



**HAL**  
open science

## Le serpent et le glaive

Thomas Galoppin

► **To cite this version:**

Thomas Galoppin. Le serpent et le glaive : animaux et mises à mort dans les pratiques "magiques" de l'époque romaine. Marianne Besseyre; Pierre-Yves Le Pogam; Florian Meunier. L'Animal symbole. Actes des congrès nationaux des sociétés historiques et scientifiques, Editions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2019, 978-2-7355-0883-9. 10.4000/books.cths.5119 . hal-02563506

**HAL Id: hal-02563506**

**<https://hal.science/hal-02563506>**

Submitted on 5 May 2020

**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.



Marianne Besseyre, Pierre-Yves Le Pogam et Florian Meunier (dir.)

## L'animal symbole

Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques

---

# Le serpent et le glaive : animaux et mise à mort dans les pratiques « magiques » de l'époque romaine

Thomas Galoppin

---

DOI : 10.4000/books.cths.5119

Éditeur : Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques

Lieu d'édition : Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques

Année d'édition : 2019

Date de mise en ligne : 30 avril 2019

Collection : Actes des congrès nationaux des sociétés historiques et scientifiques

ISBN électronique : 9782735508839



<http://books.openedition.org>

Ce document vous est offert par Université Toulouse 2 - Jean Jaurès



### Référence électronique

GALOPPIN, Thomas. *Le serpent et le glaive : animaux et mise à mort dans les pratiques « magiques » de l'époque romaine* In : *L'animal symbole* [en ligne]. Paris : Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2019 (généré le 16 décembre 2019). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/cths/5119>>. ISBN : 9782735508839. DOI : 10.4000/books.cths.5119.

---

Ce document a été généré automatiquement le 16 décembre 2019.

---

# Le serpent et le glaive : animaux et mise à mort dans les pratiques « magiques » de l'époque romaine

Thomas Galoppin

---

- 1 Un ouvrage en grec connu comme le *Lepidaire « orphique »* et daté du II<sup>e</sup> siècle de notre ère recense différentes pierres aux propriétés merveilleuses, dites « magiques »<sup>1</sup>. Or, l'une de ces pierres, la « liparée », permet d'attirer un serpent (*drakôn*) que trois jeunes hommes doivent capturer et découper en neuf tronçons à coups de glaives<sup>2</sup>. Les chairs de l'animal tué et découpé sont plongées dans un chaudron ou un trépied avec des épices, de l'huile et du vin, et mises à mijoter tandis que le commanditaire de cette action entonne des chants performatifs. En réponse à ces chants, un souffle divin descend sur les viandes reptiliennes et, au terme de cette cuisine et de sa consommation, le « magicien » repart détenteur d'une capacité divinatoire extraordinaire : il peut comprendre le langage des animaux<sup>3</sup>.
- 2 Le glaive des jeunes hommes du *Lepidaire « orphique »* fait écho au glaive que tire Médée (*stricto Medea recludit ense*) lorsqu'elle doit, selon Ovide, trancher la jugulaire du vieux Aeson pour remplacer son sang par une potion de rajeunissement<sup>4</sup>. Dans le roman d'Apulée, Méroé s'avance, une éponge et un glaive dénudé (*spongiam et nudum gladium*) dans les mains, vers l'homme dont elle s'apprête à trancher la gorge, machinant une mort à retardement spectaculaire<sup>5</sup>. Le glaive est un instrument de rituel dans les mains d'une sorcière ou dans celles des assistants du magicien, mais ce n'est pas la *machaira*, le couteau de boucher-cuisinier que l'on attend lors d'un sacrifice<sup>6</sup>. Au contraire, il s'agit d'une arme, un instrument de guerre ou de meurtre, et la différence est de taille. Il existe en effet deux conceptions du rite appelé « sacrifice », celle qui met l'accent sur la mise à mort et celle qui le définit comme une « cuisine ». Le *Lepidaire « orphique »* n'emploie pas le terme de sacrifice (*thusia*) pour désigner ce traitement du serpent, dans lequel on distingue en premier lieu la mise à mort, ensuite la cuisine et enfin la consommation. Le divin n'intervient pas comme convive, recevant les viandes en offrande, mais comme un agent supérieur de la cuisine, en donnant de la puissance aux parts de viande au moment

de la cuisson<sup>7</sup>. Le glaive fait donc la différence : il ne s'agit pas d'un sacrifice, mais d'une mise à mort rituelle qui participe d'une étape du processus culinaire, celle qui fait passer l'animal du statut d'être vivant à celui d'ingrédient. Néanmoins, cette mise à mort fabrique un ingrédient rituel et possède donc une pertinence symbolique propre à expliquer le rôle de l'animal dans le rituel.

