



HAL
open science

Faire de la "puissance" divine dans quelques pratiques "magiques" gréco-égyptiennes du début de notre ère

Thomas Galoppin

► To cite this version:

Thomas Galoppin. Faire de la "puissance" divine dans quelques pratiques "magiques" gréco-égyptiennes du début de notre ère. Corinne Bonnet; Nicole Belayche; Marlène Albert Llorca; Alexis Avdeev; Francesco Massa; Iwo Slobodzianek. Puissances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels, Brepols, p. 321-332, 2017, Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes. Sciences religieuses. hal-01619184

HAL Id: hal-01619184

<https://hal.science/hal-01619184>

Submitted on 30 Oct 2017

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

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

**PUISSANCES DIVINES
À L'ÉPREUVE DU COMPARATISME**

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
SCIENCES RELIGIEUSES

VOLUME

175



Illustration de couverture : Fragments de marbre d'une statue colossale de Zeus, provenant d'Aigeira en Achaïe, c. 150 av. J.-C., Athènes, Musée National, n° 3377. Photo Corinne Bonnet.

**PUISSANCES DIVINES
À L'ÉPREUVE DU COMPARATISME**

**CONSTRUCTIONS, VARIATIONS
ET RÉSEAUX RELATIONNELS**

Sous la direction de
Corinne BONNET
Nicole BELAYCHE
Marlène ALBERT LLORCA
Alexis AVDEEFF
Francesco MASSA
Iwo SLOBODZIANEK



BREPOLS

La Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses

La collection *Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses*, fondée en 1889 et riche de plus de cent cinquante volumes, reflète la diversité des enseignements et des recherches menés au sein de la Section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études (Paris, Sorbonne). Dans l'esprit de la section qui met en œuvre une étude scientifique, laïque et pluraliste des faits religieux, on retrouve dans cette collection tant la diversité des religions et aires culturelles étudiées que la pluralité des disciplines pratiquées : philologie, archéologie, histoire, philosophie, anthropologie, sociologie, droit. Avec le haut niveau de spécialisation et d'érudition qui caractérise les études menées à l'EPHE, la collection *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses* aborde aussi bien les religions anciennes disparues que les religions contemporaines, s'intéresse aussi bien à l'originalité historique, philosophique et théologique des trois grands monothéismes – judaïsme, christianisme, islam – qu'à la diversité religieuse en Inde, au Tibet, en Chine, au Japon, en Afrique et en Amérique, dans la Mésopotamie et l'Égypte anciennes, dans la Grèce et la Rome antiques. Cette collection n'oublie pas non plus l'étude des marges religieuses et des formes de dissidences, l'analyse des modalités mêmes de sortie de la religion. Les ouvrages sont signés par les meilleurs spécialistes français et étrangers dans le domaine des sciences religieuses (chercheurs enseignants à l'EPHE, anciens élèves de l'École, chercheurs invités...)

Directeur de la collection : Arnaud SÉRANDOUR

Secrétaires d'édition : Cécile GUIVARCH, Anna WAIDE

Comité de rédaction : Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, Jean-Robert ARMOGATHE, Marie-Odile BOULNOIS, Gilbert DAHAN, Jean-Daniel DUBOIS, Vincent GOOSSAERT, Michael HOUSEMAN, Christian JAMBET, Alain LE BOULLUEC, Marie-Joseph PIERRE, Jean-Noël ROBERT.

(c) 2017, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise without the prior permission of the publisher.

D/2017/0095/196

ISBN 978-2-503-56944-4

e-ISBN 978-2-503-56945-1

10.1484/M.BEHE-EB.5.111590

Printed on acid-free paper.

© BREPOLS PUBLISHERS

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

**FAIRE DE LA « PUISSANCE » DANS QUELQUES PRATIQUES
« MAGIQUES » GRÉCO-ÉGYPTIENNES
DU DÉBUT DE NOTRE ÈRE**

Thomas GALOPPIN

Imperare dis, « commander aux dieux » : la formule est de Pline l'Ancien, dénonçant la pratique de la magie à laquelle se serait adonné Néron¹. Il écrit que Néron exerce son *imperium* – le pouvoir de commandement – sur les dieux, image forte d'un pouvoir humain porté à un tel excès qu'il s'appliquerait même aux puissances divines. Or, si pour Pline l'Ancien la « magie » est une illusion, une tromperie, elle n'en prétend pas moins tirer son pouvoir de la maîtrise de puissances religieuses².

Le soupçon d'une inversion des rapports de pouvoir entre hommes et dieux a eu un certain poids dans la conceptualisation de la « magie » par les Grecs et les Romains, conceptualisation qui recouvre un ensemble de pratiques rituelles jugées déviantes et, depuis le v^e siècle avant notre ère, exploite des idées relatives aux pouvoirs merveilleux que pourraient posséder certains êtres humains³. Dans la Grèce classique, le concept de magie a englobé des figures comme celles du mage perse, de la sorcière thessalienne et de tous ceux qui travaillent en relation avec les puissances infernales, de sorte qu'apparaissent des personnages susceptibles d'exercer un pouvoir surhumain au moyen d'incantations et de *pharmaka*⁴. Ce concept pose un problème dès lors que l'on tient à dissocier les puissances divines de tout ordre humain, comme l'auteur du traité hippocratique sur *La maladie sacrée*, souvent pris à témoin

-
1. PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 14. Sauf indication contraire, les traductions sont miennes.
 2. PLINE L'ANCIEN, *HN*, 30, 2 : [...] *addidisse vires religionis, ad quas maxime etiam nunc caligat humanum genus* [...], «[la magie] a ajouté [à la médecine] des puissances de la *religio*, sur lesquelles surtout encore maintenant, l'espèce humaine jette le trouble».
 3. J. B. RIVES, « Magic in Roman Law. The Reconstruction of a Crime », dans J. A. NORTH, S. R. F. PRICE (éd.), *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, Oxford – New York 2011, p. 71-108; J. B. RIVES, « *Magus* and its Cognates in Classical Latin », dans R. L. GORDON, F. MARCO SIMÓN (éd.), *Magical Practice in the Latin West*, Leyde 2010, p. 53-77.
 4. M. W. DICKIE, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londres – New York 2001.

d'une forme de rationalisation de la pensée médicale et religieuse aux v^e et iv^e siècles avant notre ère⁵. Il ironisait déjà à propos d'une forme de pensée dont il jugeait que, en prétendant «faire descendre la lune, faire disparaître le soleil, produire orage et beau temps, pluies et sécheresses, infécondité de la mer et de la terre, et tout autre prodige du même genre», par la magie et les sacrifices (μαγεύων τε και θύων), elle impliquait selon lui la soumission (κρατείται και δεδούλωται) de la puissance du divin (τοῦ θείου ἢ δύναμις) par des moyens humains (ἀνθρώπου γνώμης)⁶.

