



HAL
open science

Parer l'humain de divin. Des pierres puissantes entre bijoux et amulettes à l'époque romaine

Thomas Galoppin

► **To cite this version:**

Thomas Galoppin. Parer l'humain de divin. Des pierres puissantes entre bijoux et amulettes à l'époque romaine. Cahiers "Mondes Anciens" , 2022, 15, 10.4000/mondesanciens.3880 . hal-03836518

HAL Id: hal-03836518

<https://hal.science/hal-03836518>

Submitted on 2 Nov 2022

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.

Parer l'humain de divin

Des pierres puissantes entre bijoux et amulettes à l'époque romaine

Adorn Humans with the Divine: Powerful Stones as Jewells and Amulets in the Imperial Period

Thomas Galoppin



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/mondesanciens/3880>

DOI : [10.4000/mondesanciens.3880](https://doi.org/10.4000/mondesanciens.3880)

ISSN : 2107-0199

Éditeur

UMR 8210 Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques

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



Référence électronique

Thomas Galoppin, « Parer l'humain de divin », *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 15 | 2022, mis en ligne le 18 janvier 2022, consulté le 20 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/3880> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/mondesanciens.3880>

Ce document a été généré automatiquement le 20 janvier 2022.



Les Cahiers « Mondes Anciens » sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Parer l'humain de divin

Des pierres puissantes entre bijoux et amulettes à l'époque romaine

Adorn Humans with the Divine: Powerful Stones as Jewels and Amulets in the Imperial Period

Thomas Galoppin

Introduction

- 1 La scène fameuse de la *Dios Apatè*, la tromperie de Zeus par Héra qui séduit son divin époux pour détourner son attention, comprend la description d'une parure divine, le *kestos himas*, ruban brodé d'Aphrodite (Homère, *Iliade*, 14, 187-223)¹ :

ἼΗ, καὶ ἀπὸ στήθεσφιν ἐλύσατο κεστὸν ἱμάντα | ποικίλον, ἔνθα δέ οἱ θελκτήρια
πάντα τέτυκτο· | ἔνθ' ἔνι μὲν φιλότης, ἐν δ' ἴμερος, ἐν δ' ὀαριστὺς | πάρφασις, ἥ τ'
ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων.

Elle dit, et de son sein elle détache alors le ruban brodé, aux dessins variés, où résident tous les charmes : là sont tendresse, désir, entretien amoureux aux propos séducteurs qui trompent le cœur des plus sages (214-217, trad. P. Mazon).
- 2 La parure de la déesse est véritablement piquetée de certaines de ses puissances d'attraction et d'attachement érotique qu'elle prête à la souveraine pour compléter sa toilette séductrice. Elle a à la fois une fonction cosmétique au sens fort – elle fait partie du *kosmos* de la divinité – et une puissance d'action – *agency* ou agentivité (Brouillet et Carastro 2018). C'est aussi un objet qui circule, est transmis entre deux divinités, comme d'autres peuvent l'être entre divinités et mortel(le)s. La parure divine est un objet d'ornement, mettant en jeu la sensorialité ainsi qu'une notion de valeur (Gernet 1948), un objet de puissance, possédant une agentivité (Gell 1998), et un attribut véhiculant une part des modalités d'action propres à la divinité. Ce type d'objet comme d'autres peut également devenir le sujet de récits consacrés à son histoire, sa « biographie » (Kopytoff 1986), dans la mesure où il est fabriqué, transmis, porté.
- 3 Par comparaison, certains objets bien humains peuvent, comme les parures des dieux et des déesses, être abordés à la fois comme des ornements et des objets agissants, tout en ayant une vie puisqu'ils sont créés, transmis, portés, tantôt visibles, tantôt non,

changeant aussi bien de propriétaire que de fonction. Sur le plan matériel, on connaît des objets qui ont pu tenir à la fois de la parure et de l'amulette. L'usage assez courant dans le monde gréco-romain d'une grande variété d'amulettes (*peripta* ou *periammata* en grec), c'est-à-dire d'objets puissants portés par ou attachés à un individu en raison de leur efficacité, est désormais mieux connu. À cet égard, l'ouvrage récent de Christopher Faraone (2018) montre bien la continuité de l'usage des amulettes dans le monde gréco-romain en même temps que les réinventions possibles à travers le temps, au croisement entre le savoir sur les matériaux et les traditions visuelles – notamment les « images divines » (pour employer une expression soutenue par Mylonopoulos 2010). À cela participent précisément les « gemmes magiques », pierres gravées à l'époque romaine et dont de nombreux exemplaires sont parvenus jusqu'à nous, porteurs d'images variées et de textes à valeur incantatoire. Ces pierres, destinées à protéger ou guérir la plupart du temps, peuvent porter des images et des noms de divinités issus de répertoires grecs, égyptiens ou encore sémitiques souvent croisés². À l'époque impériale romaine, cette grande variété met en jeu un dialogue entre les cultures – avec des phénomènes de multilinguisme ou d'hybridation du langage iconographique –, ainsi que des savoirs qui, depuis l'époque hellénistique, croisent les registres de discours (Dasen et Nágý 2019).