- 3 L'intérêt de cette recette est de donner à voir le rite d'une « cuisine magique » en écho à la célèbre « cuisine du sacrifice » théorisée autour du rite supposé fondamental de la religion grecque ancienne, le sacrifice d'un animal<sup>8</sup>. Les théoriciens de la « cuisine du sacrifice » ont montré l'importance symbolique de ce rituel, consistant en un partage entre hommes et dieux qui marque la place intermédiaire des premiers, supérieurs aux animaux mais inférieurs aux dieux immortels. La force des études a été, dans cette perspective, de montrer qu'un rituel ancien fait sens en lui-même<sup>9</sup>, sans doctrine préalable – ce qui n'empêche pas des cercles philosophiques ou des poètes de théoriser en parallèle<sup>10</sup>. Pourtant, la critique adressée à ce modèle de la « cuisine du sacrifice » a précisément été qu'il a établi un modèle au risque de masquer la complexité du ritualisme grec antique et la diversité des comportements rituels de type « sacrificiel »<sup>11</sup>. La dépendance étroite entre la notion même de « sacrifice » et la mise à mort rituelle d'un animal demande à être relativisée. Plantes, gâteaux ou parfums sont également « sacrifiés »<sup>12</sup>. En outre, l'acte de la mise à mort ne paraît pas être tant au cœur de l'événement rituel appelé « sacrifice » (*thusia*), à moins qu'un terme n'oriente le regard vers telle modalité de mise à mort, mais c'est bien le dépôt des matières consacrées dans le feu de l'autel qui constitue le sacrifice pour ce qu'il est : une offrande, un *smoke signal* adressé aux dieux dans un acte de communication sociale<sup>13</sup>.
- 4 De nombreux textes témoignent de pratiques dites « magiques » qui impliquent de mettre à mort des animaux, d'en faire des amulettes, des encens, des onguents ou des potions<sup>14</sup>, mais il paraît intéressant de se pencher plus particulièrement sur quelques exemples tirés des papyrus grecs magiques (*PGM*)<sup>15</sup>. Ces documents proviennent d'Égypte, où ils ont été écrits, pour l'essentiel, en grec aux III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles de notre ère, et sont considérés comme le témoin majeur d'une « magie gréco-égyptienne » à l'époque romaine. Il s'agit surtout d'un ensemble de rituels dont ils donnent les prescriptions, nous permettant de constater l'existence de rituels construits de manière multiculturelle<sup>16</sup>. Il faut donc, pour étudier la ritualisation de l'animal dans un contexte « magique », à la fois décentrer le regard par rapport à des modèles culturels comme celui du sacrifice grec et envisager le dialogue qui s'opère entre différentes façons de concevoir l'animal et le divin.
- 5 Je reviendrai d'abord sur la question de savoir s'il existe une particularité rituelle autorisant à parler de « sacrifice magique ». Puis, j'examinerai comment les « mises à mort rituelles » d'animaux font sens dans les rites des *PGM*, avant de voir comment celles-ci produisent des ingrédients dotés d'une qualité divine.

## Sacrifices « magiques » ?

- 6 Selon F. Graf, les sacrifices « magiques » se définissent par leurs écarts par rapport au modèle sacrificiel grec : loin d'être exécutés en commun, ils sont pratiqués à petite échelle, avec des petits animaux, surtout des volailles et des pigeons<sup>17</sup>. Toutefois, le vocabulaire des *PGM* étudié par A. Zografou reflète une conception du sacrifice comme offrande par le feu, indépendamment de la matière concernée<sup>18</sup>. De même, le matériel utilisé pour offrir le sacrifice est alternativement un autel (*bômos*) ou un brûle-parfum (

*thumiaterion*), les deux mots étant interchangeables<sup>19</sup>. Le « sacrifice », dans l'écriture des PGM, est donc avant tout une offrande odorante, brûlée, qu'il s'agisse d'un encens, d'un parfum, de végétaux ou d'animaux. En ce qui concerne ces derniers, la mise à mort reste implicite derrière l'impératif prescriptif « sacrifie »<sup>20</sup>. En une seule occasion, un couteau (*machaira*) est évoqué, et encore n'est-il présent que pour offrir la possibilité au dieu, momentanément incarné peut-être par la personne même du praticien qui en aura absorbé le Nom, de se faire à lui-même le sacrifice de la volaille<sup>21</sup>. Mais pour tous les autres cas, le lexique du sacrifice ne dit pas l'abattage de l'animal et focalise plutôt l'attention sur l'offrande de son corps. Ce rite sacrificiel, même s'il est exécuté à domicile, avec des volailles ou des pigeons, sur un brûle-parfum – en somme, miniaturisé<sup>22</sup> – n'en est pas moins le prolongement dans l'exercice rituel du « magicien » des rites sacrificiels connus dans la plupart des traditions religieuses de la Méditerranée ancienne.

- 7 Il y a toutefois des moments dans les PGM où le « sacrifice » surprend. En effet, en parallèle et parfois en complément de l'offrande sacrificielle de volailles et pigeons blancs, respectant les valeurs symboliques des sacrifices habituels, positifs, les rituels font parfois appel à des procédures d'*epanagkos*. Ce terme, formé sur l'*anagkê*, « nécessité » ou « contrainte », désigne un moyen de forcer la réaction d'une puissance déterminée. Or, dans ce cadre, les « sacrifices » ne relèvent plus d'une offrande positive d'animaux entiers, blancs et purs, mais de substances issues d'animaux signifiants : cervelles, sabots, poils, ossements, graisses, excréments, peaux, œufs, cœurs, sont prélevés sur des béliers noirs, des ibis, des vautours, des chèvres tachetées, des babouins, des chiens, parfois en boulettes préparées avec des encens, ou encore des scarabées, des musaraignes, broyés avec de l'armoise, de l'ail, de l'oignon. Si dans les autres sacrifices un animal blanc et pur est accompagné de bois odorants, d'aromates, et dégage pour le dieu un fumet agréable<sup>23</sup>, ces substances brûlées sur les autels à parfums dégageraient une odeur qui déplaît à la divinité. En outre, les espèces animales sont choisies selon des critères théologiques, parmi les animaux sacrés d'Égypte notamment<sup>24</sup>, mais répondent à une inversion volontaire des valeurs théologiques dans la mesure où, en Égypte, le sacrifice est entendu comme l'offrande d'un animal qui représente le désordre et non la divinité elle-même<sup>25</sup>. L'*epanagkos* offre ainsi au dieu un sacrifice en négatif, propre à susciter la colère de la puissance divine, donc sa réaction.
- 8 Ce serait alors un sacrifice « magique », du moins si l'on donne à l'adjectif une acception grecque, comme Porphyre lorsqu'il critique la contrainte exercée par les Égyptiens sur les dieux<sup>26</sup>. Plus exactement, aux yeux du philosophe, cette contrainte est une superstition, inefficace et malsaine. En revanche, pour le praticien de ces rituels gréco-égyptiens, il apparaît que ces offrandes de mauvais parfums sont, à part entière, des sacrifices, puisqu'il les désigne comme tels. La particularité de ces sacrifices n'est pas dans leur caractère étrange, qui dessine seulement dans les recettes une typologie entre sacrifices bienfaisants et sacrifices malfaisants<sup>27</sup>, mais dans la réduction, de l'animal entier et dénué de symbolisme propre, à l'ingrédient prélevé sur un animal dont l'espèce est signifiante au sein d'un système théorique. Cette matière doit posséder sa propre puissance et, de la sorte, ces rituels invitent à décentrer le regard, depuis le sacrifice, vers les rites de prélèvement de la matière rituelle, dans la mesure où c'est en amont que la matière animale reçoit la puissance rituelle qui en fait un ingrédient de la fabrique du divin.