À l'inverse, au iv^e siècle de notre ère cette fois-ci, on rencontre dans un papyrus grec d'Égypte l'idée d'un pouvoir exercé non pas *sur* des puissances divines, mais *en tant que* «puissance de la magie divine» :

Fumigation. Démontrée par Pachratès, prophète d'Héliopolis, au roi Hadrien, quand il a fait la démonstration de la puissance de sa magie divine : il a attiré en une heure, soumis en deux heures, détruit en sept heures, envoyé des rêves au roi lui-même pour lui montrer l'entière vérité de sa magie ; et émerveillé par le prophète, il a ordonné qu'on lui verse une double pension⁷.

Ce texte précède une recette de fumigation dont il vise à valoriser l'efficacité en faisant appel à une figure d'autorité apocryphe. Le corpus des «papyrus magiques grecs» (*PGM*) dont est tiré ce texte est fondamental pour la connaissance des pratiques magiques qui pouvaient avoir cours dans des sociétés de l'empire romain⁸. Ces papyrus contiennent des prescriptions ou recettes, pour la majeure partie en grec, pour des praticiens recherchant entre autres des techniques d'envoûtement qui leur donneraient un contrôle sur différentes situations – notamment amoureuses – au moyen de rituels miniatures adaptés à des conceptions théologiques complexes et multiculturelles qui révèlent la puissance des noms divins ou la nature divine des astres.

5. P. J. VAN DER EIJK, «The “theology” of the Hippocratic Treatise *On the Sacred Disease*», *Apeiron* 23 (1990), p. 87-119, repris dans *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge 2005, p. 45-73. J. JOUANNA, *Hippocrate*, Paris 1992, p. 273-276.
6. HIPPOCRATE, *La maladie sacrée*, I, 9, tr. J. JOUANNA, Paris 2003. Cette façon de formuler l'exercice d'un pouvoir (*kratos*) sur une puissance (*dunamis*) invite à dissocier les termes en français, ce que ne fait pas le mot anglais *power*.
7. *PGM* IV, 2447-2455 : ἐπιθυμα· ἐπεδείξατο | Παχράτης, ὁ προφήτης Ἡλιουπόλεως, | Ἀδριανῷ βασιλεῖ ἐπιδεικνύμενος τὴν | δύναμιν τῆς θείας αὐτοῦ μαγείας. ἦξεν | γὰρ μονώρορον, κατέκλειεν ἐν ὥραις β', ἀνεῖλεν ἐν ὥραις ζ', δνειροπόμησεν δὲ αὐτὸν | βασιλέα ἐκδο<κ>μι<ά>ζοντος αὐτοῦ τὴν ὅλην | ἀλήθειαν τῆς περὶ αὐτὸν μαγείας· και θαυμάσας τὸν προφήτην διπλᾶ ὀνόμια αὐτῷ | ἐκέλευσεν δίδοσθαι.
8. K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyrus I-II*, Stuttgart 1973-1974 [*PGM*] et H. D. BETZ (éd.), *The Greek Magical Papyrus in Translation. Including the Demotic Spells*, Chicago – Londres 1992 (1986¹). Voir W. M. BRASHEAR, «The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)», dans *ANRW* II/18.5, Berlin 1995, p. 3380-3684.

La fumigation de Pachratès est une opération importante dans l'exercice d'une *agôgê*, attraction rituelle censée contraindre une femme à rejoindre le praticien dans un but érotique, une forme d'envoûtement dont on a d'autres témoignages⁹. Elle participe du pouvoir rituel du magicien dont elle est l'un des instruments. Elle est aussi pour nous un exemple de cette « magie divine » dont la puissance (*dunamis*) permet l'*empowerment*, l'exercice du pouvoir par le magicien¹⁰. Que signifie cette expression de « puissance de la magie divine » et comment, dans le cadre de la magie, met-on en œuvre de la puissance ?

Bien qu'écrite en grec, l'expression « magie divine » recouvre très certainement un concept égyptien : le *heka*. Il n'y a pas, en effet, de « magie divine » en Grèce. Les dieux exercent certes des pouvoirs, mais, bien qu'on ait pu parler de « dieux magiciens » (comme Héphaïstos¹¹), la formulation est malheureuse, car en grec les deux termes sont comme antinomiques : si, comme Dionysos, un dieu est appelé « magicien » (*goês*), c'est précisément lorsque sa nature divine est inconnue¹². On a bien attribué certaines pratiques dites « magiques » à des divinités : charmes d'amour à Aphrodite¹³ ou incantations guérisseuses à Asclépios¹⁴. Mais ce sont les hommes et les femmes qui, en partageant avec les divinités ces modes d'action relevant d'un pouvoir de lier, se font « magiciens »¹⁵. Dès lors, la « magie » ne peut être qu'humaine, même si cela introduit un paradoxe qui entretient le merveilleux, puisque des pouvoirs surhumains sont exercés par des hommes¹⁶. Ainsi des lettrés des époques hellénistique et romaine ont-ils développé une forme de merveilleux naturaliste