- 4 Le savoir sur les pierres est le cadre d'un travail ancien sur un type de matériau susceptible d'agir en tant qu'amulette, mais ayant également, par sa valeur ou son potentiel cosmétique, une place évidente dans le registre de la parure. Matériau de la glyptique et de la joaillerie, la pierre montée en bague ou en pendentif peut aussi prétendre à l'efficacité d'une amulette. Véronique Dasen a bien montré comment les amulettes en pierres gravées innovaient à partir de la fonction du sceau médical (Dasen 2011 et 2021). Dans d'autres cas, c'est en tant que parure divine que la pierre cumule les propriétés du bijou, de l'ornement ou parure, et une puissance d'action qui dépasse la simple esthétique ou la communication d'un message. À cet égard, les textes donnent précisément à voir et à penser cette conception de l'objet, à la fois amulette et parure – divine par sa puissance, mais humaine par son porteur. Dans ce cas, ces objets fascinants sont avant tout des constructions littéraires. Pour mettre en évidence cette construction, j'étudierai trois objets décrits dans des registres de discours différents : une bague dans les *Éthiopiennes* d'Héliodore, une parure en pierre d'émeraude dans le discours plus « technique » des lapidaires (le *Damigéron-Évax* en particulier), enfin un *kestos* divin dans les *Cyranides* qui prétend imiter celui d'Aphrodite³. Ces discours datés de la fin de l'Antiquité s'appuient toutefois sur des matériaux écrits plus anciens et un savoir sur les pierres qui remonte très vraisemblablement aux débuts de l'époque impériale, voire à l'époque hellénistique. Ils sont, de plus, contemporains des « gemmes magiques ». Ils ne présentent pas des objets réels, mais en proposent des descriptions et des mises en récit. Si chacun de ces objets-parures peut être rapproché de la catégorie des « gemmes magiques » par quelques caractéristiques générales – ce sont des pierres gravées et montées sous forme de parures qui ont une puissance active –, ils ne trouvent pas de correspondant exact dans le corpus des amulettes parvenu jusqu'à nous. Ce sont différentes stratégies d'écriture qui donnent à voir la puissance divine de ces parures et je voudrais comparer ces trois objets pour comprendre comment et, dans une moindre mesure, pour qui ces textes construisent de telles parures divines. En analysant successivement ces documents, il est possible de souligner les points communs entre la mise en récit dans le roman et l'écriture dans une notice de lapidaire simple, avant de mettre en relief, à travers l'exemple des *Cyranides*, plus riche en

informations, comment de tels écrits innovent tout en tirant parti d'une assez longue tradition littéraire.

« Si tu as sur toi une pantarbe, ne crains pas la violence du feu »

- 5 Dans les *Éthiopiennes* d'Héliodore⁴, un roman grec du III^e ou IV^e siècle de notre ère, deux amoureux vivent une série d'aventures (Lacombrade 1970, Fusillo 1998, Chuvin 2009, p. 200-202 et 321-325 ; Robiano 2009 envisage que le roman date du II^e siècle, Malosse 2011-2012 ajoute des arguments en faveur du IV^e siècle). Parmi les épreuves subies, l'héroïne Chariclée est condamnée au bûcher. Mais au moment du supplice, les flammes s'écartent d'elle à la grande stupeur de la foule (8, 9.13-16) et la jeune fille est reconduite en cellule. Le phénomène merveilleux est une énigme que le récit s'emploie à résoudre (Morgan 1994) pour révéler le pouvoir que possède la bague portée par l'héroïne. En effet, de retour en prison, Chariclée et son amant Théagène parlent de ce « miracle du bûcher » (*tês kata tên purkaian thaumatourgias*, 8, 10.1). Chariclée s'écrie :

οἶον γάρ μοι νῦν ὄναρ εἶτε καὶ ὕπαρ ἦν ἐνθύμιον γέγονεν ὃ τῆς προτεραιᾶς ἰδοῦσα
 νυκτὸς τότε μὲν οὐκ οἶδ' ὅπως τῆς διανοίας ἀπέβαλον νυνὶ δέ μοι εἰς μνήμην
 παραγέγονε. Τὸ δὲ ὄναρ ἔπος ἦν εἰς μέτρον ἡρμοσμένον, ἔλεγε δὲ τὸ ἔπος ὁ
 θεϊότατος Καλάσιρις, εἶτε καταδαρθεῖν λαθούση φανείς, εἶτε καὶ ἐναργῶς ὀφθείς
 εἶχε δέ, οἶμαι, ὧδέ πως

παντάρβην φορέουσα πυρὸς μὴ τάρβει ἐρωήν,
 ῥήϊδι' ὡς μοίραις χᾶ τ' ἀδόκητα πέλει.

