



HAL
open science

Des animaux merveilleux dans la fabrique gréco-romaine de la magie

Thomas Galoppin

► **To cite this version:**

Thomas Galoppin. Des animaux merveilleux dans la fabrique gréco-romaine de la magie. Coulon, Jean-Charles; Dosoo, Korshi. Magikon Zoôn. Animal et magie dans l'Antiquité et au Moyen Âge - Magikon Zoon: Animal and Magic from Antiquity to the Middle Ages, Institut de recherche et d'histoire des textes, pp.257-276, 2022, Bibliothèque d'Histoire des Textes 2, 9782493209078. hal-03836474

HAL Id: hal-03836474

<https://hal.science/hal-03836474v1>

Submitted on 9 Jan 2023

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.

DES ANIMAUX MERVEILLEUX DANS LA FABRIQUE GRÉCO-ROMAINE DE LA MAGIE

Thomas GALOPPIN

ERC MAP, Université Toulouse – Jean Jaurès / PLH-ERASME

Une scène de nécromancie est l'occasion pour Lucain, un poète latin du 1^{er} siècle de notre ère, d'injecter du fantastique dans une cuisine magique qui donne une large place à des matières animales spectaculaires. La sorcière thessalienne Érichto, elle-même particulièrement bestiale et capable de mêler à ses incantations un langage animal¹, transfuse une mixture de sa composition dans le cadavre d'un soldat :

Dès lors elle remplit d'un sang bouillant la poitrine ouverte par de nouvelles blessures, elle lave les moelles de leur corruption et leur fournit en abondance l'essence lunaire. Elle y mêle tout ce que la Nature a produit dans un sinistre enfantement. Il n'y manque ni l'écume des chiens qui redoutent l'eau, ni les entrailles du lynx, ni le nœud dur de la hyène, et les moelles de cerf nourries de serpents ; ni l'*echeneis*, qui retient au milieu des eaux la poupe quand l'*eurus* tend les câbles, et les yeux du *draco*, et les pierres qui résonnent sous l'aigle lorsqu'elle a pondu, ni le serpent volant des Arabes et la vipère née dans la mer Rouge qui garde les précieux coquillages, ou la peau d'un céreste libyen encore vivant ou la cendre du phénix placée sur l'autel du Levant².

1. Lucain, *La Pharsale*, 6, 688-690. Il a existé des recettes, également poétiques, pour comprendre les animaux : Thomas Galoppin, « How to understand the voices of animals? » dans Patricia A. Johnston, Attilio Mastrocinque et 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.

2. Lucain, *La Pharsale*, 6, 667-680 : *Pectora tunc primum feruenti sanguine supplet | uulneribus laxata nouis taboque medullas | abluit et uirus large lunare ministrat. | Huc quicquid fetu genuit natura sinistro | miscetur. Non spuma canum, quibus unda timorist | uiscera non lyncis, non durae nodus hyaenae | defuit et cerui pastae serpente medullae, | non puppim retinens euro tendente rudentis | in mediis echenais aquis oculique draconum | quaeque sonant feta tepefacta sub alite saxa ; | non Arabum uolucer serpens innataque rubris | aequoribus custos pretiosae uipera conchae | aut uiuentis adhuc Libyci membrana cerastae | aut cinis eoa positi phoenicis in ara* (traduction Abel Bourgeret et Max Ponchont modifiée).

Le détail des animaux dans cette recette n'est pas sans écho à travers le temps. Ainsi, au XVI^e siècle :

Eye of newt and toe of frog,
Wool of bat and tongue of dog,
Adder's fork and blind-worm's sting,
Lizard's leg and howlet's wing...³

Dans la sorcellerie shakespearienne, les *Weird Sisters* ont à leur tour mélangé organes et sécrétions animales dans une potion aussi « magique » qu'extraordinaire, répugnante ou simplement carnassière. Aujourd'hui encore, la transgression ou l'excès que représentent certains ingrédients d'origine animale – d'autant plus lorsque l'origine est douteuse – peuvent convoquer cette image de la « magie ».

Les ingrédients poétiques des sorcières shakespeariennes sont foncièrement antichrétiens et transgressifs. Leur choix a obéi à d'autres stratégies poétiques que la géographie merveilleuse qui a servi de patron à la recette d'Érichto. Or, l'anthropozoologie (*animal studies*) a mis en valeur l'apport d'une approche anthropologique des rapports entre hommes et animaux sur la compréhension des sociétés humaines et de leurs systèmes de pensée⁴. Les animaux sont « bons à penser⁵ » et le sont aussi comme moyen de fabriquer la notion de « magie », à la fois en construisant un savoir et, par la façon dont il est énoncé, en construisant une représentation culturelle ou sociale. Qu'est-ce qui, dans le monde gréco-romain, fait le caractère « magique » d'un animal ou d'un ingrédient animal ?

Quand le merveilleux devient magique

Dans la recette d'Érichto, un bestiaire aussi inquiétant qu'exotique transporte progressivement l'esprit en direction du vent d'est, vers les confins orientaux du monde romain, et culmine avec le phénix sur son autel⁶. Au I^{er} siècle de notre ère, Pline l'Ancien a reproché à certains auteurs de vendre en remède la cendre de ce dernier :

3. Shakespeare, *Macbeth*, acte 4, scène 1, vers 12-19. Cette recette qui se récite continue (v. 22-34) en intégrant certains éléments humains : « *Scale of dragon, tooth of wolf, | Witches' mummy, maw and gulf | Of the ravined salt-sea shark, | Root of hemlock digged i' th' dark, | Liver of blaspheming Jew, | Gall of goat and slips of yew | Silvered in the moon's eclipse, | Nose of Turk and Tartar's lips, | Finger of birth-strangled babe | Ditch delivered by a drab, | Make the gruel thick and slab: | Add thereto a tiger's chaudron, | For th'ingredience of our cauldron.* »

4. Cristiana Franco, « Animalità », dans Maurizio Bettini et William M. Short (éd.), *Con i Romani. Un' antropologia della cultura antica*, Bologne, Il Mulino, 2015, p. 249-267.

5. Formule fameuse, prise à Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses universitaires de France, 1962, p. 132. Voir Stanley J. Tambiah, « Animals are Good to Think and Good to Prohibit », *Ethnology*, vol. 8, n° 4, 1969, p. 423-459, ou encore Dan Sperber, « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », *L'Homme*, vol. 15, n° 2, 1975, p. 5-34.

6. Silvia Fabrizio-Costa (éd.), *Le Phénix : mythe(s) et signe(s)*, Berne/Berlin/Bruxelles et al., Peter Lang, 2001. Voir aussi Françoise Labrique, « Le regard d'Hérodote sur le phénix (II, 73) », dans Laurent Coulon, Pascale Giovannelli-Jouanna et Flore Kimmel-Clauzet (éd.), *Hérodote et*

Ne présente-t-on pas, en effet, parmi les premiers remèdes, ceux que fournissent la cendre et le nid du phénix, comme si c'était là une réalité et non pas une fable (*non fabulosum*) ? C'est se moquer de la vie que d'indiquer des secours qui ne reviennent que tous les mille ans⁷.

Cet ingrédient fabuleux est un exemple des « mensonges » que Pline attribue fréquemment aux « mages » et qui constituent, à ses yeux, une médecine fantaisiste, voire fantastique⁸. Or, précisément, Pline construit la notion de « magie » au milieu de la partie de son encyclopédie dédiée aux remèdes tirés des animaux⁹. Déjà, dans une partie précédente, Pline avait qualifié certaines plantes extraordinaires de « magiques » (*de magicis*), ajoutant : « en est-il en effet de plus merveilleuses ? » (*quae enim mirabiliores*¹⁰). Le Romain gonfle en quelque sorte le qualificatif « magique » pour qu'il englobe les « merveilles » (*mirabilia*) les plus excessives¹¹, et étiquette leurs auteurs du nom de « mages¹² ».

Magikê technê, goeteia, pharmakeia et leurs équivalents latins d'*ars magice* et *ueneficia* sont des termes qui se croisent dans une configuration de pratiques, depuis les rituels étrangers des mages perses et des prêtres égyptiens jusqu'aux rites d'envoûtement ou d'imprécation pratiqués depuis l'époque classique dans les sociétés grecques, sans oublier certaines méthodes de guérison. Cette constellation de pratiques devient « magique » dans certains discours, selon des représentations qui dessinent également la figure du « magicien » ou de la « magicienne », parfois pensés comme capables de plier les puissances divines à leur volonté. Au v^e siècle avant notre ère, le traité hippocratique sur la *Maladie sacrée* pointe le paradoxe selon lequel des rites sacrificiels ou magiques imposent un pouvoir (*kratos*) sur la puissance (*dunamis*) divine¹³. En revanche, dans un recueil de rituels d'Égypte romaine, au III^e ou IV^e siècle de notre ère, une pratique met en œuvre la « puissance de la magie divine » (*dunamin tês theias mageias*), autrement dit non pas un pouvoir de l'homme sur le divin, mais

l'Égypte : regards croisés sur le Livre II de « l'Enquête » d'Hérodote, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2013, p. 119-143.

7. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 29, 29.

8. Jerry Stannard, « Herbal medicine and herbal magic in Pliny's time », dans Jackie Pigeaud, José Oroz Reta (éd.), *Pline l'Ancien, témoin de son temps*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1987, p. 95-106.

9. Patricia Gaillard-Seux, « À propos des livres XXVIII-XXIX-XXX de l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien », *Latomus*, vol. 57, n° 3, 1998, p. 625-633.

10. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 27, 156.

11. Philippe Mudry, « "Mirabilia" et "magica". Essai de définition dans l'"Histoire naturelle" de Pline l'Ancien », dans Olivier Bianchi et Olivier Thévenaz (éd.), Philippe Mudry (dir.), *Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique*, Berne/Berlin/Bruxelles et al., P. Lang, 2004, p. 239-252 (= Philippe Mudry, *Medicina, soror philosophiae. Regards sur la littérature et les textes médicaux antiques [1975-2005]*, éd. Brigitte Maire, Lausanne, Éditions BHMS, 2006, p. 31-41).

12. James B. Rives, « *Magus* and its cognates in Classical Latin », dans Richard Gordon et Francisco Marco Simón (éd.), *Magical Practice in the Latin West*, Leyde/Boston, Brill, 2010, p. 53-77.

13. Hippocrate, *La maladie sacrée*, 1, 9.

une puissance divine inhérente au rituel lui-même¹⁴. Cette « magie » se définit donc comme un pouvoir rituel qui met en acte dans l'instant une puissance divine¹⁵. Or, cette action divine suscite le *thauma* qui chez Homère désigne la capacité d'une chose extraordinaire à susciter l'étonnement, parfois l'émerveillement devant une manifestation visible de la puissance divine¹⁶. Le terme revient dans différentes prescriptions rituelles des papyrus dits « magiques¹⁷ » et Richard Gordon a montré que le merveilleux y servait une rhétorique religieuse, en renforçant la confiance du praticien dans l'efficacité de ses rituels¹⁸. Le *thauma* rend manifeste, sensible, le caractère divin du pouvoir rituel qui est mis en œuvre.

Mais cette expérience du merveilleux, ce *thauma*, est également un terme des savoirs naturalistes, désignant le caractère singulier et extraordinaire de certains phénomènes naturels. Le *thōma* chez Hérodote contribue pleinement à la description des espaces de la terre habitée¹⁹. Au cours de l'époque hellénistique, les *thaumata* (latin : *mirabilia*) nourrissent, sous la forme de recueils de « merveilles », un genre d'écriture : la paradoxographie²⁰. Or, par des procédés de simplification et de singularisation des phénomènes qu'elle décrit, cette littérature a elle-même construit le merveilleux.

14. PGM IV, 2447-2455. Thomas Galoppin, « Faire de la "puissance" dans quelques pratiques "magiques" gréco-égyptiennes du début de notre ère », dans Corinne Bonnet, Nicole Belayche, Marlène Albert-Llorca, et al. (éd.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme : constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 321-332.

15. Voir l'apport conceptuel de l'ouvrage de Marvin Meyer et Paul Mirecki (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Boston/Leyde, Brill, 1995.

16. Christine Hunzinger, « Le plaisir esthétique dans l'épopée archaïque : les mots de la famille de θαῦμα », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (1994-1), p. 4-30 ; Raymond K. Fisher, « The Concept of Miracle in Homer », *Antichthon*, vol. 29, 1995, p. 1-14.

17. « Tu seras émerveillé par l'extraordinaire de cette opération magique (θαυμάσεις τὸ παράδοξον τῆς οἰκο|νομίας ταύτης) », assure Nephôtès au pharaon Psammétique dans le PGM IV, 161-162.

18. Richard Gordon, « Reporting the Marvellous: Private Divination in the Greek Magical Papyri », dans Peter Schäfer et Hans G. Kippenberg (éd.), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, Leyde/New York/Cologne, Brill, 1997, p. 65-92.

19. François Hartog, *Le miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, [1980] 1991, p. 244-248. Christine Hunzinger, « La notion de thōma chez Hérodote », *Ktēma*, vol. 20, 1995, p. 47-70.

20. Pausanias, 8, 46.5 parle de οἱ ἐπὶ τοῖς θαύμασιν : « ceux qui écrivent au sujet des merveilles » ou « ceux qui sont versés dans les curiosités ». Pausanias, *Description de la Grèce*, t. VIII, *L'Arcadie*, éd. Michel Casevitz, trad. Madeleine Jost, collaboration de Jean Marcadé, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 128. La définition d'un genre « paradoxographique » est anachronique et relève surtout de la philologie moderne : Konrat Ziegler, « Paradoxographoi », *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaften*, vol. 18, n° 3, 1949, p. 1137-1166 ; Alessandro Giannini, « Studi sulla paradoxografia greca, II : Da Callimaco all'età imperiale : la letteratura paradoxografica », *Acme*, vol. 17, n° 1, 1964, p. 99-140 ; Maria M. Sassi, « *Mirabilia* », dans Giuseppe Cambiano, Luciano Canfora et Diego Lanza (dir.), *Lo Spazio letterario della Grecia antica*, vol. I : *La produzione e la circolazione del testo*, t. 2 : *L'ellenismo*, Rome/Salerno, s.n., 1993, p. 449-468 ; Otta Wenskus, « Paradoxographoi (I) », *Der Neue Pauly*, vol. 9, 2000, col. 309-312. Selon Bryan P. Réardon, *Courants littéraires grecs des II^e et III^e siècles après J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 237, cette paradoxographie est une « pseudo-science devenue petite littérature ».

leux²¹. Ce sont ces *mirabilia* qui, au I^{er} siècle, ont fourni une matière essentielle à l'encyclopédie de Pline l'Ancien, l'*Histoire naturelle*, dans laquelle ils manifestent la toute-puissance de la Nature divine²². Là, une pharmacopée animale étrange, en marge du savoir médical, peut, lorsqu'un certain discours en souligne le caractère excessivement « merveilleux », participer à la fabrique de la « magie ». Richard Gordon, soulignant l'importance du merveilleux chez les « mages » que nous évoque Pline, a montré que la singularité d'une espèce animale construisait le merveilleux de cette-dernière et, par là, son caractère « magique »²³. Cette analyse permet de comprendre comment est construit le merveilleux animal, mais il faut également tenir compte des choix et des limites des différents auteurs anciens entre ce qui ressort selon eux de la médecine et ce qui bascule du côté de la « magie », de la « fable » ou du « mythe ».

Magie et écriture d'un bestiaire

Pour le médecin Galien (m. ca 216), par exemple, une amulette à base de crottes de loup peut avoir une efficacité médicale si on suppose une action par contact, c'est-à-dire une action physiologique²⁴. En revanche, une amulette dont l'action repose sur l'écriture relève explicitement de la sorcellerie. La « magie » imprègne aussi, toujours selon Galien, des ouvrages d'astrobotanique et de pharmacologie dans lesquels les plantes font l'objet d'un intérêt plus « grammatical » que médical, où l'attention est concentrée sur la recherche de noms originaux, de fables ou mythes d'origine, de traitements rituels pour la cueillette²⁵. Dès lors, ce sont ces trois points qui pourraient, dans un bestiaire, apparaître comme « magiques » : zonymes extraordinaires, mythes d'origine et prélèvements rituels de la matière animale.

Les *Cyranides* en offrent un exemple en quelque sorte ambigu. Il s'agit d'un recueil en grec, composé à partir du IV^e siècle de notre ère, avec un premier livre rassemblant des animaux, plantes et pierres par ordre alphabétique, et trois livres qui forment, eux,

21. Christian Jacob, « De l'art de compiler à la fabrication du merveilleux. Sur la paradoxographie grecque », *LALIES. Actes des sessions de linguistique et de littérature*, vol. 2, 1983, p. 121-140. Voir aussi Id., « Récit de voyage et description », *LALIES. Actes des sessions de linguistique et de littérature*, vol. 1, 1980, p. 131-141.

22. Mary Beagon, *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder*, Oxford, Clarendon Press, 1992 ; ead., « Situating Nature's Wonders in Pliny's *Natural History* », dans Edward Bisham et Greg Rowe (éd.), avec la collaboration de Elaine Matthews, *Vita vigilia est: essays in honor of Barbara Levick*, Londres, University of London, 2007, p. 19-40.

23. Richard Gordon, « Magian lessons in natural history: unique animal in Graeco-Roman natural magic », dans Jitse Dijkstra, Justin Kroesen et Yme Kuiper (éd.), *Myths, Martyrs and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leyde/Boston, Brill, 2010, p. 250-269. Voir Id., « The Coherence of Magical-herbal and Analogous Recipes », *MHNH: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas*, vol. 7, 2007, p. 115-146.

24. Galien, *Les médicaments simples*, 10, 2, 21. Galien, *Opera omnia*, éd. Karl G. Kühn, Hildesheim, G. Olms, t. 12, 1965, p. 295-297. Jacques Jouanna, « Médecine rationnelle et magie : le statut des amulettes et des incantations chez Galien », *Revue des études grecques*, vol. 124, n° 1, 2011, p. 47-77.

25. Galien, *Les médicaments simples*, *Préambule* du livre 6 (éd. cit., t. 11, p. 792-794).

un véritable bestiaire²⁶. Au début du livre II, consacré aux animaux terrestres, se trouve une fiche sur la taupe (*asphalax*²⁷), dont le nom avait de bonnes chances de figurer en début de bestiaire²⁸. Or, le même livre contient plus loin une autre fiche, plus courte, où la taupe est cachée sous le nom de *psammodutês*²⁹. Il s'agit d'un *hapax*, un nom rare et original attribué à l'animal par le bestiaire, mais qui correspond bien à un animal fouisseur, puisqu'il peut signifier « creuse-sable³⁰ ». On retrouve donc un premier élément fabuleux dans la mise par écrit du savoir relatif aux animaux : le nom original. Dans la première fiche, sous le nom courant de la taupe, on retrouve d'autres ingrédients du merveilleux :

La taupe.