-
9. C. A. FARAONE, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge – Londres 1999.
 10. Je reprends ici des notions définissant la magie de façon générale comme l'exercice d'un *ritual power* selon M. MEYER, P. MIRECKI (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Boston – Leyde 2001 (1995¹), voir notamment D. T. M. FRANKFURTER, « Narrating Power: the Theory and Practice of the Magical *historiola* in Ritual Spells », p. 457-476. Même en la traduisant par « pouvoir rituel », la notion de *ritual power* n'en crée pas moins un parallèle avec celle de *divine power* qui traduit, elle, la « puissance divine ».
 11. M. DELCOURT, *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Paris 1957 ; C. A. FARAONE, « Hephaestus the Magician and Near Eastern Parallels for Alcinoüs' Watchdogs », *GRBS* 28, 3 (1987), p. 257-280.
 12. EURIPIDE, *Les Bacchantes*, v. 233-234 ; H. FRANGOULIS, « Dionysos dans les *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis », dans A. MOREAU, J.-C. TURPIN (éd.), *La magie II : La magie dans l'antiquité grecque tardive. Les mythes*, Montpellier 2000, p. 143-151.
 13. PINDARE, *Pythiques*, IV, 213-219. V. PIRENNE-DELFORGE, « L'Iynge dans le discours mythique et les procédures magiques », *Kernos* 6 (1993), p. 277-289.
 14. PINDARE, *Pythiques*, III, 47-53. Voir aussi Á. N. NAGY, « *Daktylios pharmakites*. Magical Healing Gems and Rings in the Graeco-Roman World », dans I. CSEPREGI, C. BURNETT (éd.), *Ritual Healing. Magic, Ritual and Medical Therapy from Antiquity until the Early Modern Period*, Florence 2012, p. 97.
 15. M. CARASTRO, *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble 2006, p. 65-99.
 16. Dans les *Éthiopiennes* d'Héliodore (VIII, 9, 13-18), lorsque l'héroïne Chariclée échappe au bûcher grâce à une gemme gravée qui en écarte les flammes, certains y voient une action divine (θεοῖς τὸ ἔργον), tandis que la cruelle Arsacée l'interprète comme un acte de magie (τῆς γοητείας). La différence entre magie et pouvoir divin est une question d'interprétation.

complémentaire d'une « magie » constituée des pouvoirs extraordinaires que livreraient pierres ou produits à base de plantes et d'animaux¹⁷. Les compétences attribuées à ces « mages » tirent en outre parti de l'idée selon laquelle les sages des peuples orientaux – Perses, Chaldéens, Égyptiens, Juifs – et leurs supposés élèves pythagoriciens, sont détenteurs d'un savoir qui prélude à la fois à une piété plus élevée et à des capacités merveilleuses¹⁸.

La *mageia* grecque en vient donc à traduire le *heka* égyptien qui, pour sa part, désigne une compétence partagée par les hommes et les dieux comme moteur de la dynamique cosmique et fonctionnant par paroles et images consacrées¹⁹. C'est une faculté rituelle et cosmologique fondamentale qui participe de l'ontologie du divin et à laquelle ont part les prêtres compétents de la religion égyptienne. Or ici, la « puissance de la magie divine » est effectivement du côté de Pachratès, dit grand-prêtre d'Héliopolis et archétype idéal du « magicien », qui met sa puissance au service d'un empereur au pouvoir divin implicite²⁰. Le « roi » Hadrien hérite en partie de la figure du pharaon, au service duquel opèrent des individus experts en matière de *heka*²¹. Il y a une complémentarité entre le pouvoir du souverain, exercé comme une sorte de

-
17. R. GORDON, « *Quaedam Veritatis Umbrae: Hellenistic Magic and Astrology* », dans P. BILDE, T. ENGBERG-PEDERSEN, L. HANNESTAD, J. ZAHLE (éd.), *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Aarhus – Oxford 1997, p. 128-158; R. GORDON, « The Coherence of Magical-herbal and Analogous Recipes », *MHNH* 7 (2007), p. 115-146; R. GORDON, « Magian Lessons in Natural History: Unique Animal in Graeco-Roman Natural Magic », dans J. DIJKSTRA, J. KROESEN, Y. KUIPER (éd.), *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leyde – Boston 2010, p. 250-269.
 18. J. BIDEZ, F. CUMONT, *Les mages hellénisés I-II*, Paris 1938; M. W. DICKIE, *Magic and Magicians*.
 19. Y. KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris 1994; R. K. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago 1993, p. 14-28; M. ÉTIENNE, *Heka. Magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne*, Paris 2000, p. 13-15.
 20. Παχράτης est la variante grecque, recensée 93 fois sur <http://www.trismegistos.org/> (octobre 2014), dans des documents du III^e siècle avant notre ère au I^{er} siècle de notre ère, de l'égyptien *Pa-hrd* (« celui de l'enfant », attesté avec ses variantes 162 fois, principalement dans la même période). Le Pachratès du *PGM IV* est l'éponyme, au prix d'une déformation phonétique, d'un ou plusieurs Pankratès, soit personnage littéraire – un hiérogamme de Memphis, instruit dans la magie (μαγεύειν) par Isis (LUCIEN, *Philopseudès*, 34, voir D. OGDEN, *In Search of the Sorcerer's Apprentice: the Traditional Tales of Lucian's Lover of Lies*, Swansea 2007, p. 231-270) –, soit personnalité historique – l'auteur d'un poème en hommage à Hadrien et Antinoos (ATHÉNÉE, *Déipnosophistes*, XV, 677, d-f et *P. Oxy.* VIII, 1085) –, soit les deux ensemble. L'identification permet à M. W. DICKIE, *Magic and Magicians*, p. 212-213, de supposer que Pachratès fut à la fois prêtre, poète et magicien (J. BEAUJEU, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire I : La politique religieuse des Antonins (96-192)*, Paris 1955, p. 237, n. 4, et R. TURCAN, *Hadrien, souverain de la romanité*, Dijon 2008, p. 151-152, se prononcent contre cette identification, tout en acceptant l'« initiation » d'Hadrien à la « magie divine »).
 21. Voir par exemple le cycle de Setné, traduit du démotique par D. AGUT-LABORDÈRE, M. CHAUVEAU, *Héros, magiciens et sages oubliés de l'Égypte ancienne. Une anthologie de la littérature en égyptien démotique*, Paris 2011, p. 17-65; D. T. M. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton 1998, p. 227-228.

