers exemplaires coptes. Malheureusement, comme nous ne possédons pas plus de sources textuelles concernant l'*historiola*, il est difficile de déterminer si la structure finale que l'on voit dans les textes coptes est d'abord apparue dans les charmes grecs—qui ne seraient pas parvenus jusqu'à nous—ou s'il s'agit d'une innovation de la tradition magique copte. Ici, un examen de certains autres charmes coptes présentant une structure similaire à celle de l'*historiola* pourrait s'avérer utile.

³⁵⁰ Selon les versions, Perséphone doit passer quatre ou six mois aux enfers. La terre redevient fertile au printemps, lorsqu'elle retourne auprès de sa mère. Voir en général G. Güntner, « Persephone », dans *LIMC* 8.1 (1997) 956–78. Pour les différentes versions du rapt de Perséphone, voir Hes. *Th.* 913–15 ; *h.Hom.h.Cer.* 1–440 ; D.S. 5, 2 ; Hyg. *Fab.* 146 ; Ov. *Fast.* 4, 417–620, *Met.* 5, 362–571 ; Apollod. *Bibliotheca*, 1, 5, 1–3.

L'origine des épisodes 1 à 4 en copte

Les deux premiers textes coptes que l'on doit mentionner sont deux charmes iatromagiques dans lesquels Jésus vient en aide à une biche en détresse. Dans le premier charme, *BKU I 1 r° 1, 1–18*, la biche sauvée par Jésus souffre des douleurs de l'accouchement. Il s'agit de la première section du formulaire *BKU I 1* daté du 8^e siècle, qui contient également l'un des exemplaires coptes de l'*historiola* d'Isis et Horus (*BKU I 1 r° 2, 1–v° 8*)—il n'est donc pas surprenant que deux récits d'un même formulaire présentent une structure semblable. Le second texte, *O.Brit.Mus.Copt. I, App. 27*, est un charme individuel inscrit sur une tablette de bois et daté des 7^e–8^e siècles³⁵¹. Dans ce cas, la biche souffre d'un problème aux yeux, mais le récit est fort similaire à celui de *BKU I 1 r° 1, 1–18*. Ces deux charmes, divisés en épisodes, sont présentés dans le tableau ci-dessous (Tableau 10).

Tableau 10 : L'historiola de Jésus et de la biche

	Épisodes	<i>BKU I 1 r° 1, 1–18</i>	<i>O.Brit.Mus.Copt. I, App. 27</i>
2p	Situation initiale	[+ ...] il est [le saint] des saints, le rocher immuable [...] indestructible, le fils de la vierge, le premier-né [de son père et] sa mère. Jésus notre seigneur est venu, marchant sur le Mont des Oliviers [...] avec ses douze apôtres, il a trouvé une biche accablée [...] en travail, afin de donner naissance.	Jésus est sorti des portes du Paradis, il a vu une biche qui pleurait, qui versait des larmes.
3p = 5	Appel à l'aide	Elle [lui] a dit [...] : « Salut fils de la vierge, salut [premier-né de] ton père et ta mère. Tu dois venir à moi et m'aider en ce moment de besoin ».	
4p = 6	Réponse / demande		Il a dit : « Biche, pourquoi pleures-tu et verses-tu des larmes ? »
4p = 7	Explications		Elle a dit : « Mon Seigneur, [...] sur la terre ; il m'a blessé à l'œil. »
5p = 8	Promesse d'aide	Il a tourné ses yeux vers elle (en disant) : « Tu ne pourras pas supporter ma gloire, ni supporter [la gloire de mes] douze apôtres. Mais bien que je parte, [...] j'enver]rai l'archange Michel vers toi avec sa [...] dans sa main et il recevra une offrande de vin [...] et il invo]quera mon nom et le nom [de mes douze] apôtres (en disant) :	J'ai tourné mes yeux au ciel et dit : « Soleil, ne devient pas rouge, lune ne lève pas, Enoch le scribe, ne jette pas ta plume dans ton encre, jusqu'à ce que Michael descende du ciel et soigne mon œil ».

³⁵¹ BM EA 29528, publié par Hall, *O.Brit.Mus.Copt. I*, p. 148–49.

6p = 9	Invocation finale	“Ce qui est tortueux sera redressé. [...] vienne (?) dans ma lumière. Le désir [...]. Je suis celui qui parle, le seigneur Jésus est celui qui [guérit].” » +	En cette heure, Michael est descendu du ciel, il a dit : « L'écharde s'en ira, la noirceur se dispersera ! Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. »
-------------------------	-------------------	---	--

Ces deux charmes iatromagiques ne contiennent que la deuxième partie de la structure de l'*historiola*—de l'appel à l'aide à l'invocation finale—et les épisodes 1 à 4 ont été remplacés par une description de la situation initiale (2p) mentionnant la détresse de la biche. Ce faisant, ils se rapprochent plus des charmes pharaoniques et de *BKU I 1 r° 2, 1–v° 8* (groupe 3) que des autres textes coptes. D'ailleurs, à l'instar des incantations pharaoniques, de *BKU I 1 r° 2, 1–v° 8*, du papyrus de Philinna et de l'incantation démotique *PDM xiv 1219–27*, les événements rapportés dans *BKU I 1 r° 1, 1–18* se déroulent sur une montagne³⁵². Certains éléments de *O.Brit.Mus.Copt. I, App. 27* rappellent également les textes des autres charmes coptes contenant l'*historiola* d'Isis et Horus. C'est le cas par exemple de la mention du soleil et de la lune (que l'on trouve dans *BKU I 1 r° 2, 1–v° 8* et *BKU I 22*), ou encore la demande adressée à la biche par Jésus—« Biche, pourquoi pleures-tu et verses-tu des larmes ? »—qui fait écho à celles adressées à Horus par Isis dans *AKZ I B, AAT 100 (1965–1966) 285–92* et *APF 64 (2018) 199–259* (groupe 1) et *AKZ I A* (groupe 2) : « Pourquoi pleures-tu et gémis-tu ? ». Ainsi, ces deux textes montrent que certains épisodes et éléments de l'*historiola* auraient été empruntés et réutilisés dans d'autres charmes coptes de la même période, qui ne mettent pas en scène Isis et Horus, mais d'autres personnages. Malheureusement, comme ces deux récits ne comprennent aucun des épisodes uniques à la tradition copte, ils ne nous renseignent pas sur l'origine de cette première partie de la structure de l'*historiola* copte.

Les deux prochains charmes, présentés dans le tableau suivant (Tableau 11), semblent quant à eux plus prometteurs. *BKU I 7* est une formule pour dominer un ennemi, inscrite sur papyrus et datée des 7^e–8^e siècles³⁵³. Ce type de texte appartient au genre bien connu des *defixiones*, tout comme les charmes érotiques. Les nombreuses traces de plis montrent que le manuscrit a été utilisé comme amulette. Malheureusement, les plis ont endommagé le papyrus, dont certains fragments ont été perdus. Le second texte, *BKU I 3*, est un charme érotique inscrit sur une mince bande de parchemin et daté du 8^e siècle³⁵⁴. Les récits contenus dans ces deux textes ne mentionnent ni Isis

³⁵² Il n'est toutefois pas question dans ce cas des massifs montagneux du désert égyptien (à ce sujet, voir ci-dessus, p. 53–54), mais d'une montagne précise : le Mont des Oliviers.

³⁵³ P. Berlin 8322, publié par Erman, *BKU I*, p. 8.

³⁵⁴ P. Berlin 8314, publié par Erman, *BKU I*, p. 4.

ni Horus, mais plusieurs épisodes de l'*historiola* y sont présents, y compris certains épisodes de la première partie de la structure.

Tableau 11 : BKU I 7 et BKU I 3

Épisodes	BKU I 7	BKU I 3
Invocation [...] qui se glisse (?) [...] plus faible] que le / Situation faible, je suis plus fort que les forts [...] je initiale n'ai pas trouvé le pouvoir, mais je trouverai le pouvoir. [...]		+ L'huile fidèle, qui fut tirée de la pierre, [...] mer. Je chercherai [...] dans le désir d'un ..., le ... d'une corne (?), le ... d'un serpent, l'excrément d'une chienne noire dont les chiots seront enlevés de sous ses yeux, les sept qu'elle aura portés. Descends sur N fille de N, jusqu'à ce que tu lies son cœur et sa chair à moi.
1 Descente aux enfers	Je suis descendu dans l'Amenti [...]	Si tu n'obéis pas (aux paroles de) ma bouche et n'exécutes pas (les actes de) mes mains, je descendrai dans l'Amenti,
2 Rencontre	et j'ai trouvé Louchme [...] trône de feu. [Il m'a dit : « Que] demandes-tu ? [Je te le donnerai ...] »	j'en ramènerai Tartarouchos
3 Demande	Je lui ai dit : « Je ne demande [pas ces choses] ni d'autres [choses] de toi, mais je demande tout [ton pouvoir] sur mon pouvoir [et] sur [mon bras] droit, afin que [...] mon adversaire ne] s'approche [pas] de moi. Si [...] mon adversaire s'approche, je confinerai [le soleil] à l'est, la lune à l'ouest, les Pléiades [...] au] milieu du ciel, jusqu'à ce que Michael vienne [et qu'il] place son pouvoir sur mon pouvoir et sur mon bras droit. »	et je dirai : « Tu es aussi un dieu. Accepte mon vœu et accomplis ma demande envers N fille de N ».
4p Dialogues = 6 + 7	Michael est venu et je l'ai arrêté. Il m'a dit : « Que demandes-tu ? Je te le donnerai. Tu demandes la pierre, je la pulvériserai, le fer, j'en ferai de l'eau. » Je [lui] ai dit : « Je ne demande [pas ces choses] ni d'autres [choses] de toi, [mais] je demande tout ton pouvoir sur mon pouvoir [et] sur mon bras droit. » Mais il m'a dit : « [Va] à l'ouest, sous cette montagne, sous le sommet de cette montagne, [descends] jusqu'à Elouch, Belouch, Barbarouch. » Ils m'ont dit : « Que demandes-tu ? Je te le donnerai. » Je leur ai dit : « Je demande tout votre pouvoir sur mon pouvoir [et] sur mon bras droit. »	

5p Promesse = d'aide 8	Ils m'ont dit : « [Même si] tu ne nous as pas trouvés, tu n'as pas trouvé notre nom, tu n'as pas trouvé [...] invoque nos noms dessus, [...] à N fils de N et prends le pouvoir de son [...] maintenant maintenant, vite vite [...] »	Il m'a dit : « Tu demandes la pierre, je la pulvériserai, le fer, j'en ferai de l'eau, les portes de fer, je les détruirai sans délai, jusqu'à ce que je lie le cœur de N fille de N à toi—moi, N fils de N—immédiatement ! Si elle ne vient pas à moi, j'arrêterai le soleil dans son char, la lune dans sa course, la couronne d'étoiles sur la tête de Jésus, jusqu'à ce que j'accomplisse ta demande, immédiatement ! »
6p Invocation = finale 9		« Allez, allez ! Je t'adjure, toi et tous tes pouvoirs, par mon offrande. J'adjure le trône de feu sur lequel tu sièges, jusqu'à ce que tu accomplisses ma demande envers N fille de N J'adjure tes amulettes. Allez, allez ! Vite, Vite ! »

Dans les deux charmes, il est question d'une descente aux enfers : on utilise le mot ΔΜΕΝΤΕ, qu'on trouve également dans *AAT* 100 (1965–1966) 285–92. Arrivé aux enfers, chacun des protagonistes y rencontre un personnage assis sur un trône, tout comme la femme rencontrée par Horus dans *AKZIM* 12–27 (*BKU I* 7, 6 : ΘΡ]ΟΝΟC ΝΚΟZ[Τ ; *BKU I* 3, 35 : ΜΠΕΤΘΕΡΩΝΟC `ΚΩZΤ' ΕΤΕΚZΕΜC ; *AKZIM* 16 : ΕCZΜΟΟC Ε[ΧΝ Ο]ΥΘΡΟΝΟC ΕΧΧΟΟCΕ). Dans *BKU I* 3 et 7 en revanche, il s'agit d'entités masculines nommées Tartarouchos et Louchme, respectivement³⁵⁵, auquel le protagoniste adresse une première demande.

La suite des récits s'éloigne légèrement de l'*historiola* d'Isis et Horus dans les charmes coptes. Dans *BKU I* 7, on trouve plusieurs dialogues entre le protagoniste et différents personnages : d'abord Louchme, puis Michael, et enfin Elouch, Belouch et Barbarouch. Dans *BKU I* 3, le protagoniste adresse sa demande à Tartarouchos, celui-ci lui promet de l'aide, puis vient l'invocation finale. La section des dialogues dans ces deux charmes peut rappeler les échanges entre Isis et Horus, bien qu'il ne soit pas question de la détresse du protagoniste, mais de son désir de pouvoir. Par ailleurs, une expression utilisée dans *BKU I* 3 et 7, où il est question du soleil, de la lune et des Pléiades/étoiles, rappelle une formulation semblable que l'on trouve dans les autres

³⁵⁵ Comme on les trouve aux enfers, il s'agit fort probablement de démons, bien que le mot ne soit jamais utilisé ; cf. Frankfurter, « Demon Invocations », 455–56, et « Amente Demons and Christian Syncretism », *ARG* 14 (2013) 83–102.

charmes (*BKU I 7*, 13–15 : τῖναςωψ|[τ νρη] ἄϊ πῖνϣτ ποοῶ ἄϊ πέμηντ τβῖνμοτ | [ἄϊ τ]μητέ ντεπέ ; *BKU I 3*, 26–29 : τῖναςωψτ | ἐρη ἄν πέϣαρμα ποοῶ | ἄν πέϣτρωμοσ πεκλωμ | σιοοῦ ἐτῖχῖν ταπε ιϣ ; *BKU I 22*, 7–8 : ἀρῶτατϣ | ἐσκῶτε ἀρη ἐχάλλῦ ἄκῶτε ἀποῶ' ντμητέ ντεπέ ἐτκνμοῦτ ντμητέ ντπε ; *BKU I 1* v^o 3–5 : πετωαϣ|βι πρε ἐπέμντ νβι ποοῶε ἐπῖνβτ νββι πσοοῦ νσιοῦ νβι|λασθηριον ἐτῶρατϣ νρη).

Puisqu'il est question d'expressions communes, il faut également mentionner que les dialogues des deux récits comportent une section presque identique, qui rappelle également l'échange entre Horus et Miak dans *AKZ I M 12–27*. D'abord, une entité surnaturelle demande au protagoniste ce qu'il veut afin de le lui donner (*BKU I 7*, 18 : ἐκετῖ νοῦ τῖνα(τα)ἄϣ νακ ; *AKZ I M*, 22 : ⟨ἐ⟩κῆτε μοι νῶ μοοῦ ἀνοκ ἰναταἄϣ νακ). Il est alors question de pulvériser de la pierre et de casser (ou de transformer en eau) du fer (*BKU I 7*, 18–19 : ἐκετῖ ν|[πῶ]νε τῖναποϣ ππενῖπ(ε) τῖνα(τα)ἄϣ νμοοῦ ; *BKU I 3*, 20–24 : καίτε μῶνε ψαῖποϣ πε|νῖπε ψαῖἄβ νμοοῦ νερο | πενῖπε τῖναοῦψοῦ ἄν | οῦῶε[πῆ] ; *AKZ I M*, 23–24 : ἐκῶδητε μοι νῶνε ἰναποῶ ππενῖπε ἰνασολπῆ εβολ ννοῦνε να[μντε] ἰν[ἄ]|πορκοῦ νσντε ννεψἰκῶ μῖακ ἰνοῦχε). Les protagonistes de *BKU I 3* et *AKZ I M*, 12–27 souhaitent aussi tous les deux que soient accomplies les paroles de leur bouche et les actes de leurs mains (*BKU I 3*, 13–15 : ἐκτεμπαρ[ἐκί]|σα ναρω ἐκείρε ἄν να|τοοτ ; *AKZ I M*, 21 : εἰερε νναρω νγῶκ εβολ ννατοτ).

Enfin, la dernière partie du récit dans *BKU I 7* consiste en une promesse d'aide faite au protagoniste par les trois derniers personnages rencontrés, Elouch, Belouch et Barbarouch. Cette promesse reprend encore une expression que nous avons déjà rencontrée dans quatre des sept charmes coptes contenant l'*historiola* : « même si tu ne nous as pas trouvés, si tu n'as pas trouvé notre nom » (*BKU I 7*, 28 : [...] νπεκῶε ερον νπεκῶε ἐπερῶν ; *AKZ I A*, 14–15 : καν μπε[κῶντ] | μπεκῶνε μπαρῶν ; *AAT 100* [1965–1966] 285–92 [l. 10–11] : καν μπεκῶε | [ερο]ῖ μπε(κ)ῶε ⟨ε⟩παρῶν ; *APF 64* [2018] 199–259 [l. 29–30] : μεκ|εῖμε ⟨ε⟩ῶν(τ) ; *BKU I 1* v^o 3 : ἐκαν νεκῶντ νπεκῶν παρῶν). Ainsi, bien que les récits de ces deux charmes coptes ne correspondent pas exactement à la version copte de l'*historiola* d'Isis et Horus, il ne fait aucun doute qu'ils proviennent de la même tradition : on y retrouve non seulement plusieurs épisodes de la structure (descente aux enfers, rencontre, demande, dialogues, promesse d'aide), mais les expressions employées dans ces textes sont aussi fort semblables à celles que l'on trouve dans les charmes contenant l'*historiola*.

Revenons maintenant à la question qui nous préoccupe, à savoir l'origine de la structure de l'*historiola* d'Isis et Horus dans les charmes coptes. Nous avons déjà déterminé que la deuxième partie (les épisodes 5 à 9) a comme origine les charmes pharaoniques. Quant à la première partie (les épisodes 1 à 4), elle semble comporter des éléments provenant de la tradition grecque de l'*historiola*, mais présente une structure unique. Or les récits de *BKU I 3* et *7* contiennent les trois premiers épisodes coptes (la descente aux enfers, la rencontre et la demande). Ces deux charmes présentent également d'autres éléments uniques à la version copte de l'*historiola*, comme la formulation particulière de la promesse d'aide d'Isis. L'on pourrait donc être tenté d'assigner une origine purement copte à ces éléments ainsi qu'à la première partie de la structure.

Malheureusement, comme *BKU I 3* et *7* sont datés de la même période que les charmes contenant l'*historiola* d'Isis et Horus (entre le 6^e et le 8^e siècle), il est toujours impossible de déterminer avec certitude à quelle époque cette partie de la structure s'est développée, et si elle est d'abord apparue dans des charmes coptes sans lien avec Isis et Horus ou dans l'*historiola* elle-même. Toutefois, comme une partie de la structure du récit dans les charmes coptes (les épisodes 5 à 9) était déjà présente dans les charmes pharaoniques (les épisodes 3p à 6p), il est plus probable que les épisodes 1 à 4 aient simplement été ajoutés à la structure préexistante, à l'intérieur même de l'*historiola* d'Isis et Horus. Par la suite, les auteurs de *BKU I 7* et *BKU I 3* se seraient inspirés de la version copte de l'*historiola* pour créer d'autres récits et les insérer dans des charmes aux buts similaires (charme érotique et défexion).

Ainsi, bien que l'examen des autres charmes coptes ne nous permette pas de savoir quand et où cette structure finale en neuf épisodes est apparue, ceux-ci nous permettent tout de même de formuler deux premières conclusions : d'une part, la structure complète de l'*historiola* copte (incluant les épisodes 1 à 4) était bien définie et établie aux 6^e–8^e siècles ; d'autre part, on pouvait utiliser cette structure pour créer d'autres *historiolae*, en particulier dans des textes magiques à visée négative comme des charmes érotiques et des défexions. Cette dernière constatation suggère alors qu'il pourrait y avoir un lien entre la structure copte et les objectifs des charmes dans lesquels elle était utilisée. Pour cette raison, la quatrième partie de ce chapitre sera consacrée à l'étude des objectifs des sept charmes coptes contenant l'*historiola* d'Isis et Horus.

Les objectifs des charmes coptes

Si l'on s'intéresse toujours à l'évolution de l'*historiola* d'Isis et Horus à travers les époques, une autre question sur laquelle il est impératif de s'attarder est l'évolution des objectifs des charmes dans lesquels elle a été utilisée. À l'époque pharaonique, on ne trouve le récit que dans des incantations iatromagiques—contre les brûlures, piqûres, morsures et autres³⁵⁶. Il en va de même pour tous les charmes de l'époque gréco-romaine, qu'ils soient en démotique ou en grec. En copte toutefois, il n'y a qu'un charme qui ait conservé l'objectif iatromagique original : *BKU I 1 r° 2, 1–v° 8* (groupe 3). Il semblerait donc qu'à un certain moment, un changement ce soit produit qui ait permis aux praticiens d'utiliser l'*historiola* dans des charmes ayant des buts plus variés. Dans cette section, nous aborderons d'abord les objectifs précis de chacun des charmes coptes. Puis, nous évoquerons plusieurs facteurs qui pourraient expliquer l'évolution perceptible des buts des charmes employant l'*historiola*.

Commençons par examiner les quatre charmes du premier groupe. Ce sont sans aucun doute tous des charmes érotiques. Les objectifs érotiques sont exprimés dans les invocations finales de *AKZ I B*, *AAT 100* (1965–1966) 285–92 et *APF 64* (2018) 199–259, ainsi que dans la requête qu'Horus adresse à Miak dans *AMZ I M 12–27* : « ... vas vers NN et emmène-la à NN immédiatement, avant qu'elle ne meure (?) – moi NN – et je serai avec elle, vite, rapidement ! ». L'aspect érotique est également visible dans le troisième épisode de l'*historiola*, dans la demande faite par le protagoniste aux femmes qu'il rencontre : « J'ai désiré, mais elles n'ont pas désiré, j'ai séduit, mais elles n'ont pas été séduites, j'ai voulu aimer N fille de N, mais elle n'a pas voulu recevoir mon baiser » dans *AKZ I B*, « Beauté, embrasse-moi ! » dans *AAT 100* (1965–1966) 285–92, ou encore « Allonge-toi pour dormir, N. » dans *APF 64* (2018) 199–259. Cette dernière demande mérite que l'on s'y attarde.

Les mots coptes dont il est question ici sont *ΓΟΤΕ/ΚΟΤΕ ΥΠΙΝΟΣ*³⁵⁷, que l'on devrait lire, selon Blumell et Dosoo, *ΝΚΟΤΚ ΕΥΠΙΝΟΣ*. Le premier mot signifie « dormir » ou « se coucher, s'allonger »³⁵⁸. Les éditeurs ont reconnu dans le deuxième mot (*ΕΥΠΙΝΟΣ*) le grec *πίνος* « saleté,

³⁵⁶ La seule exception pourrait être l'incantation contre les cauchemars (P.Chester Beatty III 10, 10–19 = *AEMT 7*). Il est tout de même question dans ce texte de chasser toutes les « maladies » provoquées par Seth. Par ailleurs, si l'on considère le sommeil comme essentiel pour la santé, ce charme aurait lui aussi une visée iatromagique.

³⁵⁷ On trouve deux leçons différentes : *ΓΟΤΕ ΥΠΙΝΟΣ* (l. 15) et *ΚΟΤΕ ΥΠΙΝΟΣ* (l. 25).

³⁵⁸ Crum, *Dict.* 224a–225a.

crasse » (« dirt, filth »). Ils ont donc traduit la phrase par « Lie on the dirt »³⁵⁹. Cependant, l'on pourrait également voir dans le second mot le grec ύπνος « sommeil ». Dans ce cas, on devrait traduire ροτε γνινοϋ par « Allonge-toi pour dormir ». On comprend alors que, dans l'*historiola*, Horus demande à la femme de dormir, vraisemblablement pour pouvoir abuser d'elle dans son sommeil. *APF* 64 (2018) 199–259 a donc certainement comme but de satisfaire les désirs sexuels d'un client. Si l'on en croit l'*historiola*, le moyen d'y parvenir serait probablement d'endormir sa victime.

Cet usage agressif du sommeil peut paraître étrange, mais il semble qu'il ait été employé dans plusieurs textes coptes contenant l'*historiola* d'Isis et Horus. En effet, les charmes du second groupe, *AKZ I A* et *BKU I 22*, ont été placés dans une catégorie à part à cause de l'objectif apparent de leur invocation finale : imposer le sommeil. Toutefois, plusieurs des savants qui ont étudié ces charmes se sont questionnés sur cet objectif. *AKZ I A*, plus particulièrement, a suscité de grands débats. Deux possibilités ont été évoquées : il s'agirait soit d'un charme érotique, soit d'une amulette contre l'insomnie. Le problème dans l'interprétation du texte vient apparemment du manque de cohésion entre les deux parties du charme, soit l'*historiola* comme telle, plus souvent utilisée dans des contextes érotiques en copte, et l'invocation finale, qui demande que l'individu ciblé soit endormi. Cependant, si l'on étudie bien le texte dans son ensemble, on se rend compte qu'il s'agit vraisemblablement d'un charme érotique qui utilise le sommeil de façon innovante.

Commençons par examiner la première partie du charme de *AKZ I A*. Nous avons déjà déterminé que cette version de l'*historiola* d'Isis et Horus est fort similaire à celles qu'on trouve dans les quatre charmes du premier groupe, non seulement par sa structure, qui comprend huit des neuf épisodes de la structure copte, mais aussi par les personnages impliqués dans le récit (les sept femmes) et les expressions utilisées dans le texte. Or, nous venons de confirmer que les quatre charmes de ce groupe—dont l'un (*AKZ I B*) a même été écrit par le même individu que *AKZ I A*—ont sans aucun doute un objectif érotique.

La connotation érotique est légèrement moins évidente dans l'*historiola* de *AKZ I A*, mais tout de même présente. On la voit par exemple dans les lamentations d'Horus : « J'ai souffert, fondant pour sept femmes ». Le mot employé pour décrire les souffrances d'Horus, qui « fond » (ογϑϑ ; ογϑϑ³⁶⁰) pour ces sept femmes, évoque l'idée d'un désir « brûlant », et donc

³⁵⁹ Blumell et Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty », 216 et 219.

³⁶⁰ Crum, *Dict.* 498b–499a.

vraisemblablement d'un désir sexuel. En réalité, ce qui différencie vraiment l'*historiola* de AKZ I de celles des charmes du premier groupe est la demande particulière adressée aux sept femmes par Horus : il ne leur demande pas de l'embrasser ou quoi que ce soit de ce genre, mais bien de dormir, et celles-ci refusent.

En prenant comme point de départ ce refus de dormir des sept femmes, qui serait à l'origine des souffrances d'Horus, R. Martin Hernandez et S. Torallas Tovar en sont arrivées à la conclusion qu'il s'agirait plutôt d'une amulette utilisée pour contrer les effets d'un autre charme érotique³⁶¹. Selon elles, dans l'*historiola* d'Isis et Horus, ce dernier est « lié » aux sept femmes qui ne dorment pas, et il souffre parce qu'il n'arrive pas à s'endormir. Tout comme Horus, l'individu auquel était destiné ce texte ne pouvait pas dormir, apparemment parce qu'il aurait lui-même été la cible d'un charme érotique—en effet, l'insomnie était l'un des fléaux les plus fréquemment imposés aux victimes de la magie érotique³⁶². Il aurait donc utilisé une amulette avec une invocation pour obtenir le sommeil afin de se protéger contre l'insomnie.

Cette interprétation comporte malheureusement quelques faiblesses. La première est la raison des souffrances d'Horus, qui serait incapable de se reposer parce que les sept femmes refusent de s'endormir. Cette explication est basée sur la lecture de ογοθ/ογωθ comme étant un dérivé de la racine ωτϛ « nouer », « coudre » ou « tisser »³⁶³, plutôt que de ογωτϛ, « verser » ou « fondre ». Mais on ne sait pas pourquoi Horus serait « lié » à ces femmes (par amour ? à cause d'un charme érotique ?) et on ne dit nulle part qu'Horus lui-même ne peut pas dormir et que c'est ce qu'il désire. Le deuxième problème réside dans l'emploi de la dernière phrase de l'invocation finale, qui est plus typique des charmes agressifs que protecteurs : « jusqu'à ce que j'aie complété ma requête et satisfait le désir de mon cœur ». Martin Hernandez et Torallas Tovar attribuent sa présence à une erreur de copiste³⁶⁴. Cependant, il m'apparaît plus prudent d'essayer de trouver une explication logique avant de conclure à une erreur.

³⁶¹ R. Martin Hernandez et S. Torallas Tovar, « “You Who Imposed Sleep upon Abimelech for Seventy-Two Years” : An Egyptian Spell against Insomnia », dans M. Piranomonte et F.M. Simon (éd.), *Constesi Magici, Contextos Magicos* (Rome, 2012) 309–12 à 311–12.

³⁶² Voir p. ex. en grec : *PGM* IV 296–466, 1390–495, 2708–84 ; VII 593–619 ; XII 376–96 ; XXXVI 102–33, 134–60, 295–311 ; XXXVIII 1–26 ; CI 1–53 ; CVII 1–12 ; *Suppl.Mag.* I 46–50. En copte : *JEA* 25 (1983) 173–74 et *P.Bad.* V 122.

³⁶³ Crum, *Dict.* 532b. Les formes ογοθ et ογωθ ne sont toutefois pas attestées pour ωτϛ, alors qu'elles le sont pour ογωτϛ.

³⁶⁴ Martin Hernandez et Torallas Tovar, « “You Who Imposed Sleep upon Abimelech” », 312. Elles notent que le charme érotique AKZ I B, qui contient également l'*historiola* d'Isis et Horus, a été écrit par le même individu. Toutefois, cette formule précise ne se trouve pas dans AKZ I B.

Revenons maintenant à l'interprétation selon laquelle il s'agirait d'un charme érotique. Horus souffre d'un désir brûlant pour les sept femmes, mais celles-ci refusent de dormir. Horus demande alors l'aide de sa mère Isis. Dans l'*historiola* d'Isis et Horus, l'invocation ou incantation finale donnée par Isis a toujours pour but d'aider Horus ou de lui donner ce qu'il désire. Dans AKZ I A, l'invocation aux « anges qui ont endormi Abimélech » aurait pour objectif de faire dormir les sept femmes. Du même coup, selon le principe de l'analogie persuasive, l'invocation servirait à endormir l'objet du désir de la personne qui la récite (ou qui porte l'amulette). Or, si la dernière phrase a été incluse de façon volontaire, deux personnes différentes sont bien mentionnées : celui qui utilise le charme (ⲱⲗⲛⲧⲭⲱⲕ « j'ai complété »; ⲙⲡⲗⲏⲧⲏⲙⲗ « ma requête »; ⲙⲡⲗⲁⲑⲏⲧ « mon cœur ») et celui que l'on veut endormir (ⲦⲚⲗⲡⲉ « sa tête »; ⲛⲚⲪⲗⲗ « ses yeux »). Le fait que ces deux individus soient apparemment masculins (utilisation des formes masculines ⲦⲉⲒ-, ⲛⲉⲒ- et ⲡⲗ-) ne pose pas problème : bien que, dans le précédent mythique, l'objet du désir d'Horus soit des femmes, le charme pouvait être utilisé autant par un homme sur une femme, une femme sur un homme, ou même un homme sur un homme³⁶⁵.

On doit maintenant se demander pourquoi, dans un charme érotique, on souhaiterait que la personne ciblée soit endormie. Cela semble en effet un peu étrange, surtout si l'on compare avec d'autres charmes érotiques dans lesquels on trouve en général la situation inverse : que la victime soit privée de sommeil. Si l'on fait bien le lien entre la raison des souffrances d'Horus (qui ne peut satisfaire ses désirs parce que les sept femmes ne veulent pas dormir) et l'invocation finale qui demande à endormir la cible du charme, on peut en déduire que le sommeil est employé comme un outil de soumission afin d'assujettir les victimes à la fois aux désirs sexuels d'Horus (dans le précédent mythologique) et de l'individu utilisant ce charme (dans la réalité). En théorie, celui-ci aurait pris une coupe d'eau, comme prescrit par Isis dans l'*historiola*, puis aurait invoqué des entités célestes (ici, les deux anges qui ont endormi Abimelech) pour qu'ils investissent cette eau de leur pouvoir. Cela étant fait, il aurait fait boire à la victime cette eau envoûtée qui aurait agi comme un somnifère³⁶⁶. Une fois la victime endormie, il aurait pu assouvir tous ses désirs sexuels.

³⁶⁵ De la même façon, les charmes qui contiennent une version de l'*historiola* dans laquelle Isis guérit Horus pouvaient être utilisés pour guérir des hommes et des femmes. Nous possédons également au moins un autre exemple de charme érotique copte utilisé par un homme pour une victime masculine : *JEA* 25 (1983) 173–74.

³⁶⁶ Comparez avec *JEA* 20 (1934) 51–53, un charme érotique dans lequel des pouvoirs célestes sont invoqués pour envoûter une coupe de vin qui doit être bue par la victime.

Bien qu'il s'agisse d'une façon innovante et particulièrement agressive d'utiliser le sommeil dans un charme érotique—si l'on y pense bien, l'on pourrait se trouver en présence de l'ancêtre de la « drogue du viol »—il faut noter que les usages négatifs du sommeil ne sont pas absents des charmes de type *defixio*. Nous avons déjà mentionné la privation de sommeil dans les charmes érotiques, et l'on peut ajouter une série d'incantations en démotique dans lesquelles il est question d'envoyer à la victime un sommeil « maléfique »³⁶⁷. Avec *APF* 64 (2018) 199–259, dans lequel Horus demande à la femme de « s'allonger pour dormir », nous aurions au moins deux exemples de charmes érotiques utilisant le sommeil comme outil de soumission. Ainsi, l'inclusion, dans un charme érotique, d'une invocation finale demandant d'imposer le sommeil sur la victime ne semble plus si étrange.

Nous pouvons donc affirmer que *AKZ I A* avait bien un objectif érotique. Mais qu'en est-il de *BKU I 22* ? Dans ce charme, l'aspect érotique est beaucoup moins visible, voire même absent. On insiste plus sur le sommeil : dans la première invocation à Afboure, on demande également d'amener sommeil et torpeur à la personne ciblée. L'*historiola* d'Isis et Horus n'est incluse que dans une forme raccourcie et on ne connaît pas les raisons de la détresse d'Horus. Enfin, contrairement à *AKZ I A*, l'invocation finale ne comprend pas de formule comportant une connotation agressive ou érotique. Ainsi, bien qu'il soit clair qu'il s'agit d'un charme pour causer le sommeil, il est difficile, voire impossible, de savoir s'il est question d'un sommeil bénéfique (pour guérir ou protéger contre l'insomnie) ou maléfique (envoyer des cauchemars, soumettre une victime).

D'un côté, la comparaison avec les quatre textes du premier groupe (*AKZ I B*, *AAT* 100 [1965–1966] 285–92, *APF* 64 [2018] 199–259 et *AKZ I M*, 12–27) et *AKZ I A* porte à croire que *BKU I 22* pourrait être un autre charme érotique. Toutefois, il est possible que l'utilisation du sommeil dans *AKZ I A* et *APF* 64 [2018] 199–259 ait permis aux praticiens de glisser hors du contexte érotique et de faire usage de l'*historiola* dans un charme dont le but était simplement d'endormir un individu. De l'autre côté, l'absence de la structure en neuf épisodes ainsi que les points communs entre *BKU I 22* et la tradition pharaonique (la présence de Nephthys et la distance entre Horus et Isis) pourraient indiquer que ce charme ait conservé un objectif plus bénéfique. Après tout, comme le montre le charme du troisième groupe (*BKU I 1*), l'*historiola* a bien été

³⁶⁷ *PDM* xiv 675–94, 706–49, 912–19.

utilisée dans au moins un texte magique copte dont l'objectif n'était pas érotique, mais iatromagique.

En effet, des sept charmes coptes contenant l'*historiola* d'Isis et Horus, *BKU I 1 r° 2, 1–v° 8* est le seul qui ait préservé la visée iatromagique de ses prédécesseurs. En revanche, les maux dont souffre Horus ne sont pas liés à une sensation de brûlure comme dans la majorité des charmes pharaoniques, démotiques et grecs, mais à un mal de ventre causé par une indigestion. Ce faisant, *BKU I 1 r° 2, 1–v° 8* se rapproche plus précisément d'une sous-catégorie de charmes pharaoniques qui utilisent l'*historiola* d'Isis et Horus contre les maux de ventre³⁶⁸. De plus, dans *BKU I 1*, le jeune Horus souffre d'une indigestion après avoir mangé un oiseau sans le faire cuire. Or dans l'un des charmes pharaoniques, P.Leiden I 348 [23] r° 12, 11–13, 3, Horus se plaint d'un mal de ventre suite à l'ingestion d'un poisson sacré (le poisson *abdu*). Ainsi, non seulement *BKU I 1 r° 2, 1–v° 8* a-t-il conservé un but iatromagique, mais son objectif précis ainsi que les raisons des souffrances d'Horus (une indigestion) semblent tirer leur origine directement de la tradition pharaonique. En fait, c'est peut-être ce lien direct avec les charmes pharaoniques qui explique que l'*historiola* de *BKU I 1* ne présente que la structure pharaonique originale, sans les épisodes uniques à la tradition copte.

En somme, nous avons en copte sept charmes qui utilisent l'*historiola* d'Isis et Horus. Seul un d'entre eux est un charme iatromagique (*BKU I 1 r° 2, 1–v° 8* = groupe 3). Un autre est un charme dont l'objectif est d'endormir un individu (*BKU I 22* = groupe 2), mais celui-ci pourrait être utilisé aussi bien de façon positive que négative. L'autre texte du deuxième groupe (*AKZ I A*), ainsi que les quatre textes du premier groupe (*AKZ I B*, *AAT 100* [1965–1966] 285–92, *APF 64* [2018] 199–259 et *AKZ I M*, 12–27) sont des charmes érotiques. Ce constat est d'une importance capitale pour notre étude de l'évolution de l'*historiola* dans les textes magiques, car il implique le passage—entre la période pharaonique et l'Antiquité tardive—d'une utilisation exclusivement iatromagique de l'*historiola* à un usage majoritairement érotique. Ce changement est significatif puisqu'il témoigne d'un basculement total de la valeur intrinsèque de l'*historiola* : alors que celle-ci n'était utilisée auparavant qu'à des fins bénéfiques et salvatrices, elle a acquis, dans l'Antiquité tardive, une connotation plus malveillante. Comme il s'agit d'un développement considérable, il est important d'essayer de comprendre ce qui aurait pu le provoquer. Dans ce qui suit, nous présenterons donc différents phénomènes qui auraient pu motiver, ou du moins faciliter, une telle transformation.

³⁶⁸ P.Berlin 3027 [B] 1, 4–9 ; P.Leiden I 348 [22] r° 12, 7–11 et [23] r° 12, 11–13, 3.

En premier lieu, celle-ci doit être mise en rapport avec deux changements qui se sont produits à l'époque gréco-romaine. Le premier est l'évolution—perceptible en démotique et en grec—des objectifs des incantations dans lesquelles on mentionne ou fait appel à la déesse Isis. À l'époque pharaonique, Isis se trouve majoritairement dans des charmes ayant des objectifs iatromagiques ou protecteurs. Plus tard, dans les textes magiques grecs et démotiques, Isis semble avoir été invoquée dans des charmes aux buts divers : divination (*PGM* XII 144–52 ; XXIVa 1–25 ; *PDM* xiv 239–95), protection (*PGM* VII 490–504 ; LIX 1–15), guérison (*PDM* xiv 594–620), faveur (*PGM* IV 2373–440). On trouve également Isis dans un certain nombre de charmes érotiques³⁶⁹. Trois d'entre eux (*Suppl.Mag.* I 51 [2^e–3^e s.], *PDM* xiv 428–50 [2^e–3^e s.] et *PGM* XXXVI 283–94 [4^e s.]) souhaitent que la victime aime le destinataire, « tout comme Isis aimait Osiris », alors qu'elle le cherchait dans tout le pays. Il s'agit d'une formulation suivant le principe de l'analogie persuasive, selon lequel on désirait transférer l'amour et la passion d'Isis à la victime. Il est donc fort possible que ce soit cet amour sans borne d'Isis pour Osiris, et sa dévotion dans ses recherches du corps de son mari, qui ait mené à l'intégration progressive d'Isis dans des charmes érotiques, à partir des 2^e–3^e siècles³⁷⁰.

La seconde évolution touche la nature même d'Isis. En Égypte gréco-romaine (et dans les cultes isiaques en Grèce) l'on constate qu'Isis acquiert un caractère plus chthonien, notamment (mais pas uniquement) par son association avec la déesse chthonienne grecque Déméter. Déjà à l'époque pharaonique, Isis était liée à des divinités chthoniennes : Osiris et Anubis. Sous les Ptolémées, Isis-Thermoutis devient la déesse de la fertilité agraire et des récoltes, grande puissance chthonienne³⁷¹. Chez certains auteurs, Isis elle-même devient terre nourricière, déesse lunaire et même reine des enfers³⁷² : toutes des caractéristiques typiques des divinités chthoniennes. Il semble donc qu'avec le temps, le caractère chthonien d'Isis ait été accentué. Comme ce sont les divinités chthoniennes qui étaient normalement invoquées dans les défixions, dont font partie les charmes érotiques, il est

³⁶⁹ *PDM* xiv 428–50 ; *PGM* IV 94–153 ; VII 1–63 ; XXXVI 134–60, 283–94, 333–60 ; LXI 1–38 ; CXXII 1–55 ; *Suppl.Mag.* I 51.

³⁷⁰ Dans un autre charme érotique copte daté des 6^e–7^e siècles (*Orientalia* 4 [1935] 184–87), on invoque l'huile avec laquelle Isis a enduit les os d'Osiris, et on demande à cette huile de faire « naître mon amour en son cœur et le sien dans le mien, comme un frère et une sœur » (voir ci-dessous, p. 154–55). L'éditeur du texte mentionne la coutume égyptienne des mariages entre frères et sœurs (p. 186), mais cette phrase pourrait plutôt faire référence à l'amour d'Isis pour Osiris.

³⁷¹ Voir Dunand, *Culte d'Isis* 1, 91–92.

³⁷² Diodore de Sicile associe Isis à la lune (1, 11) et aux déesses chthoniennes Déméter et Séléné (1, 25). Plutarque, dans le traité *De Iside et Osiride*, l'associe à la lune (34) et à la terre (38). Dans ses *Métamorphoses*, Apuleius donne tous les autres noms d'Isis, dont plusieurs sont les noms de déesses chthoniennes : Proserpine, Cères, Hécate (11, 2). Il associe également Isis à la lune (11, 1), et Isis elle-même dit être la terre nourricière et maîtresse des enfers (11, 5).

normal que ces derniers aient commencé à mentionner et à invoquer l'Isis « chthonienne ». Par ailleurs, l'association Isis–Déméter que l'on retrouve à l'intérieur même du processus évolutif de l'*historiola* (dans la version hellénisée du papyrus de Philinna) aura pu faire ressortir ce caractère chthonien d'Isis et motiver l'emploi éventuel de l'*historiola* dans des charmes érotiques.

Ces deux transformations, qui ont eu lieu à l'époque gréco-romaine, semblent donc avoir été nécessaires pour permettre toute invocation ou mention d'Isis dans des charmes à visée plus négative comme des défixions. Si l'on continue à avancer dans le temps, un autre charme érotique, daté des 3^e–4^e siècles, permet en quelque sorte de faire le lien entre les textes grecs et coptes, et fournit un autre indice permettant d'expliquer l'utilisation de l'*historiola* dans des charmes érotiques. Il s'agit d'une section du Grand Papyrus Magique de Paris (*PGM IV*)³⁷³. Le texte est bilingue, la majorité étant rédigée non pas en copte, mais en vieux-copte, avec deux sections d'instructions en grec. Dans la première section en vieux-copte, présenté dans le tableau ci-dessous (Tableau 12), une *historiola* rapporte l'épisode de l'adultère entre Osiris et Nephthys³⁷⁴. Après avoir découvert la vérité, Isis cherche du réconfort auprès de son père Thot. Le dialogue entre Isis et Thot rappelle les échanges entre Isis et Horus dans nos charmes coptes.

Tableau 12 : L'*historiola* d'Isis, Thot, et de l'adultère d'Osiris

Épisodes	<i>PGM IV 94–153</i>
Situation initiale	C'est Isis qui vient de la montagne à midi en été, (sa) tête couverte de poussière, ses yeux sont pleins de larmes, son cœur est plein de soupirs.
Demande de Thot	Son père, Thot le Grand, est venu à elle et lui a demandé : « Pourquoi, Isis ma fille, ta tête est-elle couverte de poussière, tes yeux pleins de larmes, ton cœur plein de soupirs [et le] vêtement de ta robe souillé (par) les larmes de tes yeux ? »
Explications	Elle [lui] a dit : « Pas pour moi, mon père, O babouin Thot, O babouin [Thot], mon père. J'ai été trahie par ma compagne. Cette connaissance [par un] secret : Senephthys est couchée avec Osiris [...] mon frère, le fils de ma propre mère. » Il lui a dit : « C'est un adultère contre toi, Isis ma fille. » Elle lui a dit : « C'est un adultère contre toi mon père, O babouin Thot, O babouin Thot, mon père. C'est une grossesse pour moi-même. »
Promesse d'aide	Il lui a dit : « Lève-toi, Isis ma fille, [et] vas au sud de Thèbes, au nord d'Abydos. Il y a [un for]geron de cuivre là, qu'on appelle Belf fils de Belf, [celui] aux pieds de bronze, celui aux talons de fer, [afin qu']il façonne pour toi un double clou de fer [...] de sa tête, mince de son pied, solide de sa pointe et léger de son fer. Apporte-le-moi, trempe-le dans le sang d'Osiris et donne-le, afin que nous puissions te sauver. »

³⁷³ Une nouvelle édition du *PGM IV* a récemment été publiée par E.O.D. Love, *Code-Switching with the Gods* (Berlin, 2016).

³⁷⁴ Cet épisode est rapporté dans Plu. *De Is. et Os.* 14 ; voir ci-dessus, p. 51–52.

Invocations *Seouou. Hak.* Il tourne, ce feu qui ne s'éteint pas, alors que toute flamme, toute fusion, tout gémississement, toute vapeur, toute pollution que tu feras dans ce fourneau de feu, tu les feras dans le cœur, dans le foie, le *katakoiti/kote* (?), dans le nombril, dans le ventre de N, qu'a enfanté N. Amène-la dans la maison de N, qu'a enfanté N, afin qu'elle mette ce qui est dans sa main dans ma main, ce qui est dans sa bouche dans ma bouche, ce qui est dans son ventre dans mon ventre, ce qui est dans son membre féminin dans mon membre masculin, immédiatement immédiatement, maintenant maintenant.

Élève-toi jusqu'aux portes d'Alkhah. Dis (la) vérité à Oupoke. Soulève chaque dieu <contre N>, qu'a enfanté N, afin que je la proclame sur moi et N, qu'a enfanté N ; parce que je suis Terre, fils de Terre, je suis le Grand, fils du Grand, je suis Anubis, qui porte la glorieuse couronne de Pre, qui la pose sur le roi Osiris, le roi Osiris-Wennefer ... l'éveil de la terre entière, afin que tu éveilles le cœur de N, qu'a enfanté N, pour que je sache ce qu'il y a dans son cœur pour moi N, qu'a enfanté N, aujourd'hui.

Comme on peut le constater, la structure de ce charme est fort semblable à celle de l'*historiola* d'Isis et Horus. La situation initiale nous présente une divinité (Isis) en détresse, les yeux pleins de larmes. Son père lui adresse une demande, voulant savoir ce qui a causé cette détresse. S'ensuit un dialogue entre Isis et son père, une promesse de Thot de venir en aide à sa fille, puis deux invocations. Cette structure est ici utilisée pour la première fois dans un charme érotique. Il est donc possible que les similarités entre l'*historiola* d'Isis et Horus et le récit présenté dans ce charme en vieux-copte aient également facilité la transition vers l'utilisation de l'*historiola* dans des charmes érotiques en copte.

Si l'on s'intéresse finalement aux charmes coptes eux-mêmes, l'on trouve encore d'autres éléments qui contribuent à expliquer cette transition. Un indice important se trouve dans la façon dont la détresse d'Horus est exprimée dans AKZ I A (groupe 2) : Horus « fond » et brûle de désir pour les sept femmes. Or il est question d'une sensation de brûlure dans la majorité des charmes égyptiens, que ce soit à cause de la chaleur du soleil ou du venin des scorpions et des serpents. Il est donc possible qu'à un certain moment, les experts en rituels aient fait le lien entre ces sensations de brûlure physique et l'idée du désir brûlant, de la chaleur éprouvée en lien avec des émotions comme l'amour et le désir. Dans les charmes érotiques coptes utilisant l'*historiola*, c'est de ce genre de brûlure causée par le désir dont souffre Horus. Cette analogie aurait donc également pu faciliter l'intégration du récit dans des charmes érotiques.

Tout compte fait, il est difficile de savoir exactement ce qui a causé le passage (entre la période pharaonique et l'Antiquité tardive) d'une utilisation exclusivement iatromagique de l'*historiola* à un usage majoritairement érotique. Cette transition a certainement été le résultat d'un processus complexe, impliquant un changement dans la nature même de la déesse Isis, ainsi que plusieurs analogies et associations. Ce qui est le plus intéressant lorsqu'on étudie l'évolution de l'*historiola* d'Isis et Horus depuis les incantations pharaoniques jusqu'aux charmes coptes, c'est qu'il semble y avoir une corrélation entre les changements dans la structure et le changement de l'objectif.

En effet, si l'on inclut tous les charmes coptes utilisant la structure de l'*historiola* (y compris ceux qui mettent en scène d'autres personnages), on obtient une division claire entre deux catégories. D'une part, nous avons trois charmes iatromagiques qui sont plus près des incantations pharaoniques puisqu'ils ne présentent que la structure originale : le charme du troisième groupe (*BKU I 1 r° 2, 1–v° 8*), ainsi que les deux charmes dont l'*historiola* met en scène Jésus et une biche (*BKU I 1 r° 1, 1–18* et *O.Brit.Mus.Copt. I, App. 27*). D'autre part, nous avons sept défixions (dont six charmes érotiques) qui présentent la structure copte en neuf épisodes : les quatre charmes du premier groupe (*AKZ I B, AAT 100 [1965–1966] 285–92, APF 64 [2018] 199–259* et *AKZ I M, 12–27*), un des deux charmes du deuxième groupe (*AKZ I A*), ainsi que les deux derniers charmes qui utilisent la structure, mais sans mentionner Isis ou Horus (*BKU I 7* et *BKU I 3*). Ainsi, l'on peut en conclure qu'en copte, l'*historiola* a été utilisée de deux façons différentes : d'un côté, la structure originale pharaonique a été préservée dans certains charmes iatromagiques (trois textes), mais de l'autre côté, la structure copte avec les quatre premiers épisodes a été privilégiée dans des charmes à visée plus négative (sept textes), spécialement dans des charmes érotiques.

Jusqu'à présent, notre examen de la structure et des objectifs des charmes coptes utilisant l'*historiola* d'Isis et Horus nous a permis de constater que ceux-ci présentent de nombreux changements (les quatre premiers épisodes, l'objectif érotique), tout en maintenant un niveau assez élevé de continuité par rapport aux traditions pharaoniques (l'*historiola* de base, les divinités égyptiennes Isis, Horus et Nephthys, la guérison d'indigestion) et grecques (les sept vierges). Pour compléter notre étude de l'évolution de l'*historiola*, il ne reste qu'un aspect à aborder dans la prochaine section du chapitre : l'influence du christianisme et les processus de syncrétisme religieux.

Synchrétisme religieux et réception chrétienne

Nous avons déjà évoqué, au chapitre précédent, les processus syncrétiques qui ont mené à diverses combinaisons d'éléments appartenant aux traditions égyptiennes et grecques³⁷⁵. Ce sont ces processus, en associant (*interpretatio graeca*) des divinités—Isis et Déméter ; Horus et Démophon ; Isis et Aphrodite—et en fusionnant (amalgame) des mythes—l'*historiola* d'Isis et Horus et l'épisode de Déméter à Éleusis—appartenant à chacune des traditions, qui ont donné naissance à la version grecque de l'*historiola*. Ce syncrétisme est toujours perceptible dans les charmes coptes, puisque ceux-ci ont conservé des éléments de la version grecque de l'*historiola*, notamment les sept vierges.

Certaines autres composantes uniques aux charmes coptes pourraient également résulter de processus syncrétiques ayant combiné d'autres éléments grecs et égyptiens. C'est le cas, par exemple, de l'épisode de la descente aux enfers. Nous avons mentionné plus haut trois origines possibles pour la descente d'Horus aux enfers dans les charmes coptes : une association Horus—Dionysos, une association Horus—Héraclès, ou encore une influence du mythe de Déméter et Perséphone³⁷⁶. Chacune de ces possibilités implique un (ou même plusieurs) processus de syncrétisme, dans la mesure où l'association ou influence de départ aura mené à la création d'un nouvel événement mythologique : la descente d'Horus aux enfers.

Comme l'un des principaux changements qui se produisirent en Égypte entre l'époque gréco-romaine et l'Antiquité tardive fut l'arrivée du christianisme, la question est maintenant de savoir si l'on peut observer, dans les textes magiques coptes, d'autres phénomènes et processus syncrétiques similaires. En premier lieu, il faut dire que la présence même de l'*historiola* dans ces sept charmes coptes—de même que celle des divinités grecques et égyptiennes dans les seize autres textes magiques de notre corpus—est le résultat de processus syncrétiques. En effet, les experts en rituels de l'Antiquité tardive et de l'époque médiévale ont emprunté ces éléments traditionnels pour ensuite les réutiliser dans leurs charmes, où ils les ont combinés avec des éléments chrétiens. Ce qui nous intéresse maintenant est de voir comment l'*historiola* a été adaptée et réinterprétée par les auteurs de ces textes, et quels processus syncrétiques ont été utilisés (juxtaposition ou amalgame) pour l'insérer dans les charmes coptes aux côtés d'éléments chrétiens. Pour répondre à ces

³⁷⁵ Voir ci-dessus, p. 67–75.

³⁷⁶ Voir ci-dessus, p. 96–97.

questions, il faudra examiner de nouveau chacun de nos charmes coptes, relever les éléments chrétiens et noter la façon dont ceux-ci ont été combinés avec l'*historiola*. Afin de faciliter et de simplifier le processus, nous procéderons à l'analyse en suivant les trois groupes de charmes identifiés dans la première section du chapitre.

Commençons par les quatre charmes du premier groupe : AKZ I B, AAT 100 (1965–1966) 285–92, APF 64 (2018) 199–259 et AKZ I M 12–27. La première chose que l'on doit mentionner est la présence, sur les quatre documents, de croix ou de staurogrammes (✠) dans la marge en début de texte. Dans AKZ I B et AAT 100 (1965–1966) 285–92, un staurogramme a été placé dans la marge gauche en haut du document, au début du charme. Dans APF 64 (2018) 199–259, on trouve une croix en haut à gauche sur chacun des trois ostraca. Dans le formulaire AKZ I M, les croix n'ont pas été placées devant le charme qui contient l'*historiola*, mais dans la marge en début de texte au *recto* et au *verso* du manuscrit. Bien entendu, l'usage de symboles semblables n'était pas unique aux chrétiens—on trouve parfois des croix dans les séries de *charaktères* des textes magiques et la ligature *tau-rho* apparaît dans des manuscrits non chrétiens comme abréviation pour certains mots grecs. Cependant, dès le 3^e siècle, les croix et les monogrammes (✠ et ✞) ont acquis une connotation chrétienne. À partir du 4^e siècle, les chrétiens prirent l'habitude d'inscrire une croix ou un staurogramme dans la marge en début de texte, et au 6^e siècle, cette pratique était commune et largement répandue³⁷⁷. Comme nos charmes sont rédigés en copte et datés des 6^e–9^e siècles, il est raisonnable de dire que les croix et staurogrammes inscrits dans la marge en début de texte sont les témoins d'une pratique scribale chrétienne.

Dans AAT 100 (1965–1966) 285–92, un autre élément qui pourrait éventuellement être considéré comme chrétien est l'invocation d'un « seigneur ». Le texte copte présente le mot grec κύριος répété deux fois (écrits κῆριε κῆριε). Cependant, on ne peut affirmer que le mot κύριος lui-même soit nécessairement chrétien, surtout s'il n'est pas abrégé en *nomen sacrum*. En effet, l'épithète κύριος « seigneur », est attribuée à plusieurs divinités grecques et égyptiennes dans les textes magiques, notamment à Hélios, Apollon et Osiris³⁷⁸. On trouve également des formes

³⁷⁷ Sur cette pratique chrétienne, voir en part. M. Choat, *Belief and Cult in Fourth-Century Papyri* (Turnhout, 2006) 114–18 ; L.H. Blumell, *Lettered Christians: Christians, Letters, and Late Antique Oxyrhynchus* (Leyde, 2012) 43–45 ; De Bruyn, *Making Amulets Christian*, 62–64.

³⁷⁸ Hélios : PGM I 199, 229 ; III 630 ; IV 640 ; VII 528. Apollon : PGM II 79. Osiris : PGM IV 2355.

abrégées, avec ou sans surligne, dans des textes dont le contenu n'est pas chrétien³⁷⁹. Néanmoins, si l'on considère la mention des « trois anges » juste avant l'invocation du « seigneur », l'époque de rédaction du charme (7^e siècle) et le caractère chrétien du manuscrit (confirmé par le staurogramme en début de texte), il est plus probable que ce « seigneur » fasse bien référence au Seigneur chrétien, plutôt qu'à une autre divinité traditionnelle.

De façon similaire, dans leur édition de *APF* 64 (2018) 199–259, Blumell et Dosoo considèrent l'inclusion de l'invocation finale « par le pouvoir de Iao Sabaoth » comme une tentative d'intégrer un charme « non chrétien » dans un cadre plus chrétien³⁸⁰. Il faut toutefois être prudent lorsque l'on rencontre, dans les charmes coptes, les noms de pouvoir d'origine juive comme Iao, Sabaoth et Adonai. En effet, ceux-ci ont été intégrés dans les textes magiques en Égypte dès l'époque gréco-romaine et ils y ont acquis une signification purement magique³⁸¹. Bien que ces noms et épithètes aient été plus tard adoptés par les chrétiens, ils ne peuvent généralement pas, dans un contexte magique, être considérés comme des éléments chrétiens (ni juifs), mais doivent d'abord être perçus comme de simples noms de pouvoir. Par conséquent, si l'invocation de Iao Sabaoth incluse dans ce charme est témoin d'un phénomène synchrétique plus ancien (c'est-à-dire, l'emprunt et l'insertion d'éléments juifs dans la magie gréco-égyptienne), on ne peut pas, de prime abord, la considérer comme un élément chrétien ni comme un signe de la volonté d'intégrer le récit dans un cadre plus chrétien.

Ainsi, dans *AKZ I B*, *AAT* 100 (1965–1966) 285–92 et *APF* 64 (2018) 199–259, outre les croix placées en début de textes—qui confirment l'identité chrétienne des auteurs et des manuscrits—l'*historiola* ne semble pas avoir été combinée, juxtaposée ou fusionnée à d'autres éléments spécifiquement chrétiens. Dans le formulaire *AKZ I M*, en revanche, plusieurs sections contiennent des éléments manifestement chrétiens : des références à la Sainte Trinité (l. 1–4), à la

³⁷⁹ *Suppl. Mag.* II 93, 3 : |χθα καὶ τῶ κ(υρὶ)φ θεῶ Ὁσί[ριδι καὶ]. La surligne est omise, mais l'abréviation κω est utilisée pour faire référence au « seigneur dieu Osiris ». Il semble également que les Juifs aient utilisé des *nomina sacra*, que l'on retrouve dans certains textes de la Genizah du Caire ; voir B.R. Rees, « Popular Religion in Graeco-Roman Egypt. II. The Transition to Christianity », *JEA* 36 (1950) 86–100 à 94 ; L.W. Hurtado, « The Origin of the Nomina Sacra: A Proposal », *JBL* 117 (1998) 655–73 et *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins* (Grand Rapids, 2006) 99–120 ; Choat, *Belief and Cult*, 122–23.

³⁸⁰ Blumell et Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty », 238.

³⁸¹ Voir, en général, Bonner, *Studies*, 29–32 ; Betz, *Greek Magical Papyrus*, 334–35 ; Bohak, « Hebrew, Hebrew Everywhere? » ; Swartz, « Jewish Magic » ; L.R. Lidonnici, « “According to the Jews:” Identified (and Identifying) “Jewish” Elements in the Greek Magical Papyri », dans L.R. LiDonnici et A. Lieber (éd.), *Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism* (Leyde, 2007) 87–108 ; Bohak, *Ancient Jewish Magic*, 196–201.

séparation des eaux du Jourdain par le prophète Elie (l. 61–63 ; 2 Rois 2, 7–8) et aux vingt-quatre vieillards (l. 78, 81, 83, 85, 92–94 ; Rév 4, 4–11). Même si ces éléments n’ont pas été inclus dans la section du formulaire qui utilise l’*historiola* d’Isis et Horus, on constate qu’il n’était pas problématique, pour les experts en rituels de l’époque, de juxtaposer dans un même formulaire des références chrétiennes et des récits mettant en scène des divinités traditionnelles.

Enfin, dans *AKZ I B*, *APF* 64 (2018) 199–259 et *AKZ I M*, 12–27, un dernier élément pourrait être le résultat d’un processus syncrétique plus ancien : la description des portes de fer des enfers. En effet, l’idée grecque des portes métalliques des enfers a été empruntée et réinterprétée par les auteurs chrétiens des premiers siècles. Dans leurs textes, cette idée semble avoir été rapprochée du Psaume 106, 14–16 (LXX), qui explique comment le Seigneur délivra son peuple, prisonnier des ténèbres et de l’ombre de la mort, en brisant les portes de bronze et les verrous de fer. Dans plusieurs textes chrétiens, on rapporte ainsi que Jésus serait entré dans le royaume du diable et de la mort, détruisant les portes de bronzes, les barres de fer, les verrous et les boulons de fer (ou de bronze) de l’enfer (Ἄδης / ἈΜΕΝΤΕ)³⁸². Malheureusement, dans *APF* 64 (2018) 199–259 et *AKZ I B*, il est difficile de déterminer si les mentions de portes métalliques font réellement référence au concept syncrétique « christianisé »—ce qui est tout de même fort probable vu l’époque de rédaction des charmes—ou si elles se rapportent directement à la conception grecque des enfers. En revanche, dans *AKZ I M*, 12–27, il est question des « verrous de fer ». Ce passage pourrait faire référence de façon plus précise au Psaume 106 et pourraient indiquer que, dans les textes magiques coptes, c’est bien le concept christianisé des portes de l’enfer qui est sous-entendu.

Dès lors, il faut se demander comment cet élément aura été intégré dans les charmes coptes. On ne peut ici qu’émettre des hypothèses. Dans un premier temps, l’épisode de la descente aux enfers aurait été créé puis intégré à l’*historiola*, possiblement suite à une association (*interpretatio graeca*) entre Horus et l’un des personnages grecs mentionnés plus haut : Dionysos, Héraclès ou Démophon. Dans un second temps, les experts en rituels de l’Antiquité tardive auraient peut-être utilisé, pour décrire les enfers, une idée chrétienne qui circulait à l’époque de la rédaction des

³⁸² Voir, par exemple, en latin : Tert. *De resurrectione* 44. En grec : Pseudo-Ath. *virg.* 16. En copte : *Les leçons de Silvanos* (NH VII,4) 110, 20–22 : ΝΤΑϢΒΩΛ ΕΒΟΛ ΝΝΜΜΟΧΛΟΣ ΝΒΔΝΠΕ ΝΑΜΝΤΕ ΑΥΩ ΝΚΛ ΝΖΟΜΕΤ « C’est lui [Jésus] qui a brisé les barres de fer de l’Amenti et les boulons de bronze ». Pour une discussion sur l’épisode de la descente aux enfers et sur les références grecques, romaines et chrétiennes aux portes métalliques de l’enfer, voir J.L. Lightfoot, *The Sibylline Oracles: With Introduction, Translation, and Commentary on the First and Second Books* (Oxford, 2007) 494–95 ; Blumell et Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty », 223–27.

charmes (entre les 6^e et 9^e siècles), mais qui aurait elle-même d'abord été influencée par une image grecque et qui serait née d'un long et complexe processus de syncrétisme (emprunt, réinterprétation et fusion avec le Psaume 106, 14–16). Dans ce cas, un élément syncrétique gréco-chrétien—mais probablement interprété simplement comme chrétien par les auteurs des charmes—aurait été inséré dans une *historiola* d'origine gréco-égyptienne, dans des textes magiques coptes.

Ainsi, l'examen des quatre charmes du premier groupe indique déjà que les textes magiques coptes témoignent de nombreux phénomènes syncrétiques ayant mené à la combinaison d'éléments grecs, égyptiens, juifs et chrétiens, dès la période gréco-romaine (p. ex. l'association Horus–Démophon et l'incorporation des noms et épithètes juifs de Dieu dans la magie gréco-romaine), dans l'Antiquité tardive (le concept gréco-chrétien des portes de l'enfer et son intégration dans l'*historiola*) et à l'époque médiévale (la juxtaposition de l'*historiola* et des éléments chrétiens dans AKZ I M). D'un autre côté, l'analyse de l'origine du concept des portes métalliques de l'enfer et de son évolution nous montre qu'il est parfois difficile, dans les charmes coptes, d'identifier « l'identité religieuse » de certains éléments, précisément en raison des processus syncrétiques ayant eu lieu.

Passons maintenant à l'étude des deux charmes du second groupe. Outre le staurogramme placé en début de texte dans AKZ I A—encore témoin d'une pratique scribale chrétienne courante—ce qui nous intéresse le plus dans les deux charmes de ce groupe est l'invocation finale. Dans AKZ I A, on demande aux « deux anges qui ont endormi Abimélech pendant 72 ans » d'endormir l'individu ciblé par le charme. Dans BKU I 22, on s'adresse à « l'ange qui a endormi Abimélech pendant 75 ans ». En fait, cette invocation finale comporte une seconde *historiola* qui utilise un motif judéo-chrétien bien connu : le sommeil d'Abimélech, qui lui évita d'être témoin de la destruction de Jérusalem (Jérémie 38, 7–13 ; 39, 15–18).

On trouve également ce récit dans deux apocryphes jérémiens qui racontent la première conquête de Jérusalem par les Chaldéens, en 587 avant notre ère, et l'exil babylonien : l'*Histoire de la captivité babylonienne* (écrite originalement en grec, mais préservée uniquement en copte et en arabe³⁸³) et les *Paralipomènes de Jérémie* (préservés en grec, en éthiopien, en arménien et en

³⁸³ Pour la version copte, voir J.-C. Haelewyck, *Clavis apocryphorum Veteris Testamenti* (Turnhout, 1998) 185–87 ; K.H. Kuhn, « A Coptic Jeremiah Apocryphon », *Muséon* 83 (1970) 95–135 et 291–350. Pour les manuscrits arabes, voir L. Leroy et P. Dib, « Un apocryphe carchouni sur la Captivité de Babylone », *ROC* 15 (1910) 255–74, 398–409 et *ROC* 16 (1911) 128–54 ; A. Mingana, « Woodbrooke Studies. Editions and Translations of Christian Documents in Syriac and Garshuni, II.1 : A New Jeremiah Apocryphon », *BRL* 11 (1927) 352–437 (réimpr. dans *Woodbrooke*

vieux slave³⁸⁴). Les deux textes comportent l'épisode du sommeil séculaire d'Abimélech—serviteur d'Agrippa, roi de Zabulon³⁸⁵—qui dors durant l'intégralité de l'exil babylonien, c'est-à-dire 70 ans dans l'*Histoire* et 66 ans dans les *Paralipomènes*. Les débats concernant l'origine (judéenne ou non) des écrits sont toujours d'actualité. Toutefois, des études plus récentes suggèrent qu'il y aurait eu un premier récit authentiquement judéen, l'*Histoire*, rédigée pour la première fois en grec entre les deux guerres juives, puis une réécriture chrétienne du récit, les *Paralipomènes*, rédigés peu après la deuxième Guerre judéenne³⁸⁶. Il semble également que l'*Histoire* ait été adoptée par les chrétiens, d'où l'existence d'une version copte du texte. L'on peut donc sans problème affirmer que les références au sommeil d'Abimélech dans les charmes coptes sont des éléments chrétiens.

Ainsi, il s'avère que les deux charmes du second groupe combinent deux *historiolae* provenant de traditions religieuses différentes : une égyptienne, l'*historiola* d'Isis et Horus, et une (judéo-)chrétienne, celle du sommeil d'Abimélech. Les deux récits n'ont pas été fusionnés pour créer quelque chose de nouveau, mais simplement juxtaposés. Ils ont tous les deux gardé la marque de leur tradition religieuse d'origine et ont des fonctions qui se complètent : l'*historiola* d'Isis et Horus fournit le précédent mythique pour le problème, tandis que la référence à l'histoire d'Abimélech fournit la solution. Ce phénomène syncrétique témoigne de la grande liberté qu'avaient les experts en rituels lors de la composition des charmes : la juxtaposition d'une référence biblique/apocryphe et d'un mythe traditionnel gréco-égyptien ne semble en effet pas poser problème (en particulier puisque l'on retrouve la même association dans deux textes différents).

Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni. Edited and Translated With a Critical Apparatus, 7 vol. [Cambridge, 1927–1934] 1.148–233).

³⁸⁴ Grec : A.-E. Purinton, *Paraleipomena Jeremiou : Edited and Translated* (Missoula, 1972) ; Haelewyck, *Clavis*, 181–85. Guèze (éthiopien) : P. Piovanelli, *Ricerche sugli apocrifi veterotestamentari etiopici*, 2 vol. (Florence, 1986) 2.109–231. Arménien : J. Issaverdens, *The Uncanonical Writings of the Old Testament Found in the Armenian MSS. of the Library of St. Lazarus* (Venise, 1934²) 196–232 ; cf. M.E. Stone, « Some Observations on the Armenian Version of the Paralipomena of Jeremiah », *Catholic Biblical Quarterly* 35 (1973) 47–59 (réimpr. dans son *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha: With Special Reference to the Armenian Tradition* [Leyde, 1991] 77–89). Russe, bulgare et serbo-macédonien : C. Wolff, *Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum* (Berlin, 1976) 348–63 et 442.

³⁸⁵ Bien que les événements rapportés par les récits se déroulent au 6^e siècle AEC, les textes ont fort probablement été rédigés après le règne d'Hérode Agrippa I (37–44 EC). Il est donc probable que l'on doive identifier « Agrippa, roi de Zabulon » à Agrippa I, roi de Judée.

³⁸⁶ Sur cette interprétation, voir en particulier P. Piovanelli, « Le sommeil séculaire d'Abimélech dans l'Histoire de la captivité babylonienne et les Paralipomènes de Jérémie. Textes – intertextes – contextes », dans D. Marguerat et A.H.W. Curtis (éd.), *Intertextualités. La Bible en échos* (Genève, 2000) 73–96 (réimpr. dans son *Apocryphités. Études sur les textes et les traditions scripturaires du judaïsme et du christianisme anciens* [Turnhout, 2016] 153–77).

En plus de la juxtaposition des deux récits, certains détails des invocations finales de nos deux charmes pourraient témoigner de processus syncrétiques et doivent encore être abordés. Le premier est la demande spécifique adressée aux deux anges dans l’invocation finale de AKZ I A : « soyez un fardeau sur sa tête comme une meule ». Cette insertion est probablement le résultat d’une association entre l’Abimélech des apocryphes jérémien et un autre Abimélech, fils de Gédéon et de sa concubine, qui fut tué lors du siège de Tébetz par une femme qui lui lança une meule sur la tête du haut d’une tour³⁸⁷. Il est possible que des références à la mort de cet Abimélech aient d’abord été utilisées dans des malédictions destinées à tuer les victimes³⁸⁸. Dans AKZ I A, les deux Abimélech auraient été fusionnés, et la meule serait devenue un moyen d’imposer le sommeil plutôt que de tuer. Il ne s’agit pas ici de syncrétisme religieux proprement dit, puisque nous sommes en présence de deux éléments appartenant à la même tradition religieuse. Cependant, cette fusion des deux Abimélech montre une fois de plus la liberté et la créativité des auteurs des charmes, qui pouvaient utiliser les traditions bibliques de façon innovante en combinant des éléments différents³⁸⁹.

La seconde particularité qui doit être relevée dans les deux charmes de ce groupe est l’identité des êtres qui sont invoqués et qui auraient supposément endormi Abimélech. Dans les deux apocryphes jérémien mentionnés plus haut, c’est vraisemblablement Dieu lui-même qui endort le Nubien : Dieu promet d’épargner Abimélech, celui-ci se rend dans les jardins d’Agrippa, mange des figues puis s’assoupit. Dans les deux charmes coptes cependant, ce n’est pas Dieu qui est invoqué, ce sont des anges.

Dans AKZ I A, il est question des « deux anges qui ont endormi Abimélech ». Comme le document est endommagé au bas du côté droit, on ne peut discerner complètement les noms des anges qui auraient précédé cette apposition. On peut toutefois lire les lettres πκεχη[. Dans les notes de sa traduction, Kropp suggère la lecture πκεχη[ροβ β] et propose d’identifier ces deux anges aux deux Chérubin qui se tiennent debout près du trône de Dieu³⁹⁰. Les Chérubin sont en effet souvent

³⁸⁷ Jug 9, 50–56. Cette confusion avait déjà été remarquée par Kropp dans AKZ II, p. 6 et Martin Hernandez et Torallas Tovar, « “You Who Imposed Sleep upon Abimelech” », 311.

³⁸⁸ Voir Martin Hernandez et Torallas Tovar, « “You Who Imposed Sleep upon Abimelech” », 311 (n. 19).

³⁸⁹ Pour un bon exemple de texte magique copte dans lequel l’auteur a fait preuve d’innovation dans son usage des traditions bibliques, voir Sanzo, « Innovative Use of Biblical Traditions ».

³⁹⁰ AKZ II, p. 5. Dans l’Ancien Testament, les Chérubin sont responsables de garder l’arbre de vie du Paradis (Gn 3, 24 ; Ez 28, 14, 16), accompagnent le Seigneur sur leur chariot (2 Sam 22, 11) et se tiennent debout près de son trône (on dit du Seigneur qu’il « siège sur les Chérubin », cf. 1 Sam 4, 4 ; 2 Sam 6, 2 ; 2 Rs 19, 15 ; Is 37, 16 ; Ps 80, 2 ; 99,

mentionnés et invoqués dans les textes magiques grecs et coptes³⁹¹. Comme ils sont associés de très près à Dieu, il est possible que la tradition entourant le sommeil d'Abimélech les ait à un certain moment intégré comme médiateur du pouvoir de Dieu. Il est aussi possible que l'auteur du charme ait cru bon de les invoquer comme intermédiaires, plutôt que de s'adresser à Dieu lui-même.

Dans le second charme, *BKU I 22*, on n'invoque pas deux, mais un seul ange, nommé Abrasax. Divinité créatrice à caractère solaire—son nom, composé de 7 lettres et dont la valeur numérique est 365, le nombre de jours dans l'année, en atteste—Abrasax est une entité magique qui tire ses origines des cultes traditionnels. Il est invoqué dans les textes magiques grecs dès le 2^e siècle avant notre ère et fut rapidement intégré dans la magie juive. Dans les textes magiques en hébreu et en araméen, Abrasax est lié de près à Dieu et son nom est parfois invoqué parmi les autres noms et épithètes juifs de Dieu (Iao, Sabaoth, Adonai). Par ailleurs, dans la magie juive, Abrasax est parfois le nom d'un ange ou d'un pouvoir céleste très puissant. Dans le *Sepher ha-Razim*, il est mentionné en première position parmi les anges qui guident le soleil pendant le jour (son caractère solaire n'a ainsi pas été totalement perdu)³⁹². L'association d'Abrasax à un ange est également visible dans d'autres textes magiques coptes, dans lesquels on trouve les appellations « Abraxiel » et « Abrasaxael »³⁹³.

Dans *BKU I 22*, c'est donc l'ange Abrasax qui aurait supposément endormi Abimélech et qui est invoqué pour endormir l'individu ciblé par le charme. Le plus intéressant ici est la façon dont Abrasax est caractérisé : « l'ange qui siège sur l'arbre du Paradis ». En vérité, dans l'Ancien Testament, ce sont les Chérubin qui sont chargés de garder l'arbre de vie du Paradis (Gn 3, 24 ; Ez 28, 14–16). Il semblerait donc que, dans ce texte, l'entité déjà hautement synchrétique Abrasax ait

1). Sur les Chérubin, voir en part. A. Wood, *Of Wings and Wheels: A Synthetic Study of the Biblical Cherubim* (Berlin, 2008).

³⁹¹ La plupart du temps, les Chérubin sont simplement mentionnés dans les invocations au Seigneur, lorsque des expressions comme « celui qui siège sur les Chérubin » ou « celui qui siège sur le chariot des Chérubin » sont utilisées ; cf. *PGM VII* 264, 634 ; *XXV* 13 ; *AKZ I R* ; *P.Lond.Copt.* I 1223 ; *ZÄS* 34 (1896) 85–89 ; *P.HermitageCopt.* 70 ; *Manuscrits coptes du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leyde* (Leyde, 1897) 441–79 ; *AKZ I G-H* ; *BSAC* 24 (1979–1982) 10–14 ; *P.HengstenbergCopt.* 5 ; *BKU I 8*. Les Chérubin sont aussi parfois eux-mêmes invoqués, p. ex. : *PGM XIII* 255, 335 ; *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum* (Boston, 1950) 265–70 ; *P.Lond.Copt.* I 1224 ; *Manuscrits coptes du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leyde* (Leyde, 1897) 441–79 ; Meyer et Smith, *Ancient Christian Magic*, 346–51 (n° 2) ; *Lobpreis der Erzengels Michael* (Bruxelles, 1966) ; *P.Bad.* V 122.

³⁹² *Sepher ha-Razim* 4, 13. Sur Abrasax, voir entre autres Bonner, *Studies*, 123–316 ; P. Derchain et A. Delatte, *Les Intailles magiques gréco-égyptiennes* (Paris, 1964) 23–42 ; 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.

³⁹³ Abraxiel : *P.Lond.Copt.* I 1223. Abrasaxael : *AKZ I R*.

de surcroît été identifiée aux Chérubin, les deux anges qui sont (possiblement) invoqués pour les mêmes raisons dans le charme cousin *AKZ I A*. Bien que « l'ange Abrasax » soit le reflet d'un syncrétisme plus ancien entre des éléments grecs, égyptiens et juifs, son association précise aux Chérubin et son identification à « l'ange qui a endormi Abimélech » dans un récit chrétien pourraient être des innovations de l'auteur de ce charme.

Pour résumer, dans les deux charmes du second groupe, nous pouvons discerner trois phénomènes différents. Nous avons d'abord la fusion de deux éléments appartenant à la même tradition (les deux Abimélech), qui témoigne de la créativité des praticiens qui utilisaient les traditions bibliques de façon innovante. Nous avons ensuite la juxtaposition d'éléments appartenant à deux traditions différentes : l'*historiola* d'Isis et Horus (cultes traditionnels égyptiens) et le récit d'Abimélech (christianisme). Enfin, nous avons l'invocation de l'ange Abrasax—une entité déjà fortement syncrétique (gréco-égyptienne-juive)—auquel l'auteur de *BKU I 22* semble attribuer un nouveau niveau d'interprétation en l'associant de façon précise aux deux Chérubin (qui sont probablement invoqués dans *AKZ I A*) et auquel il donne un rôle dans un récit chrétien. La présence et la description d'Abrasax dans ce charme seraient donc le résultat d'un long processus de syncrétisme religieux constitué de plusieurs étapes successives, donc une dernière réinterprétation chrétienne du personnage.

Passons enfin au charme du troisième groupe, *BKU I 1 r° 2, 1–v° 8*. Tout d'abord, il faut mentionner le symbole inscrit dans la marge en haut de la seconde colonne du formulaire, au début du charme utilisant l'*historiola*. Ce symbole a auparavant été interprété comme le *nomen sacrum* ic (pour Jésus), et considéré comme une acclamation du nom de Jésus, insérée au début du charme avant l'*historiola*³⁹⁴. Cela semble toutefois plutôt improbable, surtout si l'on compare le symbole avec la graphie du *nomen sacrum* ic ailleurs dans le texte (*recto*, col. 1, l. 17 et *verso* l. 8). Il est en fait plus probable qu'il s'agisse d'une croix, tout comme celles que l'on voit en début de texte dans le formulaire *AKZ I M* et sur chacun des ostraca de *APF 64* (2018) 199–259 (group 1). On trouve d'ailleurs une autre croix en début de texte au *verso* de *BKU I 1*, et il est fort probable qu'il y avait

³⁹⁴ Dans l'*editio princeps*, Erman, *BKU I*, p. 2, a dessiné le symbole comme il apparaît sur le papyrus. Dans sa traduction du charme publiée quelques années auparavant dans « Heidnisches bei den Kopten », *ZÄS* 33 (1895) 47–51 à 48–50, il n'a mis ni croix ni le nom de Jésus. Dans sa réédition, Beltz, « Koptischen Zauberpapyri », 65–67, a interprété le symbole comme le *nomen sacrum* ic . Il semble que ce soit cette édition qui ait été reprise par Meyer et Smith, *Ancient Christian Magic*, 96, qui ont inséré l'exclamation « Jesus ! » au début du charme. Sur l'interprétation du symbole comme une acclamation du nom de Jésus, voir aussi Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 1–2.

également une croix au début de la première colonne du *recto*, qui est maintenant perdue. Ces croix sont encore une fois les témoins d'une pratique scribale chrétienne de l'époque et signalent la nature chrétienne du document.

Si l'on s'intéresse maintenant au charme lui-même, dans *BKUI* 1 r^o 2, 1–v^o 8, deux passages témoignent de processus syncrétiques. Le premier est l'invocation finale : « Que toute maladie, toute souffrance et toute douleur dans le ventre de N enfant de N s'arrête à ce moment. Je suis celui qui appelle, le seigneur Jésus est celui qui guérit ». Il s'agit en réalité d'une double référence—par la demande de guérison et la paraphrase « Jésus est celui qui guérit »—à l'une des citations bibliques les plus fréquentes dans les textes magiques grecs et coptes, Mt 4, 23 : « Il [Jésus] parcourait toute la Galilée, enseignant dans leurs synagogues, proclamant la Bonne Nouvelle du Royaume et guérissant toute maladie et toute infirmité parmi le peuple³⁹⁵ ». Ici, la citation a été ajoutée dans l'invocation finale et est juxtaposée à l'*historiola* égyptienne, tout comme les références au sommeil d'Abimélech dans les charmes du deuxième groupe, *AKZ* I A et *BKU* I 22.

Le second passage est celui où interviennent les trois démons Agrippas. Si l'on tente d'identifier ces démons, l'on pourrait d'abord penser à plusieurs personnages historiques nommés Agrippa : par exemple, Marcus Vipsanius Agrippa, grand homme militaire politique romain ayant servis sous l'empereur Auguste, Hérode Agrippa I, fils d'Hérode le Grand et roi de Judée de 41 à 44 EC, et son fils, Hérode Agrippa II, dernier roi de la dynastie hérodiennne. Serait-il possible que ces démons « Agrippas » fassent référence à l'un de ces individus ? Ou s'agirait-il de références à des personnages historiques ou mythologies autrement inconnus de la tradition littéraire manuscrite ?

Selon K. Dosoo, il est plus probable que les démons Agrippas aient été nommés d'après Hérode Agrippa I, en raison de la mauvaise réputation de la dynastie hérodiennne³⁹⁶. En effet, son père, Hérode I le Grand, fit tuer tous les enfants de moins de deux ans dans les environs de Bethléem, dans l'espoir de tuer Jésus, qu'on appelait « le roi des juifs »³⁹⁷. La sœur d'Agrippa I, Hérodiade, serait responsable de la mort de Jean-Baptiste, exécuté par Hérode I pour plaire à la

³⁹⁵ Lorsque des passages bibliques sont cités dans cette étude, nous utilisons toujours la traduction de la Bible de Jérusalem. Sur les différentes façons de faire référence à Mt 4, 23 dans les textes magiques grecs et coptes, voir De Bruyn, « Appeals to Jesus » ; Bélanger Sarrazin, « Appels au “Jésus guérisseur” ».

³⁹⁶ K. Dosoo, « Horus, Sabaoth, Satanas : La “Bibliothèque de Berlin” et autres fonds d'archives magiques dans l'Égypte romaine et les premiers siècles de la période islamique », dans J.-C. Coulon (éd.), *La magie et les sciences occultes dans le monde islamique* (Paris, à paraître).

³⁹⁷ Mt 2, 16.

filles d'Hérodiade³⁹⁸. Enfin, Agrippa I persécuta lui-même l'Église : il supprima par le glaive l'apôtre Jacques de Zébédée (ou Jacques le Majeur), puis fit emprisonner l'apôtre Pierre³⁹⁹. À cause de ces actes dirigés contre Jésus, les apôtres et les saints (donc contre l'Église), les hérodiens auraient plus tard été démonisés : par exemple, le pape Léon I aurait associé Hérode au diable lui-même⁴⁰⁰, et dans certaines traditions médiévales, les filles d'Hérode étaient des démons⁴⁰¹. Il est donc possible qu'à un certain moment (peut-être longtemps avant la rédaction de *BKU I 1*), Agrippa I ait lui aussi été démonisé. Le démon précis « Agrippa » serait plus tard devenu un démon générique « Agrippas », qui apparaît sous trois formes dans l'*historiola* de *BKU I 1*⁴⁰².

Nous sommes donc en présence d'un phénomène fort intéressant : la démonisation d'un personnage historique et biblique ayant commis des « crimes » contre la religion chrétienne. Si l'on considère les « Agrippas » comme des démons « chrétiens », c'est-à-dire des démons appartenant à la sphère démonologique chrétienne, leur présence dans l'*historiola* serait un signe de syncrétisme, en ce sens qu'un élément chrétien aurait été complètement intégré (et donc fusionné) au récit d'origine égyptienne. Mais ce qui est encore plus intéressant dans *BKU I 1* est la relation entre ces démons Agrippas et les divinités égyptiennes. Dans l'*historiola*, Horus appelle les démons pour les envoyer à sa mère. On devine, à travers les dialogues, une relation de supériorité : Horus commande les démons, qui le servent et lui obéissent. Ainsi, il semblerait que le second charme de *BKU I 1* se place, jusqu'à un certain point, à l'intérieur du discours chrétien de démonisation des divinités traditionnelles⁴⁰³. Horus n'est jamais lui-même identifié ni comme un démon ni comme un dieu (Isis non plus d'ailleurs). En revanche, Horus contrôle les démons Agrippas ; il est donc placé dans la même catégorie négative.

Ainsi, *BKU I 1* r^o 2, 1–v^o 8 est déjà témoin d'une vaste gamme de phénomènes culturels et religieux. Mais comme ce charme fait partie d'un formulaire, il est important d'inclure dans notre étude le document en entier. Nous avons déjà introduit plus haut la première partie de ce formulaire,

³⁹⁸ Mt 14, 3–11 ; Mc 6, 14–28 ; Lc 3, 19–20.

³⁹⁹ Act 12, 1–19.

⁴⁰⁰ Leo Mag. *Sermones* 37 (*PL* 54, col. 254).

⁴⁰¹ Pour les traditions grecques et slaves présentant les filles d'Hérode comme des démons, voir p. ex. W.F. Ryan, *The Bathhouse at Midnight: An Historical Survey of Magic and Divination in Russia* (University Park, 1999) 244–50.

⁴⁰² Pour toute la discussion concernant la démonisation des hérodiens et d'Agrippa I, et le passage d'un démon spécifique à un démon générique, voir Dosoo, « Horus, Sabaoth, Satanus » (à paraître).

⁴⁰³ Sur le discours chrétien de démonisation des divinités traditionnelles, particulièrement perceptible chez Athanase d'Alexandrie et Chenouté, voir, entre autres, Frankfurter, *Religion in Roman Egypt, 273–77* ; Frankfurter, « Syncretism », 352–57 ; Brakke, *Demons*, 213–26.