La taupe est un animal aveugle qui fait sa maison sous la terre, dans laquelle elle se tapit et se déplace. S'il arrive qu'elle sorte de la terre, si c'est la nuit elle y retourne et y parvient par le trou d'où elle est sortie, elle va à ses occupations ou bien elle va en creusant un autre trou. Mais si c'est le jour, dès lors qu'elle reçoit la chaleur du soleil, la terre ne la reprend plus mais elle meurt. [...] La puissance de cet animal est divine et efficiente, ce sur quoi je ne me tairai pas. On prépare aussi avec elle un met qui confère un grand pouvoir à celui qui en goûte. Si quelqu'un en goûte un doigt lorsque le soleil se lève, il saura à l'avance ce qui se produira d'ici le coucher du soleil. La préparation du met est la suivante : prends la taupe vivante et noie-la dans 3 cotyles d'eau de pluie ; ensuite, fais-la bouillir jusqu'à ce qu'elle fonde et prenne consistance de cire. Puis, après avoir dilué l'eau, fais bouillir dans un vase de bronze en ajoutant les essences suivantes. Prépare ensuite ceci : 4 on(ces) de racine de *theogonos* (dans d'autres [livres] il est écrit *theopnous*), 4 on(ces) d'armoïse, 4 on(ces) de styrax calamite, 4 on(ces) de myrrhe troglodyte, 4 on(ces) de bdellium, 4 on(ces) de « boule de fleur », 8 on(ces) d'encens non coupé, coupe cela, remue et mélange avec la taupe bouillie, puis applique avec 1 cotyle du premier miel et cuis à nouveau jusqu'à ce que le miel épaisse, dépose ceci broyé dans un vase de verre et utilise comme il a été dit. Enterre les os de la

26. J'utilise l'édition de Dimitri Kaimakis, *Die Kyraniden*, Meisenhem am Glan, Anton Hain, 1976. Toutes les traductions sont miennes.

27. On peut l'identifier à la fois à la Taupe aveugle (*Talpa caeca*, Savi 1822) et à la Taupe européenne (*T. europaea*, Linné 1758), deux espèces présentes en Grèce continentale, la première également présente en Turquie. *T. romana* et *T. stankovici* étaient sans doute connues, respectivement, en Italie et en Grèce. Voir Kenneth F. Kitchell Jr., s.v. « Mole », dans Id., *Animals in the Ancient World from A to Z*, Londres/New York, Routledge, 2014, p. 117-118.

28. On trouve ainsi dans un papyrus fragmentaire des v^e-vi^e siècles ce qui ressemble à un début de « fiche » dans un bestiaire : περι ἀσπ[άλακος] ἃ ἀπάλαξ ζῷον [...]. *P. Ant.* III, 140^r, col. ii = Robert W. Daniel et Franco Maltomini, *Supplementum Magicum*, vol. II, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1992, 99, r^o, col. II, p. 269 (pl. XIII) = Marie-Hélène Marganne, *Inventaire analytique des papyrus grecs de médecine*, Genève, Droz, 1981, n^o 62. Le ἃ figure en marge et semble indiquer la lettre commencée par *asphalax*, la taupe. Robert W. Daniel et Franco Maltomini, *Supplementum Magicum*, op. cit., p. 271.

29. *Cyranides*, 2, 46 : Ψαμμοδύτης ἐστὶν ὁ ἀσφάλαξ, ὡς καὶ ἐν τῷ πρώτῳ στοιχείῳ εἴρηται [...], « le *psammodutês* est la taupe, dont on a parlé à la première lettre [...] ».

30. *LSJ*, s.v. « ψαμμοδύτης, ου ». Voir, à partir de l'ophionyme *ammodutês* (« immergeur-du-sable »), Liliane Bodson, « Introduction au système de nomination des serpents en grec ancien : l'ophionyme *dipsas* et ses synonymes », *Anthropozoologica*, vol. 47, n^o 1, 2012, p. 104 (« tout animal, invertébré ou vertébré, qui s'enfonce dans le sable, peut être décrit par ce terme ») et n. 172, p. 104.

taupe à l'intérieur de ta maison : la taupe, tant vivante que morte, transmet des oracles, comme le font les chèvres³¹.

Ce texte adopte la forme structurée du bestiaire : le nom de l'animal est suivi de sa description puis de ses utilisations (une forme *natura-operationes*). Parmi les *operationes* se trouve une recette pour acquérir des capacités divinatoires. Un vocabulaire religieux est alors employé, puisque la puissance (*dunamis*) de la taupe est divine. Or, la mise à mort de l'animal que l'on noie dans de l'eau est peut-être à l'origine un acte rituel³². On retrouve ailleurs dans les *Cyranides* cette méthode de mise à mort qui, dans les *PGM*, constitue une véritable « divinisation³³ ». Même si dans les *Cyranides* cette mise à mort ne paraît plus explicitement faire du divin, elle véhicule encore un prélèvement de la matière qui fut un temps une pratique rituelle.

Dans le complexe processus d'écriture des *Cyranides*³⁴, les traits rituels de certaines pratiques ont pu être gommés, effaçant par exemple des modes de prélèvement rituels. Le merveilleux passe alors surtout par la description naturaliste des animaux et de leurs usages. Pline nous apprend déjà au I^{er} siècle que la taupe était un animal « maudit par la nature » (*a rerum damnatas*), mais un animal sacrificiel et divinatoire privilégié par les *magi*³⁵. Symboliquement, la taupe n'a rien de positif et, pour Artémidore, rêver d'une taupe est mauvais signe³⁶. En même temps, la taupe est un animal divinatoire

31. *Cyranides* 2, 3 : Περι ασφάλακος. Ασφάλαξ ζῷον ἐστὶν τυφλόν, ὑποκάτω τῆς γῆς τὴν οἰκησιν ποιούμενον, ἐν ἧ καὶ φωλεῖ καὶ βαδίζει. εἰ δὲ συμβῆ τῆς γῆς ἐξελθεῖν, εἰ μὲν ἐστὶ νύξ, πάλιν εἰ ἐντόχη τῆ ὀπῆ δι' ἧς ἐξῆλθεν, εἰσέρχεται εἰς τὰς διατριβάς αὐτοῦ ἢ ὀρύττων ἄλλην εἰσέρχεται. εἰ δὲ ἐστὶν ἡμέρα, ἅμα τὸ προσβάλλειν αὐτῷ τὴν τοῦ ἡλίου θερμην, οὐκέτι δέχεται αὐτὸν ἢ γῆ, ἀλλὰ τελευτᾷ. [...] ἢ γὰρ δύναμις τοῦ ζῶου τούτου θεία καὶ ἐνεργῆς, περὶ ἧς εἰπὼν οὐ σιωπήσομαι. Σκευάζεται δὲ ἐκ τούτου καὶ γευστόν, μεγάλην ἐνέργειαν ἐμποιοῦν τῷ γευομένῳ. ἐὰν γὰρ τις ἀπογεύσῃται τοῦ ἡλίου ἀνατέλλοντος δάκτυλον ἓνα, προγνώσει τὰ γινόμενα ἕως οὗ δύσει ὁ ἥλιος. ἐστὶ δὲ ἡ σκευὴ τῆς ἀπογεύσεως αὕτη· λαβὼν ζῶντα τὸν ασφάλακα ἀπόπνιξον ἐν ὕδατι ὀμβρίῳ κοτύλας γ'· εἶτα ἔψε αὐτὸν ἕως οὗ τακῆ καὶ κηρωθῆ. εἶτα διωλίσας τὸ ὕδωρ ἔψε ἐν χαλκῷ ἀγγεῖῳ ἐπιβαλὼν εἶδη ταῦτα. εἶτα σκεύαζε οὕτως· θεογόνου ρίζης, (ἐν ἄλλῳ γράφει θεόπνου) οὖγ. δ', ἀρτεμισίας μονοκλόνου οὖγ. δ', στύρακος καλαμίτου οὖγ. δ' συμύρης τρωγλοδυτικῆς οὖγ. δ', βδελλίου οὖγ. δ', σφαιρίου οὖγ. δ', λιβάνου ἄρρενος οὖγ. η', ταῦτα κόψας, σείσας καὶ ἐνώσας τῷ ἐψηθέντι ασφάλακι ἐπιβάλλε μέλιτος πρῶτου κοτύλην α' καὶ πάλιν ἔψε, ἕως οὗ γένηται μέλιτος πάχος, καὶ οὕτως ἀνελόμενος ἀπόθου ἐν ὑελίνῳ ἀγγεῖῳ καὶ χρῶ ὡς εἴρηται. τὰ δὲ ὄστα τοῦ ασφάλακος θάψον ἐν τῷ οἴκῳ σου ἔνδον. ὁ γὰρ ασφάλαξ καὶ ζῶν καὶ θανὼν χρηματίζει, ὥσπερ καὶ αἱ θήλειαι αἴγες.

32. Voir Korshi Dosoo, « Living Death and Deading Life: Animal mummies in Graeco-Egyptian Ritual » dans ce même ouvrage. Voir aussi Thomas Galoppin, « Le serpent et le glaive : animaux et mises à mort dans les pratiques “magiques” du monde romain », dans Marianne Besseyre, Pierre-Yves Le Pogam, Florian Meunier (éd.), *L'animal symbole*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2019, online (<https://books.openedition.org/cths/5119?lang=en>).