mécénat, et le pouvoir (« magie ») du prêtre qui révèle sa potentialité (*dunamis*) par le biais du rite. Cette dialectique se double d'une démarcation culturelle : le souverain romain est en position de supériorité financière et politique, mais est « émerveillé » (θαυμάσας) par les potentialités rituelles de l'Égyptien²². La « magie divine » est donc un pouvoir rituel proprement égyptien, apanage du prêtre savant, fournissant un modèle d'identification au praticien du IV^e siècle tout en étant lisible dans la culture gréco-romaine²³.

Dans le « grand papyrus magique de Paris » dont est extrait ce texte, quatre pratiques similaires ont été copiées à la suite²⁴. La succession des textes dans les papyrus magiques n'obéit pas nécessairement à un ordre logique, et si ces recettes ont été recopiées successivement tout en partageant de fortes similarités, il faut les étudier ensemble. Celle qui comporte la référence à Pachratès est la première de la série, et, en apparence, la plus élaborée. Le magicien fait appel à la Lune, identifiée à Hécate, comme dans un rite magique de la poésie alexandrine²⁵. Le rite part de l'idée que la déesse sollicitée contraint la personne désirée à tourner tout son être vers l'envoûteur. La puissance divine est ainsi un agent intermédiaire de l'*empowerment*, en même temps qu'un destinataire des actes rituels. C'est aussi une puissance dangereuse, et le papyrus prescrit des phylactères – formules écrites ou pierres gravées à porter par le magicien – pour se prémunir de sa colère. Selon les quatre recettes du papyrus, les moyens mis en œuvre pour l'appeler comportent des paroles (*logoi*) et des fumigations (*epithumata*) de matériaux divers. On distingue deux types de paroles rituelles : des hymnes, dans lesquels Hécate apparaît comme une divinité plurielle et cosmique²⁶, ou bien des *diabolai*, c'est-à-dire des dénonciations, dans lesquelles le magicien accuse la personne visée d'avoir commis

-
22. La recette du *PGM IV*, 154-285 est une lettre adressée par Nephôtès au pharaon Psammétique : θαυμάσεις τὸ παράδοξον τῆς οἰκονομίας ταύτης, « tu seras émerveillé par l'extraordinaire de cette opération magique », lui dit-il.
 23. C'est un phénomène d'appropriation par les praticiens égyptiens de stéréotypes « magiques » gréco-romains, appelé « *stereotype appropriation* » par D. T. M. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt*, p. 225. En *PGM I*, 127, l'expression ὁ μακάριε μύστα τῆς ἱερᾶς μαγείας, « ô bienheureux initié de la magie sacrée », fait de la « magie » un système rituel « mystérique » marqué comme égyptien, la recette ayant la forme d'une lettre de Pnouthis, scribe sacré, à un certain Kéryx.
 24. *PGM IV*, 2441-2621, 2622-2707, 2708-2784 et 2785-2890.
 25. THÉOCRITE, *Idylles*, II, *Les magiciennes* (éd. et tr. P.-E. LEGRAND, Les Belles Lettres, Paris 2009). T. HOPFNER, « Hekate-Selene-Artemis und Verwandte in den griechischen Zauberpapyri und auf den Fluchtafeln », dans T. KLAUSER, A. RUCKER (éd.), *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums. Franz Josef Dölger dargeboten*, Münster 1939, p. 125-145.
 26. W. FAUTH, *Hekate Polymorphos. Wesensvarianten einer antiken Gottheit. Zwischen frühgriechischer Theogonie und spätantiken Synkretismus*, Hambourg 2006, p. 27-76 ; C. A. FARAONE, « Hymn to Selene-Hecate-Artemis from a Greek Magical Handbook (*PGM IV* 2714-83) », dans M. KILEY et al. (éd.), *Prayer from Alexander to Constantine. A Critical Anthology*, Londres – New York 1997, p. 195-199.

des sacrilèges terribles à l'encontre de la déesse²⁷. Il s'agit de susciter la colère de cette dernière pour la convaincre d'intervenir, selon un procédé employé dans les rites égyptiens à l'encontre des ennemis²⁸.

En outre, deux des quatre textes vont jusqu'à différencier aussi deux types de fumigations, « bienfaisantes » et « malfaisantes ». On emploie aussi bien des matières animales que des matières végétales, mais dans les deux textes qui font la distinction bienfaisante/malfaisante (*PGM IV*, 2622-2707 et 2785-2890), les matières animales servent dans la seconde catégorie. En revanche, les fumigations bienfaisantes sont faites de substances parfumées, épicées, principalement de l'encens, de la myrrhe et du styrax, mais aussi du costus, de la cannelle de Ceylan, du safran. Du point de vue symbolique et mythique grec, les produits de ces fumigations bienfaisantes évoquent l'Orient heureux, la chaleur vivifiante, et sont propres à plaire aux dieux puisqu'ils véhiculent les principes d'immortalité et de bonne odeur qui sont les leurs²⁹. Très présentes dans les cultes grecs, les fumigations d'*aromata*, de bonnes senteurs (*euōdia*), traduisent la présence divine et font partie des offrandes qui sont autant de signaux agréables envoyés aux divinités³⁰. Les fumigations de premier type relèvent donc clairement de la puissance bénéfique, pure, positive de la divinité³¹.