BKU I 1 r° 1, 1–18, un charme iatromagique dans lequel Jésus aide une biche en couche. Or *BKU I 1 r° 1*, 1–18 et *O.Brit.Mus.Copt. I*, App. 27—un autre charme iatromagique dans lequel Jésus aide une biche—sont les deux seules occurrences de charmes coptes utilisant la structure de l'*historiola* d'Isis et Horus dans des récits qui ne comportent que des éléments chrétiens. Il n'y a pas eu, comme c'est le cas dans le papyrus de Philinna, d'association entre les personnages des deux récits. Horus n'a pas été identifié à Jésus (comme il avait été identifié à Démophon), puisque Jésus reprend plutôt le rôle d'Isis. Toutefois, comme la structure originale de l'*historiola* égyptienne (sans les épisodes 1 à 4 uniques à la tradition copte) a été combinée avec des éléments chrétiens pour créer un nouveau récit, nous sommes bien en présence de processus synchrétiques : les praticiens qui connaissaient l'*historiola* d'Isis et Horus s'en sont approprié la structure et y ont fusionné des éléments chrétiens (amalgame) pour créer une nouvelle *historiola* chrétienne, qui a été réutilisée dans plusieurs charmes.

Enfin, comme nous avons mentionné la participation de *BKU I 1* au discours chrétien de démonisation des divinités traditionnelles, un dernier élément, dans *O.Brit.Mus.Copt. I*, App. 27, doit être évoqué : la description de Jésus sortant des « portes du Paradis ». Cette phrase rappelle étrangement les charmes contenant l'*historiola* dans lesquels Horus entre aux enfers par des portes de pierre et de fer (*AKZ I B*, *APF* 64 [2018] 199–259 et *AKZ I M*, 12–27 [groupe 1]). Il semble donc y avoir une opposition, dans les charmes utilisant la structure de l'*historiola*, entre Jésus, qui vient du Paradis et qui fait appel aux anges—dans *BKU I 1 r° 1*, 1–18 et *O.Brit.Mus.Copt. I*, App. 27, il demande à l'ange Michael de guérir la biche—et Horus, qui descend aux enfers et qui contrôle les démons. Cette opposition suggère que les producteurs des textes magiques coptes avaient une conception hiérarchique des pouvoirs surnaturels : Jésus, le Dieu chrétien et les anges étaient supérieurs aux divinités traditionnelles.

C'est peut-être pour cette raison que, dans les sept charmes coptes utilisant l'*historiola* d'Isis et Horus, la majorité des éléments chrétiens se trouvent dans les invocations finales. L'utilisation de l'*historiola* égyptienne comme précédent mythique, en vertu de son efficacité, n'était pas un problème. Toutefois, dans les invocations finales, les charmes introduisent de nouvelles sources supérieures du pouvoir surnaturel⁴⁰⁴ : les anges qui, agissant comme intermédiaire de Dieu lui-même, ont endormi Abimélech, ainsi que Jésus, source suprême de

⁴⁰⁴ Sur cette conclusion, voir Van der Vliet, « Charming a Clogged Nose », 158–60.

guérison. Dans ces circonstances, nous pourrions confirmer que le « Seigneur » invoqué dans *AAT* 100 (1965–1966) 285–92 est bien le Dieu chrétien. Nous devons également réévaluer le caractère chrétien de l’invocation de Iao Sabaoth dans *APF* 64 (2018) 199–259. Bien qu’en général, les noms et épithètes juifs de Dieu ne puissent pas être définitivement identifiés comme chrétiens (ou juifs) dans un contexte magique, la phrase « par le pouvoir de Iao Sabaoth », insérée à la fin de l’invocation finale de *APF* 64 (2018) 199–259 (et donc juxtaposée à l’*historiola*), pourrait résulter de la volonté de l’auteur du charme de faire appel à une source supérieure de pouvoir, c’est-à-dire au Dieu chrétien.

Finalement, après avoir examiné chacun des sept charmes coptes utilisant l’*historiola* l’Isis et Horus, peut-on en conclure que ceux-ci préservent des traces de processus syncrétiques ? La réponse à cette question est oui, absolument. D’abord, l’*historiola* gréco-égyptienne a été délibérément insérée dans des charmes coptes chrétiens—le caractère chrétien des textes étant confirmé notamment par la présence de croix et de staurogramme en début de texte, témoins d’une pratique scribale chrétienne bien répandue à l’époque de la rédaction des charmes. Ensuite, les auteurs de certains charmes ont juxtaposé des éléments chrétiens à l’*historiola*, la plupart du temps en les ajoutant dans l’invocation finale : les références au sommeil d’Abimélech dans *AKZ* I A et *BKU* I 22 (groupe 2), celle à Mt 4, 23 dans *BKU* I 1 r^o 2, 1–v^o 8 (groupe 3), ainsi que, possiblement, l’invocation au Seigneur dans *AAT* 100 (1965–1966) 285–92 et à Iao Sabaoth dans *APF* 64 [2018] 199–259 (groupe 1). Dans l’invocation finale de *BKU* I 22, il faut également mentionner l’appel à Abrasax, une divinité essentiellement magique d’origine gréco-égyptienne, qui est devenue un ange dans la magie juive, et à laquelle l’auteur de *BKU* I 22 a donné un rôle dans un récit chrétien. Enfin, certains éléments chrétiens (ou syncrétiques) ont été insérés à l’intérieur même de l’*historiola* : les démons chrétiens Agrippas dans *BKU* I 1 r^o 2, 1–v^o 8, ainsi que les descriptions des portes de fer dans *AKZ* I B, *APF* 64 (2018) 199–259 et *AKZ* I M 12–27 (groupe 1), qui semblent renvoyer au concept gréco-chrétien des portes métalliques de l’enfer.

Reste maintenant la question de la réception et réinterprétation chrétienne du récit, qui s’est opérée dans le cadre des processus syncrétiques. Il paraît évident que l’utilisation d’une *historiola* égyptienne dans les charmes coptes ne posait pas, en pratique, un réel problème. L’*historiola* d’Isis et Horus était utilisée pour son efficacité magique, reconnue depuis l’époque pharaonique. Les éléments chrétiens et syncrétiques ne semblent pas avoir été inclus par volonté de « christianisation » du récit lui-même. Par ailleurs, les charmes comme *BKU* I 1 r^o 1, 1–18 et

O.Brit.Mus.Copt. I, App. 27 (qui contiennent le récit de Jésus et la biche) suggèrent que le thème, l'essence même de l'*historiola* égyptienne originale, a été reçu de façon positive par les praticiens chrétiens. En effet, ceux-ci se sont en quelque sorte complètement approprié l'*historiola*. Ils l'ont adaptée pour combler les besoins d'un nouveau public et ont fait preuve de créativité en utilisant la même structure pour composer, dans des charmes iatromagiques, des récits mettant en scène Jésus et ne comprenant que des éléments chrétiens.

Néanmoins, certains détails des textes, comme la relation entre Horus et les démons Agrippas (*BKU I 1 r° 2, 1–v° 8*) et l'opposition entre Jésus qui sort du paradis (*O.Brit.Mus.Copt.* I, App. 27) et Horus qui entre aux enfers (*AKZ I B, AAT 100 [1965–1966] 285–92, APF 64 [2018] 199–259* et *AKZ I M, 12–27 [groupe 1]*), suggèrent que les producteurs des charmes avaient, au minimum, une conception hiérarchique des pouvoirs surnaturels et qu'ils auraient réinterprété l'*historiola* sous l'influence des discours normatifs chrétiens—rejet des cultes traditionnels et démonisation des divinités appartenant à ces cultes—qui auraient pénétré, bien que de façon limitée, dans la sphère magique.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons abordé plusieurs aspects de sept charmes coptes qui contiennent un récit d'origine égyptienne, l'*historiola* d'Isis et Horus. Ceux-ci ont été divisés en trois groupes : *AKZ I B, AAT 100 (1965–1966) 285–92, APF 64 (2018) 199–259* et *AKZ I M 12–27* (groupe 1) ; *AKZ I A* et *BKU I 22* (groupe 2) ; *BKU I 1 r° 2, 1–v° 8* (groupe 3). Dans un premier temps, grâce à l'examen de la structure du récit, du vocabulaire et des expressions communes contenues dans chaque texte, nous avons non seulement déterminé que ces sept charmes forment un ensemble cohérent, mais aussi qu'au moins quatre autres charmes coptes contiennent des récits qui partagent la même structure et les mêmes expressions, et doivent ainsi être placés dans la même tradition, et ce même s'ils ne mentionnent pas Isis et Horus (*BKU I 1 r° 1, 1–18* et *O.Brit.Mus.Copt.* I, App. 27 ; *BKU I 7* et *BKU I 3*). Dans un second temps, afin de mieux saisir l'évolution de l'*historiola* d'Isis et Horus, depuis son apparition dans les incantations pharaoniques jusqu'à l'acquisition de sa forme finale dans les textes magiques coptes, notre étude avait comme objectif de relever les changements et continuités que l'on peut observer entre la tradition pharaonique et les charmes coptes de l'Antiquité tardive et de l'époque médiévale.

D'abord, on pourrait dire que nos sept charmes sont la définition même du concept de continuité, non seulement parce que leurs textes, rédigés en copte à une époque où le christianisme était déjà bien installé en Égypte, mentionnent des divinités égyptiennes, mais surtout parce qu'ils utilisent une *historiola* que l'on retrouve déjà dans les textes magiques de l'époque pharaonique, qui a été transmise, à travers le temps et grâce à différentes traditions (démotique et grecque), jusqu'aux producteurs des textes magiques coptes de l'Antiquité tardive. Ici, il est important de préciser que nous ne parlons pas d'une continuité des cultes traditionnels. En effet, ces charmes ne témoignent aucunement de la continuité d'un quelconque culte à Isis ou Horus jusqu'au 9^e siècle, ni même de la « survie » du récit mythologique dans l'imaginaire collectif sous une forme ou une autre—par exemple, sous la forme d'une berceuse qui aurait continué d'être chantée aux enfants jusqu'aux 8^e–9^e siècles⁴⁰⁵. En revanche, la présence de l'*historiola* d'Isis et Horus dans ces charmes témoigne d'une continuité des pratiques magiques, puisque ce récit a été transmis jusqu'au début de l'époque médiévale par l'intermédiaire de manuscrits magiques.

Si l'on s'intéresse plus précisément à l'emploi de l'*historiola* dans les charmes coptes, on constate de nombreux éléments de continuité par rapport aux traditions précédentes. Par exemple, la structure pharaonique originale du récit a été conservée, en tout (dans *BKU I 1 r^o 2, 1–v^o 8*), en partie (dans *BKU I 22*) ou légèrement modifiée (dans *AKZ I A, AKZ I B, AAT 100 [1965–1966] 285–92, APF 64 [2018] 199–259* et *AKZ I M 12–27*). *BKU I 1 r^o 2, 1–v^o 8* a également préservé l'objectif iatromagique des incantations pharaoniques. Plus spécifiquement même, il s'agit d'un charme contre les maux de ventre et les indigestions, ce qui le rapproche d'une sous-catégorie précise de charmes pharaoniques qui utilisaient l'*historiola* pour guérir les maux de ventre. Dans *BKU I 22*, on mentionne certains détails plus typiques de la tradition pharaonique, par exemple, le fait qu'Horus se trouve loin de sa mère, ainsi que la présence de Nephthys aux côtés d'Isis. Enfin, d'autres éléments inclus dans nos sept charmes sont le reflet de continuité entre les traditions grecque et copte. C'est le cas des personnages rencontrés par Horus : une seule femme aux yeux noirs (*AAT 100 [1965–1966] 285–92, APF 64 [2018] 199–259* et *AKZ I M 12–27*), sept vierges (*AKZ I B*), ou sept femmes (*AKZ I A*). Malgré la variation dans leur nombre, ces femmes rencontrées par Horus correspondent certainement aux sept vierges aux yeux foncés qui calment les brûlures de l'enfant dans l'*historiola* grecque du papyrus de Philinna (et de *Suppl.Mag. II 88*).

⁴⁰⁵ Sur cette interprétation, voir Frankfurter, « Laments of Horus », 238–44.

D'un autre côté toutefois, la tradition copte entourant l'*historiola* d'Isis et Horus présente aussi de nombreux changements. Le premier grand changement est l'évolution de la structure de l'*historiola*. Dans certains exemplaires coptes (AKZ I A, AKZ I B, AAT 100 [1965–1966] 285–92, APF 64 [2018] 199–259 et AKZ I M 12–27), l'épisode de la « situation initiale » (2p) dans les incantations pharaoniques a été remplacé par quatre nouveaux épisodes : la descente aux enfers (1), la rencontre d'un ou plusieurs personnages (2), la demande qui leur est adressée par Horus (3), puis le refus des personnages (4). Malheureusement, il est difficile de savoir si cette évolution s'est faite dans les textes magiques grecs ou coptes, et si ces quatre épisodes sont apparus d'abord dans l'*historiola* d'Isis et Horus—ce qui est tout de même plus probable—ou dans d'autres récits similaires, comme ceux de BKU I 7 et BKU I 3.

Le second grand changement est l'évolution des objectifs des charmes qui utilisaient l'*historiola*. En effet, alors que le récit n'a été utilisé que dans des incantations iatromagiques aux époques pharaonique et gréco-romaine (en grec et démotique), en copte, la majorité des charmes qui contiennent l'*historiola* ont un objectif érotique. Cette évolution est importante puisqu'elle implique une altération profonde de la valeur intrinsèque du récit. Ce changement découle sans doute d'un processus complexe comprenant l'évolution de la nature même d'Isis (et probablement de celles des autres divinités traditionnelles), ainsi que plusieurs associations et analogies, comme celle de la brûlure du soleil et du désir brûlant. Mais le plus important est que cette évolution semble aller de pair avec celle de la structure. En effet, le seul charme qui ait conservé la structure originale a également conservé le but iatromagique (BKU I 1 r^o 2, 1–v^o 8), alors que les cinq charmes qui présentent les quatre premiers épisodes sont des charmes érotiques (AKZ I A, AKZ I B, AAT 100 [1965–1966] 285–92, APF 64 [2018] 199–259 et AKZ I M 12–27).

Le dernier changement consiste en la présence d'éléments chrétiens dans les charmes contenant l'*historiola* d'Isis et Horus. Ces éléments ont été juxtaposés (par exemple, le récit d'Abimélech et la référence à Mt 4, 23) ou fusionnés (par exemple, les démons chrétiens Agrippas) à l'*historiola*. Nos sept charmes témoignent donc de processus syncrétiques, la plupart ayant été initiée par les auteurs mêmes des textes magiques. D'autres éléments semblent attester de processus syncrétiques plus anciens : par exemple, la description des portes de fer, qui renvoie à l'association du Psaume 106, 14–16 et du concept grec des portes métalliques de l'enfer chez les auteurs chrétiens.

Les façons dont l'*historiola* et les éléments chrétiens ont été combinés dans les charmes nous renseignent également sur la réception et la réinterprétation chrétienne du récit égyptien. Celui-ci semble avoir été reçu de façon positive, jusqu'à un certain point : en effet, l'*historiola* était encore utilisée à cause de son efficacité reconnue et les producteurs des textes coptes s'en sont même approprié l'essence et la structure pour créer une nouvelle *historiola* chrétienne (mettant en scène Jésus et une biche). En revanche, les oppositions apparentes entre Jésus et Horus, ainsi que l'ajout des invocations finales faisant appel à des pouvoirs chrétiens laissent supposer que les producteurs avaient une conception hiérarchique des pouvoirs surnaturels, et sont par conséquent le reflet de la pénétration, limitée, mais perceptible, des discours normatifs chrétiens dans la sphère magique.

Somme toute, les sept charmes coptes qui contiennent l'*historiola* d'Isis et Horus—ainsi que les quatre autres dont l'*historiola* ne mentionne pas Isis ou Horus, mais qui doivent être placés dans la même tradition—fournissent de bons exemples de la transmission du savoir magique dans l'Antiquité, des changements et continuités que l'on peut observer dans la sphère magique entre l'époque pharaonique, la période gréco-romaine, l'Antiquité tardive et l'époque médiévale, des processus syncrétiques engendrés lors de l'insertion d'éléments traditionnels (divinités et récits mythologiques) dans les textes magiques coptes, de la liberté, de la créativité et de l'innovation des producteurs qui ont adapté ces éléments pour un nouveau public, ainsi que de la réception et réinterprétation chrétienne des éléments traditionnels. Cependant, ces sept charmes ne représentent qu'une partie des textes magiques coptes dans lesquels on trouve des éléments grecs et égyptiens. Pour cette raison, et afin de replacer nos sept charmes dans leur contexte plus large, le prochain chapitre proposera un bref examen des seize autres textes magiques coptes dont les charmes mentionnent des divinités grecques et égyptiennes.

Chapitre 3 – L'*historiola* copte d'Isis et Horus en contexte :

Les autres charmes coptes mentionnant des divinités grecques et égyptiennes

Introduction

Les sept charmes coptes qui contiennent l'*historiola* d'Isis et Horus, dont nous avons fourni une analyse détaillée au chapitre précédent, forment un groupe remarquable pour de nombreuses raisons. Non seulement peut-on identifier l'origine du récit qui les constitue—l'*historiola* d'Isis et Horus qui apparaît dans de nombreuses incantations iatromagiques de l'époque pharaonique—mais l'on peut également en retracer l'évolution à travers les charmes pharaoniques (en écritures hiéroglyphique et hiératique), démotiques, grecs et coptes. Bien que nos charmes coptes aient préservé plusieurs des traits caractéristiques de leurs différents prédécesseurs et sont donc témoins d'une continuité dans les pratiques magiques entre l'époque pharaonique et l'époque médiévale (9^e siècle), ils présentent également de nombreux changements, notamment au niveau de la structure (l'ajout des épisodes 1 à 4), des objectifs (majoritairement érotiques plutôt qu'iatromagiques) et des éléments religieux incorporés. En effet, six des sept manuscrits présentent des croix ou stauogrammes inscrits en début de textes (AKZ I A, AKZ I B, AAT 100 [1965–1966] 285–92, APF 64 [2018] 199–259, BKU I 1 et AKZ I M) et la majorité des charmes—ou des formulaires dont ils font partie—contiennent également d'autres éléments chrétiens.

Ce groupe représente donc la meilleure étude de cas pour qui s'intéresse à la transmission du savoir magique et au syncrétisme religieux dans l'Antiquité tardive et à l'époque médiévale. Toutefois, ce ne sont pas les seuls charmes coptes qui comportent des éléments traditionnels. Seize autres textes magiques coptes contiennent un ou plusieurs charmes dans lesquels on trouve de courts récits mythologiques (*historiolae*) mettant en scènes des divinités égyptiennes, des noms de divinités grecques ou égyptiennes, ou encore des dessins ou des séries de mots magiques (*voces magicae*) étroitement liées à ces divinités. Afin de bien comprendre ce qui a pu pousser les experts en rituels de l'époque (5^e–11^e siècles) à insérer dans leurs charmes coptes des éléments faisant référence aux anciens cultes, pour remettre en contexte nos sept charmes utilisant l'*historiola* d'Isis et Horus, et enfin, pour avoir un portrait plus global de la transmission du savoir magique et du syncrétisme religieux dans l'Antiquité tardive et à l'époque médiévale, il est important d'inclure ces seize autres textes dans notre étude.

Par conséquent, ce troisième chapitre consistera en un examen de ces derniers. Encore une fois, il faudra faire la différence entre le nombre de manuscrits (seize) et le nombre de charmes (dix-huit), puisque l'un des documents est un formulaire qui contient trois charmes mentionnant des divinités égyptiennes (*Orientalia* 4 [1935] 17–37). Les dix-huit charmes sont donc séparés en deux catégories, qui feront chacune l'objet d'une partie du chapitre : d'abord les charmes dits « apotropaiques », qui ont des objectifs positifs comme la guérison et la protection, puis ceux dont les objectifs sont plus négatifs ou agressifs, comme les charmes érotiques et les défixions. Chacun des seize textes (dix-huit charmes) appartenant à ces deux groupes est présenté dans le tableau ci-dessous (Tableau 13). Nous avons inclus dans ce tableau les dates, les types de texte—s'il s'agit de formulaires (F) ou de charmes individuels (C)—les objectifs des charmes invoquant des divinités grecques et égyptiennes ainsi que les noms de ces divinités.

Tableau 13 : Les seize autres textes magiques coptes mentionnant des divinités grecques et égyptiennes

	Date	Type	Objectif	Divinités
P.Köln inv. 4353	5 ^e –6 ^e s.	F	Indéterminé	Osiris
BNF Suppl. Grec. 1340	5 ^e s.	C	Protection	Artémis
<i>Orientalia</i> 4 (1935) 17–37 (l. 17–34, 60–84 et 85–110)	6 ^e s.	F	Iatromagique Iatromagique Iatromagique	Isis Amon, Thot, Isis, Horus Amon
Naqlun N. 44/95	5 ^e –6 ^e s.	C	Négatif	Seth-Typhon
<i>SCO</i> 29 (1979) 19–53 (C)	5 ^e –6 ^e s.	F	Érotique	Isis, Osiris, Hapy, Abrasax, Seth-Typhon, Petbe
<i>Studies Presented to F.Ll. Griffith</i> (Londres, 1932) 161–66	5 ^e –6 ^e s.	F	Négatif (Érotique ?)	Petbe, Artémis, Apollon, Athéna, Cronos, Moires, Aphrodite, Sérapis, Ouranos
<i>Orientalia</i> 4 (1935) 184–87	6 ^e –7 ^e s.	C	Érotique	Isis, Osiris
P.Mich. inv. 602 (l. 28–37)	6 ^e –7 ^e s.	F	Érotique	Isis, Osiris
<i>Coptica</i> 5 (2006) 20–31	6 ^e –8 ^e s.	C	Négatif	Seth-Typhon
<i>ZPE</i> 189 (2014) 175–84	6 ^e –8 ^e s.	C	Négatif	Seth-Typhon
<i>BKU</i> I 13	7 ^e –8 ^e s.	C	Négatif	Seth-Typhon
P.Mich. inv. 598 v^o + 597 + 595 r^o (597 r^o 7–v^o 8)	7 ^e –8 ^e s.	F	Érotique	Isis, Osiris
P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K (v^o 17–29)	8 ^e s.	F	Négatif (Érotique ?)	Isis, Osiris
<i>ZÄS</i> 33 (1895) 132–35	8 ^e s.	C	Défixion	Isis
<i>P.Bad.</i> V 131 (l. 28–43)	9 ^e s.	F	Érotique	Zeus, Apollon, Cronos
<i>P.Bad.</i> V 134	10 ^e –11 ^e s.	C	Négatif	Seth-Typhon

Dans chaque partie du chapitre, les manuscrits seront examinés en ordre chronologique. Il sera alors question non seulement du contenu de chacun des textes, mais aussi de possibles antécédents (de genre ou textuels) que l'on pourrait repérer dans les textes magiques des périodes précédentes (pharaonique et gréco-romaine) pour chaque charme, de changements et continuités depuis l'époque pharaonique jusqu'à l'Antiquité tardive et l'époque médiévale, des processus de syncrétisme religieux, ainsi que de la réception et réinterprétation chrétienne des éléments traditionnels.

Les divinités traditionnelles dans la magie copte « positive »

De façon générale, on distingue, parmi les textes magiques (charmes, rituels ou autres prescriptions), ceux qui ont des objectifs apotropaïques ou positifs (guérison, protection, exorcisme) de ceux qui ont des buts plus agressifs ou négatifs (défixions, charmes érotiques, formules de séparations). Nous avons déjà présenté, dans le chapitre précédent, des textes appartenant à ces deux catégories. En effet, au nombre des charmes coptes qui utilisent l'*historiola* d'Isis et Horus, cinq sont des charmes érotiques, donc « négatifs » (*AKZ I A*, *AKZ I B*, *AAT 100* [1965–1966] 285–92, *APF 64* [2018] 199–259 et *AKZ I M 12–27*), un autre charme, pour imposer le sommeil, pourrait avoir une visée autant positive que négative (*BKU I 22*), tandis que seul le charme iatromagique *BKU I 1 r^o 2, 1–v^o 8* est « positif ». Si l'on considère maintenant les seize textes magiques coptes qui seront examinés dans ce chapitre, parmi les dix-huit charmes qui mentionnent des divinités grecques et égyptiennes, la majorité (treize) a des objectifs négatifs, seulement quatre ont un caractère plus positif (dont trois faisant partie du même formulaire iatromagique *Orientalia 4* [1935] 17–37), et un dernier est trop fragmentaire pour en déterminer le but précis. Dans la première partie de ce chapitre, après quelques remarques sur le charme dont l'objectif est indéterminé, nous étudierons les deux manuscrits contenant des charmes qui ont des buts positifs.

En vérité, il est parfois complexe de déterminer avec précision quels sont les objectifs des textes magiques. Nous l'avons d'ailleurs remarqué dans le deuxième chapitre en analysant le charme pour imposer le sommeil *BKU I 22*. La tâche est plus simple dans le cas de formulaires contenant de nombreux charmes, dans lesquels des sous-titres peuvent identifier les fonctions de chaque incantation ou prescription rituelle. Lorsqu'on est en présence de textes plus courts, comme des amulettes, ou encore des textes fragmentaires, cela devient plus difficile. C'est le cas de **P.Köln**

inv. 4353, un fragment de papyrus inédit qui mesure 4,4 cm de largeur et 7,6 cm de hauteur. On peut y lire cinq lignes de texte au *recto* et six au *verso*. Le dialecte est bohaïrique, comme le dénote la présence de la lettre *ϣ* au *recto* (l. 1), et la datation est pour le moment établie aux 5^e–6^e siècles. Les lignes de séparation, visibles des deux côtés, laissent croire qu’il s’agissait originalement d’un formulaire, mais il est impossible de savoir si celui-ci contenait des prescriptions iatromagiques ou des charmes à caractère plus négatifs (ou même un mélange des deux).

Au *verso*, on voit le mot ο]γϣιρι (l. 5), fort probablement le nom du dieu égyptien Osiris (habituellement écrit ογϣιρε en copte). Sur la dernière ligne du *recto*, on peut lire les lettres χεζωληε. Il est difficile de bien diviser les mots sans plus de contexte, mais on peut se demander si ζωλ ne serait pas la forme fayoumique (ou, dans ce cas, bohaïrique ?) de ζωρ « Horus », forme qui est d’ailleurs attestée dans AKZ I M 12–27, l’un des charmes coptes qui utilise l’*historiola* d’Isis et Horus. Bien entendu, il pourrait aussi s’agir du verbe ζωλ « voler, aller » ou « lancer, amener ». On ne peut donc pas considérer ζωλ comme une référence certaine au dieu Horus. Néanmoins, ce formulaire contenait au moins un charme ou rituel qui mentionnait une divinité égyptienne, Osiris, et peut-être un deuxième, qui aurait mentionné Horus. Malheureusement, les seuls autres mots reconnaissables sont πεσνοϣ « le sang », au *recto* (l. 4), et un mot grec finissant par -ικτικος au *verso* (l. 6). Le fragment ne présente pas non plus de croix ou de monogramme (Ϡ ou ϡ) qui pourrait indiquer une influence chrétienne. Bien que ce texte doive être mentionné dans le cadre de notre étude, il est difficile d’en tirer davantage.

Dans le prochain texte, l’objectif du charme est encore difficile à déterminer puisqu’il n’est pas clairement énoncé. L’interprétation générale du texte suggère toutefois qu’il s’agirait d’un charme apotropaïque. **BNF Suppl. Grec. 1340** est une amulette de papyrus datée du 5^e siècle qui a été découverte à Antinoé, dans la tombe d’Aurélius Kollouthos, avec quatre documents grecs (Suppl. Grec. 1336–1339)⁴⁰⁶. Le charme, qui contient la première référence certaine à une divinité traditionnelle dans la magie copte, invoque la déesse grecque Artémis :

Jésus (7 fois) Christ (7 fois) Él (7 fois) Él (7 fois) Éth (7 fois) *charaktêr* (7 fois). Jésus, qui créa Adam et le plaça au [paradis...] écoute-moi, toi qui écoutes, Rôth Math Nôth Thômôth Enath Asousaph[...] sur l’or et l’argent, qui dort sur un lit d’or, ils se tiennent debout [...] forts, puissants, ceux dont les noms sont Thaumakôk Mianatth Sakh[...] écoute-moi aujourd’hui et envoie-moi Artémis, afin qu’elle expulse (?) la saleté qui se répand autour d’elle dans les ténèbres, la mère des morts, la demeure des démons, celle avec qui logent tous les décans, la cendre (?) ; car si tu es au

⁴⁰⁶ Le texte sera publié par K. Dosoo, « Invocation magique copte à Jésus-Éléléth et Artémis », dans J.-L. Fournet et K. Blouin (éd.), *Papyrus grecs de la collection de la Bibliothèque Nationale de France* (Paris, à paraître).

nord, viens ! Si tu es au sud, viens ! Si tu es à l'est, viens ! Si tu es à l'ouest, viens ! Et viens à moi, du lieu où tu es. Et du lieu, oui ! viens à moi, et accomplis pour moi mon incantation. Je suis ..., fils de Ioulitte. Allez ! Car je t'adjure et je t'invoque par tes vrais noms, Seberilasererepatemon. Je suis avec toi, et tu viens à moi, et tu places tes deux flambeaux brûlants aux côtés de celui qui fait ceci, car je suis Petsepes (?) ... d'un cadavre, donne la chair aux chiens jusqu'à ce que j'aie pitié de toi. Allez ! Allez ! Je t'adjure par les saints phylactères, je t'adjure d'accomplir ma... mon incantation, maintenant, vite ! *charaktères*

Puisque le manuscrit a été trouvé dans une tombe et qu'il est question des ténèbres, des morts et de la demeure des démons, il est possible qu'il s'agisse d'une amulette pour protéger le défunt dans la vie après la mort. Ce pourrait également être un exorcisme, puisque l'on demande à Artémis d'« expulser la saleté ». L'invocation aux « saints phylactères » en fin de texte semble en tous les cas accentuer le caractère protecteur du charme.

Pourtant, l'Artémis qui est invoquée dans le texte a tous les attributs d'une déesse chthonienne, ce qu'on s'attendrait plutôt à retrouver dans une malédiction ou dans un charme érotique : elle est dans les ténèbres avec les démons, elle est la mère des morts et elle porte des flambeaux (traits caractéristiques de la déesse grecque chthonienne Hécate). Cette association d'Artémis à Hécate était déjà attestée à partir du 5^e siècle AEC⁴⁰⁷. Au 4^e siècle EC, l'Artémis chthonienne était invoquée dans les textes magiques grecs, dans lesquels elle était identifiée à Déméter, Perséphone, Hécate et Séléné⁴⁰⁸. Dans ces textes, généralement des charmes érotiques ou des malédiction, elle partageait les attributs chthoniens de ces déesses, spécialement ceux d'Hécate : triple, portant des flammes, brillant dans les ténèbres.

Comme notre charme a été découvert dans une tombe, un endroit où l'on déposait fréquemment les défixions, et qu'il invoque l'Artémis chthonienne, on pourrait supposer qu'il s'agit d'une malédiction. Cette hypothèse est toutefois difficile à supporter pour deux raisons. Premièrement, un élément important dans les charmes érotiques et les défixions est l'identification d'une éventuelle victime—par son nom ou la mention générique NN (ΑΑ ou ΝΙΜ ΠΩΗΡΕ ΝΝΙΜ). Ici, nous n'avons que l'identification du bénéficiaire (« Je suis ..., fils de Ioulitte », « je suis Petsepes »). Il semble donc plus probable que cette amulette ait été destinée à protéger ce Petsepes,

⁴⁰⁷ A. *Supp.* 676 ; E. *Ph.* 109–10. Sur l'association entre Artémis et Hécate, voir T. Kraus, *Hekate: Studien zu Wesen und Bild der Götting in Kleinasien und Griechenland* (Heidelberg, 1960), en part. p. 85–86 ; L. Kahil, « Artemis », dans *LIMC* 2.1 (1984) 618–753 ; H. Sarian, « Hekate », dans *LIMC* 6.1 (1992) 985–86 ; Faraone, *Transformation*, 136–41.

⁴⁰⁸ *PGM* IV 2519–74, 2708–84, 2785–890. Sur les hymnes à Hécate-Séléné-Artémis dans les textes magiques grecs, voir en part. L.M. Bortolani, *Magical Hymns from Roman Egypt: A Study of Greek and Egyptian Traditions of Divinity* (Cambridge, 2016) 219–336.

fil de Ioulitte. Deuxièmement, il n’y a aucune mention d’un objectif négatif précis. Il n’est question que « d’expulser la saleté », « d’accomplir son incantation » et de « donner la chair aux chiens ». Malheureusement, la dernière partie du charme est fort lacunaire, et le contexte de cette troisième requête reste ambigu.

L’interprétation la plus vraisemblable serait donc que l’auteur de notre charme copte se serait inspiré de l’Artémis chthonienne des textes grecs, mais qu’il aurait innové en l’invoquant dans un charme ayant un objectif complètement différent, plus positif, tout en gardant un lien avec les démons et le monde des morts. C’est pourquoi nous optons pour un exorcisme ou une protection pour un défunt. Par ailleurs, comme le charme est introduit par une invocation à Jésus Christ et une *historiola* sur la création d’Adam (par Jésus et non par Dieu), l’auteur du texte que porte l’amulette a également fait preuve de créativité et d’innovation en juxtaposant, dans un même charme, des éléments grecs et chrétiens.

Passons maintenant au dernier document dont il sera question dans cette première partie du chapitre, dont le caractère « positif » est cette fois manifeste. *Orientalia* 4 (1935) 17–37 est un *codex* daté du 6^e siècle qui était originalement composé de huit feuilles de parchemin, mais dont la première est aujourd’hui manquante⁴⁰⁹. Il s’agit d’un formulaire comportant de nombreuses incantations et prescriptions iatromagiques. Le manuscrit est bilingue, certaines sections étant rédigées en grec et d’autres en copte. Il est difficile de reconstituer l’historique exact du document, mais il est probable qu’il s’agisse d’une collection de charmes provenant de différentes sources, grecques et coptes, qui auraient été recopiés par un individu (un expert en rituels ?) sur un même manuscrit.

Trois sections du formulaire contiennent des invocations ou des *historiolae* qui mettent en scène différentes divinités égyptiennes. Dans la première section (l. 17–34), le texte est grec, mais il est important de l’inclure dans notre étude puisqu’il fait partie d’un formulaire rédigé majoritairement en copte et qu’il présente d’importants parallèles avec d’autres charmes plus anciens. Il s’agit d’une incantation pour faire « redescendre » l’utérus, qui contient une invocation à la « très grande Isis » et est suivi d’instructions pour soigner la femme souffrante⁴¹⁰ :

⁴⁰⁹ Mich. Ms 136, édité par Worrell, « Coptic Magical and Medical Texts I » 17–37.

⁴¹⁰ Selon l’éditeur du texte, cette incantation allait de pair avec les instructions d’un remède contre la goutte (l. 10–17), car il n’y a pas de ligne de séparation ou de symbole indiquant qu’un autre charme commence à la l. 17. Il s’avère toutefois qu’un trait oblique placé devant le mot ἐπικαλοῦμαι à la l. 17 indique bien le début d’une nouvelle section. De plus, le mot qui est traduit par « retourne vers le bas », κατάφορον, abrégée en καταφρ-, avait aussi été mal interprété et divisé en κατα φ†, puis traduit par « selon dieu », φ† étant l’abréviation du mot copte « dieu » en dialecte

« Je t’invoke, très grande Isis, qui règne dans le noir parfait, maîtresse des dieux célestes depuis la création, Atherneklesia Athernebouni Labisachthi Chomochoochi Isis Souse Mounte Tentoreo Iobast Bastai Ribatchribat Oeresibat Chamarei Churithibath Souere Tharthathabaaththa Thath Bathath Lathai Achra Abathai Ae. Fais que l’utérus de N, qu’engendra N, retourne vers le bas et soit sans inflammation, sans danger et toujours sans souffrance, maintenant, 2 (fois), vite, 2 (fois). » Immerge une touffe de laine blanche, place-la en dessous d’elle et soigne(-la) immédiatement.

Les croyances selon lesquelles l’utérus pouvait se déplacer librement dans le corps d’une femme (le plus souvent vers le haut), causant ainsi divers problèmes de santé, étaient communes dans l’Antiquité. Déjà à l’époque pharaonique, les papyrus médico-magiques comprenaient des incantations et des recettes pour traiter ce problème. Le papyrus Ebers, par exemple, contient sept prescriptions permettant à l’utérus d’une femme de « descendre à sa place naturelle »⁴¹¹. Cette formulation suggère que l’utérus affecté se trouvait quelque part dans le corps au-dessus de l’endroit où il devrait être. Les remèdes fournis dans les prescriptions du papyrus Ebers incluent des boissons et des onguents composés de différents ingrédients, ainsi que des fumigations vaginales.

Cette idée de l’utérus « flottant » était aussi populaire dans le monde grec⁴¹². Certains auteurs, comme Platon et les auteurs du corpus hippocratique, ont décrit l’utérus comme un organe capable de bouger dans toutes les directions dans le corps de la femme. Ces déplacements, bloquant la respiration, auraient provoqué des troubles spasmodiques semblables à l’épilepsie⁴¹³. Ces auteurs ont recommandé de multiples traitements contre les mouvements de l’utérus, allant des bains aux infusions vaginales ou aux relations sexuelles fréquentes pour « humidifier » la matrice⁴¹⁴. Mais il s’avère que les femmes qui souffraient de ce trouble pouvaient également se

bohaïrique (ΦΝΟΥΓ†). Cependant, la nouvelle lecture de κατάφ(ο)ρ(ον) confirme qu’il s’agit d’une incantation pour faire redescendre l’utérus, qui doit être séparée du charme précédent contre la goutte.

⁴¹¹ P. Ebers [789–795] 93, 18–94, 8 (éd. H. Grapow, *Grundriss der Medizin der Alten Ägypter*, 9 vol. [Berlin, 1954–1973] 5.486–87). Le titre de P. Ebers [789] 93, 18–20 est « Remède pour faire descendre le placenta d’une femme à sa place naturelle ». D’autres traductions mentionnent l’utérus plutôt que le placenta (P. Ghalioungui, *The Ebers Papyrus: A New English Translation, Commentaries and Glossaries* [Le Caire, 1987] 201). Le titre de P. Ebers [795] 94, 7–8 est « Autre (remède) pour faire descendre l’utérus à sa place naturelle ». Les autres prescriptions portent simplement le titre « Autre (remède) ». Pour les traductions françaises, voir Bardinet, *Papyrus médicaux*, 444–45. Sur l’utérus « flottant » dans les textes gynécologiques de l’Égypte ancienne, voir en part. A. Bednarski, « Hysteria Revisited: Women’s Public Health in Ancient Egypt », dans A. MacDonald et C. Riggs (éd.), *Current Research in Egyptology 2000* (Oxford, 2000) 11–18 ; R. Rodabaugh Suvorov, « Kahun Papyrus in Context: the “Floating Uterus” », dans R.J. Dann (éd.), *Current Research in Egyptology 2004* (Oxford, 2006) 138–48.

⁴¹² Voir en part. C.A. Faraone, « Magical and Medical Approaches to the Wandering Womb in the Ancient Greek World », *ClAnt* 30 (2011) 1–32.

⁴¹³ Hp. *Mul.* 1, 2 ; 2, 151–52 ; Pl. *Ti.* 91b–e ; Sor. *Gyn.* 3, 5.

⁴¹⁴ Selon les auteurs du corpus hippocratique (*Mul.* 1, 2), les principales causes des déplacements de l’utérus étaient la sécheresse et la légèreté plus grandes qu’à l’ordinaire. Le meilleur traitement était donc d’augmenter la fréquence des

tourner vers des remèdes magiques. En effet, plusieurs gemmes utérines en hématite datées de l'époque impériale semblent avoir été destinées à combattre les mouvements de l'utérus : on y voit des représentations d'un utérus (sous la forme d'une jarre inversée⁴¹⁵) parfois accompagné de courtes inscriptions⁴¹⁶. Enfin, dans un formulaire grec daté des 3^e–4^e siècles, le *PGM VII*, une formule adjure l'utérus de « rester dans ses propres emplacements » :

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 (cela) sur une lamelle d'étain et revêts-la de sept couleurs⁴¹⁷.

Le charme aux lignes 17–34 de notre formulaire copte n'est donc pas unique en son genre : il existait déjà des incantations contre les mouvements de l'utérus à l'époque pharaonique et dans les papyrus magiques de l'époque gréco-romaine. Mais en plus d'avoir des antécédents de genre, ce charme présente également un important parallèle textuel avec une autre section du *PGM VII* (l. 490–504)⁴¹⁸. Il s'agit cette fois d'une formule de protection qui contient une invocation à Isis et une série de *voces magicae* semblable à celle que nous trouvons au début de notre charme. Afin de faciliter la comparaison, nous fournissons ici en parallèle les sections correspondantes des deux textes :

rapports sexuels, pour humidifier la matrice, et des grossesses, pour l'alourdir. D'autres remèdes, comme des pessaires et des fumigations, sont mentionnés dans Hp. *Mul.* 2, 203.

⁴¹⁵ Les auteurs hippocratiques avaient déjà utilisé la métaphore de la jarre pour décrire l'utérus. Dans Hp. *Epid.* 6, 5, 11, l'auteur utilise le mot ἄγγος (« vase ») pour désigner l'utérus. Cette idée est également présente chez Sor. *Gyn.* 1, 57. Voir A.E. Hanson, « The Medical Writer's Woman », dans D. Halperin, J.J. Winkler et F.I. Zeitlin (éd.), *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World* (Princeton, 1990) 309–38 à 321–22 ; H. King, *Hippocrates' Woman. Reading Female Body in Ancient Greece* (Londres, 1998) 34–35 ; V. Dasen et S. Ducaté-Paarmann, « Hysteria and Metaphors of the Uterus », dans S. Schroer (éd.), *Images and Gender: Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art* (Fribourg–Göttingen, 2006) 239–61 à 240–41.

⁴¹⁶ Voir A. Delatte, « La clef de la matrice », *Musée Belge* 18 (1914) 75–88 à 76–80 ; Bonner, *Studies*, 79–94 ; A.A. Barb, « Diva Matrix: A Faked Gnostic Intaglio in the Possession of P.P. Rubens and the Iconology of a Symbol », *JWI* 16 (1953) 193–238 ; A.E. Hanson, « Uterine Amulets and Greek Uterine Medicine », *MedSec* 7 (1995) 281–99 ; Michel, *Magischen Gemmen*, 179–82 ; V. Dasen, « Représenter l'invisible : La vie utérine et l'embryon sur les gemmes magiques », dans V. Dasen (éd.), *L'embryon humain à travers l'histoire : images, savoirs et rites* (Gollion, 2007) 41–64 ; Faraone, *Transformation*, 96–97.

⁴¹⁷ *PGM VII* 260–71.

⁴¹⁸ Le rapprochement avait déjà été fait par J. van der Vliet, « Varia magica coptica », *Aegyptus* 71 (1991) 217–42 à 228–31.

ἐπικαλοῦμαί σε κυρία Ἴσι ἥ συνεχώρησεν ὁ
 Ἄγαθος
 Δαίμων βασιλεύειν ἐν τῷ τελείῳ μέλανι τὸ
 ὄνομά
 σου λου λουλου βαθαρθαρ θαρησιβαθ
 ἀθερνεκλησια
 495 ἀθερνεβουნი ηιχομω χομοθι Ἴσι Σῶθι
 Σουήρι Βουβαστις ευρελιβατ χαμαρι
 Νεβουτος
 ουηρι αιη ηοα ωαι

Je t'invoque, maîtresse Isis, à qui Agathos Daimon a permis de régner dans le noir parfait. Ton nom (est) Lou Loulou Batharthar Tharesibath Atherneklesia Athernebouni Eichomo Chomothi Isis Sothis Soueri Boubastis Eurelibat Chamari Neboutos Oueri Aie Eoa Oai.

ἐπικαλοῦμαί σε τὴν μεγίσ-
 την Ἴσιν τὴν βασιλεύου[σα]ν ἐν
 τῷ τελείῳ μέλανι · ἡ δέσποιν[α]
 20 θεῶν οὐρανοῦ γένεσι · ἀθερνε-
 κλησια · ἀθερνεβουნი · λαβισα-
 χθι · χωμοχοωχι · Ἴσι · σουση · μουν-
 τη · τντωρεω · ιωβαστ · βασται ·
 25 ρινατ · χριβατ · θερησιβατ · χα-
 μαρει · χυριωιβαθ · Σουέρη · θαρθα-
 θαβααθθα · θαθ · βαθαθ · λαθαί ·
 αχρα · αβαθαί · αιη ·

Je t'invoque, très grande Isis, qui règne dans le noir parfait, maîtresse des dieux célestes depuis la création, Atherneklesia Athernebouni Labisachthi Chomochoochi Isis Souse Mounte Tentoreo Iobast Bastai Ribatchribat Oeresibat Chamarei Churithibath Souere Tharthathabaaththa Thath Bathath Lathai Achra Abathai Ae.

Ainsi, notre charme contre les mouvements de l'utérus a non seulement un antécédent de genre dans le *PGM VII*, mais aussi un antécédent textuel. Il semble donc que notre scribe du 6^e siècle ait copié (ou se soit inspiré de) certaines parties d'un formulaire grec, peut-être le *PGM VII* lui-même ou une copie de celui-ci, ou encore une source commune. Ce faisant, ce charme témoigne de la transmission du savoir magique par l'intermédiaire de manuscrits : en effet, les experts en rituels de l'Antiquité tardive avaient manifestement accès à des formulaires plus anciens dans lesquels ils pouvaient puiser de l'inspiration.

Cette transmission manuscrite est également apparente dans le second charme du formulaire *Orientalia* 4 (1935) 17–37 mentionnant des divinités égyptiennes (l. 60–84), qui est une incantation pour aider les femmes en couches :

Bruit du vent quand il n'y a pas de vent. Bruit des vagues quand il n'y a pas de vagues. Voix d'Amon, les Trois Dieux. « Amon, d'où viens-tu de cette façon, de cette manière ? » « Je viens avec le vent du sud, vers le nord, entre roseau et jonc, entre This et Abydos, entre ces deux montagnes, entre ces deux collines. Je monte un cheval blanc, un cheval noir était sous moi, alors que les livres de Thot sont avec moi, ceux du Grand des Cinq, dans mes mains. Je fais accoucher celles qui sont enceintes. Je ferme celles qui avortent. Je rends tous les œufs prospères, sauf les œufs stériles. » « Thot a été envoyé, il est venu à moi. Amon, d'où viens-tu, les Trois d'Isis ? Aujourd'hui elle est

⁴¹⁹ *PGM II*, p. 22–23.

⁴²⁰ Worrell, « Coptic Magical and Medical Texts I », 18.

en travail. Quatre de ces jours (?) le portier délivre (?) les briques pour accoucher. Qu'il en soit ainsi. » « Tu ne m'as pas trouvé, tu n'as pas trouvé mon nom, tu n'as pas trouvé un peu d'huile pour faire sortir [...], mets-le contre sa colonne vertébrale vers le bas et dis : “Jeune femme, jeune femme là-bas, rétablis-toi, rétablis ton utérus, sers ton enfant, donne du lait à ton fils Horus, par le pouvoir du seigneur dieu.” »

Cette incantation contient une *historiola* dans laquelle Isis est enceinte et en travail depuis un certain temps (quatre jours ?). On demande alors à Amon de venir l'aider, ce qu'il fait en fournissant un remède et une invocation⁴²¹. Ce récit a souvent été comparé à l'*historiola* d'Isis et Horus. Bien qu'il ne respecte pas le scénario habituel (Horus en détresse, aidé par Isis), ni la structure exacte, on voit tout de même certaines ressemblances : les dialogues sous forme de questions et de réponses, la promesse d'aide et l'invocation finale. D'ailleurs, la formulation de la promesse d'aide utilise la même expression qu'on retrouve dans quatre des sept versions coptes l'*historiola* (*AKZ* 1 A, *AAT* 100 [1965–1966] 285–92, *APF* 64 [2018] 199–259, *BKU* I 1 r^o 2, 1–v^o 8), ainsi que dans l'un des charmes coptes qui utilise la structure de l'*historiola* sans mentionner Isis et Horus (*BKU* I 7) : « Tu ne m'as pas trouvé, tu n'as pas trouvé mon nom ». Enfin, le texte présente également un parallèle avec l'un des charmes démotiques qui contient l'*historiola* d'Isis et Horus, que nous avons évoqués dans le premier chapitre. *PDM* xiv 1219–27, un charme contre la fièvre inclus dans un formulaire sur papyrus daté des 2^e–3^e siècles, est introduit par les énoncés suivants⁴²² :

Horus ... went up the mountain at midday during the season of inundation, mounted on a white horse ... on a black horse, the papyrus roll ... [of ...] being on him, those of the Great of Five in his breast.

À l'exception du protagoniste qui n'est pas le même (Amon au lieu d'Horus) et du moment de la journée qui n'est pas spécifié dans le charme copte, le texte est pratiquement identique. D'ailleurs, puisque les deux passages font référence au « Grand des Cinq », une épithète connue du dieu Thot, on pourrait même se référer au charme copte pour compléter la lacune de *PDM* xiv 1219–27 par « the papyrus roll ... [of Thot] being on him »⁴²³. Ce passage doit avoir été transmis d'une certaine façon jusqu'au 6^e siècle et traduit en copte (peut-être en passant par le grec) à un certain moment.

⁴²¹ Le remède en question n'a pas été préservé. Il devait probablement être constitué d'huile et d'autres ingrédients, puis devait être appliqué sur le dos de la femme enceinte. Il semble que l'individu qui a copié le texte, en commençant une nouvelle page de son manuscrit, ait omis de copier une partie du charme original.

⁴²² Voir ci-dessus, p. 53.

⁴²³ Pour l'épithète « Le Grand des Cinq » (*wr-diw*) de Thot, voir C. Leitz, *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, 7 vol. (Louvain, 2002) 2.469. Sur les livres de Thot, voir G. Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (Cambridge, 1986) 57–68 ; Dieleman, *Priests, Tongues, and Rites*, 222–38.

Il a alors été réutilisé pour créer un autre récit, qui ne concernait pas la guérison d'Horus par Isis, mais bien l'accouchement de cette dernière.

Par ailleurs, le thème même de ce charme n'est pas nouveau. Il existe de nombreuses incantations pour faciliter les accouchements dans les papyrus médico-magiques de l'époque pharaonique⁴²⁴. L'une d'elles, provenant du papyrus Leiden I 348, est une formule pour accélérer l'accouchement d'Isis⁴²⁵ :

[Another] spell, for speeding up the childbirth of Isis. Oh Re and Aton! Gods who are in [heaven], gods who are in the land of the West and council [of gods who] judge this entire land, council [of gods who are in the palace] of Heliopolis, and those who are in Letopolis—see! Now Isis is suffering from her behind, as a pregnant woman—her months have been completed according to the (right) number—in pregnancy with her son Horus, the avenger of his father! If she spends her time without giving birth, you will be dumbfounded, oh Ennead. For then there will be no heaven, for then there will be no earth, for then there will be no five additional days to the year, for then there will be no offerings for any of the gods in Heliopolis. Then a weariness will occur in the southern sky, and a disturbance will break out in the northern sky, a lamenting in the shrine. The sun light will not appear, the Inundation will not flow when he should flow forth at his time! It is not I who have said it, it is not I who have repeated it—it is Isis that has said it, it is she that has repeated it to you. For she has (already) spent a time without her son Horus being born, the avenger of his father. Take care of the child-bearing of NN born of NN in the same manner!

Comme le montre cette incantation, l'*historiola* de l'accouchement d'Isis a également un antécédent égyptien. Ici, on dit qu'Isis a complété sa grossesse, et on demande à plusieurs dieux (pas seulement à Amon) d'aider à accélérer l'accouchement. S'ensuit alors une série de menaces, où il est question de phénomènes qui ne se produiraient pas comme ils le devraient si les dieux refusaient d'apporter leur aide : il n'y aurait pas de jours additionnels à l'année, il n'y aurait pas d'offrandes, le soleil n'apparaîtrait pas, l'inondation de viendrait pas. Cette liste rappelle le début de notre charme copte où il est également question de phénomènes invraisemblables : « Bruit du vent quand il n'y a pas de vent. Bruit des vagues quand il n'y a pas de vagues. »

En fait, on retrouve des phrases encore plus similaires à ces dernières dans trois autres textes magiques. Le premier est un charme iatromagique contre du « poison » (probablement du venin de serpent), provenant du papyrus Chester Beatty VII (19^e dynastie, 1295–1186 AEC). Dans cette incantation de l'époque pharaonique, il est question du bruit du vent et du bruit de l'eau (plutôt que des vagues) :

⁴²⁴ P. ex., P.Ramesseum IV C 25–28, 28–30 et D i 1–2 ; P.Berlin 3027 [F–G] 5, 8–7, 1 ; P.Leiden I 348 [28–34] r^o 8, 9–v^o 11, 8.

⁴²⁵ P.Leiden I 348 [34] v^o 6, 2–8 = *AEMT* 63.

The sound of wind, but there is no wind in it. The sound of water, but there is nothing that the Inundation has brought forth. Have a care about the appearance of the sunlight, about the shining of the disk, about what is said to the one who is in his hole! Poison, come down on the earth from the body of NN born of NN!⁴²⁶

La seconde attestation de cette phrase se trouve dans un charme démotique inscrit sur un ostracon⁴²⁷. Le texte ayant pour but de favoriser le flot menstruel chez une femme, il s'agit d'un charme de type gynécologique (tout comme notre incantation copte pour l'accouchement). En voici les premières lignes :

Spell for causing blood to descend from the body of a woman. « O heaven, do not create wind; O sea, do not create waves, while the compulsion is before the great noble god who rejoices over order. O heaven do not [...] Seek after what I have said today, after what I have said as magic with the voice of Isis the great, the god's mother as she seeks her brother (Osiris) in Cush saying: "Come to me, O Gods of the South, North, East and West, at the voice of Amon, the great god of Thebes" [...] »⁴²⁸

Dans ce charme démotique, daté de la période entre le 1^{er} siècle AEC et le 2^e siècle EC, on voit déjà la connexion entre le vent, les vagues (ou l'absence de vent et de vagues) et la voix d'Amon. Bien plus tard, aux 10^e–11^e siècles, un autre charme iatromagique copte a été copié sur une amulette de papier, sur laquelle on peut lire les phrases « Il y a du vent, il n'y a pas de vent. Il y a des vagues, il n'y a pas de vague »⁴²⁹. Il semble donc que cet élément précis ait lui aussi été transmis, par l'intermédiaire de textes magiques rédigés dans différentes écritures (hiéroglyphique, démotique, copte et peut-être même grec) depuis le 13^e siècle avant l'ère commune jusqu'au 10^e siècle de notre ère.

Pour en finir avec ce deuxième charme du formulaire *Orientalia* 4 (1935) 17–37, il est nécessaire d'aborder la question des phénomènes syncrétiques. Bien que ce formulaire mentionne plusieurs divinités égyptiennes, les éléments spécifiquement chrétiens y sont plutôt rares. Comme nous avons perdu la première page du formulaire, nous ne pouvons dire si le scribe avait inscrit une croix dans la marge en début de texte. Il a en revanche utilisé des monogrammes chrétiens à

⁴²⁶ P. Chester Beatty VII [14] r° 6, 7–7,1 = *AEMT* 110.

⁴²⁷ O. Strasbourg D 1338, publié par W. Spiegelberg, « Aus der Straßburger Sammlung demotischer Ostraka », *ZÄS* 49 (1911) 34–41 à 34–37.

⁴²⁸ Nous utilisons ici la traduction de R.K. Ritner, « Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: The Demotic Spells and their Religious Context », dans *ANRW* II.18 (1995) 3333–79 à 3343–44.

⁴²⁹ P. mag. copt. Saqqara hypogées F17.10, édité par G. Favrelle dans C. Ziegler, *Les tombes hypogées de Basse Époque F7, F17, H, J1, Q, n1*. (Paris, 2013) 460–62, pl. 49 (l. 1–2) : ΟΥΝ ΤΗΟΥ ΜΝ ΤΗΟΥ | ΟΥΝ ΖΩΙΜ ΜΝ ΖΩΙΜ. Une réédition a été publiée récemment par Van der Vliet, « Charming a Clogged Nose » 146–48. Celui-ci mentionne d'ailleurs les parallèles entre l'ostracon démotique et les deux charmes coptes (p. 153–57).

d'autres endroits : deux christogrammes dans une série de *charaktêres* à la fin de la première prescription dont l'objectif est inconnu (l. 9) ; ce qui semble être un staurogramme stylisé (avec les bras du τ qui descendent) au début d'une formule pour une amulette contre les maux d'estomac et de tête (l. 124) ; un autre staurogramme dans une stèle contenant des *charaktêres*, utilisée pour expulser un démon (l. 169–76)⁴³⁰. Comme ces monogrammes ont été insérés dans un formulaire qui contient des références à des divinités traditionnelles, nous sommes au minimum en présence du phénomène de juxtaposition.

De plus, dans l'invocation finale de notre second charme, un autre élément pourrait être considéré chrétien : l'invocation au « pouvoir du seigneur dieu » (ΤΩΟΜ ΜΠΧΘΕΙC ΠΝΟΥΤΕ). Malheureusement, il est difficile de déterminer s'il s'agit réellement d'une invocation au Dieu chrétien, ou si l'on s'adresse à un autre dieu—Amon, par exemple, qui est l'un des protagonistes du récit. La situation est semblable à celle du charme contenant l'*historiola* d'Isis et Horus AAT 100 (1965–1966) 285–92, dans lequel l'invocation finale est également adressée à un seigneur (κῖρῖε κῖρῖε), qui est probablement le Seigneur chrétien⁴³¹. Ainsi, si l'on admet la possibilité que ce texte fasse lui aussi bien appel à Dieu, ce dernier aurait été juxtaposé aux divinités égyptiennes. On se trouverait alors en présence d'un phénomène que nous avons déjà remarqué dans les charmes coptes avec l'*historiola* d'Isis et Horus : l'utilisation d'un récit comprenant des éléments égyptiens comme antécédent mythique, puis l'introduction d'une nouvelle source de pouvoir supérieur dans l'invocation finale⁴³². Ici, le contraste entre le Dieu chrétien « supérieur » et les divinités égyptiennes est toutefois moins perceptible que dans les autres exemples, puisque l'invocation finale mentionne également Isis (la jeune femme) et Horus.

Si l'on continue maintenant avec le troisième charme de ce formulaire qui mentionne une divinité égyptienne, et qui suit immédiatement le précédent (**l. 85–110**), on constate qu'il s'agit d'une autre incantation pour les accouchements, mais il est cette fois question d'aider les animaux domestiques à mettre bas :

« Vache, vache d'Amon, mère des bovins. Ils se sont approchés de toi le matin (pour que) tu viennes (les) nourrir. Ils se sont approchés de toi le soir (pour que) tu ailles les faire boire. » Dis : « Protège-toi des sept choses qui sont mauvaises pour la production du lait : le coin interne de l'œil, la

⁴³⁰ On rencontre également à de nombreuses reprises les noms des anges et les noms juifs de pouvoir comme Adonai, Iao et Sabaoth, mais tel que mentionné au chapitre précédent, ceux-ci ne peuvent généralement pas être considérés comme des éléments chrétiens ; voir ci-dessus, p. 116.

⁴³¹ Voir ci-dessus, p. 115–16.

⁴³² Voir ci-dessus, p. 125–26.

paupière, le concombre de Paopi qui n'a pas encore été semé, l'orge qui n'a pas encore produit de pousses, le jardinier qui ne fournit pas de ... (outil ?) aux bergers, il ne fournit pas de bâton aux pasteurs, il ne fournit pas d'aiguillon aux gardiens de troupeau. » Ils sont venus à moi, mon berger, mon pasteur, mon gardien de troupeau, avec leurs vêtements déchirés, un lacet au bout de leurs souliers, attachée avec une languette (?) de roseau. « Pourquoi cours-tu, et te hâtes-tu, mon berger, mon pasteur, mon gardien de troupeau, avec ton vêtement déchiré ? Pourquoi (as-tu) un lacet au bout de tes souliers, attaché avec une languette de roseau ? » « Sept moutons blancs (?), sept moutons noirs, sept petites génisses, sept grandes vaches. Que toutes vaches et tous les animaux domestiques aient leurs petits, car Iao Sabaoth a dit : “Va au nord d'Abydos, va au sud de This, jusqu'à ce que tu trouves ces deux frères qui crient et qui courent vers le nord, poursuis-les et ils courent vers le sud. Puis dis : ‘Envoyez les pensées de vos cœurs, afin que tous les animaux domestiques aient leurs petits.’” »

La magie liée à la fertilité, la protection et la guérison des animaux domestiques, en particulier du bétail, existait déjà en Égypte à l'époque pharaonique. Le papyrus vétérinaire de Kahun, par exemple, comprend plusieurs prescriptions médico-magiques pour guérir différents animaux⁴³³. Il semble également que ce genre de magie ait été pratiquée dans le monde gréco-romain, bien que les témoignages soient plutôt rares⁴³⁴. Il n'existe toutefois pas, à notre connaissance, d'autres charmes destinés spécifiquement à venir en aide aux animaux domestiques lors de la parturition.

Pour ce qui est d'antécédents textuels, ce charme contient une liste d'éléments qui vont à l'encontre de leur nature propre (« le concombre de Paopi qui n'a pas encore été semé », « l'orge qui ne produit pas de pousses »), qui rappelle le début de notre second charme. La phrase « Va au nord d'Abydos, va au sud de This » mentionne deux lieux de culte traditionnels d'Osiris, qui sont également mentionnés dans le charme précédent (« entre This et Abydos »). Or cette phrase rappelle des motifs similaires dans le papyrus magique démotique de Londres et Leyde, daté des 2^e-3^e siècles (*PDM* xiv 627-29 : « Osiris ... dont la tête est à This, dont les pieds sont à Thèbes, celui qui répond à Abydos »), et dans les sections en vieux copte du Grand Papyrus Magique de Paris, daté des 3^e-4^e siècles (*PGM* IV 11-12 : « Osiris ... celui qui est au sud de This, qui répond à Abydos » ; *PGM* IV 107 : « Va au sud de Thèbes, au nord d'Abydos »)⁴³⁵.

⁴³³ P. UCL 32036, édité par F.Ll. Griffith, *The Petrie Papyri: Hieratic Papyri from Kahun and Gurob* (Londres, 1897-1898) 12-14 et pl. 8. Le papyrus magique de Haris (BM EA 10042) contient des incantations pour protéger les troupeaux de bétail contre les animaux dangereux et prédateurs comme les lions, les hyènes et les chacals ; cf. BM EA 10042 [x-y] v° 1, 1-2, 9.

⁴³⁴ Les agronomes latins (Caton, Varron, Columelle et Palladius) ont parfois inclus dans leurs traités des remèdes pour les animaux (en particulier pour le bétail et les chevaux), qui mélangeaient pharmacologie, magie et superstitions. Voir p. ex. *Cato Agr.* 70-73, 83, 96, 131.

⁴³⁵ Cf. Van der Vliet, « Charming a Clogged Nose », 156. Sur Abydos et This, voir en général B.J. Kemp, « Abydos », dans *LÄ* 1 (1975) 28-41 ; E.J. Brovaski, « Thinis », dans *LÄ* 6 (1986) 475-86.

Bien que les antécédents soient ici moins nombreux, si l'on considère les trois charmes qui contiennent des éléments égyptiens provenant du formulaire *Orientalia* 4 (1935) 17–37, celui-ci s'avère être un précieux témoin de la transmission manuscrite du savoir magique dans l'Antiquité. Il semble en effet que le ou les auteurs de ces charmes ne les aient pas inventés de toute pièce, mais qu'ils se soient inspirés d'exemples préexistants—provenant de textes magiques plus anciens, datés des époques pharaonique et gréco-romaine, en hiéroglyphique, démotique, grec et vieux copte—pour créer de nouveaux récits mettant en scène des divinités égyptiennes, et de nouvelles incantations. Pour cette raison, même s'il ne présente que peu de traces de syncrétisme religieux, ce formulaire reste un document important pour notre étude.

Les divinités traditionnelles dans la magie copte « négative »

Contrairement aux charmes dans les trois textes magiques dont nous avons discuté dans la première partie de ce chapitre (P.Köln inv. 4353, BNF Suppl. Grec. 1340 et *Orientalia* 4 [1935] 17–37), les prochains charmes se placent tous du côté de la magie plus négative et agressive. Le premier est *Studies Presented to F.LL. Griffith* (Londres, 1932) 161–66, qui représente la portion copte d'un *codex* bilingue grec et copte (P. Carlsberg 52) constitué d'au moins deux feuilles de parchemin. La première est un *bifolium* sur lequel sont inscrits un charme copte en dialecte fayoumique (sur les trois premières pages) et un texte grec (sur la quatrième page). La deuxième feuille, fragmentaire, présente une partie d'un charme grec ainsi qu'un dessin d'un quadrupède⁴³⁶. La main, qui est la même pour les textes grecs et le texte copte, peut être datée aux 5^e–6^e siècles. Le charme copte invoque plusieurs pouvoirs divins afin qu'ils accomplissent les vœux de l'individu qui prononce l'incantation.

Écoute-moi aujourd'hui, toi qui écoutes. Écoute mes mots, toi qui écoutes. Incline tes oreilles vers moi immédiatement. Écoute les mots de ma bouche, puisque je t'appelle, immédiatement, afin que tu t'empreses de (l')envoyer à moi, immédiatement et rapidement, que tu éveilles Petbe, qui est dans l'abysse, et que tu éveilles pour moi Sachlabari, (pour) qu'il vienne, qu'il exécute le désir de mon cœur et qu'il accomplisse la demande de mon âme. Allez ! Ébranle-toi aujourd'hui avec ton pouvoir, Petbe, qui est dans l'abysse, ébranle-toi aujourd'hui avec ton pouvoir, tonnerre, le vrai nom de Petbe, puisque je t'entraîne pour te solliciter, Horasias, la face d'un sanglier, celui dont le devant est celui d'un lion, dont le derrière est celui d'un ours, dont la tête est fixée dans le ciel, dont les pieds sont fixés sur la terre, dont les gros orteils des pieds sont liés par les deux anneaux de l'abysse. Car tu es Shouth Mashouth Selouch Malouch, celui à la tête de bronze, celui aux dents de fer. Allez !

⁴³⁶ Le charme copte a été publié par H.O. Lange, « Ein fajumischer Beschwörungstext », dans *Studies presented to F.LL. Griffith* (Londres, 1932) 161–66. Les charmes grecs ont été publiés par W.M. Brashear, *Magica Varia* (Bruxelles, 1991) 16–62.

Car je t'adjure, Niabathaba Betha Bethai Both, sept fois. Allez ! Car je t'adjure, par la première colonne que le Père tout puissant a édifiée en dessous du premier coin du ciel, afin que tu écoutes les (paroles) de ma bouche, que tu poursuives les (actes) de mes mains et que tu exécutes pour moi le désir de mon cœur et la demande de mon âme, rapidement, immédiatement. Horasias, la face d'un sanglier, Koch, je t'invoque, celui qui soulève les deux Chérubin de lumière, Marioth, Gabriel, Amuath, le soleil de l'Amente, afin que tu écoutes les (paroles) de ma bouche et que tu poursuives les (actes) de mes mains pour porter mon message devant le Père. Celui qui est lié par une ceinture blanche à sa taille, celui qui est lié par une corde écarlate à sa poitrine. Celui dont la baguette de fer est dans sa main droite, celui qui est appelé par le grand nom secret, c'est-à-dire Hamouzeth Beth Athanabassetoni, celui à qui le vent, l'air et l'obscurité obéissent. Asamouth, je t'invoque par ton vrai nom vingt et une fois, le jour et la nuit, afin que tu viennes, que tu te révèles à moi et que tu exécutes pour moi le désir de mon cœur et la demande de mon âme. Si tu n'écoutes pas les (paroles) de ma bouche et ne poursuis pas les (actes) de mes mains, j'appellerai Salpiax, Pechiel, Sasmiasas, Mesemiasim, et les soixante-dix dieux et Artémis la mère de tous les dieux, et Apollon, Athéna, Cronos, les Moires, Pallas et Aphrodite, l'Aurore, Sérapis, Ouranos. Saisis-le, amène-le à moi [...] Petbe, qui est dans l'abysse, par le pouvoir [...] Petroch Petrochos Pet[...]. Allez, allez, vite ! Cela a été complété.

L'objectif exact de ce charme n'est pas tout à fait clair. L'incantation était manifestement destinée à être récitée, et l'individu qui la prononçait demandait aux différentes entités invoquées qu'ils accomplissent le « désir de son cœur » et la « demande de son âme », et plus loin qu'ils obéissent aux « paroles de sa bouche » et poursuivent les « actes de ses mains ». Rien dans le texte ne permet de déterminer avec certitude quel était le désir qui devait être accompli (qui pouvait d'ailleurs changer en fonction de l'individu récitant l'incantation), mais les mots « saisis-le, amène-le à moi » à la fin de la formule laissent croire que l'objet du désir pouvait être une personne. Ce pourrait donc être un autre charme érotique, ou un charme qui avait pour but d'obtenir un certain pouvoir sur une victime. Quoi qu'il en soit, il s'agit certainement d'un texte à visée plutôt négative.

Le charme mentionne les noms de plusieurs divinités traditionnelles, la première étant Petbe. Son nom signifiant littéralement « le Vengeur »⁴³⁷, Petbe était la personnification de l'aspect plus négatif du destin, c'est-à-dire la rétribution divine⁴³⁸. Il est devenu populaire en Égypte à l'époque romaine, où il apparaissait, sous la forme d'un griffon, sur des stèles votives en compagnie de Tutu⁴³⁹,

⁴³⁷ Le copte $\pi\epsilon\tau\beta\epsilon$ « celui qui venge » (du verbe $\tau\omega\omega\beta\epsilon$ « récompenser, rendre, rétribuer », donc « venger » ; cf. Crum, *Dict.* 399a) vient du moyen égyptien $p_3 db_3$ et du démotique $p_3 tb_3$, « celui qui récompense » ; cf. Vycichl, *Dictionnaire*, 165.

⁴³⁸ Sur Petbe, voir entre autres H. Brunner, « Petbe », dans *LÄ* 4 (1982) 992–93 ; J. Quaegebeur, « De l'origine égyptienne du griffon Némésis », dans F. Jouan (éd.), *Visages du destin dans les mythologies. Mélanges Jacqueline Duchemin* (Paris, 1983) 41–54 à 50–54 ; L. Kákosy, « Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten », dans *ANRW* II.18 (1995) 2894–3049 à 2984–85 ; Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, 116–17.

⁴³⁹ Tutu était une autre divinité terrifiante, partageant les attributs d'un sphinx et d'un griffon, mais dont les fonctions étaient plutôt protectrices. Il apparaît, avec Pebe, sur de nombreuses stèles votives de l'époque romaine. Sur Tutu, voir l'étude de O.E. Kaper, *The Egyptian God Tutu: A Study of the Sphinx-God and Master of Demons with a Corpus of Monuments* (Louvain, 2003), en part. p. 118–20.

ainsi que dans des papyrus démotiques⁴⁴⁰. Dans un texte démotique daté du 2^e siècle contenant une version du *Mythe de l'œil du soleil*, on dit de Petbe qu'il était « le vengeur dont on ne venge pas la vengeance » et on le décrit comme celui dont « [le] bec est celui d'un aigle ; [les] yeux sont ceux d'un homme ; [les] membres sont ceux d'un lion ... [la] queue est celle du serpent »⁴⁴¹. Fait intéressant, dans ce récit, la description de Petbe est insérée dans un dialogue entre deux oiseaux nommés « Écoute » et « Vue ». Dans la version grecque du mythe, le nom de « Vue » est ὄρασις⁴⁴². L'on pourrait donc se demander si l'un des noms donnés à Petbe dans *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66, Horasias, n'aurait pas pour origine une version grecque du *Mythe de l'œil du soleil*⁴⁴³. Enfin, bien que les références à Petbe soient peu nombreuses dans les sources littéraires et papyrologiques, nous savons que le dieu était toujours connu en Égypte au moins jusqu'au 5^e siècle, puisque dans son sermon contre les « païens » et les hérétiques intitulé *Le Seigneur tonna*, Chenouté d'Atripe identifia Petbe au dieu grec Cronos, qu'il considérait, comme tous les autres dieux grecs, comme aussi trompeur et mauvais que Satan lui-même⁴⁴⁴.

Dans *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66, deux aspects importants de la description de Petbe doivent être mentionnés. D'abord, on dit qu'il est celui qui s'ébranle et que son vrai nom est « tonnerre ». Il semble alors que Petbe soit associé à une autre divinité égyptienne terrifiante : Seth. En effet, Seth était le dieu du désordre et du chaos, mais aussi des tempêtes et du tonnerre⁴⁴⁵. L'animal séthien, qui dans ses premières représentations était un animal chimérique, était souvent associé au griffon et présentait même parfois certaines caractéristiques du griffon (ailes, tête de faucon). De plus, tout comme Petbe, l'animal séthien était aussi lié à l'aspect plus négatif du destin⁴⁴⁶. Dans le charme ci-dessus, l'association entre Petbe et Seth est à peine perceptible puisque Seth n'est pas nommé—on le devine dans la phrase « tonnerre, le vrai

⁴⁴⁰ PDM xiv 15 ; P.Leiden I 384 (*recto*).

⁴⁴¹ P.Leiden I 384 r^o 15, 2–4 (éd. F. de Cenival, *Le mythe de l'œil du soleil* [Sommerhausen, 1988] 43).

⁴⁴² La version grecque du mythe est préservée sur un papyrus du British Museum inv. 274 daté du 3^e siècle EC, publié pour la première fois par R. Reitzenstein, *Die griechische Tefnutlegende* (Heidelberg, 1923), puis réédité par S. West, « The Greek Version of the Legend of Tefnut », *JEA* 55 (1969) 161–83. Le dialogue entre Écoute (Ἀκοή) et Vue (ὄρασις) apparaît sur le fragment D.

⁴⁴³ Sur cette hypothèse, voir Brashear, *Magica Varia*, 25.

⁴⁴⁴ Chenouté, *Le Seigneur tonna* (éd. E. Amélineau, *Œuvres de Shenoudi : Texte copte et traduction française*, 2 vol. [Paris, 1911–1914] 1.383–84). Pour plus de détails sur cette œuvre, voir en part. S. Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, 2 vol. (Louvain, 2004) 2.618 et 806.

⁴⁴⁵ Sur Seth comme dieu des tempêtes et du tonnerre, voir J. Zandee, « Seth als Sturmgott », *ZÄS* 90 (1963) 144–56. Sur Seth en général, voir H. te Velde, « Seth », dans *LÄ* 5 (1984) 908–11 et *Seth, God of Confusion*.

⁴⁴⁶ Sur l'animal séthien, voir en général Te Velde, *Seth, God of Confusion*, 7–26 ; S. Donadoni, « Per la morfologia del dio Seth », *MDAIK* 37 (1981) 115–22.

nom de Petbe ». Cependant, cette même association apparaît de façon plus explicite dans un autre charme copte qui mentionne les deux divinités : *SCO* 29 (1979) 19–53 (C)⁴⁴⁷.

Le second point intéressant dans *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66 est que Petbe n'est en réalité pas décrit comme un griffon (comme dans le *Mythe de l'œil du soleil*), mais comme un être chimérique mi-lion mi-ours avec une face de sanglier, et il est si énorme que sa tête est dans le ciel et ses pieds dans l'abysse. Des descriptions d'êtres similaires, si gigantesques qu'ils touchent à la fois le ciel et la terre (ou l'abysse), apparaissent également dans de plus vieux textes magiques. L'image semble en effet remonter aussi loin qu'à l'époque pharaonique : dans une formule de protection du papyrus magique Harris, un manuscrit en écriture hiéroglyphique daté du Nouvel Empire, on trouve une description du dieu nain Bès, qui est en réalité si grand qu'il s'étend du ciel jusqu'au monde souterrain⁴⁴⁸. Or Bès possédait lui-même différents attributs animaux, dont une crinière et une queue de lion, et parfois, une tête de singe⁴⁴⁹.

En démotique, l'incantation de *PDM* xiv 620–26 (daté des 2^e–3^e siècles) est introduite par la phrase suivante : « I am he whose head reaches the sky, while his feet reach the primeval waters ». Dans une incantation du *PGM* IV 1115–66 (daté des 3^e–4^e siècles) on invoque également un « esprit qui s'étend du ciel à la terre et de la terre au creux central de l'univers, jusqu'au bout de l'abysse »⁴⁵⁰. On pourrait également mentionner, dans les *PGM*, les descriptions du corps « cosmique » de l'Agathodaimon, dont le ciel est la tête, l'éther est le corps, la terre est les pieds et l'eau qui l'entoure est l'océan⁴⁵¹. Notons que, tout comme Petbe, l'Agathodaimon était lui aussi lié au concept du destin, notamment par ses associations avec Agathè Tichè (la « Bonne Fortune ») et avec le dieu égyptien du destin, Shai⁴⁵². Enfin, la phrase « celui dont la tête est dans le ciel, dont les pieds sont dans l'abysse » apparaît dans de nombreux charmes coptes⁴⁵³. Il semblerait donc que

⁴⁴⁷ Voir ci-dessous, p. 153.

⁴⁴⁸ Papyrus magique Harris 8, 9–11 (éd. H.O. Lange, *Der Magische Papyrus Harris* [Copenhague, 1927] 74) = *AEMT* 134. Il semble qu'en Égypte, plusieurs dieux nains avaient cette caractéristique d'être en fait si énormes qu'ils touchaient à la fois la terre et le ciel ; cf. V. Dasen, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece* (Oxford, 1993) 51–53.

⁴⁴⁹ Dasen, *Dwarfs*, 55–64.

⁴⁵⁰ L'incantation suivante (*PGM* IV 1167–1226) invoque une autre entité qui « s'étend du ciel aux profondeurs de la terre ». On trouve une invocation similaire également dans *P.Oxy.* LVIII 3931 r^o 1, 2–5 (3^e–4^e s.).

⁴⁵¹ *PGM* XII 243 ; XIII 71–72 ; XXI 6–8.

⁴⁵² Voir en général R. Ganschinietz, « Agathodaimon I », dans *RE* Suppl. 3 (1918) 37–59 ; J. Quaegebeur, *Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique* (Louvain, 1975) 170–76 ; F. Dunand, « Agathodaimon », dans *LIMC* 1.1 (1981) 277–82.

⁴⁵³ *Orientalia* 4 (1935) 184–87 ; P.Mich. inv. 602, 28–37 et inv. 597 r^o 7–v^o 8 ; P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K, v^o 17–29 ; *Enchoria* 2 (1972) 55–63 ; *JEA* 20 (1934) 195–97.

cette image précise ait été transmise et utilisée dans les textes magiques depuis l'époque pharaonique jusqu'à l'Antiquité tardive, pour décrire différentes entités, dont des êtres chimériques et des divinités liées au destin.

Pour en revenir à Petbe, bien que celui-ci soit décrit comme une bête terrifiante dans *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66, il semble avoir un caractère ambivalent dans ce charme : il est de nature chthonienne, puisqu'il est dans l'abysse et qu'on l'identifie plus loin à Amuath, le « soleil de l'Amenti », mais il peut aussi aller au ciel, porter la requête au Père tout puissant. Ce dernier semble être le seul élément chrétien du texte. Le dieu égyptien et ce « Père tout puissant » sont donc juxtaposés dans le charme, mais leur relation est complexe. Ils ne sont pas égaux : Petbe est celui que l'on peut commander et contraindre, le simple messenger, alors que le Père tout puissant est la source ultime du pouvoir, celui qui pourra réellement réaliser la demande. Ici, Petbe n'est pas totalement « démonisé », puisqu'il peut encore se rendre au ciel pour porter son message. Ce n'est donc pas le Petbe quasi satanique mentionné par Chenouté. Toutefois, le dieu égyptien reste inférieur au Père tout puissant. Ce texte présente ainsi clairement le genre de conception hiérarchique des pouvoirs surnaturels que pouvaient avoir les experts en rituels de l'Antiquité tardive.

Enfin, dans la dernière partie du charme, on menace Petbe de faire appel à d'autres entités surnaturelles s'il n'accepte pas d'obéir. Parmi ces entités, on trouve une liste de divinités grecques : Apollon, Athéna, Cronos, les Moires, Pallas, Aphrodite, l'Aurore et Ouranos. Ces divinités apparaissent toutes dans les textes magiques grecs⁴⁵⁴, à l'exception de Pallas qui est en fait une épithète d'Athéna. Il est donc possible que l'auteur du charme copte ait puisé de l'inspiration dans des textes magiques grecs pour rédiger la liste des dieux grecs. Une autre hypothèse serait que l'auteur, comme tout intellectuel de l'époque, aurait reçu une éducation classique et que les noms des divinités grecques lui auraient été familiers⁴⁵⁵. Il aurait alors décidé de les invoquer dans ce charme, ce qui pourrait expliquer l'utilisation de l'épithète Pallas⁴⁵⁶. Notons que les dieux grecs

⁴⁵⁴ Voir p. ex. (ceci n'est pas une liste exhaustive), pour Apollon : *PGM* I 297 ; II 8, 79, 140 ; VII 113, 206, 726 ; XIII 105, 660 ; XXIIa 3. Athéna : *PGM* IV 2999 ; VII 644. Cronos : *PGM* IV 846, 2316, 2979 ; XII 233, 430 ; XIII 17, 224, 725. Les Moires : *PGM* I 326 ; IV 270, 454, 1455, 2795 ; VII 675 ; XIII 494. Aphrodite : *PGM* IV 1265, 1724, 2557, 3209 ; VII 215, 865 ; XIII 19, 223, 731. L'Aurore : *PGM* XVIIb 14.

⁴⁵⁵ Dans l'Antiquité tardive, tous les intellectuels, « païens » ou chrétiens, recevaient la même éducation, qui consistait en grande partie en une formation classique (*paideia*), dans laquelle les textes homériques occupaient une place centrale ; voir en part. R. Criboire, « Higher Education in Early Byzantine Egypt: Rhetoric, Latin, and the Law », dans Bagnall, *Egypt in the Byzantine World*, 47–66.

⁴⁵⁶ Pour cette hypothèse, voir Blumell et Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty », 247–49.

sont rares dans les textes magiques coptes et, en général, ils n’y jouent pas le rôle principal (à l’exception d’Artémis dans BNF Suppl. Grec. 1340⁴⁵⁷). Dans ce charme, ils ne sont que des moyens de pression utilisés par l’individu récitant l’incantation pour obtenir la soumission de Petbe.

Ce dernier apparaît encore dans un second texte magique copte daté des 5^e–6^e siècles, *SCO* 29 (1979) 19–53⁴⁵⁸. Il s’agit d’un *codex* miniature constitué à l’origine de trois *bifolia* de papyrus— la feuille droite du *bifolium* extérieur étant maintenant perdue, il ne reste que dix pages. Les six premières pages présentent un formulaire divisé en trois sections. La première, inscrite sur la page 1 et appelée « texte A » par l’éditeur, ne comprend que des *charaktères*, des *voces magicae* et, peut-être, la mention d’une amulette⁴⁵⁹. La seconde section (pages 2–3, texte B) contient une série d’invocations adressées à divers anges (des noms se terminant par « el ») et entités surnaturelles. Quant à la dernière partie (pages 4–6, texte C), celle qui nous intéresse ici, elle contient un charme érotique mentionnant plusieurs divinités égyptiennes :

La Flèche se tourne vers le soleil, le ... (Constellation ?) se tourne vers la lune, les Pléiades sont au milieu du feu, le feu dévore les Trois Dieux. Ils brûlent les os de Hapy, Isis et Osiris. La Flèche ne s’arrêtera pas de tourner vers le soleil, le ... (Constellation ?) ne s’arrêtera pas de tourner vers la lune, les Pléiades ne s’arrêteront pas au milieu du feu. Le feu n’arrêtera pas de dévorer les Trois Dieux. Ils n’arrêteront pas de brûler les os de Hapy, Isis et Osiris. Abrasax ne s’arrêtera pas au milieu du feu, alors qu’il la conduit en s’exclamant : « Je n’irai pas au milieu du feu pendant que je conduis NN à [...] à NN. Je retiens le pouvoir de Seth jusqu’à ce qu’il fasse ma volonté. Seth Io Seth Io Pakerbeth Io Phenix Io Paphulax Baotor. Petbe, semblable au taureau (?), celui qui bouleverse les fondations de la terre. Bouge, élève-toi contre N, fille de N, amène-la à NN. Car quand tu bouges, les fondations de la terre sont perturbées. Quand tu bouges, le firmament du ciel, les trônes et ceux qui y siègent sont perturbés. Ils veulent tous [...], ils descendent l’un [après] l’autre et ils s’exclament d’une voix puissante : “Empare-toi de NN, amène-la à NN, par le pouvoir de Iao Sabaoth Koch” ».

Dans la première partie du charme se trouve une référence aux « Trois Dieux », qui rappelle celle que l’on avait dans le second charme du formulaire iatromagique *Orientalia* 4 (1935) 17–37 (l. 61–62 et 74) présenté plus haut⁴⁶⁰. Ici en revanche, ces trois dieux sont nommés : ce sont Hapy (la personnification divine du Nil, ou plus particulièrement, de l’inondation⁴⁶¹), Isis et Osiris, et leurs os sont consumés par le feu. Comme il s’agit d’un charme érotique, on peut se demander si ce feu ne symbolise pas encore la sensation de brûlure du désir sexuel, qui est apparente dans *AKZ I A*, l’un

⁴⁵⁷ Voir ci-dessus, p. 134–36.

⁴⁵⁸ P.Mil. Vogl. Copt. 16, publié par S. Pernigotti, « Il codice copto », *SCO* 29 (1979) 19–53.

⁴⁵⁹ *SCO* 29 (1979) 19–53 (A II, 8–9) : οὐφελᾶκ|τηριον.

⁴⁶⁰ Voir ci-dessus, p. 139–40.

⁴⁶¹ Sur Hapy, voir A. Eggebrecht, « Hapi », dans *LÄ* 2 (1977) 951–52 ; J. Baines, *Fecundity Figures: Egyptian Personification and the Iconology of a Genre* (Chicago, 1985), en part, p. 78–80 et 198–207.

des charmes érotiques qui utilisent l'*historiola* d'Isis et Horus⁴⁶². Cette partie du charme mentionne également le dieu syncrétique gréco-égyptien-juif Abrasax⁴⁶³, qui semble être identifié à l'expert en rituels (ou l'individu) récitant le charme, puisque c'est lui qui prononce la suite de l'incantation.

Dans la deuxième partie du charme, on évoque les pouvoirs de Seth, le dieu égyptien du désordre et du chaos, responsable de la mort de son frère Osiris. La séquence de *voces magicae* qui suit, « Seth Io Seth Io Pakerbeth Io Phenix Io Paphulax », est bien connue des textes magiques grecs. On l'appelle le « *Typhonicos logos* », en raison de son étroite relation avec le dieu syncrétique gréco-égyptien Seth-Typhon⁴⁶⁴. En effet, les textes grecs qui présentent les différentes versions de cette série de *voces magicae* contiennent en général une invocation au dieu Seth-Typhon, ou encore le dessin d'un personnage à tête d'âne, un animal qui était associé à Seth⁴⁶⁵. Le mot Io (Ιω), qui apparaît de façon répétée dans la séquence, pourrait d'ailleurs être traduit par « âne »⁴⁶⁶. Les autres *voces* les plus typiques de la série sont Erbeth, Pakerbeth, Bolchoseth, Patathnax, Iakoubiai et Seth. Les textes grecs qui contiennent le *Typhonicos logos*, datés du 2^e au 5^e siècle⁴⁶⁷, relèvent presque exclusivement du domaine de la magie négative, la majorité étant des formules de séparation, des charmes pour « maîtriser » (la colère; un individu) et des charmes érotiques⁴⁶⁸.

En copte, le *Typhonicos logos* apparaît sur quatre autres textes magiques, qui sont malheureusement tous fragmentaires, mais qui, compte tenu des antécédents grecs, sont fort probablement des *defixiones*, peut-être même des formules de séparation. Le premier, *Coptica 5*

⁴⁶² Voir ci-dessus, p. 112.

⁴⁶³ Voir ci-dessus, p. 121.

⁴⁶⁴ Lors de l'*interpretatio graeca* des dieux égyptiens, Seth a été identifié à Typhon. Cette association est mentionnée entre autres par Plu. *De Is. et Os.* 49. Cf. H. te Velde, « Typhon », dans *LÄ* 6 (1986) 816–17 ; Von Lieven, « Translating Gods », 71.

⁴⁶⁵ Plu. *De Is. et Os.* 31. Voir en part. G. Daressy, « L'animal séthien à tête d'âne », *ASAE* 20 (1920) 165–66.