33. *Ibid.*

34. Voir, entre autres, David Bain, « “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 ; Id., « Marcianus Graecus 512 (678) and the Text of the *Cyranides*: Some Preliminary Observations », *Rivista di Filologia e Istruzione Classica*, vol. 121, 1993, p. 427-449 ; David R. Jordan, « Notes on Verses in *Cyranides*, Book I », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 154, 2005, p. 117-124.

35. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 30, 19.

36. Artémidore, *La clé des songes*, 3, 41.64.

(*zōon mantikon*) selon Porphyre³⁷. Or, un mythe de métamorphose peu connu associait la capacité divinatoire de la taupe et sa nature maudite. La légende, rapportée dans le poème *Sur la chasse* d'Oppien, relate la transformation du devin thrace Phinée, poursuivi par la colère d'Hélios qui l'aveugle et charge les harpies de le tourmenter³⁸. Phinée est délivré par les Argonautes et Hélios tourne alors sa peine en métamorphose, faisant de Phinée la première taupe, animal aveugle³⁹. Cette tradition légendaire est certainement à l'origine de la description zoologique donnée par les *Cyranides*, même si celles-ci en gommant les traits mythologiques. Ce qui le prouve est un texte de l'alchimiste Olympiodore dans lequel on apprend que selon le livre *Archaikê* d'Hermès, le Soleil avait changé un homme en taupe, maudit pour avoir révélé le mystère du dieu :

[...] et Hermès affirme que le coq était un homme maudit par le soleil. Il dit cela dans l'*Archaikê biblos*. C'est là qu'il rappelle aussi, au sujet de la taupe, que celle-ci avait également été un homme, et qu'elle avait changé par malédiction divine pour avoir révélé les mystères du soleil. Il l'avait aussi rendue aveugle. Et de fait, si la taupe vient à être visible par le soleil, la terre ne l'accueille plus jusqu'au soir. Il [= Hermès] dit que « cela est arrivé lorsqu'il a connu la forme (*morphên*) du soleil ». Et il l'a exilé dans la terre noire [= l'Égypte ?], parce qu'il a transgressé la loi, et révélé le mystère aux hommes⁴⁰.

Le fait que l'animal ne puisse pas supporter les rayons du soleil et doive vivre sous terre découle de cette malédiction caractéristique et c'est ce que les *Cyranides* retiennent tout particulièrement dans la partie descriptive de leur fiche. Or, le livre appelé *Archaikê* est cité dans le livre I des *Cyranides* comme étant leur source⁴¹. Il est possible dès lors d'envisager qu'il ait existé un livre dit *Archaikê* (*Ancien* ou *Originel*), attribué à Hermès Trismégiste et contenant un bestiaire qui correspondait à une certaine façon d'énoncer les puissances merveilleuses des animaux : il aurait alors paru comme « magique » aux yeux de Grecs ou de Romains comme Galien ou Pline, simplement parce qu'il aurait fait état de zonymes originaux, de mythes de métamorphose d'hommes en animaux, de mises à mort rituelles et sources de puissance divine. Il aurait pu faire une large place au divin et au pouvoir rituel, alors que les *Cyranides* tendent à naturaliser le merveilleux et correspondent plus à un recueil de *physica*, de remèdes « naturels⁴² ». Les merveilles animales peuvent permettre à un auteur de

37. Porphyre, *De l'abstinence*, 2, 48.1. La taupe est-elle évoquée par Arnobe, 7, 21.5 : « Alléguerez-vous l'antiquité et la coutume ? Mais vous me citez des décrets pris par des hommes et les inventions d'une créature aveugle (*caeci animalis inuenta*) ? »

38. Oppien d'Apamée, *Cynégétiques*, 2, 612-628.

39. Luc Brisson, *Le mythe de Tirésias : essai d'analyse structurale*, Leyde, Brill, 1976, p. 102-103.

40. Olympiodore, *Commentaire sur le livre « Sur l'action » de Zosime, et sur les dires d'Hermès et des philosophes*, 52, traduction dans Marcellin Berthelot, avec la collaboration de Charles-Émile Ruelle, *Collection des Anciens Alchimistes Grecs*, vol. III : *Traduction*, Paris, Georges Steinheil, 1888, p. 110-111. Voir David Bain, « Μελανίτις γῆ in the *Cyranides* and Related Texts: New Evidence for the Origins and Etymology of Alchemy? », dans Todd E. Klutz (éd.), *Magic in the Biblical World: From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, Londres/New York, T & T Clark, 2003, p. 191-218.

41. *Cyranides*, prologue, 13-15.

42. Marcellus, préface, 1. Voir Joëlle Jouanna-Bouchet, « Scribonius Largus et Marcellus : entre rationnel et irrationnel », dans Nicoletta Palmieri (éd.), *Rationnel et irrationnel dans la médecine*

convoquer soit la puissance divine de ses ingrédients rituels, soit l'ancrage de sa cuisine dans les puissances singulières de la nature, et la mythographie comme la pharmacologie ont été pratiquées parfois par les mêmes poètes, comme Nicandre de Colophon à l'époque hellénistique ou Nestor de Laranda à l'époque romaine⁴³. Le merveilleux permet de manifester la puissance, de la rendre sensible, tout en permettant une relative souplesse entre les registres de savoir qui sont convoqués. Derrière les bestiaires des « mages », il faut alors envisager, comme l'a proposé Richard Gordon, la voix des *pharmakopoi* ou apothicaires qui vendaient également des produits animaux et dont la compétition a pu conduire à développer des savoirs écrits de plus en plus riches⁴⁴. Il faut également penser à des rencontres interculturelles et au croisement de différentes manières d'envisager les animaux, le divin et d'énoncer des savoirs.

Énoncer un animal pharmakon et merveilleux

Dévaluer la « magie » au rang d'une interprétation du merveilleux conduit dès lors à considérer sur un même niveau d'autres modes de lecture, dans la direction des *pharmaka* (remèdes ou poisons) que manipulent aussi bien les *pharmakopoi* que les médecins et les *pharmakeis* (préparateurs de *pharmaka* avant d'être « magiciens » ou « magiciennes »). Il s'agit d'observer, en d'autres termes, comment s'écrit ce qui fait d'un animal un *pharmakon*, c'est-à-dire une essence efficace, qu'elle soit qualifiée de « magique » ou non.

Au livre 32 de l'*Histoire naturelle*, Pline ouvre son inventaire des animaux aquatiques utilisés en médecine par un petit poisson nommé *echenêis*, capable d'immobiliser les navires en s'accrochant à la coque⁴⁵. C'est cette singularité qui fonde le caractère merveilleux de l'animal et, si on suit Richard Gordon, elle justifie son efficacité « magique ». Mais il faut regarder d'un peu plus près cette relation dans l'énoncé. Le livre 9 de l'*Histoire naturelle* parle déjà de ce poisson, en reprenant presque mot à mot Aristote qui a écrit :

Parmi les poissons de roches, il en est un petit qu'on appelle *echenêis* : on s'en sert dans les procès et pour composer des philtres [*philtro* = envoûtements amoureux]. Il n'est pas comestible. Certains prétendent qu'il a des pattes, mais c'est une erreur : en réalité, il semble en avoir parce que ses nageoires ressemblent à des pieds⁴⁶.

ancienne et médiévale : aspects historiques, scientifiques et culturels, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2003, p. 163-182.

43. Paul M.C. Forbes Irving, *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 19 et 25-33. L. Septimius Nestor de Laranda (Lycaonie) est l'auteur, à l'époque de Septime Sévère, d'une Ἰλιάς λ(ε)πιγογράμματος, de Μεταμορφώσεις, d'une Ἀλεξανδρείας, de l'Ἀλεξίκτητος et d'une Πανάκεια, ainsi que, probablement, d'un hymne aux Dioscures. Joachim Latacz, s.v. « Nestor [3] », *Der Neue Pauly*, vol. 8, 2000, col. 864.

44. Richard Gordon, « From Substances to Texts: Three Materialities of "Magic" in the Roman Imperial Period », dans Dietrich Boschung et Jan N. Bremmer (éd.), *The Materiality of Magic*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2015, p. 133-176, sp. p. 150-151.

45. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 32, 2-6.

46. Aristote, *Histoire des animaux*, 2, 14 [505b] : Ἔστι δ' ἰχθύδιόν τι τῶν πετραίων, ὃ καλοῦσιν τινες ἐχηνήϊδα, καὶ χρῶνται τινες αὐτῷ πρὸς δίκας καὶ φίλτρα· ἔστι δ' ἄβρωτον· τοῦτο δ' ἔνιοι φασιν ἔχειν πόδας οὐκ ἔχον, ἀλλὰ φαίνεται διὰ τὸ τὰς πτέρυγας ὁμοίας ἔχειν ποσίν (trad. Pierre Louis).

L'*echenêis* est un petit poisson de roches qui n'est pas destiné à la table puisqu'il n'est pas comestible, mais qui intéresse sans doute les marchands de *pharmaka* (*pharmakopoi*), en sa qualité de *pharmakon* capable de faire gagner un procès ou un être aimé⁴⁷. La description d'Aristote correspond à celle d'une blennie, un poisson de la famille des *Blenniidae*, autrement appelé en grec ancien βλέννος et vivant sur les bords rocheux de la Méditerranée où il se déplace en rampant sur les roches – d'où l'impression qu'il marche⁴⁸.