À l'inverse, dans les fumigations de second type, négatives, la substance que l'on retrouve à chaque fois est celle qui vient d'une chèvre tachetée. En *PGM IV*, 2785-2890, les matières animales employées proviennent d'un(e) chien(ne) et d'une chèvre tachetée ; la recette indique aussi que des substances provenant d'une vierge morte prématurément (*āōros*), c'est-à-dire avant mariage, peuvent être employées³². L'hymne qui l'accompagne ne permet pas

27. *PGM IV*, 2573-2575 : « Voici la 3^e parole contraignante (ἐπάναγκος λόγος) : “Une telle te sacrifie, déesse, un terrible parfum (δαινόν τι θυμίασμα)...” » ; *PGM IV*, 2622-2644 : « *Diabolē* adressée à Sélééné [...] Parole à prononcer : “Une telle te sacrifie, déesse, un parfum ennemi (ἐχθρόν τι θυμίασμα)...” ».

28. S. EITREM, « Die rituelle Διαβολή », *SO* 2, 1 (1924), p. 43-58.

29. M. DETIENNE, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris 1972.

30. F. PROST, « L'odeur des dieux en Grèce ancienne. Encens, parfums et statues de culte », dans L. BODIOU, D. FRÈRE, V. MEHL (éd.), *Parfums et odeurs dans l'Antiquité*, Rennes 2008, p. 97-103 et V. MEHL, « Parfums de fêtes. Usage de parfums et sacrifices sanglants », dans V. MEHL, P. BRULÉ (éd.), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes 2008, p. 167-186. Pour l'idée de « signal » : F. S. NAIDEN, *Smoke Signals for the Gods. Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods*, Oxford – New York 2013.

31. Sur l'emploi des parfums dans les *PGM* : A. ΖΟΓΡΑΦΟΥ, *Papyrus Magiques Grecs : le mot et le rite. Autour des rites sacrificiels*, Ioannina 2013, p. 35-65.

32. *PGM IV*, 2871-2877 : ἐπίθουμα τῆς πράξεως· ἐπὶ μὲν τῶν | ἀγαθοποιῶν ἐπίθου στύρακα, | ζμύρναν, σφάγγον, λίβανον, | πριρῆνα, ἐπὶ δὲ τῶν κακοποιῶν οὐσίαν κυνὸς καὶ αἰγὸς | ποικίλης, ὁμοίως καὶ παρθένου | ἀρούρου, « Fumigation du rituel : pour faire du bien, offre en fumigation du styrax, de la myrrhe, de la sauge, de l'encens, un pépin, et pour faire du mal, de l'*ousia* d'un(e) chien(ne) et d'une chèvre tachetée, et aussi d'une vierge morte avant l'heure ».

d'éclairer la signification de ce bestiaire qui, en revanche, se reproduit sur le phylactère, une pierre d'aimant gravée d'une Hécate à trois faces : celle du milieu doit être le visage d'une jeune fille à cornes, celle de gauche un(e) chien(ne), celle de droite une chèvre³³. Les trois matières employées sont donc bien propres à représenter la déesse invoquée, ou du moins des aspects de sa puissance³⁴.

Il est bien connu que dans un rituel grec classique, si on sacrifie volontiers des chèvres, notamment à Artémis³⁵, les règles sacrificielles exigent un animal sans tache, à la robe unie. Une chèvre *poikilia*, c'est-à-dire « d'une couleur non uniforme », est théoriquement impropre au sacrifice. Le recours à un défunt *aōros* est quant à lui habituel dans les envoûtements grecs³⁶. Le chien est l'animal par excellence d'Hécate et la victime sacrificielle qui lui correspond le mieux³⁷. Le traité sur *La maladie sacrée* évoqué au début de cet article tendait justement à mettre au compte de la « magie » des rites de purification dont certains faisaient appel à des sacrifices, du sang ou au transfert des souillures sur des animaux mis à mort³⁸. Le chien était une victime traditionnelle de tels rites, ayant eu dans la symbolique rituelle grecque une valeur infernale et impure³⁹. Or on a appris de Jean-Pierre Vernant que « l'impur » est une des qualités de la puissance divine, complémentaire de sa qualité céleste et pure⁴⁰. La représentation symbolique en œuvre dans cette partie du rituel confirme

33. PGM IV, 2877-2884.

34. Hécate figurée sur une pierre magnétite : S. MICHEL, *Die Magischen Gemmen. Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*, Berlin 2004, n° 21.1, p. 277 et pl. 80.1 = C. BONNER, *Studies in Magical Amulets. Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor 1950, p. 263 et pl. 3, n° 63, sans dessin animalier mais avec le nom « Aktiôphi » prononcé en PGM IV, 2441-2621 et 2622-2707, ainsi que la formule « BPEIMΩ [Brimô?] ΠΡΟΙΚΥΝΗ [Proskynê? Prokynê?] ΠΗΙΞΘΩΝ [Eresichtôn?] ». La représentation avec têtes animales m'est inconnue par ailleurs.

35. A. HERMARY, M. LEGUILLOUX, « Les sacrifices dans le monde grec », dans *ThesCRA I*, Los Angeles 2004, p. 73-76 : les sources littéraires comme archéozoologiques montrent la prépondérance des chèvres adultes dans les sacrifices à Artémis. P. BRULÉ, « Héraklès à l'épreuve de la chèvre », dans C. BONNET, C. JOURDAIN-ANNEQUIN, V. PIRENNE-DELFORGE (éd.), *Le Bestiaire d'Héraclès. III^e Rencontre héracléenne*, Liège 1998, p. 279-281.

36. F. GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris 1994, p. 152-153 et 174-175 ; S. I. JOHNSTON, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – Londres 1999, p. 216-249.

37. A. ZOGRAFOU, *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Liège 2010 (*Kernos Suppl.* 24), p. 249-283 ; par exemple : *Argonautiques orphiques*, 959.

38. HIPPOCRATE, *Maladie sacrée*, I, 12.

39. Des *katharmoi* impliquant des chiots sont connus sous le nom de *periskulakismoï* : PLUTARQUE, *Questions romaines*, 68 [280b-c] et *Vie de Romulus*, 21, 10 ; THÉOPHRASTE, *Caractères*, XVI, 13 ; C. MAINOLDI, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris 1984, p. 51-59.