⁴⁶⁶ Du moyen égyptien et démotique ⲓ « âne », qui a donné en copte ⲉ(ⲓ)ⲱ « âne » ; voir Vycichl, *Dictionnaire*, 60–61.

⁴⁶⁷ Les plus anciens textes qui portent cette séquence, grecs ou bilingues (grec-latin), sont datés des 2^e–3^e siècles. Ce sont des malédictions inscrites sur des tablettes de plomb : *Def. tab.* Audollent 241, 252 et 253.

⁴⁶⁸ Formules de séparation contenant le *Typhonicos logos* : *PGM* XII 365–78, 445–48, 449–52, 453–65, 466–68 (2^e–3^e s.) ; *Suppl. Mag.* II 95 (5^e s.). Charms pour « maîtriser » : *PGM* IV 2216–25 (3^e–4^e s.) ; VII 940–68 (3^e–4^e s.) ; XXXVI 1–34 (4^e s.) ; LVIII 15–39 (4^e s.) ; *Suppl. Mag.* II 58 (4^e–5^e s.). Charms érotiques : *SEG* XXXV 224, 227 (3^e s.) ; *PGM* XXXVI 69–101 (4^e s.) ; *SB* XXVI 16650 (4^e s.). Autres charms agressifs : *SEG* XXX 326 ; XL 921 (3^e s.) ; *PGM* IV 2211–16, 3255–74 (3^e–4^e s.) ; III 1–164 (4^e s.) ; XLVI 4–8 (5^e s.). Sur Seth, les dessins le représentant et le *Typhonicos logos* dans les textes magiques, voir R. Lucarelli, « The Donkey in the Graeco-Egyptian Papyri », dans S. Crippa et E.M. Ciampini (éd.), *Languages, Objects, and the Transmission of the Rituals. An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices in the Graeco-Egyptian Papyri (PGM)* (Venise, 2017) 89–103 ; R. Martín-Hernández, « More than a Logos. The Ιωερβηθ Logos in Context », dans C. Sánchez Natalías (éd.), *Litterae Magicae Studies in Honour of Roger S.O. Tomlin* (Zaragoza, 2019) 187–262.

(2006) 20–31, est un ostracon daté des 6^e–8^e siècles qui porte dix lignes de texte⁴⁶⁹. Sur la cinquième ligne, on peut lire les mots Io Beth Io Ph[obeth] (ΙΩ ΒΗΘ ΙΩ Φ[ΟΒΗΘ]). Sous le texte ont été dessinés des *charaktères* ainsi qu’un personnage brandissant un bâton, dont l’extrémité est en forme de croix. Il pourrait donc s’agir d’une représentation d’une entité chrétienne (peut-être un ange ?)⁴⁷⁰, qui aurait été juxtaposée à l’invocation de Seth-Typhon.

Les trois autres textes combinent le *Typhonicos logos* et un dessin représentant Seth-Typhon. **Naqlun N. 44/95** est un fragment de parchemin inédit daté des 5^e–6^e siècles⁴⁷¹. Coupé en forme pointue—peut-être pour imiter la lame d’un couteau ou d’une épée—il préserve à son sommet les mots Io Io Io (ΙΩ ΙΩ ΙΩ). **ZPE 189 (2014) 175–84** est un ostracon daté des 6^e–8^e siècles⁴⁷². Ses onze lignes de texte comportent essentiellement une série de *voces* : Io Atax Io Atef Io Pa Io Pathanax Io Sethe Iakoubiou Io Mor Io Be[...] Io A[...]⁴⁷³. On voit dans la marge gauche, devant le premier mot de la série, un staurogramme. **P.Bad. V 134** est un fragment de papier daté des 10^e–11^e siècles⁴⁷⁴. On peut y lire la série Io Rbeth [...] Io Pagerbe[th ...] Io Alchas[...] Io Patatna[x...] Io Anmpa[...]⁴⁷⁵. Enfin, un dernier texte, **BKU I 13**⁴⁷⁶, consiste en une mince bande de papyrus datée des 7^e–8^e siècles, sur laquelle on voit un dessin de Seth à tête d’âne accompagné uniquement de *charaktères*.

Avec le charme érotique **SCO 29 (1979) 19–53 (C)**, ces textes coptes, datés des 5^e–11^e siècles, sont la représentation même de la continuité des pratiques magiques en Égypte, depuis l’époque gréco-romaine, à travers toute l’Antiquité tardive, et jusqu’à l’époque médiévale. Non seulement la séquence de *voces magicae* (le *Typhonicos logos*) a-t-elle été préservée, mais son emploi—dans des charmes érotiques et agressifs, en association avec le nom de Seth et avec une image représentant le dieu Seth à tête d’âne—est conforme à ce que l’on voit dans les textes

⁴⁶⁹ Ostracon LACMA MA 80.202.214, publié par J. Dieleman, « A Coptic Magical Text from the Los Angeles County Museum of Art (LACMA) », *Coptica* 5 (2006) 20–31.

⁴⁷⁰ C’est ce que suggère Dieleman, « Coptic Magical Text », 29–30.

⁴⁷¹ Le document a été décrit par J. van der Vliet, « Les anges du soleil : À propos d’un texte magique copte récemment découvert à Deir en-Naqloun (45/95) », dans N. Bosson (éd.), *Études coptes VII : Neuvième journée d’études* (Paris–Louvain, 2000) 319–37 à 321. Une image du parchemin est reproduite dans J. van der Vliet, « Magic in Late Antique and Early Medieval Egypt », dans G. Gabra (éd.), *Coptic Civilization: Two Thousand Years of Christianity in Egypt* (Le Caire, 2014) 145–52 à 149.

⁴⁷² O.Monts.Roca inv. no. 1472, publié par R. Martin Hernandez et S. Torallas Tovar, « A Magical Spell on an Ostracon at the Abbey of Montserrat », *ZPE* 189 (2014) 175–84.

⁴⁷³ ΙΩ ΑΤΑΧ | ΙΩ ΑΤΕΦ | ΙΩ ΠΑ | ΙΩ ΠΑΘΑ|ΝΑΧ | ΙΩ ΣΕΘΕ | ΙΑΚΟΥ|ΒΙΟΥ | ΙΩ ΜΟΡ | ΙΩ ΒΕ [] | ΙΩ Δ []

⁴⁷⁴ P.Heid. Kopt. inv. 473, publié par Bilabel et Grohmann, *P.Bad.* V, 1, p. 384.

⁴⁷⁵ ΙΩ ΡΒΗΤΘ [...] | ΙΩ ΠΑΓΕΡΒΗ[Θ ...] | ΙΩ ΑΛΧΑΣ Ν[...] | ΙΩ ΠΑΤΑΤΝΑ[Χ ...] | ΙΩ ΔΝΜΠΑ[...].

⁴⁷⁶ P.Berlin 8323, publié par Erman, *BKU I*, p. 14.

magiques grecs. Ces textes coptes montrent que les experts en rituels de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge devaient avoir accès à des modèles grecs plus anciens, et qu'ils étaient plus que disposés à perpétuer certaines pratiques magiques précises, qu'ils devaient juger efficaces dans des situations définies, même si cela impliquait de faire appel à des divinités traditionnelles.

Revenons maintenant au charme érotique (C) contenu dans le *codex* miniature *SCO 29* (1979) 19–53. Après le *Typhonicos logos*, on voit le nom d'une divinité égyptienne terrifiante bien connue, que nous avons déjà rencontrée dans le charme précédent : Petbe. Dans ce charme toutefois, Petbe est associé de façon explicite au dieu Seth. Non seulement les noms des deux divinités sont mentionnés l'un après l'autre, mais on dit aussi que Petbe a l'apparence d'un taureau (non celle d'un griffon ou d'un être chimérique mi-lion mi-ours). Or le taureau est un autre animal parfois associé à Seth, puisque ce dernier s'était transformé en taureau pour combattre Osiris, et plus tard Horus, quand celui-ci voulut venger la mort de son père⁴⁷⁷. De plus, dans ce charme, Petbe est décrit comme celui qui « bouleverse les fondations de la terre » et qui « perturbe le firmament du ciel », des qualificatifs qui sont parfois attribués à Seth dans les textes magiques grecs⁴⁷⁸. Ici, il semblerait donc que Seth et Petbe soient deux noms utilisés pour désigner la même entité. Cela confirme notre interprétation selon laquelle le Petbe de *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66 était également associé à Seth par son « vrai nom » : tonnerre. Par ailleurs, notons que si Petbe, dans *SCO 29* (1979) 19–53 (C), perturbe les fondations de la terre et le firmament lorsqu'il bouge, il doit être si grand qu'il touche à la fois au ciel et à la terre, tout comme le Petbe décrit dans *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66.

Pour ce qui est du syncrétisme religieux et de la réception et réinterprétation chrétienne des éléments traditionnels, on constate encore, dans ce charme, ce qui pourrait être le reflet d'une conception hiérarchique des pouvoirs divins, puisque l'invocation finale ne s'adresse ni à Seth ni à Petbe, mais à Iao Sabaoth. Bien que, en contexte magique, celui-ci ne puisse en général pas être identifié comme un élément chrétien, nous avons relevé la possibilité qu'il représente la volonté de faire appel à un pouvoir supérieur « chrétien » lorsqu'on le rencontre dans une invocation finale,

⁴⁷⁷ Dans les textes des pyramides, on apprend que c'est sous la forme d'un taureau que Seth aurait tué Osiris et qu'Horus, dans son combat contre Seth transformé en taureau, aurait coupé sa patte antérieure, puisque c'est avec celle-ci qu'il avait frappé Osiris (*Textes des Pyramides* PT 372, 580 et 670) ; cf. J.P. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (Atlanta, 2005) 83, 185 et 266–67. Pour cette raison, la constellation appelée par les Égyptiens « la Cuisse du taureau » (qui correspond à la Grande Ourse) était associée au dieu Seth ; voir O Neugebauer et R.A. Parker, *Egyptian Astronomical Texts*, 4 vol. (Providence, 1960–1969) 3.190–91 ; Te Velde, *Seth, God of Confusion*, 86–89.

⁴⁷⁸ *PGM* VII 359–69 ; XII 365–75.

comme dans celle-ci et dans celle de *APF* 64 (2018) 199–259, l’un des charmes coptes qui contient l’*historiola* d’Isis et Horus⁴⁷⁹. Les autres sections du *codex* contiennent également des éléments chrétiens : une série de staurogrammes dans la première section et une invocation se terminant par « amen » dans la deuxième. Même si ces éléments chrétiens ne se trouvent pas dans le charme mentionnant les divinités égyptiennes, leur présence montre encore une fois que le fait d’inclure des éléments appartenant à différentes traditions dans un même document ne posait pas problème.

Le texte suivant, *Orientalia* 4 (1935) 184–87⁴⁸⁰, est un autre charme érotique—bien que l’aspect « agressif » soit moindre puisqu’il semble être question de véritable « amour » plutôt que de désir sexuel⁴⁸¹. Il est inscrit sur une petite feuille de papyrus et est daté des 6^e–7^e siècles. Le charme a été écrit par le même individu que *AKZ* I A et B, qui contiennent des versions coptes de l’*historiola* d’Isis et Horus⁴⁸², mais il est cette fois question d’Isis et Osiris :

+ Huile, huile, huile ! Sainte huile ! Huile qui coule sous le trône de Iao Sabaoth. Huile avec laquelle Isis a oint les os d’Osiris. Je t’appelle, huile. Le soleil et la lune t’appellent. Les étoiles du ciel t’appellent. Le serviteur du soleil t’appelle. Je veux t’envoyer. Tu dois venir, afin que je t’emmène et que tu emmènes NN à moi NN, et que tu fasses naître mon amour en son cœur et le sien dans le mien, comme un frère et une sœur, ou une ourse qui veut allaiter ses petits. Allez, Allez ! Je t’invoque, celui dont la tête est dans le ciel, dont les pieds sont dans l’abysse, dont le devant est celui d’un mouton, dont le derrière est celui d’un dragon, celui [devant lequel] le ciel de toute noirceur est suspendu. [...], + je l’arracherai, le fer, je le ferai fondre. Non, mon Seigneur ! Ne me livre pas à Dimelouchos, qui préside le jugement. En revanche, je veux que tu descendes dans l’Amenti et que tu arraches toutes les pensées du Diable à propos de NN, et que tu fasses naître mon amour en son cœur, et le sien dans le mien. Car je suis celui qui appelle, tu es celui qui accomplit (?) mon désir.

Ce charme contient une référence à deux divinités égyptiennes qui, bien que brève, y joue un rôle important. Elle se trouve au début du texte, dans une invocation à l’huile « avec laquelle Isis a oint les os d’Osiris ». Cette phrase constitue ce que Frankfurter appelle une *historiola* propositionnelle (« clausal *historiola* »)⁴⁸³. En général, celles-ci résument les principaux événements d’un mythe ou d’un récit et servent de préambule à la demande qui suit. Dans ce cas,

⁴⁷⁹ Voir ci-dessus, p. 116 et 126.

⁴⁸⁰ P.Mich. inv. 4932, publié par Worrell, « Coptic Magical and Medical Texts II », 184–87.

⁴⁸¹ Sur la différence entre les charmes « amoureux » et les charmes « érotiques », voir C.A. Faraone, *Ancient Greek Love Magic* (Cambridge, MA, 1999) 41–131, « The Construction of Gender in Ancient Greek Love Magic », dans Jordan, Montgomery et Thomassen, *World of Ancient Magic*, 279–82 et « Agents and Victims: Constructions of Gender and Desire in Ancient Greek Love Magic », dans M.C. Nussbaum et J. Sihvola (éd.), *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome* (Chicago, 2002) 400–26. Il faut toutefois rappeler que de « forcer » quelqu’un à éprouver des émotions amoureuses reste une forme d’agression.

⁴⁸² Pour un commentaire sur l’écriture, la comparaison avec *AKZ* I A et B et la datation, voir ci-dessus, p. 229 (n. 611) et 252 (n. 637).

⁴⁸³ Frankfurter, « Narrating Power », 469.

il est certainement question de la momification d'Osiris par Isis, qui est mentionnée dans certaines versions du mythe d'Osiris⁴⁸⁴, et qui aura servi de modèle mythique pour les rituels de momification en Égypte. Ceux-ci incluaient en effet, après la dessiccation du corps, l'onction de ce dernier avec différentes huiles et parfums⁴⁸⁵. Dans le charme, on comprend que l'huile « sainte » utilisée par Isis possède des propriétés magiques. Cette huile est alors invoquée pour faire naître l'amour dans le cœur de l'individu ciblé par le charme, un amour décrit comme celui qui existe entre « un frère et une sœur ». On ne fait, en revanche, certainement pas référence à un simple amour fraternel, mais fort probablement à l'amour entre Isis et Osiris. Comme mentionné au chapitre précédent, cet amour inconditionnel d'Isis pour Osiris fait partie des raisons qui semblent avoir motivé l'apparition d'Isis dans les charmes érotiques⁴⁸⁶.

Un peu plus loin dans le texte, on invoque une créature chimérique, mi-mouton mi-dragon, dont la tête est dans le ciel et les pieds sont dans l'abysse. Cette description est presque identique—à l'exception des animaux mentionnés—à celle du dieu égyptien Petbe dans le charme *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66 : « celui dont le devant est celui d'un lion, dont le derrière est celui d'un ours, dont la tête est fixée dans le ciel, dont les pieds sont fixés sur la terre, dont les gros orteils des pieds sont liés par les deux anneaux de l'abysse »⁴⁸⁷. Même si les deux textes pourraient faire référence à deux créatures chimériques différentes—il en existait plusieurs

⁴⁸⁴ Les différentes versions du mythe d'Isis et Osiris ne décrivent pas toutes le processus de momification, et la place qu'y occupe Isis est souvent différente, parfois à peine évoquée. Les textes des pyramides mentionnent comment Isis et Nephthys ont rassemblé et réuni les membres ou les os d'Osiris, afin qu'il renaisse dans l'autre monde (*Texte des Pyramides* PT 218, 364, 366, 482, 631 et 670) ; cf. Allen, *Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 34, 80–82, 250 et 266–67. Dans l'*Hymne à Osiris* inscrit sur la stèle d'Amemnes (18^e dynastie), Isis, sous la forme d'un oiseau, fait de l'air avec ses plumes, exécute des rites funéraires (chants et danses) et fait enterrer Osiris ; cf. A. Moret, *La Légende d'Osiris à l'époque Thébaine d'après l'Hymne à Osiris Du Louvre* (Le Caire, 1930). Chez Diodore de Sicile (1, 21) et Plutarque (*De Is. et Os.* 18.), Isis enveloppe les membres d'Osiris dans des figurines de cire représentant le dieu momifié et les fait enterrer à différents endroits en Égypte. Dans d'autres sources, c'est Anubis qui s'occupe de la momification d'Osiris, qui oint son corps et l'entoure de bandelettes (P. Jumilhac 4, 7–8 ; Vandier, *Papyrus Jumilhac*, 115).

⁴⁸⁵ Cette étape est mentionnée par Hdt. 2, 86, lorsqu'il décrit les trois différents types de momification en Égypte. Elle est également décrite dans le chapitre 2 du *Rituel de l'embaumement*, un texte qui a été préservé sur différents papyrus hiératiques datés de la période romaine ; cf. S. Sauneron, *Rituel de l'embaumement, pap. Boulaq III, pap. Louvre 5.158* (Le Caire, 1952) ; S. Töpfer, *Eine (Neu-)Edition der Textkomposition Balsamierungsritual (pBoulaq 3, pLouvre E 5158, pDurham 1983.11+pSt. Petersburg DB 18128)* (Weisbaden, 2015) et « The Instructions of the “Embalming Ritual” in the Light of Archaeological Evidence », dans K.A. Kóthay (éd.), *Burial and Mortuary Practices in Late Period and Graeco-Roman Egypt* (Budapest, 2017) 23–34.

⁴⁸⁶ Voir ci-dessus, p. 110.

⁴⁸⁷ Une autre description similaire se trouve dans une formule de protection sur papyrus, datée des 6^e–7^e siècles, AKZ I D, 89–91 : « celui dont le devant est celui d'un lion, dont le derrière est celui d'un ours, avec la forme d'un faucon et la face d'un dragon ».

en Égypte, comme les sphinx et les griffons—les similitudes dans les descriptions laissent croire qu’il pourrait également s’agir de deux formes alternatives du Petbe égyptien.

Quant aux éléments chrétiens, ceux-ci sont encore une fois plutôt rares. On trouve un staurogramme en début de texte, au *recto* et au *verso* du papyrus, tout comme dans les deux autres charmes écrits par ce scribe, AKZ I A et B⁴⁸⁸. On invoque aussi un « seigneur », mais encore une fois, rien ne prouve qu’il s’agisse du Dieu chrétien—bien que ce soit fort probable. Toutefois, la mention du Diable, qui est en enfer (ΔΜΕΝΤΕ) et qui nourrit des pensées (que l’on présume malsaines) envers la cible du charme, semble revêtue d’une connotation chrétienne⁴⁸⁹. Notons cependant que, dans ce texte, le diable n’est en aucun cas associé aux dieux égyptiens. Le charme ne renvoie donc pas aux conceptions normatives chrétiennes de démonisation des divinités traditionnelles. En réalité, comme le bas du papyrus est endommagé⁴⁹⁰, une partie du texte a été perdue et il est ardu de voir le lien exact entre la première partie du charme (au *recto*) et la seconde (au *verso*). Quoi qu’il en soit, la présence de mentions à Isis et Osiris et au Diable dans ce charme relève du phénomène synchrétique de juxtaposition.

En plus de cette juxtaposition, il pourrait y avoir dans ce charme un autre phénomène synchrétique. Il est question, au tout début de l’incantation, d’une « huile sainte ». La suite du charme suggère que le caractère saint de l’huile vient du rituel accompli par Isis. Cependant, il faut noter que l’on utilisait déjà en Égypte, au plus tard à partir du 4^e siècle, des onctions d’huile sainte dans certains rituels chrétiens, notamment dans les rituels baptismaux⁴⁹¹. On retrouve d’ailleurs

⁴⁸⁸ Voir ci-dessus, p. 115 et 118.

⁴⁸⁹ Le Diable n’est pas d’origine chrétienne puisqu’il existait déjà dans le judaïsme et est même lié aux conceptions du « mal » développées dans d’autres cultures. Cependant, le concept dualiste du Diable, ennemi de Dieu et corrupteur de l’humanité, est plus proéminent dans le christianisme. Dans ce texte copte daté des 5^e–6^e siècles, la mention du Diable fait vraisemblablement référence au concept chrétien. Voir J.B. Russell, *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity* (Ithaca, 1977) ; J.B. Russell, *Satan: The Early Christian Tradition* (Ithaca, 1981) ; C. Breytenbach et P.L. Day, « Satan », dans *DDD*, 1369–80 ; S.J. Riley, « Devil », dans *DDD*, 460–79 ; W. Klein et al., « Teufel », dans *TRE* 33 (2002) 113–47 ; H.A. Kelly, *Satan: A Biography* (Cambridge, 2006) ; G. Theißen, « Monotheismus und Teufelsglaube: Entstehung und Psychologie des biblischen Satansmythos », dans N. Vos et W. Otten (éd.), *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity* (Leyde, 2011) 37–69.

⁴⁹⁰ Les l. 16 à 19 sont fragmentaires : il ne reste que quelques mots à gauche et toute la partie de droite (plus ou moins vingt lettres) est perdue. Le papyrus a été déchiré à la l. 20 et il est impossible de dire combien de lignes de textes sont manquantes au *recto*.

⁴⁹¹ Les onctions baptismales sont mentionnées dans les textes chrétiens syriaques dès le 3^e siècle, p. ex. dans le *Didascalia Apostolorum* (CSCO 401–402, 407–408). En Égypte, les onctions baptismales sont mentionnées de façon générale par Clément d’Alexandrie et Origène, mais il est probable que les rituels baptismaux en Égypte avant le 4^e siècle n’aient inclus que l’onction prébaptismale. À partir du 4^e siècle toutefois, certains textes (p. ex. les *Canons d’Hippolyte* et les *Prières de Sérapion de Thmuis*) font référence aux onctions pré et post-baptismales ; cf. P.F. Bradshaw, « Baptismal Practice in the Alexandrian Tradition: Eastern or Western? », dans P.F. Bradshaw (éd.), *Essays in Early Eastern Initiation* (Bramcote, 1988) 5–17 (réimpr. dans M.E. Johnson [éd.], *Living Water, Sealing Spirit:*

une formule baptismale mentionnant « la sainte huile » dans une amulette grecque datée du 5^e siècle⁴⁹². Il est donc possible que la « sainte huile » invoquée dans ce charme fasse à la fois référence à des traditions égyptiennes (la momification d'Osiris) et chrétiennes (par exemple, les onctions prébaptismales). Bien que cette possibilité ne doive être considérée que comme une hypothèse, il s'agirait d'un bel exemple de la façon dont les experts en rituels de l'Antiquité tardive pouvaient être des agents du syncrétisme religieux en juxtaposant, ou même en fusionnant (amalgame), dans un même texte, des éléments appartenant à différentes traditions religieuses.

Passons maintenant à l'examen d'un charme pour le moment inédit, qui a en réalité été copié sur deux manuscrits : **P.Mich. inv. 602** et **inv. 598 v^o + 597 + 595 r^o**. Ces documents font partie d'une ancienne collection de textes magiques qui comprend au moins douze manuscrits (P.Mich. inv. 593–603 et 1294)⁴⁹³, produits par cinq individus différents, à un certain moment entre le 5^e et le 8^e siècle⁴⁹⁴. Malheureusement, puisqu'il est complexe de dater chacune des mains de façon précise, il est difficile de dire si ces cinq scribes étaient des experts en rituels qui auraient opéré en même temps, peut-être dans un atelier de magie⁴⁹⁵, ou si les textes ont été produits à différents moments, puis rassemblés en une seule collection au fil du temps.

Le plus grand des douze manuscrits, P.Mich. inv. 593, est un *codex* constitué de dix feuilles de papyrus sur lesquels trois scribes ont inscrit une série de prières, d'invocations et de prescriptions iatromagiques⁴⁹⁶. Un quatrième scribe a produit trois rouleaux de papyrus, P.Mich.

Readings on Christian Initiation [Collegeville, 1995] 82–100) ; M.E. Johnson, *Liturgy in Early Christian Egypt* (Bramcote, 1995) 7–16 ; G. Winkler, « The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and Its Implication », dans Johnson, *Living Water*, 58–81 ; M.E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation* (Collegeville, 2007) 41–82 et 142–57.

⁴⁹² P.Ryl. III 471 ; cf. T. de Bruyn, « P. RYL. III.471: A Baptismal Anointing Formula Used as an Amulet », *JThS* 57 (2006) 94–109. L'huile baptismale est également invoquée dans un autre texte magique grec, le *PGM* P12.

⁴⁹³ Tous les manuscrits ont apparemment été trouvés ensemble, mais leur provenance exacte est maintenant inconnue. Ils ont été emmenés d'Égypte au British Museum en février 1921 par E.A. Wallis Budge, puis ont été attribués à l'Université du Michigan. Sur cette collection, voir Worrell, « Coptic Wizard's Hoard ».

⁴⁹⁴ La datation pourrait très bien ne pas être la même pour l'ensemble des manuscrits. Pour la datation du *codex* (inv. 593), voir ci-dessous, n. 496. Pour inv. 602 (6^e–7^e siècles) et 598 v^o + 597 + 595 r^o (7^e–8^e siècles), voir ci-dessous, p. 254 (n. 638) et 255 (n. 640).

⁴⁹⁵ Sur les ateliers de magie, voir entre autres Wilburn, *Materia Magica*, 169–218 ; Curbera, « From the Magician's Workshop ».

⁴⁹⁶ Le *codex* a été édité par Worrell, « Coptic Wizard's Hoard ». Celui-ci suggère une datation aux 6–7^e siècles (p. 240), mais la datation est difficile en raison de trois mains différentes. La première main (pages 1–3 et 19–20) est une onciale penchée bilinéaire (à l'exception des ϕ), mais irrégulière (p. ex. les ε sont larges, mais peuvent avoir le dos rond ou droit; les β peuvent être ronds ou pointus), avec des espaces variés entre les lignes. L'écriture est semblable à celle de *SCO* 29 (1979) 19–53 (5^e–6^e s.). La seconde main (pages 4–12) est bilinéaire et plus régulière. Les ε, ο et c sont larges, les ε ont le dos droit, mais on note aussi parfois l'utilisation d'un ε grec. La troisième main (pages 13–18) est également bilinéaire (à l'exception des ρ et des ψ), régulière, avec peu d'espace entre les lignes. L'écriture est

inv. 600 et 601, qui n'ont été préservés qu'en partie, ainsi que P.Mich. inv. 602, un plus grand rouleau sur lequel ont été inscrits quatre charmes. Un cinquième individu, nettement moins expérimenté que les quatre autres, a produit au moins huit feuilles de papyrus de différentes grosseurs, sur lesquelles il a copié des charmes provenant du *codex* (inv. 593) et du plus grand rouleau (inv. 602). Dans l'ordre, P.Mich. inv. 599, 594, 603, 596 et 598 (*recto*) reproduisent le *codex*, et P.Mich. inv. 598 (*verso*), 597 et 595 (*recto*) reproduisent le rouleau, avec de légères différences⁴⁹⁷. Le cinquième individu a également copié un des textes du grand rouleau inv. 602 sur une amulette de papyrus, P.Mich. inv. 1294⁴⁹⁸.

Le charme qui nous intéresse a d'abord été inscrit sur le rouleau **inv. 602 (l. 28–37)** par le quatrième scribe, puis a été copié sur la feuille **inv. 597 (r^o 7–v^o 8)**. Il s'agit d'un charme érotique, et plus particulièrement d'une formule de séparation, puisque l'individu récitant le charme souhaite attirer une femme (NN) vers lui, après qu'un autre homme ait « fui devant elle » (ϵϣΔΠΟΤ ΔΒΟΛ ΖΗΤϣ ΔΔ). Le charme mentionne diverses entités surnaturelles, dont Isis et Osiris⁴⁹⁹ :

« Tu es la biche, la coupe, la coupe d'or d'Isis, la coupe d'argent d'Osiris. Viens à ma main gauche et je te donne ma main droite. Je t'envoie à la pierre, tu la pulvériseras. Le fer, tu le feras fondre. Et la mer, tu la divises. Toutes les ... (plantes ?) de la terre, tu les arraches toutes avec leur racine. Je ne t'ai pas envoyé pour ces choses afin que tu les fasses, mais je t'ai envoyé à la coupe de vin de NN, afin qu'immédiatement NN (soit) en ton pouvoir. Kakoel, celui qui a amené tes pouvoirs, Marioth, celui dont la tête est dans le ciel, dont les pieds sont dans l'abysse. Maintenant, maintenant, vite, vite, quatre fois. Je t'adjure, Piriper, le soleil, l'ange qui brille sur le monde entier, celui qui règne sur les quatre coins de la terre, celui devant lequel les anges ont tremblé, Abrax Abrax Oiao Sabaoth, (vient) sur cette huile de rose, afin qu'immédiatement, il fuie devant NN et qu'elle vienne à moi ... passer trois jours (et) trois nuits. »

formelle et assez large (ϵ, ϑ, ο, ϣ, ω). Les deuxième et troisième mains se rapprochent plus d'une majuscule biblique que d'une onciale penchée (cf. P.Berol. 13415 [4^e–5^e siècles]) et sont semblables à de l'écriture de *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66. En général, une datation aux 5^e–6^e siècles semble plausible.

⁴⁹⁷ On note surtout des différences dans l'orthographe (substitution des ϵ pour des Δ; nombreuses influences fayoumiques). À la fin du texte d'inv. 598 (*recto*), on trouve une section narrative supplémentaire qui n'est pas incluse dans inv. 593. Une des sections du rouleau inv. 602, qui n'est pas un charme mais un compte de vin (l. 23–27), n'a pas été recopiée. Le *recto* des feuilles inv. 596, 598, 597 et 595 sont numérotées de 1 à 4 (Δ, Β, Γ, Δ), ce qui suggère que cet individu n'a pas simplement copié des textes magiques de façon aléatoire, mais qu'il constituait sa propre collection de charmes, de façon organisée. Il est possible qu'il ait produit d'autres feuilles de papyrus, sur lesquels il aurait copié des charmes provenant d'autres sources. Le texte au *verso* d'inv. 593 n'a été copié ni du *codex* ni du rouleau inv. 602.

⁴⁹⁸ Inv. 1294 a été repéré et lié à cette collection par P.A. Mirecki, « The Coptic Wizard's Hoard », *HThR* (1994) 435–60. Le papyrus présente de nombreuses traces de plis, ce qui indique qu'il aurait été utilisé comme amulette. Celle-ci prouve que le cinquième « scribe » aurait utilisé sa collection de charme comme un manuel, un formulaire, à partir duquel il pouvait copier des amulettes individuelles. Il est fort probable que le *codex* et les trois rouleaux aient eu la même fonction.

⁴⁹⁹ La traduction fournie ici représente le texte tel qu'il apparaît sur inv. 602, 28–37. Cependant, les différences entre inv. 602, 28–37 et inv. 597 r^o 7–v^o 8 sont minimales. La phrase « Marioth est celui dont la tête », à la dernière ligne du *recto* d'inv. 597 a été répétée à la première ligne du *verso*. Dans inv. 597 r^o 7–v^o 8, on dit « huit jours » (Η) au lieu de trois (Γ).

La référence aux divinités égyptiennes, « la coupe d'or d'Isis, la coupe d'argent d'Osiris », est trop brève pour que l'on puisse l'identifier à un récit mythologique connu ou à une *historiola* utilisée dans des incantations de l'époque pharaonique. Une chose intéressante, toutefois, est la mention d'une biche (εΙΟΥΛ), qui semble associée d'une certaine façon à Isis. Cette biche rappelle celle qui est secourue par Jésus dans les deux charmes iatromagiques qui utilisent la structure copte de l'*historiola* d'Isis et Horus, *BKU* I 1 r^o 1, 1–18 et *O.Brit.Mus.Copt.* I, App. 27⁵⁰⁰. Par ailleurs, l'expression décrivant les pouvoirs de cette biche (pulvériser la pierre et faire fondre le fer) apparaît dans l'un des témoins coptes de l'*historiola*, *AKZ* I M, 12–27, ainsi que dans les deux charmes à visée négative qui utilisent la structure de l'*historiola* sans mentionner les divinités égyptiennes, *BKU* I 7 et *BKU* I 3⁵⁰¹. Malheureusement, l'identité et le rôle de la biche dans le charme de la collection de Michigan sont assez flous, et le lien entre cette biche et celle qui figure dans les *historiolae* avec Jésus est incertain.

Un autre élément intéressant dans ce charme est l'évocation d'un être dont la tête est dans le ciel et les pieds sont dans l'abysse. Nous avons déjà rencontré cette expression dans deux charmes coptes : dans *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66, elle décrit le dieu égyptien Petbe, qui est mi-lion mi-ours, et dans *Orientalia* 4 (1935) 184–87, une créature mi-mouton mi-dragon, qui est peut-être une autre forme de Petbe⁵⁰². Dans P.Mich. inv 602, 28–37 et inv. 597 r^o 7–v^o 8, on attribue cette description à un être nommé Marioth. Ce nom est une variante d'un nom magique commun dans les textes grecs et coptes, celui de Marmaraoth, qui est souvent invoqué avec Iao Sabaoth et Abrasax⁵⁰³. Dans *Studies Presented to F.Ll. Griffith* [Londres, 1932] 161–66, on invoque cette entité sous le nom Marioth. Celui-ci semble être un nom parmi tant d'autres (Horasias, Amuath) utilisés pour faire référence à Petbe. Dans la portion grecque du même *codex* (P. Carlsberg 52), Marmaraoth est décrit comme le « dieu qui gouverne tout dans la profondeur ». Selon Brashear, il est fort probable que ce Marmaraoth (dans le charme grec) et Petbe/Marioth (dans le charme copte) désignent une seule et même divinité vengeresse qui

⁵⁰⁰ Voir ci-dessus, p. 98–99.

⁵⁰¹ Voir ci-dessus, p. 102.

⁵⁰² Voir ci-dessus, p. 148 et 155–56.

⁵⁰³ Ce nom (ou ses variantes) apparaît en grec dans *PGM* I 260 ; IV 1201 ; XII 72, 169, 187, 289 ; XXXV 2 ; XLIII 7 ; CXXIIIa 1. En copte : *AKZ* I R, iv, 8 ; *AKZ* I M, 74 ; *P.Bad.* V 139, 27. Sur Marmaraoth, voir K. Preisendanz, « Marmaraoth », dans *RE* 28 (1930) 1881 ; *AKZ* III, p. 124–25 ; Brashear, *Greek Magical Papyri*, 3591–92.

gouverne l'abysse⁵⁰⁴. Il est alors possible que l'auteur du charme de P.Mich. inv 602, 28–37 et inv. 597 r^o 7–v^o 8, s'inspirant des autres textes magiques coptes contenant cette expression, ait utilisé le nom de Marmaraoth/Marioth plutôt que celui de Petbe.

Si l'on aborde enfin la question du syncrétisme religieux, on constate qu'il n'y a pas, à première vue, d'éléments spécifiquement chrétiens dans ce charme. La mention de Oiao Sabaoth pourrait témoigner de la volonté de faire appel au Dieu chrétien dans l'invocation finale, tout comme dans *SCO* 29 (1979) 19–53 (C) et *APF* 64 (2018) 199–259. Cet élément chrétien aurait alors été juxtaposé à la référence à Isis et Osiris, ainsi qu'à l'invocation mentionnant (peut-être) Petbe/Marioth. Un autre élément chrétien pourrait être la phrase « Et la mer, tu la divises », qui rappelle la séparation des eaux de la mer Rouge par Moïse (Ex 14, 21–27). Il est possible que l'auteur du charme n'ait pas nécessairement voulu insérer ici une référence biblique, mais qu'en énumérant les pouvoirs de l'être surnaturel invoqué, la capacité de « diviser la mer »—une image familière en raison de son bagage chrétien—sembla être une bonne addition. Comme ces pouvoirs sont attribués à une entité associée à Isis et Osiris, il s'agirait d'un bel exemple de syncrétisme (amalgame).

Par ailleurs, les manuscrits dont fait partie ce charme contiennent aussi d'autres éléments chrétiens. Par exemple, on voit un staurogramme au début de la troisième section de inv. 602, ainsi qu'en début de texte aux *versos* de inv. 598 et inv. 595 : encore d'autres témoins de cette pratique scribale chrétienne répandue⁵⁰⁵. Le *verso* de inv. 595 contient aussi une invocation à Jésus Christ—dont le nom est écrit avec des *nomina sacra* (IC NXC)—suivie d'un « amen ». Cette collection de charmes montre donc encore une fois que les experts en rituels de l'Antiquité tardive n'avaient aucun problème à juxtaposer, dans un même formulaire, des incantations mentionnant les divinités traditionnelles, et d'autres faisant appel au Dieu chrétien.

Le charme suivant, qui mentionne également des divinités égyptiennes, est malheureusement fort fragmentaire. Les papyrus **P.Stras. inv. K 204 et inv. K 205** font partie de la collection de papyrus de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg⁵⁰⁶. Bien qu'ils aient été regroupés sous deux numéros d'inventaire, il est difficile d'établir les relations exactes

⁵⁰⁴ *Studies Presented to F.Ll. Griffith* [Londres, 1932] 161–66 est la portion copte du *codex* P. Carlsberg 52 (voir ci-dessus, p. 145). Sur Petbe/Marioth/Marmaraoth dans les charmes coptes et grecs de ce formulaire, voir Brashear, *Magica Varia*, 24–35.

⁵⁰⁵ Voir ci-dessus, p. 115.

⁵⁰⁶ Publié récemment par Hevesi, « P. Stras. K 204 and K 205 ».

entre tous les fragments qui composent inv. K 204 et inv. K 205. Plusieurs fragments que l'on peut rattacher semblent appartenir à un manuscrit principal : les fragments C, G, J, L et M de inv. K 204 et A, I, K de inv. K. 205. Il s'agit d'un rouleau sur lequel apparaissent cinq mains différentes (trois au *recto* et deux au *verso*), auxquelles on a assigné une datation au 8^e siècle. De plus, la seconde main du *verso* apparaît également sur les fragments D, E, F, K de inv. K 204 et H, L, M, N, O de inv. K 205, qui pourraient donc faire partie du même rouleau ou d'un autre manuscrit rédigé par le même scribe⁵⁰⁷. Les autres fragments (A, B, H, I de inv. K 204 et B, C, D, E, J, K de inv. 205) sont écrits de mains différentes et ne peuvent pas être rattachés au rouleau principal. Il se pourrait donc qu'ils aient appartenu à d'autres manuscrits.

Le rouleau principal, que nous appellerons donc **P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K**, contenait au moins deux charmes différents (au *verso*), ainsi que des prescriptions rituelles et des dessins (au *recto*). Le second charme, qui est inscrit aux lignes 17–29 du *verso* après une ligne de séparation, comporte une référence à Isis et Osiris⁵⁰⁸ :

] j'ai parlé [...le] Roi (?) Sabaoth [a dit : « ...] tu ne dois pas aller afin que je puisse aller à [...] le ... (Constellation ?) vers la lune [...] qui la tourne vers la lune, le feu [...] brûle [...] qu'elle tombe [...] les Trois Dieux, car je brûlerai les os [...] d'Isis et Osiris [...] et de la poix et [...] Taklabaoth [...] langue [...] Allez, allez, allez ! Souriel, l'ange [...] à l'endroit [où] N, fils de N [...] et que tu accomplisses les [...] cet endroit où je suis et tu écoul[tes ...] et tu accomplisses les [...accom]plisses les (actes) de mes mains. Je ramènerai [...] celui dont la tête est dans le ciel, dont les pieds sont sur la terre, dont les gros orteils [... des] pieds sont liés dans l'infernal Amenti [...] Mistrael et [...] les deux fils [...] et toute peau devienne semblable (?) [...] à cet endroit où je suis. Je suis N, fils de N [...] et les (paroles) de ma bou[che ... accom]plisses les (actes) de mes mains [...] mes mains et tu [... écoul]tes les (paroles) de ma bouche et tu accom[plisses ...] au trône [...] ces sept flambeaux [...]

En raison de la nature fragmentaire du document, il est difficile de déterminer avec certitude l'objectif de ce charme, mais le langage suggère qu'il s'agit d'un texte de nature plus agressive. Par exemple, la phrase « que tu écoutes les (paroles) de ma bouche et accomplisses les (actes) de mes mains », que nous avons déjà repérée dans le charme à visée négative *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66, apparaît généralement dans des défexions ou des charmes pour obtenir la réalisation d'un souhait ou d'un désir quelconque⁵⁰⁹.

⁵⁰⁷ La forme et la couleur des fragments D, E, F et K de inv. K 204 (ainsi que le contenu des fragments D et E) suggèrent qu'ils faisaient bien partie du rouleau, bien qu'on ne puisse pas les rattacher. La relation est moins évidente pour les fragments H, L, M, N, O de inv. K 205.

⁵⁰⁸ Pour l'édition complète du charme et la nouvelle numérotation des lignes, voir Hevesi, « Few Remarks », 45–47.

⁵⁰⁹ Voir ci-dessus, p. 145–46. Défexions : AKZ I M 12–27 ; BKU I 3 ; *Enchoria* 2 (1972) 55–63. Charmes pour obtenir un vœu : AKZ I E, Coptic Museum 4959 et 4960 (traduits dans Meyer et Smith, *Ancient Christian Magic*, 239–44).

En fait, cette incantation présente de nombreux parallèles avec deux des charmes érotiques mentionnés précédemment : *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66 et *SCO 29* (1979) 19–53 (C). L'on peut d'emblée rapprocher le début de l'incantation de P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K, v° 17–29 et la première partie du charme de *SCO 29* (1979) 19–53 (C). Afin de faciliter la comparaison, les passages respectifs des deux charmes sont fournis en parallèle ci-dessous :

<i>SCO 29</i> (1979) 19–53 (C I, 1–6)	P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K, v° 17–29
La Flèche se tourne vers le soleil, le ... (Constellation ?) se tourne vers la lune, les Pléiades sont au milieu du feu, le feu dévore les Trois Dieux. Ils brûlent les os de Hapy, Isis et Osiris.	le ... (Constellation ?) vers la lune [...] qui la tourne vers la lune, le feu [...] brûle [...] qu'elle tombe [...] les Trois Dieux, car je brûlerai les os [...] d'Isis et Osiris [...]

Dans les deux textes, il est question d'une constellation inconnue (le mot copte employé est le même : τωαλλοογ / τχαλλοογ⁵¹⁰) qui « se tourne vers la lune », et d'un feu qui dévore (ou brûle) « les Trois Dieux » et qui « brûle les os d'Isis et Osiris ». Il est donc possible que la même *historiola* concernant le feu qui brûle les os des trois dieux Isis, Osiris (et Hapy), qui apparaît dans le charme *SCO 29* (1979) 19–53 (C) daté des 5^e–6^e siècles, ait été réutilisée dans P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K, v° 17–29, environ deux siècles plus tard.

Plus loin dans le texte, on rencontre une autre phrase dont le doublon se trouvait déjà dans *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66, encore aux 5^e–6^e siècles :

<i>Studies Presented to F.Ll. Griffith</i> (Londres, 1932) 161–66	P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K, v° 17–29
Petbe ... dont la tête est fixée dans le ciel, dont les pieds sont fixés sur la terre, dont les gros orteils des pieds sont liés par les deux anneaux de l'abysse.	celui dont la tête est dans le ciel, dont les pieds sont sur la terre, dont les gros orteils [...] des] pieds sont liés dans l'infernal Amenti

Dans *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66, cette phrase est utilisée pour décrire le dieu égyptien Petbe, qui est, par ailleurs, également invoqué dans *SCO 29* (1979) 19–53 (C). Puisque P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K, v° 17–29 présentent

Charme négatif (?) : P.Stras. inv. K 204 A, B + inv. K 205 D ; P.Stras.Copt. 9. *Orientalia* 4 (1935) 5–13 est soit une formule de protection, soit un charme pour provoquer un accouchement (ou une fausse couche ?), mais le langage est assez agressif.

⁵¹⁰ Le même mot (χαλλαγ) apparaît dans *BKU I* 22, 8 (un des charmes contenant l'*historiola* d'Isis et Horus), également dans un contexte astrologique, voir ci-dessus, p. 85–86.

d'importants parallèles textuels avec deux charmes qui mentionnent Petbe, on peut émettre l'hypothèse, bien que le nom de la divinité soit perdu, que la description « celui dont la tête est dans le ciel, dont les pieds sont sur la terre, dont les gros orteils [... des] pieds sont liés dans l'infernal Amenti » fasse également ici référence à Petbe.

En ce qui concerne le syncrétisme religieux, la réception et la réinterprétation chrétienne des éléments traditionnels, il faut dire que ce charme ne contient pas d'éléments spécifiquement chrétiens, mais on voit, au *recto* du fragment C de K 204, un dessin qui pourrait représenter une église, accompagnée de deux croix stylisées⁵¹¹. Dans l'une d'elles sont inscrits les *nomina sacra* ic xc (Jésus Christ). On aurait donc, dans un même formulaire, des éléments égyptiens et chrétiens.

Dans le prochain texte, contrairement à tous les charmes précédents, les éléments chrétiens sont manifestes et occupent la place centrale de l'incantation. **ZÄS 33 (1895) 132–35** est une défixion dirigée contre un chien, inscrite sur papyrus et datée du 8^e siècle⁵¹² :

Tikmartik Kathakara [...] l'amulette écrite qu'Isis a composée [...] Car je lie le ciel, je lie la terre. Je lie les [...] du ciel (?), je lie les quatre fondations de la terre. Je lie le soleil à l'est, [car je ne lui permets pas de se coucher (?). Je] lie la lune à l'ouest, car je ne lui permets pas de se lever. Je lie [...] au ciel (?), car je] ne lui permets pas (d'être) sur la terre. Je lie le champ à la terre, car je ne lui permets pas de monter [au ciel (?) ...]. Je transforme le ciel en bronze, je transforme la terre en fer. [...] Je lie le chien de N, le fils de la femme qui est sa mère. Tous les liens sont encore liés, indissolubles dans le temps (?) [...]. En outre, qu'aucune famille de toute l'humanité qui a existé dans toute la génération [d'Adam et] dans toute la création de Zoé ne puisse dissoudre les liens que j'ai [liés et] l'amulette que j'ai écrite contre le chien de N, le fils de la femme qui [est sa mère], ni de la magie féminine ni de la magie masculine [...] Que personne ne soit capable de dissoudre la magie et l'amulette par laquelle j'ai [lié le chien] de N, le fils de la femme qui est sa mère. Je [t']invoque, je t'adjure, par le grand doigt Nathanael, afin que [...] dans la conception (?), car il est lié par le fer, le pain sans levain et le sang de l'agneau. Tout comme le fer et la pierre ne sont pas dissous, qu'aucune famille de toute l'humanité qui a existé dans toute la génération d'Adam et dans [toute] la création de Zoé ne puisse dissoudre les liens que j'ai liés et les amulettes que j'ai écrites contre le chien de N, le fils de la femme qui est sa mère. Je t'invoque, je t'adjure, par le grand doigt Nathanael, lie, lie, lie, indissolublement ! Je vous implore, je vous invoque, les sept vrais noms qui [...], la face d'un aigle, Petagramata, la face d'un lion, Paramera, la face d'un taureau, Pso[rothion ?], la face d'un homme, Pameriton. Apabathouel, le grand, vrai nom de Sabaoth, le vrai nom terrifiant, lie, indissolublement ! »

Dans la première phrase du texte, on identifie le charme comme étant « l'amulette écrite qu'Isis a composée ». À première vue, il peut sembler étrange de faire référence à une défixion en

⁵¹¹ Hevesi, « P. Stras. K 204 and K 205 », 80 et 108 (photo).

⁵¹² M.S. Or. 1013A, publié par A. Erman, « Zauberspruch für einen Hund », ZÄS 33 (1895) 132–35 ; décrit dans *P.Lond.Copt.* I 369.

utilisant le mot « amulette » (φυλακτήριον), qui décrit plus souvent des textes de type apotropaique, mais celui-ci est utilisé encore à deux reprises dans la suite du charme (l. 11–12 et 20–21 : « l’/les amulette[s] que j’ai écrite[s] contre le chien de N, ... »). Isis étant la déesse de la magie par excellence, il est certain que de l’identifier comme l’auteure d’une amulette (ou d’une défexion) devait conférer à celle-ci une plus grande légitimité, ainsi qu’une efficacité accrue. Déjà dans les papyrus magiques de l’époque pharaonique, on trouvait le même genre de tactique : par exemple, dans une incantation contre les maux de tête, on demande d’utiliser comme amulette quelque chose qu’Isis aurait tissé et que Nephthys aurait filé⁵¹³. Il s’agit du même phénomène que l’on a constaté dans le papyrus de Philinna, dont les incantations revendiquent des autorités syrienne et thessalienne—la Syrie et la Thessalie étant déjà réputées pour leurs sorcières à l’époque⁵¹⁴. Il semblerait donc qu’au 8^e siècle, certains experts en rituels aient encore considéré Isis comme une source légitime de pouvoir magique.

Dans le reste du charme, on ne voit aucune autre influence des cultes traditionnels. On y trouve cependant au moins trois références manifestement chrétiennes : la phrase « toute la génération d’Adam et toute la création de Zoé », qui apparaît dans plusieurs autres textes coptes⁵¹⁵, l’expression « le pain sans levain et le sang de l’agneau », qui fait sans doute référence à l’eucharistie, ainsi que l’énumération « la face d’un aigle, Petagramata, la face d’un lion, Paramera, la face d’un taureau, Pso[rothion ?], la face d’un homme, Pameriton », qui désigne les quatre créatures qui entourent le trône de Dieu⁵¹⁶. Dans ce charme, les éléments égyptiens et chrétiens

⁵¹³ P.Leiden I 348 [18] r^o 11, 3–12, 1 = *AEMT* 37.

⁵¹⁴ Voir ci-dessus, p. 64.

⁵¹⁵ La phrase habituelle est « toute la génération d’Adam et tous les enfants de Zoé » (ΜΠΓΕΝΟΣ ΤΗΡΑ ΝΑΔΔΑΜ ΜΝ ΝΩΗΡΕ ΤΗΡΟΥ ΝΖΩΗ). On la trouve dans treize autres textes magiques coptes (voir ci-dessous, p. 197–99) : *AKZ I F* ; *AKZ I G–H* ; *BKU I 10* ; *Die koptischen Zaubertexte ... in Wien* (Heidelberg, 1934) 12–14 ; *Enchoria* 5 (1975) 115–18 ; *JEA* 20 (1934) 195–97 (A) ; *JEA* 20 (1934) 197–99 (B) ; *JCS* 20 (2018) 11–56 ; *Oratio Mariae ad Bartos* (Giessen, 1965) 6–13 ; *P.Bad.* V 123 et 139 ; P.Stras. inv. K 204 A, B + inv. K 205 D, r^o 2 ; *ZÄS* 77 (1942) 104–105.

⁵¹⁶ Ces quatre créatures sont d’abord mentionnées dans Ez 1, 5–11. Chacune d’entre elles est décrite comme ayant six ailes et quatre faces (une de lion, une de taureau, une d’aigle et une d’homme). Les créatures apparaissent ensuite dans Ap 4, 6–8, entourant le trône de Dieu. Elles ont toujours six ailes, mais elles ont chacune l’apparence soit d’un lion, d’un taureau, d’un aigle ou d’un homme. Ces créatures sont souvent invoquées dans les textes magiques coptes : *P.HermitageCopt.* 70, 4 ; *AKZ I G*, 63–64 ; *AKZ I R*, xiii, 5–8 ; *P.Lond.Copt.* 1223, 12–13. Elles sont parfois nommées Paramara, Zorothon, Periton et Akramata (ou leurs variantes) : *APF* 31 (1985) 32–35 (n^o II 42, 26–29) ; *MPEP* V (1892) 120 (ll. 1–2) ; *Lobpreis des Erzengels Michael* (Bruxelles, 1966) (l. 113). Elles sont aussi souvent nommées Alpha (hébreux *aleph*, « taureau ») Leon (grec, « lion ») Phone (grec, « voix », le nom de l’aigle) Aner (grec, « homme ») : *Muséon* 76 (1963) 248–54 ; *O.Cair.Monuments* 8147 ; *Studia Papyrologica* 13 (1974) 107–10 ; *APF* 29 (1983) 63–64 (n^o I 538) ; *APF* 31 (1985) 32–35 (n^o II 42, 26–29). Les noms Alpha Leon Phone Aner apparaissent parfois sous la forme d’un carré magique, comme dans *O.Cair.Monuments* 8147 et *Studia Papyrologica* 13 (1974) 107–10 ; cf. G. Harpon, « Sator Arepo », dans M. Marcovich (éd.), *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism* (Leyde, 1988) 28–46 à 38–39. Chez les auteurs chrétiens (à partir du 2^e siècle), les quatre créatures étaient associées

sont juxtaposés et ont chacun leur rôle : le nom d'Isis est utilisé comme source de légitimité magique, mais le texte de l'incantation utilise un langage qui relève de la littérature et de la liturgie chrétienne. Il semble donc que ce charme soit un autre témoin d'une certaine conception hiérarchique des pouvoirs surnaturels chez les experts en rituels de l'Antiquité tardive.

Enfin, le dernier texte magique copte dans lequel on trouve des divinités traditionnelles est *P.Bad. V 131*⁵¹⁷, un formulaire daté du 9^e siècle inscrit sur les deux côtés d'une feuille de parchemin, qui comprend deux charmes érotiques accompagnés d'instructions rituelles et de dessins. Le second charme commence par une longue série de *voces magicae*, suivie d'une *historiola* concernant le Diable (l. 28–43) :

[...]n Shouran Shoutabin Shourabatan Shourachan [...]ban Shoushf Shourachael Prim Primpe A[...] Patboukania Zeus Diable Apo[llon | ...]a Cronos Pshoushf Pantinos Pantitos [...] dans tes mains depuis le commencement. Tu es descendu à [la source] des rivières et tu les as remplis d'émotions, de passion [...] de méchanceté, d'amour, de désir et de folie [...] Je t'adjure par cette incantation, afin que, partout où ils seront, ils soient perturbés par la folie [...] lorsqu'elle vient vers NN [...] avec un désir déchaîné [...] afin que tu ailles où que NN soit, que tu la saisisse et l'emmènes à NN, où qu'elle soit. Qu'elle mange, qu'elle boive ou qu'elle allaite, qu'elle soit dans les montagnes ou dans la mer, contraint-la, perturbe-la, jusqu'à ce qu'elle vienne à NN. Je t'adjure, Michael, par la lumière sur laquelle tu sièges, emmène les compagnons qui sont avec toi dans ce même rang, afin qu'immédiatement, je prononce vos noms et vous place dans le feu, près de la porte de la maison et du linteau (?), sur une pierre ou dans de l'huile—simplement, tout lieu (ou objet ?) au-dessus duquel je prononcerai vos noms et que je donnerai à NN—qu'elle vienne à NN, n'importe quelle année, mois et jour. Entends cette adjuration, tu es celui qui fais ... tu fais ... tu fais que les chiens aillent au chien, tu fais que tes cultivateurs aillent au ... compagnon, tu es celui qui perturbe ... par les doigts de NN et tu l'emmènes à NN [...] grand pouvoir, vite ! Ourich, Marich, Batol [...]. Envoie tes pouvoirs pour qu'ils aillent dans la maison de NN jusqu'à ce qu'elle soit perturbée, qu'elle soit en détresse, qu'elle renie son père, sa mère, son mari et ses enfants, qu'elle soit forte (?) et pleine de désir pour NN, d'un désir brûlant et d'un amour [...] et une éternelle passion pour toujours [...], vite ! *Charaktères* (Dessin) [...]. Apollon, Shoushf, soit un médiateur, ... l'abysse, emmène NN à NN.

Dans ce charme, le récit du Diable descendant à la source des rivières pour les remplir de passion, de désir et de folie amoureuse est utilisé comme précédent mythique (selon le principe de l'analogie persuasive), puisque l'on souhaite que la victime soit également prise d'un désir brûlant et d'une folie amoureuse pour le destinataire. Ce récit se trouve également dans un autre charme érotique copte, *JEA* 20 (1934) 51–53⁵¹⁸. Il s'agit d'une référence à un passage des *Questions de Barthélemy*, dans lequel Satan se lave dans la source d'où coulent les quatre rivières, et lorsqu'Ève

aux quatre évangélistes ; voir p. ex. Iren. *haer.* 3, 11, 8 ; cf. J.L. Kovacs et C. Rowland, *Revelation: The Apocalypse of Jesus Christ* (Malden, 2004) 65–67.

⁵¹⁷ P.Heid. Kopt. inv. 518, publié par Bilabel et Grohmann, *P.Bad.* V, 1, p. 375–77.

⁵¹⁸ London Hay 10376, publié par Crum, « Magical Texts in Coptic I ».

boit cette eau, elle est saisie de désir⁵¹⁹. Ce qui est intéressant dans *P.Bad.* V 131, 28–43, c’est que les noms des dieux grecs Zeus, Apollon et Cronos sont apposés à celui du Diable, comme s’il s’agissait des noms secrets de Satan. Comme ce texte est daté du 9^e siècle, il représente—avec le fragment *P.Bad.* V 134 daté des 10^e–11^e siècles, qui contient le *Typhonicos logos* et un dessin de Seth—l’une des attestations les plus tardives de divinités traditionnelles dans les textes magiques coptes. Il est donc fort intéressant de constater, à cette époque tardive, une claire pénétration, dans le domaine magique, des discours normatifs chrétiens qui démonisaient (ou « diabolisaient ») les divinités « païennes ».

Conclusion

Dans ce chapitre, afin de remettre en contexte les sept charmes coptes qui contiennent l’*historiola* d’Isis et Horus et qui ont été l’objet du chapitre précédent, nous avons analysé les seize autres textes magiques coptes (dix-huit autres charmes) qui mentionnent des divinités grecques et égyptiennes. Cet examen avait également pour objectif de relever les éléments attestant de changements et continuités depuis l’époque pharaonique jusqu’à l’époque médiévale, ainsi que d’aborder les questions du syncrétisme religieux, de la réception et de la réinterprétation chrétienne des éléments traditionnels.

Tout d’abord, on peut affirmer que ces dix-huit charmes, tout comme ceux contenant l’*historiola* d’Isis et Horus, témoignent d’une continuité dans les pratiques magiques en Égypte. En plus d’invoquer les divinités grecques (Artémis, Zeus, Apollon, Cronos, Athéna, Aphrodite) et égyptiennes (Isis, Osiris, Horus, Amon, Thot, Seth, Petbe) et d’évoquer des mythes d’origine égyptienne (par exemple, la référence au mythe d’Isis et Osiris dans *Orientalia* 4 [1935] 184–87), ils reprennent également des thèmes et des motifs qui étaient courants dans les charmes des époques pharaonique et gréco-romaine. C’est le cas des thèmes de l’utérus « flottant » et de l’accouchement d’Isis, qui sont utilisées dans deux des charmes du formulaire *Orientalia* 4 (1935) 17–37 (l. 17–34 et 60–84) et qui ont des antécédents de genre dans les charmes pharaoniques et dans les textes magiques grecs. Les invocations et dessins de Seth-Typhon dans des contextes érotiques et négatifs, dont l’usage remonte en grec au 2^e siècle, sont un autre bon exemple, puisqu’on les retrouve dans six charmes coptes, datés du 5^e au 11^e siècle.

⁵¹⁹ *Question de Barthélemy* 59.

Certains charmes présentent aussi d'importants parallèles textuels avec des incantations plus anciennes. Les meilleurs exemples se trouvent encore une fois dans le formulaire *Orientalia* 4 (1935) 17–37 : le premier charme (l. 17–34), dans lequel il est question d'Isis qui « règne dans le noir parfait », reprend une expression et des *voces magices* qui apparaissent dans une incantation grecque datée des 3^e–4^e siècles (*PGM* VII 492–97). Le second charme (l. 60–84), concernant l'accouchement Isis, contient une première expression que l'on retrouve dans une incantation démotique contenant l'*historiola* d'Isis et Horus datée des 2^e–3^e siècles (*PDM* xiv 1219–27), puis une seconde expression (sur le bruit des vagues et du vent) que l'on rencontre d'abord dans un papyrus magique en hiéroglyphes de l'époque pharaonique, P. Chester Beatty VII [14] r^o 6, 7–7,1, sur un ostrakon en démotique, daté entre le 1^{er} siècle AEC et le 2^e siècle EC (O. Sbrassburg D 1338), puis dans un autre texte magique copte, daté cette fois des 10^e–11^e siècles (P. mag. copt. Saqqara hypogées F17.10).

On trouve également, dans plusieurs des charmes coptes (*Studies Presented to F.Ll. Griffith* [Londres, 1932] 161–66 ; *Orientalia* 4 [1935] 184–87 ; P.Mich. inv. 602, 28–37 et P.Mich. inv. 597 r^o 7–v^o 8 ; P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K, v^o 17–29), une expression décrivant un être dont la tête est dans le ciel et les pieds sont sur la terre, qui semble avoir comme origine la mythologie égyptienne et qui apparaît également dans des textes magiques en démotique et en grec. Ensemble, les éléments de continuité et les parallèles textuels confirment qu'il y a eu transmission du savoir magique en Égypte, par l'intermédiaire de manuscrits (notamment de formulaires), de l'époque pharaonique jusqu'à l'époque médiévale.

En contrepartie, nos seize textes magiques coptes présentent également certains changements par rapport aux textes magiques datés des périodes précédentes, le principal étant, de toute évidence, l'ajout d'éléments chrétiens. Bien entendu, le plus important pour notre étude n'est pas l'apparition d'éléments chrétiens dans des charmes coptes—ce qui est, en réalité, tout à fait normal et prévisible—mais plutôt la façon dont les éléments traditionnels grecs et égyptiens (les divinités, les références mythologiques, les formules et les dessins) ont été combinés avec ces éléments chrétiens.

Rares sont les textes qui sont témoins du processus syncrétique de l'amalgame (dans le sens où un élément chrétien aurait été fusionné avec un élément grec ou égyptien pour former quelque chose de nouveau). Les cas les plus probables se trouvent dans l'incantation de P.Mich. inv. 602,

28–37 et inv. 597 r° 7–v° 8, dans laquelle une biche, qui est associée à Isis et Oriris, a le pouvoir de « diviser la mer » (Ex 14, 21–27), et dans le charme érotique *Orientalia* 4 (1935) 184–87, dans lequel on invoque une « huile sainte »—qui est sainte, semble-t-il, en vertu de son usage lors de la momification d’Osiris par Isis, mais qui pourrait également faire référence à la sainte huile utilisée dans certains rituels chrétiens à partir du 4^e siècle.

Dans la majorité des seize textes toutefois, nous sommes plutôt en présence du phénomène synchrétique de juxtaposition. En effet, plusieurs textes contiennent, d’une part, des mentions de divinités grecques ou égyptiennes, et d’autre part, des invocations destinées à des entités chrétiennes. Parfois, les éléments appartenant aux différentes traditions religieuses se trouvent dans différentes sections d’un formulaire (*SCO* 29 [1979] 19–53 ; P.Mich. inv. 602 et P.Mich. inv. 598 v° + 597 + 595 r° ; P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K), mais dans d’autres cas, ils sont inclus dans un même charme (BNF Suppl. Grec. 1340 ; *Studies Presented to F.Ll. Griffith* [Londres, 1932] 161–66 ; *SCO* 29 [1979] 19–53 [C] ; *Orientalia* 4 [1935] 17–37 [l. 60–84] ; *Orientalia* 4 [1935] 184–87 ; P.Mich. inv. 602, 28–37 et P.Mich. inv. 597 r° 7–v° 8 ; *ZÄS* 33 [1895] 132–35). Dans ces derniers cas, les invocations aux entités chrétiennes sont généralement insérées à la fin des charmes (à l’exception de BNF Suppl. Grec. 1340, l’exorcisme faisant appel à Artémis). On voit donc dans ces charmes, tout comme dans plusieurs de ceux qui contiennent l’*historiola* d’Isis et Horus (*AKZ* I A ; *BKU* I 22 ; *AAT* 100 [1965–1966] 285–92 ; *APF* 64 [2018] 199–259 ; *BKU* I 1 r° 2, 1–v° 8), une conception hiérarchique des pouvoirs divins, puisque l’on préfère faire appel au Dieu chrétien, source ultime de pouvoir, dans les invocations finales.

Enfin, il faut noter que, malgré cette conception hiérarchique des pouvoirs divins, les dieux grecs et égyptiens ne sont généralement pas démonisés dans les charmes coptes. Parmi les seize textes magiques étudiés dans ce chapitre, ce phénomène ne se manifeste qu’une fois, dans le charme érotique *P.Bad.* V 131, 28–43, dans lequel Zeus, Cronos et Apollon sont associés au Diable. Ce texte, daté du 9^e siècle, est plus tardif que la majorité des autres charmes coptes mentionnant des divinités grecques et égyptiennes, et est témoin d’une pénétration plus marquée des discours normatifs chrétiens dans le domaine magique.

Somme toute, les résultats que nous avons obtenus au terme de l’analyse de ces seize textes magiques (et dix-huit charmes) sont semblables à ce que nous avons relevé au deuxième chapitre, après l’examen des sept charmes contenant l’*historiola* d’Isis et Horus. Afin de bien montrer ce qui

unit les vingt-trois textes magiques coptes qui contiennent des références aux divinités traditionnelles, le dernier chapitre aura pour but de fournir une vue d'ensemble du groupe, en abordant les questions de la provenance, de la datation, des objectifs des charmes et des expressions communes.

Chapitre 4 – Vue d’ensemble

Introduction

Dans les deux chapitres précédents, nous avons examiné en détail chacun des vingt-trois textes magiques coptes (vingt-cinq charmes) qui mentionnent des divinités grecques et égyptiennes ou qui font référence à des mythes mettant en scène ces divinités. Nous avons consacré plus de temps aux sept charmes qui contiennent l'*historiola* d’Isis et Horus (*AKZ I A*, *AKZ I B*, *BKU I 22*, *AAT 100* [1965–1966] 285–92, *APF 64* [2018] 199–259, *BKU I 1 r^o 2*, 1–v^o 8 et *AKZ I M 12–27*), puisqu’ils représentent la meilleure étude de cas (chapitre 2). Puis nous sommes passés aux seize autres textes (dix-huit charmes), qui présentent des références à des divinités et traditions variées (chapitre 3).

Nous avons, dans chaque chapitre, obtenu des conclusions similaires : 1) les vingt-trois textes magiques coptes témoignent d’une continuité dans les pratiques magiques en Égypte jusqu’à l’époque médiévale (11^e siècle), puisque la plupart des éléments grecs et égyptiens qu’ils contiennent (*historiolae*, types d’invocations, expressions) étaient déjà utilisés dans des textes magiques aux époques pharaonique (en écritures hiéroglyphique et hiératique) et gréco-romaine (en démotique et en grec) ; 2) les charmes coptes sont également témoins de changements, comme la fréquence des objectifs érotiques et l’apparition d’éléments chrétiens ; 3) dans la plupart des charmes, les éléments chrétiens et les références aux divinités traditionnelles ont simplement été juxtaposés, mais certains textes témoignent aussi du processus synchrétique de l’amalgame (où des éléments de traditions différentes ont été fusionnés pour créer quelque chose de nouveau).

S’il est intéressant d’étudier chacun des charmes de façon individuelle, il est aussi important de les considérer comme un groupe uni et cohérent. C’est pourquoi, dans ce dernier chapitre, nous prendrons un peu de recul afin de fournir une vue d’ensemble du corpus de vingt-trois textes magiques coptes qui contiennent des éléments traditionnels. Dans la première partie, il sera question de la datation et de la provenance des manuscrits, des objectifs des charmes, ainsi que des divinités invoquées dans les textes. Dans la seconde partie, nous traiterons d’expressions communes que l’on retrouve dans plusieurs charmes appartenant à notre groupe, mais aussi dans des charmes qui ne mentionnent pas de divinités grecques ou égyptiennes. De cette façon, nous pourrons également placer notre groupe dans le contexte plus large de l’ensemble du corpus des textes magiques coptes.

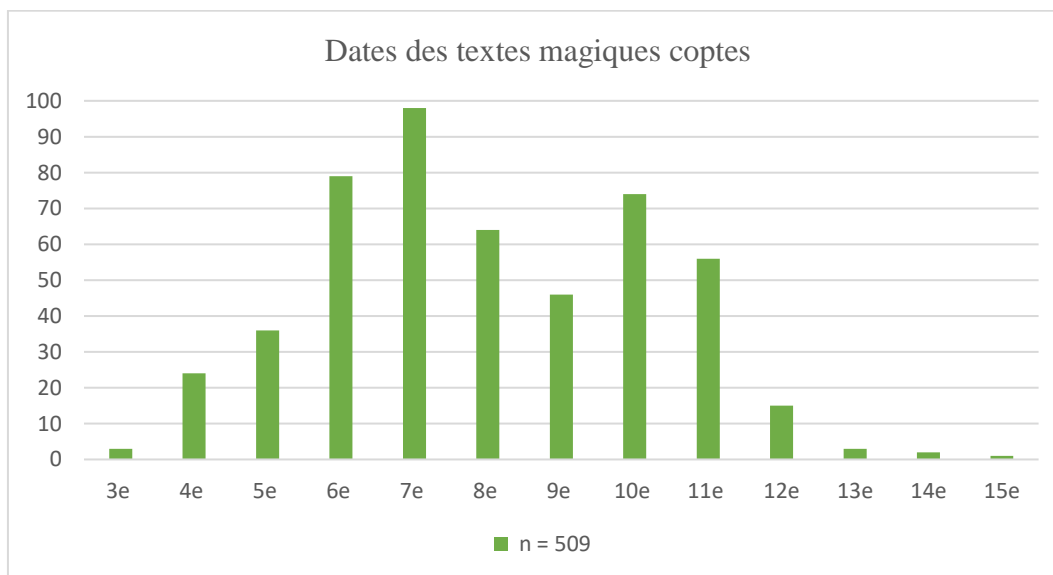
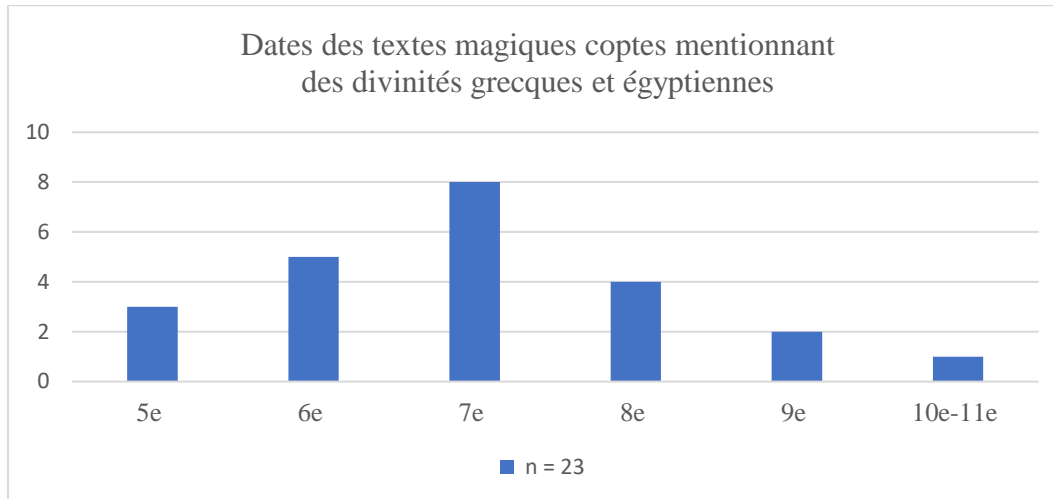
Dates, provenances, objectifs et divinités

Afin de faciliter l'examen général, nous présentons, dans le tableau suivant (Tableau 14), les informations les plus pertinentes concernant chacun de nos vingt-trois textes magiques coptes : le type de texte (formulaire ou charme), la date, la provenance (si elle est connue), l'objectif du (ou des) charme(s) qui nous intéresse(nt), ainsi que les noms des divinités traditionnelles mentionnées.

Tableau 14 : Textes magiques coptes mentionnant des divinités grecques et égyptiennes

	Type	Date	Provenance	Objectif	Divinités
BNF Suppl. Grec. 1340	C	5 ^e s.	Antinoé	Protection	Artémis
Naqlun N. 44/95	C	5 ^e –6 ^e s.	Naqloun	Négatif	Seth-Typhon
P.Köln inv. 4353	F	5 ^e –6 ^e s.		?	Osiris
SCO 29 (1979) 19–53 (C)	F	5 ^e –6 ^e s.		Érotique	Isis, Osiris, Hapy, Abrasax, Seth-Typhon, Petbe
Studies Presented to F.Ll. Griffith (Londres, 1932) 161–66	F	5 ^e –6 ^e s.	Fayoum	Négatif (Érotique ?)	Petbe, Artémis, Apollon, Athéna, Aphrodite, Cronos, Moires, Sérapis, Ouranos
Orientalia 4 (1935) 17–37 (l. 17–34, 60–84 et 85–110)	F	6 ^e s.	Fayoum ?	Iatromagique Iatromagique Iatromagique	Isis Amon, Thot, Isis, Horus Amon
AKZ I A	C	6 ^e –7 ^e s.		Érotique	Isis, Horus
AKZ I B	C	6 ^e –7 ^e s.		Érotique	Isis, Horus
Orientalia 4 (1935) 184–87	C	6 ^e –7 ^e s.		Érotique	Isis, Osiris
P.Mich. inv. 602 (l. 28–37)	F	6 ^e –7 ^e s.		Érotique	Isis, Osiris
BKU I 22	C	6 ^e –8 ^e s.	Thèbes ?	Sommeil	Isis, Horus, Abrasax
Coptica 5 (2006) 20–31	C	6 ^e –8 ^e s.		Négatif	Seth-Typhon
ZPE 189 (2014) 175–84	C	6 ^e –8 ^e s.		Négatif	Seth-Typhon
AAT 100 (1965–1966) 285–92	C	7 ^e s.		Érotique	Isis, Horus
APF 64 (2018) 199–259	C	7 ^e –8 ^e s.		Érotique	Isis, Horus
BKU I 13	C	7 ^e –8 ^e s.	Fayoum ?	Négatif	Seth-Typhon
P.Mich. inv. 598 v^o + 597 + 595 r^o (597 r^o 7–v^o 8)	F	7 ^e –8 ^e s.		Érotique	Isis, Osiris
BKU I 1 (r^o 2, 1–v^o 8)	F	8 ^e s.	Fayoum ?	Iatromagique	Isis, Horus
P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K (v^o 17–29)	F	8 ^e s.		Négatif (Érotique ?)	Isis, Osiris
ZÄS 33 (1895) 132–35	C	8 ^e s.	Panopolis ?	Défixion	Isis
AKZ I M (l. 12–27)	F	8 ^e –9 ^e s.	Thèbes ?	Érotique	Horus
P.Bad. V 131 (l. 28–43)	F	9 ^e s.		Érotique	Zeus, Apollon, Cronos
P.Bad. V 134	C	10 ^e –11 ^e s.		Négatif	Seth-Typhon

La première question que l'on doit aborder est celle de la chronologie. La répartition chronologique de nos vingt-trois manuscrits correspond, de façon générale, à celle de l'ensemble du corpus des textes magiques coptes. On peut le constater en comparant les deux graphiques ci-dessous⁵²⁰.



⁵²⁰ Les données fournies dans le second graphique proviennent de la base de données *Kyprianos*, créée dans le cadre du projet *The Coptic Magical Papyri: Vernacular Religion in Late Roman and Early Islamic Egypt* de l'université de Würzburg, dirigé par K. Dosoo ; cf. <http://www.coptic-magic.phil.uni-wuerzburg.de/index.php/the-database/>. La base de données répertorie, en plus des textes déjà publiés (363), 146 textes inédits. Ces données prennent également en compte tous les manuscrits magiques contenant de l'écriture copte. Le graphique inclut donc des textes bilingues, ainsi que des manuscrits comprenant des charmes en vieux-copte (d'où la présence de certains documents datés des 3^e et 4^e siècles). Il faut aussi noter que la majorité des textes n'ont pas de date précise (limitée à un siècle) et que la plupart des datations s'étendent sur deux siècles ou plus. Bien qu'un travail considérable concernant la datation des manuscrits doit toujours être réalisé, on peut considérer ce graphique comme une représentation préliminaire de la répartition chronologique des textes magiques coptes. Pour un commentaire sur la datation des textes magiques coptes, voir Bélanger Sarrazin, « Catalogue », 373–74.

Des vingt-trois textes magiques coptes contenant des références à des divinités grecques et égyptiennes, cinq sont datés des 5^e–6^e siècles, ce qui est relativement tôt pour des manuscrits coptes. À cette époque, les textes magiques coptes sont peu nombreux et coexistent avec les textes magiques grecs. Bien que le nombre de charmes grecs contenant des éléments chrétiens commence à augmenter à partir du 4^e siècle (atteignant son apogée aux 5^e–6^e siècles), plusieurs textes grecs datés des 4^e–5^e siècles (et même quelques-uns datés du 6^e siècle) présentent encore des éléments se rapportant aux cultes traditionnels⁵²¹. En réalité, il n'est pas si étonnant de voir les noms de divinités grecques et égyptiennes parmi les premiers documents magiques coptes à avoir été produits.

En grec, les textes magiques sont de plus en plus rares à partir du 7^e siècle⁵²². Si l'on revient au corpus des textes magiques coptes toutefois, on voit que la plus grande concentration de manuscrits se trouve dans la période allant du 6^e au 8^e siècle. Cette augmentation correspond à la montée du copte en Égypte après la conquête arabe en 642, alors que le copte remplace le grec dans tous les types de documents, mais n'est pas encore lui-même remplacé par l'arabe⁵²³. Or quinze des vingt-trois textes mentionnant des divinités traditionnelles sont datés des 6^e–8^e siècles. Malheureusement, la plupart d'entre eux ne sont pas datés de façon précise et leur datation s'étend à deux ou même trois siècles : quatre sont datés des 6^e–7^e siècles, trois des 6^e–8^e siècles et trois autres des 7^e–8^e siècles. Il est donc difficile d'établir une courbe évolutive pour la période elle-même. N'empêche que la majorité de nos vingt-trois manuscrits auraient été produits autour du 7^e siècle, ce qui correspond également au point culminant de production pour l'ensemble du corpus des textes magiques coptes.

⁵²¹ Les éléments relevant des cultes traditionnels grecs et égyptiens (p. ex. noms de divinités, dessins les représentant, épisodes mythologiques) sont plus nombreux dans les textes magiques grecs datés du 2^e siècle AEC au 3^e siècle EC, mais on en retrouve tout de même dans plusieurs charmes grecs datés du 4^e au 6^e siècle. Mentionnons seulement, à titre d'exemple, pour le 4^e siècle : *PGM* II, III, XIII, XVIIa, XXVIIIb–c, XXXVI, XXXVIII, XL, LXXXI, CII ; *Suppl.Mag.* I 13 ; II 57, 88. Pour les 4^e–5^e siècles : *PGM* I, VIII, XXIIa ; *Suppl.Mag.* II 93. Pour le 5^e siècle : *PGM* XXVIIIa, XCIII, CI ; *Suppl.Mag.* II 95. Pour les 5^e–6^e siècles : *PGM* ILVI. Pour le 6^e siècle : *PGM* CXVI ; *Suppl.Mag.* I 34.

⁵²² Les derniers textes magiques grecs contenant des éléments chrétiens sont datés des 7^e–8^e siècles ; cf. De Bruyn et Dijkstra, « Greek Amulets », 174.

⁵²³ Sur l'usage de la langue copte après la conquête arabe, voir entre autres Bagnall, *Egypt, 256–58* et *Reading Papyri, Writing Ancient History* (Londres, 1995) 21–22 ; Fournet, « Multilingual Environment », 441 ; A. Papaconstantinou, « Introduction », dans Papaconstantinou, *Multilingual Experience*, 1–16 à 5–6 ; Richter, « Greek, Coptic and the 'Language of the Hijra' » 417–37.

On note enfin, pour l'ensemble du corpus, une diminution au 9^e siècle, suivie d'une remontée aux 10^e–11^e siècles. Cette remontée n'est pas représentée dans notre groupe puisque seulement trois de nos vingt-trois manuscrits ont une date postérieure au 8^e siècle. Ainsi, bien que l'inclusion de références aux divinités et aux récits mythologiques grecs et égyptiens dans les textes magiques coptes n'ait pas été une pratique particulièrement répandue (nos vingt-trois documents ne représentant qu'une petite proportion d'un corpus constitué d'environ cinq cents textes⁵²⁴), il semble que cette pratique soit demeurée relativement stable du 5^e au 8^e siècle, atteignant son point culminant quelque part autour du 7^e siècle, pour ensuite diminuer après le 9^e siècle.

La seconde question d'ordre plus générale est celle de la provenance des manuscrits. Malheureusement, la grande majorité des textes magiques coptes ont été achetés sur le marché noir. Ce faisant, les informations concernant la provenance de nos vingt-trois textes mentionnant des divinités grecques et égyptiennes sont limitées. On sait où certains d'entre eux ont été achetés, mais cela n'implique pas qu'ils aient été trouvés (donc déposés, ou même produits) à cet endroit⁵²⁵. On sait également que certains textes ont été achetés ou découverts ensemble, comme *AKZ I A* et *B*, qui ont été écrits par le même individu, ou P.Mich. inv. 602 et inv. 598 v^o + 597 + 595 r^o, qui font partie de la même collection⁵²⁶. Mais on ne connaît pas pour autant leur provenance. De façon similaire, les charmes *BKU I 1* et *13* font partie d'un groupe de textes magiques coptes achetés simultanément (*BKU I 1–21*) à un vendeur d'antiquités dans le Fayoum, qui aurait revendiqué les avoir trouvés ensemble. Selon Erman, ces manuscrits pourraient avoir fait partie d'une collection de charmes ayant appartenu à un magicien du nome Arsinoïte, ce qui serait plausible, compte tenu de leur caractère magique et des écritures similaires. Comme les documents ont été achetés dans le Fayoum, Erman suggère aussi une provenance fayoumique, mais cela pourrait fort bien ne pas être le cas⁵²⁷.

⁵²⁴ Voir ci-dessus, p. 35.

⁵²⁵ Sur la problématique concernant les lieux d'achat et les lieux de provenance, voir E.G. Turner, *Greek Papyri: An Introduction* (Princeton, 1968) 42–53.

⁵²⁶ Par ailleurs, *Orientalia* 4 (1935) 184–87, également rédigé par le même individu que *AKZ I A* et *B*, n'a apparemment pas été vendu au même acheteur. Pour *Orientalia* 4 (1935) 184–87 (P. Mich. inv. 4932), l'Université du Michigan donne comme historique d'acquisition : « 1926/1927; Acquired by Bell and Westermann from Nahman ». *AKZ I A* et *B* faisaient quant à eux partie de la collection privée de Carl Schmidt (cf. *AKZ I*, p. 4). Il est impossible de savoir si les trois documents ont été trouvés ensemble, puis séparés lors de la vente, ou si *Orientalia* 4 (1935) 184–87 a été découvert à un autre endroit.

⁵²⁷ A. Erman, « Ein Koptischer Zauberer », *ZÄS* 33 (1895) 43–46 à 43–44 ; cf. <https://www.trismegistos.org/archive/435>.

Dans certains cas, la provenance d'un manuscrit a été extrapolée à partir du dialecte utilisé. Ainsi, *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66, écrit en dialecte fayoumique, aurait fort probablement été produit quelque part dans le Fayoum. Enfin, certains de nos textes ont été découverts lors de fouilles récentes et leur provenance est mieux documentée. C'est le cas, par exemple, de BNF Suppl. Grec. 1340, découvert dans une tombe d'Antinoé, et de Naqlun N. 44/95, découvert dans un ermitage du monastère de l'archange Gabriel sur le Gebel en-Naqloun, dans le Fayoum.

Considérons donc les lieux d'origine (connus ou présumés) de nos vingt-trois textes : surtout dans le Fayoum, mais aussi à Thèbes, Antinoé et Panopolis. Si l'on ajoute à cela le spectre chronologique, du 5^e au 11^e siècle, ainsi que les écritures différentes (bien que parfois semblables) que l'on voit sur la majorité des manuscrits, on peut affirmer que les textes magiques coptes mentionnant des divinités grecques et égyptiennes ne constituent pas un petit groupe isolé, produit par un ou deux individus à un seul endroit et un seul moment, mais plutôt qu'ils témoignent d'une tradition magique vivante et relativement répandue dans le temps et l'espace.

Passons maintenant au contenu des charmes qui font partie de cette tradition, dans lequel on remarque certains motifs communs. Le premier concerne les objectifs des charmes. Si l'on s'intéresse d'abord à l'ensemble du corpus des textes magiques coptes, on constate que les charmes et rituels apotropaiques et positifs sont plus nombreux. Par exemple, parmi les 304 textes édités répertoriés dans notre *Catalogue des textes magiques coptes*, dans les cas où l'objectif est identifié ou identifiable, nous avons cent soixante et onze charmes et prescriptions rituelles à caractère « positif » pour quatre-vingts charmes et prescriptions rituelles à visée « négative »⁵²⁸.

En comparaison, considérons les vingt-cinq charmes traités dans cette étude. Nous avons dix charmes érotiques (*SCO* 29 [1979] 19–53 [C] ; *AKZ I A* ; *AKZ I B* ; *Orientalia* 4 [1935] 184–87 ; *AAT* 100 [1965–1966] 285–92 ; *P.Mich. inv.* 602, 28–37 ; *P.Mich. inv.* 597 r^o 7–v^o 8 ; *APF* 64 [2018] 199–259 ; *AKZ I M* 12–27 ; *P.Bad.* V 131, 28–43), une défexion (*ZÄS* 33 [1895] 132–35), sept autres charmes à visée plus négative dont le but exact n'est pas identifié, mais qui ont fort

⁵²⁸ Positif : 10 formulaires iatromagiques contenant au total 29 charmes et 36 prescriptions, 4 formulaires mixtes contenant au total 3 charmes et 6 prescriptions iatromagiques, 52 amulettes iatromagiques, 17 charmes de protection, 5 textes contenant la *Prière de Marie* (guérison et protection) et 19 textes contenant la lettre de Jésus à Abgar (guérison et protection). Négatifs : 3 formulaires érotiques contenant au total 5 charmes, 7 formulaires contenant uniquement des charmes (9) et prescriptions (15) à visée négative, 4 formulaires mixtes contenant au total 5 charmes « négatifs », 11 charmes érotiques et 35 défexions. Cf. Bélanger Sarrazin, « Catalogue », 375.

probablement un caractère érotique, soit d'attraction ou de séparation (Naqlun N. 44/95 ; *Studies Presented to F.Ll. Griffith* [Londres, 1932] 161–66 ; *Coptica* 5 [2006] 20–31 ; *ZPE* 189 [2014] 175–84 ; *BKU* I 13 ; P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K, v^o 17–29 ; *P.Bad.* V 134), quatre charmes iatromagiques (*Orientalia* 4 [1935] 17–37 [l. 17–34, 60–84 et 85–110] ; *BKU* I 1 r^o 2, 1–v^o 8), une formule de protection (BNF Suppl. Grec. 1340), un charme pour imposer le sommeil qui pourrait être positif ou négatif (*BKU* I 22) et un formulaire trop fragmentaire pour pouvoir discerner le dessein du charme ou de la prescription mentionnant Osiris (P.Köln inv. 4353). Nous nous trouvons alors face à la situation inverse, où les charmes appartenant à la catégorie de la magie agressive ou « négative » (dix-huit au total) sont presque quatre fois plus nombreux que ceux appartenant à la catégorie apotropaique ou « positive » (seulement cinq). Il semblerait donc que l'utilisation de références aux divinités traditionnelles grecques et égyptiennes ait été privilégiée dans les charmes à visée plus négative, et en particulier, dans les charmes érotiques.

Cela pourrait être lié à la façon dont ces divinités étaient perçues par les experts en rituels et les clients de l'époque. Comme nous l'avons déjà mentionné dans les deux chapitres précédents, les divinités égyptiennes et grecques dans les charmes coptes ne sont en général pas démonisées. La seule exception à cette affirmation se trouverait dans le charme érotique *P.Bad.* V 131, 28–43, dans lequel les dieux grecs Zeus, Apollon et Cronos sont clairement identifiés au Diable. Le formulaire dans lequel on trouve ce charme, daté du 9^e siècle, est toutefois plus tardif que la plupart des textes qui composent notre groupe, et témoigne d'une pénétration plus marquée du discours normatif chrétien dans le domaine magique⁵²⁹.