## Mises à mort rituelles

- 9 C'est précisément parmi des rites préparatoires de la matière rituelle que l'on rencontre des mises à mort explicites dans les prescriptions des *PGM*. Ainsi, dans une recette de fumigation de type *epanagkos* sont inclus des musaraignes « déifiées » dans de l'eau, des scarabées « déifiés » avec de la graisse de chèvre vierge tachetée, des matières mortes de babouins et de chiens, ainsi qu'une écrevisse<sup>28</sup>. Le parfum est brûlé pour la Lune, dont on cherche à susciter l'ire contre une femme pour que celle-ci soit attirée chez le praticien<sup>29</sup>. Or ce terme « déifié » renvoie à d'autres actions rituelles où la déification, explicite (verbes ἔκθεοῦν, ἀποθεοῦν<sup>30</sup>), se concrétise comme une immersion de l'animal dans un liquide<sup>31</sup>. Ainsi, un gecko est ailleurs maintenu « dans de l'huile de lys jusqu'à ce qu'il soit déifié » ; par la suite, l'huile sert à consacrer un anneau de fer portant l'image d'Asclépios de Memphis (Imhotep)<sup>32</sup>. Dans un autre cas, c'est un faucon qui est « déifié » dans du lait de vache noire, pour ensuite être lui-même emmaillotté et installé dans un petit sanctuaire miniature – un *naos* en bois de genévrier<sup>33</sup>. Le faucon déifié devient lui-même une image divine, honorée comme une forme d'Horus pour être le *paredros*, l'assistant du praticien<sup>34</sup>. Dans les deux cas, le rite de la déification prépare une matière qui sert à la fabrication d'une représentation du divin. Dans tous les cas, la mise à mort explicite est un geste rituel qui, contrairement à son rôle implicite dans le sacrifice, possède ici sa propre pertinence, le pouvoir de créer du divin.
- 10 Or, cette modalité de mise à mort rituelle découle du ritualisme égyptien<sup>35</sup>. Sa capacité à créer du divin est compréhensible dans la pensée religieuse égyptienne, dans la mesure où les animaux « sacrés », qui ne sont pas offerts en sacrifice, peuvent être mis à mort pour faire du divin. Faucons, ibis, boucs, crocodiles, bovins, chiens, chats, et d'autres, ont été mis à mort à une échelle presque industrielle dans l'Égypte gréco-romaine pour être momifiés et offerts ensuite aux dieux<sup>36</sup>. La ritualisation de la mise à mort et du cadavre participe de la notion de divin dans l'Égypte ancienne, où est « dieu » (*ntr*) ce qui a été créé tel par le rituel<sup>37</sup>.
- 11 Cette conception particulière du divin n'a pas été bien comprise par les Grecs et les Romains qui ont fait du culte des animaux sacrés une marque négative de la religion égyptienne<sup>38</sup>. Mais dans les papyrus de « magie » grecs, cette « déification » des formes animales du divin s'adapte et s'associe à des formes grecques de pouvoir rituel. Dans le *Papyrus Mimaut*, la noyade d'un chat est accompagnée d'une parole rituelle qui s'adresse au dieu solaire en disant que sa « forme » est mise à mort par ses ennemis<sup>39</sup>. Le chat est ainsi, du fait de la parole prononcée, assimilé à une forme du dieu solaire, sa mise à mort devenant alors un événement quasi mythique<sup>40</sup>. L'animal « assassiné » rituellement est ensuite un *daimôn* propre à servir le praticien dans ses envoûtements pour deux raisons : d'une part parce que, selon un principe des envoûtements connus en Grèce ancienne, il est mort de mort violente, un état privilégié pour exécuter un envoûtement<sup>41</sup> ; d'autre part parce que, selon le principe égyptien, il est la forme du dieu et son *ba*, c'est-à-dire une émanation du dieu à travers laquelle est possible la communication rituelle<sup>42</sup>.
- 12 Ainsi, une mise à mort explicite d'un animal doit être distinguée d'un rite proprement sacrificiel. C'est un acte performatif à part entière qui dote la matière animale d'une certaine qualité divine. Le contexte multiculturel dans lequel s'inscrivent les textes des *PGM* entraîne à cet égard deux effets : soit une incompréhension et un rejet de la part des auteurs grecs, soit une adaptation des praticiens qui associent à une ritualisation

égyptienne de la mise à mort une symbolisation d'origine grecque concernant l'action des puissances funèbres.