Au livre 32, Pline affirme avoir fusionné plusieurs sources dans sa notice du livre 9, que voici⁴⁹ :

Il y a un tout petit poisson, vivant d'ordinaire dans les pierres, appelé *echeneis*. On croit qu'en s'attachant aux carènes des vaisseaux il retarde leur marche, d'où le nom qui lui a été attribué. Ce pouvoir lui vaut aussi la fâcheuse réputation de servir à préparer des envoûtements amoureux et à retarder jugements et procès ; il rachète ces méfaits par un seul mérite ; il arrête les pertes des femmes enceintes et conduit à terme leur grossesse. Cependant il n'est pas comestible. On croit qu'il a des pattes ; Aristote [...] la ressemblance de ses nageoires⁵⁰.

Pline ajoute manifestement deux choses à la notice d'Aristote : l'*echeneis* a pour singularité de retenir les navires en s'accrochant à eux et cette particularité lui donne son nom ; elle conduit les femmes enceintes à terme. Or, le premier de ces éléments appartient à un tout autre poisson, également appelé *echenêis*, pour lequel l'information est donnée au tournant des II^e et III^e siècles de notre ère chez Élien de Préneste, l'auteur d'un recueil sur les merveilles des animaux⁵¹, avec un équivalent poétique dans les *Haliéutiques* d'Oppien qui qualifient le poisson de *thauma*, « merveille⁵² ». Ces deux auteurs décrivent un poisson qui retient les navires et doit son nom à un tel pouvoir. Mais au lieu d'un petit poisson de roches qui aurait l'air de marcher sur ses nageoires, cette *echenêis* est un long poisson de couleur sombre vivant en haute mer⁵³. Puisqu'il

47. Sur ces utilisations, voir ici-même l'article de Christopher Faraone, « The *Echenêis*-Fish and Magic ».

48. D'Arcy Wentworth Thompson, s.v. « ἔχενηϊς », dans Id., *A Glossary of Greek Fishes*, Londres, Oxford University Press, 1947, p. 67-70.

49. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 32, 5 : *Nos plurimum opinionones posuimus in natura aquatiliū, cum de eo diceremus*, « Nous avons inséré les opinions de plusieurs personnes dans l'étude des bêtes aquatiques, quand nous avons parlé de ce poisson » (trad. Eugène de Saint-Denis).

50. Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, 9, 79 : *Est paruius admodum piscis adsuetus petris, echeneis appellatur. Hoc carinis adhaerente naues tardius ire creduntur, inde nomine inposito. Quam ob causam amatoris quoque ueneficis infamis est et iudiciorum ac litium mora, quae crimina una laude pensat fluxus grauidarum utero sistens partusque continens ad puerperium. In cibos tamen non admittitur. Pedes eum habere arbitrantur, Aristoteles [...] it apposita pinnarum similitudine* (trad. Alfred Ernout légèrement modifiée).

51. Élien, *Personnalité des animaux*, 2, 17.

52. Oppien, *Haliéutiques*, 1, 212-243.

53. Lorsqu'il évoque pour la seconde fois l'*echenêis* au livre 32, Pline ne reprend rien à Aristote, et tout le reste concerne probablement le même poisson, celui d'Élien et Oppien. Pline indique que certains Romains ont traduit *echenêis* par *mora* (« retard, empêchement » ; voir : Ovide, *Haliéutiques*, 99) et que le poisson a aussi été appelé en grec *odinolutês* (ὀδινολύτης ?), « celui qui délivre sans douleur », en rapport avec son usage en amulette pour les accouchements. Pline

ressemble à une anguille accrochée aux navires avec les dents, il évoque plutôt une lamproie, ou bien l'animal que nous appelons « rémora » et par lequel est toujours traduit *echenêis* : ces rémoras se collent à d'autres poissons comme les requins ou bien parfois aux navires (comme *Echeneis remora* et *E. naucrates* L.⁵⁴). C'est le savoir relatif à ce poisson que Pline a fusionné avec celui d'Aristote tout simplement parce que le nom *echenêis* énonce qu'il retient les navires (ἔχει-ναῦν⁵⁵). Pour Pline comme pour d'autres, ce n'est pas tant la réalité zoologique qui compte, mais une pensée par cratylisme, c'est-à-dire l'idée que le nom signifie la nature d'une chose⁵⁶. Selon Pline, des auteurs ont affirmé que le même poisson portait le nom *odinolytes* et délivrait les femmes en couches⁵⁷ : ce nom signifie lui aussi une puissance ou capacité (*dunamis*) propre à l'animal. Même la puissance érotique de ce *pharmakon* peut dès lors être comprise dans le nom de ce poisson qui accroche et retient⁵⁸, et c'est par la recherche d'un nom évocateur que l'*echenêis* devint en latin le (*re*)*mora*⁵⁹. Finalement, par un processus d'homéopathie verbale, le *pharmakon* s'identifie par son nom⁶⁰.

Au livre I des *Cyranides*, alphabétique, l'*echenêis* prend un autre nom qui l'insère à la lettre N : *naukratês* (« celui qui a pouvoir sur la mer/la navigation »), un nom révélateur qui est en usage dans le grec tardif⁶¹. La notice, jouant sur les termes *naukratês* et *echenêis*, stipule qu'une amulette contenant le poisson empêchera un navire de quitter le port⁶². Le nom et la singularité de l'animal fondent le merveilleux, manifestant une puissance. Mais celle-ci n'est pas nécessairement « magique » et reste, pour Pline comme pour les *Cyranides*, une puissance que la Nature exerce à travers un animal. Or, c'est bien à cette *echenêis* que la sorcière Érichto faisait appel, entre autres ingrédients merveilleux. À travers eux, la magicienne sollicite des puissances naturelles et le poète établit sa recette à partir d'un bestiaire à la fois orienté à l'est et, pour ainsi dire, paradoxographique. En d'autres cas, la vertu poétique et paradoxographique de

l'Ancien, *Histoire naturelle*, 32, 6. Voir Julius Africanus, *Cestes*, fr. T8, 16-18 : *Cesti : The Extant Fragments*, éd. Martin Wallraff, Carlo Scardino, Laura Mecella *et al.*, trad. William Adler, Berlin/Boston, De Gruyter, 2012, p. 20-21 = Michel Psellus, *Lettre*, 86 : outre son pouvoir d'immobiliser les navires, l'*echenêis* empêche ici le prolapsus de l'utérus.

54. D'Arcy Wentworth Thompson, *s.v.* « ἔχενηίς », *op. cit.*

55. C'est le nom qui aurait donné naissance au fait merveilleux selon Alain Blanc, « Du composé au mythe : l'échéneis », dans Sylvie Mellet (éd.), *Les zoonymes*, Nice, Publications de la Faculté des lettres, arts et sciences humaines de Nice, 1997, p. 77-89.

56. Platon, *Cratyle*, 390 d-e.

57. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 32, 6.

58. Lindsay C. Watson, « The *Echeneis* and Erotic Magic », *Classical Quarterly*, vol. 60, n° 2, 2010, p. 639-646.

59. Ovide, *Halieutiques*, 99 : « La petite *echenais* – capable pourtant, ô merveille (*mirum*) ! d'imposer aux navires un retard (*mora*) considérable. »

60. Eugene S. McCartney, « Verbal Homeopathy and the Etymological Story », *American Journal of Philology*, vol. 48, n° 4, 1927, p. 326-343 ; Maryse Waegeman, « Metaphor and Verbal Homeopathy », *Scholia: Studies in Classical Antiquity*, vol. 4, 1995, p. 24-33.

61. D'Arcy Wentworth Thompson, *s.v.* « ἔχενηίς », *op. cit.*, p. 69.

62. *Cyranides*, 1, 13.30-32 : Τῆς δὲ ἔχενηίδος βραχὺ ἐκ τῶν ὀστέων ἐὰν καταρράγῃς εἰς ἵππου δέρμα καὶ ἔχῃς ἐντός σου καὶ ἐπιβῆς εἰς πλοῖον καὶ κρύψῃς, οὐκέτι πλεῖσει τὸ πλοῖον, εἰ μὴ βασταχθῆ τὸ κεκρυμμένον ἢ ἐξέλθῃς τοῦ πλοίου, « Si tu attaches en amulette un morceau des os de l'*echeneis* dans de la peau de cheval et que tu le gardes sur toi, montes sur un navire et le caches, le navire ne naviguera plus – à moins que tu ne cesses de le cacher ou que tu quittes le navire. »

l'*echenêis* peut être de véhiculer un « signe », comme l'*echenêis* qui aurait arrêté, nous dit Pline, le navire d'Antoine à Actium, la Nature divine favorisant alors Octavien⁶³. En revanche, énoncé en tant que *pharmakon*, le même animal n'a pas nécessairement été désigné comme « magique ». Il y a d'autres manières de présenter la puissance merveilleuse d'un animal *pharmakon*.

Mythe ou antipathie ?

La merveille animale n'est donc pas « magique » par elle-même ; ce sont certaines manières de l'énoncer qui construisent la magie. Il faut une certaine relation entre la nature et l'art, et ce dernier, semble-t-il, doit être à la fois un art du langage et une technique rituelle – ce qui revient effectivement parfois au même. Sans être nécessairement qualifié de « magique », c'est ce merveilleux qui oscille entre l'affabulation et l'extraordinaire⁶⁴. L'exemple de l'*echenêis* permet précisément d'observer comment le fait de penser l'animal (quand on ne le mange pas) construit des discours différents mais simultanés autour d'un fait merveilleux.