40. J.-P. VERNANT, « Le pur et l'impur », *Mythe et société en Grèce ancienne* (Paris 1974), repris dans *Œuvres. Religions, rationalités, politique*, Paris 2007, I, p. 707-722.

bien une telle ambivalence, cohérente avec la fonction d'envoûtement peut-être renforcée par l'emploi du mot *ousia*, «substance ou essence», lequel appartient aussi au vocabulaire technique des *katadesmoi* ou envoûtements⁴¹.

La fumigation contraignante du formulaire *PGM IV*, 2622-2707 est toute-fois plus complexe :

Fumigation contraignante : lorsque tu dis la formule contraignante ci-dessus, le troisième jour, fais aussi la fumigation. Voici : musaraigne, graisse de chèvre vierge tachetée, *ousia* de cynocéphale, œuf d'ibis, écrevisse, scarabée lunaire parfait, armoise à une tige cueillie au lever du jour, *ousia* d'un(e) chien(ne), une seule gousse d'ail. Mélange avec du vinaigre. Fabrique des pilules et imprime avec une bague de fer, entièrement recuite, ayant une Hécate et, en cercle, le nom «*Barzou pherba*»⁴².

En revanche, la recette attribuée à Pachratês en *PGM IV*, 2441-2621, si elle présente des ingrédients similaires, n'oppose pas fumigations malfaisante et bienfaisante ; elle semble au contraire les faire fusionner :

Prends une musaraigne et déifie-la (ἐκθέωσον) dans de l'eau de source ; prends deux scarabées lunaires et déifie-les dans de l'eau de rivière ; une écrevisse ; de la graisse de chèvre vierge tachetée ; de la crotte de cynocéphale, deux œufs d'ibis, 2 drachmes de styrax, 2 drachmes de myrrhe, 2 drachmes de safran, 4 drachmes de *cyperis* d'Italie, 4 drachmes d'encens non coupé, un oignon à une pousse. Mets tout cela dans un mortier avec la musaraigne et le reste, broie au mieux et réserve dans une boîte de plomb pour quand tu en auras besoin⁴³.

Ces deux recettes ajoutent au bestiaire impur d'Hécate les animaux suivants : musaraigne, babouin, ibis, scarabée dit «lunaire» et écrevisse. Les deux premiers sont évoqués par le théurge Jamblique dans sa *Réponse à Porphyre* :

41. *PGM IV*, 2688 («*ousia* de babouin») et 2690 («*ousia* d'un(e) chien(ne)») ; T. HOPFNER, «*Mageia*», *RE XIV/1*, Stuttgart 1928, col. 331-334 ; D. R. JORDAN, «*Defixiones from the Athenian Agora*», *Hesperia* 54 (1985), p. 251-255 ; G. BEVILACQUA, O. COLACICCHI, M. R. GIULIANI, «*Tracce di ousia in una defixio della Via Ostiense: un lavoro multidisciplinare*», dans M. PIRANOMONTE, F. MARCO SIMÓN (éd.), *Contesti magici/contextos mágicos*, Rome 2012, p. 229-236.

42. *PGM IV*, 2684-2694 : ἐπιθυμα ἀναγκαστικόν· ὅτε καὶ | τὸν ἐπάναγκον τὸν προκειμένον λέγεις | τῇ τριταίᾳ, καὶ ἐπίθου· ἔστι δὲ μυγαλός, αἰγὸς | ποικίλης παρθένου στέαρ, κυνοκεφάλου | οὐσία, ἴβωος ὄν, καρκίνος ποτάμιος, | κάνθαρος τέλειος σεληνιακός, ἀρτεμίσια μονόκλων, ἡρμένη ἀνατολῆ, κυνὸς οὐσία, | σκόρδον μονογενές, ἀναλαβε ὄξει. ποιήσας κολλούρια σφράγιζε δακτυλίῳ ὀλοσιδῆρῳ, ὀλοστόμῳ, ἔχοντι Ἐκάτην | καὶ κύκλῳ τὸ ὄνομα «*Βαρζου φερβα*».

43. *PGM IV*, 2456-2467 : λαβὼν μυγαλὸν | ἐκθέωσον πηγαίῳ ὕδατι καὶ λαβὼν καν|θάρους σεληνιακούς δύο ἐκθέωσον ὕδατι ποταμίῳ καὶ καρκίνον ποτάμιον καὶ | στήρ ποικίλης αἰγὸς παρθένου καὶ κυνοκεφάλου κόπρον, ἴβωος ὡὰ δύο, στύρακος | δραχμᾶς β', ζιμύρνης δραχμᾶς β', κρόκου δραχμᾶς β', κυπέρεως | Ἰταλικῆς δραχμᾶς δ', λιβάνου ἀτμήτου δραχμᾶς δ', μονογενές κρόμμυον· ταῦτα πάντα βάλε εἰς | ὄλμον σὺν τῷ μυγαλῷ καὶ τοῖς λοιποῖς | καὶ κόψας καλλίστως ἔχε ἐπὶ τῶν χρεῖων | ἀποθέμενος εἰς τυξίδα μολιβήν.

On aboutit aux mêmes conclusions absurdes lorsque certains des nôtres assument [comme cause des sacrifices] [...] des raisons naturelles, comme les puissances et les activités des animaux (τὰς τῶν ζῴων δυνάμεις καὶ ἐνεργείας) (par exemple [celles] du chien, du babouin et de la musaraigne, qui sont communes avec la lune), ou bien des formes matérialisées (comme [celles] que l'on observe dans le cas des animaux sacrés pour leurs couleurs et toutes les formes de leurs corps) [...]»⁴⁴.