Dans la majorité des vingt-quatre autres charmes, bien que les dieux traditionnels ne soient pas explicitement démonisés, il semble tout de même qu'ils aient été considérés comme « inférieurs » au Dieu chrétien. Dans certaines incantations, cette conception hiérarchique des pouvoirs divins est surtout visible dans les invocations finales, qui font appel au « pouvoir suprême », c'est-à-dire au Dieu chrétien ou à d'autres entités divines chrétiennes : *AKZ I A* et *BKU* I 22 (les anges qui ont endormi Abimélech), *BKU* I 1 r^o 2, 1–v^o 8 (Jésus). L'on doit aussi fort probablement ajouter les invocations finales dans le second charme de *Orientalia* 4 (1935) 17–37 (l. 60–84 ; « Seigneur Dieu »), *AAT* 100 (1965–1966) 285–92 (« Seigneur »), *SCO* 29 (1979) 19–53 (C) (Iao Sabaoth), *APF* 64 (2018) 199–259 (Iao Sabaoth) et P.Mich. inv. 602, 28–37 et inv. 597

⁵²⁹ Voir ci-dessus, p. 165–66.

r° 7–v° 8 (Oiao Sabaoth). Dans *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66, on voit aussi une distinction entre le dieu égyptien Petbe, qui est simplement messenger, et le « Père tout puissant », qui détient réellement le pouvoir⁵³⁰.

En plus d'être considérées comme « inférieures », les divinités grecques et égyptiennes dans nos vingt-cinq charmes ont souvent un caractère chthonien. Rappelons que, dans les textes magiques grecs, c'étaient justement les divinités chthoniennes comme Perséphone, Déméter et Hécate qui étaient invoquées dans les défixions et les charmes érotiques. Dans le deuxième chapitre, nous avons expliqué comment la nature chthonienne d'Isis s'est accentuée avec le temps, et comment son amour sans borne pour Osiris et sa dévotion dans ses recherches du corps de son mari aurait mené à l'intégration progressive d'Isis dans des charmes érotiques grecs, à partir des 2^e–3^e siècles⁵³¹. Or dans notre groupe de textes coptes, huit des dix charmes érotiques mentionnent ou font appel à Isis. Celle-ci n'est toutefois pas la seule à avoir acquis un caractère chthonien. Dans nos charmes coptes, d'autres divinités sont associées aux enfers—Horus dans *AKZ I B*, *AAT* 100 (1965–1966) 285–92, *APF* 64 (2018) 199–259 et *AKZ I M* 12–27 ; Artémis dans *BNF Suppl. Grec.* 1340 ; Petbe dans *SCO* 29 (1979) 19–53 (C) et *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66—et aux démons—Horus dans *BKU I* 1 r° 2, 1–v° 8 ; Artémis dans *BNF Suppl. Grec.* 1340). Il est fort probable que, en raison de ces caractéristiques chthoniennes, on ait considéré qu'il était plus convenable de faire appel à ces divinités dans des défixions et des charmes érotiques.

Si l'on continue à s'intéresser aux divinités invoquées dans nos vingt-cinq charmes, on voit encore d'autres motifs se dessiner. La première tendance que l'on peut remarquer est une préférence pour les divinités égyptiennes. En effet, les dieux grecs ne sont invoqués que dans trois charmes. Deux d'entre eux, *BNF Suppl. Grec.* 1340 et *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66, sont datés des 5^e–6^e siècles, donc d'une période pendant laquelle on produisait encore des textes magiques grecs, dont plusieurs invoquaient encore les divinités traditionnelles grecques—notons que *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66 mentionne également des dieux égyptiens. Le troisième, à l'inverse, est daté du 9^e siècle (*P.Bad.* V 131, 28–43) et associe Zeus, Apollon et Cronos au Diable. Comme ce texte est beaucoup plus tardif, il n'est plus question d'une influence des charmes grecs, mais plutôt d'une pénétration du discours normatif chrétien dans la magie copte.

⁵³⁰ Voir ci-dessus, p. 149.

⁵³¹ Voir ci-dessus, p. 110–11.

Dans les autres charmes, c'est en général aux principales divinités égyptiennes que l'on fait appel, c'est-à-dire Isis, Osiris, Horus et Seth. Ce sont, comme on l'aura constaté dans les deux chapitres précédents, les dieux qui étaient invoqués dans les antécédents pharaoniques, démotiques et grecs qui ont servi de modèles aux experts en rituels de l'Antiquité tardive et de l'époque médiévale. Parmi les vingt-trois charmes qui mentionnent des dieux égyptiens, dix-neuf peuvent être classés dans quatre modèles ou types différents, en fonction des divinités qui sont invoquées⁵³². Le premier modèle est celui de l'*historiola* d'Isis et Horus. Celui-ci est inclus dans les sept charmes datés des 6^e–9^e siècles qui ont été analysés en détail dans le deuxième chapitre (AKZ I A, AKZ I B, BKU I 22, AAT 100 [1965–1966] 285–92, APF 64 [2018] 199–259, BKU I 1 r^o 2, 1–v^o 8 et AKZ I M 12–27). On pourrait également ajouter à ce groupe la formule iatromagique concernant l'accouchement d'Isis dans le formulaire *Orientalia* 4 (1935) 17–37 (l. 60–84), daté du 6^e siècle. En effet, celle-ci mentionne Isis et Horus et présente de nombreux parallèles avec les traditions démotiques et coptes de l'*historiola* (comme la présence de certains épisodes et d'expressions communes⁵³³).

Le second modèle consiste cette fois en une référence au mythe d'Isis et Osiris. Le premier texte qui présente certainement ce modèle est *Orientalia* 4 (1935) 184–87, le charme érotique daté des 6^e–7^e siècles dans lequel on invoque l'huile avec laquelle Isis a oint les os d'Osiris. Ce charme contient une référence manifeste à la momification d'Osiris, et donc au mythe d'Isis et Osiris. De plus, il mentionne l'amour entre un frère et une sœur, comme celui qui unissait Isis et Osiris, ce qui pourrait expliquer leur présence dans un charme érotique. Il est ensuite question des os d'Isis et Osiris dans deux autres textes : *SCO* 29 (1979) 19–53 (C), un charme érotique daté des 5^e–6^e siècles, ainsi que P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K, v^o 17–29, daté du 8^e siècle, dont l'objectif est certainement négatif, peut-être même érotique. Dans ces deux charmes, le feu qui brûle les os d'Isis et Osiris pourrait encore une fois faire référence à l'amour entre les deux divinités. Il semblerait donc qu'on ait créé, à partir de certains éléments du mythe d'Isis et Osiris, une *historiola* qui aurait servi de modèle de base pour un deuxième groupe de charmes coptes⁵³⁴. L'on doit également compter dans ce groupe le charme érotique de P.Mich. inv. 602, 28–37 et inv. 597 r^o 7–v^o 8, qui sont datés

⁵³² Seuls deux des charmes du formulaire *Orientalia* 4 (1935) 17–37 (l. 17–34 et 85–110) ainsi que la défixion ZÄS 33 (1895) 132–35 ne respectent aucuns des modèles. Quant à la section du formulaire P.Köln inv. 4353 mentionnant le nom d'Osiris, elle est trop fragmentaire pour pouvoir la lier à l'un ou l'autre des modèles.

⁵³³ Voir ci-dessus, p. 140–41.

⁵³⁴ Sur ce second modèle faisant référence au mythe d'Isis et Osiris, voir Hevesi, « Few Remarks », 44–48.

des 6^e–8^e siècles et qui mentionnent la coupe d’or d’Isis et la coupe d’argent d’Osiris—bien que le lien avec le mythe d’Isis et Osiris soit dans ce cas moins évident.

Le troisième modèle correspond aux invocations à Seth-Typhon, qui se font par l’intermédiaire d’une série de *voces magicae* appelée le « *Typhonicos logos* » ou d’un dessin d’un personnage à tête d’âne représentant Seth. Cette tradition est bien attestée en grec, dans des charmes à visée principalement négative datés du 2^e au 5^e siècle⁵³⁵. En copte, on trouve des invocations à Seth-Typhon dans six charmes : Naqlun N. 44/95 (5^e–6^e siècles), *SCO* 29 (1979) 19–53 (C) (5^e–6^e siècles), *Coptica* 5 (2006) 20–31 (6^e–8^e siècles), *ZPE* 189 (2014) 175–84 (6^e–8^e siècles), *BKUI* 13 (7^e–8^e siècles) et *P.Bad.* V 134 (10^e–11^e siècles).

Quant au quatrième modèle, il consiste en une invocation de Petbe. Celui-ci est mentionné de nom dans deux charmes datés des 5^e–6^e siècles : *SCO* 29 (1979) 19–53 (C) et *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66. Dans ce dernier, Petbe est décrit comme un être chimérique mi-lion mi-ours, dont la tête est dans le ciel, les pieds sont sur la terre et les gros orteils dans l’abysse. Des descriptions similaires se trouvent dans quatre autres charmes, qui pourraient ainsi également inclure une invocation de Petbe : *Orientalia* 4 (1935) 184–87 (6^e–7^e siècles), P.Mich. inv. 602, 28–37 (6^e–7^e siècles) et inv. 597 r^o 7–v^o 8 (7^e–8^e siècles) et P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K, v^o 17–29 (8^e siècle)⁵³⁶.

Pour finir, deux points importants en rapport à ces quatre modèles doivent être précisés. D’une part, trois d’entre eux ont été créés à partir de plus vieux charmes égyptiens (en écritures hiéroglyphique, hiératique et démotique) et gréco-romains (en grec et en latin), soit l’*historiola* d’Isis et Horus, les invocations à Seth-Typhon, ainsi que celles à Petbe. D’autre part, les quatre modèles ont été utilisés assez tôt en copte, soit aux 5^e–6^e siècles pour les trois derniers, et aux 6^e–7^e siècles pour l’*historiola* d’Isis et Horus. Ce sont les mêmes modèles qui ont par la suite été transmis, fort probablement par l’intermédiaire de manuscrits magiques, puis réutilisés jusqu’au 11^e siècle. Les experts en rituels plus tardifs ont alors simplement modifié les modèles préexistants, parfois en les associant entre eux—*SCO* 29 (1979) 19–53 (C), par exemple, contient une référence au mythe d’Isis et Osiris et des invocations à Seth-Typhon et à Petbe—ou encore en ajoutant des éléments chrétiens.

⁵³⁵ Voir ci-dessus, p. 151.

⁵³⁶ Pour une comparaison de ces descriptions, voir ci-dessous, p. 182–86.

Intertextualité

Puisque nous avons parlé des modèles communs utilisés dans les différents charmes mentionnant des divinités grecques et égyptiennes, il est maintenant temps d'aborder la question de l'intertextualité. Nous avons déjà relevé, dans le second chapitre, plusieurs des expressions communes que l'on trouve dans les charmes qui utilisent l'*historiola* d'Isis et Horus. Considérons maintenant tous les charmes dans nos vingt-trois textes, en tenant aussi compte, pour les formulaires, de l'ensemble du document : on peut y repérer encore davantage d'éléments d'intertextualité et de citations. Fait intéressant, ces mêmes expressions se trouvent également dans d'autres textes magiques coptes, contemporains et plus tardifs, qui ne mentionnent pas de divinités traditionnelles.

Dans ce qui suit, nous proposerons un bref examen de ces expressions afin de montrer, d'une part, comment nos vingt-trois textes forment un groupe uni, témoin d'une tradition magique vivante et bien établie, mais d'autre part, qu'ils ne sont pas isolés et s'inscrivent aussi dans le contexte plus large de l'ensemble du corpus des textes magiques coptes. Seules les expressions présentant au minimum trois occurrences ont été retenues pour cette étude. Les tableaux qui suivent fournissent, pour chaque charme contenant l'une de ces expressions, l'objectif (sous forme abrégée), la date, le texte copte, puis la traduction française. Une ligne double sépare les textes qui contiennent des références aux divinités grecques et égyptiennes de ceux qui n'en contiennent pas. Dans chaque section, les charmes sont introduits en ordre chronologique.

Les trois premiers tableaux (Tableaux 15, 16 et 17) présentent, à titre de rappel, des expressions que l'on trouve uniquement dans les charmes qui contiennent l'*historiola* d'Isis et Horus (ou qui en utilisent la structure). On remarquera que le vocabulaire employé dans les différents charmes est chaque fois fort similaire.

Tableau 15 : Intertextualité 1 – Porte de pierre, porte de fer

	But ⁵³⁷	Date	Texte copte	Traduction
AKZ I B, 1–3	É	6 ^e – 7 ^e s.	ΔΙΒΩΚ ΕΞΟΥΝ 2Ν ΟΥΡΟ ΝΩΝΕ ΔΙΕΙ ΕΒΟΛ 2Ν ΟΥ ΡΟ ΜΠΕΝΙΠΕ	Je suis entré par une porte de pierre, je suis sorti par une porte de fer.

⁵³⁷ D = défexion ; É = érotique ; I = iatromagique ; Inv. = invocation ; N = négatif ; P = protection ; S = sommeil ; W = souhait.

APF 64 (2018) 199–259 (l. 7–9)	É	7 ^e – 8 ^e s.	ΔΙΒΩΚ ΕΞΟΥΝ ΖΝ ΟΥ ΠΗΛΗ ΝΩΝΕ ΔΙ(ΕΙ) ΕΒΟΛ ΝΟΥΠΗΛΗ Μ(Π)ΕΝΙΠΕ	Je suis entré par une porte de pierre, je suis sorti par une porte de fer.
AKZ I M, 14–15	É	8 ^e – 9 ^e s.	Δ(Ι)ΖΩΛ ΕΞΟΥΝ ΕΠΕΛΛΩΝΙΑ ΔΙΕΙ ΕΒΟΛ ΝΟΥΡΩ Μ{ΜΠΕ}ΠΙΝΙΠΕ	Je suis entré dans Pellonia, je suis sorti par une porte de fer.

Tableau 16 : Intertextualité 2 – Une femme blanche aux yeux noirs

	But	Date	Texte copte	Traduction
AAT 100 (1965–1966) 285–92 (l. 1–2)	É	7 ^e s.	Δἰζε (ε)ΟΥΣΑἰε ΝΑΡΑΥ ΝΚΑΜϠΑΡ	j’ai trouvé une belle (femme), blanche aux yeux noirs
APF 64 (2018) 199–259 (l. 10–11)	É	7 ^e – 8 ^e s.	Δἰσἰνε ἰσίμε /Δ\Τ\Δ\ἰεαἰη [lire ΔΔ ΤΙΣΑἰη] Τ†ΟΥΟ(Β)Ωε Τ†ΚΑ(Μ)ΒΑΛ	j’ai trouvé la femme NN, cette belle (femme), la blanche, celle aux yeux noirs
AKZ I M, 15	É	8 ^e – 9 ^e s.	ΔΙΚΙΝΕ ΝΟΥΣΑἰεἰη ΝΤΩΡΩ ΝΚΑΜΒΑΛ	j’ai trouvé une belle femme, rouge aux yeux noirs

Tableau 17 : Intertextualité 3 – Pourquoi pleures-tu ?

	But	Date	Texte copte	Traduction
AKZ I A, 9–10	É	6 ^e – 7 ^e s.	ΖΩΡ ΔΖΡΟΚ ΕΚΡΙΜΕ ΖΩΡ \Δ’ΖΡΟΚ ΕΚ ΔΩΔΟΜ	Horus, pourquoi pleures-tu ? Horus, pourquoi gémis-tu ?
AKZ I B, 12–13	É	6 ^e – 7 ^e s.	ΔΖΡΟΚ ΠΡΩΜΕ ΠΩΗΡΕ ΜΠΡΕ ΕΚΡΙΜΕ ΕΚΑΩΔΟΜ	Pourquoi, homme, fils du soleil, pleures-tu et gémis-tu ...
AAT 100 (1965–1966) 285–92 (l. 8)	É	7 ^e s.	ΔΖΡΟΚ ΚΡΙΜΕ ΚΑΩΔΟΜ	Pourquoi pleures-tu (et) gémis-tu ?
APF 64 (2018) 199–259 (l. 18–19)	É	7 ^e – 8 ^e s.	Δ(Ζ)ΡΟΚ ΕΚΡΙΜΠΕ ΖΩΡ ΠΑΩ ΗΡΕ	Pourquoi pleures-tu, Horus mon fils ?
O.Brit.Mus.Copt. I, App. 27, 2–3	I	7 ^e – 8 ^e s.	Δ ΖΡΟ ΤΕΛΟΟΛΕ [lire ΠΕΙΟΥΛ ?] ΕΤΕΡΙΜΕ ΤΕ† ΡΜΕΙΕΙ	Biche, pourquoi pleures-tu et verses-tu des larmes ?

Notre quatrième expression correspond à la promesse d’aide faite par Isis à Horus (ou au troisième démon Agrippas) dans quatre des charmes coptes contenant l’*historiola* (AKZ I A ; AAT 100 [1965–1966] 285–92 ; APF 64 [2018] 199–259 et BKU I 1 r^o 2, 1–v^o 8). La même promesse, énoncée par Elouch, Belouch, Barbarouch, est incluse dans l’un des deux charmes qui utilisent la structure de l’*historiola* sans mentionner les divinités égyptiennes (BKU I 7). Enfin, dans le second charme iatromagique (pour la grossesse d’Isis) du formulaire *Orientalia* 4 (1935) 17–37 (l. 60–84), c’est Amon qui promet son aide. Les différentes occurrences de cette expression sont présentées dans le tableau suivant (Tableau 18).

Tableau 18 : Intertextualité 4 – Même si tu ne m’as pas trouvé

	But	Date	Texte copte	Traduction
<i>Orientalia</i> 4 (1935) 17–37 (l. 77–78)	I	6 ^e s	ΜΠΕΚΩΝΤ ΜΡΕΚ ΓΙΝΕ ΜΠΑΡΑΝ	Tu ne m’as pas trouvé, tu n’as pas trouvé mon nom
<i>AKZ I A</i>, 14–15	É	6 ^e – 7 ^e s.	ΚΑΝ ΜΠΕ[ΚΩΝΤ] ΜΠΕΚΩΙΝΕ ΜΠΑΡΑΝ	Même si tu ne [m’as pas trouvée], tu n’as pas trouvé mon nom
<i>AAT</i> 100 (1965–1966) 285–92 (l. 10–11)	É	7 ^e s	ΚΑΝ ΜΠΕΚΖΕ [ΕΡΟ]ϊ ΜΠΕ(Κ)ΖΕ <Ε>ΠΑΡΑΝ	Même si tu ne m’as pas trouvée, tu n’as pas trouvé mon nom
<i>APF</i> 64 (2018) 199–259 (l. 29–30)	É	7 ^e – 8 ^e s.	Ε(Ϡ)ΧΕ ΜΕΚ ΕΙΜΕ <Ε>ΩΝ(Τ)	Même si tu n’as pas su me trouver
<i>BKU I</i> 1 v^o 3	I	8 ^e s.	ΕΚΑΝ ΝΠΕΚΩΝΤ ΝΠΕΚΩΝ ΠΑΡΑΝ	Même si tu ne m’as pas trouvée, tu n’as pas trouvé mon nom
<i>BKU I</i> 7, 28	D	7 ^e – 8 ^e s.	[. ΚΑ]Ν ΝΠΕΚΖΕ ΕΡΩΝ ΝΠΕΚΖΕ ΕΠΕΝΡΑΝ	[Même] si tu ne nous as pas trouvés, tu n’as pas trouvé notre nom

La promesse dont il est question dans ces charmes a un double sens, puisqu’elle s’adresse à la fois au protagoniste du charme et à l’individu qui l’utilise dans la réalité. En effet, dans l’*historiola*, le protagoniste (ou son messenger) réussit à trouver une divinité qui lui vient en aide. Mais avec cette phrase, « même si tu ne m’as pas trouvé » on insinue que même si le bénéficiaire du charme ne peut pas être en présence de la divinité elle-même (donc ne peut pas la « trouver »), le simple fait de posséder le manuscrit (ou de réciter l’incantation) lui assurera une assistance surnaturelle.

Si l’on examine de plus près le vocabulaire utilisé pour exprimer la promesse d’aide dans ces six textes, on constate qu’il est fort semblable. Seul *APF* 64 (2018) 199–259 se distingue vraiment, puisqu’il n’est pas question de « trouver le nom ». Une des seules divergences dans les autres textes est la façon d’exprimer l’idée de « trouver ». On utilise le verbe *ΓΙΝΕ* dans quatre charmes, et le verbe *ΖΕ* (+ *Ε-*, *ΕΡΟ*) dans les deux autres. La phrase est par ailleurs pratiquement identique dans trois des charmes : *Orientalia* 4 (1935) 17–37 (l. 60–84), *AKZ I A* et *BKU I* 1 r^o 2, 1–v^o 8. Elle permet donc de renforcer la connexion entre l’*historiola* d’Isis et Horus et celle de la grossesse d’Isis.

La cinquième expression commune relevée ici a été mentionnée plus tôt dans ce chapitre : il s’agit de la description d’êtres si grands qu’ils ont la tête dans le ciel et les pieds sur terre ou dans l’abysse. Cette description remonte aux charmes de l’époque pharaonique et a aussi été utilisée en

démotique et en grec⁵³⁸. En copte, elle apparaît dans huit charmes différents. Aux fins de comparaison, les textes des charmes grecs ont été inclus dans le tableau suivant (Tableau 19), en plus des charmes coptes.

Tableau 19 : Intertextualité 5 – La tête dans le ciel, les pieds dans l’abysse

	But	Date	Texte grec/copte	Traduction
PGM XII 243 ⁵³⁹	A ⁵⁴⁰	2 ^e – 3 ^e s.	οὐρανὸς μὲν κεφαλὴ αἰθῆρ δὲ σῶμα γῆ πόδες τὸ δὲ περὶ σε ὕδωρ ὠκεανὸς Ἄγαθὸς Δαίμων	le ciel (est ta) tête, l’éther (est ton) corps, la terre (est tes) pieds, l’eau autour de toi (est) l’océan, ô Agathodaimon
PGM IV 1117– 20	Inv.	3 ^e – 4 ^e s.	τὸ πνεῦμα τὸ διήκον ἀπὸ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆν ἐρδηνευ καὶ ἀπὸ γῆς τῆς ἐν μέσῳ κύτει τοῦ κόσμου ἄχρι τῶν περάτων τῆς ἀβύσσου	l’esprit qui s’étend du ciel à la terre, Erdeneu, et de la terre au creux central de l’univers, jusqu’au bout de l’abysse
PGM IV 1210– 11	Inv.	3 ^e – 4 ^e s.	τὸ διήκον ἀπὸ τοῦ στερεώ ματος μέχρις τοῦ βάθους τῆς γῆς	qui s’étend du firmament à la profondeur de la terre
P.Oxy. LVIII 3931 r° 1, 3–4	Inv. ⁵⁴¹	3 ^e – 4 ^e s.	τὸ διήκον πνεῦμα ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανόν	l’esprit qui s’étend de la terre jusqu’au ciel
Studies Presented to F.Ll. Griffith (Londres, 1932) 161–66 (l. 16– 22)	N (É ?)	5 ^e – 6 ^e s.	ῶΡΑΣΙΑΣ : ΦΑ Ν ΚΑΠΡΕΣ ΠΕΤΕΛΕ ΤΖΗ ΜΑΒ Ε Ν ΖΔ ΝΜΟΥΓΙ ΕΛΕ ΠΕΖΟΥ ΝΜΑΒ Ε ΝΖΑ Ν ΛΑΒΔΑΪ ΠΕΤΕΛΕ ΧΩΒ ΤΗΚ ΖΝ ΤΠΗ ΕΛΕ ΛΕΤΥ ΤΗΚ ΖΜ ΠΚΕΖΙ ΕΛΕ ΊΝΙ ΛΕΤΥ ΜΑΛΛΑΖ ΕΒΑΛ ΖΝ ΘΑΛΕΚ : Β : ΜΠΝΟΥΝ	Horasias, la face d’un sanglier, celui dont le devant est celui d’un lion, dont le derrière est celui d’un ours, dont la tête est fixée dans le ciel, dont les pieds sont fixés sur la terre, dont les gros orteils des pieds sont liés par les deux anneaux de l’abysse.
Orientalia 4 (1935) 184–87 (r° 12–14)	É	6 ^e – 7 ^e s.	ΠΕΤΕΡΕ ΧΩΥ ΖΝ ΤΠΕ ΕΡΕ ΡΑΤΥ ΖΜ ΠΝΟΥΝ ΕΡΕ ΖΗ ΜΜΟΥ Ο ΝΖΑ ΝΕΣΟΥ ΕΡΕ ΠΑΖΟΥ ΜΜΟΥ Ο ΝΖΑ ΔΡΑΚΩ(Ν)	celui dont la tête est dans le ciel, dont les pieds sont dans l’abysse, dont le devant est celui d’un mouton, dont le derrière est celui d’un dragon
P.Mich. inv. 602, 33	É	6 ^e – 7 ^e s.	ΜΑΡΙΩΘ ΠΕΤΕΡΕ ΧΩΥ ΖΝ ΤΠΗ Ε(ΡΕ) ΡΑΤΥ ΖΝ ΠΝΟΥΝ	Marioth est celui dont la tête est dans le ciel, dont les pieds sont dans l’abysse

⁵³⁸ Voir ci-dessus, p. 148–49.

⁵³⁹ La même phrase se trouve dans *PGM XIII 771–72* (4^e siècle) et a été reconstituée (presque tout le texte est manquant) dans *PGM XXI 6–8* (2^e–3^e siècles).

⁵⁴⁰ L’expression se trouve dans une incantation pour consacrer un anneau (une bague) pour obtenir du succès.

⁵⁴¹ Il s’agit en réalité d’une invocation et d’un rituel pour devenir invisible ; cf. R.L. Phillips, « Blinding as a Means of Becoming Invisible: Reflections on the Context of *P.Oxy. LVIII.3931* », *ICS 35–36* (2011) 111–20.

BKU I 22, 6	S	6 ^e – 8 ^e s.	ε(Ν)ΤΑΨ'ΩΕ ΕΞΡΑΪ ΖΑ ΤΠΕ ΜΝ ΠΚΑΖ ΕΤΖΜ ΠΝΟΥΝ	(Isis et Nephthys) qui ont erré entre le ciel et la terre, qui (sont) dans l'abysse.
P.Mich. inv. 597 v^o 1–2	É	7 ^e – 8 ^e s.	ΜΑΡΙΩΘ ΠΕΤΕΨΕΨ' ΧΩΨ ΖΝ ΤΠΕ ΕΡΕ ΡΑΤΨ ΖΜ ΠΝΟΥΝ	Marioth est celui dont la tête est dans le ciel, dont les pieds sont dans l'abysse
P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K, v^o 24	N (É ?)	8 ^e s.	ΠΑΙ ΕΡΕ ΧΩΨ ΖΝ ΤΠΕ ΕΡΕ Ρ[ΑΤΨ] ΖΜ ΠΚΑΖ ΕΡΕ ΤΙΝΕ ΣΗΝ[... ΕΡΕ] ΡΑΤΨ ΜΟΛΑΖ [Ε]ΨΟΛ ΖΜ ΠΤΑΡΤΑΡΟΣ ΝΑΜΗΝΤΕ	celui dont la tête est dans le ciel, dont les pieds sont sur la terre, dont les gros orteils [... des] pieds sont liés dans l'infernal Amente
Enchoria 2 (1972) 55–63 (l. 4–5)	W, D	6 ^e s.	ΠΕΤΕΡΕ [ΧΩΨ ΖΝ ΤΠ]Ε [ΡΑ]Τ[Ψ] Ζ]Μ ΠΚΑΖ	celui dont [la tête est dans le] ciel, [dont les pieds sont] sur la terre
JEA 20 (1934) 195–97 (r^o 6 et 17–18)	É, W	8 ^e – 9 ^e s.	ΠΑΙ ΕΠΕΡΕ ΧΩΨ ΖΑ ΠΝΟ(Υ)Ν ΕΡΕ ΡΑΤΨ ΖΙ ΑΜΝΤΕ ΕΡΕ ΧΩΨ ΖΑ ΠΝΟ(Υ)Ν ΕΡΕ ΡΑΤΨ ΖΙ ΑΜΝ ΤΕ	celui dont la tête est dans l'abysse, dont les pieds sont dans l'Amente dont la tête est dans l'abysse, dont les pieds sont dans l'Amente

Bien évidemment, le vocabulaire comme tel dans les charmes grecs et coptes n'est pas le même. Dans le second texte grec (*PGM IV 1117–20*), trois endroits distincts sont évoqués, soit le ciel, la terre et l'abysse, tandis que les deux suivants ne mentionnent que le ciel (ou le firmament) et la terre. Dans la majorité des charmes coptes, il est question soit du ciel et de la terre, ou alors du ciel et de l'abysse. Deux textes font toutefois référence aux trois lieux : *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66 (ll. 16–22), l'un des premiers charmes coptes à utiliser l'expression, et *BKU I 22*. Dans celui-ci, la phrase décrit les déesses égyptiennes Isis et Nephthys et dit que les déesses ont « erré » entre le ciel et la terre, et non qu'elles « s'étendent » du ciel à la terre ou que leur tête est dans le ciel et leurs pieds sont sur la terre. Dans les autres charmes coptes, les divergences sont minimales : on fait parfois référence à l'Amenti (l'enfer), plutôt qu'à l'abysse—bien que les deux mots puissent en réalité désigner le même endroit. Le vocabulaire utilisé est donc pratiquement le même dans presque tous les charmes coptes, et cela malgré les variantes dialectales. En effet, *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66 est écrit en dialecte fayoumique, mais les mots employés sont les mêmes.

Dans ce dernier charme, daté des 5^e–6^e siècles, la phrase est utilisée pour décrire le dieu égyptien Petbe. Il est alors légitime de se demander si certains des autres charmes pourraient

également faire usage de cette expression pour désigner Petbe, sans le nommer nécessairement. Si ce n'est pas le cas dans *BKU I 22*, cette hypothèse est du moins plausible en ce qui concerne les quatre autres textes qui contiennent des références aux divinités traditionnelles : *Orientalia 4* (1935) 184–87, P.Mich. inv. 602, 28–37 et inv. 597 r^o 7–v^o 8 et P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K, v^o 17–29. Dans *Orientalia 4* (1935) 184–87, en plus d'avoir la tête dans le ciel et les pieds dans l'abysse, la créature invoquée est un être chimérique (mi-mouton mi-dragon), tout comme Petbe dans *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66 (mi-lion mi-ours, avec une face de sanglier). Ainsi, dans ces deux charmes, deux expressions semblables sont utilisées pour décrire l'être invoqué : « dont la tête est dans le ciel, dont les pieds sont sur terre/dans l'abysse » et « dont le devant est celui d'un..., dont le derrière est celui d'un... ». Bien que les animaux mentionnés ne soient pas les mêmes dans les deux charmes, il est probable que les deux descriptions face en réalité référence à Petbe.

La situation est similaire dans P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K, v^o 17–29. D'une part, l'expression contient le détail concernant « les gros orteils des pieds liés dans l'infernal Amente », qui n'est présent que dans *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66, dans la description de Petbe-Horasias. D'autre part, le charme P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K, v^o 17–29 présente de nombreux parallèles avec la première partie du texte dans *SCO 29* (1979) 19–53 (C), qui invoque également Petbe⁵⁴². Cela suggère que, dans P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K, v^o 17–29, notre expression pourrait aussi avoir été employée pour désigner le dieu Petbe. Quant à la phrase utilisée dans le charme de P.Mich. inv. 602, 28–37 et inv. 597 r^o 7–v^o 8, nous avons déjà expliqué au chapitre précédent que Marioth (variante de Marmaraoth) pourrait être un autre nom désignant Petbe, puisque Marioth/Marmaraoth est associé au dieu égyptien dans *Studies Presented to F.Ll. Griffith* [Londres, 1932] 161–66, ainsi que dans la portion grecque du même *codex* (P. Carlsberg 52)⁵⁴³.

Qu'en est-il alors des deux autres charmes qui ne contiennent pas de références à des divinités grecques ou égyptiennes ? Les premières lignes de *Enchoria 2* (1972) 55–63 sont fort fragmentaires, mais l'expression, bien que reconstruite, semble conforme à la norme : « celui dont [la tête est dans le] ciel, [dont les pieds sont] sur la terre ». Malheureusement on ne sait pas quel est le nom de l'être surnaturel décrit et le texte ne contient pas d'autres expressions qui nous

⁵⁴² Voir ci-dessus, p. 162–63.

⁵⁴³ Voir ci-dessus, p. 159–60.

permettraient d’identifier cet être à Petbe. Ce faisant, nous ne pouvons pas considérer qu’il s’agit d’une référence au dieu égyptien et ne pouvons pas inclure ce texte dans notre corpus.

Dans *JEA* 20 (1934) 195–97, l’expression est utilisée la première fois pour décrire une entité nommée Kok Tparkokok, et la seconde fois pour décrire un démon nommé Theumatha. Il n’est plus question du ciel et de la terre, mais seulement de l’abysse et de l’Amenti. On voit, dans ce texte daté des 8^e–9^e siècles, que l’expression a été modifiée pour lui donner une connotation encore plus négative, digne d’un démon de l’enfer, et non d’une divinité. Il est dans ce cas impossible de dire si Kok Tparkokok et Theumatha sont d’autres noms pour Petbe. Il est probable qu’en plus de modifier l’expression, on ait également attribué cette description à d’autres entités. Ainsi, bien que *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66 (ll. 16–22), *Orientalia* 4 (1935) 184–87, P.Mich. inv. 602, 28–37 et inv. 597 r^o 7–v^o 8 et P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K, v^o 17–29 semblent tous faire référence au dieu égyptien Petbe, *JEA* 20 (1934) 195–97 montre qu’il était également possible de modifier l’expression et de la réutiliser pour décrire d’autres êtres surnaturels.

Continuons maintenant avec la sixième expression, dans laquelle il est question du soleil, de la lune et des étoiles, et où l’on commence à voir plus de liens entre les charmes qui contiennent des références aux divinités traditionnelles et ceux qui n’en contiennent pas. Bien évidemment, nous n’avons pas inclus, dans le tableau comparatif (Tableau 20), tous les charmes qui mentionnent l’un ou l’autre de ces astres célestes (qui sont nombreux), mais seulement ceux qui combinent les trois, ou dans lesquels on voit une notion de contrainte.

Tableau 20 : Intertextualité 6 – Le soleil, la lune et les étoiles

	But	Date	Texte copte	Traduction
SCO 29 (1979) 19–53 (C I, 1–3)	É	5 ^e – 6 ^e s.	ἮḲḲḲḲ ḲḲḲḲ ḲḲḲḲ ἮḲḲḲḲ ḲḲḲḲ ḲḲḲḲ ἮḲḲḲḲ ḲḲ ἮḲḲḲḲ ḲḲḲḲḲḲ	La Flèche se tourne vers le soleil, le ... (Constellation ?) se tourne vers la lune, les Pléiades sont au milieu du feu.
Orientalia 4 (1935) 184–87 (r^o 4–6)	É	6 ^e – 7 ^e s.	ḲḲḲ ḲḲ ḲḲḲḲ ḲḲḲḲ ḲḲḲ ḲḲḲḲ ḲḲḲḲ ḲḲḲḲ ḲḲḲḲ	Le soleil et la lune t’appellent. Les étoiles du ciel t’appellent.
BKU I 22, 7–8	S	6 ^e – 8 ^e s.	ḲḲḲḲḲḲ ḲḲḲḲḲ ḲḲḲḲ ḲḲḲḲḲ ḲḲḲḲ ḲḲḲḲ ḲḲḲḲḲḲ ḲḲḲḲ ḲḲḲḲḲḲ ḲḲḲḲḲḲ ḲḲḲḲ	La ... (Constellation ?) s’est tournée vers le soleil, le ... (Constellation ?) s’est tourné vers la lune au milieu du ciel, vers les Pléiades au milieu du ciel.

P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K, v^o 18	N (É ?)	8 ^e s.] ΤΩΔΛΟΟΥ ΝΠΟΟΖ ΧΑΝ. [...] ΕΤΚΟΤΣ <Μ>ΠΟΟΖ	le ... (Constellation ?) vers la lune [...] qui la tourne vers la lune
BKU I 1 v^o 3–5	I	8 ^e s.	ΠΡΕΜΗΤ ΠΕΤΩΔΗ ΒΙ ΠΡΕ ΕΠΕΜΝΤ Ν(Β)ΒΙ ΠΟΟΖΕ ΕΠΗΒΤ ΝΒΒΙ ΠΣΟΟΥ ΝΣΙΟΥ ΝΣΙ ΛΑΣΤΗΡΙΟΝ ΕΤΣΑΡΑΤΗ ΝΠΡΗ	le vrai nom, qui porte le soleil à l'ouest, qui porte la lune à l'est et qui porte les six étoiles propitiatoires qui sont sous le soleil
ZÄS 33 (1895) 132–35 (l. 4–5)	D	8 ^e s.	ΕΙΜΟΥΡ ΜΠΡΗ ΜΠΕ[ΙΕ]ΒΤ ΧΕ [ΜΑΙΚΑΔΗ ΕΣΩΤΗ (?)] [ΕΙ]ΜΟΥΡ ΜΠΟΟΖ ΜΠΕΙΜΝΤΕ ΧΕ ΜΑΙΚΑΔΗ ΕΩΔ	Je lie le soleil à l'est, car [je ne lui permets pas de se coucher (?)]. Je lie la lune à l'ouest, car je ne lui permets pas de se lever.
AKZ I M, 110– 13⁵⁴⁴	D	8 ^e – 9 ^e s.	ΔΧΩΩΤ ΝΠΡΗ ΝΠΕΕΒΤ ΔΧΩΩΤ ΝΠΟΟΖ ΝΠΕΜΝΤ ΔΧ(Ω)ΩΤ ΝΠΕΘΕΣΑΥΡΟΣ ΝΣΙΟΥ ΝΤΜΗΤΕ ΝΤΠΕ	(celui qui) immobilise le soleil à l'est, immobilise la lune à l'ouest, immobilise le trésor d'étoiles au milieu du ciel
AKZ I E, 20–22	W	7 ^e – 8 ^e s.	ΤΙΝΔ ΚΩΤΕ ΜΠΔΖΟ ΕΠΕΙΝΗΤ ΤΑΣΩΩΤ ΜΠΡΗ ΜΠΙΧΤ ΠΟΟΖ ΜΠΕΜΗΝΤ	je tournerai mon visage vers l'est et j'immobiliserai le soleil à l'est, la lune à l'ouest
AKZ I G–H, H 95–98	W	7 ^e – 8 ^e s.	ΕΤ[ΒΩΚ ΕΠΚΩΤΕ] ΜΝ ΝΕΤΜΟΟΩΕ ΖΜ ΠΕΤΡ[ΟΜΟΣ ΜΠΡΗ] ΜΝ ΝΕΤΜΟΟΩΕ ΖΜ ΠΕΤΡ[Ο]ΜΟΣ [ΜΠΟΟΖ] ΜΝ ΝΣΙΟΥ	qui circulent et se déplacent dans la course du soleil, qui se déplacent dans la course de la lune et des étoiles
O.Brit.Mus.Copt. I, App. 27, 5–6	I	7 ^e – 8 ^e s.	ΠΡΗ ΜΠΡΤΩΡΕ ΠΟΟΖ ΜΠΡΩΔ	Soleil, ne devient pas rouge (c.-à-d. ne te couche pas), lune ne lève pas
BKU I 7, 13–15	D	7 ^e – 8 ^e s.	ΤΙΝΔΣΩΩ[[Τ ΝΠΡΗ] ΖΪ ΠΙΗΧΤ ΠΟΟΖ ΖΪ ΠΕΜΗΝΤ ΤΣΙΝΜΟΤ [ΖΪ Τ]ΜΗΤΕ ΝΤΠΕ	j'immobiliserai [le soleil] à l'est, la lune à l'ouest, les Pléiades [... au] milieu du ciel
BKU I 3, 26–29	É	8 ^e s.	ΤΙΝΔΣΩΩΤ ΕΠΡΗ ΖΝ ΠΕΧΣΑΡΜΑ ΠΟΟΖ ΖΝ ΠΕΧΤΡΩΜΟΣ ΠΕΚΛΩΜ ΣΙΟΥ ΕΤΣΙΧΝ ΤΑΠΕ ΙΣ	j'immobiliserai le soleil dans son char, la lune dans sa course, la couronne d'étoiles sur la tête de Jésus
AJSL 56 (1939) 305–307 (l. 1–2)	D	10 ^e – 11 ^e s.	ΠΜΟ`Υ`Ρ ΕΤΘΕΜΟΥΤΕ ΠΜΟΥΡ ΕΠΡΗ ΠΜΟΥΡ ΕΠΟΟΖ	contrainte des Pléiades, contrainte du soleil, contrainte de la lune
PSBA 24 (1902) 329–31 (l. 14–17)	D	10 ^e – 11 ^e s.	Φ† ΦΗ ΕΤΑΧΩΩΤ ΝΠΡΗ ΣΕΝ ΠΕΦ ΜΑ ΝΣΩΤΗ ΔΧΩΩΤ ΜΠΠΟΖ ΔΧΩΩΤ ΝΝΙΣΙΟΥ ΔΧΩΩΤ ΝΝΙΘΗΟΥ [ΣΕΝ] ΘΜΗ† ΝΤΦΕ	Dieu, qui a immobilisé le soleil à l'ouest, qui a immobilisé la lune, qui a immobilisé les étoiles, qui a immobilisé les vents au milieu du ciel

⁵⁴⁴ Le passage ne se trouve pas dans le charme contenant l'invocation à Horus (l. 12–27), mais dans la dernière section à la toute fin du formulaire (l. 109–18), après une série de prescriptions rituelles. Dans la numérotation des lignes de son édition (AKZ II, p. 55–62), Kropp ne tient pas compte des nombreuses colonnes de textes au *verso* du document. Dans la nouvelle édition préparée par O'Connell et al., 'Hay Cookbook', le passage en question se trouvera aux l. 146–49.

Dans les charmes qui mentionnent des divinités traditionnelles, on voit bien l'évolution de cette expression. Dans *Orientalia* 4 (1935) 184–87 (6^e–7^e s.), le soleil, la lune et les étoiles ne sont qu'évoqués. Dans *SCO* 29 (1979) 19–53 (C) (5^e–6^e s.), *BKU* I 22 (6^e–8^e s.) et P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K, v^o 17–29 (8^e s.), il est question de constellations qui « se tournent » vers les corps célestes et les étoiles. En effet, les trois textes font référence à au moins deux constellations de l'hémisphère nord qui étaient déjà connues dans le monde gréco-romain⁵⁴⁵ : la Flèche (ΤΡΟΤΕ ; *SCO* 29 [1979] 19–53 [C]) et le Taureau, constellation dont font partie les Pléiades (ΒΙΜΟΥΤ / ΚΗΜΟΥΤ; *SCO* 29 [1979] 19–53 [C] et *BKU* I 22). Selon toute logique, les mots ΑΡΩΤΑΤΣ (*BKU* I 22) et ΧΑΛΟΟΥ / ΧΑΛΛΥ / ΩΑΛΟΟΥ (*SCO* 29 [1979] 19–53 [C], *BKU* I 22 et P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K, v^o 17–29) devraient également désigner des constellations. Or la signification de ces mots n'est pas encore certaine. Selon Crum (*Dict.* 561a), ΧΑΛΟΟΥ pourrait être une roue, plus précisément d'une roue à eau. Pernigotti, l'éditeur de *SCO* 29 (1979) 19–53 (C), y voit donc la constellation du Verseau, puisque son nom latin, *Aquarius*, signifie « Porteur d'eau »⁵⁴⁶.

Dans le texte suivant, le charme iatromagique *BKU* I 1 r^o 2, 1–v^o 8, on dit que le vrai nom d'Isis « porte le soleil à l'ouest », là où il se couche, et « porte la lune à l'est », là où elle se lève. Isis fait donc en sorte que le cycle naturel soit respecté. Mais dans les deux passages suivants, tirés de *ZÄS* 33 (1895) 132–35 et *AKZ* I M 109–18, on voit le contraire : il est question de « lier » et « d'immobiliser » le soleil à l'est, pour l'empêcher de se coucher, et la lune à l'ouest, pour l'empêcher de se lever. Ces deux charmes vont donc à l'encontre de l'ordre naturel des choses. Cette technique, qui consiste à menacer l'ordre cosmique pour obtenir ses désirs, remonte à l'époque pharaonique et est demeurée fréquente dans les textes magiques grecs et coptes⁵⁴⁷. Par ailleurs, l'une des menaces déjà utilisées dans les incantations de l'époque pharaonique était d'empêcher le soleil de se lever⁵⁴⁸, de briller⁵⁴⁹, ou encore de l'immobiliser dans le ciel. Par

⁵⁴⁵ Cf. Ptol. *Alm.* 7, qui fait l'inventaire des étoiles qui composent les constellations de l'hémisphère nord, dont la Flèche et le Taureau.

⁵⁴⁶ S. Pernigotti, « Una rilettura del P.Mil. Vogl. Copto 16 », *Aegyptus* 73 (1993) 93–125 à 113. Selon Pernigotti, ΩΑΛΟΟΥ représenterait une traduction copte littérale du latin *Aquarius*.

⁵⁴⁷ Sur cette technique, voir entre autres S. Sauneron, « Aspects et sort d'un thème magique égyptien : les menaces incluant les dieux », *BSFE* 8 (1951) 11–21 ; Gager, *Curse Tablets*, 104 (n. 69) ; Ritner, *Mechanics*, 22–23 ; Y. Koenig, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne* (Paris, 1994) 69–72 ; G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt* (Londres, 1994) 73–75 ; Brashear, « Greek Magical Papyri », 3391–92.

⁵⁴⁸ P.Chester Besty VII [5] r^o 3, 5–7 = *AEMT* 89 ; P.Leiden I 348 [34] v^o 6, 2–8 = *AEMT* 63 ; P.Leiden I 349 [7] r^o 3, 7–10.

⁵⁴⁹ P.Turin 1993 [11] v^o 3, 6–10 = *AEMT* 92.

exemple, dans un des charmes du socle Béhague qui utilise l'*historiola* d'Isis et Horus (pour les morsures de serpent), Isis appelle à l'aide et immobilise le soleil pour attirer l'attention des dieux : « And Isis sent her voice to heaven, her cries to the bark of millions. The sun-disk halted in front of her and did not move from its place »⁵⁵⁰.

Dans la seconde partie du tableau, dans les sept charmes qui ne mentionnent pas de divinités traditionnelles—parmi lesquels on compte tout de même trois des quatre charmes qui utilisent la structure de l'*historiola* d'Isis et Horus sans mentionner les divinités égyptiennes (*O.Brit.Mus.Copt.* I, App. 27 ; *BKU* I 7 ; *BKU* I 3)—c'est majoritairement cette idée de contrainte (ΜΟΥΡΡ), d'immobilisation (CΩΩΤ, ΩΩΩΤ) et de rupture de l'ordre naturel qui a été conservée. Même si la phrase elle-même présente de nombreuses variantes, le noyau de l'expression (la contrainte du soleil, de la lune et des étoiles) reste essentiellement le même.

Dans deux textes, cette expression incorpore des éléments chrétiens. Dans *BKU* I 3 (8^e siècle), il est question de la « couronne d'étoiles sur la tête de Jésus ». Dans *PSBA* 24 (1902) 329–31 (10^e–11^e siècles), c'est Dieu lui-même qui immobilise les astres dans le ciel. En fait, la phrase incluse dans ce dernier charme rappelle un passage de l'Ancien Testament, Jos 10, 12–13, dans lequel, à la demande de Josué, le Seigneur immobilise le soleil et la lune « au milieu du ciel » :

C'est alors que Josué s'adressa à Yahvé, en ce jour où Yahvé livra les Amorrites aux Israélites. Josué dit en présence d'Israël : « Soleil, arrête-toi sur Gabaôn, et toi, lune, sur la vallée d'Ayyalôn ! » Et le soleil s'arrêta, et la lune se tint immobile jusqu'à ce que le peuple se fût vengé de ses ennemis. Cela n'est-il pas écrit dans le livre du Juste ? Le soleil se tint immobile au milieu du ciel et près d'un jour entier retarda son coucher.

Ainsi, il semblerait que nous avons au départ un concept égyptien, soit de menacer l'ordre cosmique, et plus précisément, une expression dans laquelle on menaçait le cycle du soleil (en l'empêchant de se lever ou en l'immobilisant), qui aurait été transmise jusqu'à l'Antiquité tardive et l'époque médiévale. Elle aurait alors été utilisée dans des textes magiques coptes, dont certains qui faisaient encore référence aux divinités traditionnelles égyptiennes. Puis, sous l'influence du christianisme et d'un passage biblique où il est aussi question d'immobiliser le soleil et la lune, l'expression aurait été réinterprétée dans un contexte chrétien et modifiée pour y ajouter des éléments chrétiens. Il s'agit donc d'un bon exemple de syncrétisme religieux.

⁵⁵⁰ Socle Béhague [4] c1–g1 = *AEMT* 91.

Un phénomène semblable—ou peut-être inverse—se serait produit avec la septième expression qui apparaît dans de nombreux charmes coptes, dont certains contiennent des références aux divinités traditionnelles et d'autres non. Les différentes versions de cette expression sont présentées dans le tableau ci-dessous (Tableau 21).

Tableau 21 : Intertextualité 7 – *Le fer, je le ferai fondre*

	But	Date	Texte copte	Traduction
<i>Orientalia</i> 4 (1935) 184–87 (v^o 1–2)	É	6 ^e – 7 ^e s.	†ΝΑΠΟΡΚϣ ΟΥΠΕΝΙΠΕ †ΝΑΒΟΛϣ ΕΒΟΛ	... je l'arracherai, le fer, je le ferai fondre.
P.Mich. inv. 602, 29–32	É	6 ^e – 7 ^e s.	ΤΑΧΛΟΥΚ ΕΠΩΝΕ ΚΝΔ ΠΟΚϣ ΠΙΝΙΠΕ Κ<Ν>ΑΒΟΛϣ ΔΒ(ΟΛ) ΘΑΛΛΑϢΑ ΝΓΠΑϢϢ ΝΩΩ ΤΗΡΟΥ ΜΠΚΑϢ <Κ>ΠΟΡΚΟΥ ΤΗΡΟΥ ΜΝ ΤΕΥΝΟΥΝΕ ΕΙΧΔΥ ΜΜΟΚ ΔΝ ΔΝΔΙ ΧΕ ΔΡΙϢΟΥ ΑΛΛΑ ΕΙΧΔΥ ΜΜΟΚ ΕΞΡΑΙ ΕΧΝ ΠΙΑ ΠΟΤ ΝΗΡΠ <Ν>ΔΔ ΧΕ ΝΤΙΟΥΝΟΥ ΕΡΕ ΔΔ ΖΝ ΤΕΚΒΟΜ	Je t'envoie à la pierre, tu la pulvériseras. Le fer, tu le feras fondre. Et la mer, tu la divises. Toutes les ... (plantes ?) de la terre, tu les arraches toutes avec leur racine. Je ne t'ai pas envoyé pour ces choses afin que tu les fasses, mais je t'ai envoyé à la coupe de vin de NN, afin qu'immédiatement NN (soit) en ton pouvoir.
<i>BKU</i> I 22, 2–4	S	6 ^e – 8 ^e s.	ΕΤΒΕ ΠΑΪ ΕΚΧΟΟΥΤ ΕΠΜΟΟΥ ΤΑΠΑΓΚΩϣ ΔΠΡΕΙΟ ΤΑΕΙ ΝΠϣΛΥΖΖΕ ΜΠΕ ΜΠΕΙΧΟΟΥΚ ΝϢΑ ΝΔΪ ΜΠΕΪΖΔΒΚ ΝϢΑ ΝΙΚΟΟΥΕ ΕΙΔΧΟΥΚ ΕΖΟΥΝ ΕΝΙΜ ΠΩΗ ΝΝΙΜ	« Par conséquent, si tu m'envoies à l'eau, je la puise ; à la source, je vais pour sa boue. » « Non, je ne t'ai pas envoyé pour ces choses. Je ne t'ai pas envoyé pour d'autres choses que pour t'envoyer à N fils de N ... »
P.Mich. inv. 597 r^o 9–14	É	7 ^e – 8 ^e s.	ΝΤΑΧΛΟΥΚ ΕΠΩΝΕ ΚΝΔΠΟΚϣ ΠΙΝΙΠΕ Κ<Ν>ΑΒΟΛϣ ΔΒ(ΟΛ) [Ο] ΘΑΛΛΑϢΑ ΝΚΠΑϢϢ ΝΩΩ ΤΗΡΟΥ ΜΠΚΑϢ ΠΟΡΚΟΥ [.] ΤΗΡΟΥ ΜΝ ΤΕΥΝΟΥ ΝΕ ΕΙΧΔΥ ΜΜΟΚ [.] ΔΝ ΔΝΔΙ ΧΕ ΔΡΙϢ `Υ`ΟΥ ΑΛΛΑ {ΕΙ} ΕΙΧΔΙ ΜΜΟΚ ΕΞΡΑΙ <Ε>ΧΝ [.] ΠΙΑΠΟΤ Ν{Ν}ΗΡΠ <Ν>ΔΔ ΧΕ ΝΤΙΟΥΝΟΥ ΕΡΕ ΔΔ ΖΝ ΤΕϢΒΟΜ [lire ΤΕΚΒΟΜ]	Je t'envoie à la pierre, tu la pulvériseras. Le fer, tu le feras fondre. Et la mer, tu la divises. Toutes les ... (plantes ?) de la terre, tu les arraches toutes avec leur racine. Je ne t'ai pas envoyé pour ces choses afin que tu les fasses, mais je t'ai envoyé à la coupe de vin de NN, afin qu'immédiatement NN (soit) en ton pouvoir.
<i>AKZ</i> I M, 22–24	É	8 ^e – 9 ^e s.	<Ε>ΚΗΤΕ ΜΜΟΙ ΝΩ ΜΠΟΥ ΔΝΟΚ †ΝΑΤΑΔϣ ΝΑΚ ΕΚΩΔΗΗΤΕ ΜΜΟΙ ΝΠΩΝΕ †ΝΑΠΟϢϣ ΠΠΕΝΙΠΕ †ΝΑϢΟΛΠϣ ΕΒΟΛ ΝΝΟΥΝΕ ΝΔ[ΜΝΤΕ]	« Que me demandes-tu aujourd'hui ? Je te le donnerai. Si tu me demandes la pierre, je la pulvériserai, le fer, je le casserai, les racines de [l'Amenti], je les

			†N[Δ] ΠΟΡΚΟΥ ΝCΝΤΕ ΝΝΕΩ†ΚΩ ΜΙΑΚ †ΝΟΥΧΕ ΕΙΗΤΕ ΜΜΟΚ ΝΝΑΙ ΔΝ ΟΥΔΕ Ν.[. . . .] ΕΙΗΤΕ ΕΙΠΑΡΑΚΑΛΕ ΜΜΟΚ	déracinerai, les fondations des prisons – Miak – je (les) abats. » « Je ne te demande pas ces choses ni [...] je demande, je t'invoque, ... »
BKU I 7, 18–22	D	7 ^e – 8 ^e s.	ΕΚΕΤΙ ΝΟΥ ΤΙΝΑ(ΤΑ)ΔΑΧ ΝΑΚ ΕΚΕΤΙ Ν [ΠΩ]ΝΕ ΤΙΝΑΠΟΒΑ ΠΠΕΝΙΠ(Ε) ΤΙΝΑ(ΤΑ)ΔΑΧ ΝΜΟΟΥ ΠΕΧΑΙ [ΝΑΧ Χ]Ε ΕΙΕΤΙ ΝΑΙ ΔΝ ΟΥΤΕ ΝΕΙΚΟΟΥΕ ΕΒΟΛ ΖΪΤΟΟΤΚ [ΔΛΛΑ] ΕΙΕΤΕ ΝΤ[ΕΚ]ΒΟΜ ΤΗΡΗC ΕΖΡΑΙ ΕΧΕΝ ΤΑΒΑΜ [ΔΥΩ Ε]ΧΕΝ ΠΑC[Β]ΟΪ ΝΟΥΝΑΜ	« Que demandes-tu ? Je te le donnerai. Tu demandes la pierre, je la pulvériserai, le fer, j'en ferai de l'eau. » Je [lui] ai dit : « Je ne demande pas ces choses ni d'autres choses de toi, [mais] je demande tout ton pouvoir sur mon pouvoir [et] sur mon bras droit. »
BKU I 3, 20–26	É	8 ^e s.	ΚΑΙ ΤΕ ΜΠΩΝΕ ΩΑΙΠΟΒΑ ΠΕ ΝΙΠΕ ΩΑΙΑΔΒ ΜΜΟΟΥ ΝΕΡΟ ΠΕΝΙΠΕ ΤΙΝΑΟΥΩΟΥ ΖΝ ΟΥΒΕ[[ΠΗ .] ΩΑΝΤΙΜΟΡ ΜΠ ΖΗΤ ΝΙΜ (ΤΩΗΡΕ ΝΙΜ) ΕΖΟΝ ΕΡΟΚ ΔΝΟΚ (ΝΙΜ ΠΩΗΡΕ ΝΙΜ) ΖΝ ΟΥΤΑΧΗ	« Tu demandes la pierre, je la pulvériserai, le fer, j'en ferai de l'eau, les portes de fer, je les détruirai sans délai, jusqu'à ce que je lie le cœur de N fille de N à toi—moi, N fils de N—, immédiatement ! ... »
Orientalia 4 (1935) 5–13 (r° 1, 6–11)	N ?	9 ^e s.	ΠΖΑΤ ΧΕ (Ε)ΚΕΜΟΟΥΤΑ ΠΛΑΪΝ ΧΕ (Ε)ΚΕΟΥΟΛΠΗ ≠ ΠΕΝΙΠΕ ΕΚΕΔΒΟΛ {ΕΒ} ΕΒΟΛ ΠΩΝΕ ΕΚΕΠΟΒΕΑ ≠ Μ ΟΟΥ ΝΝΘΑΛΛΑC ≠ ΕΚΕΤΡΕΥΩ ΟΟΥΕ ≠ ΝΤΟΟΥ ΝΚΤΕΡΕ[ΥΚ]ΪΜ ΜΠΕΤΡΑ ΕΚΕΤΡΕΥΒΩΛ ΕΒΟΛ	L'argent, tu dois l'abattre, l'acier, tu dois le détruire (?), le fer, tu dois le faire fondre, la pierre, tu dois la pulvériser, l'eau des mers, tu dois l'assécher, les montagnes, tu dois les bouger, les rochers, tu dois les dissoudre.
Lobpreis des Erzengels Michael (Bruxelles, 1966) (l. 236–37)	I, P	10 ^e s.	ΕΥΩΑΝΠΕΖΤΒ ΖΙΧΕΝ ΟΥΠΙΝΙΠΙ ΩΑΒΒΩΛ ΕΒΑΛ ΕΒΕΡ ΜΑΥ ΕΥΩΑΝΠΕΖΤΒ ΟΥΠΕΤΡΑ ΩΑCΠΩΒΙ ΕCΤΑΟΥΑ ΜΑΥ ΕΒΑΛ	Si elle (l'eau) est versée sur du fer, il fond et devient de l'eau. Si elle est versée sur une pierre, elle brise et laisse l'eau couler.

Comme on peut le constater, cette expression est incluse dans cinq de nos vingt-cinq charmes, dont deux de ceux qui contiennent l'*historiola* d'Isis et Horus (*BKU I 22* et *AKZ I M*, 12–27), ainsi que dans quatre autres charmes qui ne mentionnent pas de divinités traditionnelles, dont deux qui utilisent toutefois la structure de la version copte de l'*historiola* d'Isis et Horus (*BKU I 7* et *BKU I 3*). Bien que chacun des textes présente des variantes, l'idée principale reste en général la même, à savoir la capacité d'un être surnaturel à pulvériser la pierre, faire fondre le fer, et parfois, arracher des racines et diviser (ou assécher) la mer. Dans certains charmes, comme *Orientalia 4* (1935) 184–87, on ne sait pas qui est cet être surnaturel. Dans P.Mich. inv. 602, 28–37 et inv. 597

r^o 7–v^o 8, c’est un être décrit comme « la biche, la coupe d’or d’Isis, la coupe d’argent d’Osiris ». Dans *BKU I 22*, c’est Afboure⁵⁵¹. Dans *BKU I 7*, *BKU I 3*, *AKZ I M*, 12–27 et *Orientalia 4* (1935) 5–13, ce sont Michael, Tartarouchos, Miak et Athrak, respectivement.

Dans *Lobpreis des Erzengels Michael* (Bruxelles, 1966) 15–59, c’est de l’eau investie des pouvoirs du Père qui fait fondre le fer, qui brise la pierre et en fait couler de l’eau. Cette version de l’expression rappelle le Psaume 77, 15–16 (LXX), dans lequel Dieu « fendit les rochers au désert » et « du roc, il fit sortir des ruisseaux et descendre les eaux en torrents ». On pourrait alors se demander si, dans les autres charmes, le pouvoir de briser la pierre constituait déjà une référence au Psaume 77. Dans ce cas, deux des pouvoirs attribués aux différentes entités surnaturelles auraient été influencés par des passages bibliques : celui de briser la pierre (Ps 77:15–16 [LXX]) et celui de diviser la mer (Ex 14, 21–27)⁵⁵².

Par ailleurs, en copte, une expression similaire, quoique plus épurée, se trouve dans ce qu’on appelle la *Prière de Marie à Bartos*. Cette prière, utilisée surtout comme protection contre le mal, les démons et les maladies, est incluse dans au moins cinq textes magiques coptes, dont quatre (présentés dans le Tableau 22 ci-dessous) dans lesquelles Marie a le pouvoir de briser la pierre et de faire fondre le fer, en plus de celui de chasser les démons⁵⁵³.

Tableau 22 : Intertextualité 7a – La Prière de Marie

	But	Date	Texte copte	Traduction
Coptic Museum inv. 4958 ⁵⁵⁴	P	6 ^e –8 ^e s.	πΩΝΕ ΜΑΡΕϢΠΩΣ ΠΚΑΖ ΜΑΡΕϢΠΩΣ ΖΑΤΑΞΕΞΕ ΠΠΕΝΙΠΕ ΜΑΡΕϢΒΩΛ ΕΒΟΛ	Que la pierre brise, que la terre brise devant moi, que le fer fonde
AKZ I G–H, G 24–25	W	7 ^e –8 ^e s.	πΩΝΕ ΜΑΡΕϢΠ[ΩΣ] ΠΚΑΚΕ ΜΑΡΕϢΠΩΣ ΖΑΤΑΪΞΗ ΠΚΑΖ [ΜΑΡΕϢ]ΠΩΣ ΠΠΕΝΙΠΕ ΜΑΡΕϢΒΩΛ ΕΒΟΛ	Que la pierre brise, que l’obscurité se dissipe devant moi, que la terre brise, que le fer fonde
Pap.Heid. N.F. IX, ii, 23–25	I, P	10 ^e s.	πΩΝΙ ΜΑΡΕϢΠΩΣ ΖΑΤΑΞΕ ΠΟΟΥ ΠΠΕΝΙΠΕ ΜΑΡΕϢΒΩΛ ΕΒΑΛ ΖΑΤΑΞΕ ΠΟΟΥ	Que la pierre brise devant moi aujourd’hui, que le fer fonde devant moi aujourd’hui

⁵⁵¹ Bien que les pouvoirs d’Afboure ne soient pas de briser la pierre et faire fondre le fer (mais plutôt de puiser de l’eau), l’expression de *BKU I 22* a tout de même été incluse dans ce tableau puisque la structure et les constituants de base sont les mêmes (« si je t’envoie ... tu le feras ... non je ne t’ai pas envoyé pour ces choses ... »).

⁵⁵² Voir ci-dessus, p. 160.

⁵⁵³ Le cinquième est P.Iand. inv. 9 A–B, publié par Kropp, *Oratio Mariae ad Bartos*, 6–13.

⁵⁵⁴ Coptic Museum inv. 4958, est toujours inédit. Une traduction anglaise du document est fournie dans Meyer, « Mary Dissolving Chains », 373–76 ; le texte copte de cette section est donné dans *Pap.Heid. N.F. IX*, p. 61.

PSBA 19 (1897) 210–18 (Δ)	I, P	11 ^e s.	ΠΩΝΕ ΜΑΡΕΦΠΩΩΝΕ ΜΑΡΕΦΠΩΩ ΣΑΤΕΦΖΙΗ ΜΠΙΜΟΟΥ ΜΝ ΠΕΙΝΕΖ ΜΑΡΕ ΜΠΕΝΙΠΕ ΒΩΛ ΕΒΟΛ	Que la pierre se transforme, qu'elle brise devant cette eau et cette huile, que le fer fonde
--------------------------------------	---------	--------------------	---	--

Ce qu'on désigne sous le nom de la *Prière de Marie à Bartos* est une prière qui aurait été prononcée par la vierge Marie elle-même afin de libérer l'apôtre Matthias (choisi pour remplacer Judas l'Ischariote⁵⁵⁵) qui était emprisonné à Bartos. Selon la tradition, la prière aurait été si efficace qu'elle aurait fait fondre les chaînes de fer qui retenaient Matthias et ouvrir les portes de la prison. Cette prière est connue encore aujourd'hui en Égypte et en Éthiopie, mais son origine est incertaine. Le miracle est mentionné dans une homélie en l'honneur de la Vierge attribuée à tort à Cyrille de Jérusalem, dont on ignore la date de composition⁵⁵⁶. Certains facteurs, comme l'émergence du culte de Marie en Égypte au 5^e siècle⁵⁵⁷, l'apparition d'invocations de Marie et de ses prières dans les textes magiques grecs aux 5^e–6^e siècles⁵⁵⁸, et la première occurrence de la *Prière de Marie* dans un texte magique copte (daté, selon son éditeur, des 5^e–6^e siècles⁵⁵⁹), suggèrent que le texte de la *Prière* pourrait avoir été composé dans la deuxième moitié du 5^e siècle⁵⁶⁰.

Si tel est bien le cas, la tradition concernant les pouvoirs de « briser la pierre » et « faire fondre le fer » aurait évolué de deux façons parallèles dans la magie copte. D'un côté, on trouve cette expression dans des charmes utilisant la *Prière de Marie* jusqu'au 11^e siècle. D'un autre côté, la même expression se serait développée indépendamment de la *Prière de Marie* pour incorporer

⁵⁵⁵ Actes 1, 26.

⁵⁵⁶ Il existe des versions coptes de l'homélie datées des 9^e et 10^e siècles, ainsi que des versions arabes plus tardives. Pour les différentes versions, voir G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vol. (Vatican, 1944–1953) 1.253–55 ; A. van Lantschoot, « L'Assomption de la Sainte Vierge chez les Coptes », *Gregorianum* 27 (1946) 493–526 à 500–502.

⁵⁵⁷ Sur le développement du culte de Marie, voir entre autres A. Cameron, « The Cult of the Virgin in Late Antiquity: Religious Development and Myth-Making », dans S. Shoemaker (éd.), *The Church and Mary* (Suffolk, 2004) 1–21 ; J. McGuckin, « The Early Cult of Mary and Inter-Religious Contexts in the Fifth Century Church », dans C. Maunder (éd.), *The Origins of the Cult of the Virgin Mary* (Londres, 2008) 1–22 ; S. Shoemaker, « The Cult of the Virgin in the Fourth Century: A Fresh Look at Some Old and New Sources », dans Maunder, *Origins*, 71–87 ; S. Higgins, *Embodying the Virgin: The Physical Materialization of the Cult of Mary in Late Antique Egypt (Fifth-Ninth Centuries CE)* (thèse de doctorat non publiée ; Université d'Ottawa, 2015).

⁵⁵⁸ Voir T. de Bruyn, « Greek Amulets from Egypt Invoking Mary as Expressions of “Lived Religion” », *JCS* 3 (2012) 55–69, « Appeals to the Intercessions of Mary in Greek Liturgical and Paraliturgical Texts from Egypt », dans L.M. Peltomaa, P. Allen et A. Külzer (éd.), *Presbeia Theothokou. The Intercessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th–9th Century)* (Vienne, 2015) 115–29 et *Making Amulets Christian*, 214–18.

⁵⁵⁹ *Oratio Mariae ad Bartos* (Giessen, 1965) 6–13.

⁵⁶⁰ Sur cette hypothèse, voir Łajtar et Van der Vliet, *Empowering the Dead*, 141–42. Sur la *Prière de Marie* dans la magie copte, voir Kropp, *Oratio Mariae ad Bartos*, 22–36; *Pap.Heid. N.F.* IX, p. 55–79b ; Meyer, « Prayer of Mary », 407–15 et « Mary Dissolving Chains ».

d'autres pouvoirs comme arracher les racines des plantes, ou séparer la mer. Ces pouvoirs auraient alors été attribués à différentes entités, certaines liées aux dieux égyptiens Isis et Osiris, d'autres, comme Tartarouchos et Miak, appartenant à la catégorie des démons de l'enfer. L'un des pouvoirs de ce Miak (AKZ I M, 22–24) serait d'ailleurs de détruire les fondations des prisons, ce qui se rapporterait directement à la tradition de la *Prière de Marie* et à la libération de l'apôtre Matthias de la prison. Ainsi, nous serions en présence d'un cas où c'est un élément chrétien qui aurait été modifié, réinterprété et réutilisé dans des contextes « non chrétiens » (c'est-à-dire, en lien avec des divinités traditionnelles et des démons).

Passons maintenant aux deux dernières expressions qui concluront notre étude. Elles n'apparaissent respectivement que dans trois et un des vingt-cinq charmes qui invoquent des divinités grecques et égyptiennes, mais elles sont également utilisées dans de nombreux charmes qui ne mentionnent pas de divinités traditionnelles. Ce faisant, elles nous permettent de replacer nos vingt-cinq charmes dans le contexte plus large de l'ensemble du corpus des textes magiques coptes.

Notre huitième expression, présentée dans le tableau suivant (Tableau 23), est employée principalement dans des charmes à visée négative. Il s'agit d'une façon particulière d'exiger que les entités invoquées répondent à l'appel de l'expert en rituels ou du bénéficiaire en demandant qu'elles accomplissent les « choses » de sa bouche et de ses mains—on sous-entend bien sûr les « paroles » de sa bouche et les « actes » de ses mains. Il est aussi parfois question des « incantations de sa langue »⁵⁶¹. Le vocabulaire utilisé dans les différents textes est fort similaire, mais on constate une certaine liberté dans le choix des verbes : on demande d'écouter (CΩΤΕΜ), de poursuivre (ΕΙ ΝCΑ) ou d'exécuter (ΕΙΡΕ) les paroles, et de poursuivre (ΕΙ ΝCΑ), d'exécuter (ΕΙΡΕ) ou surtout d'accomplir (ΧΩΚ ΕΒΟΛ) les actes. Si l'on considère tous les charmes, on constate également que cette expression a été utilisée du 5^e au 11^e siècle, soit pendant pratiquement toute la période de production de textes magiques coptes.

⁵⁶¹ BNF Suppl. Grec. 1340 contient la phrase « accomplis pour moi mon incantation » (ΝΤΕΧΩΚ ΝΑΪ ΕΒΟΛ ΝΤΑΔΗΟΛΟΓΙΑ), mais comme on ne dit pas « les incantations de ma langue » et qu'il n'est pas question des « actes de mes mains » ou des « paroles de ma bouche », ce charme n'a pas été inclus dans le tableau.

Tableau 23 : Intertextualité 8 – Écoute les paroles de ma bouche

	But	Date	Texte copte	Traduction
<i>Studies Presented to F.Ll. Griffith (Londres, 1932) 161–66 (l. 31–34, 39–40 et 55–56)</i>	N	5 ^e – (É ?) 6 ^e s.	ΝΧΕ [Ε]ΚΕΣΩ[ΤΕΜ] ΝΣΑ	afin que tu écoutes les (paroles) de ma bouche, que tu poursuiues les (actes) de mes mains et que tu exécutes pour moi le désir de mon cœur et la demande de mon âme
			ΝΑΛΩΪ ΝΚΙ ΝΣΑ Ν[Δ]ΤΑΤ [Ν]ΚΙΡΕ ΝΕΪ ΜΠΟΥΩΩ ΜΠΑΖΗΤ ΜΝ ΠΕΤΗ ΜΑ ΝΤΑΨΥΧΗ	
			ΝΧΕ ΕΚΕΣΩΤΕΜ ΝΣΑ ΝΑΛΩΪ ΝΚΙ Ν ΣΑ ΝΑΤΑΤ	
			ΔΚΩΤΕΜΣΩΤΕΜ ΝΣΑ ΝΑΛΩΪ ΝΚΙ ΝΣΑ ΝΑΤΑΤ	Si tu n’écoutes pas les (paroles) de ma bouche et ne poursuis pas les (actes) de mes mains
P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K, v^o 12, 16, 22–23 et 26–27⁵⁶²	N	8 ^e s. (É ?)	ΝΑΠΟΛΟΓΙΑ] ΤΗΡΟΥ <Ν>ΠΑΛΑΣ	toutes [les incantations] de ma langue
]ΧΩΚ ΕΒΟΛ <ΝΣΑ> ΝΑΡΟΙ ΝΑΠΟΛΟΓΙΑ ΤΗΡΟΥ <Ν>ΠΑΛΑΣ	accomplisses les (paroles) de ma bouche et toutes les incantations de ma langue
] ΝΓΧΩΚ ΕΒΟΛ ΝΣΑ Ν[...]. . . [. . .] ΝΕΙΤΟΠΟΣ ΕΤΙΨΟΟΠ ΝΖΗΤΓ ΝΓΣΩ[ΤΜ] ΝΓΧΩΚ ΕΒΟΛ ΝΣΑ Ν ... ΧΩΚ ΕΒΟΛ ΝΣΑ ΝΑΤΟΤ	et que tu accomplisses les [... le] lieu où je suis et tu écou[tes ...] et tu accomplisses les [...accom-]plisses les (actes) de mes mains.
] ΜΝ [Ν]ΣΑ ΝΑΡ[ΩΙ ΝΓΧΩΚ ΕΒΟΛ ΝΣΑ ΝΑΤΟΤ [... ... Ν]ΔΒΙΧ ΝΓΙ [. . . ΣΩ]ΤΜ ΝΣΑ ΝΑΡΩΙ ΝΓΧΩΚ [ΕΒΟΛ ...	et les (paroles) de ma bou[che ... accompl]plisses les (actes) de mes mains [... m]es mains et tu [... écou]tes les (paroles) de ma bouche et tu accom[plisses ...
AKZ I M, 21–22, 28–29, 32–33	É, W	8 ^e – 9 ^e s.	ΕΙΕΙΡΕ ΝΝΑΡΩΙ ΝΓΧΩΚ ΕΒΟΛ ΝΝΑΤΟΤ ΜΝ ΝΑΠΟΛΟΓΙΑ ΤΗΡΟΥ ΝΠΑΛΑΣ	que j’exécute les (paroles) de ma bouche et que tu accomplisses les (actes) de mes mains et toutes les incantations de ma langue
			ΧΕΚΑΣ ΕΙΕΙΡΕ ΝΣΑ ΝΑΡΩΙ ΝΚ[ΧΩΚ ΕΒΟΛ] ΝΣΑ ΝΑΤΟΤ ΜΝ ΝΑΠΟΛΟΓΙ ΤΗΡΟΥ ΝΠΑΛΑΣ	afin que j’exécute les (paroles) de ma bouche et que tu accomplisses les (actes) de mes mains et toutes les incantations de ma langue
			[ΧΕΚΑΣ ΕΙ] ΕΙΡΕ ΝΣΑ Ν[Δ]ΤΟΤ ΝΓΧΩΚ ΕΒΟΛ ΝΣΑ ΝΑΡΩΙ ΜΝ vac. ΝΑΠΟΛΟΓΙΑ ΤΗΡΟΥ [ΝΠΑΛΑΣ]	afin que j’exécute les (actes) de mes mains et que tu accomplisses les (paroles) de ma bouche et toutes les incantations de ma langue

⁵⁶² L’expression apparaît également sur les fragments inv. K 204 E, v^o 2 (Ν)ΓΧΩΚ ΕΒΟΛ ΝΣΑ ΝΑΤΟΟ[Τ] et inv. K 205 M, v^o 4 (Ν)ΣΑ ΝΑΡΟΙ ΝΓΧΩΚ Ε[ΒΟΛ], qui font probablement partie du même manuscrit, mais qui ne peuvent pas être rattachés aux autres fragments (voir ci-dessus, p. 161).

Enchoria 2 (1972) 55–63 (l. 29–30)	W, 6 ^e s. D	ⲬⲈⲔⲀⲤ ⲈⲔⲈⲤⲠⲓⲙ ⲈⲤⲀ ⲛⲀⲣⲱⲓ ⲛⲎⲎⲎⲣⲈ ⲛⲤⲀ ⲛⲀⲤⲠⲠⲠ	afin que tu écoutes les (paroles) de ma bouche et que tu exécutes les (actes) de mes mains
Coptic Museum inv. 4959 (frag. 4, 3–4) ⁵⁶³	W 6 ^e – 8 ^e s.	ⲬⲈ ⲔⲈⲎⲎⲣⲈ ⲛⲛⲀⲤⲠⲠⲠ [ⲛ]ⲎⲎⲎⲤⲠⲔ ⲈⲬⲠ ⲈⲛⲀⲣⲱⲓ	afin que tu exécutes les (actes) de mes mains et que tu accomplisses les (paroles) de ma bouche
Coptic Museum inv. 4960 (col. 2, 1–4)	W 6 ^e – 8 ^e s.	ⲬⲈⲔⲈⲤⲀⲤⲈ ⲔⲀⲤⲠⲓⲙ ⲛ ⲤⲀ ⲛⲀⲣⲱⲓ ⲈⲎⲎⲎⲣⲈ ⲛⲤⲀ ⲛⲀⲤⲠⲠⲠ	afin que tu écoutes les (paroles) de ma bouche et que tu exécutes les (actes) de mes mains
AKZ I E, 14–16 et 19–20	W, 7 ^e – N 8 ^e s.	ⲬⲈⲔⲀⲤ ⲈⲤⲈⲤ ⲛⲈⲤⲠⲓⲙ ⲛⲤⲀ ⲛⲈⲤ ⲛⲀⲬⲠⲠⲠⲠⲠ ⲤⲎⲠⲠⲠ ⲛⲤⲈⲣⲱⲓ ⲛⲤⲈ[Ⲥⲛ] ⲎⲎⲣⲈ ⲤⲛⲤⲀ ⲛⲀⲤⲠⲠⲠ	afin que vous écoutiez tout ce que je dirai avec ma bouche et que vous exécutiez les (actes) de mes mains
		ⲈⲠⲱⲛⲈ ⲔⲈ ⲈⲤⲈⲤ ⲤⲛⲤⲠⲓⲙ ⲛⲤⲀ ⲛⲀⲣⲱⲓ ⲛⲤⲈⲤⲛⲎⲎⲣⲈ ⲤⲛⲤⲀ ⲛⲀⲤⲠⲠⲠ	Mais si vous n’écoutez pas les (paroles) de ma bouche et n’exécutez pas les (actes) de mes mains
BKU I 10, 10	P 7 ^e – 8 ^e s.	ⲈⲤⲛⲈⲓ ⲛⲤⲀ ⲛⲀⲣⲱⲓ	vous poursuiviez les (paroles) de ma bouche
BKU I 3, 13–15	É 8 ^e s.	ⲈⲔⲤⲈⲛⲛⲀⲣ[ⲈⲔⲓ] (ⲛⲀⲣⲈⲬⲱ) ⲤⲛⲤⲀ ⲛⲀⲣⲱⲓ ⲈⲔⲎⲎⲣⲈ Ⲥⲛ ⲛⲀⲤⲠⲠⲠ	Si tu n’accomplis pas les (paroles) de ma bouche et n’exécutes pas les (actes) de mes mains
P.Stras. inv. K 204 A, B + inv. K 205 D, r^o 3⁵⁶⁴	N ? 8 ^e s	ⲛⲤⲀⲣⲠⲠ ⲛⲎⲎⲎⲤⲠⲔ ⲈⲬⲠ ⲛ[ⲤⲀ ⲛⲤⲀⲤⲠⲠⲠ ⲛⲈⲤⲬⲛⲎⲎⲤⲈ ⲤⲎⲠⲠⲠ ⲛⲛⲀⲤⲎⲎⲤ ... ⲛⲤⲀⲛⲠⲠⲠⲠⲠ ⲤⲎⲠⲠⲠ ⲤⲛⲤⲀⲛⲠⲠⲠⲠ	ma bouche et que tu accomplisses les (actes) de mes mains et toutes les choses de mon cœur ... toutes les incantations de ma langue
Orientalia 4 (1935) 5–13 (v ^o 6–8)	N ? 9 ^e s.	ⲈⲤⲈⲤⲠⲓⲙⲤⲈⲛ ⲛⲤⲀ ⲛⲀⲣⲱⲓ ⲛⲤⲈⲤⲈⲛⲈⲬⲠ ⲈⲬⲠ ⲛⲛⲠⲠⲠⲱⲱ ⲛⲛⲤⲀⲤⲎⲤ : ⲛⲈⲤⲎⲛⲀ ⲛⲤⲀⲤⲎⲤⲎⲎ	que vous écoutiez les (paroles) de ma bouche et que vous accomplissiez le désir de mon cœur et la demande de mon âme
P.Stras.Copt. 9 r^o 13–14	N ? 10 ^e – 11 ^e s.	ⲬⲠⲔ ⲛⲀⲓ ⲈⲬⲀⲔ [Ⲉ]ⲛⲤⲀⲛⲠⲠⲠⲠⲠ ⲈⲛⲛⲀⲤⲠⲠⲠ	Accomplis pour moi les incantations de ma langue
P.Bad. V 141, 14–15	Inv. 10 ^e – 11 ^e s.	ⲬⲈⲔⲀⲤ ⲔⲈⲬⲠⲔ ⲛⲀⲓ ⲈⲬⲀⲔ ⲤⲀⲛⲛⲠⲠⲠⲠⲠⲠ ⲈⲛⲠⲠⲠ	afin que tu accomplisses pour moi l’incantation de ma langue

Quant à la dernière expression, il s’agit d’un des rares éléments spécifiquement chrétiens que l’on a pu relever dans les charmes coptes mentionnant des divinités grecques et égyptiennes, à

⁵⁶³ Coptic Museum inv. 4959 et 4960 sont toujours inédits, mais ils ont été traduits par Meyer et Smith, *Ancient Christian Magic*, 239–44, qui incluent également des images des documents (p. 242–43).

⁵⁶⁴ Les fragments A, B de inv. K 204 et D de inv. K 205 vont ensemble, mais présentent une main différente des cinq mains du manuscrit principal et ne peuvent pas être rattachés aux autres fragments. Ils appartenaient peut-être à un autre manuscrit. Le fragment H de K 204 est écrit de la même main et faisait peut-être partie de ce second manuscrit. On trouve à la l. 4 du *verso* la même expression (ⲛⲀⲣ]ⲠⲠ ⲛⲎⲎⲎⲤⲠⲔ [ⲈⲬⲠ). Pour la liste de toutes les attestations de cette expression dans tous les fragments des papyrus inv. K 204 et inv. K 205, voir Hevesi, « P.Stras. K 204 and K 205 », 53–54.

Comme on peut le constater, le vocabulaire employé est pratiquement le même dans tous les charmes, malgré les variations orthographiques. Seuls deux textes présentent des changements considérables. Dans le premier, ZÄS 33 (1895) 132–35, la phrase dit « toute la création (ϸΩΝΤ) de Zoé » au lieu de « tous les enfants (ΩΗΡΕ) de Zoé ». Dans le second, JCS 20 (2018) 11–56, il semble que les deux parties de l’expression aient été confuses ou fusionnées, pour donner « tous les enfants d’Adam ». Dans trois autres textes (BKU I 10, *Die koptischen Zaubertexte ...in Wien* [Heidelberg, 1934] 12–14 et *Oratio Mariae ad Bartos* [Giessen, 1965] 6–13), il n’a que la première partie, concernant la « génération d’Adam », qui est incluse.

Fait intéressant, l’expression ne semble avoir été utilisée que tardivement, à partir du 7^e siècle. C’est sans doute pourquoi on ne la trouve que dans un des charmes les plus tardifs de notre groupe, daté du 8^e siècle. Ces charmes ne représentent toutefois pas les premières occurrences de références à Adam et Ève dans des textes magiques. Dans une amulette grecque contre la fièvre datée du 5^e siècle, *Suppl.Mag.* I 28, 5–6, le destinataire est identifié comme le « fils de Zoé » (Ἰωάννης | υἱός Ζοή)⁵⁶⁵. Une formule similaire est utilisée dans deux amulettes coptes contre la fièvre. La première, datée du 7^e siècle, est destinée à un individu nommé Patrikou, « fils de Zoé, fils d’Adam » (Ⲭⲏ ⲉϸΩⲏ Ⲭⲏ ⲛ|ⲁⲗⲁⲙ)⁵⁶⁶. La seconde, dont la datation est inconnue, est destinée à Gabrelea, fille de Chara, fille de Zoé (ⲄⲂⲮⲏⲗⲏⲗⲁ Ⲭⲏ ⲛⲬⲁⲣⲁ Ⲭⲏ ⲛⲪΩⲏ)⁵⁶⁷. À l’origine, l’évocation de la filiation à Adam et Ève semble donc avoir été utilisée pour identifier les destinataires comme chrétiens⁵⁶⁸. Ce n’est cependant pas le cas dans les charmes coptes présentés dans le tableau ci-dessus.

L’expression elle-même, qui désigne l’ensemble de la race humaine, fait sans doute référence à deux passages du livre de la Genèse : Gn 5, dont le titre est « Voici le livret de la descendance d’Adam » et Gn 3, 20, qui dit « l’homme appela sa femme Ève (Zoé), parce qu’elle

⁵⁶⁵ *Suppl.Mag.* I, p. 77, mentionne la possibilité que Zoé soit réellement le nom de la mère de Joannes, mais la présence d’autres éléments chrétiens dans l’amulette (une invocation à Jésus Christ) et l’absence de la formule usuelle pour identifier la mère du destinataire (ὄν / ἦν ἔτεκεν) suggèrent plutôt qu’il s’agisse bien d’une référence à la filiation chrétienne.

⁵⁶⁶ P. Heidelberg Kopt. inv. 564, édité par H. Quecke, « Zwei koptische Amulette der Papyrussammlung der Universität Heidelberg (Inv. Nr. 544 b und 564 a) », *Muséon* 76 (1963) 247–65.

⁵⁶⁷ BM Or. 6948 (2), publié par W.E. Crum, « La magie copte. Nouveaux textes », dans *Recueil d’études égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion* (Paris, 1922) 537–44 à 542–43.

⁵⁶⁸ Dans ces charmes, il semble plus important d’indiquer que le destinataire fait partir de la « génération » d’Adam et Ève (et est de ce fait chrétien) que d’identifier l’individu par le nom de sa mère, tel qu’en est la coutume dans les textes magiques. Dans le second charme copte, on aurait les deux : Gabrelea est réellement la fille de Chara, mais elle est également « fille de Zoé », donc chrétienne.

fut la mère de tous les vivants ». La fonction exacte de la phrase dans les textes coptes est incertaine. Dans certains cas, la « génération d'Adam » est invoquée dans le but d'obtenir un souhait quelconque⁵⁶⁹, ou est appelée comme témoin d'une demande à un autre être supérieur⁵⁷⁰. Il semblerait donc que la race humaine, en sa qualité de descendance d'Adam et Ève, consistait en une sorte d'entité collective à laquelle on pouvait adresser une requête. Dans ZÄS 33 (1895) 132–35 toutefois, on demande plutôt qu'« aucune famille de toute l'humanité qui a existé dans toute la génération [d'Adam et] dans toute la création de Zoé ne puisse dissoudre les liens que j'ai [liés ». Ici, l'évocation de la « génération d'Adam » sert de précédent mythique, et avait certainement pour but d'accroître l'efficacité du charme⁵⁷¹. Dans ce cas, l'expression chrétienne a la même fonction que la mention de « l'amulette écrite qu'Isis a composée », qu'on retrouve au tout début du charme⁵⁷².