## Ritualisation de la matière animale

- 13 L'exemple des *PGM* permet non seulement de dissocier « mise à mort rituelle » et « sacrifice » dans l'analyse anthropologique et historique des rituels, mais encore d'envisager la catégorie des rites de « prélèvements ». Celle-ci découle d'une comparaison entre la mise à mort rituelle d'un animal et la cueillette dite « magique » d'une plante. Parmi les documents qui témoignent de la pratique, en effet, on compte des rites qui accompagnent la cueillette des plantes utilisées en remèdes et amulettes, comme des incantations, des fumigations, le tracé de cercles, parfois en relation avec des correspondances astrologiques<sup>43</sup>. Dans le cas des animaux, la parole accompagnant le prélèvement de la matière illustre au mieux la performativité attendue de celle-ci. J'ai évoqué le cas de la noyade d'un chat, qui s'accompagne d'une parole rituelle affirmant que la forme du dieu est assassinée par ses ennemis et invitant le dieu à se manifester en réaction. Dans une autre recette, pour attirer une femme, le praticien doit capturer un gecko dans un endroit où sont momifiés les morts et le brûler sur des charbons ardents en disant :

« Gecko, gecko, comme le Soleil et tous les dieux t'ont haï, de même, fais que cette femme hâisse son mari et que son mari la déteste définitivement. »<sup>44</sup>

- 14 Le gecko est ensuite gardé pour un usage ultérieur. Il s'agit donc bien d'un rite de « prélèvement », à savoir la capture et la mise à mort d'un animal pour fabriquer une puissance efficace. La parole rituelle oriente la performativité de l'action rituelle vers sa fonction, tout en conditionnant l'existence de l'animal par rapport à un univers mythique et divin, celui du dieu Soleil et du panthéon qui déteste le reptile et par là même institue sa fonctionnalité malveillante<sup>45</sup>.
- 15 Or, c'est également ce que font les incantations accompagnant la cueillette des plantes. Le médecin Galien atteste l'existence d'ouvrages sur les plantes qui conservent des récits de métamorphoses originelles et des prélèvements rituels<sup>46</sup>. D'après les prescriptions de cueillettes rituelles qui nous sont parvenues, les plantes sont adjurées de mettre en œuvre leur puissance naturelle en invoquant le nom des dieux ou de la terre dont elles sont issues et en faisant parfois usage d'*historiolae*, c'est-à-dire des récits mythiques performatifs<sup>47</sup>. Parfois les incantations interpellent la plante comme une divinité, sur un mode égyptien qui en fait l'émanation corporelle des dieux, avant que le cueilleur ne récupère une matière qui, du fait du rituel, est détenteur d'une qualité divine<sup>48</sup>. Des traces de cette même modalité rituelle de prélèvement et consécration de la matière, cette fois animale, sont encore visibles dans des textes postérieurs, comme les *Cyranides*, un « grimoire » dont l'écriture est postérieure au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère<sup>49</sup>. Le livre III est un répertoire d'animaux aériens : l'aigle y est présenté comme un oiseau de grande puissance, dont on prescrit une découpe bien particulière de sorte que toutes les matières de l'animal soient conservées et prêtes à l'usage<sup>50</sup>. Mais avant même cette découpe, l'oiseau doit être mis à mort, et une parole accompagne le geste :

« Ô aigle, ami de l'homme, je te sacrifie maintenant (νῦν θύω σε) pour soigner toutes les souffrances. Je t'adjure (ὀρκίζω σε) par le dieu du ciel et de la terre et par les quatre éléments, agis en chaque soin auquel je t'appliquerai. »<sup>51</sup>

- 16 L'aigle est décapité avec une épée (ξίφος) de fer au-dessus d'un cratère pour en recueillir le sang, en même temps que l'on fait une fumigation de styrax et de miel. C'est ainsi que l'on retrouve le modèle de la mise à mort rituelle par l'épée, rituelle puisque créatrice de pouvoir, assimilée cette fois explicitement à un sacrifice sans pour autant être une offrande. On décèle ici un décalage du vocabulaire qui permet d'assimiler une mise à mort d'animal à un « sacrifice » païen.
- 17 Le schéma rituel était similaire dans le *Lapidaire* « orphique » : le serpent évoqué par une fumigation était mis à mort et découpé au moyen d'un glaive *avant* d'être véritablement cuisiné. Dans ce schéma, le traitement de l'animal n'est pas un sacrifice à proprement parler, mais les parts de l'animal, consacré du fait de sa mise à mort rituelle, sont cuites, assaisonnées et chargées d'un « souffle » divin que les incantations du « magicien » persuadent les dieux d'envoyer dans la viande<sup>52</sup>. Par ailleurs, le « souffle » ou *pneuma* est un terme très présent dans les *PGM* et certaines mises à mort rituelles peuvent avoir pour effet, à l'inverse, de transférer le souffle de l'animal au dieu. Ainsi, dans un rituel où le praticien fabrique l'image d'un Éros, il faut étouffer des oiseaux de sorte que leur souffle aille au dieu<sup>53</sup>. Le *pneuma* animal, principe vital, est ainsi l'ingrédient d'une animation de la statue divine<sup>54</sup>. C'est un exemple de la multiplicité des sens que peuvent avoir les mises à mort d'animaux, d'autant plus intéressant que ce geste rituel est explicitement distingué du sacrifice proprement dit des oiseaux, lequel n'intervient que dans un autre temps du rituel<sup>55</sup>.
- 18 Il n'était pas possible ici d'entrer dans le détail des prescriptions rituelles, des configurations symboliques et des transferts, adaptations et dialogues interculturels qu'offrent les *PGM*. Mais une observation des formulations prescriptives et des gestes rituels permet de proposer une règle méthodologique pour l'analyse plus générale des rituels impliquant les animaux dans l'Antiquité : distinguer « sacrifice » et « mise à mort rituelle » pour mieux tenir compte de la pertinence rituelle propre à une mise à mort, dont le caractère explicite peut être le signe d'une fonction indépendante. Celle-ci invite alors à considérer l'existence, à côté de la catégorie « rite de cueillette » pour les plantes, des mises à mort rituelles d'animaux qui constituent de la même manière des rites de « prélèvement » de matières dotées d'une qualité divine. La ritualisation de la mort animale, faisant débat dans un cadre interculturel, rejoint le sacrifice, autre pomme de discorde entre systèmes religieux, lorsqu'il s'agit de construire une forme de savoir rituel marginal, dit « magique ». On doit garder à l'esprit le rôle fondamental que jouent ces éléments de langage lorsqu'il s'agit de poser la question des animaux dans un système rituel qui met en jeu plus d'une altérité.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- ALPERS Klaus, « Untersuchungen zum griechischen Physiologus und den Kyraniden », *Vestigiae Bibliae*, 6, 1984, p. 13-87.
- ASSMANN Jan, *The Search for God in Ancient Egypt*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 2001 (tr. de *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, 1984).
- AUFRÈRE Sydney H., « Le rituel de cueillette des herbes médicinales du magicien égyptien traditionnel d'après le Papyrus magique de Paris », dans Sydney H. AUFRÈRE (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'Univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne*, vol. II, Montpellier, Publications de l'Université Montpellier III, 2001, p. 331-362.
- BAIN David, « 'Trading Birds': an unnoticed use of πατέω (Cyranides, 1. 10.27, 1.19.9) », dans Elizabeth M. CRAIK (éd.), *Owls in Athens: essays on Classical Subjects presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 295-304.
- BERTHIAUME Guy, *Les rôles du mâgeiros : études sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leyde-Montréal, Brill-Presses Universitaires de Montréal, 1982.
- BETZ Hans D. (éd.), *The Greek Magical Papyrus in Translation. Including the Demotic Spells*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1992 (1<sup>ère</sup> éd. 1986).
- BOUANICH Catherine, « Mise à mort rituelle de l'animal, offrande carnée dans le temple égyptien », dans Stella GEORGOUDI, Renée KOCH PIETTRE, Francis SCHMIDT (dir.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols, p. 149-162.
- CHARRON Alain, « Les animaux et le sacré dans l'Égypte tardive. Fonctions et significations », thèse de doctorat, Paris, EPHE, IV<sup>e</sup> section, 1996.
- CHARRON Alain, « Les animaux sacrifiés », dans F. DUNAND et R. LICHTENBERG, *Des animaux et des hommes : une symbiose égyptienne*, Monaco-Paris, Éd. du Rocher, 2005, p. 165-200.
- CHARRON Alain, « Massacres d'animaux à la Basse Époque », *Revue d'Égyptologie*, 41, 1990, p. 209-213.
- CIRAULO Leda J., « Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri », dans Marvin MEYER, Paul MIRECKI (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, 2<sup>e</sup> éd., Boston Leyde, Brill, 2001 (1<sup>ère</sup> éd. 1995), p. 279-295.
- DANIEL Robert W. et MALTOMINI Franco, *Supplementum Magicum*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990-1992, 2 vol.
- DELATTE Armand, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, 3<sup>e</sup> éd., Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1961<sup>3</sup>.
- DÉTIENNE Marcel et VERNANT Jean-Pierre (éd.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.
- DIELEMAN Jacco, MOYER Ian, « Miniaturization and the Opening of the Mouth in a Greek Magical Text (PGM XII.270-350) », *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 3, 2003, p. 47-72.