Les *Propos de table* écrits par Plutarque au début du II^e siècle rapportent des dialogues réels ou fictifs au cours de repas qui sont l'occasion de réflexions philosophiques. Au cours d'un de ces repas, un convive nommé Chérémonianos compare la forme d'un poisson servi à dîner avec celle de l'*echenêis*, qu'il dit avoir vue de ses propres yeux : il raconte alors une anecdote selon laquelle son navire avait cessé d'avancer en pleine mer jusqu'à ce que l'on en décroche l'*echenêis*⁶⁵. Cette anecdote est ainsi narrée en plein dîner comme une expérience personnelle tout en se rapportant, parallèlement, à un savoir que partagent les hommes de lettres qui ont pu accéder à des recueils de paradoxographie. Chez Plutarque, la table se divise alors en deux camps. Certains jugent ce récit fabuleux (*muthôdes*) et incroyable (*apiston*). D'autres au contraire accordent du crédit à l'anecdote et la rangent parmi les « antipathies », dont ils déroulent une liste d'exemples et qui sont « des phénomènes dont on a l'expérience mais dont il est difficile, si ce n'est totalement impossible, de faire comprendre la cause » (ἐμφανῆ τὴν πεῖρα ἔχόντων, χαλεπὸν εἶναι τὴν αἰτίαν, εἰ μὴ καὶ παντελῶς ἀδύνατον, καταμαθεῖν⁶⁶). Plutarque, quant à lui, propose au contraire une cause en inversant l'énoncé du phénomène pour dire que c'est parce que le navire s'immobilise, à cause d'une dégradation de son bois, que l'*echenêis* s'y colle⁶⁷ ; selon lui, c'est une confusion entre coïncidence et causalité qui, dans l'énoncé même du phénomène, produit le merveilleux⁶⁸.

63. Sébastien Barbara, « Zoologie et paradoxographie en marge du *bellum Actiacum* », *Schedae*, vol. 10, n° 2, 2009, p. 1-20. Je remercie Jean Trinquier pour m'avoir communiqué cet article.

64. Tzvetan Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 46-62, définit le merveilleux comme ce qui est surnaturel mais accepté malgré l'absence de rationalité apparente, à l'opposé de l'étrange qui peut être expliqué.

65. Plutarque, *Propos de table*, 2, 7.1 [641 a-b].

66. *Ibid.*, trad. François Fuhrmann modifiée.

67. *Ibid.*, 2, 7.2 [641 c-e].

68. *Ibid.*, 2, 7.2 [641 c] : Σκοπῶμεν δ', εἶπον, ὅτι πολλὰ συμπτωμάτων ἔχοντα <φύ>σιν αἰτιῶν λαμβάνει δόξαν οὐκ ὀρθῶς, « Remarquons, dis-je, que de nombreux faits de simple coïncidence sont considérés, à tort, comme des causes. »

Mais ce qui est particulièrement éclairant est le fait qu'un même phénomène merveilleux entraîne autour d'une même table différentes modalités d'énonciation, c'est-à-dire différentes stratégies de vocabulaire. Outre Plutarque qui supprime le merveilleux à la racine, il y a d'un côté ceux qui l'énoncent comme de l'ordre du mythe (*muthôdes*) et ceux qui l'énoncent comme une antipathie. Le « mythique » ou « fabuleux » signifie, comme chez Pline, l'exclusion de la nature – et on s'oriente donc plutôt vers l'animal « magique » –, tandis que l'antipathie préserve à la fois le caractère merveilleux de la chose et sa raison naturelle, sur la foi d'une expérience vécue (*peira*). De fait, les antipathies sont des phénomènes naturels, mais merveilleux parce que leur causalité échappe à l'entendement. Aujourd'hui, le couple « antipathie et sympathie » est pratiquement synonyme de « magie », du moins lorsqu'il s'agit d'identifier la « magie » comme un savoir naturaliste : l'antipathie et la sympathie désignent alors les puissances d'opposition ou d'accord à l'œuvre dans la nature et qu'une pratique « magique » est supposée mettre en œuvre⁶⁹. Le problème est que le plus ancien auteur à mentionner cette paire comme un principe fondamental de la nature n'est autre que Pline l'Ancien, celui-là même qui définit les arts magiques comme des prétentions vaines, excessivement merveilleuses et donc non naturelles⁷⁰.

Soranos d'Éphèse, médecin à Rome au II^e siècle, évoque l'antipathie dans quelques passages de son traité de gynécologie, à propos d'amulettes contraceptives :

Certains se servent d'amulettes (*periptois*), en considérant (*nomizontes*) qu'elles font beaucoup de choses selon le logos de l'antipathie (*tôi tês antipatheias logôi*) ; citons parmi elles les matrices de mules, ou le cérumen des mêmes animaux, et bien d'autres choses encore, qui se révèlent décevantes dans leurs effets⁷¹.

Une telle amulette contraceptive avec du cérumen de mule est prescrite dans un papyrus grec de magie, mais le terme antipathie n'est jamais employé dans ces prescriptions rituelles⁷². On sait que la mule est considérée comme un animal stérile et pour cela associée à la contraception. Soranos évoque une pratique réelle et choisit bien son vocabulaire en présentant l'antipathie comme un *logos*, c'est-à-dire un discours. Ailleurs, pour favoriser la pousse des dents chez le petit enfant⁷³, Soranos indique encore que « la cervelle de lièvre agit [...] selon le *logos* de l'antipathie » (*tôi*

69. Voir un éclairage d'Arnaud Zucker, « Sympathies et antipathies naturelles : au-delà du principe », dans Anne Balansard, Gilles Dorival et Mireille Loubet (éd.), *Prolongements et renouvellements de la tradition classique, en hommage à Didier Pralon*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2011, p. 93-108.

70. Patricia Gaillard-Seux, « Sympathie et antipathie dans l'« Histoire Naturelle » de Pline l'Ancien », dans Nicoletta Palmieri (éd.), *Rationnel et irrationnel dans la médecine antique et médiévale*, *op. cit.*, p. 113-128.

71. Soranos, *Maladies des femmes*, 1, 20 [63].

72. *PGM XXXVI*, 320-332. Magali de Haro Sanchez a commenté ce texte au cours de ce colloque.

73. Une période critique pour laquelle l'archéologie a révélé l'usage de différents types d'amulettes, incluant des dents d'animaux ou des formes animales : Véronique Dasen, « Iconographie et archéologie des rites de passage de la petite enfance dans le monde romain. Questions méthodologiques », dans Alice Mouton et Julie Patrier (éd.), *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions*, Leiden, Nederland Instituut voor het Nabije Oosten, 2014, p. 231-252.

*tês antipatheias logōi*⁷⁴). On retrouve strictement la même formulation. Elle catégorise l'antipathie comme un mode de discours différent de celui du médecin, que Soranos rejette même s'il reconnaît qu'une amulette peut toujours apporter un soutien moral à la patiente⁷⁵. Au II^e siècle encore, Galien, en commentant les textes d'Archigénès d'Apamée, médecin de l'époque de Trajan (98-117 de notre ère), oppose les amulettes qui fonctionnent « selon une certaine antipathie merveilleuse » (*kata tina thaumastên antipatheian*) et celles qui fonctionnent selon « un *logos* médical » (*logon iatrikon*⁷⁶). Le *logos* de l'antipathie s'oppose donc à un *logos* médical (*logos iatrikos*) en ce qu'il ne relève pas du même système de pensée naturaliste⁷⁷.

Ce *logos* de l'antipathie fait une apparition explicite dans les *Cyranides* à propos d'une pierre extraite d'un animal aquatique nommé « hydre ». Il faut avoir capturé ce serpent d'eau, que les Perses et les Syriens consomment bien qu'il soit d'une nature méchante (*ponêron zōon*⁷⁸). L'animal est connu également sous le nom de *chersudros*⁷⁹, mais son nom évoque en filigrane une créature légendaire, soit l'Hydre de Lerne combattue par Héraclès⁸⁰, soit l'hydre qui a mordu Philoctète⁸¹, et dans tous les cas c'est une bête nocive des marécages⁸². Encore une fois, dans cet ouvrage de nature ambiguë, le *muthos* semble se dissimuler sous un registre de parole naturaliste. Le rite de prélèvement, lui, est encore bien apparent : pour se procurer la pierre contenue dans la tête du serpent et qui permet de réguler des flux de liquide dans le corps humain, il est demandé d'adjurer l'animal au nom de son dieu créateur⁸³. La parole rituelle doit forcer l'hydre à vomir la pierre, mais si cela ne fonctionne pas, on peut simplement lui ouvrir le crâne. Plus important toutefois, l'utilisation de la substance fait l'objet d'un traitement naturaliste, en termes d'antipathie. À la fin de la notice, il est dit que la pierre « soigne [...] selon le *logos* de l'antipathie naturelle » (*tōi tês antipatheias logōi tês phuseōs therapeuei*⁸⁴). La formulation est identique à celle qu'emploie Soranos, mais ici le *logos* de l'antipathie suffit à accorder du crédit à la puissance (*dunamis*) de la pierre animale, sur la foi d'une expérience (*peira*) :

74. Soranos, *Maladies des femmes*, 2, 18 (trad. Paul Burguière, Danièle Gourevitch, Yves Malinas modifiée). La méthode est aussi dans Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 28, 259.

75. Soranos, *Maladies des femmes* 3, 12.

76. Galien, *Les médicaments simples*, éd. cit., 12, p. 573-574.

77. Voir aussi *ibid.*, 12, p. 575-576.

78. *Cyranides*, 4, 65.2-4.

79. Il existe aussi le nom *cheludros*, mais ce dernier serpent ne s'identifie pas avec le chersydre, voir Jean-Marie Jacques dans Nicandre, Œuvres, t. II, *Les Thériaques. Fragments iologiques antérieurs à Nicandre*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, n. 35, p. 122-123.