Conclusion

En guise de conclusion, nous prendrons un peu de recul afin de considérer l'ensemble des textes magiques coptes qui ont été mentionnés dans ce dernier chapitre. Tous ces textes sont présentés dans les deux tableaux ci-dessous. Le premier (Tableau 25) comprend les vingt-trois manuscrits qui contiennent des références aux divinités grecques et égyptiennes, et le second (Tableau 26) ceux qui n'en contiennent pas, mais qui incluent au moins une des expressions que nous avons relevées plus haut. Dans chaque tableau, les textes apparaissent en ordre chronologique. Les tableaux indiquent, pour chaque manuscrit, la date, la provenance (connue ou supposée), l'objectif des charmes contenant les expressions, ainsi que les expressions employées, qui sont numérotées de 1 à 9. Voici, à titre rappel, les intitulés des Tableaux 15 à 24 (*Intertextualité* 1–9), dans lesquels ont été présentées ces expressions : 1) Porte de pierre, porte de fer ; 2) Une femme blanche aux yeux noirs ; 3) Pourquoi pleures-tu ? ; 4) Même si tu ne m'as pas trouvé ; 5) La tête dans le ciel, les pieds dans l'abysse ; 6) Le soleil, la lune et les étoiles ; 7) Le fer, je le ferai fondre ; 7a) *La Prière de Marie* ; 8) Écoute les paroles de ma bouche ; 9) Toute la génération d'Adam.

⁵⁶⁹ *JEA* 20 (1934) 195–97.

⁵⁷⁰ *AKZ I F* ; *AKZ I G–H* ; P.Stras. inv. K 204 A, B + inv. K 205 D ; *JEA* 20 (1934) 197–99 (r^o 26–28) ; *P.Bad.* V 139.

⁵⁷¹ Voir Quecke, « Zwei koptische Amulette », 262 ; Hevesi, « P.Stras. K 204 and K 205 », 77.

⁵⁷² Voir ci-dessus, p. 163–64.

Tableau 25 : Comparatif 1

	Date	Provenance	But 573	1	2	3	4	5	6	7	8	9
BNF Suppl. Grec. 1340	5 ^e s.	Antinoé	P									
Naqlun N. 44/95	5 ^e –6 ^e s.	Naqloun	N									
P.Köln inv. 4353	5 ^e –6 ^e s.		?									
SCO 29 (1979) 19–53 (C)	5 ^e –6 ^e s.		É						x			
Studies Presented to F.Ll. Griffith (Londres, 1932) 161–66	5 ^e –6 ^e s.	Fayoum	N (É ?)					x			x	
Orientalia 4 (1935) 17–37 (l. 60–84)	6 ^e s.	Fayoum ?	I				x					
AKZ I A	6 ^e –7 ^e s.		É			x	x					
AKZ I B	6 ^e –7 ^e s.		É	x		x						
Orientalia 4 (1935) 184–87	6 ^e –7 ^e s.		É					x	x	x		
P.Mich. inv. 602 (l. 28–37)	6 ^e –7 ^e s.		É					x		x		
BKU I 22	6 ^e –8 ^e s.	Thèbes ?	S					x	x	x		
Coptica 5 (2006) 20–31	6 ^e –8 ^e s.		N									
ZPE 189 (2014) 175–84	6 ^e –8 ^e s.		N									
AAT 100 (1965–1966) 285–92	7 ^e s.		É		x	x	x					
APF 64 (2018) 199–259	7 ^e –8 ^e s.		É	x	x	x	x					
BKU I 13	7 ^e –8 ^e s.	Fayoum ?	N									
P.Mich. inv. 598 v^o + 597 + 595 r^o (597 r^o 7–v^o 8)	7 ^e –8 ^e s.		É					x		x		
BKU I 1 (r^o 2, 1–v^o 8)	8 ^e s.	Fayoum ?	I				x		x			
P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K	8 ^e s.		N (É ?)					x	x		x	
ZÄS 33 (1895) 132–35	8 ^e s.	Panopolis ?	D						x			x
AKZ I M (l.12–27 et 109–18)	8 ^e –9 ^e s.	Thèbes ?	É, D	x	x				x	x	x	
P.Bad. V 131	9 ^e –11 ^e s.		É									
P.Bad. V 134	10 ^e –11 ^e s.		N									

⁵⁷³ D = défexion ; É = érotique ; I = iatromagique ; Inv. = invocation ; N = négatif ; P = protection ; S = sommeil ; W = souhait.

Tableau 26 : Comparatif 2

	Date	Provenance	But	1	2	3	4	5	6	7	8	9
Enchoria 2 (1972) 55–63	6 ^e s.	Hermopolis ?	W, D					x			x	
Coptic Museum inv. 4958	6 ^e –8 ^e s.		P							x (a)		
Coptic Museum inv. 4959	6 ^e –8 ^e s.		W								x	
Coptic Museum inv. 4960	6 ^e –8 ^e s.		W, N								x	
Enchoria 5 (1975) 115–18	7 ^e s.		É									x
AKZ I E	7 ^e –8 ^e s.	Thèbes ?	W						x		x	
AKZ I F	7 ^e –8 ^e s.	Thèbes ?	W									x
AKZ I G–H	7 ^e –8 ^e s.	Thèbes ?	W						x	x (a)		x
BKU I 7	7 ^e –8 ^e s.	Fayoum ?	D				x		x	x		
BKU I 10	7 ^e –8 ^e s.	Fayoum ?	P								x	x
Die koptischen Zaubertexte ... in Wien (Heidelberg, 1934) 12–14	7 ^e –8 ^e s.		Inv.									x
JCS 20 (2018) 11–56	7 ^e –8 ^e s.		Inv.									x
O.Brit.Mus.Copt. I, app. 27	7 ^e –8 ^e s.		I			x			x			
BKU I 3	8 ^e s.	Fayoum ?	É						x	x	x	
P.Bad. V 123	8 ^e s.	Fayoum ?	É									x
P.Stras. inv. K 204 A, B + inv. K 205 D	8 ^e s.		N ?									x
JEA 20 (1934) 195–97	8 ^e –9 ^e s.	Thèbes ?	É, W					x				x
JEA 20 (1934) 197–99	8 ^e –9 ^e s.	Thèbes ?	I, P									x
Oratio Mariae ad Bartos (Giessen, 1965) 6–13	8 ^e –9 ^e s.		I, P									x
Orientalia 4 (1935) 5–13	9 ^e s.	Abydos ?	N ?							x	x	
ZÄS 77 (142) 104–105 (A)	9 ^e –10 ^e s.		Inv.									x
Lobpreis des Erzengels Michael (Bruxelles, 1966)	10 ^e s.		I, P							x		
Pap.Heid. N.F. IX	10 ^e s.	Fayoum ?	I, P							x (a)		
P.Bad. V 139	10 ^e s.	Fayoum ?	W, D									x
AJSL 56 (1939) 305–307	10 ^e –11 ^e s.		D						x			
P.Bad. V 141	10 ^e –11 ^e s.	Fayoum ?	Inv.								x	
PSBA 24 (1902) 329–31	10 ^e –11 ^e s.		D						x			
P.Stras.Copt. 9	10 ^e –11 ^e s.		R								x	
PSBA 19 (1897) 210–18	11 ^e s.		I, P							x (a)		

Commençons par quelques remarques sur les vingt-neuf manuscrits présentés dans le second tableau (Tableau 26). D’abord, on constate que les objectifs des charmes qui contiennent les expressions sont plus variés que ceux des charmes qui mentionnent des divinités grecques ou égyptiennes : on compte un certain nombre de défixions (cinq) et de charmes érotiques (quatre), mais aussi plusieurs formules de protection (sept), des charmes iatromagiques (six), des formules pour obtenir un souhait (huit), ainsi que des invocations (quatre). Les renseignements concernant la provenance des textes sont minimes, puisqu’il ne s’agit chaque fois que de supposition. La répartition géographique serait cependant assez semblable à celle des manuscrits qui contiennent des références à des divinités traditionnelles : surtout le Fayoum et Thèbes, mais peut-être aussi Hermopolis et Abydos. Aussi, bien qu’aucun texte ne soit daté du 5^e siècle, ils couvrent tout de même un spectre chronologique assez large, allant du 6^e au 11^e siècle. La répartition chronologique correspond également à celle de l’ensemble du corpus des textes magiques coptes : une grande quantité de charmes sont datés des 7^e–8^e siècles (quinze textes), puis l’on constate une diminution au 9^e siècle (quatre textes), suivie d’une remontée aux 10^e–11^e siècles (huit textes).

L’intérêt principal de ce chapitre était de relever certaines expressions récurrentes que l’on trouve non seulement dans les manuscrits qui mentionnent des divinités traditionnelles, mais aussi dans d’autres textes magiques coptes. Sur nos vingt-trois textes (Tableau 25), seulement huit ne contiennent aucune des expressions étudiées dans ce chapitre. Parmi ceux-ci, on compte les deux textes qui ne mentionnent que des dieux grecs (l’amulette BNF Suppl. Grec. 1340 et le formulaire *P.Bad.* V 131), ainsi que six textes fragmentaires (le formulaire P.Köln inv. 4353 et les cinq manuscrits sur lesquels apparaissent le Typhonicos logos : Naqlun N. 44/95 ; *Coptica* 5 [2006] 20–31 ; *ZPE* 189 [2014] 175–84 ; *BKU* I 13 ; *P.Bad.* V 134). Les quinze autres textes, qui font tous référence à des divinités égyptiennes, contiennent au moins une des expressions récurrentes que nous avons relevées. Comme nous avons déterminé que ce sont les mêmes modèles—l’*historiola* d’Isis et Horus, l’*historiola* d’Isis et Osiris, le Typhonicos-logos et l’invocation à Petbe—qui ont été transmis et réutilisés dans tous nos charmes qui invoquent des divinités égyptiennes, il est normal que les expressions qui se trouvaient dans les textes originaux aient elles aussi été transmises et réutilisées. Pour ces raisons, on pourrait dire que les vingt et un manuscrits qui mentionnent des dieux égyptiens forment un groupe uni et cohérent.

Cependant, ce groupe n’est pas isolé, puisque la majorité des expressions que nous avons relevées dans ce chapitre se trouve également dans au moins un texte magique copte qui ne contient

pas de référence aux divinités traditionnelles. Les quatre premières expressions ne sont employées que dans des charmes qui utilisent l'*historiola* d'Isis et Horus (AKZ I A ; AKZ I B ; AAT 100 [1965–1966] 285–92 ; APF 64 [2018] 199–259 ; BKU I 1 r^o 2, 1–v^o 8 ; AKZ I M, 12–27) ou sa structure (BKU I 7 ; *O.Brit.Mus.Copt.* I, app. 27). Les cinq autres, cependant, apparaissent dans une plus grande variété de charmes invoquant des dieux égyptiens, ainsi que dans des textes qui ne mentionnent pas de divinités traditionnelles et qui n'utilisent pas la structure de l'*historiola* d'Isis et Horus.

Dans plusieurs cas (neuf textes), les textes sans références aux divinités traditionnelles présentent plus d'une de ces expressions (souvent trois ou plus). D'ailleurs, si l'on examine chacun de ces textes en détail, on peut relever d'autres parallèles avec les vingt-cinq charmes qui mentionnent des dieux grecs et égyptiens. Par exemple, le formulaire *Lobpreis des Erzengels Michael* (Bruxelles, 1966) 15–59, daté du 10^e siècle, a été inclus dans le Tableau 21 (Intertextualité 7) parce qu'on y trouve l'expression concernant l'eau divine qui fait fondre le fer et brise la pierre. Ailleurs dans le texte, on rencontre plusieurs références au soleil, à la lune et aux étoiles⁵⁷⁴, mais sans notion de contrainte—c'est pourquoi il n'a pas été inclus dans le Tableau 20 (Intertextualité 6). Cependant, le formulaire présente également d'autres parallèles avec le charme érotique ZÄS 33 (1895) 132–35, daté du 8^e siècle. Dans les deux textes, il est question des « fondations de la terre »⁵⁷⁵, de « magie féminine ou de magie masculine »⁵⁷⁶, ainsi que des quatre créatures qui entourent de trône de Dieu (Ez 1, 5–11 ; Ap 4, 6–8), qui sont nommées : Petagramata, Paramera, Pso[rothion ?] et Pameriton, dans ZÄS 33 (1895) 132–35, Akramata, Paramera, Psourouthioun et Meliton, dans *Lobpreis des Erzengels Michael* (Bruxelles, 1966).

Dans les deux chapitres précédents, nous avons identifié les antécédents égyptiens et grecs pour tous les éléments (genres, formules, *historiolae*, expressions) constituant les charmes coptes qui invoquent des divinités traditionnelles. Nous en avons conclu qu'il y avait certainement eu transmission du savoir magique en Égypte, depuis l'époque pharaonique jusqu'à l'Antiquité tardive, par l'intermédiaire de manuscrits magiques. Notre analyse des expressions communes dans

⁵⁷⁴ *Lobpreis des Erzengels Michael* (Bruxelles, 1966) 15–59, l. 10–13 : « Salut, celui qui a créé le soleil... Salut, celui qui a créé la lune... Salut, celui qui a créé les étoiles... » ; l. 23 : « Que le soleil, la lune et toutes les étoiles se tiennent avec moi aujourd'hui » ; l. 154 : « Le soleil, la lune et les étoiles t'éclairent ».

⁵⁷⁵ ZÄS 33 (1895) 132–35 (l. 4) : ΝΣΩΝΤ ΜΠΚΑΣ. *Lobpreis des Erzengels Michael* (Bruxelles, 1966) 15–59 : ΣΗΝ† ΜΠΚΑΣ (l. 8), ΝΣΗΝ† ΝΤΕ ΠΚΑΣ (l. 57), ΝΕΣΗΝ† ΜΠΚΑΣ (l. 95).

⁵⁷⁶ ZÄS 33 (1895) 132–35 (l. 13) : ΥΟΥΜΑΓΙΑ ΝΣΖΙΜΕ ΥΟΥΜΑΓΙΑ ΝΣΟΟΥΤ. *Lobpreis des Erzengels Michael* (Bruxelles, 1966) 15–59 (l. 140–41) : ΝΕΜΑΓΟΣ ΝΣΟΑΥΤ | ΕΙΤΕ ΟΥΜΑΓΟΣ ΝΣΙΜΙ.

les textes magiques coptes—certaines étant assez élaborées et complexes (Intertextualité 5, 6, 7)—suggère que cette transmission s’est poursuivie dans l’Antiquité tardive, d’un praticien à l’autre, à travers le temps et l’espace, jusqu’à l’époque médiévale. C’est pourquoi nous retrouvons, dans des manuscrits magiques coptes datés du 5^e au 11^e siècle, les mêmes thèmes, les mêmes motifs ou modèles (en particulier dans nos charmes qui mentionnent des divinités grecques et égyptiennes), et les mêmes expressions.

Enfin, il est important de noter que certaines des expressions que nous avons relevées semblent avoir été d’abord utilisées en lien avec les divinités traditionnelles, puis avoir été plus tard liées à des éléments chrétiens. C’est le cas, par exemple, de la sixième expression (relative au soleil, à la lune et aux étoiles), qui a évolué avec le temps—peut-être sous l’influence d’un passage biblique (Jos 10, 12–13)—pour incorporer des éléments chrétiens. Parfois, c’est plutôt le contraire : une expression qui avait d’abord une connotation chrétienne s’est développée autrement et a été employée dans des contextes non chrétiens. Par exemple, les pouvoirs de Marie, de « briser la pierre » et « faire fondre le fer » (expressions 7 et 7a), semblent avoir été attribués à des divinités traditionnelles et à des démons. Ainsi, les expressions récurrentes que l’on trouve dans les textes magiques coptes, ainsi que leur évolution à travers le temps, sont elles-mêmes témoins de la façon dont les experts en rituels adaptaient les mêmes éléments à différents contextes, et devenaient ainsi les agents du syncrétisme religieux.

Cela montre que, pour étudier les changements et continuités, les processus de syncrétisme religieux, la réception et la réinterprétation chrétienne des éléments traditionnels dans les textes magiques coptes, il n’est pas suffisant d’analyser uniquement les charmes qui contiennent des références à des divinités grecques et égyptiennes. Il est aussi nécessaire de replacer ces charmes dans le contexte plus général de l’ensemble du corpus des textes magiques coptes et de les comparer avec d’autres charmes qui ne mentionnent pas ces divinités, mais qui présentent des structures semblables (par exemple, celle de l’*historiola* d’Isis et Horus) ou des expressions communes.

Conclusion générale

En guise d'introduction à cette étude, nous avons cité *BKU I 1 r° 2, 1–v° 8*, un charme iatromagique copte daté du 8^e siècle de notre ère, dans lequel la déesse Isis, pour venir en aide à son fils Horus, prononce une invocation faisant appel à Jésus, « celui qui guérit [toute maladie] » (Mt 4, 23). Ce texte a servi de point de départ pour introduire notre question de recherche générale : comment peut-on expliquer que des références à des divinités grecques et égyptiennes se soient retrouvées dans des textes magiques coptes chrétiens datés des 5^e–11^e siècles, et surtout, quels mécanismes ont été utilisés par les experts en rituels de l'Égypte tardo-antique et médiévale pour intégrer ces références dans leurs charmes ? De cette problématique découlent plusieurs sous-questions concernant la transmission du savoir magique en Égypte depuis l'époque pharaonique jusqu'à l'époque médiévale, les changements et continuités dans les pratiques magiques sur toute cette période, les processus syncrétiques (comme mécanismes de transformation religieuse) dont témoignent les textes magiques coptes, le rôle des experts en rituels comme agents du syncrétisme, ainsi que la réinterprétation chrétienne des éléments traditionnels (divinités, mythes, dessins, expressions) lors des processus syncrétiques.

Pour répondre à ces questions, nous avons procédé à l'examen détaillé des vingt-trois textes magiques coptes (vingt-cinq charmes) qui mentionnent des divinités grecques et égyptiennes. Nos deux premiers chapitres avaient pour objet les sept charmes coptes contenant l'*historiola* d'Isis et Horus, ainsi que leurs antécédents égyptiens (en écritures hiéroglyphique, hiératique et démotique) et grecs. Dans le troisième chapitre, nous avons analysé individuellement les seize autres textes magiques comportant des références à des divinités traditionnelles. Pour finir, le quatrième chapitre devait dresser un tableau plus général de notre corpus : la datation et la provenance des manuscrits, les objectifs des charmes, les divinités invoquées et les expressions communes. Au terme de cette étude, nous avons obtenu des résultats cohérents pour l'ensemble de nos vingt-trois textes, qui nous permettent d'offrir les conclusions suivantes.

En ce qui concerne la transmission (ou la « survie ») des éléments traditionnels—c'est-à-dire les noms des divinités grecques et égyptiennes, ainsi que les mythes les mettant en scène—jusqu'aux 5^e–11^e siècles dans des textes magiques coptes, nous avons évoqué les différentes hypothèses émises par les savants. La première, qui suggérait une composition originale des

charmes dans le cadre de cultes traditionnels actifs, ayant été rejetée, il ne restait que trois options : une transmission par tradition orale, une transmission par tradition manuscrite, ou encore une combinaison des deux. Or l'examen de nos vingt-trois textes suggère que la seconde option doit être privilégiée. En effet, les types de charmes, les mythes et *historiolae* utilisés, les formules et dessins, et même certaines expressions précises que l'on retrouve dans les charmes coptes ont des antécédents dans les textes magiques des époques pharaonique (en moyen égyptien) et gréco-romaine (en démotique et en grec). Il s'avère donc qu'il y a eu transmission du savoir magique, par l'intermédiaire de manuscrits (notamment de formulaires), depuis l'époque pharaonique jusqu'à l'époque médiévale.

En évoquant la possibilité que l'*historiola* d'Isis et Horus ait pu être transmise jusqu'aux 6^e–9^e siècles par l'intermédiaire des incantations égyptiennes (sur les cippes d'Horus et dans les papyrus médico-magiques), D. Frankfurter avait argumenté qu'il était peu probable que les experts en rituels de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge aient été capables de lire et comprendre les écritures égyptiennes (hiéroglyphique, hiératique et démotique)⁵⁷⁷. Une transmission par tradition manuscrite aurait donc nécessité la traduction de ces incantations en grec. Toutefois, notre étude de la structure de l'*historiola* dans les charmes coptes a montré que la seconde partie (les épisodes 5 à 9) renvoie directement à la tradition égyptienne, cette structure n'étant pas présente dans les versions grecques du récit.

De plus, certaines expressions incluses dans d'autres charmes coptes qui mentionnent des divinités égyptiennes prouvent qu'il y a eu une ligne directe de transmission, des incantations hiératiques et démotiques jusqu'au copte, sans nécessairement passer par le grec. C'est le cas de deux expressions dans le second charme du formulaire *Orientalia* 4 (1935) 17–37 (l. 60–84). La première, concernant le bruit du vent et des vagues, apparaît dans un charme iatromagique en hiératique daté des 13^e–12^e siècles AEC (P. Chester Beatty VII [14] r^o 6, 7–7,1) et dans un charme de type gynécologique en démotique daté entre le 1^{er} siècle AEC et le 2^e siècle EC (O. Sbrassburg D 1338). La seconde, dans laquelle il est question d'une divinité montée à dos de cheval avec les livres de Thot dans ses mains, apparaît presque mot pour mot dans l'une des incantations démotiques contenant l'*historiola* d'Isis et Horus, datée des 2^e–3^e siècles (*PDM* xiv 1219–27).

⁵⁷⁷ Frankfurter, « Laments of Horus », 236.

Dans d'autres cas, il est vrai que les éléments utilisés dans les charmes coptes (divinités, *historiolae*, formules, expressions) semblent provenir des traditions égyptiennes, mais par l'intermédiaire de traductions ou de versions grecques. L'expression « celui dont la tête est dans le ciel, dont les pieds sont dans l'abysse », que l'on rencontre dans plusieurs charmes coptes, a des antécédents dans des charmes en écriture hiéroglyphique et en démotique, mais aussi dans des textes magiques grecs. Par ailleurs, le dieu égyptien Petbe, qui est décrit par cette expression dans le charme copte *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66, est aussi appelé Horasias, un nom qui pourrait avoir comme origine une traduction grecque du *Mythe de l'œil du soleil* (originellement rédigé en démotique), dans lequel les oiseaux Écoute et Vue (Ὀρασις) évoquent Petbe. Enfin, certains éléments des charmes coptes proviennent directement des textes magiques grecs, comme les sept vierges/femme(s) aux yeux noirs dans l'*historiola* d'Isis et Horus, l'invocation à Isis « qui règne dans le noir parfait » dans *Orientalia* 4 (1935) 17–37 (l. 27–37) et le *Typhonicos logos*. Mais tout compte fait, que ces éléments viennent directement d'incantations pharaoniques, de traductions/adaptations grecques ou de charmes grecs originaux, ils demeurent des preuves de la transmission du savoir magique par l'intermédiaire de manuscrits, depuis l'époque pharaonique jusqu'à l'époque médiévale.

Un autre argument contre une transmission majoritairement manuscrite a été soulevé par L. Blumell et K. Dosoo, qui ont plutôt opté pour une transmission par combinaison de traditions orales et écrites. Selon eux, les charmes coptes qui utilisent l'*historiola* d'Isis et Horus ne sont pas des copies *verbatim* des incantations plus anciennes (en écritures égyptiennes ou en grec) et ne présentent pas les types d'erreurs que l'on obtient lors de la copie de manuscrits (par exemple, la confusion de lettres visuellement similaires)⁵⁷⁸. Cependant, il ne faut pas oublier que « transmission par tradition manuscrite » n'est pas nécessairement synonyme de « copie conforme ». Dans pratiquement tous les charmes de notre corpus (à l'exception de P.Köln inv. 4353 qui est trop fragmentaire), nous avons relevé des éléments (*historiolae*, formules, expressions) dont on trouve des antécédents, parfois pratiquement mot pour mot, dans les textes magiques pharaoniques et gréco-romains. Nous avons également montré que les charmes coptes présentent les mêmes modèles (l'*historiola* d'Isis et Horus, le mythe d'Isis et Osiris, la référence à Petbe et le *Typhonicos logos*) et les mêmes expressions, du 5^e siècle jusqu'au 11^e siècle.

⁵⁷⁸ Blumell et Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty », 251–53.

Tout ceci indique que les experts en rituels de l'Antiquité tardive et de l'époque médiévale avaient à leur disposition une certaine quantité de textes magiques, dépositaires des traditions antérieures (en langue originale ou en traduction), probablement sous la forme de formulaires⁵⁷⁹. Ils ne se contentaient pas alors de simplement copier des charmes préexistants, mais interagissaient avec le matériel de façon dynamique, faisaient preuve de créativité et d'innovation, et sélectionnaient certains éléments pour créer de nouveaux charmes à partir de ces exemples.

La question de la transmission du savoir magique est également liée de près au second point que l'on doit aborder, c'est-à-dire les changements et les continuités dans les textes magiques entre les époques pharaonique et médiévale. Bien évidemment, la présence des divinités grecques et égyptiennes dans des charmes coptes témoigne d'une grande continuité. Cela dit, il ne s'agit pas d'une continuité d'un quelconque culte à une ou plusieurs divinités traditionnelles, mais bien d'une continuité des pratiques magiques. On observe d'ailleurs une continuité dans l'utilisation des éléments « magiques » que nous avons énumérés dans l'introduction, comme les *charaktêres*, les *voces magicæ*, les formules de type ΔΙΟ ΔΙΟ ΤΑΧΗ ΤΑΧΗ, les formules d'adjurations et l'identification du bénéficiaire ou de la victime par le nom de sa mère (ΝΙΜ ΠΩΗΡΕ/ΤΩΗΡΕ ΝΝΙΜ ou ΑΑ).

Il faut également mentionner, en plus des antécédents textuels provenant des charmes égyptiens et grecs dont nous venons de discuter, une continuité dans les types de charmes et dans la façon d'utiliser certains éléments. Par exemple, un des charmes coptes utilisant l'*historiola* d'Isis et Horus (*BKU* I 1 r^o 2, 1–v^o 8) a conservé l'objectif iatromagique de ses prédécesseurs, et se rapproche même d'un sous-groupe d'incantations pharaoniques contre les maux de ventre. Le second charme du formulaire *Orientalia* 4 (1935) 17–37 (l. 60–84), dont l'objectif est l'accélération de l'accouchement d'Isis, a également des antécédents de genre dans les incantations pharaoniques. Enfin, l'utilisation du *Typhonicos logos* dans les textes magiques coptes, parfois accompagné d'un dessin de Seth-Typhon et majoritairement dans des charmes à caractère négatif (charmes érotiques, défixions et formules de séparation), est tout à fait conforme à la tradition grecque.

D'un autre côté, nos textes témoignent également d'importants changements. Nous avons entre autres relevé, dans les charmes comportant la version copte de l'*historiola* d'Isis et Horus, l'ajout des quatre premiers épisodes de la structure, ainsi que le passage d'une utilisation

⁵⁷⁹ Nous adoptons donc la conclusion formulée par Van der Vliet, « Charming a Clogged Nose », 160–62.

exclusivement iatromagique du récit (dans les charmes pharaoniques et gréco-romains) à une utilisation majoritairement érotique. Mais le plus gros changement par rapport aux textes magiques des époques antérieures est sans doute l'insertion d'éléments chrétiens. Ce qui nous intéressait le plus était alors de voir comment ces éléments chrétiens ont été combinés avec les références aux divinités grecques et égyptiennes dans les textes magiques coptes.

C'est ce qui nous mène à notre troisième point : les processus de syncrétisme religieux dont témoignent les textes magiques coptes. Dans notre introduction générale, nous avons défini trois types de phénomènes syncrétiques : l'*interpretatio graeca/romana*, la juxtaposition et l'amalgame. Le premier type de phénomène ne s'est pas produit dans l'Antiquité tardive ou à l'époque médiévale, mais plutôt à l'époque gréco-romaine, et est surtout visible dans les antécédents grecs de nos charmes coptes. Notons, par exemple, l'association entre Isis et Déméter qui mena à la création de la version grecque de l'*historiola* d'Isis et Horus, ainsi que l'*interpretatio graeca* de Seth en Typhon, que l'on voit dans certains charmes grecs contenant le *Typhonicos logos*, lorsqu'ils font appel au dieu « Seth-Typhon ». Soulignons toutefois que ces anciens phénomènes syncrétiques sont toujours perceptibles dans les textes magiques coptes, notamment dans les charmes contenant le *Typhonicos logos*, ainsi que dans la version copte de l'*historiola* d'Isis et Horus, où la descente aux enfers d'Horus pourrait être une conséquence d'une association entre Horus et Démophon.

Le second type de phénomène, la juxtaposition, est sans doute le plus fréquent dans les textes magiques coptes. L'on doit encore distinguer deux sous-catégories de syncrétisme juxtaposition. La première correspond à la juxtaposition, dans un même charme, de références aux dieux grecs ou égyptiens et d'éléments chrétiens. Plusieurs de nos charmes présentent des croix ou des stauogrammes en début de texte⁵⁸⁰, contiennent des invocations à Jésus⁵⁸¹, au Père⁵⁸², ou encore des références à des passages bibliques (Ex 14, 21–27 ; Mt 4, 23 ; Ap 4, 6–8)⁵⁸³ et à des récits (judéo-) chrétiens (le sommeil séculaire d'Abimélech ; les *Questions de Barthélemy*)⁵⁸⁴. L'on doit aussi compter les invocations finales à Iao Sabaoth et au « Seigneur », que l'on considère dans cette

⁵⁸⁰ AKZ I A ; AKZ I B ; *Orientalia* 4 (1935) 184–87 ; *ZPE* 189 (2014) 175–84 ; *AAT* 100 (1965–1966) 285–92 ; *APF* 64 (2018) 199–259 ; *BKU I* 1 r^o 2, 1–v^o 8.

⁵⁸¹ BNF Suppl. Grec. 1340 ; *BKU I* 1 r^o 2, 1–v^o 8.

⁵⁸² *Studies Presented to F.L. Griffith* (Londres, 1932) 161–66.

⁵⁸³ P.Mich. inv. 602, 28–37 et P.Mich. inv. 597 r^o 7–v^o 8 ; *BKU I* 1 r^o 2, 1–v^o 8 ; *ZÄS* 33 (1895) 132–35.

⁵⁸⁴ *AKZ I A* et *BKU I* 22 ; *P.Bad.* V 131, 28–43.

position comme chrétiennes⁵⁸⁵. Quant à la deuxième sous-catégorie de syncrétisme juxtaposition, elle ne se rencontre que dans les formulaires, quand un charme fait référence à des divinités ou des mythes traditionnels, et que des éléments chrétiens sont inclus dans les autres sections et les autres charmes. Ce phénomène est présent dans plusieurs formulaires de notre corpus : *SCO* 29 (1979) 19–53, *Orientalia* 4 (1935) 17–37, P.Mich. inv. 602, P.Mich. inv. 598 v^o + 597 + 595 r^o, *BKU* I 1, P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K et *AKZ* I M. Ainsi, on peut affirmer que presque tous les textes magiques coptes qui mentionnent des divinités grecques et égyptiennes témoignent du phénomène syncrétique de juxtaposition⁵⁸⁶.

Le dernier type de phénomène est l'amalgame, qui implique la fusion d'éléments de différentes traditions. L'amalgame est plus rare dans les charmes coptes et parfois plus difficile à discerner. Nous en avons toutefois relevé certains exemples : la description des portes de fer des enfers dans la version copte de l'*historiola* d'Isis et Horus⁵⁸⁷, qui renvoie au concept grec « christianisé » des portes métalliques des enfers ; la réutilisation de la structure de l'*historiola* d'Isis et Horus pour créer des récits mettant en scène Jésus et une biche⁵⁸⁸ ; l'invocation de la divinité syncrétique gréco-égyptienne-juive Abrasax, à laquelle on a donné un nouveau niveau d'interprétation en l'insérant dans un récit chrétien⁵⁸⁹ ; l'invocation d'une « huile sainte », qui semble revêtue d'une connotation chrétienne, mais qui est également sainte en vertu de son usage lors de la momification d'Osiris par Isis⁵⁹⁰.

En étudiant les expressions récurrentes dans les textes magiques coptes qui mentionnent des divinités traditionnelles et dans d'autres qui n'en mentionnent pas, nous avons également déterminé que certaines d'entre elles témoignent de processus syncrétiques d'amalgame. L'expression relative à l'immobilisation du soleil et de la lune, qui apparaît déjà dans des incantations pharaoniques et qui a d'abord été utilisée en copte dans des charmes invoquant des dieux grecs et égyptiens, semble avoir évolué avec le temps (sous l'influence de Jos 10, 12–13), pour devenir un pouvoir attribué à Dieu lui-même. À l'inverse, l'expression « si tu me demandes la pierre, je la pulvériserai, le fer, je le ferai

⁵⁸⁵ Iao Sabaoth : *SCO* 29 (1979) 19–53 (C) ; P.Mich. inv. 602, 28–37 ; *APF* 64 (2018) 199–259 ; P.Mich. inv. 597 r^o 7–v^o 8. Seigneur : *Orientalia* 4 (1935) 17–37 (l. 60–84) ; *AAT* 100 (1965–1966) 285–92. On pourrait aussi inclure le personnage chrétien (avec une croix dans les mains) dans *Coptica* 5 (2006) 20–31.

⁵⁸⁶ À l'exception de Naqlun N. 44/95, P.Köln inv. 4353 et *P.Bad.* V 134, qui sont fragmentaires, et de *BKU* I 13, qui ne contient qu'un dessin de Seth-Typhon et des *charaktères*.

⁵⁸⁷ *AKZ* I B ; *APF* 64 (2018) 199–259 ; *AKZ* I M, 12–27.

⁵⁸⁸ *BKU* I 1 r^o 1, 1–18 ; *O.Brit.Mus.Copt.* I, App. 27.

⁵⁸⁹ *BKU* I 22.

⁵⁹⁰ *Orientalia* 4 (1935) 184–87.

fondre », qui décrit des pouvoirs qui avaient à l'origine une connotation chrétienne (Ps 77, 15–16 [LXX] et *Prière de Marie à Bartos*), ont été attribués à des divinités traditionnelles et des démons dans les charmes coptes⁵⁹¹. Nous en avons ainsi conclu que, pour bien étudier les processus syncrétiques dans la magie copte, il était aussi important de replacer nos vingt-trois manuscrits dans le contexte plus général de l'ensemble du corpus des textes magiques coptes.

Poursuivons maintenant avec notre quatrième point : le rôle des experts en rituels dans les processus syncrétiques. Ce rôle est lié de près à un autre concept important que nous avons abordé lorsque nous avons défini le terme « syncrétisme », soit la distinction entre un syncrétisme « conscient » et « inconscient ». Selon les théories, un syncrétisme conscient est réfléchi, construit dans un but précis, et donc généralement élaboré dans des contextes politiques (perspective « du haut vers le bas »). Le syncrétisme inconscient est spontané, découle d'une opération cognitive inconsciente de conceptualisation et d'association d'idées, et est donc « populaire » (perspective « du bas vers le haut »). Comme les pratiques magiques témoignent des façons dont les gens « ordinaires » faisaient l'expérience de la religion dans la vie de tous les jours, on aurait dû retrouver dans nos textes, selon ces théories, des phénomènes syncrétiques de type « inconscient ». En revanche, dans la grande majorité des cas, les phénomènes que nous avons relevés sont plutôt du type « conscient ».

En effet, les experts en rituels ont consciemment choisi d'intégrer des références à des divinités et des mythes traditionnels dans leurs charmes coptes, et de les juxtaposer à des éléments chrétiens. Ils ont consciemment choisi, par exemple, d'utiliser la structure de l'*historiola* d'Isis et Horus pour créer le récit de Jésus et la biche. En fait, il n'y a que quelques cas de syncrétisme amalgame qui sont moins clairs et qui pourraient découler autant d'un processus conscient qu'inconscient (les références aux portes métalliques des enfers, l'évolution de deux expressions mentionnées ci-dessus). Ainsi, les phénomènes syncrétiques relevés dans nos vingt-trois textes magiques coptes montrent bien comment les experts en rituels de l'Antiquité tardive et de l'époque médiévale faisaient preuve d'une grande liberté, de créativité et d'innovation, puisqu'ils pouvaient sélectionner des éléments appartenant à différentes traditions religieuses—les noms des divinités grecques et égyptiennes, des *historiolae* les mettant en scène ou des formules et dessins qui leur étaient associés ; des croix, des références à des passages bibliques et des invocations à Jésus et à

⁵⁹¹ *Orientalia* 4 (1935) 184–87 ; P.Mich. inv. 602, 28–37 ; *BKU* I 22 ; P.Mich. inv. 597 r^o 7–v^o 8 ; *AKZ* I M, 12–27.

Dieu—et choisir comment les agencer et les combiner pour créer de nouveaux charmes. Ce faisant, ils devenaient les agents du syncrétisme religieux.

Enfin, le cinquième et dernier point que l'on doit aborder est la réception et la réinterprétation chrétiennes des éléments traditionnels grecs et égyptiens, qui ont eu lieu lors des processus de syncrétisme. En général, il semble que le fait d'inclure des références à des divinités grecques et égyptiennes (ou à des récits mythologiques les mettant en scène) dans les charmes coptes ne posait pas de problème, ni aux producteurs des textes ni aux clients. Ces éléments étaient en principe utilisés pour leur efficacité magique. Par exemple, l'*historiola* d'Isis et Horus était reconnue comme un récit mythologique pouvant servir d'antécédent pour un (ou plusieurs) problème(s) et solution(s), qui fonctionnait de façon efficace dans le cadre d'une analogie persuasive, une technique magique utilisée depuis l'époque pharaonique. De façon similaire, le *Typhonicos logos*, accompagné ou non d'un dessin de Seth-Typhon à tête d'âne, avait un long historique d'efficacité magique dans les charmes à visée négative (charmes érotiques, défixions, formules de séparation), en grec et en latin. Cet usage s'est donc perpétué en copte. En général, on peut affirmer que toutes les références aux divinités, *historiolae* et formules grecques et égyptiennes dans les textes magiques coptes avaient pour but d'exploiter cette « efficacité magique » reconnue de tous.

Notons cependant que, s'il n'était pas problématique d'invoquer des divinités grecques et égyptiennes, ni même de combiner ces références (et autres récits mythiques, formules ou expressions) avec des éléments chrétiens par différents phénomènes syncrétiques, ce processus ne s'est pas fait sans une réinterprétation chrétienne des éléments empruntés. Cette réinterprétation est notamment perceptible dans la transformation de la nature des divinités traditionnelles invoquées, auxquelles on a attribué un caractère chthonien. En effet, les divinités grecques et égyptiennes ne sont en général pas démonisées dans les charmes coptes, mais elles ont des attributs chthoniens⁵⁹², elles sont en enfers ou dans l'abysse⁵⁹³, et elles sont parfois associées à des démons⁵⁹⁴. Il n'y a que dans un texte, un charme érotique du formulaire *P.Bad.* V 131 (l. 28–43) daté du 9^e siècle, que les

⁵⁹² Artémis dans BNF Suppl. Grec. 1340.

⁵⁹³ Artémis dans BNF Suppl. Grec. 1340 ; Horus dans *AKZ I B*, *AAT* 100 (1965–1966) 285–92, *APF* 64 (2018) 199–259 et *AKZ I M*, 12–27 ; Isis et Nephthys dans *BKU I* 22 ; Petbe/Marioth dans *SCO* 29 (1979) 19–53 (C), *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66, P.Mich. inv. 602, 28–37, P.Mich. inv. 597 r^o 7–v^o 8 et P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K, v^o 17–29.

⁵⁹⁴ Artémis dans BNF Suppl. Grec. 1340 ; Isis et Horus dans *BKU I* 1 r^o 2, 1–v^o 8.

dieux grecs Zeus, Apollon et Cronos sont démonisés (ou plutôt « diabolisés»), puisqu'ils sont associés au Diable. Ce charme, plus tardif que la majorité des autres textes de notre corpus, est alors témoin d'une pénétration plus marquée des discours normatifs chrétiens dans le domaine magique.

Les manières dont les références aux divinités traditionnelles sont combinées avec des éléments chrétiens suggèrent également, pour toute la période (5^e–11^e siècles), une conception hiérarchique des pouvoirs divins. En effet, les dieux grecs et égyptiens sont généralement mentionnés en début de charmes, dans un récit qui sert de précédent mythique, ou sont invoqués comme intermédiaires pour obtenir l'aide d'autres entités supérieures. Ces autres puissances divines « supérieures » sont les entités chrétiennes : Jésus, Dieu (le Père ou Seigneur), Iao Sabaoth, les anges qui ont endormi Abimélech. C'est à eux qu'on adresse les invocations finales dans plusieurs des charmes⁵⁹⁵, c'est donc eux qui ont vraiment la capacité de réaliser les demandes. Par conséquent, il y a, dans les textes magiques coptes, une opposition entre les divinités traditionnelles, qui ont l'efficacité magique, mais qui sont inférieures, et Dieu et les autres entités chrétiennes, qui détiennent le réel pouvoir et qui sont supérieures.

Cette réinterprétation des dieux grecs et égyptiens en divinités chthoniennes et inférieures pourrait-elle alors expliquer pourquoi on les retrouve majoritairement dans des charmes à visée négative ? Nous l'avons mentionné, dans les textes magiques grecs, c'étaient les divinités chthoniennes qui étaient invoquées dans les défixions et les charmes érotiques. Or, sur les vingt-cinq charmes de notre corpus, dix-huit ont été classés dans la catégorie des textes « négatifs » ou « agressifs ». Parmi ceux-ci, un est une défixion contre un chien⁵⁹⁶, dix sont certainement des charmes érotiques⁵⁹⁷, deux ont probablement un objectif érotique⁵⁹⁸, et cinq sont soit des charmes érotiques (« d'attraction »), soit des formules de séparation (qui ont tout de même un aspect érotique)⁵⁹⁹. Si les charmes à visée négative sont tout de même nombreux en copte, ceux qui ont un objectif spécifiquement érotique sont plutôt rares : parmi les textes magiques coptes déjà publiés, on

⁵⁹⁵ *SCO* 29 (1979) 19–53 (C) ; *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66 ; *AKZ I A* ; *Orientalia* 4 (1935) 184–87 ; P.Mich. inv. 602, 28–37 ; *BKU I* 22 ; *AAT* 100 (1965–1966) 285–92 ; *APF* 64 (2018) 199–259 ; P.Mich. inv. 597 r^o 7–v^o 8 ; *BKU I* 1 r^o 2, 1–v^o 8 ; *ZÄS* 33 (1895) 132–35.

⁵⁹⁶ *ZÄS* 33 (1895) 132–35.

⁵⁹⁷ *SCO* 29 (1979) 19–53 (C) ; *AKZ I A* ; *AKZ I B* ; *Orientalia* 4 (1935) 184–87 ; P.Mich. inv. 602, 28–37 ; *AAT* 100 (1965–1966) 285–92 ; *APF* 64 (2018) 199–259 ; P.Mich. inv. 597 r^o 7–v^o 8 ; *AKZ I M*, 12–27 ; *P.Bad.* V 131, 28–43.

⁵⁹⁸ *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66 ; P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K, v^o 17–29.

⁵⁹⁹ Les cinq textes fragmentaires qui contiennent le *Typhonicos Logos* ou un dessin de Seth-Typhon : Naqlun N. 44/95 ; *Coptica* 5 (2006) 20–31 ; *ZPE* 189 (2014) 175–84 ; *BKU I* 13 ; *P.Bad.* V 134.

n'en compte que vingt-sept⁶⁰⁰. Il est donc remarquable que deux tiers de ces charmes érotiques mentionnent des divinités grecques et égyptiennes. On pourrait en déduire que, si les chrétiens ont continué d'utiliser des charmes érotiques, et que les experts en rituels n'avaient rien contre leur production, c'est dans ce genre d'incantations qu'ils auraient été plus enclins à faire appel aux divinités « païennes » chthoniennes et inférieures.

Pour conclure, soulignons que, dans cette étude, nous nous sommes concentrés sur les combinaisons de références aux divinités traditionnelles et d'éléments chrétiens dans les charmes coptes, mais d'autres pistes peuvent encore être explorées. Mentionnons seulement, à titre d'exemple et à l'autre extrémité du continuum, l'influence des textes magiques arabes et l'apparition en copte d'éléments faisant référence à l'islam. Tout compte fait, les textes magiques coptes représentent un terrain fertile pour l'étude des processus synchrétiques, des interactions religieuses et culturelles, et de la transformation religieuse dans l'Antiquité tardive et à l'époque médiévale. Ils nous permettent d'adopter une approche du bas vers le haut (« bottom-up »), de nous focaliser sur la façon dont les gens ordinaires faisaient l'expérience de la religion dans la vie de tous les jours (« lived religion »), ainsi que sur le rôle actif des experts en rituels dans les processus de syncrétisme et de transformation (« agency »). Enfin, nous espérons que notre recherche incitera les savants à étudier de façon plus systématique le corpus des textes magiques coptes, qui a encore beaucoup à offrir.

⁶⁰⁰ Nous comptons ici tous les textes répertoriés dans notre *Catalogue des textes magiques coptes*, en plus des textes qui étaient inédits au moment de la parution du *Catalogue*, mais qui ont été inclus dans cette étude (P.Köln inv. 4353 ; BNF Suppl. Grec. 1340 ; Naqlun N. 44/95 ; P.Mich. inv. 602 ; P.Mich. inv. 598 v^o + 597 + 595 r^o ; P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K). Nous avons donc au total seize charmes érotiques individuels et onze autres inclus dans des formulaires.

Annexe 1 – L'*historiola* d'Isis et Horus :
Catalogue des charmes égyptiens

Le catalogue ci-dessous répertorie tous les charmes pharaoniques (moyen-égyptien) et démotiques qui contiennent une version de l'*historiola* d'Isis et Horus. Pour chaque texte, le catalogue fournit le nom communément utilisé pour le désigner, la datation (les charmes sont présentés en ordre chronologique), le type de charme (s'il s'agit d'une incantation contre les brûlures, les morsures de serpents, les piqûres de scorpions ou autres), ainsi que les références aux éditons et traductions.

Les charmes pharaoniques

Moyen Empire (2055–1650 AEC)

1 P.Ramesseum III B 23–34 = *AEMT* 69

Date : 13^e dynastie (1773–1650 AEC).

Type : Démon *bcc*.

Édition : J. Barns, *Five Ramesseum Papyri* (Oxford, 1956) pl. 13–14.

Traductions : *AEMT*, p. 43–44 ; T. Bardinnet, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique. Traduction intégrale et commentaire* (Paris, 1995) 470.

Nouvel Empire (1550–1069 AEC)

2 P.Ebers [499] 69, 3–5

Date : 1550 AEC.

Type : Brûlure.

Édition : H. Grapow, *Grundriss der Medizin der Alten Ägypter*, 9 vol. (Berlin, 1958) 5.373–74.

Traductions : P. Ghalioungui, *The Ebers Papyrus: A New English Translation, Commentaries and Glossaries* (Le Caire, 1987) 136–37 ; Bardinnet, *Papyrus médicaux*, 323.

3 P.Ebers [500] 69, 6–7

Date : 1550 AEC.

Type : Brûlure.

Édition : Grapow, *Grundriss der Medizin* 5, 374.

Traductions : Ghalioungui, *Ebers Papyrus*, 137 ; Bardinnet, *Papyrus médicaux*, 323.

4 BM EA 9997 [3] 3, 12–5, 4

Date : Nouvel Empire.

Type : Morsure de serpent.

Édition : C. Leitz, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom* (Londres, 1999) pl. 3–5.

Traduction : Leitz, *Magical and Medical Papyri*, 8–11.

5 BM EA 9997 [5] 6, 1–17

Date : Nouvel Empire.

Type : Morsure de serpent.

Édition : Leitz, *Magical and Medical Papyri*, 13–15 et pl. 6.

Traductions : Leitz, *Magical and Medical Papyri*, 16–18 ; H.-W. Fischer-Elfert, *Altägyptische Zaubersprüche* (Stuttgart 2005) 54–56.

6 BM EA 9997 [6] 6, 17–8, 15

Date : Nouvel Empire.

Type : Morsure de serpent.

Édition : Leitz, *Magical and Medical Papyri*, pl. 6–8.

Traductions : Leitz, *Magical and Medical Papyri*, 18–21 ; Fischer-Elfert, *Altägyptische Zaubersprüche*, 56–57.

7 BM EA 10085 [1] 1, 1–7

Date : Nouvel Empire.

Type : Morsure de serpent.

Édition : Leitz, *Magical and Medical Papyri*, pl. 47.

Traduction : Leitz, *Magical and Medical Papyri*, 86.

8 BM EA 10085 [2] 1, 7–10 + 10105 1, 1–10

Date : Nouvel Empire.

Type : Morsure de serpent.

Édition : Leitz, *Magical and Medical Papyri*, pl. 47–48.

Traduction : Leitz, *Magical and Medical Papyri*, 87–88

9 BM EA 10309 [3] 2, 7–3, 4

Date : Nouvel Empire.

Type : Morsure de serpent.

Édition : Leitz, *Magical and Medical Papyri*, pl. 10–11.

Traduction : Leitz, *Magical and Medical Papyri*, 28–30.

10 P.Berlin 3027 [B] 1, 4–9

Date : 18^e dynastie (1550–1295AEC).

Type : Maux de ventre.

Édition : A. Erman, *Zaubersprüche für Mutter und Kind: aus dem Papyrus 3027 des Berliner Museum* (Berlin, 1901) 10–11.

Traduction : Erman, *Zaubersprüche für Mutter und Kind*, 11.

11 BM EA 10059 [6] 3, 1–5

Date : 1350 AEC.

Type : Inflammation de la peau.

Éditions : W. Wreszinski, *Die Medizin der alten Ägypter*, 3 vol. (Leipzig, 1909–1913) 2.140 (n^o 6) ; Grapow, *Grundriss der Medizin* 5, 435–36 ; Leitz, *Magical and Medical Papyri*, pl. 28.

Traductions : Bardinnet, *Papyrus médicaux*, 484 ; Leitz, *Magical and Medical Papyri*, 55–56.

12 BM EA 10059 [34] 10, 8–14⁶⁰¹ = AEMT 34

Date : 1350 AEC.

Type : Brûlure.

Éditions : Wreszinski, *Medizin der alten Ägypter* 2, 159–60 (n^o 46) ; Grapow, *Grundriss der Medizin* 5, 372–73 ; Leitz, *Magical and Medical Papyri*, pl. 35.

⁶⁰¹ Pour le Papyrus médical de Londres (BM EA 10059), la numérotation utilisée est celle de Leitz, puisque celle de Wreszinski et Grapow est erronée. Voir Leitz, *Magical and Medical Papyri*, 51.

Traductions : *AEMT*, p. 24–25 ; Bardinnet, *Papyrus médicaux*, 490 ; Leitz, *Magical and Medical Papyri*, 72.

13 BM EA 10059 [35] 10, 14–11, 2 = *AEMT* 35

Date : 1350 AEC.

Type : Brûlure.

Éditions : Wreszinski, *Medizin der alten Ägypter* 2, 160 (n° 47) ; Grapow, *Grundriss der Medizin* 5, 373–74 ; Leitz, *Magical and Medical Papyri*, pl. 35–36.

Traductions : *AEMT*, p. 25 ; Bardinnet, *Papyrus médicaux*, 490–91 ; Leitz, *Magical and Medical Papyri*, 73.

14 BM EA 10059 [36] 11, 2–4

Date : 1350 AEC.

Type : Brûlure.

Éditions : Wreszinski, *Medizin der alten Ägypter* 2, 160 (n° 48) ; Grapow, *Grundriss der Medizin* 5, 374–75 ; Leitz, *Magical and Medical Papyri*, pl. 36.

Traductions : Bardinnet, *Papyrus médicaux*, 491 ; Leitz, *Magical and Medical Papyri*, 73.

15 P.Budapest 51.1961 [4] 3, 2–5 = *AEMT* 44

Date : 19^e dynastie (1295–1186 AEC).

Type : Maux de tête.

Édition : L. Kákosy, « Ein magischer Papyrus des Kunsthistorischen Museum in Budapest », *AAntHung* 19 (1971) 159–77 à 176.

Traductions : Kákosy, « Magischer Papyrus », 162 ; *AEMT*, p. 31.

16 P.Budapest 51.1961 [5] 3, 5–8

Date : 19^e dynastie (1295–1186 AEC).

Type : Maux de tête.

Édition : Kákosy, « Magischer Papyrus », 176.

Traduction : Kákosy, « Magischer Papyrus », 162.

- 17 P.Chester Beatty III 10, 10–19 = *AEMT* 7
 Date : 19^e dynastie (1295–1186 AEC).
 Type : Cauchemars.
 Édition : A. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum. Third Series: Chester Beatty Gift*
 2 vol. (Londres, 1935) pl. 8.
 Traductions : Gardiner, *Hieratic Papyri* 1, 19 ; *AEMT*, p. 3–4.
- 18 P.Chester Beatty VII [4] r^o 3, 2–5
 Date : 19^e dynastie (1295–1186 AEC).
 Type : Piqûre de scorpion.
 Édition : Gardiner, *Hieratic Papyri* 2, pl. 33.
 Traduction : Gardiner, *Hieratic Papyri* 1, 57.
- 19 P.Chester Beatty VII [13] r^o 6, 4–7
 Date : 19^e dynastie (1295–1186 AEC).
 Type : Piqûre de scorpion.
 Édition : Gardiner, *Hieratic Papyri* 2, pl. 33.
 Traduction : Gardiner, *Hieratic Papyri* 1, 57.
- 20 P.Leiden I 348 [8] r^o 3, 8–4, 3 = *AEMT* 45
 Date : 19^e dynastie (1295–1186 AEC).
 Type : Maux de tête.
 Édition : J.F. Borghouts, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348* (Leyde, 1971) pl. 3–4.
 Traductions : Borghouts, *Magical Texts*, 18 et *AEMT*, p. 31 ; Fischer-Elfert, *Altägyptische Zaubersprüche*, 35.
- 21 P.Leiden I 348 [10] r^o 4, 5–9 = *AEMT* 43
 Date : 19^e dynastie (1295–1186 AEC).
 Type : Maux de tête.
 Édition : Borghouts, *Magical Texts*, pl. 4.
 Traductions : Borghouts, *Magical Texts*, 19 et *AEMT*, p. 30.

- 22 P.Leiden I 348 [22] r° 12, 7–11 = *AEMT* 26
 Date : 19^e dynastie (1295–1186 AEC).
 Type : Maux de ventre.
 Édition : Borghouts, *Magical Texts*, pl. 12.
 Traductions : Borghouts, *Magical Texts*, 25–26 et *AEMT*, p. 22.
- 23 P.Leiden I 348 [23] r° 12, 11–13, 3 = *AEMT* 49
 Date : 19^e dynastie (1295–1186 AEC).
 Type : Maux de ventre.
 Édition : Borghouts, *Magical Texts*, pl. 12–13.
 Traductions : Borghouts, *Magical Texts*, 26 et *AEMT*, p. 33.
- 24 P.Leiden I 348 [37] v° 3, 1
 Date : 19^e dynastie (1295–1186 AEC).
 Type : Brûlure.
 Édition : Borghouts, *Magical Texts*, pl. 17.
 Traduction : Borghouts, *Magical Texts*, 33–34.
- 25 P.Leiden I 348 [38] v° 3, 1–5 = *AEMT* 36
 Date : 19^e dynastie (1295–1186 AEC).
 Type : Brûlure.
 Édition : Borghouts, *Magical Texts*, pl. 17.
 Traductions : Borghouts, *Magical Texts*, 34 et *AEMT*, p. 25–26.
- 26 P.Leiden I 348 [39] v° 3, 5⁶⁰²
 Date : 19^e dynastie (1295–1186 AEC).
 Type : Brûlure.
 Édition : Borghouts, *Magical Texts*, pl. 17.
 Traduction : Borghouts, *Magical Texts*, 34.

⁶⁰² Bien que ce charme ne présente pas l'ensemble de l'*historiola*, il est inclus dans le corpus puisqu'il fait partie d'une section du papyrus Leiden I 348 comprenant d'autres charmes qui utilisent l'*historiola*. Il s'agit également d'une copie de la première partie du charme BM EA 10059 [34] 10, 8–14 = *AEMT* 34 (n° 12 ci-dessus).

27 P.Leiden I 349 [2] 1, 9–2, 1 = *AEMT* 96

Date : 19^e dynastie (1295–1186 AEC).

Type : Piqûre de scorpion.

Édition : A. de Buck et B.H. Stricker, « Teksten tegen schorpioenen naar Pap. I 349 », *OMRO* 21 (1940) 53–62 à 57.

Traductions : De Buck et Stricker, « Teksten », 60 ; *AEMT*, p. 72.

28 P.Turin 1993 [11] v^o 3, 6–10 = *AEMT* 92

Date : 19^e dynastie (1295–1186 AEC).

Type : Morsure de serpent.

Édition : F. Rossi et W. Pleyte, *Papyrus de Turin*, 2 vol. (Leyde, 1869–1876) pl. 135.

Traductions : Rossi et Pleyte, *Papyrus de Turin* 1, 183–84 ; *AEMT*, p. 69.

29 P.Athen Nat.-Bibl. 1826 r^o 7, 7–11

Date : 19^e–20^e dynasties.

Type : Maux de ventre.

Édition : H.-W. Fischer-Elfert et F. Hoffmann, *Die magischen Texte des Papyrus Athen Nationalbibliothek no. 1826* (à paraître).

Traduction : Fischer-Elfert, *Altägyptische Zaubersprüche*, 42.

Basse époque (664–332 AEC)

30 Statue de Djed-her-le-Sauveur [23] 143–61

Date : 26^e dynastie (664–525 AEC).

Type : Morsure de serpent⁶⁰³.

Édition : E. Jelínková, *Les inscriptions de la statue guérisseuse de Djed-her-le-Sauveur* (Le Caire, 1956) 71–74.

Traduction : Jelínková, *Inscriptions*, 74–78.

⁶⁰³ Jelínková avait interprété ce texte comme un charme contre les piqûres de scorpions. On ne trouve toutefois nulle part le mot « scorpion » (contrairement au mot « serpent », utilisé à plusieurs reprises), et le mot *psḥ*, traduit par « piqué » par Jelínková, peut aussi être traduit par « mordu » (Erman et Grapow, *WB* s.v. *psḥ*). Compte tenu du charme parallèle BM EA 9997 [5] 6, 1–17 (n^o 5 ci-dessus), nous considérons Statue de Djed-her-le-Sauveur [23] 143–61 comme un charme contre les morsures de serpent.

- 31 Statue de Djed-her-le-Sauveur [24] 162–80 = *AEMT* 87
 Date : 26^e dynastie (664–525 AEC)
 Type : Piqûre de scorpion
 Édition : Jelínková, *Inscriptions*, 78–81.
 Traductions : Jelínková, *Inscriptions*, 81–84 ; *AEMT*, p. 56–58.
- 32 P.Brooklyn 47.218.48 + 85 [79a–c] 5, 3–8
 Date : 30^e dynastie, règne de Nectanebo II (360–343 AEC).
 Type : Morsure de serpent.
 Édition : S. Sauneron, *Un traité égyptien d'ophiologie* (Le Caire, 1989) 104–107 et pl. 5 (haut).
 Traductions : Sauneron, *Traité*, 104–107 ; Bardinet, *Papyrus médicaux*, 540.
- 33 Stèle Metternich [3] 9–35
 Date : 30^e dynastie, règne de Nectanebo II (360–343 AEC).
 Type : Piqûre de scorpion.
 Édition : C.E. Sander-Hansen, *Die Texte der Metternichstele* (Copenhague, 1956) 20–29.
 Traduction : Sander-Hansen, *Texte der Metternichstele*, 27–28.
- 34 Stèle Metternich [6] 48–71
 Date : 30^e dynastie, règne de Nectanebo II (360–343 AEC).
 Type : Piqûre de scorpion.
 Édition : Sander-Hansen, *Texte der Metternichstele*, 35–43.
 Traduction : Sander-Hansen, *Texte der Metternichstele*, 41–42.
- 35 Stèle Metternich [7] 71–83 = *AEMT* 93
 Date : 30^e dynastie, règne de Nectanebo II (360–343 AEC).
 Type : Piqûre de scorpion.
 Édition : Sander-Hansen, *Texte der Metternichstele*, 43–46.
 Traductions : Sander-Hansen, *Texte der Metternichstele*, 45 ; *AEMT*, p. 69–70.

36 Stèle Metternich [9] 89–100 = *AEMT* 94

Date : 30^e dynastie, règne de Nectanebo II (360–343 AEC).

Type : Morsure de serpent.

Édition : Sander-Hansen, *Texte der Metternichstele*, 49–51.

Traductions : Sander-Hansen, *Texte der Metternichstele*, 50 ; *AEMT*, p. 70–71.

37 Stèle Metternich [14] 168–251

Date : 30^e dynastie, règne de Nectanebo II (360–343 AEC).

Type : Morsure de serpent.

Éditions : E. Drioton, « Une scène des mystères d’Horus », *REA* 2 (1929) 172–99 à 174–97 ;

Sander-Hansen, *Texte der Metternichstele*, 60–76.

Traductions : Drioton, « Scène des mystères d’Horus », 174–80 ; Sander-Hansen, *Texte der Metternichstele*, 70–73.

Époque ptolémaïque⁶⁰⁴

38 Socle Béhague [1] a1–b2 = *AEMT* 90

Date : Fin de la Basse époque/début de l’époque ptolémaïque.

Type : Piqûre de scorpion.

Édition : A. Klasens, *A Magical Statue Base (Socle Béhague) in the Museum of Antiquities at Leiden* (Leyde, 1952) 9–19.

Traductions : Klasens, *Magical Statue Base*, 52–53 ; *AEMT*, p. 59–62.

39 Socle Béhague [4] c1–g1 = *AEMT* 91

Date : Fin de la Basse époque/début de l’époque ptolémaïque.

Type : Morsure de serpent.

Éditions : Drioton, « Scène des mystères d’Horus », 179–97 ; Klasens, *Magical Statue Base*, 22–30.

⁶⁰⁴ Les incantations de cette catégorie ont été inscrites sur des objets dont la datation n’est pas certaine : soit la fin de la Basse époque ou le début de l’époque ptolémaïque. Pour cette raison, elles ont également été incluses dans le corpus des charmes pharaoniques.

Traductions : Drioton, « Scène des mystères d'Horus », 179–97 ; Klasens, *Magical Statue Base*, 54–58 ; *AEMT*, p. 62–69.

40 Oriental Institute N° 16881, 12–14

Date : Fin de la Basse époque/début de l'époque ptolémaïque⁶⁰⁵.

Type : Morsure de serpent.

Édition : K.C. Seele, « Horus on the Crocodiles », *JNES* 6 (1947) 43–52, pl. 1⁶⁰⁶.

Traduction : Seele, « Horus on the Crocodiles », 47–48.

Les charmes démotiques

1 *PDM* xii 21–49

Date : 2^e–3^e siècles.

Type : Guérison.

Édition : J.H. Johnson, « The Demotic Magical Spells of Leiden I 384 », *OMRO* 56 (1975) 29–64 à 34–36.

Traductions : Johnson, « Demotic Magical Spells », 35–37 ; H.D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells* (Chicago, 1986) 152–53.

2 *PDM* xiv 594–620

Date : 2^e–3^e siècles.

Type : Piqure de scorpion.

Édition : F.Ll. Griffith et H. Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden* (Londres, 1904) 128–32.

Traductions : Griffith et Thompson, *Demotic Magical Papyrus*, 129–33 ; Betz, *Greek Magical Papyri*, 228

3 *PDM* xiv 1097–103

Date : 2^e–3^e siècles.

⁶⁰⁵ Seele, « Horus on the Crocodiles », 49 : « the latest dynastic period, probably early Ptolemaic ». Dans leur catalogue en ligne, l'Oriental Institute de l'Université de Chicago attribue à l'amulette une datation allant de 500 à 400 AEC.

⁶⁰⁶ Seele ne fournit pas d'édition du texte proprement dit, mais seulement une image des inscriptions au dos du cippe.

Type : Maux oculaires.

Édition : Griffith et Thompson, *Demotic Magical Papyrus* 192.

Traductions : Griffith et Thompson, *Demotic Magical Papyrus*, 193 ; Betz, *Greek Magical Papyri*, 247.

4 *PDM* xiv 1219–27

Date : 2^e–3^e siècles.

Type : Fièvre.

Édition : Griffith et Thompson, *Demotic Magical Papyrus* 202–204.

Traductions : Griffith et Thompson, *Demotic Magical Papyrus*, 203–205 ; Betz, *Greek Magical Papyri*, 250–51.

Annexe 2 – L’*historiola* d’Isis et Horus : Les charmes grecs

Cette annexe fournit des rééditions des deux papyrus magiques grecs qui présentent l’*historiola* d’Isis et Horus et qui ont été analysés au chapitre 1. Dans l’introduction de chaque texte, nous donnons la date, la provenance (si elle est connue), les références aux éditions précédentes, aux traductions et aux images. L’édition des textes suit les conventions du système de Leyde. La ponctuation moderne, déjà présente dans les éditions précédentes, a été reprise. Le texte grec est suivi d’un apparat critique, dans lequel sont indiqués les variations orthographiques et les changements par rapport aux éditions précédentes, puis d’une traduction.

1 PGM XX

Date : 1^{er} siècle AEC–1^{er} siècle EC⁶⁰⁷.

Éditions : Grenfell et Hunt, *P.Amh.* II 11, p. 2 ; Schubart et Von Wilamowitz-Moellendorf, *BKT* V.2, p. 144–145 ; P. Maas, « The Philinna Papyrus », *JHS* 62 (1942) 33–38 ; R. Merkelbach, « Literarische Texte unter Ausschluß der christlichen », *APF* 16 (1958) 85–86 ; L. Koenen, « Der brennende Horosknabe. Zu einem Zauberspruch des Philinna-Papyrus », *CdE* 37 (1962) 167–74 ; A. Henrichs, « Zum Text einiger Zauberpapyri », *ZPE* 6 (1970) 193–212 à 204–209 ; *PGM²* II, p. 145 ; *Suppl.Hell.*, p. 399–400 (n° 900).

Traductions : *PGM²* II, p. 145 ; Betz, *Greek Magical Papyri*, 258–59.

Images : Grenfell et Hunt, *P.Amh.* II 11, pl. 2 ; Henrichs, « Zum Text einiger Zauberpapyri », pl. 11a ; <http://berlpap.smb.museum/00216/?lang=en>.

Col. I

Col. II

	[πρὸς] κεφαλῆ(ς) [πόνον [λόγο]ς. <i>vac.</i>	
	[. σ]ὺ γὰρ εἶ θνη[τοῖς] . . [.]	
	[.]φολοῖς π[. . .]ων τ[έ-]	
5	[λεσον τε]λέαν ἐπαιοῖδ[ή]ν. <i>vac.</i>	
	[.]ας Σύρας Ταδαρηνῆς [ἐπαιοῖδῆ] πρὸς πᾶν κατάκαυμ[α.]	

⁶⁰⁷ Grenfell et Hunt, *P.Amh.* II 11, p. 2 : la main libraire au *recto* est datée de la fin de la période ptolémaïque ou du règne d’Auguste, alors que la main cursive du *verso* est datée du 1^{er} siècle EC.

] . η .	[θεᾶς παῖς μ]υστοδόκος κατεκα[ύθη ἄ-]
] . μα	[κρ]οτάτ[ω] δ' ἐν ὄρει κατεκαύθη·
10] υ	ἐπτά λύ[κ]ων κρήνας, ἕπτ' ἄρ[κτων,]
	ἐ]παιοιδῆ	ἐπτά λεόντων· ἐπτά δὲ παρθε-
]πωλυ	νικαὶ κυ[α]νώπιδες ἤρασαν [ῥ-]
] . νε	δωρ κάλπ[ι]σι κυανέαις καὶ ἕσ-
]καιδα	βεσαν ἀκ[άμ]ατον πῦρ. <i>vac.</i>
15] . ασε	Φιλίννης Θε[σσ]αλῆς ἐπαιοιδῆ π[ρὸς]
] . ριων	κεφαλῆς π[ό]νον. <i>vac.</i>
]ακαι	Φεῦγ' ὀδύγ[η . κ]εφαλῆς φεύγε` ἰ' δὲ [λίς]
]ωισατε	ὑπὸ πέτ[ραν] φεύγουσιν δὲ [λύ-]
]σασθε	κοι, φεύ[γουσι]ν δὲ μώνυχες [ἴπ-]
20]φυ	ποι ε[.] πληγαῖς ὑπ[. . . .]
]ε	[.] ε . π . ε . [.]

1–2 seconde main 1 κεφαλⁿ pap. 6 l. Γαδαρηνῆς 8 [<σεμνοτάτης δὲ> θεᾶς παῖς μ]υστοδόκος Koenen 8–9 [ῥ]οτάτω Mass, [ἀκρ]οτά[τω] Koenen 9 κατεκαύθη <πῦρ δ' ἐλάφυξεν> Koenen 12 l. ἤρυσαν 17 φεῦγε φθ[ίνουσ'] Henrichs 21–22 ἐ[σσύμενοι] πληγαῖς ὑπ'[ἐμῆς τελέας ἐπαιοιδῆς] Henrichs, [ἰέμενοι] πληγαῖς ὑπ'[ἐμῆς τελέας ἐπαιοιδῆς] Preisendanz

Col. II

Incantation pour le mal de tête. [...] car tu es [...] accompli mon charme parfait. [L'incantation] de [...]a, la Syrienne de Gadara, pour toute inflammation. [L'enfant de la déesse⁶⁰⁸,] l'initié fut brûlé. Sur la plus haute montagne, il fut brûlé. Sept sources de loups, sept d'ours, sept de lions. Mais sept vierges aux yeux bleu sombre jetèrent de l'eau avec des cruches bleu foncé et calmèrent le feu infatigable. L'incantation de la Thessalienne Philinna pour le mal de tête. Fuis douleur à la tête, tout comme le [lion] fuit sous une roche, les loups fuient, les chevaux solipèdes fuient [...] les coups [...].

⁶⁰⁸ Koenen, « Der brennende Horosknabe », 167–69, a reconstitué l'*historiola* sous forme d'hexamètres. Au début de la ligne 8, il suggère d'ajouter σεμνοτάτης δὲ θεᾶς παῖς, « l'enfant de la plus auguste déesse », enfant qu'il identifie à Horus, fils d'Isis, en faisant le parallèle avec P.Ebers [499–500] 69, 3–7. Il ajoute également πῦρ δ' ἐλάφυξεν, « le feu consuma », à la fin de la l. 9. Des suggestions de Koenen, nous n'avons conservé que θεᾶς παῖς. Si l'on tient compte de la présence d'une *ekthesis* pour signaler le début du charme (comme à la l. 17), la lacune au début de la l. 8 devrait compter environ neuf lettres, ce qui nous permet de restaurer [θεᾶς παῖς μ]. Quant aux autres additions de Koenen, elles n'ont pas été conservées dans la présente édition puisqu'il s'agit de spéculation.

2 Suppl.Mag. II 88

Date : 4^e siècle⁶⁰⁹.

Provenance : Oxyrhynchos.

Éditions : Maas, « Philinna Papyrus », 37 ; *Suppl.Mag.* II, p. 191–93.

Traduction : *Suppl.Mag.* II, p. 192.

Image : *Suppl.Mag.* II, pl. 10.

πρ(ὸς) [ἐρ]υσίπελα[ς λόγος· ἑπτ' ἄρκτων κρήνας,]
ἑπτὰ λύκων, ἐ[πτὰ λεόντων, ἑπτὰ δε παρ-]
θένων ἄγριον [πῦρ κατεκοίμισαν.]
μεγάλων ὀσῶν [.]
5 ὦ Γῆ, σὺ δὲ ταῦτα πάντ[α]
πρ(ὸς) ἐρυθρὸν λόγος· ἑπτὰ [λύκων, ἑπτ' ἄρκτων]
ἑπτὰ λεόντων, ἑπτὰ [δὲ παρθενικαὶ κατε-]
κοίμισαν αἰθέριον πῦρ. [.]
λέγε – vac.
10 [ἄλ(λο)] ὄν ἐπικαλοῦμα[ι]
[.] ω τοῦ Ἀβρααμ [.] ἐπικα-
[λ]οῦμαι δὲ καὶ τὸ ὄν[ομα] ἐρ
[υθ]ροῦ κόλλησον τὸ φ[.]
[.] ὄν προσ[.] ὄν[.]
15 [.] δυνάμει καὶ ὑπα[.]
[.] καθαρὸς προσθ[.]
[.] ὄνοματ[.]
[.] μην ἴσον ἴσῳ [.]
[.] μων θέρμανο[ν]

1 ἦ pap. ; πρ(ὸς) [ἐρ]υσίπελα[ς λόγος· vac. Maas, Daniel et Maltomini 2–3 ἐ[πτὰ παρ]θένων Daniel et Maltomini 3 ἄγριον [πῦρ Daniel et Maltomini 6 ἦ pap. 10 [ἄλ(λο)] λόγον. (?) ; [.] ὄν ἐπικαλοῦμα[ι Daniel et Maltomini 18 ἴσον ἴσῳ pap.

[Formule] pour l'érysipèle. [Sept sources d'ours] sept de loup, sept [de lions, et sept] vierges [endormirent (?) le feu] sauvage [...] de grands os [...] Toi, ô Terre, toutes ces choses [...]. Formule pour la rougeur. Sept [de loup, sept d'ours,] sept de lions, alors sept [vierges] endormirent le feu céleste. [...] dis. [Un autre. ...] j'invoque [...] d'Abraham [... j'in]voque aussi le nom [... de la] rougeur, unit le [...] pouvoir et [...] pur [...] nom(s) [...] en nombre égal [...] chaleur [...].

⁶⁰⁹ Maas, « Philinna Papyrus », 36.

Annexe 3 – L'*historiola* d'Isis et Horus : Les charmes coptes

Les Annexes 3 et 4 fournissent des rééditions (ou des éditions préliminaires, dans le cas des textes inédits) des vingt-trois textes magiques coptes qui mentionnent des divinités grecques ou égyptiennes et qui sont le sujet de cette étude. Les sept textes qui contiennent l'*historiola* d'Isis et Horus ont été réunis dans l'Annexe 3 et les seize autres figurent dans l'Annexe 4. Dans les cas où les charmes mentionnant les divinités traditionnels font partie de formulaires (*AKZ I M* ; *SCO 29* [1979] 19–53 ; *Orientalia 4* [1935] 17–37 ; P.Mich. inv. 602 ; P.Mich. inv. 598 v^o + 597 + 595 r^o ; P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K ; *P.Bad.* V 131), nous n'avons inclus que la section du charme qui nous intéresse. La seule exception à cette règle est le formulaire *BKU I 1*, puisqu'il a été question des deux sections du manuscrit dans notre étude.

Pour chaque texte, une introduction fournit la date (avec une note explicative), la provenance (si elle est connue), le matériel, le dialecte utilisé, les références aux éditions précédentes, aux traductions et aux images, le cas échéant (les numéros de fig. font référence aux figures dans la présente étude). L'édition des textes suit les conventions du système de Leyde. La ponctuation et les signes diacritiques reflètent le texte original (aucune ponctuation moderne n'a été ajoutée). Le texte copte est suivi d'un appareil critique—dans lequel sont indiqués les variations orthographiques majeures⁶¹⁰, les emprunts lexicaux grecs et les changements par rapport aux éditions précédentes—puis d'une traduction.

1 *AKZ I A*

Date : 6^e–7^e siècles⁶¹¹.

Matériel : papyrus.

⁶¹⁰ Pour un mot particulier, les variantes dialectales répertoriées dans Crum, *Dict.* ne sont pas indiquées. Les variations dialectales communes ne sont pas corrigées : dissimilations *mm* et *mn* > *nm* et *nn* ; lambdacisme et rhotacisme ; *q* > *β* ; *i* final ; alternances vocaliques *α* > *ε* et *ε* > *α*.

⁶¹¹ Pour *AKZ I A* et B (n^o 2) W.E. Crum, dans *AKZ I*, p. x-xi, propose une datation au minimum au 7^e siècle, et peut-être même plus tardive. Cependant, puisque l'écriture ne présente aucune des caractéristiques typiques de l'onciale penchée copte plus tardive (voir p. ex. les datations de *BKU I 1* et *AKZ I M*), nous penchons plutôt pour les 6^e–7^e siècles. L'écriture est une onciale penchée, relativement bilinéaire (les *ω*, *ϣ*, et occasionnellement les *γ* et les *ρ*, sont légèrement prolongés sous la ligne), il y a peu d'espace entre les lignes, le trait oblique du *λ* est courbé, les *o* sont ronds et larges, les *ε* et les *c* sont larges et ont le dos parfois rond, parfois plat. *Orientalia 4* (1935) 184–87 est également écrit de la même main (voir ci-dessous, p. 252 [n. 637]). Comparer avec *MPER N.S. XVII 48* (6^e siècle) ; *P.Lond.* III 1029 *recto* (6^e siècle) ; P.Mich. inv. 602 (6^e–7^e siècles).

Dialecte : sahidique.

Édition : AKZ I, p. 11–12.

Traductions : AKZ II, p. 3–6 ; S. Pernigotti, « La magia copta : I Testi », dans *ANRW II.18* (1995) 3685–730 à 3698 ; M.W. Meyer et R. Smith, *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power* (Princeton, 1999) 94–95 ; S. Pernigotti, *Testi della magia copta* (Imola, 2000) 52–53.

Image : AKZ I, pl. 1.

Ⲫ ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲗⲱⲣ ⲉϥⲣⲓⲙⲉ ⲥⲱⲧⲙ ⲉⲗⲱⲣ
ⲉϥⲁⲱⲁⲗⲟⲙ ϫⲉ ⲁⲓⲓϥⲉ ⲟϩⲟⲑ ⲉϥⲁⲱϥⲉ ⲛ-
ⲛⲟϥϥⲉ ϫⲓⲛ ⲉⲡⲱⲟⲙⲧⲉ ⲙⲡⲉⲗⲟⲟϩ ϩⲁϫⲡ-
ϥⲧⲟ ⲛⲧⲉϥⲱⲛⲛ ⲙⲡⲉⲟϩⲉⲓ ⲙⲙⲟⲟϩ ϩⲓⲛⲛⲃ
5 ⲙⲡⲉⲓⲟϩⲉⲓ ⲙⲙⲟⲟϩ ϫⲓ ⲣⲉϥⲣⲓⲕⲉ ⲙⲁⲛⲉ ⲧⲉϥ-
ⲙⲁⲁϩ ϣⲟϩ ⲛⲁϥ ⲛⲗⲟϥⲛ ⲉⲡⲣⲛⲉ ⲛⲗⲁⲃⲓⲛ ⲙⲉ-
ⲣⲉⲡⲉϥⲉⲗⲟ ⲕⲉⲧ ⲉⲗⲟϥⲛ ⲉϫⲛ ⲥⲁⲱϥⲉ ⲛⲟϥϥⲉ
ⲉⲣⲉ ⲥⲁⲱϥⲉ ⲛⲟϥϥⲉ ⲕⲛⲧ ⲉⲗⲟϥⲛ ⲉϫⲙ ⲡⲉϥ-
ⲗⲟ ϫⲉ ϩⲱⲣ ⲁⲗⲣⲟⲕ ⲉϥⲣⲓⲙⲉ ϩⲱⲣ ⲁⲗⲣⲟⲕ ⲉϥ-
10 ⲁⲱⲁⲗⲟⲙ ϫⲉ ⲛⲧⲉⲟϩⲱϩ ⲧⲁⲣⲓⲙⲉ ⲁⲛ ⲛⲧⲉ-
ⲟϩⲱϩ ⲧⲁⲁⲱⲁⲗⲟⲙ ⲁⲛ ϫⲓⲛ ⲉⲡⲫⲡⲱⲟⲙⲧⲉ
ⲙⲡⲉⲗⲟⲟϩ ϩⲁϫⲡⲥⲧⲟ ⲛⲧⲉϥⲱⲛⲛ ⲙⲉⲓⲟϩⲱⲑ
ⲛϥⲁⲱϥⲉ ⲛⲟϥϥⲉ ⲙⲡⲉⲟϩⲉⲓ ⲙⲙⲟⲟϩ ϩⲓⲛⲛⲃ
ⲙⲡⲉⲟϩⲉⲓ ⲙⲙⲟⲟϩ ϫⲓ ⲣⲉϥⲣⲓⲕⲉ ⲙⲁⲛⲉ ⲙⲡⲉ[ϥⲕⲟⲛⲧ]
15 ⲙⲡⲉϥϥⲓⲛⲉ ⲙⲡⲁⲣⲁⲛ ⲙⲁⲛⲉ ϫⲓ ⲛⲁⲕ ⲛⲟϩⲁⲡⲟ[ⲧ ϩⲓ]
ⲟϩⲱⲛⲛⲙ ⲙⲟⲟϩ [. . .] [. . .] ⲉⲓⲉ ⲟϩⲕⲟ[ϥⲓ ⲛⲛⲓ-]
ⲃⲉ ⲙⲉⲓⲉ ⲛⲛⲓⲃⲉ ⲛⲣⲱⲕ ⲉⲓⲉ ⲛⲛⲓϥⲉ ⲛⲱ[ⲁⲛⲧⲕ]
ⲛⲓⲓⲙⲟϩⲧⲉ ⲉⲡⲉϥⲥⲛⲧ ⲉϫⲱⲟϩ ϫⲉ ⲡⲕⲉϫⲛⲓ[
ⲡⲁⲓⲓⲉⲕⲟⲥ ⲥⲛⲁϩ ⲛⲧⲁϩⲟϩⲱⲗ ⲉⲧⲟⲟⲧⲟϩ ⲁϩ[ϩⲓ-]
20 ⲛⲛⲁ ⲉϫⲛ ⲁϥⲧⲓⲙⲉⲕⲉϫ ⲛⲱⲃⲉϥⲥⲛⲟⲥ ⲉⲛ[ⲣⲟⲙⲡⲉ]
ⲟϩⲱⲗ ⲉⲧⲟⲟⲧⲧⲛⲓⲧⲛ ⲉⲗⲣⲁⲓ ⲉϫⲙ ⲁⲁ ⲛⲧⲉⲧ[ⲛ-]
ϩⲣⲟϩ ⲉϫⲛ ⲧϥⲁⲡⲉ ⲛⲑⲉ ⲛⲟϩⲕⲟⲧ ⲛϥⲓⲕⲉ ⲉϫⲛ ⲛϥ-
ⲃⲁⲗ ⲛⲑⲉ ⲛⲟϩⲃⲟⲟϩⲛⲉ ⲛⲱⲱ ⲱⲁⲛⲧⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ
ⲙⲡⲁⲛⲧⲛⲛⲙⲁ ⲧⲁⲃⲓⲣⲉ ⲙⲡⲟϩⲱϩ ⲙⲡⲁⲗⲓⲛⲧ
25 ⲉⲧⲓ ⲉⲧⲓ ⲧⲁϫⲛ ⲧⲁϫⲛ

3 l. ϫⲓⲛ ϫⲡⲱⲟⲙⲧⲉ 5 l. ⲙⲡⲉⲟϩⲉⲓ 7 l. ⲕⲛⲧ ; ⲛⲟϥϥⲉ Kropp 8 ⲛⲟϥϥⲉ Kropp 9 ⲁⲗⲣⲟⲕ
Kropp 10 ⲁⲛ ⲛⲧⲉ ms. 11 l. ϫⲓⲛ ϫⲡⲱⲟⲙⲧⲉ 13 ⲉϥⲁⲱϥⲉ ⲛⲟϥϥⲉ Kropp ; ϩⲓⲛⲛⲃ Kropp
14 ⲕⲁⲛ, ⲕⲁⲃⲓ Kropp 16 *vacat* (?), ⲙⲟⲟϩ : ⲉⲓⲉ Kropp 17 ⲉⲓ[ⲉ] ⲛⲛⲓϥⲉ ⲛ[ⲱⲁⲛⲧⲕ] Kropp
18 ⲡⲕⲉϫⲛⲓ[. . .] Kropp 19 ἄγγελος 24 αἴτημα 25 ἤδη ἤδη ταχύ ταχύ

+ Écoute Horus pleurer, écoute Horus gémir : « J’ai souffert, fondant pour sept femmes, depuis la troisième heure du jour jusqu’à la quatrième heure de la nuit. Aucune d’elles n’a dormi, aucune d’elles n’a somnolé. » Isis sa mère lui a répondu dans le temple d’Habin, son visage tourné vers les

sept femmes, les sept femmes tournées vers son visage : « Horus, pourquoi pleures-tu ? Horus, pourquoi gémis-tu ? » « Veux-tu que je ne pleure pas, veux-tu que je ne gémisses pas, depuis la troisième heure du jour jusqu'à la quatrième heure de la nuit, alors que je fonde pour sept femmes, et qu'aucune d'elles n'a dormi, aucune d'elles n'a somnolé ? » « Même si tu ne [m'as pas trouvée], tu n'as pas trouvé mon nom, prends une coupe et un peu d'eau [...] qu'il s'agisse d'un petit souffle, ou du souffle de ta bouche ou du souffle de ton nez, et appelle-les : “[...] les deux anges qui ont posé leurs mains et endormi Abimélech pour 72 ans, posez vos mains sur NN et soyez un fardeau sur sa tête comme une meule, sur ses yeux comme un sac de sable, jusqu'à ce que j'aie complété ma requête et satisfait le désir de mon cœur. Maintenant, maintenant ! Vite, vite !” »

2 AKZ I B

Date : 6^e–7^e siècles.

Matériel : parchemin.

Dialecte : sahidique.

Édition : AKZ I, p. 13–14.

Traductions : AKZ II, p. 6–8 ; Pernigotti, « Magia copta », 3698–99 ; Meyer et Smith, *Ancient Christian Magic*, 152–53 ; Pernigotti, *Testi*, 53–54 ; Fischer-Elfert, *Altägyptische Zaubersprüche*, 123–24.

Image : AKZ I, pl. 1⁶¹².

<p>‡ ΔΝΟΚ ΔΔ ΔΙΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΖΝ ΟΥΡΟ ΝΩΝΕ ΔΙΕΙ ΕΒΟΛ ΖΝ ΟΥ- ΡΟ ΜΠΕΝΙΠΕ ΔΙΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΝCΑ ΧΩΪ ΔΙΕΙ ΕΒΟΛ ΝCΑ ΡΑΤ ΔΙΓΙΝΕ ΝCΑΩϣ(Ε) 5 ΜΠΑΡΘΕΝΟC ΕΥΖΜΟΟC ΖΙΧΝ ΟΥ- ΠΥΓΗ ΜΜΟΟΥ ΔΙΟΥΩΩ ΜΠΟΥ(ΟΥ)ΩΩ ΔΙΠΙΘΕ ΜΠΟΥΠΙΘΕ · ΔΙΟΥΩΩ Ε- ΜΕΡΕ ΝΙΜ ΤΩΝ ΝΙΜ · <Ν>ΤΟC ΔΕ Μ- ΠΕCΟΥΩΩ ΕΧΙ ΝΤΑΠΙ · ΔΙΤΟΚΤ ΔΙ- 10 ΔΖΕΡΑΤ ΔΙΡΙΜΕ ΔΙΔΩΔΖΟΜ ΩΔΑΝ- ΤΕ ΝΡΜΕΙΟΟΥΕ <Ν>ΝΑΒΑΛ ΖΩΒC ΝCΟΠ ΝΡΑΤ ΔΗCΕ ΡΟΥΩ ΧΕ ΔΖΡΟΚ ΠΡΩΜΕ ΠΩΗΡΕ ΜΠΡΕ ΕΚΡΙΜΕ ΕΚΑΩΔΖΟΜ ΩΔΑΝΤΕ ΝΡΜΕΙΟΟΥ(Ε) <Ν>ΝΕΚΒΑΛ ΖΩΒC 15 ΝCΟΠ ΝΡΑΤΚ · ΧΕ ΝCΑΟΥ ΗCΕ ΝΤΕΟΥΩΩ ΤΑΡΙΜΕ ΔΝ · ΝΤΑΪΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΖΝ ΟΥΡΟ ΝΩΝΕ ΔΙΕΙ ΕΒΟΛ ΖΝ ΟΥΡΟ ΜΠΕΝΙΠΕ · ΔΙΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΝCΑ ΧΩΪ ΔΙΕΙ ΕΒΟΛ ΝCΑ ΡΑΤ ΔΙΓΙΝΕ</p>	<p>20 ΝCΑΩϣΕ ΜΠΑΡΘΕΝΟC ΖΙΧΝ ΟΥΠΥΓΗ ΜΜΟΟΥ ΔΙΟΥΩΩ ΜΠΟΥ(ΟΥ)ΩΩ ΔΙΠΙΘΕ ΜΠΟΥΠΙΘΕ ΔΙΟΥΩΩ ΕΜΕΡΕ ΝΙΜ ΤΩΝ ΝΙΜ ΝΤΟC ΕΕ ΜΠΕCΟΥΩΩ ΕΧΙ ΝΤΑΠΙ · ΧΕ ΚΑΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΖΝ ΟΥΡΟ 25 ΝΩΝΕ ΝCΑΟΥ ΝΓΕΙ ΕΒΟΛ ΖΝ ΟΥΡΟ ΜΠΕ- ΝΙΠΕ ΝΓΙΝΕ ΝCΑΩϣ(Ε) ΜΠΑΡΘΕΝΟC ΝΓΟΥΩΩ ΝCΕΤΜΟΥΩΩ ΝΓΟΥΩΩ ΕΜΕΡΕ ΝΙΜ ΤΩΝ ΝΙΜ ΝΤΟC ΔΕ ΝC- ΤΜΟΥΩΩ ΕΧΙ ΝΤΕΚΠΙ · ΜΠΕΚ- 30 ΤΟΚ(Κ) ΝΓΑΖΕΡΑΤΚ ΝΓΤΕΚ CΑΩϣ(Ε) ΝΛΑC ΕΒΟΛ ΧΕ ΘΗΤΓ · Ζ ΠΝΟC ΕΖΝ ΝΕΠΝΑ ΕΙΟΥΩΩ ΕΤΡΕ- ΝΙΜ ΤΩΝ ΝΙΜ ΡΖΜΕ ΝΖΟΟΥ ΜΝ ΖΜΕ ΝΟΥΩΗ ΕCΑΩΕ ΕΒΟΛ 35 ΝCΩΙ ΝΘΕ ΝΟΟΥΖΟΡ`Ε´ ΖΑ ΟΥΖΟΡ ΝΘΕ ΝΟΥΩΟΥ ΖΑ ΟΥΚΑΠΡC ΧΕ ΔΝΟΚ ΠΕΤΜΟΥΤΕ ΝΤΟΚ ΕΤ- [Χ]ΠΕΟΥΩΩ ·</p>
--	---

⁶¹² Sur l'image fournie par Kropp, les lignes 21 à 38 n'apparaissent pas. Il est donc impossible de vérifier la lecture de Kropp pour cette section du texte.