- DIELEMAN Jacco, *Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*, Leyde-Boston, Brill, 2005.
- DUCOURTHIAL Guy, *Flore magique et astrologique de l'Antiquité*, Paris, Belin, 2003.
- EITREM Samson, « Die rituelle Διαβολή », *Symbolæ Osloenses*, 2, 1, 1924, p. 43-58.
- FARAONE Christopher A., « The collapse of celestial and chthonic realms in a late antique 'Apollonian invocation' (PGM I 262-347) », dans Ra'anan BOUSTAN, Annette YOSHIKO REED (éd.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 213-232.
- FRANKFURTER David, « Egyptian Religion and the Problem of the Category 'Sacrifice' », dans Jennifer W. KNUST, Zsuzsanna VÁRHELYI (éd.), *Ancient Mediterranean Sacrifice*, Oxford, Oxford University Press, p. 75-93.
- FRANKFURTER David, « Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells », dans Marvin MEYER, Paul MIRECKI (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, 2<sup>e</sup> éd., Boston Leyde, Brill, 2001 (1<sup>ère</sup> éd. 1995), p. 457-476.
- GALOPPIN Thomas, « How to understand the voices of animals? », dans Patricia A. JOHNSTON, Attilio MASTROCINQUE, Sophia PAPAIOANNOU (éd.), *The Animals in Greek and Roman Religion and Myth. Proceedings of the Symposium Grumentinum, Grumento Nova (Potenza), 5-7 June 2013*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2016, p. 141-167.
- GRAF Fritz, « Magical Sacrifice (abstract) », dans Robin HÄGG, Brita ALROTH (éd.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*, Stockholm, Åströms Förlag, 2005, p. 71 (avec discussion, p. 71-73).
- GRAF Fritz, « One generation after Burkert and Girard: where are the great theories? », dans Christopher A. FARAONE, Fred S. NAIDEN (éd.), *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2012, p. 32-51.
- GRAF Fritz, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
- GRIFFITH Francis L., « Herodotus II, 90: Apotheosis by Drowning », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 46, 1909, p. 132-134.
- HALLEUX Robert, SCHAMP Jacques, *Les lapidaires grecs*, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- HERMANN Arnold, "Ertrinken/Ertränken", *Lexikon der Ägyptologie*, II, 1977, col. 17-19.
- HERRERO VALDÉS Flor, « Διαβολή como recurso de la invocación en la magia greco-egipcia », *MHNH*, 11, 2011, p. 305-318.
- HORNUNG Erik, *Les dieux de l'Égypte. Le Un et le Multiple*, Paris-Monaco, Éd. du Rocher, 1986.
- IKRAM Salima (éd.), *Divine creatures: animal mummies in Ancient Egypt*, Le Caire-New York, The American University in Cairo Press, 2005.
- IKRAM Salima, *Choice cuts: meat production in Ancient Egypt*, Louvain, Peeters, 1995.
- JOHNSTON Sarah I., « Le sacrifice dans les papyrus magiques », dans Alain MOREAU, Jean-Claude TURPIN (dir.), *La Magie*, vol. II, Montpellier, Publications de l'Université Montpellier III, 2000, p. 19-36 = « Sacrifice in the Greek Magical Papyri » dans Marvin MEYER, Paul MIRECKI (éd.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leyde-Boston-Cologne, Brill, 2002, p. 344-358.
- JOHNSTON Sarah I., *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley, University of California Press, 1999.