Le propos de Jamblique, qui construit une argumentation théologique en faveur des sacrifices, est ici d'écarter de supposées théories égyptiennes. Or, on y lit que musaraigne, chien et babouin possèdent une nature commune avec la Lune, ce qui correspond parfaitement aux recettes du *PGM IV*. Toutefois, ce qui gêne Jamblique n'est pas le caractère égyptien de la théorie, mais le fait qu'elle exprime une soumission de la divinité à la matière. Il emploie en effet un vocabulaire aristotélicien – puissances (*dunameis*) et activités (*energeiai*) –, vocabulaire qui a une valeur paradigmatique dans la physiologie antique. Le terme *dunamis* est présent dans la littérature médicale dès les textes d'Hippocrate, où il désigne entre autres la capacité d'un objet à produire certaines actions et peut être, en diététique, la propriété d'un aliment⁴⁵. Les principes aristotéliciens de puissance et d'action ont pénétré le système hippocratique des humeurs, notamment dans la théorie des poisons élaborée par Dioclès de Caryste et qui fait encore autorité pour Galien⁴⁶. La *dunamis* que possède une substance animale ou végétale est déterminée par les qualités qui la composent – chaud, froid, sec, humide. C'est à ce sens que renvoie Jamblique en impliquant que le rituel ne se fonde pas seulement sur des « symboles » assurant une correspondance avec le « surnaturel », mais aussi sur du « physiologique », du « naturel ».

Ces animaux sont des représentants canoniques du bestiaire des animaux sacrés égyptiens. Puisqu'il s'agit de mettre en œuvre une « magie divine » par principe égyptienne, il faut des marqueurs culturels forts ; or, la place des animaux dans le culte est un trait typique de l'Égypte au regard des Grecs et

44. JAMBLIQUE, *Réponse à Porphyre*, V, 8 : Τὰ δ' αὐτὰ ἄποπα συμβαίνει καὶ εἴ τινες τῶν παρ' ἡμῖν [...] λόγους φυσικοὺς ὡς τὰς τῶν ζῴων δυνάμεις καὶ ἐνεργείας, οἷον κυνὸς κυνοκεφάλου μυγαλῆς, κοινὰς οὐσας πρὸς σελήνην, ἢ τὰ ἐνυλὰ εἶδη (ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἱερῶν ζῴων θεωρεῖται κατὰ τὰς χροιάς καὶ πάσας τοῦ σώματος μορφάς)... (éd. et tr. H. D. SAFFREY, A.-P. SEGONDS, Paris 2013).

45. M.-P. DUMINIL, « Les emplois de *dunamis* dans le Corpus hippocratique », dans M. CRUELIER, A. JAULIN, D. LEFEVRE, P.-M. MOREL (éd.), *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote*, Louvain 2008, p. 15-25 ; HIPPOCRATE, *Du régime* (éd. et tr. par R. JOLY, Paris 1967 ; voir l'index, « δύναμις », p. 123) ; D. GOUREVITCH, « L'alimentation animale de la femme enceinte, de la nourrice et du petit enfant sevré (à propos des livres I et II des *Gynaika* de Soranos d'Éphèse) », dans *Homme et animal dans l'Antiquité romaine*. Actes du colloque de Nantes 1991, Tours 1995, p. 283-293.

46. A. TOUWAIDE, « Galien et la toxicologie », dans *ANRW II/37.2*, Berlin 1994, p. 1887-1986.

des Romains⁴⁷. De fait, la consécration d'animaux sacrés momifiés était une pratique courante en Égypte⁴⁸. On a retrouvé quantité d'ibis momifiés, mais aussi des babouins et des musaraignes. Ces animaux, que la mort et les rites de momification consacraient, sont connus pour servir à la fois d'offrandes et d'images à des divinités. La musaraigne manifeste un aspect nocturne d'Horus⁴⁹; le babouin et l'ibis manifestent Thot, dieu lunaire des magiciens⁵⁰. Le scarabée, célèbre pour être l'image du Soleil⁵¹, est qualifié étonnamment de « lunaire » dans le texte. Ce bestiaire est donc choisi selon deux axes : d'une part, des animaux qui ont un poids symbolique dans la tradition religieuse égyptienne et en sont des marqueurs culturels forts; d'autre part, une logique qui implique que ces animaux sont en relation avec la Lune⁵². De fait, dans une certaine littérature « zoologique » qui a inspiré Élien de Préneste au II^e siècle, l'ibis est dit avoir une nature « humide ». Or, celle-ci l'apparente explicitement à la Lune, l'astre le plus humide, et à l'Égypte elle-même, le pays le plus humide⁵³. Le caractère sacré de l'animal est ainsi doublé d'une justification naturaliste empruntant des termes grecs qui reprennent la théorie des qualités fondamentales.

De son côté, l'écrevisse intervient également dans la recette pour sa parenté de nature avec la Lune. Son nom grec est *karkinos* de rivière, par opposition au crabe, le *karkinos* de mer (comme pour le latin *cancer*). Or le *Karkinos* ou *Cancer* est aussi une constellation zodiacale qui, selon la théorie astrologique, est la demeure de la Lune⁵⁴. L'animal en est la projection symbolique ou bien un être en sympathie avec l'astre⁵⁵. Cela confirme que l'élaboration de la recette a eu pour principe directeur, outre une orientation culturelle