80. Édith Gilis et Annie Verbanck-Piérard, « Héraclès, pourfendeur de dragons », dans Corinne Bonnet, Colette Jourdain-Annequin et Vinciane Pirenne-Delforge (éd.), *Le Bestiaire d'Héraclès. III^e Rencontre héracléenne*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 1998, p. 37-60.

81. Homère, *Iliade*, 2, 723.

82. L'animal, *hydre* ou *chersydre*, est mortellement venimeux : Philouménos, 24, 1-2 (ὑδρὸς καὶ χέρσουδρος) et Nicandre, *Thériaques*, 359-371 (χέρσουδρος).

83. *Cyranides*, 4, 65.7-10. Sur la formule des exorcismes, voir Roy Kotansky, « Greek exorcistic amulets », dans Marvin Meyer et Paul Mirecki (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, op. cit., p. 243-277.

84. *Cyranides*, 4, 65.27-28.

On fait l'expérience de la puissance de cette pierre de la façon suivante : remplis d'eau un récipient de bronze et appose la pierre sur le vase, en l'attachant comme amulette. Prends note et tu découvriras que l'eau réduit de deux cotyles chaque jour, jusqu'à un setier⁸⁵.

L'auteur assure avoir mené une expérience comparable en soignant un cas d'hydropisie (gonflement dangereux de l'abdomen qui se remplit de liquide⁸⁶). Plus loin, l'auteur parle de sa propre expérience et tente même d'expliquer cette antipathie en parlant d'humidité naturelle (*to emphuton hugron exanaliskei*) ; de fait, la pierre assèche et peut donc déshydrater une personne, et si on retrouve une association symbolique entre l'animal, son milieu aquatique et son nom (*hudros*), celle-ci reste implicite et passe derrière une énonciation naturaliste explicite⁸⁷. Ainsi, en dépit de caractères merveilleux et rituels dans la description et le traitement de l'animal, l'auteur conceptualise sa puissance selon l'antipathie « naturelle » (*tês phuseôs*), un *logos* qui naturalise donc le merveilleux par le biais d'une expérience vécue et le distingue d'un merveilleux qui serait dit « magique ».

Les merveilles animales peuvent donc construire une représentation de la magie sans être, elles-mêmes, magiques par nature. Au contraire, elles ne le sont que si on les déclare appartenir au mythe et à un savoir-faire qui ne ressort pas d'un savoir naturaliste mais d'une expertise rituelle et littéraire. Les animaux merveilleux sont des instruments de langage avant d'être des matières concrètes⁸⁸ ; ce sont des enjeux stratégiques parfois dans l'énoncé du savoir, que l'on fasse du divin, que l'on illustre la *potentia naturalis* ou bien que l'on fabrique la magie à l'interface entre les deux. J'ai donné quelques exemples, mais il faut lire ou relire les textes, prêter attention à leurs modalités d'énonciation pour savoir ce qu'ils veulent dire à partir de ces animaux, comparer et reconnaître qu'il n'y a pas, d'un point de vue anthropozoologique, d'animal magique, seulement des manières multiples de penser les animaux, et de penser la magie. Il faut voir ce qui a été écrit sur cette sorcière peu connue qu'est la hyène. Celle-ci, à en croire Pline l'Ancien, s'est vue attribuer par des *magi* à la fois la « connaissance des arts magiques (*magicas artes*) et la puissance (*uis*) d'attirer les hommes à soi en leur faisant perdre l'esprit⁸⁹ ». La hyène est l'animal que les mages jugent le plus étonnant, celui qui les émerveille le plus (*in maxima admiratione*) parce

85. *Cyranides*, 4, 65.13-17 : τοῦ δὲ λίθου τούτου ἡ δύναμις πειράζεται οὕτως: γέμισον εἰς χαλκοῦν σκεῦος ὕδωρ καὶ ἐπίθεε τὸν λίθον περιάπτων τῷ ἀγγεῖῳ. σημείωσον οὖν καὶ εὐρήσεις τὸ ὕδωρ καθ' ἑκάστην ἡμέραν μειούμενον κοτύλας δύο, ἤγουν ξέστην ἓνα.

86. *Cyranides*, 4, 65.18-21 : Ἐγὼ οὖν ποτε ὑδριώση γυναικὶ περιῆψα τὸν λίθον καὶ ἀλυπότατα περιεγενόμην τοῦ πάθους. παύρω γοῦν ἐκάστης ἡμέρας τὴν κοιλίαν αὐτῆς ἐμέτρουν, καὶ παρὰ τέσσαρας δακτύλους αἶε τὸ μέτρον ἐκάστης ἡμέρας εὕρισκον, « Ainsi, moi-même ai-je un jour attaché cette pierre en amulette à une femme atteinte d'hydropisie, et j'ai surpassé sa souffrance sans aucune peine. En effet, je tenais chaque jour la mesure de son ventre sur un papyrus, et je découvrais que chaque jour la mesure était toujours de près de quatre doigts [de moins]. »

87. *Cyranides*, 4, 65.23.

88. Et un bestiaire n'est pas une faune, c'est un système construit culturellement : François Poplin, « Épilogue », dans Dominique Parayre (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée-Centre Jean Pouilloux, 2000, p. 495-506.

89. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 28, 92.

qu'elle est reconnue comme une « magicienne ». Le *pharmakon* agit de son vivant comme une *pharmakis* selon Élien⁹⁰. C'est donc la singularité même de la hyène d'être un animal magicien, même si chez la plupart des auteurs, comme Élien, on s'est borné à dire qu'elle agit « comme » une magicienne, maintenant l'anthropomorphisme au niveau de la métaphore. Selon Pline, toutefois, l'animal magicien possède à la fois une *ars* ou *technê* « magique », c'est-à-dire un savoir appliqué, et une puissance naturelle (*uis* ou *dunamis*) qui ressemble à de la magie dans la mesure où elle crée du lien, de l'envoûtement⁹¹. En produisant cette information zoologique merveilleuse, Pline – ou sa source – fabrique une magie entre nature et culture, et montre à quel point la « nature » est culturelle. S'il n'y a, somme toute, pas d'animaux magiques par nature, la hyène qui ensorcèle naturellement est un animal magicien par culture. Il faut se tourner vers les hommes pour trouver des « *magika zōa* », dès lors que ces derniers sont les seuls animaux à avoir eu la puissance de penser et construire, à travers la transmission du savoir, une certaine « magie ».

90. Élien, *Personnalité des animaux*, 6, 14 ; pour Artémidore de Daldis, *Écrits sur l'interprétation des songes*, 2, 12 et 4, 56 une hyène peut représenter une magicienne.

91. Sur le lien envoûtant, passerelle possible vers la notion de « magie », voir Cléo M. Carastro, *La cité des mages : penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 2006. Sur la hyène des *magi* dans l'*Histoire naturelle*, voir Daniel Ogden, « Animal Magic », dans Gordon L. Campbell (éd.), *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 294-309.

BIBLIOGRAPHIE

- JULIUS AFRICANUS, *Cesti: The Extant Fragments*, éd. Martin Wallraff, Carlo Scardino, Laura Mecella, et al., trad. William Adler, Berlin/Boston, De Gruyter, 2012.
- 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.
- , « Marcianus Graecus 512 (678) and the Text of the *Cyranides*: Some Preliminary Observations », *Rivista di Filologia e Istruzione Classica*, vol. 121, 1993, p. 427-449.
- , « *Μελανίτις γῆ* in the *Cyranides* and Related Texts: New Evidence for the Origins and Etymology of Alchemy? », dans Todd E. Klutz (éd.), *Magic in the Biblical World: From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, Londres/New York, T & T Clark, 2003, p. 191-218.
- BARBARA, Sébastien, « Zoologie et paradoxographie en marge du *bellum Actiacum* », *Schedae*, vol. 10, n° 2, 2009, p. 1-20.
- BEAGON, Mary, *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- , « Situating Nature’s Wonders in Pliny’s *Natural History* », dans Edward Bisham et Greg Rowe (éd.), avec la collaboration de Elaine Matthews, *Vita vigilia est: essays in honor of Barbara Levick*, Londres, University of London, 2007, p. 19-40.
- BERTHELOT, Marcellin, avec la collaboration de RUELLE, Charles-Émile, *Collection des Anciens Alchimistes Grecs*, vol. III : *Traduction*, Paris, Georges Steinheil, 1888.
- BLANC, Alain, « Du composé au mythe : l’échéneïs », dans Sylvie Mellet (éd.), *Les zoonymes*, Nice, Publications de la Faculté des lettres, arts et sciences humaines de Nice, 1997, p. 77-89.
- BODSON, Liliane, « Introduction au système de nomination des serpents en grec ancien : l’ophionyme *dipsas* et ses synonymes », *Anthropozoologica*, vol. 47, n° 1, 2012, p. 73-155.
- BRISSON, Luc, *Le mythe de Tirésias : essai d’analyse structurale*, Leyde, Brill, 1976.
- CARASTRO, Cléo M., *La cité des mages : penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 2006.
- DANIEL, Robert W. et MALTOMINI, Franco, *Supplementum Magicum*, vol. II, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1992.
- DASEN, Véronique, « Iconographie et archéologie des rites de passage de la petite enfance dans le monde romain. Questions méthodologiques », dans Alice Mouton et Julie Patrier (éd.), *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions*, Leyde, Nederland Instituut voor het Nabije Oosten, 2014, p. 231-252.
- FABRIZIO-COSTA, Silvia (éd.), *Le Phénix : mythe(s) et signe(s)*, Berne/Berlin/Bruxelles et al., Peter Lang, 2001.
- FISHER, Raymond K., « The Concept of Miracle in Homer », *Antichthon*, vol. 29, 1995, p. 1-14.