4 $\bar{\nu}\sigma\alpha\omega\upsilon$ Kropp 5 παρθένος 6 πηγή 7 πείθω (bis) 11 $\nu\lambda\beta\alpha\lambda$ Kropp 14 $\eta\rho\bar{\mu}\epsilon\iota\sigma\upsilon\gamma(\epsilon)$
 <N> $\eta\epsilon\kappa\beta\alpha\lambda$ Kropp 20 παρθένος ; πηγή 21 l. $\mu\upsilon\omicron\gamma\omicron\gamma\omega\omega$; πείθω 22 πείθω 24 l. $\delta\kappa\beta\omega\kappa$
 (?) 26 $\bar{\nu}\sigma\alpha\omega\upsilon$ Kropp ; παρθένος 30 $\bar{\nu}\sigma\alpha\omega\upsilon$ Kropp 35 l. $\nu\omicron\gamma\zeta\omicron\rho\epsilon$ 37–38 l. $\epsilon\tau\chi\omega\kappa$
 $\mu\bar{\rho}\epsilon\omicron\gamma\omega\omega$ (?)

+ Je suis NN. Je suis entré par une porte de pierre, je suis sorti par une porte de fer. Je suis entré tête première, je suis sorti pieds devant. J’ai trouvé sept vierges assises près d’un puits d’eau. J’ai désiré, mais elles n’ont pas désiré, j’ai séduit, mais elles n’ont pas été séduites, j’ai voulu aimer N fille de N, mais elle n’a pas voulu recevoir mon baiser. Je me suis revigoré, je me suis levé et j’ai pleuré et gémì, jusqu’à ce que les larmes de mes yeux recouvrent la plante de mes pieds. Isis a répondu : « Pourquoi, homme, fils du soleil, pleures-tu et gémis-tu, jusqu’à ce que les larmes de tes yeux recouvrent la plante de tes pieds ? » « Pourquoi, Isis, veux-tu que je ne pleure pas ? Je suis entré par une porte de pierre, je suis sorti par une porte de fer. Je suis entré tête première, je suis sorti pieds devant. J’ai trouvé sept vierges près d’un puits d’eau. J’ai désiré, mais elles n’ont pas désiré, j’ai séduit, mais elles n’ont pas été séduites, j’ai voulu aimer N fille de N, mais elle n’a pas voulu recevoir mon baiser. » « Pourquoi es-tu entré par une porte de pierre, sorti par une porte de fer ? (Pourquoi) as-tu trouvé sept vierges et (les) as-tu désirées, mais elles n’ont pas désiré ? (Pourquoi) as-tu voulu aimer N fille de N, mais elle n’a pas voulu recevoir ton baiser ? Tu ne t’es pas revigoré, levé et tu n’as pas prononcé sept langues en disant “Thetf” sept (fois). » Oh ! Grand parmi les esprits, je désire que N fille de N passe quarante jours et quarante nuits accrochée à moi comme une chienne à un chien, comme une truie à un sanglier. Car je suis celui qui appelle, tu es celui qui [accomplit ?⁶¹³] mon désir.

3 *BKU I 22*

Date : 6^e–8^e siècles⁶¹⁴.

Provenance : Thèbes ?

Matériel : papyrus.

Dialecte : sahidique; influences fayoumiques.

⁶¹³ Des formulations semblables apparaissent dans d’autres charmes coptes. *BKU I 1* r^o 1, 17–18 et v^o 8 : $\delta\eta\sigma\kappa$ $\epsilon\tau\mu\omicron\gamma\tau\epsilon$ $\eta\epsilon\chi\omicron\epsilon\iota\varsigma$ $\iota\varsigma$ $\eta\epsilon\tau\tau\iota$ $\eta\eta\epsilon\tau\lambda\delta\omicron$ « Je suis celui qui appelle, le seigneur Jésus est celui qui guérit » ; *Orientalia* 4 (1935) 184–87 (v^o 9–10) : $\chi\epsilon$ $\delta\eta\eta[\omicron\kappa]$ | $\eta[\epsilon]$ $\tau\mu\omicron\gamma\tau\epsilon$ $\eta\tau\omicron\kappa$ $\eta\epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon$ $\eta\omicron\gamma\omega\omega$ « Car je suis celui qui appelle, tu es celui qui accomplit (?) mon désir ».

⁶¹⁴ Le texte n’est pas daté par Erman, qui considère son écriture trop brute pour permettre une datation ; cf. Erman, « Heidnische bei den Kopten », 51. Blumell et Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty », 258, le placent, sans justification, aux 6^e–8^e siècles (il s’agit également de la datation mentionnée par Trismegistos : TM ID 98042). La main est difficile à dater puisqu’elle est irrégulière, parfois brute, et présente des caractéristiques de l’onziale penchée des 6^e–8^e siècles. L’écriture est relativement bilinéaire (les ω , α , et occasionnellement les γ , sont prolongés sous la ligne), la grosseur des lettres est parfois irrégulière (surtout vers le bas du manuscrit) et l’espace entre les lignes varie. Certaines lettres semblent plus caractéristiques des 6^e–7^e siècles : les γ alternent entre « v » et « y », les \omicron sont ronds et larges, les ϵ et les ς sont larges et ont le dos parfois rond, parfois plat ; comparer avec *AKZ I A* et *B* (6^e–7^e s.) et *P.Mich. inv. 602* (6^e–7^e s.). D’autres lettres sont plus stylisées (λ , κ , τ , χ) ce qui est plus fréquent à partir du 8^e siècle : le trait vertical du τ a un crochet vers le bas à droite, le trait oblique du λ est droit, puis recourbé vers le bas au sommet, la patte du ρ est courbée vers la gauche, les χ sont larges ; comparer avec New York MLM M 636 fol 26 *recto* (795–797).

Éditions : Erman, *BKU* I, p. 21 ; W. Beltz, « Die koptischen Zauberpapyri der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin », *APF* 29 (1983) 62–63.

Traductions : A. Erman, « Heidnisches bei den Kopten », *ZÄS* 33 (1895) 47–51 à 50–51 ; Beltz, « Die koptischen Zauberpapyri », 61–62 ; *AKZ* II, p. 12–14 ; Meyer et Smith, *Ancient Christian Magic*, 92–93 ; Pernigotti, *Testi*, 56–57.

Image : fig. 1.

αϣβουρε αϣβουρε εις παπατ ννουβ ντοοτκ ειχοουκ μπασωβ κναει {δει} επωωτ
κναμμοϋς ετβε παϊ εκχοουτ επμοοϋ ταπαγκωϣ απρειο ταει νπϣλυϋε
μπε μπειχοουκ νσα ναϊ μπειϋαβκ νσα νικοοϋε ειϣαχοϋκ εϋοϋν ενιμ
πωη ννιμ χε εκαν τκιτε αχωϣ μν πφινηβ ωαντε πρη μπχοϋσι ει εϋραϊ
5 χε πραν μμητ παπληϋ πε αχε εϋε τε τβχ σβωω τε {ταϊ} ταϊϋντε νϋωνε
ετμοοϋκ(ϋ) νϋητ ετλϋπε νϋητ ε(ν)τα `ω`ωε εϋραϊ ϋα τπε μν πκαϋ ετϋμ πνοϋν
χε εϋ ϋωρ πωηρε `ο` ννεϋε ϣ. vac. ϋϣο νοϋϋι `ϋ`ε ϋοϋ{οϋ}ε μμοϣ αϋρωτατϋ
εϋκωτε απρη εϣαλαϋ `κωτε αποϋ` ντμητε ντπε ετκνμοϋτ ντμητε ντπε εϋε
μν σβωω τεϋντε ν vac. ϋωνε ετμοοϋκϋ νϋητ ετλϋπη νϋητ
10 ετϋμ πνοϋν χε ντοκ πε αϋ ντοκ πε αβραϋαχ παγγιλοϋ
ετϋμοοϋ ϋιϣμ πωηη μπαραδικοϋ εταϋε ντκιτε (ε)ϣν αβτιμελ-
λεϣ νϋβϋτη νρμπε εκδειν τκιτε εϣν νιμ πωη νιμ
ετη ετη ταχη ταχη

1 αϣβουρε αϣβουρε Erman ; εϣοοϋκ Beltz ; κναει δεϊ Erman et Beltz 2 l. κναμμοϋϋ, κναμμοοϋ Erman, κνα μμοϋ Beltz ; l. ταπαγκωϣ, ταπαγκωϣ Beltz ; l. επειερο 3 ειϣαχοοϋκ Erman, εναχοοϋκ Beltz 4 l. πϋινηβ 5 τβα Erman et Beltz ; l. νβωω 6 ετμοοϋκ Erman et Beltz ; λυπέω ; εταωωε Erman et Beltz 7 αϣ ν ονοϋϋιϋε ϋοϋοϋε μμο Erman, αϣν ο νοϋϋιϋε ϋοϋϋοϋε μμοϣ Beltz 8 l. αϣαλαϋ (?) ; `κωτε, `ετκνμοϋτ pap. 9 λυπέω 10 ετϋ[μ]πνοϋν Erman ; ἄγγελος 11 μπαρατοικοϋ Erman et Beltz (παράδεισος) 11–12 αβιμελλεϣ Beltz 12 l. ϋετη (ωϣε) ; νϋβϋτηνϋμπε Erman et Beltz 13 ἦδη ἦδη ταχὺ ταχὺ

« Afboure, Afboure ! Vois la coupe d'or dans ta main. Si je t'envoie à mon travail, tu viendras à la demande et tu l'accompliras. » « Par conséquent, si tu m'envoies à l'eau, je la puise ; à la source, je vais pour sa boue. » « Non, je ne t'ai pas envoyé pour ces choses. Je ne t'ai pas envoyé pour d'autres choses que pour t'envoyer à N fils de N, afin que tu amènes sur lui le sommeil et la torpeur, jusqu'à ce que le soleil de Chousi se lève, car le vrai nom est Pappleu. » Dis : « C'est Isis, c'est Nephthys, ces deux sœurs qui sont affligées intérieurement, qui se chagrinent intérieurement, qui ont erré entre le ciel et la terre, qui (sont) dans l'abysse, car Horus le fils d'Isis ... est en détresse (et) elle est loin de lui. La ... (Constellation ?) s'est tournée vers le soleil, le ... (Constellation ?) s'est tourné vers la lune au milieu du ciel, vers les Pléiades au milieu du ciel. Isis et Nephthys, les deux sœurs qui sont affligées intérieurement, qui se chagrinent intérieurement, qui (sont) dans l'abysse. » « Je suis Ax, je suis Abrasax, l'ange qui siège sur l'arbre du Paradis, qui a endormi Abimélech pour 75 ans. Amène le sommeil sur N fils de N. Maintenant, maintenant ! Vite, vite ! »

4 AAT 100 (1965–1966) 285–92

Date : 7^e siècle⁶¹⁵.

Matériel : papyrus.

Dialecte : sahidique; influences fayoumiques, bohairiques et akhmimiques.

Édition : S. Donadoni, « Un incantesimo amatorio copto », AAT (1965–1966) 285–92⁶¹⁶.

Traductions : Donadoni, « Incantesimo amatorio copto », 287–88 ; Pernigotti, « Magia copta », 3714–15.

- † ΔΕΙΜΟΟΥΕ ΖΙΡΕΝ ΕΠΕΡΕ ΝΑΜΕΝΤΕ ΔΙΖΕ <Ε>ΟΥΣΑΙΕ
 ΝΑΡΑΥ ΝΚΑΜϠΑΡ ΕΣΖΜΟΟΣ ΖΕΧΕ ΟΥΩΩΤΕ ΝΩΝΕ
 ΕΡΕ ΟΥϠΕΣΕΚΙΝ ΖΙΧΩΣ ΕΣΣΩΚ <Μ>ΜΟΥ ΕΚΑΤΕΣ ΝΖΟ-
 ΜΕΤ ΕΣ . . . ΡϠ Ϡ ΜΠΙΝΙΠΕ ΜΕΧΑΙ ΝΑΣ ΧΕ ΔΣΑ-
 5 ΙΕ ΔΙ ΟΥΠΕ ΕΡΩΙ ΜΕΧΑϠ ΝΑΙ ΧΕ
 . ΝΟΙΠΕϠΔ ϠΕΜ [. . .] ΖΙΡΕΝ ΕΠΕΡΕ ΝΑΜΕ-
 [ΝΤΕ] ΔΙΠΩΤ ΣΑΒΟΡ ΜΟΣ ΔΙΖΙΣΕ ΔΙΡΙΜΕ ΔΙΔΩΔΟΜ ΜΕ-
 [ΧΕ Η]ΣΕ ΝΑΙ ΧΕ ΔΖΡΟΚ ΚΡΙΜΕ ΚΑΩΔΟΜ ΧΕ ΔΖΡΟΙ ΔΝ
 [ΤΑΡ]ΙΜΕ ΝΔΑΙϠΙΝ ΟΥΣΑΙΕ ΝΣΖΙΜΕ ΕΙΟΥΩΩ ΕΔΙ ΟΥΠ-
 10 [Ε Ε]ΡΩΣ ΜΠΕΣΔΩ <Μ>ΠΑΖΕΤ ΜΕΧΑϠ ΧΕ ΚΑΝ ΜΠΕΚΖΕ
 [ΕΡΟ]Ι ΜΠΕ<Κ>ΖΕ <Ε>ΠΑΡΑΝ ΜΠΕΚΖΕ <Ε>ΠΡΑΝ ΜΠΕΙΩΟΜΕ-
 [ΝΤ] ΝΑΝΚΕΡΟΣ ΚΙΡΙΕ ΚΙΡΙΕ ΠΡΩΣΚΕΕΥΝΙ ΥϠ-
 [. . .] ΕΤΝΙΝΕ ΕΡΑΤ ΔΝΙΜ ΔΩΕ ΝΝΙΜ ΔΑΩΩ-
 [ΠΕ] ΝΕΜΑϠ ΔΑΝΟΥΧΕ ΝΔΑΠΕΘΕΜΙ ΕΡΟΣ ΝΣ-
 15 [. .]Υ ΕΖΟΥΝ ΕΔΕΣΟΟΔΕ <Ε>ΠΕΩϠΕ ΕΜΟΥΤ ΕΥΚΩΤΕ
 [Ε]ΡΟΣ ΕΠΚΩΤΕ ΤΑΧΕ ΤΑΧΕ

1 l. επερο 2 l. ναλαγ ; l. νκαμβαλ, νκαμωαρ Donadoni ; εσζμοος : εσ corr. < εε ; l. ζιχε
 3 bisaccium (?) van der Vliet ; l. κατ (?) 3–4 ζομετ corr. < ζεμετ 4 εσ[. . .]ραζε
 Donadoni ; νας : σ corr. < ? 4–5 l. τσαίε, ασαίε Donadoni 5 l. † 6–7 ζιρεν επερε
 ναμε[ντε] διπωτ σαβορ μοσ Dosoo 7 [τα]λαίη[ο]ρος αβορμος (ταλαίπωρος άφορμος)
 Donadoni ; l. σαβολ 8 αζροί : ζ corr. < ? 9 l. νταϊσιν ; εϊουωω : ε corr. < ? ; l. ε†
 10 l. μπεστω (?) μπαζητ, μπεσδω(η) παζετ Donadoni ; κάν 12 [τ] νανκερος (άγγελος)
 van der Vliet ; κύριος (bis) ; προσκεευνί (προσκυνέω) Dosoo, προσκε ευηίψ Donadoni
 13 l. ετετνίνε (?) Dosoo ; l. τνίμ τωε 13–14 l. ταωωπε 14 l. τανουχε, δανουχε
 Dosoo, δ αμογ χε Donadoni ; l. νταπεθεμί (έπιθυμία) ; νη- Donadoni 15 l. ετεσοοτε,
 εδεσοοδε Dosoo, εχε σοοδε Donadoni ; l. μμογτ, νογτ<ε> Donadoni 16 ταχὺ ταχύ

⁶¹⁵ Donadoni, « Incantesimo amatorio copto », 286. L'écriture est une onciale légèrement penchée, relativement bilinéaire (les ω, Ϡ, Ϡ, et occasionnellement les γ sont légèrement prolongés sous la ligne), avec peu d'espace interligne. Les lettres sont en général assez larges, à l'exception des o qui sont petits et étroits (ce qui commence à apparaître au 7^e siècle dans l'unciaie penchée copte). Le trait oblique des α est parfois droit, parfois courbé ; les γ alternent entre « v » et « y ». Ces caractéristiques corroborent une datation au 7^e siècle ; comparer avec AKZ A et B (6^e–7^e s.) et P.Berol. 3602 Recto (début du 7^e s.).

⁶¹⁶ Nous tenons à remercier K. Dosoo, qui a partagé son édition de ce charme, réalisé grâce à une image du texte fournie par J. van der Vliet. Dans l'apparat critique sont indiquées certaines modifications et suggestions faites par Dosoo et Van der Vliet.

+ Je suis allé à la porte de l’Amenti. J’ai trouvé une belle (femme), blanche aux yeux noirs, assise sur un puits de pierre, avec un bissac (?) à côté d’elle, puisant de l’eau avec une roue de bronze, [...] de fer. Je lui ai dit : « Beauté, embrasse-moi ! » Elle m’a dit : « [...] » [...] à la porte de l’Amenti. J’ai fui loin d’elle, j’ai souffert, j’ai pleuré, j’ai gémi. Isis m’a dit : « Pourquoi pleures-tu (et) gémis-tu ? » (J’ai dit) : « Pourquoi ne pas pleurer ? J’ai trouvé une belle femme et j’ai voulu l’embrasser. Elle n’a pas redonné (?)⁶¹⁷ mon cœur. » Elle (Isis) a dit : « Même si tu ne m’as pas trouvée, tu n’as pas trouvé mon nom, tu n’as pas trouvé le nom de ces trois anges, (dis ?) : “Seigneur, seigneur, conjure (?)⁶¹⁸ [...] amenez-moi N fille de N, afin que je sois avec elle, que je lui lance mon désir, et qu’elle [...] dans son utérus, aux (?) soixante-dix nerfs qui l’entourent dans un cercle, vite vite !” »

5 APF 64 (2018) 199–259

Date : 7^e–8^e siècles⁶¹⁹.

Matériel : ostraca.

Dialecte : sahidique; influences bohairiques et fayoumiques.

Édition : L.H. Blumell et K. Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty: A Series of Magical Ostraca in the Brigham Young University Collection », *APF* 64 (2018) 199–259 à 202–21.

Traduction : Blumell et Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty », 216.

Images : Blumell et Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty », 211 et 213–15.

O.BYU Mag. 1

+ ΩΔΕΙΜ : ΒΛΙΚΑ-

ΒΟΥ : ΛΑΒΙΩ : ΑΛΩΜ :

ΛΔΧ : ΜΑΛΔΧ : ΜΑΛΔ-

ΖΔ : ΛΑΔΓΟΥΜ : ΖΡΙΞ :

5 ΖΡΑΞ : ΔΓΟΥΔΚ : ΔΝΟΚ Π-

Ε ΖΩΡ ΠΩΕ ΝΗ[Ε]ΣΕ

⁶¹⁷ Nous interprétons ΔΩ (*l. τω*) comme étant le statif de † « donner, redonner ». Dans le contexte du charme érotique, on pourrait interpréter cette phrase comme suit : « Elle n’a pas retourné mon amour ». Une autre option serait de lire ΜΠΕΣΔΩ(π) (avec haplographie du π), pour ΜΠΕΣΤΩΠ. Les traductions possibles seraient alors « elle n’a pas arrêté » (τωπ), elle n’a pas goûté » (τωπε) ou encore « elle n’a pas scellé » (τωωβε). Cependant aucune de ces possibilités n’a vraiment de sens dans le contexte du charme.

⁶¹⁸ Le verbe προσκυνέω signifiait d’abord « se prosterner », mais a plus tard acquis le sens de « conjurer, supplier » (cf. Lampe, *PGL*, s.v. προσκυνέω), ce qui paraît plus logique dans le contexte de l’invocation finale du charme.

⁶¹⁹ Blumell et Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty », 203–204 : l’écriture est bilinéaire et fort irrégulière (p. ex., le trait oblique du Δ peut être courbé ou droit; les Β peuvent être ronds ou pointus), les Υ sont en « v », les Λ sont inversés à 180 degrés. Selon les éditeurs, l’écriture, irrégulière et maladroite, mais tout de même fluide, serait du type « evolving hand », décrit par Cribiore, *Writers*, 112. Ils comparent plus spécialement l’écriture à celle de Tsie, un correspondant du moine thébain Frangé (8^e siècle) ; voir O.Frangé 247–62, 265, 266, 294–318. Comparer aussi avec *P.Macq.* I 1 et *CdE* 57 (1982) 377–81. Selon Choat et Gardner, *P.Macq.* I, p. 2–3, toutes ces mains doivent être datées des 7^e–8^e siècles.

ΔΙΨΩΚ ΕΞΟΥΝ ΖΝ ΟΥ-
 ΠΗΛΗ ΝΩΝΕ ΔΙ(ΕΙ) ΕΒΟΛ
 ΝΟΥΠΗΛΗ Μ(Π)ΕΝΙΠΕ :
 10 ΔΙΘΙΝΕ ΙΣΙΜΕ /Δ\Τ/Δ\ΪΕΔΙΗ
 Τ†ΟΥΟ(Β)ΩΕ Τ†ΚΑ(Μ)ΒΑΛ
 Τ†ΑΛ ΜΧΩΒ ΤΕΝ-
 <Τ>ΑΤΑΨΧΗ ΜΕΡΙ-
 Σ ΠΕΧΔΙ Ν-

8 πύλη 9 πύλη 10 *l.* ἄτςιμε ; *l.* ΔΔ τίσαιη, /ΔΔ\ τίσαιη Blumell et Dosoo 11 *l.* †ουοωε ;
l. τα†καμβάλ 12 *l.* τα†αλλου νχωφ (?) 13 ψυχή

O.BYU Mag. 2

15 + ΔΣ ΧΕ ΓΟΤΕ <Ε>ΥΠΙΝΟΣ Δ ΕΜΕΣΟΥΩΩ
 ΟΥΤΕ Μ(Π)ΕΣΡ ΖΝΑΣ ΕΒΕΜ ΔΪΡΙΜΕ
 ΝΑΡΕ ΗΣΕ ΤΑΜΑΟΥ ΠΕΧΕ ΗΣΕ Ν-
 ΔΙ ΧΕ Δ(Ζ)ΡΟΚ ΕΚΡΙΜΠΕ ΖΩΡ ΠΑΩ-
 ΗΡΕ ΧΕ Ν(Τ)ΕΟΥΩΩ ΤΗ Η(Σ)Ε ΤΑΜΑ-
 20 ΟΥ Ν(Τ)ΔΙΨΩΚ ΕΞΟΥΝ <Ζ>Ν ΟΥ(Π)ΗΛΗ {Ν}
 ΝΩΝΕ ΔΙΪ ΕΒΟΛ ΝΟΥΠΗΛΗ Μ(Π)Ε-
 ΝΙΠΕ ΔΙΘΝΤ †Σ(Ζ)ΙΜΕ ΔΔ Τ†ΣΑΪ-
 Η Τ†ΟΥΟΩΕ Τ†ΚΒΑΛ Τ†ΑΛ Μ-
 ΧΩΒ ΤΗΝΑΤΑΨΧΗ ΜΕΡΙΣ
 25 ΠΕΧΔΙ ΝΑΣ ΧΕ ΚΟΤΕ <Ε>ΥΠΙ-
 ΝΟΣ Δ ΕΜΕΣΟΥΩΩ ΟΥ-
 ΤΕ Μ(Π)ΕΣΡ <Ζ>ΝΑΣ ΠΕ-
 ΧΕ ΗΣΕ ΝΑΪ ΧΕ
 Ε(Ω)ΧΕ ΜΕΚ-
 30 ΕΙΜΕ <Ε>ΘΝ(Τ)
 ΔΜΟΥ
 Ε]ΠΔ[Π-

15 Δ·σ pap. ; *l.* ἄκοτκ ευπινος (ὑπνος), πίνος Blumell et Dosoo ; *l.* ἄπεσοωω 16 οὐδέ
 17 *l.* ναζρν ; *l.* ταμααγ 18 *l.* εκριμε 19 τν : τ(αριμε λ)η Blumell et Dosoo 19–20 *l.*
 ταμααγ 20 πύλη 21 *l.* διει ; πύλη 22–23 *l.* †σαιη 23 *l.* †ουοωε ; *l.* τα†καμβάλ ; *l.*
 τα†αλλου 23–24 *l.* νχωφ (?) 24 *l.* τεηταταψχη (ψυχή) 25–26 *l.* ἄκοτκ ευπινος
 (ὑπνος), πίνος Blumell et Dosoo 26 *l.* ἄπεσοωω 26–27 οὐδέ

O.BYU Mag. 3

+ ΔΤ ΧΕ[.]ΚΑΣ
 <Ε>ΪΕΟΥΩΜ ΕΒΟΛ
 35 ΝΚΔΙΜ Ε(Σ)Ω(Ο)ΟΠ Ν-
 ΔΣ ΝΣΧΩ(Κ) ΕΒΟΛ

Μ(Π)ΛΟΥΩΩ ΤΗΡ[.]-
Β ΕΤ† ΤΑΧΗ ΤΑ-
ΧΗ ΖΝ <Τ>ΘΟΜ ΙΑ-
40 Ω ΣΑΒΑΩΘ

35–36 l. ΝΤΝΚΑ 38 ἦδη 38–39 ταχὺ ταχύ

+ Shaeim, Blikabou, Labish, Alom, Lakh, Malakh, Laagoum, Hriks, Hraks, Agouak. Je suis Horus fils d’Isis. Je suis entré par une porte de pierre, je suis sorti par une porte de fer. J’ai trouvé la femme NN, cette belle (femme), la blanche, celle aux yeux noirs, celle aux pupilles brûlantes (?), celle que mon âme a aimée. Je lui ai dit :

+ « Allonge-toi pour dormir, N. » Elle n’a pas voulu, et elle n’a pas désiré ... J’ai pleuré devant Isis ma mère. Isis m’a dit : « Pourquoi pleures-tu, Horus mon fils ? » « Veux-tu (que je ne pleure pas), Isis ma mère ? Je suis entré par une porte de pierre, je suis sorti par une porte de fer. J’ai trouvé la femme NN, cette belle (femme), la blanche, celle aux yeux noirs, celle aux pupilles brûlantes (?), celle que mon âme a aimée. Je lui ai dit : “Allonge-toi pour dormir, N.” Elle n’a pas voulu, et elle n’a pas désiré. » Isis m’a dit : « Même si tu n’as pas su me trouver, (dis ?) : “Viens à la coupe,

+ afin que je mange de sa nourriture (?)⁶²⁰, et qu’elle satisfasse tous mes désirs. Maintenant, vite, vite ! Par le pouvoir de Iao Sabaoth.” »

6 BKU I 1

Date : 8^e siècle⁶²¹.

Provenance : Fayoum ?

Matériel : papyrus.

Dialecte : sahidique, influences fayoumiques.

Éditions : Erman, *BKU I*, p. 1–2 ; Beltz, « Die koptischen Zauberpapyri », 66–67.

Traductions : Erman, « Heidnisches bei den Kopten », 48–50 ; Beltz, « Die koptischen Zauberpapyri », 65–66 ; AKZ II, p. 9–12 ; Meyer et Smith, *Ancient Christian Magic*, 95–97 ; Fischer-Elfert, *Altägyptische Zaubersprüche*, 124–25.

⁶²⁰ Faut-il comprendre que l’individu récitant cette formule doit manger de la nourriture appartenant à sa victime, pour que cette dernière satisfasse ensuite tous ses désirs ? En général, dans les charmes érotiques, c’est plutôt la victime qui doit boire ou manger une préparation envoûtée ; cf. AKZ I A, *JEA* 20 (1934) 51–53.

⁶²¹ Erman, « Koptischer Zauberer », 43, attribué au groupe constitué des papyrus *BKU I* 1–21 une datation générale aux 7^e–8^e siècles. *BKU I* 1 est toutefois placé plus spécifiquement au 8^e siècle ; cf. Erman, « Heidnisches bei den Kopten », 48. En effet, certains des documents (p. ex. *BKU I* 1 et 3) présentent des caractéristiques qui permettrait de limiter la datation au 8^e siècle : l’écriture est une onciale penchée quadrilinéaire (ι, κ, λ, ρ, γ, ω, φ), les ε, θ et c sont étroits, les ο sont petits, le ventre inférieur des β est large et descend sous la ligne, on voit plusieurs ligatures (σε, τι et στ). Comparer avec *P.Lond.Copt.* I 1226 (745) ; *PSI Com.* IX 2 (743–767) ; *MPER N.S.* XVII 37 (8^e siècle) ; P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K (8^e siècle) ; *ZÄS* 33 (1895) 132–35 (8^e siècle).

Images : fig. 2–3.

Recto, col. 1

[† . . . πιζαγιο]ς πε ντε νιζαγιος τιπετρα νατκιμ
[. ατβω]λ εβολ παλλου ντε ταλλου πωηρη <μ>μισε
[νπεχιωτ μν] τετμααυ ις πενχοεις αχει εφ-
μοοωε [εχμ] πτοου νεχοειτ ντ[. . .] μη πεχμτ-
5 σνοους η[α]ποστολος αχεινε νογειουλ εςζηκ
[± 10]τρα εστι νακες ετρεσμισε ασχιας
[± 10] .χε χε χαιρε παλ[ου η]τε ταλλου χαιρε
[π]ω[ηρη μισε ηπ]εχιωτ μν τετμααυ εκεει ωαροι
νγβονηια εροι ζν τειουνοου ναναγκη ακετ νεφ-
10 βιλ εχος χε μερ(ε)ναωτωουν ζαπεοου χε ερετωουν
[ζαπεοου ημ]αμτςνοους ναποστολος αλλα ωαιπωτ
[. †ναο]γоти μιχαηλ παρ`χ` αγγελος ωαρο μν πεφ
[± 10] ζν τεφειχ ηχι ναφ νου(απ)αρχη ηρη
[. επι]καλε ηπαρην εζραι εχωφ μν πρην
15 [ημ]αμτςνοους ναπο]στολος χε πετκαλεχ μαρεφσουτη
[± 14]ει επαγουειν ωαρεποωω ηπ-
[± 14]ηη ανοκ ετωαχε ηχοεις ι(ησου)ς πεττι
[ηπ]ταλω]. †
vac. (4 lignes)

1 [.]ηε Erman et Beltz 2 [.]ωλ Erman et Beltz ; *l.* πωρη ; *μισε* Erman et Beltz 3 [± 7] Beltz 4 μοοωε πτ[οο]υ Erman, μοο[ωε εχμ] πτο[ο]υ Beltz ; ντ ηπεχμτ Erman, ντ[μητε] ηπεχμτ Beltz 5 *ἀπόστολος* 6 νακες *coit.* < τκας, *l.* ναακε ; *l.* ασχοος 7 [. ασωα]χε Erman ; χαιρε 8 [± 6] Beltz ; *l.* πωρη 9 βοήθεια, ανάγκη 10 *l.* εχως 11 [. ηπαμ]τςνοους Erman, [± 3] Beltz ; *ἀπόστολος; ἀλλά* 12 *l.* †ναογωτε, [.]γotti Erman, [± 3]τ Beltz ; *ἀρχάγγελος* 13 *ἀπαρχή, νογαρχη* Erman et Beltz 14 *ἐπικαλέω* ; *l.* εχωφ 15 *ἀπόστολος, [απο]στολος* Beltz 16 *ειε παογουειν* Erman et Beltz 17 *ις παρ.* 18 [] † Beltz

Recto, col. 2

† ζωρ [πωη ηη]σε αχει εχην ουτοου εενκοτκ α[φσιτε ηνεφου-]
ελλε [αφω]λ ηνεφωηηη αφωπ ουβηε ου[βανκ ουζρι]μ η-
τοου [αφωα]ατφ νατδαρτε αφπεστφ η[α]τκωστ [α]φ-
5 [ογαμφ να]τςμοου [ζητφ] αφμκαζ νεκ[ω]τε ητεφζεληπε
[αφτιτκας] αφριμε ζη ουνοε ηριμε χε ει(ε)χι ηησε τα-
μ[α]αυ εροι ηποου διογεω ουδημον ταχοουφ ωα ησε
ταμααυ αχει ωαροι ηει πωρη ηδημον [αγ]ρ[ηη]η[α]ς πεχαφ
ναφ χε κοφωω εβωκ ωα ησε τεκμααυ πεχαφ χε ω[α]κβωκ
ζν ου(ηρ) ηγει ζν ου(ηρ) η[ε]χαφ χε ωακβωκ ζν ου(ηρ) ηκει ζν ο[γ]υ(ηρ) χε
10 ωαιβωκ ζη ουςεντε νογνοου ταει ζν σεητε πεχα[φ] χε βωκ
μεκταζο[ι] αφει ωαροφ ηει ημεζςναυ ηδημον α[γ]ρ[ηη]ας
πεχαφ χε κοφωω εβωκ ωα ησε τεκμααυ πεχαφ χε ωακ-
βωκ ζν ουηρ ηγει ζν ουηρ πεχαφ χε ωαιβωκ ζη ουγουνοου

15 ΤΑΞΙ ΖΝ ΟΥΕΙ ΠΕΧΑΧ ΧΕ ΒΩΚ ΜΕΚΤΑΖΟΙ ΔΑΕΙ ΩΑΡΟΙ ΝΒΙ ΜΕΖ-
 ΩΟΜΕΤ ΝΔΗΜΟΝ ΔΓΡΙ ΨΠΑΣ ΠΑΠΕΙΒΑΛ ΝΟΥΩΤ ΠΑΠΕΙΒΙΧ ΝΟΥ-
 ΩΤ ΠΕΧΑΧ ΝΑΣ ΧΕ ΚΟΥΩΩ ΕΒΩΚ ΩΑ ΗΣΕ ΤΕΚΜΑΔΥ ΠΕΧΑΧ ΧΕ ΩΔΚ-
 ΒΩΚ ΖΝ ΟΥ<ΗΡ> ΝΚΕΙ ΖΝ ΟΥ<ΗΡ> ΧΕ ΩΔΙΒΩΚ ΖΝ ΠΝΙΒΕ ΝΡΟΚ ΤΑΞΙ ΖΝ
 ΠΝΙΒΕ ΝΩΑΝΤΚ ΧΕ ΒΩΚ ΩΔΚΤΑΖΟΙ ΔΑΦΩΚ ΕΧΝ ΠΤΟΟΥ ΝΟΝ
 ΔΑΘΙΝΕ ΝΗΣΕ ΤΕΚΜΑΔΥ ΕΡΕΟΥΚΕΦΑΛΗ ΝΒΙΝΙΒΕ ΖΙΧΟΣ ΕΣ-
 20 ΤΩΚ ΖΑ ΟΥΖΡΩ ΝΖΑΜΕΤ ΠΕΧΑΧ ΝΑΧ ΧΕ ΔΗΜΟΝ ΔΓΡΙΠΠΑΣ
 ΕΚΝΗΥ ΕΤΟΝ ΕΠΕΙΜΑ ΠΕΧΑΧ ΨΝΑΣ΄ ΧΕ ΖΩΡ ΠΟΥΩΗΡΕ ΔΑΕΙ ΕΧΝ ΟΥ-
 ΤΟΟΥ ΕΝΚΟΤΚ ΔΣΣΙΤΕ <Ν>ΝΕΦΟΥΕΛΛΕ ΔΑΩΑ <Ν>ΝΕΦΩΝΗΥΕ
 ΔΑΘΟΠ ΟΥΒΗΗΘ ΟΥΒΑΝΚ ΟΥΖΡΙΜ ΕΤΟΟΥ

1 ic ζωρ [πωήρε νη]σε Erman et Beltz ; αχ[Beltz 3 Ν[ΔΤ]ΚΩΨΤ [Δχ] Erman, ΝΑΤΚΩΨΤ Δχ
 Beltz 5 [.....] Erman ; εχι Erman et Beltz 6 [ΜΑΔ]Υ Erman et Beltz ; δαίμων
 7 δαίμων ; [Δ]ΓΡ[ΙΠΠΑ]ς Erman, ΔΓΡ[ΠΠΑ]ς Beltz 9 ΖΝΟΥ ΝΓΕΙ ΖΝΟΥ Erman et Beltz ; ΖΝΟΥ
 ΝΚΕΙ ΖΝΟ[Υ] Erman et Beltz 11 δαίμων ; Δ[ΓΡΙ]ΠΠΑΣ Erman, ΔΓ[ΡΙ]ΠΠΑΣ Beltz 15 l. ΩΟΜΝΤ,
 ΩΟΜΤ Erman et Beltz ; δαίμων ; ΔΓΡΙΠΠΑΣ Beltz 16 l. ΝΑΧ 17 ΖΝΟΥ ΝΚΕΙ ΖΝΟΥ Erman et
 Beltz 18 l. ΝΩΝ (Ων) 19 κεφαλή ; l. ΖΙΧΩΣ 20 δαίμων 22 l. ΔΑΣΙΤΕ ; ΝΕΦΟΥΕΛΛΕ Erman
 et Beltz ; ΝΕΦΩΝΗΥΕ Erman et Beltz 23 l. ΝΤΟΟΥ

Verso

† ΔΑΩΑΔΑΤΧ ΝΑΤΩΟΡΤΕ ΔΠΕΣΤΧ ΝΑΤΚΟΖΤ ΔΦΟΥΑΜΧ ΝΑΤΖΜΟ ΨΥ΄
 ΖΗΤΧ ΔΑΜΚΑΖ ΝΕΚΟΤΕ ΝΕΤΧΖΕΛΠΕ ΔΧΤΙΤΚΑΣ ΕΡΟΧ ΠΕΧΑΧ
 ΝΑΧ ΧΕ ΕΚΑΝ ΝΠΕΚΩΝΤ ΝΠΕΚΩΝ ΠΑΡΑΝ ΠΡΕΜΗΤ ΠΕΤΩΔΑΧ-
 ΒΙ ΠΡΕ ΕΠΕΜΝΤ Ν(Β)ΒΙ ΠΟΟΖΕ ΕΠΙΗΒΤ ΝΒΒΙ ΠΣΟΟΥ ΝΣΙΟΥ ΝΖΙ-
 5 ΛΑΣΤΗΡΙΟΝ ΕΤΖΑΡΑΤΧ ΝΠΡΗ ΝΚΤΑΡΚΟΟΥ ΝΠΩΕΜ(Ν)ΤΩΕ
 ΝΜΟΥΤ ΕΤΚΟΤΕ ΕΤΖΕΛΠΕ ΧΕ ΩΟΝΕ ΝΙΜ ΖΙ ΖΙΣΕ ΝΙΜ
 ΖΙ ΤΙΤΚΑΣ ΝΙΜ ΕΤΖΝ ΖΗΤΧ ΕΝΙΜ ΠΩΝ <Ν>ΝΙΜ ΜΑΡΕΦΛΟ
 ΝΤΕΥΝΟΥ ΔΝΟΚ ΕΤΜΟΥΤΕ ΠΕΧΟΕΙΣ Ι(ΗΣΟΥ)Σ ΠΕΤΤΙ ΝΠΕΤΛΘΟ

2 l. ΝΕΚΩΤΕ 3 κάν ; l. ΠΡΑΝ ΜΜΗΤ 4 ΝΒΒΙ Erman et Beltz ; l. ΠΟΟΖ 4-5 ίλαστήριον
 6 l. ΕΤΚΩΤΕ ; l. ΩΩΝΕ 7 ΝΙΜ Erman et Beltz 8 ic pap.

[+ ...] il est [le saint] des saints, le rocher immuable [...] indestructible, le fils de la vierge, le
 premier-né [de son père et] sa mère. Jésus notre seigneur est venu, marchant sur le Mont des
 Oliviers [...] avec ses douze apôtres, il a trouvé une biche accablée [...] en travail, afin de donner
 naissance. Elle [lui] a dit [...] : « Salut fils de la vierge, salut [premier-né de] ton père et ta mère.
 Tu dois venir à moi et m’aider en ce moment de besoin ». Il a tourné ses yeux vers elle (en disant) :
 « Tu ne pourras pas supporter ma gloire, ni supporter [la gloire de mes] douze apôtres. Mais bien
 que je parte, [...]’enver]rai l’archange Michel vers toi avec sa [...] dans sa main et il recevra une
 offrande de vin [...] et il invo]quera mon nom et le nom [de mes douze] apôtres (en disant) : “Ce
 qui est tortueux sera redressé. [...] vienne (?) dans ma lumière. Le désir [...]. Je suis celui qui parle,
 le seigneur Jésus est celui qui [guérit].” » +

+ Horus [le fils d’]Isis est allé sur une montagne pour se reposer. Il a [joué ses] mélodies, [installé]
 ses filets, et capturé un faucon, un [*bank* (oiseau), un pélican] sauvage. [Il l’a] coupé sans couteau,

cuit sans feu [et mangé sans] sel. Il souffrait, la région autour de son nombril [était douloureuse] et il a pleuré à grosses larmes en disant : « Aujourd'hui j'amènerai à moi ma mère Isis. Je veux un démon pour l'envoyer à ma mère Isis. » Le premier démon [Agrippas] est venu à lui et lui a dit : « Veux-tu aller à ta mère Isis ? » Il (Horus) a dit : « En combien (de temps) peux-tu aller, et en combien (de temps) peux-tu revenir ? » Il (le démon) a dit : « “En combien (de temps) peux-tu aller, et en combien (de temps) peux-tu revenir ?” J'irai en deux heures et je reviendrai en deux (heures). » Il (Horus) a dit : « Va t'en, tu ne me satisfais pas. » Le second démon Agrippas est venu à lui et a dit : « Veux-tu aller à ta mère Isis ? » Il (Horus) a dit : « En combien (de temps) peux-tu aller, et en combien (de temps) peux-tu revenir ? » Il (le démon) a dit : « J'irai en une heure et je reviendrai en une (heure). » Il (Horus) a dit : « Va t'en, tu ne me satisfais pas. » Le troisième démon Agrippas est venu à lui, celui avec un seul œil, celui avec une seule main, et il lui a dit : « Veux-tu aller à ta mère Isis ? » « En combien (de temps) peux-tu aller, et en combien (de temps) peux-tu revenir ? » « J'irai avec le souffle de ta bouche et je reviendrai avec le souffle de ton nez. » « Va, tu me satisfais. » Il est allé sur la montagne d'Héliopolis, il a trouvé sa mère Isis avec une couronne de fer, réchauffant un four de bronze. Elle lui a dit : « Démon Agrippas, d'où es-tu venu jusqu'ici ? » Il lui a dit : « Ton fils Horus est allé sur une montagne pour se reposer. Il a joué ses mélodies, installé ses filets, et capturé un faucon, un *bank* (oiseau), un pélican sauvage.

(*Verso*) + Il l'a coupé sans couteau, cuit sans feu et mangé sans sel. Il souffrait, la région autour de son nombril était douloureuse. » Elle lui a dit : « Même si tu ne m'as pas trouvée, tu n'as pas trouvé mon nom, le vrai nom, qui porte le soleil à l'ouest, qui porte la lune à l'est et qui porte les six étoiles propitiatoires qui sont sous le soleil, invoque les trois cents nerfs qui entourent le nombril : “Que toute maladie, toute souffrance et toute douleur dans le ventre de N enfant de N s'arrêtent à ce moment. Je suis celui qui appelle, le seigneur Jésus est celui qui guérit.” »

7 AKZ I M, 12–27

Date : 8^e–9^e siècles⁶²².

Provenance : Thèbes ?

Matériel : cuir.

Dialecte : sahidique.

Éditions : AKZ I, p. 55–62 ; E.R. O'Connell et al. (éd.), *The 'Hay Cookbook' and Associated Coptic Spells on Leather: A Multidisciplinary Approach to the Materiality of Magical Practice* (Londres, à paraître).

Traductions : AKZ II, p. 40–53 ; Meyer et Smith, *Ancient Christian Magic*, 263–69 ; O'Connell et al., *'Hay Cookbook'*.

⁶²² Le document est assigné aux 6^e–7^e siècles par Crum (dans AKZ I, p. xii) et aux 8^e–9^e siècles par O'Connell et al., *'Hay Cookbook'*. L'écriture présente certaines caractéristiques typiques de l'onziale penchée du 8^e siècle (ϵ et c étroits ; x larges), et plusieurs du 9^e siècle (écriture trilineaire, avec les ω, et les ϣ qui descendent sous la ligne, et les z au ventre rond, qui descendent bas ; les p ronds et courts ; les b petits et angulaires). Comparer avec *MPER N.S. XVII 58* (8^e siècle) ; *P.Lond.Copt. I 513* (793–817) ; *MPER N.S. XVII 27* (9^e siècle) ; *P.Bad. V 131* (9^e siècle).

[[†c]] †c o n c n † vac. παρακαλε μμοκ νποου ζωλ ην-
 ος νχωρε 2ν τε46ομ παι ετα2ε ερατ4 εχν νελεε βινιπε ε4ωψ εβολ
 ντε2ε χε ανοκ πε ζωκ νεκμαχε 2ν ναχια λ(ι)2ωλ ε2ογν επελλωνια διει
 15 εβολ νογρω μ{μπε}πινιπε δικινε νογσαειη ντωρω νκαμβαλ ες2μοος ε-
 [χν ο]γθρονος ε4χοοσε διεπιθημα ερος διωψ εβολ ειχω (μ)μος χε αμογ
 ψαροι 2ωτ νποου πνο6 νχωρε ντηνατος 2ν πε42ητ νε2σε μμοκ νβωκ
 ψα δδ ν(γ)εινε μμοκ νδδ 2ν τεογνογ μπατεςχωκ ανοκ δδ νταωπε
 νμμας 2ν ουταχη 2ν ουκεπη διο διο χε †ωρκ εροκ νποου νπγ ντεκανος νχωρ`ε'
 20 2ν τεγ6ομ ναι εψαιταρκοκ μμοου ννειεωρ ατσωτμ νσωοου ετε ναι νεγραν
 σακ μησακ ψαχα ειειρε νναρωι νγχωκ εβολ ννατοτ μν ναπολογια τηρωγ
 νπαλας α4ογωψβ ε4χω μμοκ χε (ε)κητε μμοι νω μποου ανοκ †νατααγ νακ
 εκωανητε μμοι νπωνε †ναπο24 ππενιπε †νασολπη εβολ ννογνε να[μντε] †ν[α-]
 πορκογ νσντε ννεω†κω μιακ †νογχε ειητε μμοκ νναι αν ουδε ν[.]
 25 ειητε ειπαρακαλε μμοκ εκω νσωκ ντοπος νιμ εκωοοπ ν2ητο[γ νγει ψαροι]
 επεδοποι παι ετειωοοπ ν2ητ4 νγει ε2ρα εχν τεαπαρχη ννε2 ν[σιμ]
 εσεωωπε ναι νσωρ6 ν2ωβ νιμ εινα2ιτοτ εροου νταααγ αν[οκ δδ]

12 ε†c Kropp 12-13 ζω ννο6 Kropp, ζωλ πνο6 O'Connell et al. 13 χωρε Kropp
 14 ντοκ Kropp ; επελλωνιαδ Kropp 15 μμπεπινιπε O'Connell et al. ; νογσαειη Kropp
 16 ἐπιθυμέω ; μοc O'Connell et al. 17 δυνατός ; l. νγβωκ, νγβωκ Kropp 18 νγ[ει]νε
 Kropp ; νεινε O'Connell et al. 19 δεκανός ; χωρ Kropp 21 ψαχα Kropp ; νατο'ο'τ
 Kropp, νατοτ O'Connell et al. ; τηρωγ Kropp 22 χε εκητε Kropp, αιτέω ; νακ Kropp
 23 εκωανητε : τ corr. < ? ; εβολ νν Kropp 23-24 [†να]πορκ Kropp 24 ννσντε
 Kropp ; l. ννεωτεκο (?) ; †νογ δε Kropp ; αιτέω ; ναι Kropp ; αβιογχ . . . [. . . .] Kropp
 25 παρακαλέω ; τόπος ; ν2ητ4 [νγει] Kropp 26 λοπος Kropp, τόποι ; άπαρχή ;
 ννε2[. . . .] Kropp ; ν[σιμ] O'Connell et al. 27 νταααγ: ν corr. < α

Je (te) supplie, je t'invoque aujourd'hui, Horus le grand, fort en son pouvoir, celui qui se tient au-dessus des verrous de fer, s'écriant de cette manière : « C'est moi. Prépare tes oreilles à ... (?)⁶²³. Je suis entré dans Pellonia, je suis sorti par une porte de fer. J'ai trouvé une belle femme, rouge aux yeux noirs, assise sur un trône exalté. Je l'ai désirée. Je me suis écrié en disant : "Viens à moi aujourd'hui, le grand, fort et puissant en son cœur, lève-toi et vas vers NN et emmène-la à NN immédiatement, avant qu'elle ne meure (?) – moi NN – et je serai avec elle, vite, rapidement ! Allez, allez ! Je te conjure aujourd'hui, par les trois décans, forts en leur pouvoir, ceux par lesquels je t'adjure, auxquels je ne peux désobéir, dont les noms sont Sak, Mesak, Shacha, afin que j'exécute les (paroles) de ma bouche et que tu accomplisses les (actes) de mes mains et toutes les incantations de ma langue." Il a répondu en disant : "Que me demandes-tu aujourd'hui ? Je te le donnerai. Si tu me demandes la pierre, je la pulvériserai, le fer, je le casserai, les racines de [l'Amenti], je les déracinerai, les fondations des prisons – Miak – je (les) abats." "Je ne te demande pas ces choses

⁶²³ La signification de ναχια est pour le moment inconnue. O'Connell et al., 'Hay Cookbook', suggèrent d'y lire νααχια (avec haplographie du λ), et voient dans αχια une forme dérivée de 2ακο « magicien » (B αχω et pluriel αχωογι ; Crum, Dict. 662b), qui serait alors traduite par « magie ».

ni [...] je te demande, je t'invoque, d'abandonner tous les endroits où tu es, [et de venir à moi] en ce lieu où je suis et de descendre sur l'offrande d'huile de [radis], afin qu'elle soit pour moi une préparation pour toutes les choses que j'entreprendrai et que je ferai, [moi NN.]” »

Annexe 4 – Les autres charmes coptes
mentionnant des divinités grecques et égyptiennes

1 BNF Suppl. Grec. 1340

Date : 5^e siècle⁶²⁴.

Provenance : Antinoé.

Matériel : papyrus.

Dialecte : sahidique; influences fayoumiques.

Édition : K. Dosoo, « Invocation magique copte à Jésus-Éléléth et Artémis », dans J.-L. Fournet et K. Blouin (éd.), *Papyrus grecs de la collection de la Bibliothèque Nationale de France* (Paris, à paraître)⁶²⁵.

Traduction : Dosoo, « Invocation Magique ».

$\overline{\text{IC}} \text{ Z} \cdot \overline{\text{XC}} \text{ Z} \overline{\text{HΛ}} : \text{Z} \overline{\text{HΛ}} \text{ Z} \overline{\text{HΘ}} \text{ Z} \textit{charaktêr} \overline{\text{Z}} \overline{\text{IC}} \overline{\text{ΠΝΤΑΧΤΑΜΙΟ}} \overline{\text{ΑΔΑΜ}} \overline{\text{ΑΧΚΑΑΥ}} \overline{\text{ΖΜ}} \overline{\text{Π[ΠΑΡΑΔΙΣΟΣ]}}$
 $\overline{\text{CΩΤΜ}} \overline{\text{ΕΡΟΪ}} \overline{\text{ΠΕ[Τ]CΩΤΜ}} \overline{\text{ΡΩΘ}} \overline{\text{ΜΑΘ}} \overline{\text{ΝΩΘ}} \overline{\text{ΘΩΜΩΘ}} : \overline{\text{ΕΝΔΘ}} \overline{\text{ΑCΟΥCΑΦ}}$ [ca. 13 ?]
 $\overline{\text{ΕΧΝ}} \overline{\text{ΠΝΟΥC}} \overline{\text{ΜΝ}} \overline{\text{ΦΑΤ}} \overline{\text{ΕΤΕΒΝΚΟΤΚ}} \overline{\text{Ε}} \overline{\text{Ζ}} \overline{\text{ΡΑΪ}} \overline{\text{ΕΧΝ}} \overline{\text{ΠΕCΛΟC}} \overline{\text{ΝΝΟΥC}} \overline{\text{ΕΥΑΖΕΡΑΤΟ}}$ [Υ ca. 15 ?]
 $\overline{\text{ΝΧΩΡΕ}} \overline{\text{C}} \overline{\text{Υ}} \overline{\text{CΜ}} \overline{\text{CΟΜ}} \overline{\text{ΕΤΕ}} \overline{\text{ΝΑΪ}} \overline{\text{ΝΕ}} \overline{\text{ΝΕΥΡΑΝ}} \overline{\text{ΘΑ}} \overline{\text{Υ}} \overline{\text{ΜΑΚΩΚ}} \overline{\text{ΜΙΑΝΑΤΘ}} \overline{\text{CΑΧ}}$ [ca. 8]. [ca. 9]
 5 $\overline{\text{CΩΤΜ}} \overline{\text{ΕΡΟΪ}} \overline{\text{ΝΠΟΥ}} \overline{\text{ΝΓΤΝΟΥ}} \overline{\text{ΝΑΪ}} \overline{\text{ΝΤΑΡΤΜΙC}} \overline{\text{ΤΡ}} \overline{\text{ΒΡΒΡ}} \overline{\text{ΖΜ}} \overline{\text{ΠΛΟΙΖΕ}} \overline{\text{ΕΤΩΟΥΩΟΥ}}$ [2] $\overline{\text{ΜΜΟC}} \overline{\text{ΜΠΚΑΚΕ}}$
 $\overline{\text{ΤΜΑΥ}} \overline{\text{ΝΝΙΜΟΟΥΤ}} \overline{\text{ΠΜΑ}} \overline{\text{ΝΩΩΠΕ}} \overline{\text{ΝΝΕΔΑΙΜΟΝΙΟΝ}} \overline{\text{ΤΕΤΡΝΔΕΚΑΝΟC}} \overline{\text{ΤΗΡΟΥ}} \overline{\text{ΒΑΛΩΟΥ}} \overline{\text{ΕΡΟC}} \overline{\text{ΤΕΤΕΦΡΑ}}$
 $\overline{\text{ΧΕ}} \overline{\text{ΕΡΕ}} \overline{\text{ΜΜΖΙΤ}} \overline{\text{ΑΜΗ}} \overline{\text{ΕΡΕ}} \overline{\text{ΜΠΡΗC}} \overline{\text{ΑΜΗ}} \overline{\text{ΕΡ}} \overline{\text{C}} \overline{\text{ΝΠΙΖΗΒΤ}} : \overline{\text{ΑΜΗ}} \overline{\text{ΕΡΕ}} \overline{\text{ΝΠΕΜΗΤ}} \overline{\text{ΑΜΗ}} \overline{\text{ΝΤΕΕΙ}} \overline{\text{ΩΑΡΟΪ}}$
 $\overline{\text{ΖΜ}} \overline{\text{ΠΤΟΠΟC}} \overline{\text{ΕΡΝΖΗΤC}} \overline{\text{ΑΥΩ}} \overline{\text{Ζ}} \overline{\text{Ν}} \overline{\text{ΠΤΟΠΟC}} \overline{\text{ΑΖΗ}} \overline{\text{ΕΙ}} \overline{\text{ΖΝΖΗΤ}} \overline{\text{ΝΤΕΧΩΚ}} \overline{\text{ΝΑΪ}} \overline{\text{ΕΒΟΛ}} \overline{\text{ΝΤΑΑΠΟΛΟΓΙΑ}}$
 $\overline{\text{ΑΝΟΚ}} \overline{\text{C}} \overline{\text{ΠC}} \overline{\text{ΠΩΝ}} \overline{\text{ΙΟΥΛΙΤΤΕ}} \overline{\text{ΑΙΟ}} \overline{\text{ΧΕ}} \overline{\text{ΤΤΑΡΚΟ}} \overline{\text{ΜΜΟ}} \overline{\text{ΑΥΩ}} \overline{\text{ΤΕΠΙΚΑΛΕ}} \overline{\text{ΜΜΟ}} \overline{\text{ΝΝΟΥΡΑΝ}} \overline{\text{Ν-}}$
 10 $\overline{\text{ΜΗΤ}} \overline{\text{CΗΒΕΡΙΛΑCΗΡΕΡΕΠΑΤΗΜΟΝ}} \overline{\text{ΑΝΟΚ}} \overline{\text{ΝΕ}} \overline{\text{ΜΕ}} \overline{\text{ΝΤΕΕΙ}} \overline{\text{ΩΑΡΟΪ}} \overline{\text{ΝΤΕΚΩ}} \overline{\text{ΝΤΟΥΛΑΜΠΑ}} \overline{\text{C}} \overline{\text{CΝΤΕ}} \overline{\text{ΝΚΩΖΤ}}$
 $\overline{\text{ΖΑ}} \overline{\text{ΝCΠΙΡΟΟΥΕ}} \overline{\text{ΝΠΕΤ}} \overline{\text{C}} \overline{\text{ΕΙ}} \overline{\text{ΡΕ}} \overline{\text{ΠΑΪ}} \overline{\text{ΕΖΡΑΪ}} \overline{\text{ΧΕ}} \overline{\text{ΑΝΟΚ}} \overline{\text{ΠΕΤ}}$ [O] $\overline{\text{CΠC}} \overline{\text{ΕΡ}}$. . . $\overline{\text{ΜΕΒΑΕΡΠΙ}} \overline{\text{Ζ}}$
 $\overline{\text{ΝΟΥΚΩC}} \overline{\text{Τ}} \overline{\text{ΑΑΒ}} \overline{\text{ΝΝΟΥΖΟΟΡ}} \overline{\text{ΩΑΝΤΝΑ}} \overline{\text{ΖΑΡΟΤΕ}} \overline{\text{ΑΙΟ}} \overline{\text{ΑΙΟ}} \overline{\text{ΤΤΑΡΚΟ}} \overline{\text{ΜΜΟ}} \overline{\text{ΝΝΙΦΥΛΑΚΤΗΡΙΟΝ}}$
 $\overline{\text{C}} \overline{\text{ΕΤΟΟΥΑΑΒ}} \overline{\text{ΤΩΡΚ}} \overline{\text{C}} \overline{\text{ΕΡΟΤΕ}} \overline{\text{ΧΕ}} \overline{\text{ΝΤΕΧΩΚ}} \overline{\text{ΕΒΟΛ}} \overline{\text{ΝΤΑΖΑ}}$. . . $\overline{\text{ΝΤΑΑΠΟΛΟΓΙΑ}} \overline{\text{ΗΤΗ}}$. $\overline{\text{ΤΑΧΗ}}$
charaktêres

1 παράδεισος **5** l. ΝΤΑΡΤΕΜΙC (Ἄρτεμις) ; l. ΕΤΡΕC ΖΒΟΡΒΡ (?) **6** δαιμόνιον ; l. ΤΕΤΕΡΕΝΔΕΚΑΝΟC (δεκανός) ; τέφρα (?) **7** l. ΜΠΕΙΕΒΤ ; l. ΜΠΕΜΝΤ **8** τόπος (bis) ; l. ΝΖΗΤ ; ἀπολογία **9** ἐπικαλέω **10** l. ΝΜΜΕ ; λαμπάς **11** ΝΠΕΤΡΕ Dosoo **12** l. ΖΑΡΟ ; φυλακτήριον **13** l. ΕΤΟΥΑΑΒ, ΕΤΟΟΑΒ Dosoo ; l. ΕΡΟ ; ἀπολογία ; ἦδη ; ταχύ

⁶²⁴ L'écriture est trilinéaire (Δ, ι, κ, λ, ρ), de tendance plus droite que penchée, et parfois irrégulière (p. ex., les ε sont parfois ronds et larges, typiques d'une main copte des 5^e-6^e siècles, mais parfois petits et étroits). Certaines lettres se rapprochent plus d'un style grec que copte : les π ont trois traits, les deux traits verticaux étant courbés vers la droite, et le trait horizontal, courbé vers le bas ; la patte gauche du μ descend parfois sous la ligne ; on voit, à la ligne 10, une ligature ει (ντεει). On peut comparer avec BNF Suppl. Grec. 1337 (l'un des quatre documents grecs trouvés dans la tombe d'Aurélius Kollouthos avec le charme copte), daté de 454 AEC. Pour ces raisons, Dosoo, « Invocation Magique », attribue également au texte copte une datation au 5^e siècle.

⁶²⁵ Nous tenons à remercier Korshi Dosoo qui nous a permis de consulter les images de BNF Suppl. Grec. 1340, ainsi que son édition préliminaire du texte.

3 P.Köln inv. 4353 (inédit)

Date : 5^e–6^e siècles⁶²⁸.

Matériel : papyrus.

Dialecte : bohaïrique.

Images : <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/ifa/NRWakademie/papyrologie/inedita/PKI4353.html>.

<i>Recto</i>	<i>Verso</i>
-----]ϠΕΝΠΜ[] . ΙΡΤΟΝ . [-----] . ΒΡΛΘ . [-----] ΠΕCΝΟϠ Ϡ[5]ϠΕΖΩΛΠΕ[-----	-----] . ΘΟ[]Ν ΠΔΔ[] ΚΟ[----- vac. ? 5 Ο]ΥCΙΡΙ[] . ΙCΤΙΚΟC[-----
5 l.]ϠΕ ΖΩΡ ΠΕ[(?)	

4 *SCO* 29 (1979) 19–53 (C)

Date : 5^e–6^e siècles⁶²⁹.

Matériel : papyrus.

Dialecte : sahidique, influences fayoumiques.

Éditions : S. Pernigotti, « Il codice copto », *SCO* 29 (1979) 19–53 et « Una rilettura del P.Mil.

Vogl. Copto 16 », *Aegyptus* 73 (1993) 93–125.

Traductions : Pernigotti, « Il codice copto », 24–25 et 33–34, « Rilettura », 100–101 et 109–110, « Magia copta », 3707–708 et *Testi*, 35–37.

Images : Pernigotti, « Il codice copto », pl. 2–3 et « Rilettura », 107–109.

⁶²⁸ Blumell et Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty », 259, le placent, sans justification, aux 8^e–9^e siècles. Il s'agit également de la date donnée sur le site web de l'université de Cologne (<http://www.uni-koeln.de/phil-fak/ifa/NRWakademie/papyrologie/inedita/PKI4353.html>). Comme il s'agit d'un texte fragmentaire, il est difficile de lui assigner une date précise. Même s'il est vrai que le dialecte bohaïrique était plus répandu à partir des 8^e–9^e siècles, le document pourrait être beaucoup plus ancien. L'écriture ne correspond à aucun type définit (majuscule biblique, majuscule alexandrine ou onciale penchée), mais les caractéristiques principales suggèrent plutôt une datation aux 5^e–6^e siècles : l'écriture est plutôt droite, strictement bilinéaire, les ε, θ, ο et c sont ronds et larges, les ρ et λ sont angulaires, le trait oblique du λ est vertical, les η ont trois traits, les μ ont quatre traits. Comparer avec Naqlun N. 44/95.

⁶²⁹ Pernigotti, « Rilettura », 96, date l'écriture qu'il qualifie de « semi-nciale » aux 5^e–6^e siècles. L'écriture est plus droite que penchée, bilinéaire (à l'exception des φ, ζ et σ), avec peu d'espace entre les lignes. Les ε, θ et c sont ronds et larges. Les ο sont ronds mais un peu plus petits. Les γ alternent entre « v » et « u ». Bien que l'écriture de *SCO* 29 (1979) 19–53 soit un peu moins formelle et un peu plus irrégulière, on peut comparer le style avec *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66 (5^e–6^e s.) et *Orientalia* 4 (1935) 17–37 (6^e s.).

C I (page 4)

ΤΣΟΤΕ ΚΩΤΕ ΕΠΡΗ ΤΧΑΛΟΟΥ
 ΚΩΤΕ ΕΠΟΟΣ ΤΣΙΜΟΥΤ ΖΝ Τ-
 ΜΗΤΙ ΝΠΚΩΤΣ ΠΚΩΣΤ ΟΥ-
 ΩΜ ΝΣΑ ΠΩΜΤ <Ν>Ε<Ν>ΤΗΡ ΣΟΥΣΑΣ-
 5 ΤΕ ΖΑΝΚΕΕΣ ΝΖΑΠΕ ΜΝ ΗΣΕ ΜΝ
 ΟΥΣΙΡΕ ΝΝΕΤΣΟΤΕ ΛΟ ΕΣΚΩΤΕ
 ΕΠΡΗ ΝΗΧΑΛΟΟΥ ΛΩ ΕΣΚΩΤΕ
 ΕΠΟΟΣ ΝΝΕΤΣΙΜΟΥΤ ΛΟ ΖΝ ΤΜΗ-
 10 ΤΕ ΝΠΚΩΣΤ Ν<Ν>ΕΠΚΩΣΤ ΛΟ Ε-
 ΒΟΥΩΜ ΝΣΑ ΠΩΜΤ <Ν>Ε<Ν>ΤΗΡ ΝΝ-
 ΕΥΛΟ Ε[ΥΣ]ΑΣΤΕ ΖΑΝΚΕΕΣ
 ΝΖΑΠΕ ΜΝ ΗΣΕ ΜΝ ΟΥΣΙΡΕ
 Ν<Ν>ΕΑΒΡΑΣΑΣ ΛΟ ΖΝ ΤΜΗΤΕ Ν-
 ΠΚΩΣΤ Ε<Ψ>ΧΩΡΜ ΝΣΩΣ ΕΒΩΨ
 15 ΕΒΟΛ ΧΕ ΝΤΙΝΔΕΙ ΕΖΡΑΙ ΕΝ
 ΖΝ ΤΜΗΤΕ ΝΠΚΩΣΤ ΕΙΧΩ-
 ΡΜ ΝΣΑ ΔΔ ΨΑ[. . .] . .

1 [κ]ωτε Pernigotti 3 l. μπκωστ
 4 πωμτετηρ Pernigotti 7 l.
 ννετχάλοου λο 9 νπκς[τ] Pernigotti
 10 πωμτετηρ Pernigotti 15 l. αν
 16 νπικ[ω]ς[τ] Pernigotti 17 ψα[±4]
 Pernigotti

C III (page 6)

ΧΕ ΖΑΡΠΑΣΣΕ ΝΔΔ ΑΝΙΤΣ ΕΡΑΤΨ
 ΔΔ ΖΝ ΒΟΜ ΙΑΩ ΣΑΒΑΩΘ ΚΟΧ
 vac. (± 14 lignes)

1 ζαρπα[σ]σε Pernigotti (ἀρπάζω)

C I–III : La Flèche se tourne vers le soleil, le ... (Constellation ?) se tourne vers la lune, les Pléiades sont au milieu du feu, le feu dévore les Trois Dieux. Ils brûlent les os de Hapy, Isis et Osiris. La Flèche ne s'arrêtera pas de tourner vers le soleil, le ... (Constellation ?) ne s'arrêtera pas de tourner vers la lune, les Pléiades ne s'arrêteront pas au milieu du feu. Le feu n'arrêtera pas de dévorer les Trois Dieux. Ils n'arrêteront pas de brûler les os de Hapy, Isis et Osiris. Abrasax ne s'arrêtera pas au milieu du feu, alors qu'il la conduit en s'exclamant : « Je n'irai pas au milieu du feu pendant que je conduis NN à [...] à NN. Je retiens le pouvoir de Seth jusqu'à ce qu'il fasse ma volonté. Seth Io Seth Io Pakerbeth Io Phenix Io Paphulax Baotor. Petbe, semblable au taureau (?), celui qui bouleverse les fondations de la terre. Bouge, élève-toi contre N, fille de N, amène-la à NN. Car quand tu bouges, les fondations de la terre sont perturbées. Quand tu bouges, le firmament du ciel, les trônes et ceux qui y siègent sont perturbés. Ils veulent tous [...], ils descendent l'un [après] l'autre et ils s'exclament d'une voix puissante : "Empare-toi de NN, amène-la à NN, par le pouvoir de Iao Sabaoth Koch" ».

C II (page 5)

ΕΡΑΤΨ ΔΔ ΕΙΚΑ[Τ]ΙΧΕ ΝΤ-
 ΒΟΜ ΝΣΗΘ ΨΑΝΤΕΒΕΡ ΠΑΟΥ-
 ΩΨ ΖΗΘ ΙΩ ΣΗΘ ΙΩ ΠΑΚΕΡ-
 ΒΗΘ ΙΩΦΕΝΙΣ ΙΩ ΠΑΦΥΛΑΣ
 5 ΒΑΩΤΩΡ ΠΕΤΒΕ ΝΖΑ ΝΒΕΜ
 ΠΕΤΒΟΛΒΕΛ ΝΣΑ ΝΣΝΤΕ ΝΠΚΑΣ
 ΚΙΜ ΝΜΟΚ ΝΕΣΣΕ ΝΜΟΚ ΕΖΡΑΙ
 ΕΧΝ ΝΙΜ ΤΨΕΡΙ ΝΙΜ ΒΙΤΣ ΕΡΑΤΨ
 ΝΔΔ ΧΕ ΕΚΨΑΝΚΙΜ ΝΜΟΚ ΨΑΨ-
 10 ΨΤΟΡΤΡ ΝΒΙ ΝΣΝΤΕ ΝΠΚΑΣ ΕΚ-
 ΨΑΝΚΙΜ ΝΜΟΚ ΨΑΨΨΤΟΡΤΡ
 ΝΒΙ ΝΕΣΤΕΡΕΨΜΑ ΝΤΠΕ ΜΝ
 ΝΕΘΡΟΝΟΣ ΜΝ ΝΕΤΣΜΟΟΣ ΖΙΧΟ[ΟΥ]
 ΝΣΕΟΥΨΑ ΝΕ ΤΗΡΟΥ ΝΣΕΠΩ[Τ]
 15 ΕΠΕΣΗ[Τ ΝΣ]Α ΝΕΥΑΡΗΟΥ Ν-
 ΣΕΨ[Ψ ΕΒ]ΟΛ ΖΝ ΟΥΝΟΣ ΝΣΗΜ

1 κατέχω 5 l. σαμ (?) 8 νι[μ]
 Pernigotti 10 ψτορτερ Pernigotti
 12 στερέωμα 13 θρόνος ; l. ζιχω[ου]
 14 [.]νε Pernigotti 15 [τ ± 3]α
 Pernigotti

5 Studies Presented to F.Ll. Griffith (Londres, 1932) 161–66

Date : 5^e–6^e siècles⁶³⁰.

Provenance : Fayoum.

Matériel : parchemin.

Dialecte : fayoumique.

Édition : H.O. Lange, « Ein faijumischer Beschwörungstext », dans *Studies presented to F. LL. Griffith* (Londres, 1932) 161–66.

Traductions : Lange, « Faijumischer Beschwörungstext », 164–65 ; Pernigotti, « Magia copta », 3710–11 ; Meyer et Smith, *Ancient Christian Magic*, 237–39 ; Pernigotti, *Testi*, 50–51.

Image : W.M. Brashear, *Magica Varia* (Bruxelles, 1991) pl. 1 (page 1 uniquement).

I^r (page 1)

ϸΩΤΕΜ ΕΛΛΙ ΜΠΛΟΥ ΠΕΤΩ-
ΤΕΜ ϸΩΤΜ ΕΝΑΨΕΧΙ ΠΕΤ-
ΧΙ ΣΜΗ ΛΙΚΙ ΜΠΕΚΜΕΧΕ ΕΛΛΙ
2Ν {Ν}ΟΥΘΗΠΕ ϸΩΤΕΜ ΕΝΨΕΧΙ
5 ΝΛΩ[Ι] ΕΪΨΩ ΕΖΡΑΪ ΨΑΛΛΑΚ 2Ν {Ν}ΟΥ-
ΘΗΠΕ ΝΧΕ <Ε>ΚΕϢ[ΔΠ] ΕΧΛΟΥ ΨΑΛΛΙ
2Ν {Ν}ΟΥΘΗΠΕ Μ[Ν] ΟΥΤΑΧΗ ΝΚΝΗ-
ΦΗ Μ[ΠΕΤ]ΒΗ ΕΤ[2]Μ ΠΝΟΥΝ ΝΚΤΟΥ-
ΝΑΣ Ν[ΕΪ Ν]ϸΑΧΛΑΒΑΡΙ ΝΒΙ ΝΒΙΛΙ
10 ΜΠΛΟ[ΥΩ]Ψ ΝΖΗΤ ΝΒΧΩΚ ΕΒΑΛ
ΜΠΕΝΤΗΜΑ ΝΤΑΨΥΧΗ ΔΙΑ
ΝΔ(Ε)ΙΝ ΜΔΚ ΜΠΛΟΥ 2Ν ΤΕΚΒΑΜ
ΠΕΤΒΗ ΕΤ2Μ ΠΝΟΥΝ ΝΔ(Ε)ΪΝ ΜΔΚ
ΜΠΛΟΥ 2Ν ΤΕΚΒΑΜ 2ΔΡΑΒΑΪ
15 ΠΡΕΝ ΕΜΗΤ ΜΠΕΤΒΗ ΕΪϸΩΚ ΜΔΚ
ΕΖΡΑΪ ΝϸΑ ΨΕΝΚ : 2ΩΡΑΣΙΑϸ : ΦΑ Ν-
ΚΑΠΡΕϸ ΠΕΤΕΛΕ Τ2Η ΜΑΒ Ε Ν-
2Δ ΝΜΟΥΪ ΕΛΕ ΠΕ2ΟΥ ΝΜΑΒ Ε Ν2Δ Ν-
ΛΔΒΑΪ ΠΕΤΕΛΕ ΧΩΒ ΤΗΚ 2Ν ΤΠΗ
20 ΕΛΕ ΛΕΤϸ ΤΗΚ 2Μ ΠΚΕ2Ι ΕΛΕ †ΝΙ
ΛΕΤϸ ΜΑΛΛ2 ΕΒΑΛ 2Ν ΘΑΛΛΕΚ : Β :
ΜΠΝΟΥΝ

4 ΝΟΥΘΗΠΕ Lange 5–6 ΝΟΥΘΗΠΕ Lange 6 κε[ϸαπ] Lange 7 ΝΟΥΘΗΠΕ Μ[Ν Ο]ΥΤΑΧΗ Lange ; ταχύ 7–8 νήφω 10 Ν[2]ΗΤ Lange 11 l. ΜΠΕΤΗΜΑ (αΐτημα) ; ψυχή 17 κάπρος 18 [2Δ] Lange 19 [ΛΔ]ΒΑΪ ΕΤΕΛΕ Lange 21 l. ΜΟΛ2

⁶³⁰ Sans explication, Lange attribue au document une date au 7^e siècle. Brashear, *Magica Varia*, 17, suggère une datation aux 5^e–6^e siècles, ce qui est plus probable : l'écriture est bilinéaire (à l'exception des ω, ϖ), plutôt droite, plus près de la majuscule biblique (cf. P.Berol. 13415 [4^e–5^e siècles]) que de l'onciale penchée. Les ε, θ, ο et ϸ ronds et larges, les γ sont en « ν » et les β sont petits. Comparer aussi avec *Orientalia* 4 (1935) 17–37 (6^e s.), dont l'écriture est similaire.

ΝΧΕ ΝΤΑΚ ΠΕ ΩΟΥΘ : ΜΑΩΟΥΘ
 ΣΕΛΟΥΧ ≅ ΜΑΛΟΥΧ ≅ ΠΑ†ΑΠΗ ΝΣΑ-
 25 ΜΕΤ ΠΑ ΝΙΑΒΑΣ ΝΒΕΝΙΠΙ ΔΙΑ ΝΧΕ
 †ΤΑΛΚΑ ΜΑΚ ΝΙΑΒΑΘΑΒΑ : ΒΗΘΑ
 ΒΗΘΑΪ ≅ ΒΩΘ : ΝΖΝΣΑΠ Δ[Ι]Δ ΝΧΕ
 †ΤΑΛΚΑ ΜΑ[Κ Ε]ΠΩΑΡΠ ΝΣΤΗΛ-
 ΛΟΣ ΝΤΑ ΠΩ[Τ Π]ΔΑΝΤ[ΩΚ]ΡΑΤΩΡ
 30 ΤΑΣΑϸ ΕΛΕΤϸ [Σ]Δ ΠΩ[ΔΡΠ] ΝΚΑΣ
 ΕΤΣΜ ΠΗ ΝΧΕ [Ε]ΚΕΣΩ[ΤΕΜ] ΝΣΑ
 ΝΑΛΩΪ ΝΚΙ ΝΣΑ Ν[Δ]ΤΑΤ [Ν]ΚΙΡΕ
 ΝΕΪ ΜΠΟΥΩΩ ΜΠΑΣΗΤ ΜΝ ΠΕΤΗ-
 ΜΑ ΝΤΑΨΥΧΗ ΣΝ ΟΥΤΑΧΗ ΜΝ {Ν}ΟΥ-
 35 ΘΗΠΗ ΣΩΡΑΣΙΑΣ ΦΑ ΝΚΑΠΡΕΣ ΚΟΧ
 †ΠΑΡΑΚΑΛΙ ΝΜΑΚ ΠΕΤ(Τ)ΩΟΥΝ ΣΑ ΠΙ-
 ΧΕΡΟΥΒΙΝ ΣΝΕΥ ΝΟΥΔΙΝ ΜΑΡΙΩΘ
 ΓΑΒΡΙΗΛ ≅ ΔΜΟΥΑΘ ≅ ΠΡΗ ΝΑΜ(Ν)ΤΕ
 ΝΧΕ ΕΚΕΣΩΤΕΜ ΝΣΑ ΝΑΛΩΪ ΝΚΙ Ν-
 40 ΣΑ ΝΑΤΑΤ Ν(Κ)ΒΙ ΝΤΑ ΑΠΟΚΡ[. . .]Ν
 ΕΡΕΤϸ ΠΕΜΤΑ ΕΒΑΛ ΜΠΩΤ ΠΕΪ ΕΤ-
 ΜΗΡ Ν†ΕΝΣΩΝΗ ΝΟΥΩΒΕΩ ΕΧΕΝ
 ΤΕΒ†ΠΙ ΕΒΜΗΡ ΜΠΙΣΩΣ ΝΚΟΚΚΟΣ
 ΕΧΕΝ ΤΕΒΜΕΣΤΝΣΗΤ

28–29 στῦλος 9 παντοκράτωρ 33–
 34 αίτημα 34 ψυχή ; ταχύ ; νούσηπε
 Lange 35 κάπρος 36 παρακαλέω
 37 χερουβίμ 40 ἀπόκρισις (?)
 42 ἐνζώνη 43 κόκκος

45 ΠΕΪ ΕΛΕ ΠΕΒΣΡΑΒΤΟΣ ΝΒΕΝΙΠΙ ΣΝ
 ΤΕΒΣΙΧ ΝΟΥΓΙΕΝΗΜ ΠΕΪ ΝΩΔΟΥΜΟΥ-
 † ΕΛΑΒ ΣΝ ΠΙΝΑΔ ΛΕΝ ΕΤΣΗΠ ΝΧΕ
 ΣΑΜΟΥΖΗΘ ≅ ΒΗΘ ≅ ΔΘΑΝΑΒΑΣΣΕ
 ΤΩΝΙ ≅ ΠΕΪ Ν[ΩΔ]ΛΕ ΠΤΗΟΥ ΜΝ ΠΑΕΡ
 50 ΜΝ ΠΕΓΝΩΦΟΣ Σ[Ω]ΤΕΜ ΝΣΩΒ : ΔΣΑ-
 ΜΟΥΘ †ΠΑΡΑΚΑΛ[Ι] ΜΠΕΚΛΕΝ ΕΜΗΤ
 ΝΚΑ ΝΣΑΠ ΜΠΕΣΔΟΥ ΜΝ ΤΟΥΩΗ ΝΧΕ
 ΕΚΕΪ ΝΚΟΥΔΑΝΑΣΚ ΝΕΪ ΕΒΑΛ ΝΚΙΛΙ ΝΕΪ
 ΜΠΟΥΩΩ ΜΠΑΣΗΤ ΜΝ ΠΕΤΗΜΑ ΝΤΑ-
 55 ΨΥΧΗ ΔΚΩΤΕΜΣΩΤΕΜ ΝΣΑ ΝΑΛΩΪ
 ΝΚΙ ΝΣΑ ΝΑΤΑΤ †ΝΕΕΠΙΚΑΛΙ : ΣΑΛ-
 ΠΙΑΣ : ΠΕΧΙΗΛ : ΣΑΣΜΙΑΣΑΣ : ΜΕΣΕ-
 ΜΙΑΣΙΜ ≅ ΜΝ ΠΙΩΒΗ (Ν)ΝΟΥ† ΜΝ ΤΑΡΤΕ-
 ΜΙΣ ΤΜΕΟΥ (Ν)ΝΕΝΟΥ† ΤΗΡΟΥ ΜΝ ΠΑΠΟΛ-
 60 ΛΩΝ ΜΝ ΤΑΘΗΝΑ [ΜΝ] ΠΕΚΡΩΝΟΣ
 ΜΝ †ΜΕΡΗ ≅ †ΠΑΛ[ΛΑΣ ΜΝ] ΤΑΦΡΩΤΗ†
 †ΕΩΣ ≅ ΨΕΡΑΠΙΣ ≅ [ΠΟΥΡΑ]ΝΟΣ ΑΜΕΣ† ΜΑϸ
 ΔΝΙΤϸ ΕΡΕΤ ΕΤΕΚ[. . . Π]ΕΤΒΗ ΕΤΣΜ
 ΠΝΟΥΝ ΔΙΑ ΣΝ ΤΣΑ[Μ] ΠΕΤΡΩΧ
 65 ΠΕΤΡΩΧΟΣ ΠΕΤ[.]ΙΒ[. .] ΣΕΛΕ
 ΣΕΛΕ ΤΑΧΗ ΔϸΧΩ[Κ ΕΒΑΛ]

45 ῥάβδος 46 l. ΝΟΥΕΝΗΜ 49 ἀήρ 50 κνέφας
 51 παρακαλέω 54 αίτημα 55 ψυχή 56 l.
 †ΝΑΕΠΙΚΑΛΙ (ἐπικαλέω) 58 ΝΟΥ† Lange 58–
 59 Ἄρτεμις 59 ΝΕΝΟΥ† Lange 59-60
 Ἀπόλλων 60 Ἀθήνη ; Κρόνος 61 Μοῖρα ;
 Παλλάς ; l. ΑΦΡΟΔΙΤΗ (Ἀφροδίτη) 62 Ἥώς ;
 Σέραπις ; Οὐρανός 65–66 l. ΣΩΛ (impératif ?)

Écoute-moi aujourd'hui, toi qui écoutes. Écoute mes mots, toi qui écoutes. Incline tes oreilles vers moi immédiatement. Écoute les mots de ma bouche, puisque je t'appelle, immédiatement, afin que tu t'empresses de (l')envoyer à moi, immédiatement et rapidement, que tu éveilles Petbe, qui est dans l'abysse, et que tu éveilles pour moi Sachlabari, (pour) qu'il vienne, qu'il exécute le désir de mon cœur et qu'il accomplisse la demande de mon âme. Allez ! Ébranle-toi aujourd'hui avec ton pouvoir, Petbe, qui est dans l'abysse, ébranle-toi aujourd'hui avec ton pouvoir, tonnerre, le vrai nom de Petbe, puisque je t'entraîne pour te solliciter, Horasias, la face d'un sanglier, celui dont le devant est celui d'un lion, dont le derrière est celui d'un ours, dont la tête est fixée dans le ciel, dont les pieds sont fixés sur la terre, dont les gros orteils des pieds sont liés par les deux anneaux de l'abysse. Car tu es Shouth Mashouth Selouch Malouch, celui à la tête de bronze, celui aux dents de fer. Allez ! Car je t'adjure, Niabathaba Betha Bethai Both, sept fois. Allez ! Car je t'adjure, par la première colonne que le Père tout puissant a édifíée en dessous du premier coin du ciel, afin que tu écoutes les (paroles) de ma bouche, que tu poursuives les (actes) de mes mains et que tu exécutes pour moi le désir de mon cœur et la demande de mon âme, rapidement, immédiatement. Horasias, la face d'un sanglier, Koch, je t'invoque, celui qui soulève les deux Chérubin de lumière, Marioth, Gabriel, Amuath, le soleil de

l’Amenti, afin que tu écoutes les (paroles) de ma bouche et que tu poursuives les (actes) de mes mains pour porter mon message devant le Père. Celui qui est lié par une ceinture blanche à sa taille, celui qui est lié par une corde écarlate à sa poitrine. Celui dont la baguette de fer est dans sa main droite, celui qui est appelé par le grand nom secret, c’est-à-dire Hamouzeth Beth Athanabassetoni, celui à qui le vent, l’air et l’obscurité obéissent. Asamouth, je t’invogue par ton vrai nom vingt et une fois, le jour et la nuit, afin que tu viennes, que tu te révèles à moi et que tu exécutes pour moi le désir de mon cœur et la demande de mon âme. Si tu n’écoutes pas les (paroles) de ma bouche et ne poursuis pas les (actes) de mes mains, j’appellerai Salpiax, Pechiel, Sasmiasas, Mesemiasim, et les soixantedix dieux et Artémis la mère de tous les dieux, et Apollon, Athéna, Cronos, les Moires, Pallas et Aphrodite, l’Aurore, Sérapis, Ouranos. Saisis-le, amène-le à moi [...] Petbe, qui est dans l’abysse, par le pouvoir [...] Petroch Petrochos Pet[...]. Allez, allez, vite ! Cela a été complété.

6 *Orientalia* 4 (1935) 17–37 (1. 17–34, 60–84 et 85–110)

Date : 6^e siècle⁶³¹.

Provenance : Fayoum ?

Matériel : parchemin.

Langues : grec ; copte sahidique, influences akhmimiques.

Édition : W.H. Worrell, « Coptic Magical and Medical Texts I », *Orientalia* 4 (1935) 17–37.

Traductions : Worrell, « Coptic Magical and Medical Texts I », 28–37 ; Pernigotti, « Magia copta », 3715–17 ; Meyer et Smith, *Ancient Christian Magic*, 83–90.