Quel songe, à moins que ce fût une vision réelle, est revenu à l'instant confondre mon esprit. Je l'ai eu la nuit dernière et je ne sais comment je l'avais oublié. Voici qu'il se présente à ma mémoire. L'apparition s'exprimait en vers et c'était le divin Calasiris qui les prononçait. Est-ce une vision que j'ai eue pendant un sommeil où je me serais laissée aller sans m'en rendre compte ? Ou bien s'est-il montré à moi en chair et en os ? Voici, je crois, ce qu'il me dit : « Si tu as sur toi une pantarbe, ne crains pas la violence du feu. Il est aisé aux Destinées d'accomplir même les prodiges les plus inattendus » (8, 11.1-2, trad. J. Maillon).

- 6 La pantarbe lui avait été prescrite par une apparition à l'image du prêtre égyptien Calasiris. Or, Chariclée connaît cette pantarbe :

σωτηρίαν ἐμαυτῆς ἐπαγομένη τότε μὲν ἠγνόουν συνήμι δὲ τὸ παρὸν ὡς ἔοικε. Τὰ γὰρ συνεκτεθέντα μοι γνωρίσματα καὶ παρὰ τοὺς ἐμπροσθεν αἰεὶ χρόνους ἐπιφέρεσθαι προνοουμένη, τότε καὶ πλέον, τῆς κρίσεως μοι γενησομένης καὶ τῆς τελευταίας προσδοκωμένης, περὶ τῆ γαστρὶ ζωσαμένη κρύφα ἐτύγγανον, εἰ μὲν σωζοίμην εὐπορίαν βίου καὶ τῶν ἀναγκαίων, εἰ δέ τι πάσχοιμι καλλωπίσματα ἔσχατα καὶ ἐντάφια γενησόμενα. Ἐν δὴ τούτοις, ὧ θεάγενες, οὓσιν ὄρμοις πολυτελέσι καὶ λίθοις ἐριτίμοις Ἰνδικοῖς τε καὶ Αἰθιοπικοῖς ἔστι καὶ δακτύλιος δῶρον μὲν παρὰ τοῦ πατρὸς τοῦμοῦ τῆ μητρὶ παρὰ τὴν μνηστείαν δοθείς, λίθω δὲ τῆ καλουμένη παντάρβη τὴν σφενδόνην διάδετος γράμμασι δὲ ἱεροῖς τισιν ἀνάγραφτος καὶ τελετῆς, ὡς ἔοικε, θειοτέρας ἀνάμεστος παρ' ἧς εἰκάζω δύναμιν τινα ἠκεῖν τῆ λίθω πυρὸς φυγαδευτικὴν, ἀπάθειαν τοῖς ἔχουσιν ἐν ταῖς φλογώσεσι δωρουμένην, ἢ κάμει τυχὸν συμβουλήσει θεῶν περιέσωσε. Ταῦτα δ' ἔχω καὶ συμβάλλειν καὶ γινώσκειν ἐξ ὧν ὁ θεϊότατός μοι Καλάσιρις ὑπετίθετο, πολλάκις ταῦτα καὶ φράζεσθαι καὶ ἐκδεδιδάχθαι πρὸς τῶν ἐνεστιγμένων τῆ συνεκτεθείσῃ μοι ταῖναι (νυνὶ δὲ κατὰ γαστέρα τὴν ἐμὴν εἰλημένην) διηγούμενος.

Je portais sur moi la sauvegarde de ma vie, et je ne le savais pas. Mais maintenant je crois comprendre. J'avais toujours eu la précaution de garder sur moi les signes de reconnaissance exposés avec moi. Je voulais moins que jamais m'en séparer, quand

j'allais être jugée, que je croyais venu mon dernier jour. Je les cachai alors autour de ma poitrine : si j'étais sauvée, ces trésors me permettraient une vie facile, s'il m'arrivait malheur, ils seraient pour moi une dernière parure et l'ornement de ma dépouille. Or, mon cher Théagène, parmi les colliers d'un grand prix et des pierres précieuses de l'Inde et de l'Éthiopie, se trouve aussi une bague, offerte par mon père à ma mère au moment de leurs fiançailles. Dans le chaton est enchâssée une pierre appelée pantarbe, sur laquelle ont été gravés certains signes sacrés. Cette inscription, je suppose, a une vertu secrète et divine, et communique à la pierre le pouvoir de repousser le feu et de mettre à l'abri de ses atteintes celui qui la porte. C'est elle qui m'a sauvée, sans doute, avec la grâce des dieux. Voici sur quoi je fonde mon hypothèse et ma conviction : le divin Calasiris m'a souvent raconté que cette propriété singulière est mentionnée et décrite dans l'inscription brodée sur la bande exposée avec moi, qu'en ce moment je porte enroulée autour de ma poitrine (8, 11.6-9, trad. J. Maillon).