- JOUANNA Jacques, « Médecine rationnelle et magie : le statut des amulettes et des incantations chez Galien », *Revue des études grecques*, 124, 1, 2011, p. 47-77.
- KAIMAKIS Dimitri, *Die Kyraniden*, Meisenhem am Glan, Anton Hein, 1976.
- KEARNS Emily, « Ὁ λιβανωτὸς εὐσεβὲς καὶ τὸ πόπανον: the rationale of cakes and bloodless offerings in Greek sacrifice », dans Vinciane PIRENNE-DELFORGE, Francesca PRESCENDI (éd.), « *Nourrir les dieux ?* » *Sacrifice et représentation du divin*, Liège, CIERGA, 2011, p. 89-103.
- LINCOLN Bruce, « From Bergaigne to Meuli: how animal sacrifice became a hot topic » dans Christopher A. FARAONE, Fred S. NAIDEN (éd.), *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2012, p. 13-31.
- MEEKS Dimitri, « Notion de “dieu” et structure du panthéon dans l’Égypte ancienne », *Revue de l’histoire des religions*, 205, 4, 1988, p. 425-446.
- MEHL Véronique, « Parfums de fêtes. Usage de parfums et sacrifices sanglants », dans Véronique MEHL, Pierre BRULÉ (dir.), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 167-186.
- MORENZ Siegfried, *La religion égyptienne. Essai d’interprétation*, Paris, Payot, 1962 (tr. de *Aegyptische Religion*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1960).
- NAIDEN Fred S., *Smoke Signals for the Gods. Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2013.
- PREISENDANZ Karl (éd.), *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyrus*, 2<sup>e</sup> éd., Stuttgart, Teubner, 1973-1974 (1<sup>ère</sup> éd., Leipzig-Berlin, 1928-1931), 2 vol.
- PRESCENDI Francesca, *Décrire et comprendre le sacrifice : les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Stuttgart, Franz Steiner, 2007.
- PROST Francis, « L’odeur des dieux en Grèce ancienne. Encens, parfums et statues de culte », dans Liliane BODIQU, Dominique FRÈRE et Véronique MEHL (dir.), *Parfums et odeurs dans l’Antiquité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 97-103.
- QUAEGEBEUR Jan, « L’autel-à-feu et l’abattoir en Egypte tardive », dans Quaegebeur Jan (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, Louvain, Peeters, 1993, p. 329-353.
- QUAEGEBEUR Jan, « Notes sur l’Herésieion d’Antinoé », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 24, 1977, p. 246-250.
- RIVES James B., « The Theology of Animal Sacrifice in the Ancient Greek World. Origins and developments », dans Jennifer W. KNUST, Zsuzsanna VÁRHELYI (éd.), *Ancient Mediterranean Sacrifice*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 187-202.
- SCHEID John, « Roman animal sacrifice and the system of being », dans Christopher A. FARAONE, Fred S. NAIDEN (éd.), *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2012, p. 84-95.
- SCHEID John, « Les offrandes végétales dans les rites sacrificiels des Romains », dans Vinciane PIRENNE-DELFORGE, Francesca PRESCENDI (éd.), « *Nourrir les dieux ?* » *Sacrifice et représentation du divin*, Liège, CIERGA, 2011, p. 105-115.
- SCHEID John, *Quand faire, c’est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005.

- SCIBILIA Anna, « Supernatural Assistance in the Greek Magical Papyri: The figure of the parhedros », dans Jan N. BREMMER, Jan R. VEENSTRA (éd.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Louvain-Paris-Dudley, Peeters, 2002, p. 71-86.
- SMELIK Klaas A. D. et Emily 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 », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 17, 4, 1984, p. 1852-2000.
- SMITH Jonathan Z., « Trading Places », dans Marvin MEYER et Paul MIRECKI (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, 2<sup>e</sup> éd., Boston-Leyde, Brill, 2001 (1<sup>ère</sup> éd., 1995), p. 13-27 (repris dans *Relating Religion. Essays on the Study of Religion*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 2004, p. 215-229).
- SPIEGELBERG Wilhelm, « Zu dem Ausdruck ἡσι ‘Ἑσιῆς’ », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 53, 1917, p. 124-125.
- VAN STRATEN FOLKERT T., « Ancient Greek Animal Sacrifice: Gift, Ritual Slaughter, Communion, Food Supply, or What? Some Thoughts on Simple Explanations of a Complex Ritual », dans Stella GEORGOU, Renée KOCH PIETTRE, Francis SCHMIDT (dir.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 15-29.
- VERBEKE Gérard, *L'évolution de la doctrine du pneuma, du stoïcisme à S. Augustin. Étude philosophique*, Louvain-Paris, Desclée De Brouwer, 1945.
- WAEGEMAN Maryse, « The gecko, the hoopoe... and lice », *D'antiquité classique*, 53, 1984, p. 218-225.
- WAGNER Guy, « Le concept de “hsy” à la lumière des inscriptions grecques », dans Willy CLARYSSE, Anton SCHOOR, Harco WILLEMS (éd.), *Egyptian religion. The last thousand years*, II, Louvain, Peeters, 1998, p. 1073-1078.
- ŽABKAR Louis V., *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, Chicago, University of Chicago Press, 1968.
- ZACCAGNINO Cristiana, *Il thymiaterion nel mondo greco. Analisi delle fonti, tipologia, impieghi*, Rome, « L'Erma » di Bretschneider, 1998.
- ZAGO Michela, « Le nom physique du dieu », dans Michel TARDIEU, Anna VAN DEN KERCHOVE, Michela ZAGO (éd.), *Noms barbares*, vol. I : *Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 205-223.
- ZOGRAFOU Athanassia, « Des sacrifices qui donnent des ailes : PGM XII, 15-95 », dans Vincianne PIRENNE-DELFORGE, Francesca PRESCENDI (éd.), « Nourrir les dieux ? » *Sacrifice et représentation du divin*, Liège, CIERGA, 2011, p. 158-159.
- ZOGRAFOU Athanassia, *Papyrus Magiques Grecs : le mot et le rite. Autour des rites sacrificiels*, Ioannina, Université de Ioannina, 2013.