Images : <http://hdl.handle.net/2027/mdp.39015094339473> (p. 1–2 et 4–6).

lignes 17–34⁶³²

/ ἐπικαλοῦμαί σε τὴν μεγίσ-
την Ἰσιν τὴν βασιλεύου[σα]ν ἐν
τῷ τελείῳ μέλανι · ἡ δέσποινα[α]

20 γ
θεῶν οὐρανοῦ γένεσι · ἀθερνε-
κλησια · ἀθερνεβουნი · λαβισα-
χθι · χωμοχοωχι · Ἰσι · σουση · μουν-
τη · τντωρεω · ιωβαστ · βασται ·
25 ριβατ · χριβατ · θερησιβατ · χα-
μαρει · χυριθιβαθ · Σουέρη · θαρθα-
θαβααθθα · θαθ · βαθαθ · λαθαι ·

⁶³¹ Worrell, « Coptic Magical and Medical Texts I », 17. L’écriture est bilinéaire (à l’exception des ρ, γ, et α qui sont parfois prolongés sous la ligne) et plutôt droite (on note surtout les τ, les ρ, les γ en « Y » et les α étroits et effilés). Les ε, θ et c sont ronds et larges, les o sont ronds, mais un peu plus petits. Ces caractéristiques corroborent une datation au 6^e siècle. Comparer avec Naqlun N. 44/95 et *Studies Presented to F.Ll. Griffith* (Londres, 1932) 161–66, tous les deux datés des 5^e–6^e siècles.

⁶³² Worrell, « Coptic Magical and Medical Texts I », 18 présente le texte grec en caractères coptes, sans accents.

30 αχρα · αβαθαι · αη · ποιήσον τὴν
 μήτραν τῆς Δ ἣν ἔτεκαν ἡ Δ
 εἰς τὸ κατάφ(ο)ρ(ον) ἔνεσθαι · καὶ
 ἀφλέγμαντον εἶναι · ἀκινδυνὶ · ἀ-
 εἰ νβασανιστως ἤδη β ταχύ
 β / βάτιον μαλλὸν ἐρίδη λευκοῦ
 βάλε ὑποκάτω αὐτῆς καὶ εὐθέως
 θεράπευσον : >>>—

17 ἰϰῖν pap. 19–20 τῶν θεῶν τοῦ οὐρανοῦ γένεσιν (?) Worrell 23 ἰωβαστ · βασταῖ pap.
 26 λαθαῖ pap. 27 λβαθαῖ pap. 28 l. ἔτεκεν 29 καταφρ– pap., καταφ† Worrell 31 l.
 ἄβασανιστως 32 βα†ον pap, l. βάσιον ; l. ἐριδίου 33 ὑποκατω pap.

« Je t’invoque, très grande Isis, qui règne dans le noir parfait, maîtresse des dieux célestes depuis la création, Atherneklesia Athernebouni Labisachthi Chomochoochi Isis Souse Mounte Tentoreo Iobast Bastai Ribatchribat Oeresibat Chamarei Churithibath Souere Tharthathabaaththa Thath Bathath Lathai Achra Abathai Ae. Fais que l’utérus de N, qu’engendra N, retourne vers le bas et soit sans inflammation, sans danger et toujours sans souffrance, maintenant, 2 (fois), vite, 2 (fois). »
 Immerge une touffe de laine blanche, place-la en dessous d’elle et soigne(-la) immédiatement.

lignes 60–110

60 ε
 \>— ρ(ο)ΟΥ ΝΤΗΟΥ ΕΜΝ ΤΗ[ΟΥ] ρΡΟΥ ΝΖΟΪΜΕ
 ΕΜΝ ΖΟΪΜΕ · ρΡΟΥ ΝΑΜΟΥΝ ΠΩΜΝΤ
 Ν(Ν)ΤΗΡ · ΑΜΟΥΝ ΕΚΝΗΥ ΤΩΝ ΜΠΕΪ-
 ΣΜΟΤ ΜΠΕΙΡΗΡΕ · ΕΪΝΗΥ ΜΠΤΟΥΡΗΣ
 ΕΖΗΤ ΟΥΤΕ ΚΑΩ · ΟΥΤΕ ΚΑΜ · ΟΥΤΕ
 65 ΤΙΝΑ (ΜΝ) ΕΒΩΤ · ΟΥΤΕ ΠΑΪ ΤΟΥ ΣΝΑΥ ·
 ΝΤΕ ΤΕΪΣΙΒΤ ΣΝΤΕ · ΕΪΤΑΛΗΥ
 Ε(Υ)ΣΤΟ (Ν)ΣΑΤ : (ΟΥ)ΣΤΟ (Ν)ΚΑΜΕ ΝΕΨΖΑΡΟΪ ·
 ΕΡΕ ΝΧΩΩΜΕ ΝΘΟΟΥΤ ΝΤΟΤ :
 ΝΑΠΟ(ΥΗ)Ρ †ΟΥ ΖΝ ΝΑΒΙΧ · ΕΪΤΜΑ-
 70 ΣΙΟ ΝΝΕΤΕΕΤ ΕΪΩΤΠ ΝΝΕΤ-
 ΩΙΤ : ΕΪΤΡΕ ΣΟΟΥΣΕ ΝΙΜ Ρ ΩΑΥ · ΩΑ-
 ΤΝ (Ν)ΣΟΟΥΣΕ ΝΑΒΡΗΝ · ΑΥΟΥΩΤΨ
 (Ν)ΘΟΟΥΤ ΔΨΕΙ ΕΒΟΛ ΖΗΤ · ΑΜΟΥΝ
 ΕΚΝΗΥ ΤΩΝ · ΠΩΜΝΤ ΝΗΣΕ :
 75 ΠΟΥ ΕΣ†ΝΑΔΑΚΕ · ΨΤΟΥ ΝΣΟΥ(ΟΥ)-
 ΗΡ ΜΕΝΟΥΤΕ ΨΠΟΛΕ ΕΝΤΩΒΕ
 ΕΜΙΣΕ · ΕΣΤΩ ΜΠΕΚΩΝΤ ΜΠΕΚ-
 ΣΙΝΕ ΜΠΑΡΑΝ · ΜΠΕΚΣΙΝΕ Ν-
 ΟΥΩΗΜ ΝΝΕΖ ΝΕΙΝΕ ΕΒΟΛ ΖΜ

60 ρΟΥ Worrell 61 l. ΖΟΙΜ 62 l. ΖΟΙΜ ; ΝΤΗΡ Worrell 63 l. ΜΠΕΙΡΗΤΕ 65 ΤΙΝΑΕΒΩΤ
 Worrell 66 l. ΟΥΤΕ ΤΕΪΣΙΒΤ 69 ΝΑΠΟ†ΟΥ Worrell 71 l. Ω† (?) 72 l. ΑΥΟΥΩΤΨ 76 l. ΠΩΛΕ

Ϛ

80 ΝΓΤΑΔϢ ΟΥΤΕ ΠΛΕΒΕΝ ΝΤΕϚΧΙϚΕ
 ΕΠΕϚΗΤ ΝΚΧΕΟϚ ΧΕ ΑΛΟ(Υ) ΑΛΟ(Υ) ΜΜΔΥ
 ϚΜΝΤΕ · ϚΜΝ ΤΟΥΟΟΤΕ ΨΜΨΕ Μ-
 ΠΟΥΜΑϚ Ρ ΕΡΩΤΕ ΝΖΩΡ <Μ>ΠΟΥΨΗΡΕ
 ΖΝ ΤϚΟΜ ΜΠΧΟΕΙϚ ΠΝΟΥΤΕ >>—

85 Ψ ΤΕΖΕ ΤΕΖΕ ΝΔΜΟΥΝ ΤΜΔΔΥ Ν-
 ΝΤΒΝΟΟΥΕ ΔΥΖΩΝ ΕΤΟΟΤΕ ΖΤΡΟΥΕ
 <Ε>ΡΔΕΙ ΕΒΟΛ ΕΜΟΟΝΕ · ΔΥΖΩΝ ΕΤΟΟ-
 ΤΕ ΖΙ ΡΟΥΖΕ ΕΡΑΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΕΤΡ(ΕΥ)ϚΩ
 ΧΕ ΖΑΡΕΖ ΕΡΟ ΕΠΙ Ζ ΝΒΩ`Ω`Ν ΕΠΚΑ
 ΖΩΡ · ΠΚΔΙΖ · ΠΒΟΥΖΕ · ΠΒΝΤ ΝΠΩ-
 ΠΕ ΕΜΠΑΤΕϢΠΩΡΨ ΠΙΩΤ ΕΜΠΑ-
 ΤΗΡ ϚΗΒΕ · ΝΤΗϚΜΕ ΠΑΙ ΕΜΕϢ ΚΕ-
 ΛΕΛΕ Ν(Ν)ΨΩϚ · ΜΕϢ ΨΒΩΤ Ν(Ν)ΕΛΟΙΖ
 ΜΑϢ ΧΟΟΚΕϢ Ν(Ν)ΕΜΕ ΔΥΕΙ ΕΧΩΪ ΠΑ-
 ΨΩϚ ΠΔΕΛΟΙΖ ΠΔΔΜΕ <ΕΡΕ> ΝΕΥΖΟΪΤΕ
 ΠΗΖ ΕΡΑ ΥΖΔΧΙΖ ΖΗΤϢ ΜΠΕΥΤΟΟΥΕ
 ΕϢΤΗϚ ΝΔΔΖΜΕϢ ΝΚΕΜ ΔΖΡΟΚ ΕΚ-
 ΠΗΤ : ΕΚΪΗϚ ΠΑΨΩϚ ΠΔΕΛΟΙΖ · ΠΔΔ-
 ΜΕ ΕΡΕ ΝΕΚΖΟΙΤΕ ΠΗΖ ΔΖΡΟΚ

80 l. ΟΥΒΕ ; l. ΛΕΒΑΝ (?) 81 l. ΝΚΧΟΟϚ
 86 l. ΖΤΟΟΥΕ 87 <Ε>ΡΔΕΙ : Δ ϚΟΠ. > Ε
 89 ΝΒΩΝ Worrell 90 l. ΜΠΟΟΠΕ 92 l.
 ΝΤΕΠΕϚΜΕ (?) 92–93 l. ΕΛΟΟΛΕ /
 ΚΛΟΟΛΕ (?) 95 l. ΝΔΜΕ 96 l. ΕΡΕ
 ΟΥΖΔΒΕ 97 l. ΝΛΑϚ ΝΚΑΜ (?)

Ζ

100 ΖΔΧΙΖ · ΖΗΤϢ ΜΠΕΚΤΟΟΥΕ <ΕϢ>ΤΗΚ ΝΛΑϚ
 ΝΚΑΜ · Ζ · ΝΕϚΟ(Ο)Υ <Ν>ΖΗΡ · Ζ ΝΕϚΟ(Ο)Υ <Ν>ΚΑ-
 ΜΕ · Ζ ΝΒΑΖϚΕ ΨΗΜ · Ζ Ν(Ε)ΖΕ Ω · ΜΑ-
 ΡΕ ΕΖΕ ΝΙΜ ΖΙ ΤΒΝΗ ΝΙΜ ΧΙ ΠΕϢ-
 ΨΗΡΕ ΧΕ ΠΕΧΕ ΙΔΩ ϚΑΒΑΩΘ · Ρ

105 ΠΕΜΖΙΤ ΝΑΒΩΤ Ρ ΠΡΗϚ <Ν>ΤΙΝ · ΨΔΝ-
 ΤΕΚϚΝ ΠΑΪϚΟΝ ϚΝΔΥ ΕΥΩΨ ΕΥΠΗΤ
 ΒΑΖΗΤ Ε(Κ)ΠΗΤ ΝϚΩΟΥ ΕΥΠΗΤ ϚΑΡΗϚ
 ΝΚΧΟΟϚ ΧΕ ΒΩΚ ΝΜΜΕ(Ε)ΥΕ ΜΠΕ-
 ΤΝΖΗΤ ΕΒΟΛ ΧΕΚΑΔϚ ΕΡΕ ΤΒΝΗ

110 ΝΙΜ ΝΑΧΙ ΠΕϢΨΗΡΕ :

100 l. ΖΔΒΕ 101 ΝΕϚΟΥΖΗΡ Worrell 101–
 102 ΝΕϚΟΥΚΑΜΕ Worrell 105 l. ΕΒΩΤ ;
 ΤΙΝ Worrell 107 l. ϚΑΖΗΤ

Bruit du vent quand il n’y a pas de vent. Bruit des vagues quand il n’y a pas de vagues. Voix d’Amon, les Trois Dieux. « Amon, d’où viens-tu de cette façon, de cette manière ? » « Je viens avec le vent du sud, vers le nord, entre roseau et jonc, entre This et Abydos, entre ces deux montagnes, entre ces deux collines. Je monte un cheval blanc, un cheval noir était sous moi, alors que les livres de Thot sont avec moi, ceux du Grand des Cinq, dans mes mains. Je fais accoucher celles qui sont enceintes. Je ferme celles qui avortent⁶³³. Je rends tous les œufs prospères, sauf les œufs stériles. » « Thot a été envoyé, il est venu à moi. Amon, d’où viens-tu, les Trois d’Isis ? Aujourd’hui elle est en travail. Quatre de ces jours (?) le portier délivre (?) les briques pour accoucher⁶³⁴. Qu’il en soit ainsi. » « Tu ne m’as pas trouvé, tu n’as pas trouvé mon nom, tu n’as

⁶³³ Selon Crum, *Dict.* 594b, ΨΠΤ serait une forme de ΨΠϢ « jaillir, vomir ». Dans le contexte du charme, où il est question de femmes enceintes et d’accouchements, on peut supposer que le verbe fasse référence aux femmes qui avortent ou qui font une fausse couche.

⁶³⁴ Worrell, « Coptic Magical and Medical Texts I », 32, traduit ΤΩΒΕ par « sceau » (ΤΩΩΒΕ). Toutefois, le mot peut également être traduit par « brique ». Par ailleurs, dans Crum, *Dict.* 398a, la graphie ΤΩΒΕ est attestée pour « brique », mais pas pour « sceau ». Il semble donc préférable de traduire ΝΤΩΒΕ ΕΜΙϚΕ par « les briques pour accoucher », ce qui a plus de sens dans le contexte de l’accouchement d’Isis. En effet, en Égypte, il était coutume pour les femmes enceintes de s’accroupir sur des briques pour accoucher. Il semble que les briques utilisées aient parfois même été décorées de scènes représentant une mère avec son enfant, ou d’autres symboles apotropaïques, et auraient servi de protection magique lors des

pas trouvé un peu d'huile pour faire sortir [...], mets-le contre sa colonne vertébrale⁶³⁵ vers le bas et dis : «Jeune femme, jeune femme là-bas, rétablis-toi, rétablis ton utérus, sers ton enfant, donne du lait à ton fils Horus, par le pouvoir du seigneur dieu.» »

« Vache, vache d'Amon, mère des bovins. Ils se sont approchés de toi le matin (pour que) tu viennes (les) nourrir. Ils se sont approchés de toi le soir (pour que) tu ailles les faire boire. » Dis : « Protège-toi des sept choses qui sont mauvaises pour la production du lait : le coin interne de l'œil, la paupière, le concombre de Paopi qui n'a pas encore été semé, l'orge qui n'a pas encore produit de pousses, le jardinier qui ne fournit pas de ... (outil⁶³⁶) aux bergers, il ne fournit pas de bâton aux pasteurs, il ne fournit pas d'aiguillon aux gardiens de troupeau. » Ils sont venus à moi, mon berger, mon pasteur, mon gardien de troupeau, avec leurs vêtements déchirés, un lacet au bout de leurs souliers, attachée avec une languette (?) de roseau. « Pourquoi cours-tu, et te hâtes-tu, mon berger, mon pasteur, mon gardien de troupeau, avec ton vêtement déchiré ? Pourquoi (as-tu) un lacet au bout de tes souliers, attaché avec une languette de roseau ? » « Sept moutons blancs (?), sept moutons noirs, sept petites génisses, sept grandes vaches. Que toutes vaches et tous les animaux domestiques aient leurs petits, car Iao Sabaoth a dit : «Va au nord d'Abydos, va au sud de This, jusqu'à ce que tu trouves ces deux frères qui crient et qui courent vers le nord, poursuis-les et ils courent vers le sud. Puis dis : 'Envoyez les pensées de vos cœurs, afin que tous les animaux domestiques aient leurs petits.' » »

7 *Orientalia* 4 (1935) 184–87

Date : 6^e–7^e siècles⁶³⁷.

Matériel : papyrus.

Dialecte : sahidique.

Édition : W.H. Worrell, « Coptic Magical and Medical Texts II », *Orientalia* 4 (1935) 184–94 à 184–87.

accouchements ; cf. A.M Roth et C.H. Roehrig, « Magical Bricks and the Bricks of Birth », *JEA* 88 (2002) 121–39 ; J. Wegner, « A Decorated Birth-Brick from South Abydos: New Evidence on Childbirth and Birth Magic in the Middle Kingdom », dans D.P. Silverman, W.K. Simpson et J. Wegner (éd.), *Archaism and Innovation: Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt* (New Haven, 2009) 447–96. L'utilisation de briques pour accoucher est attestée dans les textes magiques de l'époque pharaonique : p. ex. dans P.Berlin 3027 [5] 5, 8–6, 8 (éd. A. Erman, *Zaubersprüche für Mutter und Kind: aus dem Papyrus 3027 des Berliner Museum* [Berlin, 1901] 24–27). En copte, *Die koptischen Zaubertexte ... in Wien* (Heidelberg 1934) 23–24 et 58 (n° 35), un charme sur papier daté du 11^e siècle, mentionne « les noms des trois briques (ΝΤΩΒΕ) sur lesquelles Marie a accouché » ; cf. W.E. Crum, « Bricks as Birth-Stool », *JEA* 28 (1942) 69.

⁶³⁵ Le mot λεβαν désigne un câble de halage pour les bateaux (Crum, *Dict.* 137b). Ainsi, la phrase πλεβεν ντεςχιε (« le câble de son dos ») pourrait être une référence analogique à la colonne vertébrale.

⁶³⁶ Pour κλοολε, Crum, *Dict.* 104b : « meaning unknown, among agricultural (?) tools (BKU I 94) ». Il serait logique ici de trouver un autre « outil » utile aux bergers, avec le bâton et l'aiguillon.

⁶³⁷ Worrell, « Coptic Magical and Medical Texts II », 186 : « Age probably fairly early. Script rather large and regular. The ε and c often have a straight back, and the o is rather small ». Après avoir examiné le papyrus à l'université du Michigan, nous pouvons confirmer que *Orientalia* 4 (1935) 184–87 a en réalité été écrit par le même individu que AKZ I A et B. Notons, en particulier, les staurogrammes en début de texte, le même usage de la ponctuation, les formes des symboles Δ, des λ (avec la barre oblique courbée), des τ (le crochet vers le bas à la gauche de l'horizontale), des λ et des γ. Ce charme doit donc également être daté des 6^e–7^e siècles (voir ci-dessus, p. 229 [n. 611], pour la datation de AKZ I A et B).

Traductions : Worrell, « Coptic Magical and Medical Texts II », 186–87 ; Pernigotti, « Magia copta », 3713–14 ; Meyer et Smith, *Ancient Christian Magic*, 92–93.

Image : fig. 4–5.

<i>Recto</i>	<i>Verso</i>
<p>ⲫ ΠΝΕΖ ΠΝΕΖ ΠΝΕΖ · ΠΝΕΖ ΕΤΟΥΛΑΒ ΠΝΕΖ ΕΤΖΑΤΕ ΕΒΟΛ ΖΑ ΠΕΘΡΟΝΟΣ ΝΙΑΩ ΣΑΒΑΘΘ · ΠΝΕΖ ΝΤΑ ΗΣΕ ΤΑΖΣϢ ΝΚΕ- ΕΣ ΝΕΥΣΙΡ · †ΜΟΥΤΕ ΕΡΟΚ ΠΝΕΖ · ΠΡΗ ΜΝ 5 ΠΟΟΖ ΜΟΥΤΕ ΕΡΟΚ · ΝΣΙΟΥ ΝΤΠΕ ΜΟΥΤΕ ΕΡΟΚ · ΝΡΕϢΠΩΩΝ ΜΠΡΗ ΜΟΥΤΕ ΕΡΟΚ †ΟΥΩΩ ΕΧΟΟΥΚ ΕΚΕΒΩΚ · ΤΑΝΤΚ ΝΓ- ΕΙΝΕ ΔΔ ΕΡΑΤ ΔΝΟΚ ΔΔ ΝΓΤΡΕ ΠΑΜΗ ΩΩ[ΠΕ] ΖΜ ΠΕΣΖΗΤ ΝΤΕ ΠΩΣ ΩΩΠΕ ΖΜ ΠΩΙ 10 [ΝΘΕ] ΝΟΥΣΩΝ ΜΝ ΟΥΣΩΝΕ · ΜΝ ΟΥΛΑΒΟΙ [†ΟΥ]ΩΩ Ε†ΧΙ ΝΕΣΩΗΡΕ · ΔΙΟ ΔΙΟ †- [ΠΑΡΑ]ΚΑ(ΛΕΙ) ΜΜΟΚ ΠΕΤΕΡΕ ΧΩϢ ΖΝ ΤΠΕ ΕΡΕ ΡΑΤϢ ΖΜ ΠΝΟΥΝ ΕΡΕ ΖΗ ΜΜΟϢ Ο ΝΖΑ ΝΕΣΟΟΥ ΕΡΕ ΠΑΖΟΥ ΜΜΟϢ Ο ΝΖΑ ΔΡΑΚΩ(Ν) 15 ΠΕΤΕΡΕ ΤΠΕ ΤΗ ΝΚΑΚΙ ΝΙΜ ΔΩΕ ΝΝΔΖΡΔ[ϣ] ΕΡΕ ΠΡΙΚΕΝΕ [± 20] [.] ΕΣΙΟΜΕ ΕΤ[± 20] [.] Ϣ ΕΤ ΖΙΧ[Ν ± 20] [.] ΒΟΥΒΑ [± 20] 20 [.] [± 23]</p>	<p>ⲫ †ΝΑΠΟΡΚϢ ΟΥΠΕΝΙΠΕ †ΝΑΒΟΛϢ ΕΒΟΛ · ΜΠΩΡ ΠΑΧΟΕΙΣ ΜΠΡΤΑΔΤ ΕΤΟϢΤϢ ΝΔΙΜΕΛΟΥΧΣ ΠΕΤΖΡΑΙ ΕΧΝ ΤΚΡΙΣΙϢ · ΑΛΛΑ †ΟΥΩΩ ΕΤ- 5 ΡΕΚΒΩΚ ΕΠΕΣΗΤ ΕΑΜΝΤΕ ΝΓΠΩ- ΡΚ ΝΜΜΕΕΥΕ ΤΗΡΟΥ ΜΠΔΙΑΒΟΛΟΣ ΕΖΡΑΪ ΕΧΝ ΜΕΩΕ ΝΙΜ ΠΔΔ ΝΓΤΡΕ ΠΑΜΕ ΩΩΠΕ ΖΜ ΠΕΣ[ΖΗΤ] ΝΤΕ ΠΩΣ ΩΩΠΕ ΖΜ ΠΩΪ ΧΕ ΔΝ[ΟΚ] 10 <u>η[ε]ΤΜΟΥΤΕ ΝΤΟΚ ΠΕΤΕΡΕ ΠΟΥΩΩ</u></p> <p>3 ΕΤ[ΟΟ]ΤϢ Worrell 4 κρίσις 6 διάβολος 8 ΝΓΤΡΕ : ϣ corr. < ε 10 l. ΠΕΤΕΙΡΕ ΜΠΑΟΥΩΩ (?)</p>

2 θρόνος 4 l. ΝΟΥΣΙΡΕ ; Μ Worrell 8 ΝΓΤΡΕ
Worrell ; l. ΠΑΜΕ 10 l. ΣΟΝ 12 παρακαλέω
13 ΖΗ: Ϣ corr. < Η ; ΟΝ ΖΑ Worrell 14 ΟΝ ΖΑ
Worrell ; ΔΡΑΚΩ pap. (δράκον) 15 l. ΚΑΚΕ ;
ΝΝ[ΔΖΡΑϣ] Worrell 19 ΒΟΥΒΑ : Β corr. < Χ,
ΧΟΥΒΑ Worrell

+ Huile, huile, huile ! Sainte huile ! Huile qui coule sous le trône de Iao Sabaoth. Huile avec laquelle Isis a oint les os d'Osiris. Je t'appelle, huile. Le soleil et la lune t'appellent. Les étoiles du ciel t'appellent. Le serviteur du soleil t'appelle. Je veux t'envoyer. Tu dois venir, afin que je t'emmène et que tu emmènes NN à moi NN, et que tu fasses naître mon amour en son cœur et le sien dans le mien, comme un frère et une sœur, ou une ourse qui veut allaiter ses petits. Allez, Allez ! Je t'invoque, celui dont la tête est dans le ciel, dont les pieds sont dans l'abysse, dont le devant est celui d'un mouton, dont le derrière est celui d'un dragon, celui [devant lequel] le ciel de toute noirceur est suspendu. [...], + je l'arracherai, le fer, je le ferai fondre. Non, mon Seigneur ! Ne me livre pas à Dimelouchos, qui préside le jugement. En revanche, je veux que tu descendes dans l'Amenti et que tu arraches toutes les pensées du Diable à propos de NN, et que tu fasses naître

mon amour en son cœur, et le sien dans le mien. Car je suis celui qui appelle, tu es celui qui accomplit (?) mon désir.

8 P.Mich. inv. 602, 28–37 (inédit)

Date : 6^e–7^e siècles⁶³⁸.

Matériel : papyrus.

Dialecte : sahidique, influences akhmimiques et fayoumiques.

Images : fig. 6–7.

ΝΤΟΚ ΠΕΙΟΥΛ ΠΑΠΟΤ ΠΧΩ ΝΝΟΥΒ ΝΗΣΕ ΠΑΠΟΤ ΝΣΑΤ Ν{Ν} ΟΥΣΙΡΕ ΔΜΟΥ <Ε>ΤΑΘ-
ΙΧ ΝΣΒΟΥΡ ΝΤΑΤΑΑΚ ΑΤΟΟΤΗ ΝΤΑΒΙΧ Ν{Ν} ΟΥΝΑΜ ΤΑΧΑΟΥΚ ΕΠΩΝΕ ΚΝΑ-
30 ΠΟΚΗ ΠΙΝΙΠΕ Κ<Ν>ΔΒΟΛΗ ΔΒ(ΟΛ) ΘΑΛΛΑΝ ΝΓΠΑΣΣ ΝΩΩ ΤΗΡΟΥ ΜΠΚΑΣ <Κ>ΠΟΡΚΟΥ ΤΗΡΟΥ
ΜΝ ΤΕΥΝΟΥΝΕ ΕΙΧΑΥ ΜΜΟΚ ΔΝ ΔΝΔΙ ΧΕ ΔΡΙΣΟΥ ΑΛΛΑ ΕΙΧΑΥ ΜΜΟΚ ΕΣΡΑΙ ΕΧΝ ΠΙΑ-
ΠΟΤ ΝΗΡΠ <Ν>ΔΔ ΧΕ ΝΤΙΟΥΝΟΥ ΕΡΕ ΔΔ ΣΝ ΤΕΚΒΟΜ ΚΑΚΩΗΛ ΠΕΝΤΑΧΕΙΝΕ ΔΣΡΑ Ψ
ΝΟΥΣΟΜ ΜΑΡΙΩΘ ΠΕΤΕΡΕ ΧΩΗ ΣΝ ΤΠΗ Ε<ΡΕ> ΡΑΤΗ ΣΝ ΠΝΟΥΝ ΗΔΗ ΗΔΗ ΤΑΧΥ ΤΑΧΥ
Δ ΝΣΟΠ {†}†ΕΠΙΚΑΛΙ ΜΜΟΚ ΠΙΡΙΠΕΡ ΠΡΗ ΠΑΝΓΕΛΟΣ ΠΕΤΕΡ ΟΥΔΕΙΝ ΔΤΕΚΟΥΜΗΝΗ
35 ΤΡΗΣ ΠΕΤΑΜΑΣΤΕ ΕΧΜ ΠΕΤΟ <Ν>ΚΟΟΣ ΝΠΚΑΣ ΠΕΤΑ ΠΑΝΓΕΛΟΣ ΣΤΟΤ ΣΗΤΗ
ΔΒΡΑΞ ΔΒΡΑΞ ΩΙΑΩ ΣΑΒΑΩΘ ΕΣΡΑΙ ΔΧΜ ΠΙΝΕΣ ΝΟΥΗΡΤ ΧΕ <Ν>ΤΙΟΥΝΟΥ
ΕΧΑΠΟΤ ΔΒΟΛ ΣΗΤΗ ΔΔ ΕΣΝΗΟΥ ΝΑΙ ΚΟΥΨΨΩΡ ΗΜΕΡΕ Γ ΡΟΥΣΕ Γ

30 ΔΒ pap. ; θάλασσα **31** l. λιχαυ (bis) **33** ἤδη ἤδη ταχὺ ταχὺ **34** ἐπικαλέω ; ἄγγελος ;
οἰκουμένη **35** ἄγγελος **37** ἡμέρα

« Tu es la biche, la coupe, la coupe d'or d'Isis, la coupe d'argent d'Osiris. Viens à ma main gauche et je te donne ma main droite. Je t'envoie à la pierre, tu la pulvériseras. Le fer, tu le feras fondre. Et la mer, tu la divises. Toutes les ... (plantes ?⁶³⁹) de la terre, tu les arraches toutes avec leur racine. Je ne t'ai pas envoyé pour ces choses afin que tu les fasses, mais je t'ai envoyé à la coupe de vin de NN, afin qu'immédiatement NN (soit) en ton pouvoir. Kakoel, celui qui a amené tes pouvoirs, Marioth, celui dont la tête est dans le ciel, dont les pieds sont dans l'abysse. Maintenant, maintenant, vite, vite, quatre fois. Je t'adjure, Piriper, le soleil, l'ange qui brille sur le monde entier, celui qui règne sur les quatre coins de la terre, celui devant lequel les anges ont tremblé, Abrax Abrax Oiao Sabaoth, (vient) sur cette huile de rose, afin qu'immédiatement, il fuie devant NN et qu'elle vienne à moi ... passer trois jours (et) trois nuits. »

⁶³⁸ La main est difficile à dater puisqu'elle est irrégulière et rude. L'écriture est généralement bilinéaire (les ρ, γ, ω et ϣ sont prolongés légèrement sous la ligne) avec des espaces variés entre les lignes. La plupart des lettres présentent des caractéristiques de l'onziale penchée des 6^e–7^e siècles : les o et c sont généralement ronds; les e sont larges mais ont le dos droit ; le trait oblique du α est courbé les γ sont en « y ». Comparer avec AKZ I A et B et, surtout, Meyer et Smith, *Ancient Christian Magic*, 446–51 (P.CtYBR inv. 1791, premier texte), également daté des 6^e–7^e siècles selon l'éditeur du texte. D'autres lettres ont un aspect plus particulier, p. ex. l'extrémité gauche de l'horizontal des τ fait un crochet vers le haut.

⁶³⁹ Dans le contexte, on attend un mot qui signifierait « plante ». Pourtant, ωω désigne plutôt du sable (Crum, *Dict.* 549b) ou une maladie (Crum, *Dict.* 550a).

9 P.Mich. inv. 597 r^o 7–v^o 8 (inédit)

Date : 7^e–8^e siècles⁶⁴⁰.

Matériel : papyrus.

Dialecte : sahidique, influences akhmimiques et fayoumiques.

Images : fig. 8–9.

inv. 597 recto

ΝΤΟΚ ΠΕΒΙΟΥΧ ΠΑΠΑΤ [.] ΠΧΩ ΝΝΟΥΒ Ν{Ν} ΗΣΕ ΠΑΠΟ-
Τ ΝΖΑΤ Ν{Ν} [.] \ΟΥ΄ ΣΙΡΕ ΔΜΟΥ (Ε)ΤΑΔΙΧ ΝΖΒΒΟΥΡ ΝΤΑ-
ΤΑΔΚ ΔΤΟΟ(Τ)ϸ (Ν)ΤΑΒΙΧ Ν{Ν} ΟΥΝΔΜ ΝΤΑΧΔΟΥΚ ΕΠΩΝΕ
10 ΚΝΑΠΟΚϸ ΠΙΝΙΠΕ Κ(Ν)ΑΒΟΛϸ ΔΒ(ΟΛ) [Ο] ΘΑΛΑΣΑ ΝΚΠΑΣϸ
ΝΩΩ ΤΗΡΟΥ ΜΠΚΑΣ ΠΟΡΚΟΥ [.] ΤΗΡΟΥ ΜΝ ΤΕΥΝΟΥ-
ΝΕ ΕΙΧΔΥ ΜΜΟΚ [. .] ΔΝ ΔΝΔΙ ΧΕ ΔΡΙΣ \Υ΄ ΟΥ ΑΛΛΑ {ΕΙ}
ΕΙΧΔΙ ΜΜΟΚ ΕΖΡΑΙ (Ε)ΧΝ [.] ΠΙΑΠΟΤ Ν{Ν} ΗΡΠ
(Ν)ΔΔ ΧΕ ΝΤΙΟΥΝΟΥ ΕΡΕ ΔΔ ΖΝ ΤΕΨΟΜ ΚΑΚΩΗΛ
15 ΠΕΝΤΑΨΕΙΝΕ ΔΖΡΡΑΙ Ν{Ν} ΟΥΨΟΜ ΜΑΡΙΩΘ
ΠΕΤΕΡΕ ΧΩϸ .

8. ΝΝ \ΟΥ΄ ΣΙΡΕ : ρ corr. > ε, l. ΝΟΥΣΙΡΕ ; l. ΕΤΑΒΙΧ ΝΖΒΒΟΥΡ 10 ΔΒ ραρ. ; θάλασσα 12 l. ΔΙΧΔΥ ; l. ΔΡΙΣΟΥ, Υ corr. < Ο 13 l. ΔΙΧΔΥ 14 l. ΤΕΨΟΜ 15 l. ΕΖΡΑΙ

inv. 597 verso

ΜΑΡΙΩΘ ΠΕΤΕ \ΡΕ΄ ΧΩϸ ΖΝ ΤΠΕ ΕΡΕ ΡΑΤϸ ΖΜ
ΠΝΟΥΝ ΗΔΗ ΗΔΗ ΤΑΧΥ ΤΑΧΗ Δ (Ν)ΣΟΠΕ ΤΕΙΕΠΙ-
ΚΑΛΕΙ ΜΜΟΚ ΠΙΡΙΠΕΡ ΠΡΗ ΠΑΝΓΓΕΛΟΣ ΠΕΤΕ-
Ρ [.] ΟΥΔΕΙΝ ΔΤΕΚΟΥΜΗΝΗ ΤΗΡΣ ΠΕΤΑΜΑΣΤΕ ΕΧ-
5 Μ ΠΕϸΤΟ (Ν)ΚΟΟΖ ΜΠΚΑΣ ΠΕΤΕ ΝΑΝΓΓΕΛΟΣ ΣΤΩΤ ΖΗΤ-
ϸ ΔΒΡΑΣ ΔΒΡΑΣ · ΩΙΑΩ · ΣΑΒΑΩΘ · ΕΖΡΑΙ Ε \ΧΜ΄ ΠΕΙΝΕΖ
ΝΟΥΗΡΤ ΧΕ (Ν)ΤΟΥΝΟΥ ΕϸΔΠΟΤ ΔΒΟΛ ΖΗΤϸ ΔΔ {ΕΣ}
ΕΣΝΗΟΥ ΝΔΙ ΚΟΥ ΩΔ Ρ ΗΜΕΡΕ Η {ΩΔ} ΡΟΥΖΕ {Ν}Γ .

2 ἥδη ἥδη ταχύ ταχύ ; l. ΝΣΟΠ 2-3 ἐπικαλέω 3 ἄγγελος 4 οἰκουμένη 5 ἄγγελος 8 ἡμέρα

⁶⁴⁰ L'écriture est grossière, maladroite et le flot d'encre est irrégulier. Il y a des taches d'encre et plusieurs mots ont été effacés. Worrell « Coptic Wizard's Hoard », 240, suggère une datation avant le 8^e siècle, mais peut-être aussi tôt que les 4^e–5^e siècles. Cette main est particulièrement difficile à dater, à cause de l'irrégularité du tracé des lettres. Comme ces documents portent des copies de P.Mich. inv. 593 (5^e–6^e s.) et 602 (6^e–7^e siècles), on doit leur assigner une date au moins contemporaine, ou même plus tardive. L'écriture est relativement bilinéaire (les ρ, ω et ϸ sont rarement prolongés sous la ligne) ; le trait oblique du α est pratiquement horizontal ; le σ a la forme d'un δ cursif ; les λ sont inversés. Les ε, ο et c sont plutôt ronds ; la grosseur des ο varie, mais les ε et c sont assez larges ; les γ sont en « v » ; les β sont petits. Cette écriture pourrait également appartenir au type « evolving hand » de Cribiore (voir ci-dessus, p. 38 et 235 [n. 619]). Comparer avec APF 64 (2018) 199–259 (7^e–8^e siècles), P.Macq. I 1 (7^e–8^e siècles) et CdE 57 (1982) 377–81 (en particulier la forme du ω). Compte tenu de ces comparaisons, il est probable que P.Mich. inv. 598 v^o + 597 + 595 r^o doive également être daté des 7^e–8^e siècles.

« Tu es la biche, la coupe, la coupe d'or d'Isis, la coupe d'argent d'Osiris. Viens à ma main gauche et je te donne ma main droite. Je t'envoie à la pierre, tu la pulvériseras. Le fer, tu le feras fondre. Et la mer, tu la divises. Toutes les ... (plantes ?) de la terre, tu les arraches toutes avec leurs racines. Je ne t'ai pas envoyé pour ces choses afin que tu les fasses, mais je t'ai envoyé à la coupe de vin, NN, afin qu'immédiatement NN (soit) en ton pouvoir. Kakoel, celui qui a amené tes pouvoirs, Marioth, celui dont la tête est dans le ciel, dont les pieds sont dans l'abysse. Maintenant, maintenant, vite, vite, quatre fois. Je t'adjure, Piriper, le soleil, l'ange qui brille sur le monde entier, celui qui règne sur les quatre coins de la terre, celui devant lequel les anges tremblent. Abrax Abrax Oiao Sabaoth, (vient) sur cette huile de rose, afin qu'immédiatement, il fuie devant NN et qu'elle vienne à moi ... passer huit jours (et) trois nuits. »

10 *Coptica* 5 (2006) 20–31

Date : 6^e–8^e siècles⁶⁴¹.

Matériel : ostracon.

Dialecte : sahidique ?

Édition : J. Dieleman, « A Coptic Magical Text from the Los Angeles County Museum of Art (LACMA) », *Coptica* 5 (2006) 20–31.

Image : Dieleman, « Coptic Magical Text », 31 (facsimile).

 COYX M[
 ΦΡΙΞ : ΦΡΩ[
 ΔΡ . ΔΘΑ Φ[
 ΣΑΡΜΑΤΑΡ ΔΘΑ[
 5 ΙΩΒΗΘ ΙΩΦ[ΟΒΗΘ
 ΟΣ †ΠΑΡΑΚΑΛ[ΕΙ ΜΜΟΚ/ΜΜΩΤΝ
 ΧΕΚΔΑΣ ΞΝΤ[
 ΡΕΠ ΚΥ ΒΑΚ[
 ΣΩΗ . ΔΠΑΤ[
 10 ΜΟΟΥ †ΝΟΥ[
 ΞΗΤ ΧΟΥΕ . .[

 . . . NHZE . . .
 15 *charaktères*
 (dessin)

7 χε . λας Dieleman 8 l. κ(ΥΡΙΟ)Υ (κύριου ?) 9 l. ζωη (?)

⁶⁴¹ Le texte est fort fragmentaire et l'éditeur ne propose pas de datation. Cependant, l'apparence générale de l'écriture (relativement bilinéaire, avec des ε, θ, ο, et c plutôt ronds), suggère qu'une datation tardive (après le 8^e siècle) est peu probable (comparer avec *Orientalia* 4 [1935] 17–37 [6^e s.], AKZ I A et B [6^e–7^e s.], P. Mich. inv. 602 [6^e–7^e s.] et 598 v^o + 597 + 595 r^o [7^e–8^e s.]). Si on ne peut lui assigner une date précise, il est plus plausible que le texte ait été produit dans la période allant du 6^e au 8^e siècle.

11 *ZPE* 189 (2014) 175–84

Date : 6^e–8^e siècles⁶⁴².

Matériel : ostracon.

Dialecte : sahidique ?

Édition : R. Martin Hernandez et S. Torallas Tovar, « A Magical Spell on an Ostracon at the Abbey of Montserrat », *ZPE* 189 (2014) 175–84.

Image : Martin Hernandez et Torallas Tovar, « Magical Spell », 175.

	†	ΙΩ ΔΤΔΖ	(dessin)	
		ΙΩ ΔΤΕϢ		ΘΩ.[
		ΙΩ ΠΔ		ΒΔΟ[
		ΙΩ ΠΔΘΔ-	ΚΧ	ΔΔΧ.
5		ΝΔΖ	ΧΙΧΧΙ	ΧΚ
		ΙΩ ΣΕΘΕ	ΚΚΛΩ.	. [
		ΙΑΚΟΥ-	ΟΥΜΕΣ.	[
		ΒΙΟΥ	ΜΕΝΟΥ[
		ΙΩ ΜΟΡ		
10		ΙΩ ΒΕ . [] . [
		ΙΩ Δ[

7 ΟΥΜΕΣ : ΟΥ corr. < ?

12 *BKU* I 13

Date : 7^e–8^e siècles⁶⁴³.

Provenance : Fayoum ?

Matériel : papyrus.

Édition : Erman, *BKU* I, p. 14

Image : fig. 10.

⁶⁴² Martin Hernandez et Torallas Tovar, « Magical Spell », 175, attribuent à l'ostracon une datation aux 6^e–8^e siècles. L'écriture est bilinéaire, les γ sont en « v », les ε et ϰ sont ronds et larges, mais les θ et ο sont plus étroits. Comme il s'agit également d'un texte fragmentaire, il est difficile de donner une datation plus précise que la période allant du 6^e au 8^e siècle.

⁶⁴³ Comme le fragment ne porte pas d'écriture, il est pratiquement impossible de le dater. Toutefois, comme il fait partie d'un groupe de manuscrits magiques qui ont été achetés (et peut-être trouvés) ensemble, dont la majorité sont datés des 7^e–8^e siècles (*BKU* I 1–21), Erman a également attribué cette date à *BKU* I 13 ; cf. Erman, « Koptischer Zauberer ».

13 P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K, v^o 17–29

Date : 8^e siècle⁶⁴⁴.

Matériel : papyrus.

Dialecte : sahidique

Éditions : K. Hevesi, « P. Stras. K 204 and K 205. An Unpublished Coptic Magical Collection from the Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg », dans S. Kiyannrad, C. Theis et L. Willer (éd.), *Bild und Schrift Auf « magischen » Artefakten* (Berlin, 2018) 49–118 à 59, 65 et 69–70 ; K. Hevesi, « A Few Remarks on the Persistence of Native Egyptian *Historiolae* in Coptic Magical Texts », dans M. Peterková Hlouchová et al. (éd.), *Current Research in Egyptology 2018* (Oxford, 2019) 42–54 à 46.

Traductions : Hevesi, « P. Stras. K 204 and K 205 », 63 et 73 et « Few Remarks », 46–47.

Images : Hevesi, « P. Stras. K 204 and K 205 », 109 et 112.

] ΔΙΩΧΕ ΔΝ ΝΛΕ [.] ΟΝ [.] ΠΕΧΕ ΠΡΡΟ ΣΑΒΑΘΟ ΧΕ ΝΝΕΚΒΩΚ ΧΕ (Ε)ΙΝΑΒΩΚ ΩΔΤ [.]
] ΤΩΔΑΛΟΟΥ ΝΠΟΟΖ ΧΑΝ [.] ΕΤΚΟΤΣ (Μ)ΠΟΟΖ ΠΚΩΣΤ [.] ΜΟΡ ΨΜΟΥΖ ΤΩΕΥ [.] ΟΥΤ
ΜΑΡΕΣΖΕ ΕΖΡΑΙ ΕΤΜΠΜ [.]
ΟΥΩΜ (?)] ΕΒΟΛ ΝΣΑ ΠΩΜΤ Ε(Ν)ΤΕΡ ΧΕ ΤΙΝΑΣΑΖΤΕ ΖΑΝΓΕΕΣ [.] ΝΗΣΕ ΜΝ ΟΥΣΙΡΕ
[.] Δ]ΖΡΕ ΜΝ ΟΥΛΑΜΧΑΤΠ ΜΝ [.]
20] ΣΙΣΑ ΤΑΚΛΑΒΑΘ [.] Σ]ΒΤΩΤ ΙΜΦΝΑΙΠΩΕΒ [.] ΜΟ [.] Ζϣ [.] ΕΝ ΩΔ [.] ΕΙ
ΝΛΑΣ ΕΒΟΛ ΜΠ [.]
] ΧΕ ΖΑΠΟ ΖΑΠΟ ΖΑΠΟ ΣΟΥΡΙΝΛ ΠΑΓΓΕΛΟΣ ΠΑΠΙΣΩΝ [.] ΕΠΤΟΠΟ[Σ [.] . . ΝΙΜ ΠΩΕ
ΝΜΕΨΕ ΝΙΜ Ψ [.] ΟΟΠ ΝΖΗΤϣ (?)
] ΝΓΧΩΚ ΕΒΟΛ ΝΣΑ Ν [.] [.] Π]ΕΙΤΟΠΟΣ ΕΤΙΨΟΟΠ ΝΖΗΤϣ ΝΓΣΩ[ΤΜ
] ΝΓΧΩΚ ΕΒΟΛ ΝΣ[Δ Ν [.] Χ]ΩΚ ΕΒΟΛ ΝΣΑ ΝΑΤΟΟΤ ΤΙΝΑΣΤΟΪ ΤΑ ΠΙΤΑΛ [.]
] ΠΑΙ ΕΡΕ ΧΩϣ ΖΝ ΤΠΕ ΕΡΕ Ρ[ΔΤϣ] ΖΜ ΠΚΑΣ ΕΡΕ ΤΙΝΕ ΣΗΝ [.] ΕΡΕ] ΡΑΤϣ ΜΟΛΑΣ [Ε]ΒΟΛ
ΖΜ ΠΤΑΡΤΑΡΟΣ ΝΑΜΗΝΤΕ [.]
25] ΜΜΙΣΤΡΑΝΗ ΜΝΑΡ [.] ΣΙΣΙΣ ΠΩΗΡΕ ΣΝΑΥ Ν [.] ΟΟΡ [.] ΖΙ ΨΑΔΡ ΝΙΜ ΨΟΟΠ Ν ΖΟ [.]
] ΕΠΕΙΤΟΠΟΣ ΕΤΙΨΟΟΠ ΝΖΗΤϣ ΔΝ[Ο]Κ ΝΙΜ ΠΩΝ (Ν)ΝΙΜ Ν [.] ΜΝ [Ν]ΣΑ ΝΑΡ[ΩΙ ΝΓΧ]ΩΚ
ΕΒΟΛ ΝΣΑ ΝΑΤΟΟΤ [.]
Ν]ΔΣΙΧ ΝΓΙ [.] ΣΩ]ΤΜ ΝΣΑ ΝΑΡΩΙ ΝΓΧΩΚ [ΕΒΟΛ
] [.] ΒΩ [.] Ν ΨΑ ΠΕΘΡΟ[ΝΟΣ
] ΔΧΡΩ ΝΤΙΣΑΨϣΕ ΝΛΑΜΠ[ΑΣ

19 ψωμττετερ Hevesi ; l. ζανκεεεσ 21 l. ζαειο ; ἄγγελος ; τόπος ; ε[τ π]νιμ
22 νσαν [.] π]τοπος Hevesi (τόπος) 24 l. μολαζ ; Τάρταρος ; l. ναμντε 26 πω ννιμ
Hevesi ; ναρ[ωι [.] χ]ωκ Hevesi 28 θρόνος 29 λαμπάς

⁶⁴⁴ Hevesi, « P. Stras. K 204 and K 205 », 51 : « Also, the dating is uncertain. According to the palaeographical analysis, the letters of the 8th century seem to be the closest to this handwriting ». L'écriture est une onciale penchée quadrilinéaire (η [= h], ι, κ, ρ, γ, ω), les ε, θ et c sont étroits, les ο sont petits, le ventre inférieur des β est large et descend sous la ligne, les bras des κ ne touchent pas au trait vertical, on voit plusieurs ligatures (εν, επ, ερ, ετ, στ, τι). Comparer avec *BKU* I 1 et 3 (8^e siècle) ; *P.Lond.Copt.* I 1226 (745) ; *PSI Com.* IX 2 (743–767) ; *MPER N.S.* XVII 37 (8^e siècle) ; *ZÄS* 33 (1895) 132–35 (8^e siècle).

] j'ai parlé [...le] Roi (?) Sabaoth [a dit : « ...] tu ne dois pas aller afin que je puisse aller à [...] le ... (Constellation ?) vers la lune [...] qui la tourne vers la lune, le feu [...] brûle [...] qu'elle tombe [...] les Trois Dieux, car je brûlerai les os [...] d'Isis et Osiris [...] et de la poix et [...] Taklabaoth [...] langue [...] Allez, allez, allez ! Souriel, l'ange [...] à l'endroit [où] N, fils de N [...] et que tu accomplisses les [...] cet endroit où je suis et tu écou[tes ...] et tu accomplisses les [...accom]plisses les (actes) de mes mains. Je ramènerai [...] celui dont la tête est dans le ciel, dont les pieds sont sur la terre, dont les gros orteils [... des] pieds sont liés dans l'inferral Amenti [...] Mistrael et [...] les deux fils [...] et toute peau devienne semblable (?) [...] à cet endroit où je suis. Je suis N, fils de N [...] et les (paroles) de ma bou[che ... accom]plisses les (actes) de mes mains [...] mes mains et tu [... écou]tes les (paroles) de ma bouche et tu accom[plisses ...] au trône [...] ces sept flambeaux [...]

14 ZÄS 33 (1895) 132–35

Date : 8^e siècle⁶⁴⁵.

Provenance : Panopolis ?

Matériel : papyrus.

Dialecte : sahidique.

Édition : A. Erman, « Zauberspruch für einen Hund », ZÄS 33 (1895) 132–35.

Traductions : Erman, « Zauberspruch », 133–34 ; AKZ II, p. 14–16 ; Meyer et Smith, *Ancient Christian Magic*, 248–50.

Image : H. Hyvernat, *Album de paléographie copte pour servir à l'introduction paléographique des Actes des Martyrs de l'Égypte* (Paris 1888) pl. 14 ; fig. 11.

ΤΙΚΜΑΡΤΙΚ ΚΑΘΑ ΚΑΡΑ ΚΕΤΕΠΕΙΜ[.....]
 ΜΦΥΛΑΚΤΥΡΙΟΝ ΝCΣΑΙ ΝΤΑΗCΕ CΣΑΙΤ[ϥ] ΧΑΥΩΥ Μ[.....]
 ΧΕ (Ε)ΙΜΟΥΡ ΝΤΠΗ ΕΙΜΟΥΡ ΜΠΚΑC ΕΙΜΟΥΡ ΜΠ[..... ΕΙΜΟΥΡ ΜΠCΤΟ-]
 ΟΥ ΝCΩΝΤ ΜΠΚΑC ΕΙΜΟΥΡ ΜΠΡΗ ΜΠΕ[ΙΕ]ΒΤ ΧΕ [ΜΑΙΚΑΑϥ ΕCΩΤΠ (?)]
 5 [ΕΙ]ΜΟΥΡ ΜΠΟΟC ΜΠΕΙΜΝΤΕ ΧΕ ΜΑΙΚΑΑϥ ΕΩΔ ΕΙΜΟΥΡ Ν[..... ΧΕ ΜΑΙ]
 ΚΑC ΔΠΚΑC ΕΙΜΟΥΡ ΝΤCΩΨΕ ΜΠΚΑC ΧΕ ΜΑΙΚΑ(Δ)C ΕCΡΑΙ [.....]
 ΕΙΕΙΡΕ ΝΤΠΗ ΝCΟΜΝΤ ΕΙΕΙΡΕ ΜΠΚΑC ΜΠΕΙΝΕΙΠΕ [..... ≡Γ]
 ΖΑΧΡ ΖΚΛΧΘΡ ΙΙΙΙΙCΞ ΚΩΒΡΞ ΙΙΙΨΞΩCΓΞΞ ΞΨΞΨΞϥΞΘ[ΘΧ ΨΞ]
 ϣΜΗΡ ΟΝ ΝCΙ ΝΜΟΥΡ ΝΙΜ ΔΤΜΒΩΛ ΕΒΟΛ ΖΜ ΠΕΙCΩΝ ΠΑΙ [.....]
 10 ΠΛΗΝ ΝΝΕΛΑΔΥ ΜΦΥΛΗ ΝΡΩΜΕ ΝΙΜ ΕΔΨΩΠΞ ΖΜ ΠCΕΝΟC ΤΗ[Ρϥ ΝΑΔΔΑΜ ΜΝ]
 ΝCΩΝΤ ΤΗΡϥ ΝCΩΗ {Ν} ΝΝΕϥΩΒΩΛ ΕΒΟΛ ΝΝΜΡΡΕ ΝΤΑΙΜ[ΔΡΟΥ ΜΝ ΝΦΥΛΑΚ-]

⁶⁴⁵ H. Hyvernat, *Album de paléographie copte pour servir à l'introduction paléographique des Actes des Martyrs de l'Égypte* (Paris, 1888) 14 ; Erman, « Zauberspruch », 132. L'écriture est une onciale penchée quadrilinéaire (H [= h], i, κ, λ, ρ, γ, ω), les ε, θ et c sont plutôt étroits, les o sont petits, le ventre inférieur des β est large et descend sous la ligne, les bras des κ ne touchent pas au trait vertical, on voit quelques ligatures (ει, ετ et ce). Comparer avec *BKU* I 1 et 3 (8^e siècle) ; *P.Lond.Copt.* I 1226 (745) ; *PSI Com.* IX 2 (743–767) ; *MPER N.S.* XVII 37 (8^e siècle) ; P.Stras. inv. K 204 C, G, J, L, M + inv. K 205 A, I, K (8^e siècle).

ΤΗΡΙΟΝ ΝΤΑΙΣΑΖΟΥ ΖΜ ΠΟΥΖΑΡ ΝΔΙΔ ΠΩΗΡΕ ΝΨΞΩΖΓΞΞ ΞΨΞ[ΨΞϜΞΘΘΧ ΨΞ]
 Υ ΟΥΜΑΓΙΑ ΝΣΖΙΜΕ Υ ΟΥΜΑΓΙΑ ΝΖΟΟΥΤ ΤΕΨΟΥΥ [.....]
 ΝΝΕ`Υ`ΛΑΔΥ ΕΩΒΩΛ ΕΒΟΛ ΝΜΑΓΙΑ ΜΝ ΝΦΥΛΑΚΤΥΡΙΟΝ ΝΤΑΙΜ[ΔΡΟΥ ΖΜ ΠΟΥΖΑΡ]
 15 ΝΝΓΞ ΚΩΒΡΞ ΨΨΞΩΖΞΞ ΞΨΞΓΨΞϜΞΘΘΧ ΨΞ ΕΙΩΡΚ ΕΑΝΑΩ[ΕΧΩΚ]
 ΕΙΤΑΡΚΩ ΜΜΟΚ ΝΑΝΑΩ ΜΠΝΟΘ ΝΤΗΒΕ ΝΑΘΑΝΑΗΛ ΧΕ ΝΑΙ `ΣΝΜ` ΤΗΡ[.....]
 ΖΝ Ω ΧΕ ΨΜΗΡ ΖΜ ΠΠΗΝΙΠΕ ΜΝ ΠΟΕΙΚ ΝΔ`Τ`ΣΙΡ ΜΝ ΠΣΝΟϜ Μ[ΠΕΙΖΙΗΒ]
 ΚΑΤΑ ΘΕ ΕΤΕΜΠΠΕΝΙΠΕ ΜΝ ΤΕΙΩΝΗ ΒΩΛ ΕΒΟΛ ΝΝΕΛ[ΔΔΥ ΜΦΥΛΗ]
 ΝΡΩΜΕ ΝΙΜ ΔϜΩΠΕ ΖΜ ΠΒΕΝΟϜ ΤΗΡϜ ΝΑΔΔΑΜ ΜΝ ΠΣΩΝΤ Τ[ΗΡϜ Ν]
 20 ΖΩΥ ΩΒΩΛ ΕΒΟΛ ΝΝΜΡΡΕ ΝΤΑ(Ι)ΜΑΡΟΥ ΜΝ ΝΦΥΛΑΚΤΥΡΙΟΝ ΝΤΑΙ[ΣΑΖΟΥ]
 ΖΣΚΟΧΖΑΡ ΨΠΓΜ ΚΩΒΡ ΨΨΞΩΖΓΞΞ ΞΨΞΨΞΓΞΘΥ ΕΙΤΑΡΚΩ ΜΜ[ΟΚ]
 ΕΙΩΡΚ ΔΝΑΩ ΕΧΩΚ ΜΠΝΟΘ ΝΤΗΒΕ ΝΑΘΑΝΑΗΛ ΜΟΥΡ ΜΟΥΡ [ΜΟ]ΥΡ
 ΑΤΜΒΩΛ ΕΒΟΛ ΕΙΣΟΠΣΠ ΕΙΕΠΕΙΚΑΛΕ ΜΜΩΤΝ ΠΣΑΩϜ ΝΡΑΝ (Μ)ΜΗΤ ΕΤ[. . .]
 ΠΖΩ ΝΑΤΟϜ ΠΕΤΑΓΡΑΜΑΤΑ ΠΖΟ ΜΜΟΥ! {ΠΖΟ} ΠΑΡΑΜΗΡΑ ΠΖΟ (Μ)ΜΑΣΕ ΠΣΟ[ΡΘΘΙΟΝ ?]
 25 ΠΖΩ ΝΡΩΜΕ ΠΕΜΗΡΙΤΩΝ ΘΚΘΗΘΑΛΧΒΟ ΚΠΙΛϜ ΝΡΑΝ ΜΜΗΤ ΝΣΑΒΔ[ΩΘ]
 ΠΜΗΤ ΝΡΑΝ {ΜΗΤ} ΕΤΣΑΖΟΤΕ ΜΟΥΡ ΑΤΜΒΩΛ *charaktêres*
charaktêres

2 φυλακτήριον 3 μπ Erman 4 μπ[ειε]βτ Erman
 6 χε μαिकास Erman 7 l. μπενιπε 7–8 ει[|]μοϜρ μοϜ(ζ)αρ ννιμ πωηρε ντεσζιμε
 ετετε[Ϝ]μα[ΔΥ τε] 9 l. σεμηρ (?) ; αίών (?) 10 πλήν ; φυλή ; πεγενος Erman (γένος)
 11 νννεϜωβωλ Erman 11–12 φυλακτήριον 12 l. ΝΔΔ ; ντεσζιμε ετε[τεϜμμαΔΥ τε]
 13 ού (bis) ; μαγεία (bis) 14 l. ννελαΔΥ ; μαγεία ; φυλακτήριον 15 ννιμ πωηρε ντεσζιμε
 ετετεϜμμαΔΥ τε (l. ετετεϜμμαΔΥ) 17 l. ππενιπε 18 l. ετμππενιπε, ετεμαπενιπε
 Erman ; l. τειωνε (?) ; φυλή 19 γένος 20 l. ζωη ; νταμαροϜ Erman ; φυλακτήριον
 21 μοϜζαρ ννιμ πωηρ(ε) ντεσζιμε ετετειμαΔΥ (l. ετετεϜμμαΔΥ) 23 έπικαλέω ; νραν
 μητ Erman 24 άेतός ; μασοϜ σο[? Erman 25 απαβαθοϜηλ πνοϜ 26 νραν μητ Erman

Tikmartik Kathakara [...] l'amulette écrite qu'Isis a composée [...] Car je lie le ciel, je lie la terre. Je lie les [...] du ciel (?)⁶⁴⁶, je lie les quatre fondations de la terre. Je lie le soleil à l'est, [car je ne lui permets pas de se coucher (?). Je] lie la lune à l'ouest, car je ne lui permets pas de se lever. Je lie [...] au ciel (?), car je] ne lui permets pas (d'être) sur la terre. Je lie le champ à la terre, car je ne lui permets pas de monter [au ciel (?) ...]. Je transforme le ciel en bronze, je transforme la terre en fer. [...] Je lie le chien de N, le fils de la femme qui est sa mère. Tous les liens sont encore liés, indissolubles dans le temps (?) [...]. En outre, qu'aucune famille de toute l'humanité qui a existé dans toute la génération [d'Adam et] dans toute la création de Zoé ne puisse dissoudre les liens que j'ai [liés et] l'amulette que j'ai écrite contre le chien de N, le fils de la femme qui [est sa mère], ni de la magie féminine ni de la magie masculine [...] Que personne ne soit capable de dissoudre la magie et l'amulette par laquelle j'ai [lié le chien] de N, le fils de la femme qui est sa mère. Je [t']invoque, je t'adjure, par le grand doigt Nathanael, afin que [...] dans la conception (?), car il est lié par le fer, le pain sans levain et le sang de l'agneau. Tout comme le fer et cette pierre ne sont pas dissous, qu'aucune famille de toute l'humanité qui a existé dans toute la génération d'Adam et dans [toute] la création de Zoé ne puisse dissoudre les liens que j'ai liés et les amulettes que j'ai écrites contre le chien de N, le fils de la femme qui est sa mère. Je t'invoque, je t'adjure, par le

⁶⁴⁶ Dans les charmes coptes, quand il est question des fondations de la terre, on parle aussi des fondations du ciel (AKZ I R, iv, 17), des portes du ciel (*Lobpreis des Erzengels Michael* [Bruxelles, 1966] [l. 57]) ou du firmament du ciel (SCO 29 [1979] 19–53 [C II, 12]).

grand doigt Nathanael, lie, lie, lie, indissolublement ! Je vous implore, je vous invoque, les sept vrais noms qui [...], la face d'un aigle, Petagramata, la face d'un lion, Paramera, la face d'un taureau, Pso[rothion ?], la face d'un homme, Pameriton. Apabathouel, le grand, vrai nom de Sabaoth, le vrai nom terrifiant, lie, indissolublement ! »

15 *P.Bad.* V 131, 28–43

Date : 9^e siècle⁶⁴⁷.

Matériel : parchemin.

Dialecte : sahidique.

Édition : Bilabel et Grohmann, *P.Bad.* V, 1, p. 375–77.

Traductions : Bilabel et Grohmann, *P.Bad.* V, 1, p. 378–79 ; Meyer et Smith, *Ancient Christian Magic*, 161–63.

Images : Bilabel et Grohmann, *P.Bad.* V, 2, pl. 10b.

Recto

]N̄· ϜΟΥΡΑΝ· ϜΟΥΤΑΒΙΝ· ϜΟΥΡΑΒΑΤΑΝ ϜΟΥΡΑΧΑΝ
]ΒΑΝ· ϜΟΥϜϜ· ϜΟΥΡΑΧΑΗΛ· ΠΡΙΜ· ΠΡΙΜΠΕ· Δ
 30]· ΠΑΤΒΟΥΚΑΝΙΑ· ΠΖΕΥC· ΠΔΙΑΒΟΛΟC· ΠΑΠΟ[ΛΛΩΝ]
]Α ΠΚΟΝΟC· ΠϜΟΥϜϜ· ΠΑΝ†ΝΟC· ΠΑΝ†ΤΟC·
]ΑΚ ΖΙΤΟΟΤΚ ΧΙΝ ΕϜΟΡΠ· ΔΚΒΩΚ ΕΖΡΑΙ Ε-
]ΝΕΙΕΡΟ· ΔΚΜΑΖΟΥ ΜΠΑΘΟC ΖΙ ΕΠΙΘΥΜΙΑ
 [ΖΙ]ΖΙ ΠΟΝΗΡΙΑ· ΖΙ ΜΕ· ΖΙ ΟΥϜϜ· ΖΙ ΛΙΒΕ· †ϜΡ[Κ
 35 [ΖΙ ΤΑΠΟ]ΛΟΓΙΑ· ΧΕΚΑC ΜΑ ΝΙΜ ΕΤΕΥΝΑΚΩ . [

Verso

[· ΕΥΕϜ]ΤΟΡΤΡ· ΜΝ [Ο]ΥΛΙΒ[Ε
 [·]ΕCΕΙ ΕΡΑΤϜ ΝΔΔ Ν[C
 [· . . .]· [· . .]ΜΝ ΟΥΟΥϜϜ ΕΝΑΤϜϜ[Λ ΕΒΟΛ] Υ ΝCΙ
 [Χ]ΕΚΑC ΕΚΕΒΩΚ Ε{ΡΑ}ΜΑ ΝΙΜ [ΕΤΕΡ]Ε ΔΔ ϜΟΟΠ ΝΖΗΤϜ
 40 ΝΚΖΑΡΠΑΖΕ ΜΜΟC ΝΤΕΙΝΕ ΜΜΟC [Ε]ΡΑ[Τ]Ϝ ΝΔΔ· ΖΜ
 ΜΑ ΝΙΜ ΕΤΕCϜΟΟΠ ΝΖΗΤΕϜ· ΚΑΝ ΕCΟΥΩΜ ΚΑΝ ΕCCΩ
 ΚΑΝ ΕC†ΕΚΙΒΕ ΚΑΝ ΕCΖΝ ΝΤΟΟΥ ΚΑΝ ΕCΖΝ ΜΜΟΟΥ

⁶⁴⁷ Le document n'a pas été daté par Bilabel et Grohmann. Blumell et Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty », 258, le place, sans justification, aux 9^e–11^e siècles (il s'agit également la datation mentionnée par Trismegistos : TM ID 99553). Toutefois, la main présente certaines caractéristiques du 8^e siècle, qui sont parfois conservées au 9^e siècle : les larges χ, le crochet à gauche du trait horizontal du τ. Les β ne descendent pas sous la ligne, mais sont parfois plus ronds avec un entre inférieur large (8^e siècle) et parfois plus petits avec un ventre inférieur pointu (9^e siècle). D'autres caractéristiques sont typiques du 9^e siècle : l'écriture est de nouveau bilinéaire (il n'y a que les ϖ et les γ qui sont prolongés occasionnellement sous la ligne), il y a peu d'espace interligne, les bras des κ ne touchent pas au trait vertical. Compte tenu de tous ces éléments, et en l'absence du μ « plat » (qui apparaît au 10^e siècle), il est possible de limiter la datation au 9^e siècle. Comparer avec New York MLM M 574 fol. 2 recto (897/898) ; *P.Lond.Copt.* I 514 (ca. 880–907).

ΑΝΑΓΚΑΖΕ ΜΜΟΣ ΩΤΟΡΤΡ ΝΑϚ ΩΑΝΤΕΣΕΙ ΕΡΑΤϢ ΝΔΔ
 †ΩΡΚ ΕΡΟΚ ΜΙΧΑΗΛ ΝΟΥΕΙΝ ΕΤΕΚΑΛΗΨ ΕΞΡΑΙ ΕΧΩϢ
 45 ΝΤΟΚ ΔΝΙ ΝΕΙΩΒΗΡ ΕΤΝΜΜΑΚ' ΖΜ ΠΕΙΑΞΙΩΜΑ ΝΟΥΩΤ'
 ΧΕΚΑΔϢ ΝΤΕΥΝΟΥ ΕΙΝΔΟΝΟΜΑΖΕ ΝΝΕΤΝΡΑΝ ΤΑ-
 ΟΥΩϢ ΜΜΩΤΝ ΖΜ ΠΕΙΚΩΣΤ' ΜΠΡΟ ΜΠΗΙ' ΜΝ ΟΥΓΙ
 ΖΙ ΟΥΩΝΕ Η ΖΝ ΟΥΝΕΖ ΣΑΠΛΩΣ ΜΑ ΝΙΜ ΕΩΔΙΟΝΟΜΑ-
 ΖΕ ΝΝΕΤΝΡΑΝ ΕΞΡΑΙ ΕΧΩϢ' ΤΑΤΑΑϢ ΝΔΔ ΕΣΕΕΙ ΕΡΑ-
 50 ΤϢ ΝΔΔ ΡΟΜΠΙ ΝΙΜ' ΖΙ ΕΒΟΤ ΝΙΜ ΜΝ ΖΟΟΥ ΝΙΜ ΕΚΕ-
 ΧΙ ΝΙΤΑΚΡΟ ΖΝ ΝΕΚΜΑΔΧΕ' ΝΤΟΚ ΠΕΝΤΑΚΤΡΕ ΝΟ[
 ΔΧΕΙΘΕ' ΑΚΤΡΕ ΝΟΥΝΟΥ ΔΒΑΚΟΥΚ' ΑΚΤΡΕ ΝΕΖΟΥΟΡ
 ΕΙ ΖΑ ΠΕΖΟΥΟΡ' ΑΚΤΡΕ ΝΕΚΕΥΟΙΕ ΕΙ ΖΑ ΠΧ . . . ΝΕ .
 ΜΠΝΟΚ ΚΕ ΩΒΗΡ' Δ ΝΤΟΚ ΠΑΙ ΠΕΤΩΤΟΡΤΡ ΜΠΑ . Ε .
 55 ΖΙΤΝ ΝΤΑΔΒΕ ΝΔΔ ΝΚΕΙΝΕ ΜΜΟΣ ΕΡ[Δ]ΤϢ ΝΔΔ . . [. .]
 ΝΟϢ ΝΣΟΜ ΤΑΧΗ' ΟΥΡΙΧ ΜΑΡΙΧ ΒΑΤΩΛ . . . [. . . .]
 ΜΑ ΧΟΟΥ ΝΝΕΚΔΥΝΑΜΙΣ ΝΣΕΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΕΠ[ΗΙ]
 ΝΔΔ ΩΑΝΤΕΣΩΤΟΡΤΡ ΝΣΡ ΖΒΑ ' ΝΣΚΩ ΝΣ[ΩΣ ΜΠΕΣΕΙΩΤ]
 ΜΝ ΤΕΣΜΑΔΥ' ΜΝ ΠΕΣΖΑΙ ΜΝ ΝΕΣΥΣ' ΝΣΝΩ[ΟΤ ΝΣΜΟΥΣ]
 60 ΝΟΥΩΩ ΕΔΔ' ΖΝ ΟΥΟΥΩΩ ΕΧΗΗϢ ΜΝ ΟΥΜΕ Ν[. . . .]
 Ν[ΙΜ] ΖΙ ΕΠΙΘΥΜΙΑ ΝΑΤΒΩΛ ΕΒΟΛ ΩΔ ΕΝΕΖ Ε . Δ . ΤΑ[ΧΗ
charaktêres † ΕΝΔ' ΕΥ[ΧΗ .
 (dessin) . ΟΥΡΙΗΛ
 ΥΟΥΡΑΡΑ
 65 ΠΕΣΤΣ ΝΑ
 *charaktêres*
 [ΔΠ]ΟΛΛΩΝ *charaktêres*
 [Ω]ΟΥΩϢ *charaktêres*
 ΔΡΙ ΜΙΣΙΤΗΣ *charaktêres*
 70 ΤΑΡ ΥΙΝΕ *charaktêres*
 ΠΝΟΥΝ ΕΙ- *charaktêres*
 ΝΕ ΝΔΔ *charaktêres*
 [Ε]ΡΑΤϢ ΝΔΔ *charaktêres*

30 Ζεύς ; διάβολος ; Ἄπόλλων **31** Κρόνος (?) **33** πάθος ; ἐπιθυμία **34** πονηρία
35 ἀπολογία **36** [. . . ω]ΤΟΡΤΡ Bilabel et Grohmann **40** ἀρπάζω **41** κᾶν **42** κᾶν ; ΜΜΟΥ
 Bilabel et Grohmann **43** ἀναγκάζω **45** ἀξίωμα **46** ὀνομάζω **47** l. ογοοσε (?) **48** ἦ ;
 ἀπλῶς **48–49** ὀνομάζω **52** ἀκτρεν Bilabel et Grohmann ; l. νεογζοορ **53** l. πεογζορ ;
 l. νεκογοοιε (?) **55** νεκεινε Bilabel et Grohmann **56** ταχύ **57** δύναμις **59** υἱός
60 ογωω Bilabel et Grohmann **61** ἐπιθυμία ; τα[Bilabel et Grohmann **69** μεσίτης
70 ταρογινε Bilabel et Grohmann

[...]n Shouran Shoutabin Shourabatan Shourachan [...]ban Shoushf Shourachael Prim Primpe
 A[...] Patboukania Zeus Diable Apo[llon | ...]a Cronos Pshoushf Pantinos Pantitos [...] dans tes
 mains depuis le commencement. Tu es descendu à [la source] des rivières et tu les as remplis
 d'émotions, de passion [...] de méchanceté, d'amour, de désir et de folie [...] Je t'adjure par cette
 incantation, afin que, partout où ils seront, ils soient perturbés par la folie [...] lorsqu'elle vient
 vers NN [...] avec un désir déchaîné [...] afin que tu ailles où que NN soit, que tu la saisisse et

l’emmènes à NN, où qu’elle soit. Qu’elle mange, qu’elle boive ou qu’elle allaite, qu’elle soit dans les montagnes ou dans la mer, contraint-la, perturbe-la, jusqu’à ce qu’elle vienne à NN. Je t’adjure, Michael, par la lumière sur laquelle tu sièges, emmène les compagnons qui sont avec toi dans ce même rang, afin qu’immédiatement, je prononce vos noms et vous place dans le feu, près de la porte de la maison et du linteau (?), sur une pierre ou dans de l’huile—simplement, tout lieu (ou objet ?) au-dessus duquel je prononcerai vos noms et que je donnerai à NN—qu’elle vienne à NN, n’importe quelle année, mois et jour. Entends cette adjuration, tu es celui qui fais ... tu fais ... tu fais que les chiens aillent au chien, tu fais que tes cultivateurs aillent au ... compagnon, tu es celui qui perturbe ... par les doigts de NN et tu l’emmènes à NN [...] grand pouvoir, vite⁶⁴⁸! Ourich, Marich, Batol [...]. Envoie tes pouvoirs pour qu’ils aillent dans la maison de NN jusqu’à ce qu’elle soit perturbée, qu’elle soit en détresse, qu’elle renie son père, sa mère, son mari et ses enfants, qu’elle soit forte (?) et pleine de désir pour NN, d’un désir brûlant et d’un amour [...] et une éternelle passion pour toujours [...], vite ! *Charaktêres* (Dessin) [...]. Apollon, Shoushf, soit un médiateur, ... l’abysse, emmène NN à NN.

16 P.Bad. V 134

Date : 10^e–11^e siècles⁶⁴⁹.

Matériel : papier.

Dialecte : sahidique ?

Édition : Bilabel et Grohmann, *P.Bad.* V, 1, p. 384.

Image : Bilabel et Grohmann, *P.Bad.* V, 1, p. 384 (fac-similé) ; https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/p_kopt_473.

 ωρ . [
 ε 2N τΔ[χη
 2I π2O N . [
 2EN OΥΤΑΧ[Η
 5 ΙΩ ΡΒΗΤΘ[
 ΙΩ ΠΑΓΕΡΒΗ[Θ
 ΙΩ ΑΛΧΑΣ Ν[
 ΙΩ ΠΑΤΝΔ[ξ
 ΙΩ ΔΝΜΠΑ[
 10 (dessin)

 1 ωμ . [2 ταχύ 3 ταχύ 5 ιωρβη†[6 ιωπαγερον[

⁶⁴⁸ Les l. 52–56 sont fort endommagées et la seule image existante du texte (qui est maintenant perdu) ne permet pas de déchiffrer ce qui est écrit. Il s’agit sans doute d’une description de tous les pouvoirs de l’être invoqué, qui suit une certaine structure (répétition du causatif τρε).

⁶⁴⁹ Le texte est trop fragmentaire pour permettre d’être plus précis, mais le support utilisé suggère une datation aux 10^e–11^e siècles (voir ci-dessus, p. 36–37 [n. 152]).