- 7 L'objet salubre est donc cette pierre montée en bague, déjà évoquée au livre 4 parmi les objets qui, laissés avec la petite Chariclée par ses parents, serviront de signes de reconnaissance, de marqueurs de son identité : « le chaton consacré par une pierre de pantarbe et une puissance indicible » (4, 8.7 : λίθῳ δὲ παντάρβῃ καὶ ἀπορρήτῳ δυνάμει τὴν σφενδόνην καθιερωμένον, trad. personnelle). Cette pierre, mentionnée au début du IV^e siècle avant notre ère par Ctésias (*Histoire de l'Inde*, 1, 45.6 = Photius, *Bibliothèque*, 72, p. 45 a 21-50 a 4), a elle-même une histoire : venue d'Inde ou d'Éthiopie, elle a été gravée et montée en bague, offerte par le père de Chariclée (roi d'Éthiopie) à son épouse ; puis le couple l'a léguée à sa fille comme signe de reconnaissance. La biographie de l'objet est précise : porté sur le torse par Chariclée, sans doute dans ce bandeau sur lequel a été brodée une inscription indiquant le pouvoir de la pierre, il est explicitement un « ornement » (καλλώπισμα), une parure funéraire par anticipation. À aucun moment, la pierre n'a été conçue comme la parure d'une divinité.
- 8 Pourtant, des éléments confèrent à cette dernière un caractère divin : les lettres sacrées (*grammasi hierois*) gravées à sa surface l'ont comme remplie « d'une *teletê* très divine » (*teletês theioterâs*) et avec elle d'une puissance « ignifuge » (*puros phugadeutikên*). La *teletê* indique que l'objet a été *tetelesmenos*, « accompli », « achevé » par un rite performatif (Schuddeboom 2009, p. 91), ici la gravure des lettres sacrées. Dans la mention du livre 4, le chaton de la bague est par extension « consacré » (*kathierômenon*) par la pierre gravée et sa puissance. Cette gravure rapproche la pantarbe de Chariclée des « gemmes magiques ».
- 9 La puissance divine de la pierre provient bien de sa gravure, qui seule atteste d'une consécration passée, sans que les actes rituels ne soient précisés. Ainsi marquée, la pantarbe croise les catégories d'objets : le bijou de valeur, l'objet consacré et doté de puissance divine, et enfin, l'amulette protectrice. Dans tout le cycle de vie de l'objet, c'est très précisément le moment de sa fabrication qui opère ce croisement des fonctionnalités, en produisant un objet destiné à orner par sa valeur matérielle et protéger par sa puissance divine.
- 10 Par ailleurs, l'épiphanie du prêtre égyptien Calasiris prescrit en quelques vers le port de cette amulette. Les deux vers tiennent à la fois de l'oracle et d'une indication comme on pourrait en trouver dans un lapidaire, plus particulièrement le *Lapidaire* dit « *orphique* ». Ce dernier est un poème grec probablement du II^e siècle de notre ère dont les vers, précisément, invitent à l'utilisation de pierres merveilleuses en vue de certains effets. Le port de ces pierres sous forme de bijou n'est jamais explicitement demandé, mais à titre de comparaison, on peut isoler deux vers : « Et deux frères porteront la

pierre de Magnésie, s'ils désirent fuir la passion d'une jalousie sans fin » (*Lithika* 325-326, Καὶ δοιὼ μάγνησαν ἀδελφειῶ φορεόντων, θυμὸν ἀπειρεσίης φυγέειν ἔριδος ποθέοντε, trad. modifiée). Une construction semblable est à l'œuvre : si telle pierre est portée (verbe *phoreô*), tel effet est garanti.

- 11 La narration d'Héliodore est le décryptage de ce qui se présente d'abord comme une parure humaine, royale, mais se révèle être un objet puissant, efficace. Le statut divin de cette puissance est conforté par la gravure gardant la trace d'une action rituelle. Ce cheminement témoigne de la construction narrative d'une parure certes humaine, mais aussi divine par l'intermédiaire d'une ritualisation qu'Héliodore ne décrit pas. Toutefois, des lapidaires en prose développent cette fabrique de bijoux puissants, où parfois, néanmoins, le rituel ne se distingue guère du travail de joaillerie.

« Fais-toi orner [...] et tu verras quelle gloire dieu a concédée à la pierre »

- 12 C'est le cas dans le *Damigéron Évax* (DE), un lapidaire en prose des premiers siècles de notre ère, écrit en latin, très vraisemblablement d'après un original grec (Halleux et Schamp 1985). À propos de l'émeraude, le caractère rituel de la fabrication d'une parure divine est particulièrement clair :

Lapis smaragdus.

Smaragdus lapis est pulcherrimus et ualidissimus et ad omnem aquariam diuinationem. Persuasionemque habet in omni negotio portatusque adauget substantiam et corpore et sermone caste aptus. Maxime autem subuenit et liberat a tempestatibus. Nam quicumque perfecerit et consecrauerit eum, omnimodo impetrabit libertatem. Oportet autem eum perficere sic. Adeptus lapidem iube sculperre scarabeum, deinde sub uentre eius stantem Isidem, postea pertundatur in longitudinem. Tunc in aurea fibula missus discooperta consecratus est. Et fac locum quendam bonum praeparari et ornari tu et cetera quae tua sunt et uidebis gloriam lapidis quantam ei deus concessit.