## NOTES

1. Il a été édité et traduit aux Belles Lettres en 1985 par R. Halleux et J. Schamp, *Les lapidaires grecs*.
2. *Ibid.*, *Lapidaire « orphique »*, 698-744.
3. *Ibid.*, 745-747.
4. Ovide, *Les métamorphoses*, 7, 285-286.

5. Apulée, *Les métamorphoses*, 1, 12-19.
6. G. Berthiaume, *Les rôles du μάγειρος*.
7. T. Galoppin, « How to understand the voices of animals? ».
8. M. Détienné, J.-P. Vernant (éd.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*.
9. J. Scheid, *Quand faire, c'est croire*.
10. F. Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrifice* ; J. B. Rives, « The Theology of Animal Sacrifice in the Ancient Greek World. Origins and developments ».
11. B. Lincoln, « From Bergaigne to Meuli: how animal sacrifice became a hot topic »; F. Graf, « One generation after Burkert and Girard: where are the great theories? ».
12. E. Kearns, « Ὁ λιβανωτὸς εὐσεβὲς καὶ τὸ πόπανον: the rationale of cakes and bloodless offerings in Greek sacrifice »; J. Scheid, « Les offrandes végétales dans les rites sacrificiels des Romains »; J. Scheid, « Roman animal sacrifice and the system of being ».
13. F.T. Van Straten, « Ancient Greek Animal Sacrifice: Gift, Ritual Slaughter, Communion, Food Supply, or What? Some Thoughts on Simple Explanations of a Complex Ritual »; F. S. Naiden, *Smoke Signals for the Gods*.
14. Voir à ce titre à l'inventaire de Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 28-30 et 32.
15. Édition : K. Preisendanz (éd.), *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyrus* ; R.W. Daniel et F. Maltomini, *Supplementum Magicum*. Traduction anglaise dans H. D. Betz (éd.), *The Greek Magical Papyrus in Translation. Including the Demotic Spells*.
16. J. Z. Smith, « Trading Places », p. 21; J. Dieleman, *Priests, Tongues, and Rites*.
17. F. Graf, « Magical Sacrifice (abstract) », p. 71 ; F. Graf, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, p. 258-259.
18. A. Zografou, *Papyrus Magiques Grecs : le mot et le rite*, p. 25-54.
19. C. Zaccagnino, *Il thymiaterion nel mondo greco* ; J. Quaegebeur, « L'autel-à-feu et l'abattoir en Égypte tardive ».
20. Par exemple : θύσον, PGM III, 23 ; ἐπίθουε, PGM II, 20-49. Le verbe ἐπιθύειν est plus fréquent dans les PGM que θύειν.
21. PGM XIII, 372-376. M. Zago, « Le nom physique du dieu ».
22. J. Z. Smith, « Trading Places », p. 23-27 ; S.I. Johnston, « Le sacrifice dans les papyrus magiques ».
23. F. Prost, « L'odeur des dieux en Grèce ancienne. Encens, parfums et statues de culte »; V. Mehl, « Parfums de fêtes. Usage de parfums et sacrifices sanglants ».
24. A. Charron, « Les animaux sacrifiés ».
25. D. Frankfurter, « Egyptian Religion and the Problem of the Category 'Sacrifice' »; C. Bouanich, « Mise à mort rituelle de l'animal, offrande carnée dans le temple égyptien ».
26. Porphyre, *Lettre à Anébon*, fr. 64 = Eusèbe, *Préparation évangélique*, 5, 10.3-5.
27. PGM IV, 2674-2693 (ἐπίθυμα ἀγαθοποιόν vs ἐπίθυμα ἀναγκαστικόν) et PGM IV, 2871-2877 (ἐπὶ μὲν τῶν ἀγαθοποιῶν ἐπίθουε ... ἐπὶ δὲ τῶν κακοποιῶν).
28. PGM IV, 2456-2467.
29. S. Eitrem, « Die rituelle Διαβολή », p. 43-58 ; F. Herrero Valdés, « Διαβολή como recurso de la invocación en la magia greco-egipcia ».
30. LSJ, “ἀπόθε-ος ; -όω” et “ἐκθεόω”.