- FORBES IRVING, Paul M.C., *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- FRANCO, Cristiana, « Animalì », dans Maurizio Bettini et William M. Short (éd.), *Con i Romani. Un' antropologia della cultura antica*, Bologne, Il Mulino, 2015, p. 249-267.
- GAILLARD-SEUX, Patricia, « À propos des livres XXVIII-XXIX-XXX de l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien », *Latomus*, vol. 57, n° 3, 1998, p. 625-633.
- , « Sympathie et antipathie dans l'«*Histoire Naturelle*» de Pline l'Ancien », dans Nicoletta Palmieri (éd.), *Rationnel et irrationnel dans la médecine ancienne et médiévale : aspects historiques, scientifiques et culturels*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2003, p. 113-128.
- GALIEN, *Opera omnia*, éd. Karl G. Kühn, Hildesheim, G. Olms, t. 12, 1965.
- GALOPPIN, Thomas, « How to understand the voices of animals? » dans Patricia A. Johnston, Attilio Mastrocinque et 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.
- , « Faire de la «puissance» dans quelques pratiques «magiques» gréco-égyptiennes du début de notre ère », dans Corinne Bonnet, Nicole Belayche, Marlène Albert-Llorca, et al. (éd.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme : constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 321-332.
- , « Le serpent et le glaive : animaux et mises à mort dans les pratiques «magiques» du monde romain », dans Marianne Besseyre, Pierre-Yves Le Pogam, Florian Meunier (éd.), *L'animal symbole*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2019, online (<https://books.openedition.org/cths/5119?lang=en>).
- GIANNINI, Alessandro, « Studi sulla paradossografia greca, II : Da Callimaco all'eta' imperiale : la letteratura paradossografica », *Acme*, vol. 17, n° 1, 1964, p. 99-140.
- GILIS, Édith et VERBANCK-PIÉRARD, Annie, « Héraclès, pourfendeur de dragons », dans Corinne Bonnet, Colette Jourdain-Annequin et Vincianne Pirenne-Delforge (éd.), *Le Bestiaire d'Héraclès. III^e Rencontre héracléenne*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 1998, p. 37-60.
- GORDON, Richard, « Reporting the Marvellous: Private Divination in the Greek Magical Papyri », dans Peter Schäfer et Hans G. Kippenberg (éd.), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, Leyde/New York/Cologne, Brill, 1997, p. 65-92.
- , « The Coherence of Magical-herbal and Analogous Recipes », *MHNH: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas*, vol. 7, 2007, p. 115-146.
- , « Magian lessons in natural history: unique animal in Graeco-Roman natural magic », dans Jitse Dijkstra, Justin Kroesen et Yme Kuiper (éd.), *Myths, Martyrs and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leyde/Boston, Brill, 2010, p. 250-269.

- , « From Substances to Texts: Three Materialities of “Magic” in the Roman Imperial Period », dans Dietrich Boschung et Jan N. Bremmer (éd.), *The Materiality of Magic*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2015, p. 133-176.
- HARTOG, François, *Le miroir d’Hérodote : essai sur la représentation de l’autre*, Paris, Gallimard, [1980] 1991, p. 244-248.
- HUNZINGER, Christine, « Le plaisir esthétique dans l’épopée archaïque : les mots de la famille de θαῦμα », *Bulletin de l’Association Guillaume Budé*, 1994-1, p. 4-30.
- , « La notion de thôma chez Hérodote », *Ktèma*, vol. 20, 1995, p. 47-70.
- JACOB, Christian, « Récit de voyage et description », *LALIES. Actes des sessions de linguistique et de littérature*, vol. 1, 1980, p. 131-141.
- , « De l’art de compiler à la fabrication du merveilleux. Sur la paradoxographie grecque », *LALIES. Actes des sessions de linguistique et de littérature*, vol. 2, 1983, p. 121-140.
- JORDAN, David R., « Notes on Verses in *Cyranides*, Book I », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 154, 2005, p. 117-124.
- JOUANNA, Jacques, « Médecine rationnelle et magie : le statut des amulettes et des incantations chez Galien », *Revue des études grecques*, vol. 124, n° 1, 2011, p. 47-77.
- JOUANNA-BOUCHET, Joëlle, « Scribonius Largus et Marcellus : entre rationnel et irrationnel », dans Nicoletta Palmieri (éd.), *Rationnel et irrationnel dans la médecine ancienne et médiévale : aspects historiques, scientifiques et culturels*, Saint-Étienne, Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2003, p. 163-182.
- KAIMAKIS, Dimitri, *Die Kyraniden*, Meisenhem am Glan, Anton Hain, 1976.
- KITCHELL JR., Kenneth F., s.v. « Mole », dans Id., *Animals in the Ancient World from A to Z*, Londres/New York, Routledge, 2014, p. 117-118.
- KOTANSKY, Roy, « Greek Exorcistic Amulets », dans Marvin Meyer et Paul Mirecki (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Boston/Leyde, Brill, 1995, p. 243-277.
- LABRIQUE, Françoise, « Le regard d’Hérodote sur le phénix (II, 73) », dans Laurent Coulon, Pascale Giovannelli-Jouanna et Flore Kimmel-Clauzet (éd.), *Hérodote et l’Égypte : regards croisés sur le Livre II de « l’Enquête » d’Hérodote*, Lyon, Maison de l’Orient et de la Méditerranée, 2013, p. 119-143.
- LATA CZ, Joachim, s.v. « Nestor [3] », *Der Neue Pauly*, vol. 8, 2000, col. 864.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Le totémisme aujourd’hui*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
- MCCARTNEY, Eugene S., « Verbal Homeopathy and the Etymological Story », *American Journal of Philology*, vol. 48, n° 4, 1927, p. 326-343.
- MARGANNE, Marie-Hélène, *Inventaire analytique des papyrus grecs de médecine*, Genève, Droz, 1981.
- MEYER, Marvin et MIRECKI, Paul (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Boston/Leyde, Brill, 1995.
- MUDRY, Philippe, « “Mirabilia” et “magica”. Essai de définition dans l’“Histoire naturelle” de Pline l’Ancien », dans Olivier Bianchi et Olivier Thévenaz (éd.),

- Philippe Mudry (dir.), *Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique*, Berne/Berlin/Bruxelles et al., P. Lang, 2004, p. 239-252 (= Philippe Mudry, *Medicina, soror philosophiae. Regards sur la littérature et les textes médicaux antiques [1975-2005]*, éd. Brigitte Maire, Lausanne, Éditions BHMS, 2006, p. 31-41).
- NICANDRE, *Œuvres*, t. II, *Les Thériaques. Fragments iologiques antérieurs à Nicandre*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, t. VIII, *L'Arcadie*, Michel Casevitz (éd.), Madeleine Jost (trad.), collaboration de Jean Marcadé, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- POPLIN, François, « Épilogue », dans Dominique Parayre (éd.), *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée-Centre Jean Pouilloux, 2000, p. 495-506.
- RÉARDON, Bryan P., *Courants littéraires grecs des II^e et III^e siècles après J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- RIVES, James B., « Magus and its cognates in Classical Latin », dans Richard Gordon et Francisco Marco Simón (éd.), *Magical Practice in the Latin West*, Leyde/Boston, Brill, 2010, p. 53-77.
- SASSI, Maria M., « Mirabilia », dans Giuseppe Cambiano, Luciano Canfora et Diego Lanza (dir.), *Lo Spazio letterario della Grecia antica*, vol. I : *La produzione e la circolazione del testo*, t. 2 : *L'ellenismo*, Rome/Salerno, s.n., 1993, p. 449-468.
- SPERBER, Dan, « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », *L'Homme*, vol. 15, n° 2, 1975, p. 5-34.
- STANNARD, Jerry, « Herbal Medicine and Herbal Magic in Pliny's Time », dans Jackie Pigeaud, José Oroz Reta (éd.), *Pline l'Ancien, témoin de son temps*, Salamanque, Universidad Pontificia de Salamanca, 1987, p. 95-106.
- TAMBIAH, Stanley J., « Animals are Good to Think and Good to Prohibit », *Ethnology*, vol. 8, n° 4, 1969, p. 423-459.
- TODOROV, Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.
- WÆGEMAN, Maryse, « Metaphor and Verbal Homoeopathy », *Scholia: Studies in Classical Antiquity*, vol. 4, 1995, p. 24-33.
- WATSON, Lindsay C., « The *Echeneis* and Erotic Magic », *Classical Quarterly*, vol. 60, n° 2, 2010, p. 639-646.
- WENTWORTH THOMPSON, D'Arcy, s.v. « ἔχενηϊς », dans Id., *A Glossary of Greek Fishes*, Londres, Oxford University Press, 1947, p. 67-70.
- WENSKUS, Otta, « Paradoxographoi (I) », *Der Neue Pauly*, vol. 9, 2000, col. 309-312.
- ZIEGLER, Konrat, « Paradoxographoi », *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaften*, vol. 18, n° 3, 1949, p. 1137-1166.
- ZUCKER, Arnaud, « Sympathies et antipathies naturelles : au-delà du principe », dans Anne Balansard, Gilles Dorival et Mireille Loubet (éd.), *Prolongements et renouvellements de la tradition classique, en hommage à Didier Pralon*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2011, p. 93-108.