La pierre d'émeraude.

La pierre d'émeraude est très belle, très efficace et utile à toute divination par l'eau. Elle détient la persuasion en toute affaire. Portée, elle accroît la richesse, le corps et le discours, si l'on vit saintement. Elle est particulièrement utile et délivre des calamités. Car quiconque l'élabore et la consacre (*perfecerit et consecrauerit*) obtiendra de toute façon la liberté. Il faut la travailler (*perficere*) comme suit : prenez la pierre et faites-y graver un scarabée, ensuite sous son ventre, une Isis debout. Ensuite faites perforez la pierre dans le sens de la longueur. Ensuite, en y introduisant une fibule d'or fermée, la voici consacrée (*consecratus*) et faites préparer quelque endroit convenable, faites-vous donner cette parure (*ornari*⁵) pour vous et tout ce qui est vos biens, et vous verrez combien grande est la gloire que Dieu a concédée à la pierre (DE, 6).

- 13 La fabrication du bijou est introduite par les verbes *perficere* et *consecrare* : « faire complètement » et « consacrer ». Tout le travail de glyptique et d'orfèvrerie est encadré par ces deux verbes : *oportet perficere sic... consecratus est*. L'aspect rituel est indissociable de l'aspect technique, matériel. Il n'y a pas de parole à prononcer, ni de gestuelle à proprement parler religieuse, et pourtant, fabriquer la fibule, c'est la consacrer. Or, de fait, la fabrication de la fibule implique de donner à la pierre une forme divine et c'est donc sans doute, comme pour la bague de Chariclée, la gravure de la pierre qui la consacre et lui donne une puissance divine. Le verbe *consecrare* revient fréquemment dans le DE. On lit ainsi que « si quelqu'un possède [la lychnite] alors qu'elle est consacrée, dans une maison qui brûle, et si par hasard il la touche, l'incendie

est immédiatement éteint. Cette pierre est consacrée à Vulcain » (28, 7-8, *Insuper si quis eum consecratum habuerit in domum quae incenditur, si casu contigerit, continuo extinguitur incendium. Iste autem lapis Uulcano est consecratus*). La lychnite a ici un pouvoir similaire à celui de la pantarbe et, de la même manière, elle doit avoir été consacrée. Il est difficile de savoir si elle doit être gravée de signes sacrés, voire d'une image de Vulcain. Peut-être dit-on qu'elle est consacrée à Vulcain comme on peut dire en grec que le pigeon est « l'animal sacré d'Aphrodite » (ἱερὸν Ἀφροδίτης ζῷον, Plutarque, *Isis et Osiris*, 71 [379 d]). Le lapidaire *Socrate et Denys* nous dit de l'émeraude, en grec, que :

Ὅς γὰρ αὐτὸν κατασκευάσει καὶ τελέσει, πάντων ἐπιτεύξεται. Δεῖ δὲ αὐτὸν κατασκευάσαι οὕτως κτησάμενος τὸν λίθον κέλευε ἀδάμαντι γλυφῆναι κάρθαρρον εἴτα εἰς τὴν κοιλίαν αὐτοῦ ἐστῶσαν Ἴσιν ἔπειτα τρύπησον εἰς μῆκος καὶ ἐμβαλῶν χρυσῆν βελόνην φέροι περὶ τὸν δάκτυλον.

Celui qui la préparera (κατασκευάσει) et la consacrera (τελέσει) obtiendra tout. Il faut la préparer comme suit : quand vous aurez acquis la pierre, faites-y graver au diamant un scarabée, ensuite, sous son ventre, une Isis debout. Ensuite, forez en longueur, introduisez une agrafe d'or et portez au doigt (26, 4-5).