31. PGM I, 5-6 (εἰς [γάλα βο]ὸς μελαίνης συμίξας ἀ|τῷ μέλι Ἀττικόν, « dans le lait d'une vache noire, après y avoir mêlé du miel attique »), IV, 2456-2458 (πηγαίῳ ὕδατι, « avec de l'eau de source » et ὕδα|τι ποταμίῳ, « avec l'eau d'un cours d'eau ») et VII, 629 (εἰς κρίνινον, « dans de l'huile de lys »). D'après J. Quaegebeur, « Notes sur l'Herésieion d'Antinoé », p. 246-250, la déification dépend du séjour du corps en immersion plutôt que de la noyade elle-même.
32. PGM VII, 628-642.
33. PGM I, 3-10.
34. L. J. Ciruolo, « Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri », p. 279-295; A. Scibilia, « Supernatural Assistance in the Greek Magical Papyri: The figure of the parhedros ».
35. F. L. Griffith, « Herodotus II, 90: Apotheosis by Drowning », p. 132-134 (ἡsj = noyé ou victime des crocodiles); W. Spiegelberg, « Zu dem Ausdruck ἡsj 'Ἐσιῆς' », p. 124-125; A. Hermann, « Ertrinken/Ertränken », col. 17-19; J. Quaegebeur, « Notes sur l'Herésieion d'Antinoé », p. 246-250; G. Wagner, « Le concept de "hsy" à la lumière des inscriptions grecques ».
36. A. Charron, « Massacres d'animaux à la Basse Époque »; A. Charron, « Les animaux et le sacré dans l'Égypte tardive »; S. Ikram (éd.), *Divine creatures*.
37. E. Hornung, *Les dieux de l'Égypte*, p. 53; D. Meeks, « Notion de "dieu" et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne », p. 425-446.
38. K.A.D. Smelik et 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 ». Cf. Jamblique, *Réponse à Porphyre*, 5, 8.
39. PGM III, 1-5.
40. Sur la performativité du « mythe » dans l'incantation, cf. D. Frankfurter, « Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells ».
41. S.I. Johnston, *Restless Dead*. On retrouve en PGM XII, 107-108 un « chat entièrement noir mort de mort violente » (αἴλουρος ὀλόμελας βιοθάνατος).
42. J. Assmann, *The Search for God in Ancient Egypt*, p. 43; S. Morenz, *La religion égyptienne*, p. 209-210; L.V. Žabkar, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, p. 124-143. Le Soleil est en outre un dieu qui peut établir la communication entre monde des vivants et mondes des morts dans la mesure où il passe régulièrement de l'un à l'autre: C.A. Faraone, « The collapse of celestial and chthonic realms in a late antique "Apollonian invocation" (PGM I 262-347) ».
43. A. Delatte, *Herbarius*; G. Ducourthial, *Flore magique et astrologique de l'Antiquité*, p. 139-180.
44. PGM LXI, 44-47: καλαβ[ῶτα, κα]λαβῶτα, | ὡς ἐμ[ίση]σέν σε Ἥλιος καὶ πάντ[ε]ς θεοί], οὕτως | μισεί[τω τ]ὸν ἄνδρα ἢ [δεῖνα] εἰς τὸν ἄ[παντα] χρόνον κα[ὶ] | αὐτῆ[ν ὁ ἄ]νῆρ.
45. La mythologie grecque attribue la métamorphose originelle d'un homme en gecko à Déméter à Éleusis, en insistant sur la damnation perpétuelle de l'animal: Nicandre, ap. Antoninus Liberalis, 24, 3: « qui le tue se fait bien voir de Déméter (Ὁ δ'ἀποκτείνας κεχαρισμένος γίνεται Δήμητρι) ». Cf. Ovide, *Les métamorphoses*, 5, 451-461. Dans les savoirs naturalistes, le gecko est considéré comme un poison: Nicandre, *Thériaques*, 483-487, cf. M. Waegeman, « The gecko, the hoopoe... and lice ».

46. Galien, *Les médicaments simples*, Préambule du livre 6 [Kühn, 11, p. 792-794]. Cf. J. Jouanna, « Médecine rationnelle et magie : le statut des amulettes et des incantations chez Galien ».
47. PGM IV, 285-295 ; Alexandre de Tralles, 12 [Puschmann, II, p. 585] ; Traité sur la pivoine : CCAG 8, 1, p. 187-193 et 8, 2, p. 167-171.
48. PGM IV, 2967-3006 ; S. H. Aufrère, « Le rituel de cueillette des herbes médicinales du magicien égyptien traditionnel d'après le Papyrus magique de Paris ».
49. D. Kaimakis, *Die Kyraniden* ; K. Alpers, « Untersuchungen zum griechischen Physiologus und den Kyraniden », suivi par D. Bain, « “Trading Birds”: an unnoticed use of πατέω (Cyranides, 1. 10.27, 1.19.9) ».
50. *Cyranides*, 3, 1.6-36.
51. *Cyranides*, 3, 1.6 : ὦ ἀετέ, φίλε τοῦ ἀνθρώπου, νῦν θύω σε πρὸς παντὸς πάθους θεραπείαν. ὀρκίζω σε εἰς τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, καὶ εἰς τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἵνα ἐνεργήσῃς μοι ἐφ’ ἐκάστας θεραπείας, ἐν ἧ̃ προσφέρω σε.
52. *Lapidaire « orphique »*, 724-730.
53. PGM XII, 30-35. A. Zografou, « Des sacrifices qui donnent des ailes : PGM XII, 15-95 », repris dans A. Zografou, *Papyrus Magiques Grecs : le mot et le rite*, p. 101-121.
54. G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma*, p. 321-337 ; J. Dieleman et I. Moyer, « Miniaturization and the Opening of the Mouth in a Greek Magical Text (PGM XII.270-350) ».
55. PGM XII, 32 : « ne sacrifie pas... mais étouffe (μὴ θύε, ἀλλὰ... ἀποπ[νίξ]εις) ». La strangulation est en Égypte le mode courant de mise à mort des volatiles avant leur dépôt pour offrande, S. Ikram, *Choice Cuts*, p. 57-61. Ici, cette mise à mort a été chargée d'une pertinence rituelle propre.

## RÉSUMÉS

À partir de prescriptions rituelles d'époque romaine, communément considérées comme « magiques », il est possible de proposer une approche de la mise à mort des animaux indépendamment de la notion de « sacrifice ». Les documents de la pratique témoignent d'une modalité de cuisine, proche des cueillettes rituelles de plantes, dans laquelle la mise à mort d'un animal, participe pleinement de la fabrique d'une puissance divine en prélude à l'élaboration de recettes qui nécessitent des ingrédients animaux. Cette approche méthodologique permet d'aborder le pouvoir rituel des corps animaux.

## AUTEUR

THOMAS GALOPPIN

Docteur en histoire des religions dans le monde romain