47. K. A. D. SMELIK, E. A. HEMELRIJK, « «Who Knows not what Monsters Demented Egypt Worships?» Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity as Part of the Ancient Conception of Egypt », dans *ANRW* II/17.4, Berlin 1984, p. 1852-2000.
48. A. CHARRON, « Les animaux sacrifiés », dans F. DUNAND, R. LICHTENBERG (éd.), *Des animaux et des hommes : une symbiose égyptienne*, Monaco – Paris 2005, p. 165-200; S. IKRAM (éd.), *Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*, Le Caire – New York 2005.
49. Horus Mekhentirty à Létopolis : P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Le bestiaire des pharaons*, Paris 2005, p. 614. Voir PLINE L'ANCIEN, *HN*, XI, 196.
50. P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Le bestiaire des pharaons*, p. 615-627 (singes) et 387-392 (ibis); K. A. D. SMELIK, « The Cult of the Ibis in the Graeco-Roman Period, with Special Attention to the Data from the Papyri », dans M. J. VERMASEREN (éd.), *Studies in Hellenistic Religions*, Leyde 1979, p. 225-243.
51. P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Le bestiaire des pharaons*, p. 441-448.
52. Sur la Lune en Égypte, P. DERCHAIN, « Mythes et dieux lunaires en Égypte », dans Id., *La Lune : mythes et rites*, Paris 1962, p. 2-68.
53. ÉLIEN, *NA*, II, 38 (éd. LOEB, tr. A. ZUCKER, Les Belles Lettres, Paris 2001).
54. PTOLÉMÉE, *Apotelesmatika*, I, 18.3 (*Teubneriana*); PORPHYRE, *L'antre des Nymphes dans l'Odyssée*, 21-24 (tr. Y. LE LAY, Verdier, Lagrasse 1989). Sur les effets de la Lune sur les animaux : ÉLIEN, *NA*, IX, 6 et PLINE L'ANCIEN, *HN*, II, 109.
55. T. BARTON, *Ancient Astrology*, Londres – New York 1994, p. 102-113 et p. 191-197; C. PRÉAUX, *La lune dans la pensée grecque*, Bruxelles 1973, p. 128-135.

égyptienne stéréotypée, un souci de cohérence avec des notions d'histoire naturelle. Cette approche particulière se superpose à celle qui fait appel aux techniques traditionnelles des purificateurs et envoûteurs grecs, elles-mêmes enrichies par des apports orientaux⁵⁶.

Enfin, l'adaptation du bestiaire des animaux sacrés est prolongée par la déification de certains d'entre eux. Selon la recette de Pachratès, la musaraigne et les scarabées doivent être déifiés (ἐκθεώσω) dans une eau douce. On rencontre des cas similaires dans d'autres papyrus de magie⁵⁷. Par exemple un chat doit être transformé en *hesies* – un mort déifié suite à une immersion⁵⁸. Ce cas est bien explicite : le chat doit être maintenu sous l'eau pour être noyé ; il devient alors tout à la fois *hesies*, *daimôn*, *pneuma* (« esprit ») et mort *biaiothanatos*. Le traitement rituel du corps animal peut ainsi contribuer à créer de la puissance surhumaine, en alliant des notions grecques et égyptiennes, tandis que l'accumulation des puissances et la récitation de noms divins grecs, égyptiens et juifs, renforcent de manière phonique l'animation de la puissance⁵⁹. Dans les autres cas, l'immersion de l'animal produit de la divinité, rappelant que les rites égyptiens confèrent à l'être cette qualité de divinité (*ntrj*)⁶⁰. La musaraigne et les scarabées intègrent la fumigation de Pachratès en tant qu'ingrédients divins et sont donc, non seulement vecteurs d'une puissance lunaire, mais aussi d'une qualité de divinité. Si pour Jamblique l'appareillement des matières aux divinités constitue un problème, le magicien a quant à lui d'autres préoccupations. Pour ses opérations, il a besoin de générer de la puissance divine et ses actes rituels ont précisément pour but d'orienter les principes naturels en ce sens.

56. C. A. FARAONE, «The Collapse of Celestial and Chthonic Realms in a Late Antique “Apollonian Invocation” (PGM I 262-347)», dans R. BOUSTAN, A. Y. REED (éd.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, Cambridge 2004, p. 213-232 ; C. A. FARAONE, «Kronos and the Titans as Powerful Ancestors: a Case Study of the Greek Gods in Later Magical Spells», dans J. N. BREMMER, A. ERSKINE (éd.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Édimbourg 2010, p. 388-405.

57. PGM I, 5 ; VII, 628-642.

58. PGM III, 1-164. J. QUAEGBEUR, «Note sur l'Herésieion d'Antinoé», *ZPE* 24 (1977), p. 246-250 ; G. WAGNER, «Le concept de “hsy” à la lumière des inscriptions grecques», dans W. CLARYSSE, A. SCHOOR, H. WILLEMS (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years II*, Louvain 1998, p. 1073-1078.

59. Sur l'usage des noms divins dans les «énoncés barbares» : M. TARDIEU, A. VAN DEN KERCHOVE, M. ZAGO (éd.), *Noms barbares I : Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout 2013 ; sur «l'identité phonique» des puissances divines : S. CRIPPA, «Bruissements, gestes vocaux, cris. Pour une réflexion sur le contexte sonore des rituels “magiques”», dans M. PIRANOMONTE, F. MARCO SIMÓN (éd.), *Contesti magici/contextos mágicos*, p. 289-297.

60. E. HORNUNG, *Les dieux de l'Égypte. Le Un et le Multiple*, tr. fr. P. COUTURIAU, Monaco – Paris 1986 [éd. orig. : *Der Ein und die Vielen : ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt 1971], p. 53 ; D. MEEKS, «Notion de “dieu” et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne», *RHR* 205, 4 (1988), p. 425-446. Ce mode de déification rappelle ici, face à Hadrien, la noyade d'Antinoüs.

Ainsi, à travers le bestiaire qui compose les quatre recettes, on distingue différents vecteurs par lesquels la « magie divine » active de la puissance. Un premier élément en est le traitement complémentaire du pur et de l'impur, propre à orienter la puissance active vers l'envoûtement. Les animaux sacrés apportent à la « magie divine » ses marques culturelles et religieuses tout en prodiguant une identification de nature entre la *dunamis* divine et des matières animales qui sont non seulement porteuses d'une signification symbolique, mais qui ont aussi des *dunamis* physiologiques apparentées à la puissance divine. Ainsi, la recette possède-t-elle les apparences du savoir rituel égyptien et d'une connaissance des interactions naturelles entre le divin et le monde matériel. Produit du multiculturalisme de l'Égypte gréco-romaine, la « magie divine » crée de la puissance en confondant le symbolique et le physiologique, en suscitant l'action divine par l'intermédiaire du rite consécateur autant que par l'immanence des puissances organiques apparentées à la divinité.