- 14 L'équivalent grec de *consecrare* serait donc *telein*, finaliser l'objet, lui donner de la puissance. Or, c'est bien en portant une image divine que l'émeraude devient puissante. L'image d'Isis se trouve au revers de la pierre taillée en scarabée : l'image divine n'est donc pas prévue pour être visible, mais pour assurer la puissance de l'objet. Le lapidaire gomme tout acte ou parole rituel pour résumer toute qualité sacrée ou toute puissance divine dans la simple gravure de l'objet. Par ailleurs, le *DE* dit bien qu'il faut être paré, orné (*ornari*), et c'est à cet instant que la puissance de la pierre est activée et joue pleinement son rôle d'amulette. Sous la forme d'une cérémonie, dans un lieu préparé pour l'occasion, l'homme ou la femme ainsi parés bénéficient de richesse, d'un beau corps et d'un beau langage, et ne sont plus affectés par les tempêtes. Comme dans le récit d'Héliodore, il est question d'une parure humaine, un ornement de prix, qui recèle une puissance d'action discrète. Le lapidaire construit, sur un mode prescriptif, un récit en miroir de celui d'Héliodore. Chez ce dernier, la pantarbe de Chariclée apparaît d'abord comme une parure dont on révèle progressivement le pouvoir divin en découvrant ses gravures ; dans le *DE*, la fabrique de l'objet révèle d'abord l'image divine avant de la cacher lorsque l'objet est porté en parure. Le minimum de détails et la représentation relativement simple d'un scarabée d'émeraude gravé d'une figure d'Isis tranchent avec les pouvoirs qui lui sont attribués. L'objectif du texte n'est manifestement pas de développer un savoir rituel complexe, comme ce n'était pas le but du récit d'Héliodore. Ce que l'on peut observer, en revanche, c'est la mise en récit, sous forme narrative ou prescriptive, de ce qui fonde l'efficacité des parures divines au service d'hommes ou de femmes privilégiés. L'exemple suivant, beaucoup plus élaboré, retient mon attention car il montre comment le récit sur les pierres puissantes s'ancre dans des traditions relatives aux parures divines et innove en la matière pour mettre en scène le merveilleux d'objets promis à une élite.

Le « *kestos* de la grande déesse Aphrodite qui ... change la nature des humains »

- 15 Un tel objet est construit par le discours d'un lapidaire tardif, le premier livre des *Cyranides*. L'ouvrage a été composé en grec au plus tôt au IV^e siècle de notre ère, mais l'état actuel du texte est le résultat d'un feuilletage de copies et de modifications

apportées au cours de l'époque byzantine (outre l'édition de Kaimakis 1976, voir Mély 1898-1902, Tannery 1904, Delatte 1942, Alpers 1984, Waegemann 1987, Bain 1990). Il se veut la compilation par un copiste anonyme de deux ouvrages attribués à Kyranos, un roi perse imaginaire, et à un certain Harpocrate d'Alexandrie ; le premier serait inscrit sur une stèle trouvée dans les ruines de Babylone qu'Harpocrate lui-même a consultée. Il est structuré de façon remarquable, suivant l'ordre alphabétique et donnant, pour chaque lettre, quatre éléments dont les noms, parfois inventés pour l'occasion, commencent par la même lettre. À chaque fois, il s'agit d'une plante, d'un oiseau, d'une pierre et d'un poisson.

- 16 La lettre K rassemble des éléments qui portent tous le même nom : *kinaidios*. Il s'agit de la verveine, du *inyx*, d'un poisson *kinaidios* et de l'obsidienne. Ces quatre ingrédients entrent dans la composition d'une parure qui est identifiée très clairement :

Τῆς οὖν μεγάλης θεᾶς τῆς Ἀφροδίτης ὁ πρῶτος κεστός ὁ δεινότατος καὶ μεταλλάσσων τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντων ζῴων, ὁμοίως καὶ τὰς γνώμας ἀρρενικῶν, μάλιστα δὲ ἀνθρώπων ὥστε μαλθακίζεσθαι καὶ ἀπογυναικοῦσθαι τὸν ἀψάμενον ἢ φορέσαντα.

Le premier *kestos* de la grande déesse Aphrodite, qui est terrifiant et change la nature des humains et de tous les animaux, et de la même façon l'inclination des mâles, surtout chez les humains, de sorte que celui qui le porte ou est en contact avec est amolli et changé en femme (*Cyranides* 1, 10.49-52).

- 17 Le terme « *kestos* » renvoie au *kestos himas* de la *Dios Apatè* homérique qui contient l'attirail des envoûtements (*thelktèria*) érotiques (*philotès* et *himeros*) qui participent de la puissance d'Aphrodite (voir Faraone 1999, p. 97-110)⁶. Cet objet contribue à souligner le mode d'action de la déesse qui tient du domptage (Pironti 2007, p. 42-45). Mais les *Cyranides* revoient entièrement le *design* du *kestos* d'Aphrodite et lui donnent à la fois une forme et des matières, ainsi qu'un pouvoir différent quoique toujours lié à la sphère de l'*aphrodizein*, de l'acte sexuel.

Les secrets de fabrication

- 18 Les ingrédients du *kestos* sont détaillés :

Κιναίδιος βοτάνη, ἥτις ἐστὶ περισσετέρων ὕπτιος Ἀφροδίτης.

Κιναίδιος πτηνόν, ὃ καλεῖται ἴυγξ, ὡς φησὶν ὁ Κυρανὸς ἐνεγκῶν καὶ τὸν τοῦ Θεοκρίτου στίχον εἰς ὑπόδειγμα·

ἴυγξ ἔλκε τὸ τήνον ἐμόν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα, οἱ δὲ ἰύγγιον ἀττικόν, στρουθίον ἐδώδιμον ὡς ὄρτυξ, ἀνακλώμενον τὸν τράχηλον, ὡς φησὶν ὁ Ἀρποκρατίων. οὗτος ἔχει τρεῖς λίθους περὶ τὸν τράχηλον, γλώσσαν μικράν, ἀνήκε δὲ τῇ Ἀφροδίτῃ.