Bibliographie

- K. Abdi, « An Egyptian Cippus of Horus in the Iran National Museum, Tehran », *JNES* 61 (2002) 203–10
- J.P. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (Atlanta, 2005)
- P.S. Allen, *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, 12 vol. (Oxford, 1906)
- E. Amélineau, *Œuvres de Schenoudi : Texte copte et traduction française*, 2 vol. (Paris, 1911–1914)
- D. Arnaud, *Recherches au pays d’Aštata, Emar VI*, 4 vol. (Paris, 1985–1987)
- C. Askeland, « Dating Early Greek and Coptic Literary Hands », dans L. Jenott et H. Lundhaug (éd.), *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt* (Tübingen, 2018) 457–89
- J. Assmann, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur* (Stuttgart, 1984)
- , *Tod und Jenseits im alten Ägypten* (Munich, 2001)
- D.E. Aune, « Magic in Early Christianity », dans *ANRW* II.23 (1980) 1507–57
- , « “Magic” in Early Christianity and its Ancient Mediterranean Context: A Survey of Some Recent Scholarship », *AnnSE* 24 (2007) 229–94
- D. Babut, « Héraclite et la religion populaire », *REA* 77 (1975) 27–62
- M. Bailliot, « Rome and the Roman Empire », dans D. Frankfurter (éd.), *Guide to the Study of Ancient Magic* (Leyde, 2019) 175–97
- J. Baines, *Fecundity Figures: Egyptian Personification and the Iconology of a Genre* (Chicago, 1985)
- , « Egyptian Syncretism: Hans Bonnet’s Contribution », *Orientalia* NS 68 (1999) 199–214
- R.D. Baird, *Category Formation and the History of Religions* (La Haye, 1971)
- R.S. Bagnall (éd.), « Combat ou vide : Christianisme et paganisme dans l’Égypte romaine tardive », *Ktema* 13 (1988) 285–96 (réimpr. dans *Later Roman Egypt. Society, Religion, Economy and Administration* [Aldershot, 2003])
- , *Egypt in Late Antiquity* (Princeton, 1993)
- , *Reading Papyri, Writing Ancient History* (Londres, 1995)
- , *Later Roman Egypt. Society, Religion, Economy and Administration* (Aldershot, 2003)
- , *Egypt in the Byzantine World, 300–700* (Cambridge, 2007)
- , « Models and Evidence in the Study of Religion in Late Roman Egypt », dans J. Hahn, S. Emmel et U. Gotter (éd.), *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity* (Leyde, 2008) 23–41

- P. Ballet et G. Galliano, « Les isiaques et la petite plastique dans l'Égypte hellénistique et romaine », dans L. Bricault et M.J. Versluys (éd.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt* (Leyde, 2010) 197–220
- A.A. Barb, « Diva Matrix: A Faked Gnostic Intaglio in the Possession of P.P. Rubens and the Iconology of a Symbol », *JWI* 16 (1953) 193–238
- T. Bardinnet, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique. Traduction intégrale et commentaire* (Paris, 1995)
- J. Barns, *Five Ramesseum Papyri* (Oxford, 1956)
- C.A. Barton et D. Boyarin, *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities* (New York, 2016)
- J.D. Beazley, *Etruscan Vase Painting* (New York, 1976)
- S. Beck, *Exorcism, Illness and Demons in an Ancient Near Eastern Context: The Egyptian Magical Papyrus Leiden I 343 + 345* (Leyde, 2018)
- A. Bednarski, « Hysteria Revisited: Women's Public Health in Ancient Egypt », dans A. MacDonald et C. Riggs (éd.), *Current Research in Egyptology 2000* (Oxford, 2000) 11–18
- R.S.P. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek* (Leyde, 2010)
- R. Bélanger Sarrazin, « Catalogue des textes magiques coptes », *APF* 63 (2017) 367–408
- , « Les appels au “Jésus guérisseur” dans les formules iatromagiques coptes », dans A. Boud'hors et al. (éd.), *Études coptes XVI. Dix-huitième journée d'études* (Paris, 2020) 171–88
- C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York, 1992)
- , « Ritual [Further Considerations] », L. Jones (éd.) *Encyclopedia of Religion*, 15 vol. (Détroit, 2005²) 11.7848–56
- W. Beltz, « Die koptischen Zauberpapyri der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin », *APF* 29 (1983) 59–86
- , « Die koptischen Zauberpergamente der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin », *APF* 30 (1984) 83–104
- , « Die koptischen Zauberpapiere und Zauberostraka der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin » *APF* 31 (1985) 31–41
- U. Berner, « Entwurf eines heuristischen Modells zur Synkretismusforschung », *Göttinger Miszellen* 19 (1976) 59–72
- L. Beschi, « Demeter », dans *LIMC* 4.1 (1988) 844–92
- H.D. Betz, *The Greek Magical Papyrus in Translation. Including the Demotic Spells* (Chicago, 1986)

- L.H. Blumell, *Lettered Christians: Christians, Letters, and Late Antique Oxyrhynchus* (Leyde, 2012)
- et K. Dosoo, « Horus, Isis, and the Dark-Eyed Beauty: A Series of Magical Ostraca in the Brigham Young University Collection », *APF* 64 (2018) 199–259
- J. Boardman, « Herakles, Peisistratos and Eleusis », *JHS* 95 (1975) 1–12
- et al., « Herakles », dans *LIMC* 4.1 (1988) 728–838 et *LIMC* 5.1 (1990) 1–192
- G. Bohak, « Hebrew, Hebrew Everywhere? Notes on the Interpretation of *Voces Magicae* », dans S.B. Noegel, J.T. Walker et B.M. Wheeler (éd.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World* (Philadelphie, 2003) 69–82
- , *Ancient Jewish Magic: A History* (Cambridge, 2008)
- C. Bonner, *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian* (Londres, 1950)
- H. Bonnet, « Zum Verständnis des Synkretismus », *ZÄS* 75 (1939) 40–52
- J.F. Borghouts, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348* (Leyde, 1971)
- L.M. Bortolani, *Magical Hymns from Roman Egypt: A Study of Greek and Egyptian Traditions of Divinity* (Cambridge, 2016)
- D. Boschung et J.N. Bremmer (éd.), *The Materiality of Magic* (Paderborn, 2015)
- A. Boud'hors, « L'onceiale penchée en copte et sa survie jusqu'au XVe siècle en Haute-Égypte », dans F. Déroche et F. Richard (éd.), *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient* (Paris, 1997) 117–33
- , « Manuscrits coptes de papier (XIe-XIVe siècle) : Quelques éléments de caractérisation », dans M. Zerdoun Bat-Yehouda (éd.), *Le papier au Moyen Âge : Histoire et techniques* (Turnhout, 1999) 75–84
- G.W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity* (Ann Arbor, 1990)
- J. Braarving, « Magic: Reconsidering the Grand Dichotomy », dans D.R. Jordan, H. Montgomery et E. Thomassen (éd.), *The World of Ancient Magic* (Bergen, 1999) 21–54
- P.F. Bradshaw, « Baptismal Practice in the Alexandrian Tradition: Eastern or Western? », dans P.F. Bradshaw (éd.), *Essays in Early Eastern Initiation* (Bramcote, 1988) 5–17 (réimpr. dans M.E. Johnson [éd.], *Living Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation* [Collegeville, 1995] 82–100)
- D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity* (Cambridge, MA, 2006)
- W.M. Brashear, *Magica Varia* (Bruxelles, 1991)
- , « The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey. Annotated Bibliography (1928-1994) », dans *ANRW* II.18 (1995) 3380–684

- J.N. Bremmer, « The Birth of the Term “Magic” », *ZPE* 126 (1999) 1–12
- , *Greek Religion and Culture, the Bible, and the Ancient Near East* (Leyde, 2008)
- et J.R. Veenstra (éd.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period* (Louvain, 2002)
- C. Breytenbach et P.L. Day, « Satan », dans *DDD*, 1369–80
- L. Bricault et M.J. Versluys (éd.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt* (Leyde, 2010)
- C. Brixhe et A. Panayotou, « Le plomb magique de Phalasarina IC II–XIX 7 », dans C. Brixhe (éd.), *Hellenika Symmikta: histoire, linguistique, épigraphie* (Nancy, 1995) 23–38
- D.L. Brooks Hedstrom, *The Monastic Landscape of Late Antique Egypt. An Archaeological Reconstruction* (Cambridge, 2018)
- E.J. Brovaski, « Thisis », dans *LÄ* 6 (1986) 475–86
- P. Brown, *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad* (Londres, 1971)
- H. Brunner, « Petbe », dans *LÄ* 4 (1982) 992–93
- W. Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (Cambridge, MA, 1992)
- P. Busch, « Magie und das Neue Testament », dans A. Jördens (éd.), *Ägyptische Magie und ihre Umwelt* (Wiesbaden, 2015) 69–81
- H. Cadell et R. Rémondon, « Sens et emplois de τὸ ὄρος dans les documents papyrologiques », *REG* 80 (1967) 343–49
- A. Cameron, « The Cult of the Virgin in Late Antiquity: Religious Development and Myth-Making », dans S. Shoemaker (éd.), *The Church and Mary* (Suffolk, 2004) 1–21
- M. Carastro, « Les liens de l’écriture : *Katadesmoi* et instances de l’enchaînement », dans M. Cartry, J.-L. Durand et R. Koch Piettre (éd.), *Architecturer l’invisible : Autels, ligatures, écritures* (Turnhout, 2009) 263–91
- G. Casadio, « *Religio* versus Religion », dans J.H.F. Dijkstra, J.E.A. Kroesen et Y. Kuiper (éd.), *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer* (Leyde, 2010) 301–26
- P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Paris, 1968)
- É. Chassinat, *Le Manuscrit Magique Copte No 42573 Du Musée Égyptien Du Caire* (Le Caire, 1955)
- M. Choat, *Belief and Cult in Fourth-Century Papyri* (Turnhout, 2006)
- et I. Gardner, *A Coptic Handbook of Ritual Power (P. Macq. I 1)* (Turnhout, 2013)

- P. Chuvin, *Chronique des derniers païens : la disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien* (Paris, 1990)
- L. Cilliers et F.P. Retief, « Bees, Honey and Health in Antiquity », *Akroterion* 53 (2008) 7–19
- W. Clarysse, A. Schoors et H. Willems (éd.), *Egyptian Religion: The Last Thousand Years*, 2 vol. (Louvain, 1998)
- G. Clerc, « Héraklès et les dieux du cercle isiaque », dans N. Grimal, C. Berger et G. Clerc (éd.) *Hommages à Jean Leclant*, 4 vol. (Le Caire, 1994) 3.97–137
- F. Colin, O. Huck et S. Vanséveren (éd.), *Interpretatio: Traduire l'altérité culturelle dans les civilisations de l'Antiquité* (Paris, 2015)
- D. Collins, « The Magic of Homeric Verses », *CP* 103 (2008) 211–36
- C. Colpe, « Syncretism [First Edition] », dans L. Jones (éd.) *Encyclopedia of Religion*, 15 vol. (Détroit, 2005²) 13.8926–34
- L. Costantini, *Magic in Apuleius' Apologia, Understanding the Charges and the Forensic Strategies in Apuleius' Speech* (Berlin, 2019)
- R. Criboire, *Writers, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt* (Atlanta, 1996)
- , « Higher Education in Early Byzantine Egypt: Rhetoric, Latin, and the Law », dans R.S. Bagnall, *Egypt in the Byzantine World, 300–700* (Cambridge, 2007) 47–66
- S. Crippa, « Les savoirs des voix magiques : Réflexion sur la catégorie du rite », dans M. de Haro Sanchez (éd.), *Écrire la magie dans l'antiquité* (Liège, 2015) 239–50
- W.E. Crum, « La magie copte. Nouveaux textes », dans *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion* (Paris, 1922) 537–44
- , « Magical Texts in Coptic I–II », *JEA* 20 (1934) 51–53 et 195–200
- , « Bricks as Birth-Stool », *JEA* 28 (1942) 69
- J.B. Curbera, « Maternal Lineage in Greek Magical Texts », dans D.R. Jordan, H. Montgomery et E. Thomassen (éd.), *The World of Ancient Magic* (Bergen, 1999) 195–203
- , « From the Magician's Workshop: Notes on the Materiality of Greek Curse Tablets », dans D. Boschung et J.N. Bremmer (éd.), *The Materiality of Magic* (Paderborn, 2015) 97–112
- B. Currie, « Perspectives on Neoanalysis from the Archaic Hymns to Demeter », dans Ø. Andersen et D.T.T. Haug (éd.), *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry* (Cambridge, 2012) 184–209
- G.B. D'Alessio, « Nota alla tavoletta plumbea di Phalasarna », *ZPE* 97 (1993) 290
- R.W. Daniel, « A Note on the Philinna Papyrus (PGM XX 1–2) », *ZPE* 73 (1988) 306
- G. Daressy, *Textes et dessins magiques* (Le Caire, 1903)

- , « L'animal séthien à tête d'âne », *ASAE* 20 (1920) 165–66.
- V. Dasen, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece* (Oxford, 1993)
- , « Représenter l'invisible : La vie utérine et l'embryon sur les gemmes magiques », dans V. Dasen (éd.), *L'embryon humain à travers l'histoire : images, savoirs et rites* (Gollion, 2007) 41–64
- et S. Ducaté-Paarmann, « Hysteria and Metaphors of the Uterus », dans S. Schroer (éd.), *Images and Gender: Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art* (Fribourg–Göttingen, 2006) 239–61
- et A.M. Nagy, « Gems », dans D. Frankfurter (éd.), *Guide to the Study of Ancient Magic* (Leyde, 2019) 416–55
- T. De Bruyn, « Appeals to Jesus as the One “Who Heals Every Illness and Every Infirmity” (Matt 4:23, 9:35) in Amulets in Late Antiquity », dans L. DiTommaso et L. Turcescu (éd.), *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity* (Leyde, 2008) 65–81
- , « Greek Amulets from Egypt Invoking Mary as Expressions of “Lived Religion” », *JCSCS* 3 (2012) 55–69
- , « Appeals to the Intercessions of Mary in Greek Liturgical and Paraliturgical Texts from Egypt », dans L.M. Peltomaa, P. Allen et A. Külzer (éd.), *Presbeia Theothokou. The Intercessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th–9th Century)* (Vienne, 2015) 115–29
- , « Christian Apocryphal and Canonical Narratives in Greek Amulets and Formularies in Late Antiquity », dans P. Piovanelli, T. Burke et T. Pettipiece (éd.), *Rediscovering the Apocryphal Continent: New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions* (Tübingen, 2015) 153–74
- , *Making Amulets Christian: Artefacts, Scribes, and Contexts* (Oxford, 2017)
- et 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
- A. de Buck et B.H. Stricker, « Teksten tegen schorpioenen naar Pap. I 349 », *OMRO* 21 (1940) 53–62
- F. de Cenival, *Le mythe de l'œil du soleil* (Sommerhausen, 1988)
- M. de Haro Sanchez (éd.), *Écrire la magie dans l'antiquité* (Liège, 2015)
- A. Delatte, « La clef de la matrice », *Musée Belge* 18 (1914) 75–88
- M. Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques* (Paris, 1965)
- P. Derchain, « Miettes », *RdE* 26 (1974) 7–20
- et A. Delatte, *Les Intailles magiques gréco-égyptiennes* (Paris, 1964)

- C. de Wit, *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne* (Luxor, 1955)
- M.W. Dickie, « The Identity of Philinna in the Philinna Papyrus (*PGM² XX 15 ; SH 900.15*) », *ZPE* 100 (1994) 119–22
- , « The Learned Magician and the Collection and Transmission of Magical Lore », dans D.R. Jordan, H. Montgomery et E. Thomassen (éd.), *The World of Ancient Magic* (Bergen, 1999) 163–93
- , *Magic and the Magicians in the Greco-Roman World* (Londres, 2001)
- J. Dieleman, *Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)* (Leyde, 2005)
- , « A Coptic Magical Text from the Los Angeles County Museum of Art (LACMA) », *Coptica* 5 (2006) 20–31
- , « What's in a Sign? Translating Filiation in the Demotic Magical Papyri », dans A. Papaconstantinou (éd.), *The Multilingual Experience in Egypt from the Ptolemies to the 'Abbāsids* (Aldershot, 2009) 127–52
- , « Egypt », dans D. Frankfurter (éd.), *Guide to the Study of Ancient Magic* (Leyde, 2019) 87–114
- J.H.F. Dijkstra, *Philae and the End of Ancient Egyptian Religion. A Regional Study of Religious Transformation (298–642 CE)* (Louvain, 2008)
- , « The Interplay between Image and Text on Greek Amulets Containing Christian Elements from Late Antique Egypt », dans D. Boschung et J.N. Bremmer (éd.), *The Materiality of Magic* (Paderborn, 2015) 271–92
- et M. van Dijk (éd.), *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West* (Leyde, 2006)
- , J.E.A. Kroesen et Y. Kuiper (éd.), *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer* (Leyde, 2010)
- E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine* (Cambridge, 1965)
- S. Donadoni, « Un incantesimo amatorio copto », *AAT* (1965–1966) 285–92
- , « Per la morfologia del dio Seth », *MDAIK* 37 (1981) 115–22
- K. Dosoo, « Horus, Sabaoth, Satanas : La “Bibliothèque de Berlin” et autres fonds d'archives magiques dans l'Égypte romaine et les premiers siècles de la période islamique », dans J.-C. Coulon (éd.), *La magie et les sciences occultes dans le monde islamique* (Paris, à paraître)
- , « Invocation magique copte à Jésus-Éléléth et Artémis », dans J.-L. Fournet et K. Blouin (éd.), *Papyrus grecs de la collection de la Bibliothèque Nationale de France* (Paris, à paraître)

- J. Draycott, « Size Matters: Reconsidering Horus on the Crocodiles in Miniature », *Pallas* 86 (2011) 123–33
- E. Drioton, « Une scène des mystères d’Horus », *REA* 2 (1929) 172–99
- , « Une statue prophylactique de Ramsès III », *ASAE* 39 (1939) 57–89
- A.J. Droge, « Retrofitting/Retiring “Syncretism” », *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 27 (2001) 375–87
- A. Droogers, « Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem », dans J.D. Gort et al. (éd.), *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach* (Amsterdam, 1989) 7–25
- F. Dunand, *Le culte d’Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, 3 vol. (Leyde, 1973)
- , *Religion populaire en Égypte romaine : les terres cuites isiaques du Musée du Caire* (Leyde, 1979)
- , « Agathodaimon », dans *LIMC* 1.1 (1981) 277–82
- , *Catalogue des terres cuites gréco-romaines d’Égypte* (Paris, 1990)
- , « Traditional Religion in Ptolemaic and Roman Egypt », dans M.R. Salzman (éd.), *The Cambridge History of Religions in the Ancient World* (Cambridge, 2013) 165–88
- et C. Zivie-Coche, *Dieux et hommes en Égypte* (Paris, 1991)
- T. DuQuesne, *The Jackal Divinities of Egypt: From the Archaic Period to Dynasty X* (Londres, 2005) 76–81
- É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, 1912)
- K. Dzwiza, *Schriftverwendung in antiker Ritualpraxis*, 2 vol. (thèse de doctorat non publiée ; Erfurt–Heidelberg, 2013)
- A. Eggebrecht, « Hapi », dans *LÄ* 2 (1977) 951–52
- E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk Among the Ancient Greeks* (Oxford, 2007)
- , « Ancient Greco-Roman Magic and the Agency of Victimhood », *Numen* 64 (2017) 394–417
- , « Binding Spells on Tablets and Papyri », dans D. Frankfurter (éd.), *Guide to the Study of Ancient Magic* (Leyde, 2019) 351–87
- , « Magic and Social Tension », dans D. Frankfurter (éd.), *Guide to the Study of Ancient Magic* (Leyde, 2019) 746–74
- S. Emmel, *Shenoute’s Literary Corpus*, 2 vol. (Louvain, 2004)
- K. Endreffy, A.M Nagy et J. Spier (éd.), *Magical Gems in Their Contexts* (Bretschneider, 2019)
- P. Engel, *Die eine Wahrheit in der gespaltenen Christenheit. Untersuchungen zur Theologie Georg Calixts* (Göttingen, 1976)
- A. Erman, « Heidnisches bei den Kopten », *ZÄS* 33 (1895) 47–51

- , « Ein Koptischer Zauberer », *ZÄS* 33 (1895) 43–46
- , « Zauberspruch für einen Hund », *ZÄS* 33 (1895) 132–35
- , *Zaubersprüche für Mutter und Kind: aus dem Papyrus 3027 des Berliner Museum* (Berlin, 1901)
- M.V. Escribano Paño, « Heretical Texts and *Maleficium* in the *Codex Theodosianus* (CTh. 16.5.34) », dans R.L. Gordon et F. Marco Simón (éd.), *Magical Practice in the Latin West* (Leyde, 2010) 105–38
- E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* (Oxford, 1937)
- , *Theories of Primitive Religion* (Oxford, 1965)
- C.A. Faraone, « The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells », dans C.A. Faraone et D. Obbink (éd.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion* (New York, 1991) 3–32
- , « The Mystodokos and the Dark-Eyed Maidens: Multicultural Influences on a Late-Hellenistic Incantation », dans M. Meyer et P.A. Mirecki (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Leyde, 1995) 297–333
- , *Ancient Greek Love Magic* (Cambridge, MA, 1999)
- , « The Construction of Gender in Ancient Greek Love Magic », dans D.R. Jordan, H. Montgomery et E. Thomassen (éd.), *The World of Ancient Magic* (Bergen, 1999) 279–82
- , « Agents and Victims: Constructions of Gender and Desire in Ancient Greek Love Magic », dans M.C. Nussbaum et J. Sihvola (éd.), *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome* (Chicago, 2002) 400–26
- , « Magical and Medical Approaches to the Wandering Womb in the Ancient Greek World », *ClAnt* 30 (2011) 1–32
- , « Text, Image and Medium: The Evolution of Graeco-Roman Magical Gemstones », dans C. Entwistle et N. Adams (éd.), *'Gems of Heaven': Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity c. AD 200–600* (Londres, 2011) 50–68
- , *The Transformation of Greek Amulets in Roman Imperial Times* (Philadelphia, 2018)
- et D. Obbink (éd.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion* (New York, 1991)
- , *The Getty Hexameters: Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous* (Oxford, 2013)
- H.-W. Fischer-Elfert et T.S. Richter, *Altägyptische Zaubersprüche* (Stuttgart, 2005)
- H.-W. Fischer-Elfert et F. Hoffmann, *Die magischen Texte des Papyrus Athen Nationalbibliothek no. 1826* (à paraître)
- E. Foley, « Ritual Theory », dans B.J. Miller-McLemore (éd.), *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology* (Malden, 2012) 143–52

- A. Forgeau, *Horus-fils-d'Isis. La jeunesse d'un dieu* (Le Caire, 2010)
- 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
- , *The Rise of Coptic: Egyptian versus Greek in Late Antiquity* (Princeton, 2020)
- G. Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (Cambridge, 1986)
- D. Frankfurter, « The Magic of Writing and the Writing of Magic: The Power of the Word in Egyptian and Greek Traditions », *Helios* 21 (1994) 189–221
- , « Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells », dans M. Meyer et P.A. Mirecki (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Leyde, 1995) 457–76
- , *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance* (Princeton, 1998)
- , « The Perils of Love: Magic and Countermagic in Coptic Egypt », *JHSex* 10 (2001) 480–500
- , « Dynamics of Ritual Expertise in Antiquity and beyond: Towards a New Taxonomy of “Magicians” », dans P.A. Mirecki et M. Meyer (éd.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Leyde, 2002) 159–78
- , « Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt », *J ECS* 11 (2003) 339–85
- , « The Binding of Antelopes: A Coptic Frieze and Its Egyptian Religious Context », *JNES* 63 (2004) 97–109
- , « Demon Invocations in the Coptic Magical Spells », dans N. Bosson et A. Boud'hors (éd.), *Actes du huitième congrès international d'études coptes* (Louvain, 2007) 453–66
- , « The Laments of Horus in Coptic: Myth, Folklore, and Syncretism in Late Antique Egypt », dans U. Dill et C. Walde (éd.), *Antike Mythen: Medien, Transformationen und Konstruktionen* (Berlin, 2009) 229–47
- , « Religion in Society: Graeco-Roman », dans A.B. Lloyd (éd.), *A Companion to Ancient Egypt* (Malden, 2010) 526–46
- , « Amentes Demons and Christian Syncretism », *ARG* 14 (2013) 83–102
- , « The Great, the Little, and the Authoritative Tradition in Magic of the Ancient World », *ARG* 16 (2014) 11–30
- , *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity* (Princeton, 2018)
- (éd.), *Guide to the Study of Ancient Magic* (Leyde, 2019)
- J.G. Frazer, *The Golden Bough* (Londres, 1911)

- P. Fridlund et M. Vähäkangas (éd.), *Theological and Philosophical Responses to Syncretism: Beyond the Mirage of Pure Religion* (Leyde, 2018)
- J.G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World* (New York, 1992).
- R. Ganschietz, « Agathodaimon I », dans *RE Suppl.* 3 (1918) 37–59
- A. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum. Third Series: Chester Beatty Gift*, 2 vol. (Londres, 1935)
- I. Gardner et J. Johnston, « I, Deacon Iohannes, Servant of Michael », *JCS* 21 (2019) 29–61
- C. Gasparri, « Dionysos », dans *LIMC* 3.1 (1986) 414–514
- A. Gasse, *Les stèles d'Horus sur les crocodiles* (Paris, 2004)
- , « L'enfant et les sortilèges. Remarques sur la diffusion tardive des “stèles d'Horus sur les crocodiles” », dans A. Gasse, F. Servajean et C. Thiers (éd.), *Et in Aegypto et Ad Aegyptum: Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier* (Montpellier, 2012) 345–58
- J. Gatti, « Dialogism and Syncretism: (Re)Definitions », *Bakhtiniana: Revista de Estudos do Discurso* 11 (2016) 62–81
- J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (Heidelberg, 1920)
- A. Geissen, « Mythologie grecque ou mystère d'Isis-Déméter? », dans L. Bricault et M.J. Versluys (éd.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt* (Leyde, 2010) 181–96
- M.J. Geller, *Evil Demons: Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations* (Helsinki, 2007)
- D.N. Gellner, « For Syncretism. The Position of Buddhism in Nepal and Japan Compared », *Social Anthropology* 5 (1997) 277–91
- P. Ghalioungui, *The Ebers Papyrus: A New English Translation, Commentaries and Glossaries* (Le Caire, 1987)
- E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 vol. (Londres, 1776)
- J.G. Given, « Utility and Variance in Late Antique Witnesses to the Abgar-Jesus Correspondence », *ARG* 17 (2016) 187–222
- J.E. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism* (Harrisbourg, 1999)
- A. Goetze, « An Incantation against Diseases », *Journal of Cuneiform Studies* 9 (1955) 8–18
- W.Y. Goode, « Magic and Religion: A Continuum », *Ethnos* 14 (1949) 172–82
- R.L. Gordon, « Syncretismus », dans *DNP* 11 (2001) 1151–55
- , « Shaping the Text: Innovation and Authority in Graeco-Egyptian Malign Magic », dans H.F.J. Horstmanshoff et al. (éd.), *Kykeon: Studies in Honour of H. S. Versnel* (Leyde, 2002) 69–111

- , « *Signa nova et inaudita*: The Theory and Practice of Invented Signs (*charaktêres*) in Graeco-Egyptian Magical Texts », *Mήνη* 11 (2011) 15–44
- , « *Charaktêres* between Antiquity and Renaissance: Transmission and Re-invention », dans V. Dasen et J.-M. Spieser (éd.), *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance* (Florence, 2014) 253–300
- et F. Marco Simón (éd.), *Magical Practice in the Latin West* (Leyde, 2010)
- G. Gorre, « Les relations du clergé égyptien et des Lagides d'après la documentation privée », *CCG* 14 (2003) 23–43
- J.D. Gort et al. (éd.), *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach* (Amsterdam, 1989)
- J.-C. Goyon, « Hededyt : Isis-Scorpion et Isis au Scorpion. En marge du papyrus de Brooklyn 47. 218.50–III », *BIFAO* 78 (1978) 439–58
- F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit* (Berlin, 1974)
- , « Excluding the Charming: The Development of the Greek Concept of Magic », dans M. Meyer et P.A. Mirecki (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Leyde, 1995) 29–42
- , *Magic in the Ancient World* (Cambridge, MA, 1997)
- , « Theories of Magic in Antiquity », dans P.A. Mirecki et M. Meyer (éd.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Leyde, 2002) 92–104
- , « Syncretism [Further Considerations] », dans L. Jones (éd.) *Encyclopedia of Religion*, 15 vol. (Détroit, 2005²) 13.8934–38
- , *Apollo* (Londres, 2009)
- , « Greece », dans D. Frankfurter (éd.), *Guide to the Study of Ancient Magic* (Leyde, 2019) 115–38
- G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vol. (Vatican, 1944–1953)
- H. Grapow, *Grundriss der Medizin der Alten Ägypter*, 9 vol. (Berlin, 1954–1973)
- H.A. Green, « The Socio-Economic Background of Christianity in Egypt », dans B.A. Pearson et J.E. Goehring (éd.), *The Roots of Egyptian Christianity* (Philadelphie, 1986) 100–13
- J.-C. Grenier, *Anubis alexandrin et romain* (Leyde, 1977)
- F.Ll. Griffith, *The Petrie Papyri: Hieratic Papyri from Kahun and Gurob* (Londres, 1897–1898)
- et H. Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden* (Londres, 1904)
- J.G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride* (Cardiff, 1970)
- C.W. Griggs, *Early Egyptian Christianity: From Its Origins to 451 C.E.* (Leyde, 1991)
- E.M. Grob, *Documentary Arabic Private and Business Letters on Papyrus. Form and Function, Content and Context* (Berlin, 2010)

- , « The Earliest Paper Documents in the Vienna Collection Revisited », *CdE* 90 (2015) 431–43
- G. Güntner, « Persephone », dans *LIMC* 8.1 (1997) 956–78
- J.-C. Haelewyck, *Clavis apocryphorum Veteris Testamenti* (Turnhout, 1998)
- J. Hahn, S. Emmel et U. Gotter (éd.), *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity* (Leyde, 2008)
- E. Hall, *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy* (Oxford, 1989)
- M. Halm-Tisserant, *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne.* (Paris, 2007)
- A.E. Hanson, « The Medical Writer's Woman », dans D. Halperin, J.J. Winkler et F.I. Zeitlin (éd.), *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World* (Princeton, 1990) 309–38
- , « Uterine Amulets and Greek Uterine Medicine », *MedSec* 7 (1995) 281–99
- Y. Harari, « What Is a Magical Text? Methodological Reflections Aimed at Redefining Early Jewish Magic », dans S. Shaked (éd.), *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity* (Leyde, 2005) 91–124
- A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 vol. (Leipzig, 1924⁴)
- G. Harpon, « Sator Arepo », dans M. Marcovich (éd.), *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism* (Leyde, 1988) 28–46
- M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory* (Londres, 1968)
- , 'Emics and Etics Revisited', dans T.N. Headland, K. Pike et M. Harris (éd.), *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate* (Londres, 1990) 48–61
- W.H. Harrison, *In Praise of Mixed Religion: The Syncretism Solution in a Multifaith World* (Montréal, 2014)
- R. Heim, « Incantamenta magica graeca latina. », *Jahrbücher für classische Philologie* Suppl. 19 (1892) 463–576
- A. Henrichs, « Zum Text einiger Zauberpapyri », *ZPE* 6 (1970) 193–212
- S. Hermann, « Isis in Byblos », *ZÄS* 82 (1958) 48–55
- K. Hevesi, « P. Stras. K 204 and K 205. An Unpublished Coptic Magical Collection from the Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg », dans S. Kiyandrad, C. Theis et L. Willer (éd.), *Bild und Schrift auf « magischen » Artefakten* (Berlin, 2018) 49–118

- , « A Few Remarks on the Persistence of Native Egyptian Historiolae in Coptic Magical Texts », dans M. Peterková Hlouchová et al. (éd.), *Current Research in Egyptology 2018* (Oxford, 2019) 42–54
- S. Higgins, *Embodying the Virgin: The Physical Materialization of the Cult of Mary in Late Antique Egypt (Fifth-Ninth Centuries CE)* (thèse de doctorat non publiée ; Université d'Ottawa, 2015)
- C.A. Hoffman, « Fiat Magia », dans P.A. Mirecki et M. Meyer (éd.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Leyde, 2002) 179–94
- G. Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire* (Londres, 2001)
- M. Houle, *Les notions de possession et d'exorcisme dans les textes magiques de l'époque gréco-romaine jusqu'à l'Antiquité tardive : changements et continuités* (thèse de doctorat non publiée ; Université d'Ottawa, 2018)
- H. Hubert et M. Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année Sociologique* 7 (1903) 1–146
- H. Hunger, *Spätbabylonische Texte aus Uruk*, 3 vol. (Berlin, 1976)
- T.E. Hunt, « Religion in Late Antiquity – Late Antiquity in Religion », dans J. Lössl et N.J. Baker-Brian (éd.), *A Companion to Religion in Late Antiquity* (Malden, 2018) 9–30
- L.W. Hurtado, « The Origin of the Nomina Sacra: A Proposal », *JBL* 117 (1998) 655–73
- , *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins* (Grand Rapids, 2006)
- H. Hyvernat, *Album de paléographie copte pour servir à l'introduction paléographique des Actes des Martyrs de l'Égypte* (Paris 1888)
- J. Issaverdens, *The Uncanonical Writings of the Old Testament Found in the Armenian MSS. of the Library of St. Lazarus* (Venise, 1934²)
- M. Jameson, « Apollo Lykeios in Athens », *Archaiognosia* 1 (1980) 213–36 (réimpr. dans *Cults and Rites in Ancient Greece* [Cambridge, 2014] 41–61)
- , *Cults and Rites in Ancient Greece* (Cambridge, 2014)
- N. Janowitz, *Magic in the Roman World: Pagans, Jews and Christians* (Londres, 2001)
- L. Janssens, « La fausse énigme de l'abracadabra : la médecine mystique du culte d'Abrasax », *Helmantica* 45 (1994) 451–83
- E. Jelínková, *Les inscriptions de la statue guérisseuse de Djed-her-le-Sauveur* (Le Caire, 1956)
- A.I. Jiménez San Cristóbal, « The Rape of Persephone in a Berlin Papyrus », *LEC* 83 (2015) 239–62
- J.H. Johnson, « The Demotic Magical Spells of Leiden I 384 », *OMRO* 56 (1975) 29–64

- , « Appendix B: Hieroglyphic Text », dans M. Gibson (éd.), *Excavations at Nippur: Eleventh Season* (Chicago, 1975) 143–50
- , *The Demotic Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Chicago, 2001)
- M.E. Johnson (éd.), *Living Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation* (Collegeville, 1995)
- , *Liturgy in Early Christian Egypt* (Bramcote, 1995)
- , *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation* (Collegeville, 2007)
- P.C. Johnson, « Syncretism and Hybridization », dans M. Stausberg et S. Engler (éd.), *The Oxford Handbook of the Study of Religion* (Oxford, 2017) 754–71
- B.C. Jones, *New Testament Texts on Greek Amulets from Late Antiquity* (Londres, 2016)
- C.P. Jones, *Between Pagan and Christian* (Cambridge, MA, 2014)
- D.R. Jordan, « A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora », *GRBS* 26 (1985) 151–97
- , « Defixiones from a Well Near the Southwest Corner of the Athenian Agora », *Hesperia* 54 (1985) 205–55
- , « The Inscribed Lead Tablet from Phalasarna », *ZPE* 94 (1992) 191–94
- , H. Montgomery et E. Thomassen (éd.), *The World of Ancient Magic* (Bergen, 1999)
- A. Jördens (éd.), *Ägyptische Magie und ihre Umwelt* (Wiesbaden, 2015)
- L. Kahil, « Artemis », dans *LIMC* 2.1 (1984) 618–753
- L. Kákosy, « Ein magischer Papyrus des Kunsthistorischen Museum in Budapest », *AAntHung* 19 (1971) 159–77
- , « Some Problems of the Magical Healing Statues », dans A. Roccati et A. Siliotti (éd.), *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni* (Milan, 1987) 171–86
- , « Survival of Ancient Egyptian Gods in Coptic and Islamic Egypt », dans W. Godlewski (éd.), *Coptic Studies : Acts of the Third International Congress of Coptic Studies* (Varsovie, 1990) 175–77
- , « Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten », dans *ANRW* II.18 (1995) 2894–3049
- , *Egyptian Healing Statues in Three Museums in Italy: Turin, Florence, Naples* (Torino, 1999)
- J. Kamstra, *Encounter or Syncretism: The Initial Growth of Japanese Buddhism* (Leyde, 1967)
- O.E. Kaper, *The Egyptian God Tutu: A Study of the Sphinx-God and Master of Demons with a Corpus of Monuments* (Louvain, 2003)

- A. Karanika, « Homer the Prophet: Homeric Verses and Divination in The Homeromanteion », dans A. Lardinois, J. Blok et M.G.M. van der Poel (éd.), *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion* (Leyde, 2011) 255–77
- H.A. Kelly, *Satan: A Biography* (Cambridge, 2006)
- B.J. Kemp, « Abydos », dans *LÄ* 1 (1975) 28–41
- H. King, *Hippocrates' Woman. Reading Female Body in Ancient Greece* (Londres, 1998)
- H.G. Kippenberg, « Magic in Roman Civil Discourse: Why Ritual Could Be Illegal », dans P. Schäfer et H.G. Kippenberg (éd.), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium* (Leyde, 1997) 137–63
- P. Kitiarsa, « Beyond Syncretism: Hybridization of Popular Religion in Contemporary Thailand », *Journal of Southeast Asian Studies* 36 (2005) 461–87
- S. Kiyarad, C. Theis et L. Willer (éd.), *Bild und Schrift auf « magischen » Artefakten* (Berlin, 2018)
- A. Klasens, *A Magical Statue Base (Socle Béhague) in the Museum of Antiquities at Leiden* (Leyde, 1952)
- W. Klein et al., « Teufel », dans *TRE* 33 (2002) 113–47
- A.F.J. Klijn, « Jewish Christianity in Egypt », dans B.A. Pearson et J.E. Goehring (éd.), *The Roots of Egyptian Christianity* (Philadelphie, 1986) 161–75
- L. Koenen, « Der brennende Horosknabe. Zu einem Zauberspruch des Philinna-Papyrus », *CdE* 37 (1962) 167–74
- Y. Koenig, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne* (Paris, 1994)
- , « L'eau et la magie », dans A. Amenta, M. Luiselli et M. Sordi (éd.), *L'acqua nell'antico Egitto: Vita, rigenerazione, incantesimo medicamento* (Rome, 2005) 91–105
- R.D. Kotansky, « Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets », dans C.A. Faraone et D. Obbink (éd.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion* (New York, 1991) 107–37
- , *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae. Part 1: Published Texts of Known Provenance* (Opladen, 1994)
- , « Greek Exorcistic Amulets », dans M. Meyer et P.A. Mirecki (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Leyde, 1995) 243–77
- , « Textual Amulets and Writing Traditions in the Ancient World », dans D. Frankfurter (éd.), *Guide to the Study of Ancient Magic* (Leyde, 2019) 507–54

- P.I.M. Kousoulis, « The Function of *ḥkʿ* as a Mobilized Form in a Theological Environment: The Apotropaic “Ritual of Overthrowing Apophis” », dans Z. Hawass (éd.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-First Century*, 3 vol. (Le Caire, 2003) 2.362–71
- J.L. Kovacs et C. Rowland, *Revelation: The Apocalypse of Jesus Christ* (Malden, 2004)
- T. Kraus, *Hekate: Studien zu Wesen und Bild der Götting in Kleinasien und Griechenland* (Heidelberg, 1960)
- A.M. Kropp, *Oratio Mariae ad Bartos. Ein koptischer Gebetstext aus dem Giessener Papyrus-Sammlungen* (Giessen, 1965)
- , *Der Lobpreis des Erzengels Michael (vormals P. Heidelberg Inv. Nr. 1686)* (Bruxelles, 1966)
- K.H. Kuhn, « A Coptic Jeremiah Apocryphon », *Muséon* 83 (1970) 95–135 et 291–350
- P. Lacau, « Les statues “guérisseuses” dans l’ancienne Égypte », *MMAI* 25 (1921) 189–210
- A. Łajtar, *Deir El-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods: A Study of an Egyptian Temple Based on Greek Sources* (Varsovie, 2006)
- et J. van der Vliet, *Empowering the Dead in Christian Nubia: The Texts from a Medieval Funerary Complex in Dongola* (Varsovie, 2017)
- B. Landsberger et T. Jacobsen, « An Old Babylonian Charm against Merḥu », *JNES* 14 (1955) 14–21
- R. Lane Fox, *Pagans and Christians* (Londres, 1986)
- H.O. Lange, *Der Magische Papyrus Harris* (Copenhague, 1927)
- , « Ein faijumischer Beschwörungstext », dans *Studies presented to F. LL. Griffith* (Londres, 1932) 161–66
- B. Layton, « Towards a New Coptic Palaeography », dans T. Orlandi et F. Wisse (éd.), *Acts of the Second International Congress of Coptic Studies* (Rome, 1985) 149–58
- J. Leclant, « Points de vue récents sur le syncrétisme dans la religion de l’Égypte pharaonique », dans F. Dunand et P. Lévêque (éd.), *Les syncrétismes dans les religions de l’Antiquité* (Leyde, 1975) 1–18
- , « Avant-propos : l’eau vivifiante dans l’Égypte ancienne », dans R. Ginouvès (éd.), *L’eau, la santé et la maladie dans le monde grec* (Athènes, 1994) 7–11
- L. Lehnus, « Maas E Filinna », *QS* 66 (2007) 155–62 (réimpr. dans *Incontri con la filologia del passato* [Bari, 2012] 711–18)
- , *Incontri con la filologia del passato* (Bari, 2012)
- C. Leitz, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom* (Londres, 1999)
- , *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, 7 vol. (Louvain, 2002)

- A.M. Leopold et J.S. Jensen (éd.), *Syncretism in Religion: A Reader* (New York, 2004)
- L. Leroy et P. Dib, « Un apocryphe carchouni sur la Captivité de Babylone », *ROC* 15 (1910) 255–74, 398–409 et *ROC* 16 (1911) 128–54
- P. Lévêque, « Essai de typologie des syncrétismes », dans *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine* (Paris, 1973) 179–87
- F. Lexa, *La magie dans l'Égypte antique: de l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, 2 vol. (Paris, 1925)
- L.R. Lidonnici, « “According to the Jews:” Identified (and Identifying) “Jewish” Elements in the Greek Magical Papyri », dans L.R. LiDonnici et A. Lieber (éd.), *Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism* (Leyde, 2007) 87–108
- J.L. Lightfoot, *The Sibylline Oracles: With Introduction, Translation, and Commentary on the First and Second Books* (Oxford, 2007)
- B. Lincoln, « Retiring Syncretism », *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 27 (2001) 453–59
- F. Lissarrange et A.-F. Laurens, « Le bûcher d'Héraclès : l'empreinte du dieu », dans A.-F. Laurens (éd.), *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète* (Paris, 1989) 81–98
- H. Lloyd-Jones, « Heracles at Eleusis: *P. Oxy.* 2622 and *P.S.I.* 1391 », *Maia* 19 (1967) 206–29
- E.O.D. Love, *Code-Switching with the Gods* (Berlin, 2016)
- R. Lucarelli, « The Donkey in the Graeco-Egyptian Papyri », dans S. Crippa et E.M. Ciampini (éd.), *Languages, Objects, and the Transmission of the Rituals. An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices in the Graeco-Egyptian Papyri (PGM)* (Venise, 2017) 89–103
- P. Maas, « The Philinna Papyrus », *JHS* 62 (1942) 33–38
- V. Machaira, « Hyades », dans *LIMC* 5.1 (1990) 543–46
- R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100–400)* (New Haven, 1984)
- , *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries* (New Haven, 1997)
- M. Malaise, « Les caractéristiques et la question des antécédents de l'initiation isiaque », dans J. Ries et H. Limet (éd.), *Les rites d'initiation* (Louvain-la-Neuve, 1986) 355–62
- B. Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays* (Glencoe, 1948)
- F. Maltomini, « P.Lond. 121 (= PGM VII), 1–221: Homeromanteion », *ZPE* 106 (1995) 107–22
- A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle* (Rome, 1996)
- R. Martin Hernandez, « Reading Magical Drawings in the Greek Magical Papyri », dans P. Schubert (éd.), *Actes du 26^e Congrès International de Papyrologie* (Genève, 2012) 491–98
- , « More than a Logos. The Ιωεβθηθ Logos in Context », dans C. Sánchez Natalías (éd.), *Litterae Magicae Studies in Honour of Roger S.O. Tomlin* (Zaragoza, 2019) 187–262

- (éd.), *Drawing Magic. Images of Power and the Power of Images in Ancient and Late-Antique Magic* (Louvain, à paraître)
- et S. Torallas Tovar, « “You Who Imposed Sleep upon Abimelech for Seventy-Two Years”: An Egyptian Spell against Insomnia », dans M. Piranomonte et F.M. Simon (éd.), *Constesi Magici, Contextos Magicos* (Rome, 2012) 309–12
- , « A Magical Spell on an Ostrakon at the Abbey of Montserrat », *ZPE* 189 (2014) 175–84
- A. Massart, *The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345* (Leyde, 1954)
- A. Mastrocinque, « Le pouvoir de l’écriture dans la magie », *Mondes Anciens* 1 (2010), disponible en ligne, <https://doi.org/10.4000/mondesanciens.168>
- , « Les *charaktères*, formes des dieux d’après les papyri et les gemmes magiques », dans S. Georgoudi, R.K. Piettre et F. Schmidt (éd.), *La raison des signes: Présages, rites, destin dans les sociétés de la méditerranée ancienne* (Leyde, 2012) 537–46
- C. Maunder (éd.), *The Origins of the Cult of the Virgin Mary* (Londres, 2008)
- J. McGuckin, « The Early Cult of Mary and Inter-Religious Contexts in the Fifth Century Church », dans C. Maunder (éd.), *The Origins of the Cult of the Virgin Mary* (Londres, 2008) 1–22
- J.T. McNeill, *Unitive Protestantism* (New York, 1964)
- M. Meerson, « Secondhand Homer », dans A.-M. Luijendijk et W.E. Klingshirn (éd.), *My Lots are in Thy Hands: Sortilege and its Practitioners in Late Antiquity* (Leyde, 2018) 138–53
- S.A. Meo et al., « Role of Honey in Modern Medicine », *Saudi Journal of Biological Sciences* 24 (2017) 975–78
- R. Merkelbach, « Literarische Texte unter Ausschluß der christlichen », *APF* 16 (1958) 85–86
- M. Meyer, *The Magical Book of Mary and the Angels (P. Heid. Inv. Kopt. 685): Text, Translation, and Commentary* (Heidelberg, 1996)
- , « The Prayer of Mary Who Dissolves Chains in Coptic Magic and Religion », dans P.A. Mirecki et M. Meyer (éd.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Leyde, 2002) 407–15
- , « The Prayer of Mary in the Magical Book of Mary and the Angels », dans S.B. Noegel, J.T. Walker et B.M. Wheeler (éd.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World* (Philadelphie, 2003) 57–67
- , « Mary Dissolving Chains in Coptic Museum Papyrus 4958 and Elsewhere », dans M. Immerzeel et J. van der Vliet (éd.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium*, 2 vol. (Louvain, 2004) 1.369–76
- et P.A. Mirecki (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Leyde, 1995)

- et R. Smith, *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power* (Princeton, 1999)
- S. Michel, *Die Magischen Gemmen: Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit* (Berlin, 2004)
- A.T. Mihálykó, *The Christian Liturgical Papyri: An Introduction* (Tübingen, 2019)
- A. Mingana, « Woodbrooke Studies. Editions and Translations of Christian Documents in Syriac and Garshuni, II.1 : A New Jeremiah Apocryphon », *BRL* 11 (1927) 352–437
- , *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni. Edited and Translated With a Critical Apparatus*, 7 vol. (Cambridge, 1927–1934)
- P.A. Mirecki, « The Coptic Wizard's Hoard », *HThR* (1994) 435–60
- et M. Meyer (éd.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Leyde, 2002)
- P.C. Molan, « The Antibacterial Activity of Honey », *Bee World* 73 (1992) 5–28
- S. Mollard-Besques, *Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre-cuite grecs, étrusques et romains*, 4 tomes, 11 vol. (Paris, 1992)
- A. Momigliano (éd.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (Londres, 1963)
- P. Montet, *Byblos et l'Égypte* (Paris, 1928)
- A. Moret, « Horus sauveur », *RHR* 72 (1915) 213–87
- , *La Légende d'Osiris à l'époque Thébaine d'après l'Hymne à Osiris Du Louvre* (Le Caire, 1930)
- T. Mößner et C. Nauerth, « Koptische Texte und ihre Bilder », dans A. Jördens (éd.), *Ägyptische Magie und ihre Umwelt* (Wiesbaden, 2015) 302–75
- A. Motte et V. Pirenne-Delforge, « Du “bon usage” de la notion de syncrétisme », *Kernos* 7 (1994) 11–27
- M. Mulryan, « “Paganism” in Late Antiquity: Regional Studies and Material Culture », dans M. Mulryan et L. Lavan (éd.), *The Archaeology of Late Antique « Paganism »* (Leyde, 2011) 41–86
- F. Naether, *Die Sortes Astrampsychi : Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten* (Tübingen, 2010)
- A.M Nagy, « Ancient Magical Gems », dans J. Petropoulos (éd.), *Greek Magic: Ancient, Medieval and Modern* (Londres, 2008) 34–38
- , « Engineering Ancient Amulets: Magical Gems of the Roman Imperial Period », dans D. Boschung et J.N. Bremmer (éd.), *The Materiality of Magic* (Paderborn, 2015) 205–40

- R.R. Nauta, « Callimachus' Sacrifice to Apollo Lykios (Fragment 1.21–24) », dans J.H.F. Dijkstra, J.E.A. Kroesen et Y. Kuiper (éd.), *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer* (Leyde, 2010) 167–77
- O Neugebauer et R.A. Parker, *Egyptian Astronomical Texts*, 4 vol. (Providence, 1960–1969)
- T. Nicklas, « Zaubetränke, sprechende Statuen und eide Gefangenenbefreiung: Magie und Wunder in den 'Akten des Andreas und Matthias », *AnnSE* 24 (2007) 485–500
- S.B. Noegel, J.T. Walker et B.M. Wheeler (éd.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World* (Philadelphie, 2003)
- B. Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept* (New Haven, 2013)
- J.A. North et S.R.F. Price (éd.), *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians* (Oxford, 2011)
- J.F. Nunn, *Ancient Egyptian Medicine* (Londres, 1996) 122
- E.R. O'Connell et al. (éd.), *The 'Hay Cookbook' and Associated Coptic Spells on Leather: A Multidisciplinary Approach to the Materiality of Magical Practice* (Londres, à paraître)
- P. Orsini, *Studies on Greek and Coptic Majuscule Scripts and Books* (Berlin, 2018)
- B.-C. Otto, « Towards Historicizing "Magic" in Antiquity », *Numen* 60 (2013) 308–47
- et M. Stausberg (éd.), *Defining Magic: A Reader* (Londres, 2014)
- A. Papaconstantinou (éd.), *The Multilingual Experience in Egypt from the Ptolemies to the 'Abbāsids* (Aldershot, 2009)
- R. Parker, *Greek Gods abroad: Names, Natures, and Transformations* (Oakland, 2017)
- K. Parlasca, « Eine Gruppe spätantiker Grabreliefs aus Ägypten », dans C. Fluck, S. Richter et S. Schaten (éd.), *Divitiae Aegypti: koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause* (Wiesbaden, 1995) 246–51
- B.A. Pearson, « Earliest Christianity in Egypt: Further Observations », dans J.E. Goehring et J.A. Timbie (éd.), *The World of Early Egyptian Christianity: Language, Literature, and Social Context: Essays in Honor of David W. Johnson* (Washington, 2007) 97–112
- et J.E. Goehring (éd.), *The Roots of Egyptian Christianity* (Philadelphie, 1986)
- L. Pelletier-Michaud, *Évolution du sens des termes de couleur et de leur traitement poétique. L'élégie romaine et ses modèles grecs* (thèse de doctorat non publiée ; Université Laval, 2016)
- S. Pernigotti, « Il codice copto », *SCO* 29 (1979) 19–53
- , « Una rilettura del P.Mil. Vogl. Copto 16 », *Aegyptus* 73 (1993) 93–125
- , « La magia copta: i testi », dans *ANRW* II.18 (1995) 3685–730

- , *Testi della magia copta* (Imola, 2000)
- O. Phillips, « The Witches' Thessaly », dans P.A. Mirecki et M. Meyer (éd.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Leyde, 2002) 378–85
- R.L. Phillips, « Blinding as a Means of Becoming Invisible: Reflections on the Context of *P.Oxy. LVIII.3931* », *ICS* 35–36 (2011) 111–20
- G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt* (Londres, 1994)
- , *Handbook of Egyptian Mythology* (Santa Barbara, 2002)
- P. Piovaneli, *Ricerche sugli apocrifi veterotestamentari etiopici*, 2 vol. (Florence, 1986)
- , « Le sommeil séculaire d'Abimélech dans l'Histoire de la captivité babylonienne et les Paralipomènes de Jérémie. Textes – intertextes – contextes », dans D. Marguerat et A.H.W. Curtis (éd.), *Intertextualités. La Bible en échos* (Genève, 2000) 73–96 (réimpr. dans *Apocryphités. Études sur les textes et les traditions scripturaires du judaïsme et du christianisme anciens* [Turnhout, 2016] 153–77)
- , *Apocryphités. Études sur les textes et les traditions scripturaires du judaïsme et du christianisme anciens* (Turnhout, 2016)
- W. Pleyte et P. Boeser, *Manuscripts coptes du Musée d'antiquités des Pays-Bas à Leide* (Leyde, 1897)
- K. Polinger Foster, *Aegean faience of the Bronze Age* (New Haven, 1979)
- E.A. Pollard, « Magic Accusations against Women in Tacitus's *Annals* », dans K.B. Stratton et D.S. Kalleres (éd.), *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World* (New York, 2014) 183–218
- K. Preisendanz, « Marmaraoth », dans *RE* 28 (1930) 1881
- J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary* (Berlin, 1984)
- A.-E. Purinton, *Paraleipomena Jeremiou: Edited and Translated* (Missoula, 1972)
- M. Pye, « Syncretism and Ambiguity », *Numen* 18 (1971) 83–93
- , « Syncretism versus Synthesis », *Method & Theory in the Study of Religion* 6 (1994) 217–29
- J.F. Quack, « La magie au temple », dans Y. Koenig (éd.), *La magie en Égypte: à la recherche d'une définition* (Paris, 2002) 41–68
- , « Die Horus-Stelen und ihr Bildprogramm », dans V. Vaelske (éd.), *Ägypten. Ein Tempel der Tiere* (Berlin, 2006) 107–109
- , « Corpus oder *membra disiecta*? Zur Sprach- und Redaktionskritik des Papyrus Jumilhac », dans W. Waitkus (éd.), *Diener des Horus: Festschrift für Dieter Kurth zum 65. Geburtstag* (Gladbeck, 2008) 203–28

- , « How the Coptic Script Came about », dans E. Grossman et al. (éd.), *Greek Influence on Egyptian-Coptic: Contact-Induced Change in an Ancient African Language* (Hamburg, 2017) 27–96
- , *Eine magische Stele aus dem Badischen Landesmuseum Karlsruhe (Inv. H 1049)* (Heidelberg, 2018)
- J. Quaegebeur, *Le dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique* (Louvain, 1975)
- , « Cultes égyptiens et grecs en Égypte hellénistique: L'exploitation des sources », dans E. van't Dak, P. van Dessel et W. van Gucht (éd.), *Egypt and the Hellenistic World* (Louvain, 1983) 303–24
- , « De l'origine égyptienne du griffon Némésis », dans F. Jouan (éd.), *Visages du destin dans les mythologies. Mélanges Jacqueline Duchemin* (Paris, 1983) 41–54
- H. Quecke, « Zwei koptische Amulette der Papyrussammlung der Universität Heidelberg (Inv. Nr. 544 b und 564 a) », *Muséon* 76 (1963) 247–65
- É. Rebillard, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity. North Africa, 200-450 CE* (Ithaca, 2012)
- B.R. Rees, « Popular Religion in Graeco-Roman Egypt. II. The Transition to Christianity », *JEA* 36 (1950) 86–100
- R. Reitzenstein, *Die griechische Tefnutlegende* (Heidelberg, 1923)
- H. Remus, « “Magic”, Method, Madness », *Method & Theory in the Study of Religion* 11 (1999) 258–98
- N.J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter* (Oxford, 1974)
- T.S. Richter, « Greek, Coptic and the ‘Language of the Hijra’: The Rise and Decline of the Coptic Language in Late Antique and Medieval Egypt », dans H.M. Cotton et al. (éd.), *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East* (Cambridge, 2009) 401–46
- , « Markedness and Unmarkedness in Coptic Magical Writing », dans M. de Haro Sanchez (éd.), *Écrire la magie dans l'antiquité* (Liège, 2015) 97–108
- S.J. Riley, « Devil », dans *DDD*, 460–79
- R.K. Ritner, « Horus on the Crocodiles: A Juncture of Religion and Magic in Late Dynastic Egypt », dans J.P. Alan (éd.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt* (New Haven, 1989) 103–16
- , « Egyptian Magic: Questions of Legitimacy, Religious Orthodoxy and Social Deviance », dans A.B. Lloyd (éd.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths* (Londres, 1992) 189–200
- , *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (Chicago, 1993)

- , « Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: The Demotic Spells and their Religious Context », dans *ANRW* II.18 (1995) 3333–79
- , « The Religious, Social and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic », dans M. Meyer et P.A. Mirecki (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Leyde, 1995) 43–60
- , « The Wives of Horus and the Philinna Papyrus (*PGM XX*) », dans W. Clarysse, A. Schoors et H. Willems (éd.), *Egyptian Religion: The Last Thousand Years*, 2 vol. (Louvain, 1998) 2.1027–41
- J.B. Rives, « Magic in the XII Tables Revisited », *CQ* 52 (2002) 270–90
- , « Magic in Roman Law: The Reconstruction of a Crime », *ClAnt* 22 (2003) 312–39 (réimpr. dans J.A. North et S.R.F. Price [éd.], *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians* [Oxford, 2011] 71–108)
- , « Magic, Religion, and Law: The Case of the Lex Cornelia de Sicariis et Veneficiis », dans C. Ando et J. Rüpke (éd.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome* (Wiesbaden, 2006) 47–67
- , « Magus and Its Cognates in Classical Latin », dans R.L. Gordon et F. Marco Simón (éd.), *Magical Practice in the Latin West* (Leyde, 2010) 53–78
- L. Robert, « Échec au mal », *Hellenica* 13 (1965) 265–71
- N. Robertson, « Heracles’ “Catabasis” », *Hermes* 108 (1980) 274–300
- A. Roccati et A. Siliotti (éd.), *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni* (Milan, 1987)
- R. Rodabaugh Suvorov, « Kahun Papyrus in Context: the “Floating Uterus” », dans R.J. Dann (éd.), *Current Research in Egyptology 2004* (Oxford, 2006) 138–48
- F. Rossi, « Di alcuni manoscritti copti che si conservano nella Biblioteca nazionale di Torino », *MAT* 44 (1894) 21–70
- et W. Pleyte, *Papyrus de Turin*, 2 vol. (Leyde, 1869–1876)
- A.M. Roth et C.H. Roehrig, « Magical Bricks and the Bricks of Birth », *JEA* 88 (2002) 121–39
- R. Roukema, « Early Christianity and Magic », *AnnSE* 24 (2007) 367–78
- K. Rudolph, « Synkretismus – vom theologischen Scheltwort zum religionswissenschaftlichen Begriff », dans *Humanitas Religiosa. Festschrift für Harolds Biezais zum 70. Geburtstag* (Stockholm, 1979) 194–212
- , « Syncretism: From Theological Invective to a Concept in the Study of Religion », dans A.M. Leopold et J.S. Jensen (éd.), *Syncretism in Religion: A Reader* (New York, 2004) 68–85
- J.B. Russell, *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity* (Ithaca, 1977)
- , *Satan: The Early Christian Tradition* (Ithaca, 1981)

- W.F. Ryan, *The Bathhouse at Midnight: An Historical Survey of Magic and Divination in Russia* (University Park, 1999)
- C.E. Sander-Hansen, *Die Texte der Metternichstele* (Copenhague, 1956)
- J.E. Sanzo, *Scriptural Incipits on Amulets from Late Antique Egypt: Text, Typology, and Theory* (Tübingen, 2014)
- , « The Innovative Use of Biblical Traditions for Ritual Power: The Crucifixion of Jesus on a Coptic Exorcistic Spell (Brit. Lib. Or. 6796[4], 6796) as a Test Case », *ARG* 16 (2015) 67–98
- , « Magic and Communal Boundaries: The Problems with Amulets in Chrysostom, *Adv. Iud.* 8, and Augustine, *In Io. tra. 7* », *Henoch* 39 (2017) 227–46
- , « Early Christianity », dans D. Frankfurter (éd.), *Guide to the Study of Ancient Magic* (Leyde, 2019) 198–239
- H. Sarian, « Hekate », dans *LIMC* 6.1 (1992) 985–86
- H. Satzinger, « Aqua guaritrice: le statue e le stele magiche e il loro uso magico-medico nell’Egitto faraonico », dans A. Roccati et A. Siliotti (éd.), *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni* (Milan, 1987) 189–204
- , « Old-Coptic », dans A.S. Atiya (éd.), *The Coptic Encyclopedia*, 8 vol. (New York, 1991) 8.169–75
- S. Sauneron, *Rituel de l’embaumement, pap. Boulaq III, pap. Louvre 5.158* (Le Caire, 1952)
- , *Un traité égyptien d’ophiologie* (Le Caire, 1989)
- H. Scepankova, J.A. Saraiva et L.M. Estevinho, « Honey Health Benefits and Uses in Medicine », dans J.M. Alvarez-Suarez (éd.), *Bee Products: Chemical and Biological Properties* (Cham, 2017) 83–96
- P. Schäfer et H.G. Kippenberg (éd.), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium* (Leyde, 1997)
- G.W. Schwendner, « Under Homer’s Spell », dans L. Ciruolo et J. Seidel (éd.), *Magic and Divination in the Ancient World* (Leyde, 2002) 107–18
- N.E. Scott, « The Metternich Stela », *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 9 (1951) 201–17
- K.C. Seele, « Horus on the Crocodiles », *JNES* 6 (1947) 43–52
- A.F. Segal, « Hellenistic Magic: Some Questions of Definition », dans R. van der Broek et M.J. Vermaseren (éd.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion* (Leyde, 1981) 349–75
- K. Sethe, *Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägyptern* (Strasbourg, 1916)
- S. Shaked (éd.), *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity* (Leyde, 2005)

- G.J. Shaw, *The Egyptian Myths: A Guide to the Ancient Gods and Legends* (New York, 2014)
- I. Shaw (éd.), *The Oxford History of Ancient Egypt* (Oxford, 2000)
- S. Shoemaker, « The Cult of the Virgin in the Fourth Century: A Fresh Look at Some Old and New Sources », dans C. Maunder (éd.), *The Origins of the Cult of the Virgin Mary* (Londres, 2008) 71–87
- C. Sfameni, « Magic Syncretism in the Late Antiquity: Some Examples from Papyri and Magical Gems », *Ilu* 6 (2001) 183–99
- G. Sfameni Gasparro, « The Hellenistic Face of Isis: Cosmic and Saviour Goddess », dans L. Bricault, M.J. Versluys et P.G.P. Meyboom (éd.), *Nile into Tiber: Egypt in the Roman World* (Leyde, 2007) 40–72
- M. Šmiejová Kellová, « Magic Use of Mother's Name. Humans, Goddesses, and Curse Tablets », dans F. Pasche Guignard, G. Pedrucci et M. Scapini (éd.), *Maternità e politeismi – Motherhood(s) and Polytheisms* (Bologne, 2017) 301–308
- J.Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago, 1982)
- , *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Chicago, 1990)
- , « Trading Places », dans M. Meyer et P.A. Mirecki (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Leyde, 1995) 13–27
- , « Religion, Religions, Religious », dans M.C. Taylor (éd.), *Critical Terms for Religious Studies* (Chicago, 1998) 269–84
- , « Here, There, and Anywhere », dans S.B. Noegel, J.T. Walker et B.M. Wheeler (éd.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World* (Philadelphie, 2003) 21–36
- M. Smith, *Following Osiris. Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia* (Oxford, 2017)
- J. Sørensen, « Magic Reconsidered: Towards a Scientifically Valid Concept of Magic », dans B.-C. Otto et M. Stausberg (éd.), *Defining Magic: A Reader* (Londres, 2014) 229–42
- W. Spiegelberg, « Aus der Straßburger Sammlung demotischer Ostraka », *ZÄS* 49 (1911) 34–41
- H.F. Stander, « Amulets and the Church Fathers », *EPh* 75 (1993) 55–66
- V. Stegemann, *Die koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien* (Heidelberg, 1934)
- R.C. Steiner, « Northwest Semitic Incantations in an Egyptian Medical Papyrus of the Fourteenth Century B. C. E. », *JNES* 51 (1992) 191–200

- H. Sternberg-el-Hotabi, « Die Götterdarstellungen der Metternichstele. Ein Neuansatz zu ihrer Interpretation als Elemente eines Kontinuitätsmodells », *GM* 97 (1987) 25–70
- , *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen: ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr.*, 2 vol (Wiesbaden, 1999)
- C. Stewart, « Syncretism and Its Synonyms: Reflections on Cultural Mixture », *Diacritics* 29 (1999) 40–62
- et R. Shaw (éd.), *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis* (Londres, 1994)
- P.J. Stewart et A. Strathern (éd.), *Ritual* (Londres, 2010)
- M.E. Stone, « Some Observations on the Armenian Version of the Paralipomena of Jeremiah », *Catholic Biblical Quarterly* 35 (1973) 47–59 (réimpr. dans *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha: With Special Reference to the Armenian Tradition* [Leyde, 1991] 77–89)
- , *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha: With Special Reference to the Armenian Tradition* (Leyde, 1991)
- A. Strandberg, *The Gazelle In Ancient Egyptian Art. Image And Meaning* (Uppsala, 2009)
- K. Stratton, *Naming the Witch. Magic, Ideology and Stereotype in the Ancient World* (New York, 2007)
- , « Magic Discourse in the Ancient World », dans B.-C. Otto et M. Stausberg (éd.), *Defining Magic: A Reader* (Londres, 2014) 243–54
- , « Magic, Abjection, and Gender in Roman Literature », dans K.B. Stratton et D.S. Kalleres (éd.), *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World* (New York, 2014) 152–80
- et D.S. Kalleres (éd.), *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World* (New York, 2014)
- G. Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason* (Cambridge, MA, 2010)
- M.D. Swartz, « Jewish Magic in Late Antiquity », dans S.T. Katz (éd.), *The Cambridge History of Judaism*, 8 vol. (Cambridge, 1984–2017) 4.699–720
- S.J. Tambiah, « Form and Meaning of Magical Acts: A Point of View », dans R. Horton et R. Finnegan (éd.), *Modes of Thought: Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies* (Londres, 1973) 199–229
- M. Tardieu, A. Van Den Kerchove et M. Zago (éd.), *Noms barbares I : Formes et contextes d'une pratique magique* (Turnhout, 2013)

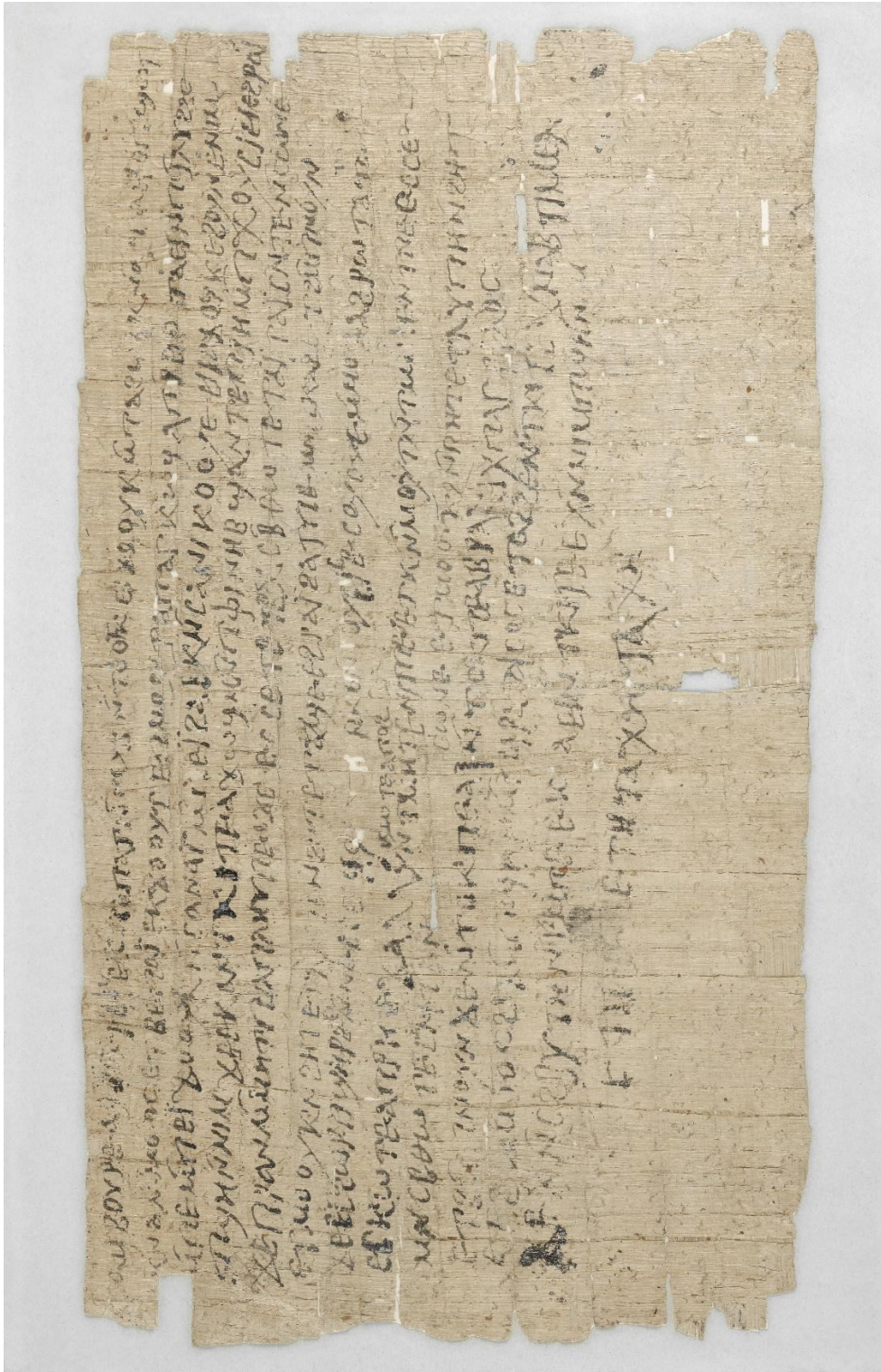
- H. te Velde, *Seth, God of Confusion: A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion* (Leyde, 1967)
- , « The God Heka in Egyptian Theology », *JEOL* 21 (1970) 175–86
- , « Seth », dans *LÄ* 5 (1984) 908–11
- , « Typhon », dans *LÄ* 6 (1986) 816–17
- G. Theißen, « Monotheismus und Teufelsglaube: Entstehung und Psychologie des biblischen Satansmythos », dans N. Vos et W. Otten (éd.), *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity* (Leyde, 2011) 37–69
- E. Thomassen, « Is Magic a Subclass of Ritual? », dans D.R. Jordan, H. Montgomery et E. Thomassen (éd.), *The World of Ancient Magic* (Bergen, 1999) 55–82
- D.J. Thompson, « Demeter in Graeco-Roman Egypt », dans W. Clarysse, A. Schoors et H. Willems (éd.), *Egyptian Religion: The Last Thousand Years*, 2 vol. (Louvain, 1998) 1.699–707
- W.C. Till, « Zu den Wiener koptischen Zaubertexten », *Orientalia* 4 (1935) 195–221
- F. Tiradritti, « The Return of Isis in Egypt. Remarks on Some Statues of Isis and on the Difusion of Her Cult in the Greco-Roman World », dans A. Hoffman (éd.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des römischen Reiches* (Istanbul, 2005) 209–25
- S. Töpfer, *Eine (Neu-)Edition der Textkomposition Balsamierungsritual (pBoulaq 3, pLouvre E 5158, pDurham 1983.11+pSt. Petersburg ДВ 18128)* (Weisbaden, 2015)
- , « The Instructions of the “Embalming Ritual” in the Light of Archaeological Evidence », dans K.A. Kóthay (éd.), *Burial and Mortuary Practices in Late Period and Graeco-Roman Egypt* (Budapest, 2017) 23–34
- S. Torallas Tovar, *Identidad lingüística e identidad religiosa en el Egipto grecorromano* (Barcelona, 2005)
- , « Progress in Coptic Palaeography and Codicology 2004–2012 », dans P. Buzi, A. Camplani et F. Conterdi (éd.), *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times*, 2 vol. (Louvain, 2016) 1.431–56
- V. Tran Tam Tinh, « Isis », dans *LIMC* 5.1 (1990) 761–96
- J. Tremel, *Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport* (Hildesheim, 2004)
- F.R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*, 2 vol. (Leyde, 1993)
- E.G. Turner, *Greek Papyri: An Introduction* (Princeton, 1968)
- A. Tuzlak, « The Magician and the Heretic: The Case of Simon Magus », dans P.A. Mirecki et M. Meyer (éd.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Leyde, 2002) 416–26

- J.A. Tyldesley, *Myths and Legends of Ancient Egypt* (Londres, 2010)
- G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen, 1933)
- J. van der Vliet, « Varia magica coptica », *Aegyptus* 71 (1991) 217–42
- , « Les anges du soleil : À propos d'un texte magique copte récemment découvert à Deir en-Naqloun (45/95) », dans N. Bosson (éd.), *Études coptes VII : Neuvième journée d'études* (Paris–Louvain, 2000) 319–37
- , « Bringing Home the Homeless: Landscape and History in Egyptian Hagiography », dans J.H.F. Dijkstra et M. van Dijk (éd.), *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West* (Leyde, 2006) 39–55
- , « Magic in Late Antique and Early Medieval Egypt », dans G. Gabra (éd.), *Coptic Civilization: Two Thousand Years of Christianity in Egypt* (Le Caire, 2014) 145–52
- , « Charming a Clogged Nose: A Late Coptic Magical Spell from Saqqara », *JANER* 18 (2018) 145–66
- , « Christian Spells and Manuals from Egypt », dans D. Frankfurter (éd.), *Guide to the Study of Ancient Magic* (Leyde, 2019) 322–50
- B. van de Walle, « L'ostéon E 3209 des Musées royaux d'Art et d'Histoire mentionnant la déesse scorpion Ta-Bithet », *CdE* 42 (1967) 13–29
- , « Une base de statue-guérisseuse avec une nouvelle mention de la déesse-scorpion Ta-Bithet », *JNES* 31 (1972) 67–82
- J. van Dijk, « Une variante du thème de “l'Esclave de la Lune” », *Orientalia* 41 (1972) 339–48
- J. Vandier, *Le Papyrus Jumilhac* (Paris, 1962)
- A. van Lantschoot, « L'Assomption de la Sainte Vierge chez les Coptes », *Gregorianum* 27 (1946) 493–526
- C. van Liefferinge, *La théurgie. Des Oracles chaldaïques à Proclus* (Liège, 1999)
- , « L'immortalisation par le feu dans la littérature grecque : du récit mythique à la pratique rituelle », *DHA* 26 (2000) 99–119
- P. van Minnen, « Saving History? Egyptian Hagiography in Its Space and Time », dans J.H.F. Dijkstra et M. van Dijk (éd.), *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West* (Leyde, 2006) 57–91
- S. Vanséveren, « Noms de métaux dans les textes hittites », *Anatolica* 38 (2012) 203–19
- N. Vanthieghem, « Contribution à l'histoire de la transition du papyrus au papier. À propos de la date de P.Ryl. Arab. I, X 10 », *CdE* 90 (2015) 423–30

- H.S. Versnel, *Ter Unus: Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism* (Leyde, 1990)
- , « Some Reflections on the Relationship Magic-Religion », *Numen* 38 (1991) 177–97
- , « The Poetics of the Magical Charm: An Essay on the Power of Words », dans P.A. Mirecki et M. Meyer (éd.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Leyde, 2002) 105–58
- A. von Lieven, « Translating Gods, Interpreting Gods. On the Mechanisms behind the *Interpretatio Graeca* of Egyptian Gods », dans I. Rutherford (éd.), *Greco-Egyptian Interactions: Literature, Translation, and Culture, 500 BCE-300 CE* (Oxford, 2016) 61–82
- W. von Soden, *Grundriss der akkadischen Grammatik. Samt Ergänzungsheft zum Grundriss der akkadischen Grammatik* (Graz, 1969)
- H.M. Vroom, « Syncretism and Dialogue: A Philosophical Analysis », dans J.D. Gort et al. (éd.), *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach* (Amsterdam, 1989) 26–35 (réimpr. dans A.M. Leopold et J.S. Jensen (éd.), *Syncretism in Religion: A Reader* [New York, 2004] 103–12)
- W. Vycichl, *Dictionnaire étymologique de la langue copte* (Louvain, 1983)
- J. Wegner, « A Decorated Birth-Brick from South Abydos: New Evidence on Childbirth and Birth Magic in the Middle Kingdom », dans D.P. Silverman, W.K. Simpson et J. Wegner (éd.), *Archaism and Innovation: Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt* (New Haven, 2009) 447–96
- M.L. West, « The Fragmentary Homeric Hymn to Dionysus », *ZPE* 134 (2001) 1–11
- S. West, « The Greek Version of the Legend of Tefnut », *JEA* 55 (1969) 161–83
- F.A.M. Wiggermann, « Exit Talim! Studies in Babylonian Demonology I », *JEOL* 27 (1981–1982) 90–105
- A. Wilburn, *Materia Magica: The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus, and Spain* (Ann Arbor, 2012)
- , « Figurines, Images, and Representations Used in Ritual Practices », dans D. Frankfurter (éd.), *Guide to the Study of Ancient Magic* (Leyde, 2019) 456–506
- D. Wildung, *Imhotep und Amenhotep* (Munich, 1977)
- T.G. Wilfong, *Women of Jeme: Lives in a Coptic Town in Late Antique Egypt* (Ann Arbor, 2002)
- G. Winkler, « The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and Its Implication », dans M.E. Johnson (éd.), *Living Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation* (Collegeville, 1995) 58–81

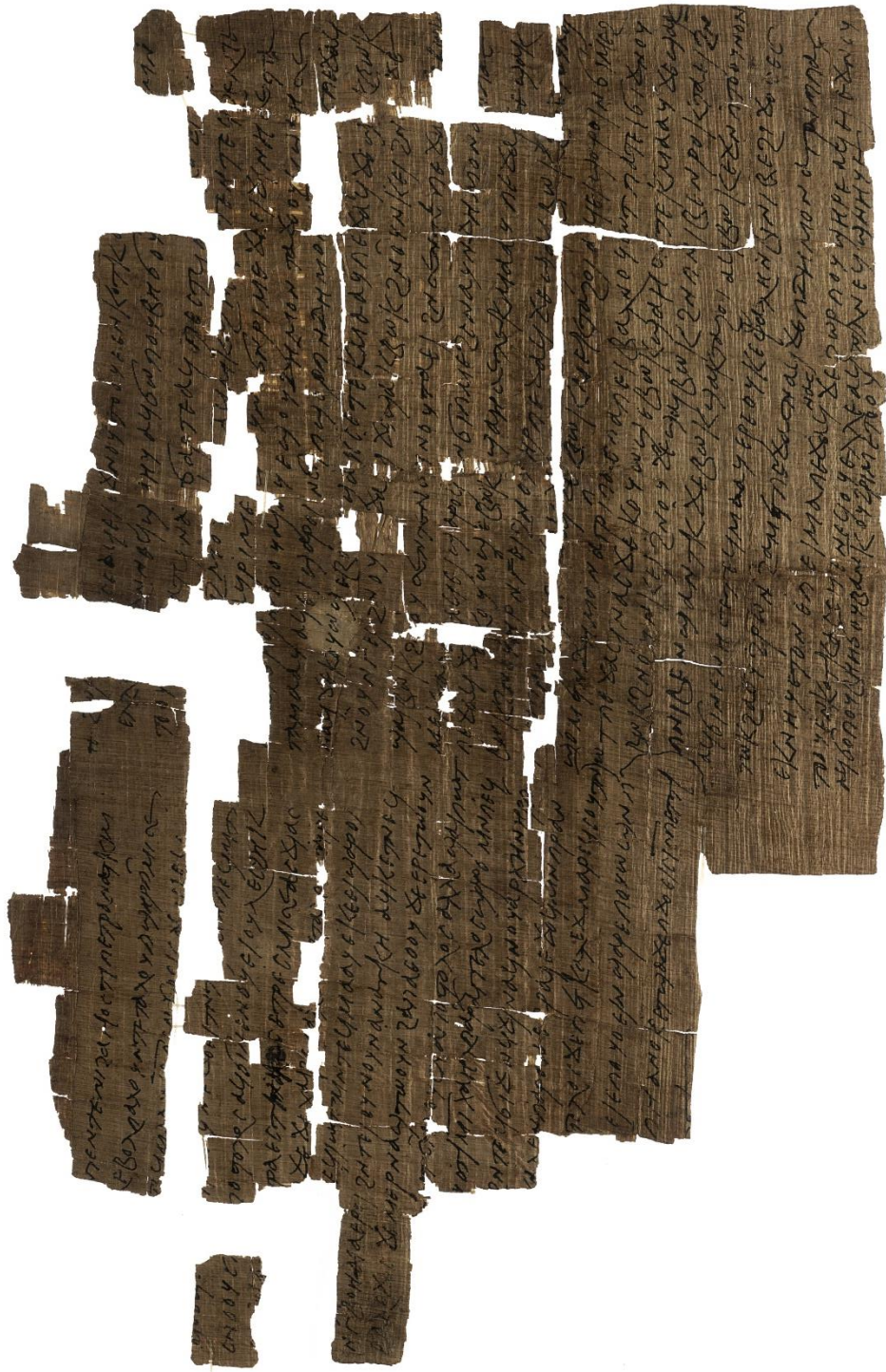
- E. Wipszycka, « Le monachisme égyptien et les villes », *Travaux et mémoires* 12 (1994) 1–44 (réimpr. dans *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive* [Rome, 1996] 282–336)
- , *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive* (Rome, 1996)
- , « The Institutional Church », dans R.S. Bagnall (éd.), *Egypt in the Byzantine World, 300–700* (Cambridge, 2007) 331–49
- , *Moines et communautés monastiques en Égypte (IVe–VIIIe siècles)* (Varsovie, 2009)
- , *The Alexandrian Church: People and Institutions* (Varsovie, 2015)
- L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1984)
- C. Wolff, *Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum* (Berlin, 1976)
- A. Wood, *Of Wings and Wheels: A Synthetic Study of the Biblical Cherubim* (Berlin, 2008)
- W.H. Worrell, « A Coptic Wizard's Hoard », *AJSJL* 46 (1930) 239–62
- , « Coptic Magical and Medical Texts I–II », *Orientalia* 4 (1935) 1–37 et 184–94
- D. Wortmann, « Der weiße Wolf: Ein christliches Fieberamulett der Kölner Papyrussammlung », *Philologus* 107 (1963) 157–61
- W. Wreszinski, *Die Medizin der alten Ägypter*, 3 vol. (Leipzig, 1909–1913)
- J. Zandee, « Seth als Sturmgott », *ZÄS* 90 (1963) 144–56
- C. Ziegler, *Les tombes hypogées de Basse Époque F7, F17, H, j1, Q, n1*. (Paris, 2013)
- A. Zographou, « Les formules d'adjuration dans les Papyrus Grecs Magiques », dans M. de Haro Sanchez (éd.), *Écrire la magie dans l'antiquité* (Liège, 2015) 267–80.

Figures



© SNG Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Foto: Sandra Steß

Fig. 1. BKU I 22 (P. Berlin 5565) – Photo : © Staatliche Museen zu Berlin – Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Inv. Nr. P 5565, Foto: Sandra Steiß.



© SMB Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Foto: Sandra Steiß

Fig. 2. *BKU I 1 (P.Berlin 8313) recto* – Photo : © Staatliche Museen zu Berlin – Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Inv. Nr. P 8313 *recto*, Foto: Sandra Steiß.



© SMB Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Foto: Sandra Steiß

Fig. 3. BKU I 1 (P.Berlin 8313) verso – Photo : © Staatliche Museen zu Berlin – Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Inv. Nr. P 8313 verso, Foto: Sandra Steiß.

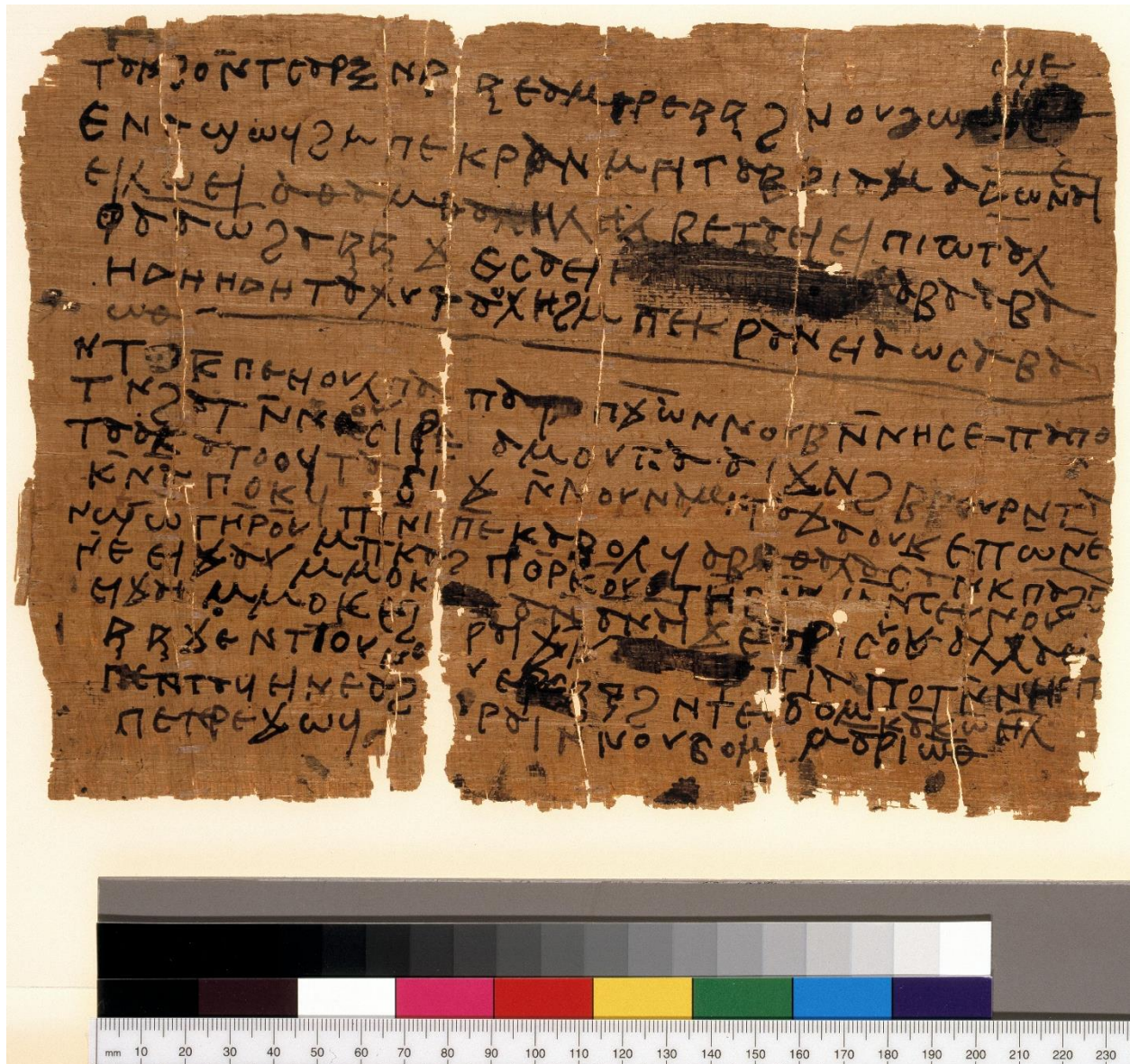


Fig. 8. P. Mich. inv. 597 recto – Photo : University of Michigan –
Papyrology Collection, Inv. Nr. 597 recto.

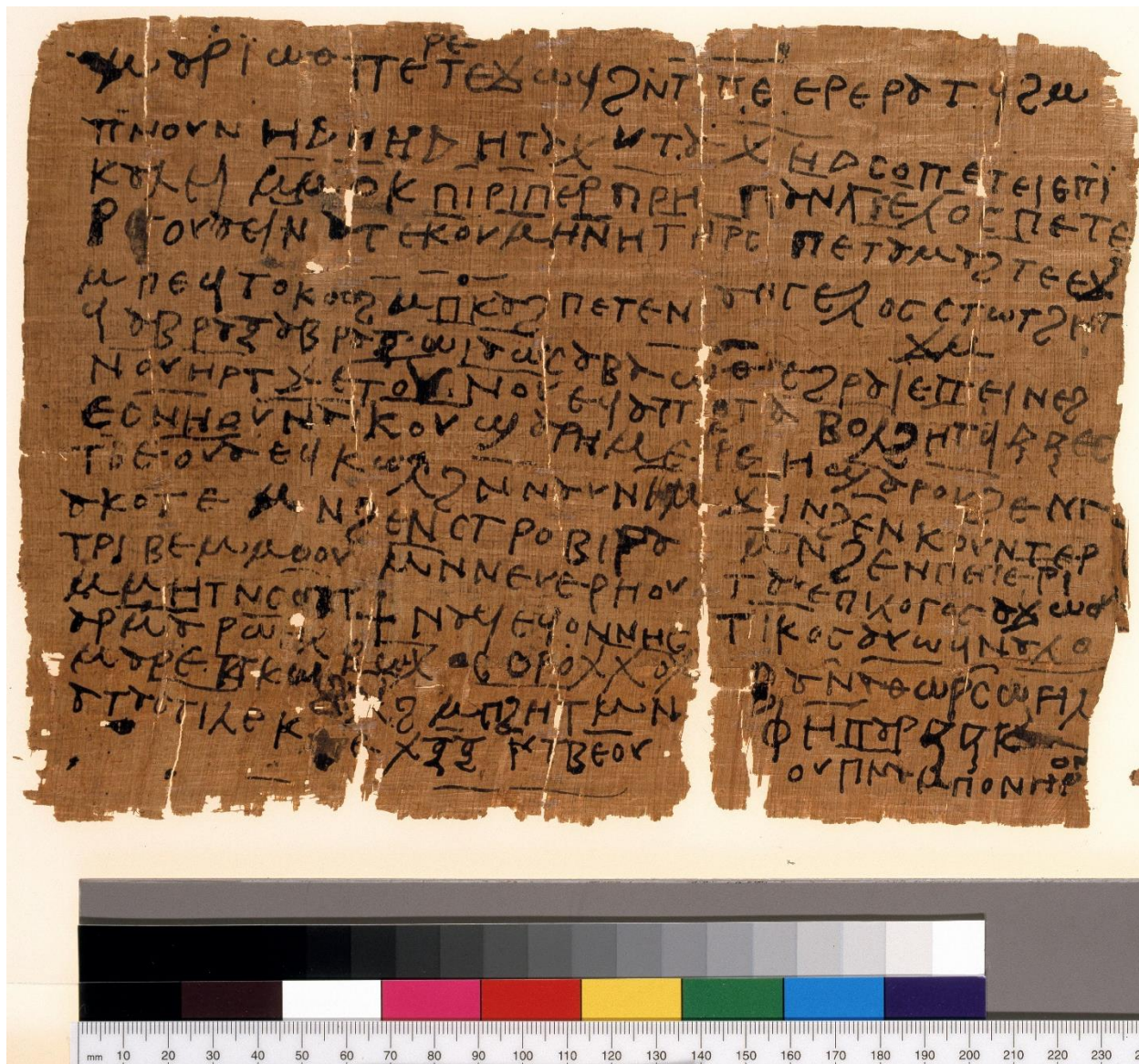
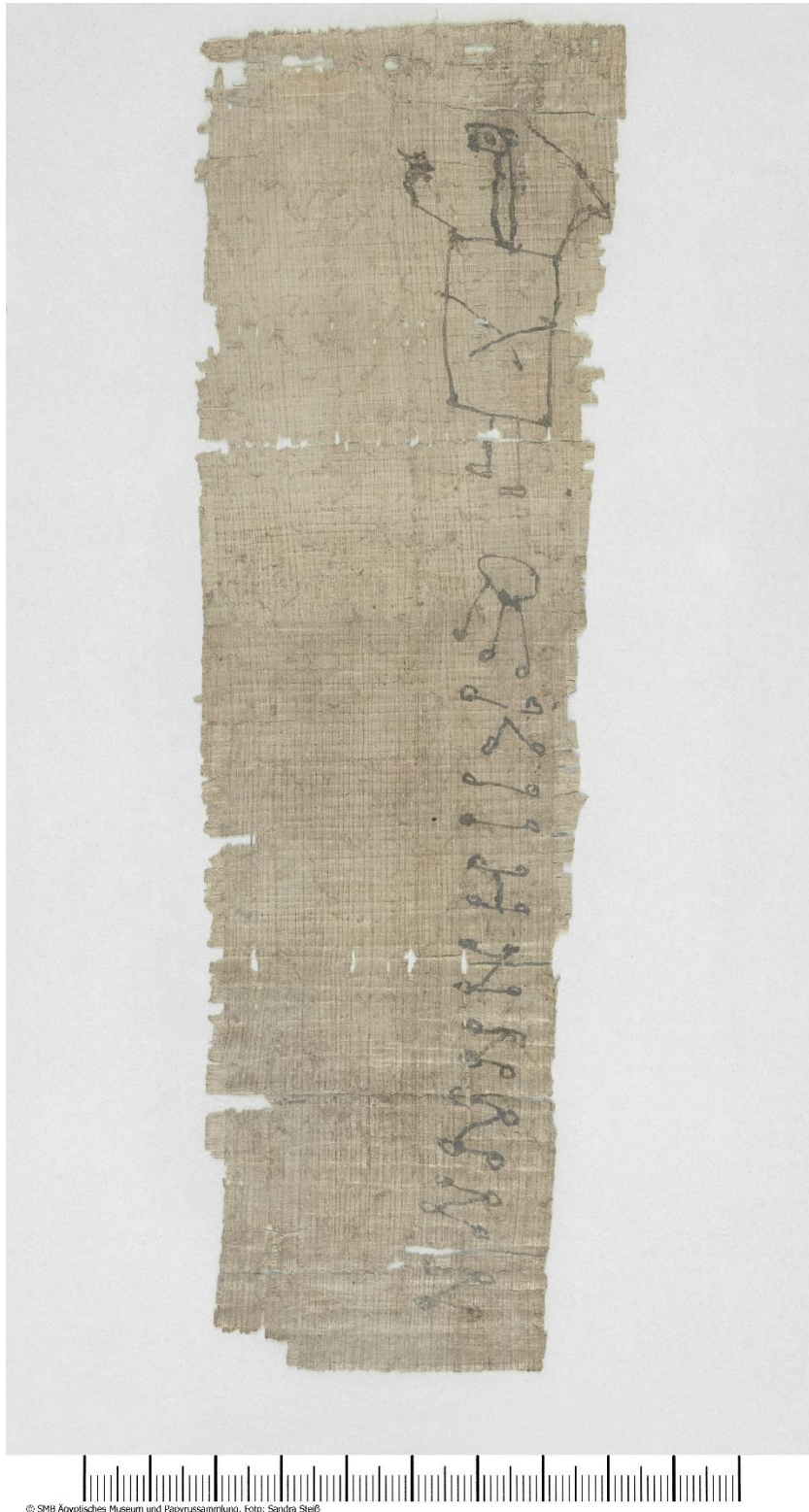


Fig. 9. P. Mich. inv. 597 verso – Photo : University of Michigan – Papyrology Collection, Inv. Nr. 597 verso.



© SMi Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Foto: Sandra Steiß

Fig. 10. *BKU I 13* (P.Berlin 8323) – Photo : © Staatliche Museen zu Berlin – Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Inv. Nr. P 8323, Foto: Sandra Steiß.

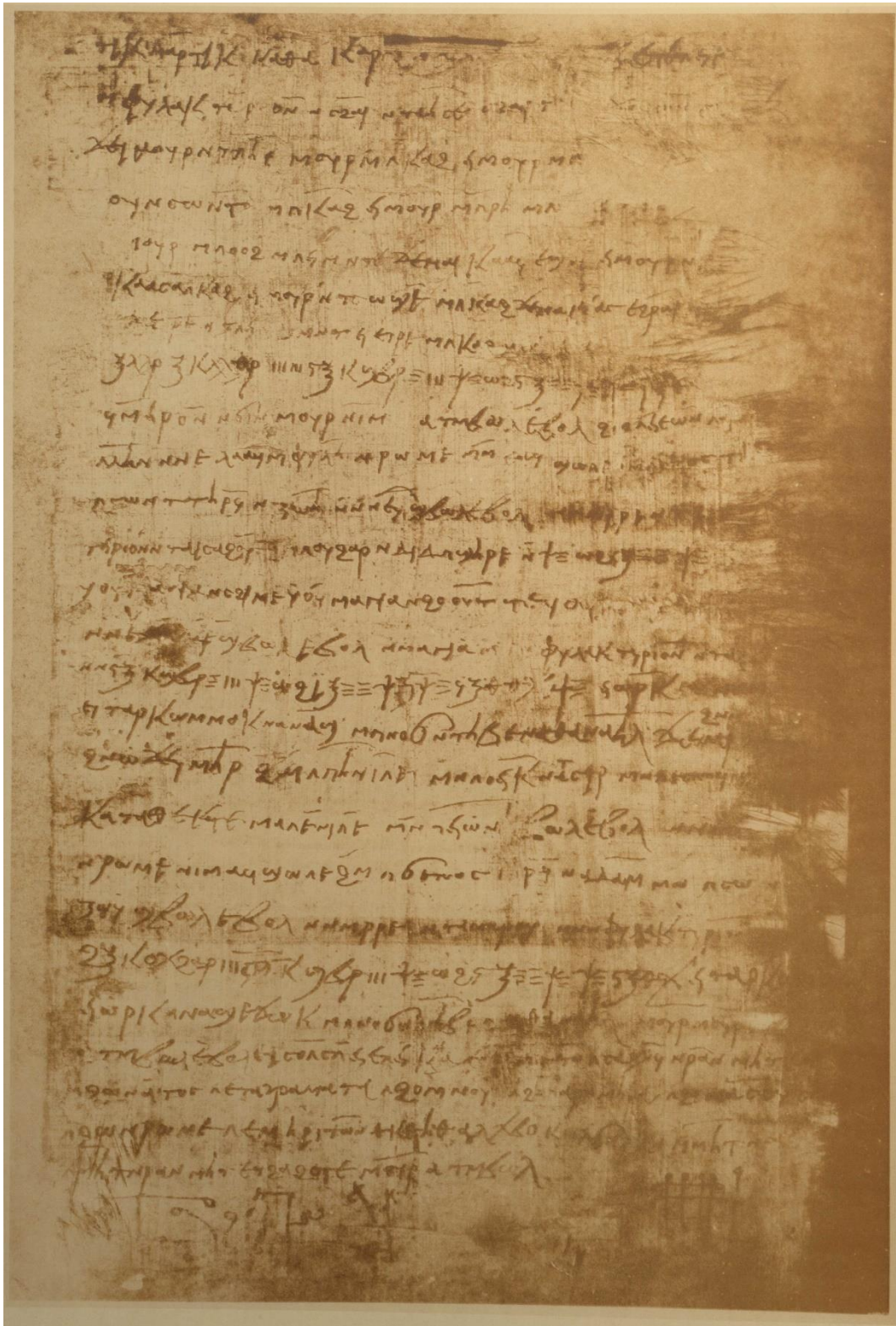


Fig. 11. ZÄS 33 (1895) 132–35 (M.S. Or. 1013A) – Photo : Hyvernati,
Album de paléographie copte, pl. 14.