Κιναίδιος ἰχθύς θαλάσσιος τὸ μέγεθος ἔχει δακτύλους ἕξ, κεφαλὴ πλατεῖα ὡς βλέννου. ἰχθύδιον στρογγύλον, διαυγὲς δὲ τὸ σῶμα ὡς φαίνεσθαι αὐτοῦ τὴν ῥάχιν διὰ τοῦ σώματος ὡς διὰ σπεκλαρίου. πληθύνει δὲ ἐν τῇ παραλίᾳ τῆς Συρίας καὶ Παλαιστίνης καὶ Λιβύης. οὗτος οὖν ἔχει λίθους β', οἱ καὶ ἰδίας ἔχουσιν πράξεις, ὡς καὶ μεταξὺ ῥηθήσεται· εἰσὶ δὲ ἐν τῇ κεφαλῇ. ἔχει δὲ καὶ ἕτερον λίθον ἐν τῷ τρίτῳ σπονδύλῳ τῆς ῥάχεως παρὰ τὴν οὐράν, ὅς ἐστιν ἰσχυρότατος λίαν, καὶ ζητούμενος ἐν τῷ κεστῷ τῆς Ἀφροδίτης.

Ὁ δὲ κιναίδιος λίθος εὐγνωστός ὦν <ὄμ>ως δύσγνωστός ὑπάρχει, ὃς καλεῖται ὀψιανός. ἐστὶ δὲ κρόνου. οὗτος ὁ λίθος ἐστὶ δισσός. ὁ μὲν γὰρ ἐστὶ σκοτεινός καὶ μέλας, ὁ δὲ μέλας μὲν, διαυγὲς δὲ ὡσπερ τὰ κάτοπτρα. οὗτός ἐστιν ὃν ζητοῦσιν πολλοί, καὶ οὐ γινώσκουσιν αὐτόν. οὗτος γάρ ἐστι δρακόντιος λίθος.

L'herbe *kinaidios* qui est la verveine rampante d'Aphrodite.

L'oiseau *kinaidios* que l'on appelle *inyx*, comme le dit Kyranos qui porte aussi ce vers

de Théocrite comme indice : « lynx, attire vers ma demeure cet homme, qui est mien » ; d'autres l'appellent petit *ynx* attique, un petit oiseau comestible comme la caille, qui tourne le cou en arrière, comme le dit Harpocraton ; celui-là a trois pierres au niveau du cou, une petite langue, et se rattache à Aphrodite.

Le poisson de mer *kinaidios* : il mesure six doigts, a une tête plate comme une blennie. Petit poisson rond, il a le corps transparent au point que son rachis apparaît à travers son corps, comme à travers la pierre spéculaire. Il abonde sur le littoral de Syrie, Palestine et Lybie. Il possède deux pierres, qui ont leur propre usage, comme il sera dit plus tard : elles sont dans la tête. Il a aussi une autre pierre dans la troisième vertèbre du rachis près de la queue, qui est encore plus forte et dont on a besoin dans le *kestos* d'Aphrodite.

Le *kinaidios* est une pierre bien connue quoique son origine soit inconnue, et que l'on appelle obsidienne. Elle appartient à Cronos. Cette pierre est double : d'un côté elle est sombre et noire, de l'autre tantôt trouble, tantôt brillante comme un miroir. Celle-là est recherchée par beaucoup de gens mais ils ne la reconnaissent pas : c'est la pierre *drakontios* (1, 10.3-22).

- 19 Trois de ces matériaux sont liés une divinité : la verveine et le *ynx* à Aphrodite, l'obsidienne à Cronos. Pour la verveine, le lien est attesté sur un plan astrologique (Ducourthial 2003, p. 281 et surtout 344-349). Selon un calendrier proposé dans la *Lettre d'Harpocraton à César Auguste*, le *peristereôn* doit être cueilli le vendredi, jour d'Aphrodite (Ducourthial 2003, p. 273-274). Le *DE* affirme quant à lui que l'obsidienne est liée à Dispatér, c'est-à-dire Jupiter ou Pluton : « La pierre obsidienne comme disent nos ancêtres, semble appartenir à Dispatér » (25.1, *Obsianus uero lapis, sicut maiores nostri aiunt, Dispatris uidetur esse*). Toutefois, le lien établi par les *Cyranides* avec Cronos peut tout simplement avoir une dimension astrologique, c'est-à-dire une sympathie entre la pierre et la planète Saturne.
- 20 Le lien entre le *ynx* et Aphrodite repose quant à lui sur une solide tradition littéraire. Le *ynx* est déjà décrit par Pindare comme un oiseau (le torcol semble-t-il) attaché à une roue pour servir à des attractions érotiques qu'Aphrodite enseigne à Jason (Pindare, *Pythique* 4, 213-219). Il est au cœur de l'*Idylle* 2 de Théocrite, *Les magiciennes*, poème paradigmatique dans la représentation de la magie amoureuse depuis l'époque hellénistique, et le *ynx* est l'image même de l'envoûtement amoureux (Segal 1973 ; Pirenne-Delforge 1993). En le citant, les *Cyranides* témoignent du poids de la tradition poétique à côté de l'astrologie dans l'écriture d'un « grimoire ».
- 21 Malheureusement, le poisson est plus difficile à identifier, mais les *Cyranides* précisent qu'il vient du Proche-Orient et contient lui-même des pierres. Or, Pline l'Ancien (*Histoire naturelle* 29, 129 et 37, 153) mentionne déjà au I^{er} siècle des pierres *cinaedia*, issues d'un poisson homonyme. C'est donc au poisson que l'on peut faire remonter le plus loin dans le temps un rapport avec le mot *kinaidios*. Et le nom de ces bézoards aquatiques se traduit bel et bien par leur puissance propre que l'on nous propose d'expérimenter sur des coqs :

Τοῦ δὲ κιναιδίου ἰχθύος λίθου τοῦ ἐν τῷ τρίτῳ σπονδύλῳ τῆς ῥάχεως ἐὰν δῶς τινὶ ἐν ποτῶ ἢ ἐν βρώματι, τὸν λίθον ὁ λαβὼν, κιναιδος ἔσται ὁμολογουμένως αὐθημερόν. ἐὰν δὲ ἀλεκτρούνη αὐτὸν δῶς μετὰ ἀλφίτων, ὑπὸ ἐτέρων ἀλεκτρούνων βιβασθήσεται πυκνῶς καὶ ἄλλον οἶον ἂν ἢ ἄρρενικὸν ζῶον μαλθακιάσει. ἐὰν οὖν τὸν λίθον τοῦτον βάλλῃς, μετὰ τοῦ ὁμοίου ζώου βιβασθήσεται ὡς θήλεια· ὅσα ἀληθῶς ὁ προειρημένος λίθος ποιεῖ.

Si tu donnes à quelqu'un, en boisson ou en aliment, de la pierre du poisson *kinaidios*, celle qui est dans la troisième vertèbre du rachis, celui qui a pris la pierre sera le jour même un *kinaidos* reconnu. Si tu la donnes à un coq avec de la farine, il se fera côcher sans interruption par les autres coqs ; et elle amollit n'importe quel autre

animal pourvu qu'il soit mâle. Si donc tu mets cette pierre avec le même animal, il sera côché comme une femelle : la pierre dont on a parlé ci-dessus fait vraiment cela (1, 10.28-34).

- 22 Consommer le croupion de l'ynx peut également amollir et faire accomplir aux mâles (humains et autres animaux) les « œuvres des femelles » (*tôn thêleiôn erga*, *Cyranides*, 1, 10.37-38). En revanche, l'oiseau fournit des amulettes dans la sphère de la *charis* :

Τὴν δὲ γλώσσαν τοῦ ὀρνέου ἔαν φορῆ τις ἐν χρυσῷ πετάλω, ἔσται χάριν ἔχων καὶ φιλητὸς ὑπὸ πάντων, θεῶν καὶ ἀνθρώπων.

Si quelqu'un porte la langue de l'oiseau dans une feuille d'or, il/elle sera plein(e) de charme et aimé(e) de tous, des dieux et des humains (1, 10.35-36).

Τὸν δὲ δεξιὸν ὀφθαλμὸν ἔαν τις φορέσῃ ὑπὸ λίθον σάπφειρον ἄσπιλον, ἐν ᾧ ἐστὶν γεγλυμμένη Ἀφροδίτη, ὁ τοῦτο φορῶν ἐπίχαρις ἔσται καὶ παρὰ ἀνθρώποις ἐξάκουστος καὶ ἐπὶ πάσης δίκης νίκην ἔξει. τὸ δ' αὐτὸ ποιεῖ καὶ ὁ εὐώνυμος ὀφθαλμὸς ὑπὸ θηλείας φορούμενος.

Si quelqu'un porte l'œil droit [de l'oiseau] sous une pierre *sappheiron* [= le lapis-lazuli] sans tache où est gravée Aphrodite, le porteur de cela sera très charmant et très écouté parmi les humains et aura la victoire dans tout jugement. L'œil gauche porté par une femelle fait aussi cela (1, 10. 39-42).

- 23 L'oiseau d'Aphrodite véhicule donc toute une configuration de bienfaits autour de la *charis*, le charme, indépendamment du genre du porteur. Mais ce pouvoir glisse vers celui des pierres tirées du poisson *kinaidios*, à savoir une réassignation du genre des individus mâles. Le nom *kinaidios* – passé en latin sous la forme *cinaedus*, puis dans un français vieilli, « cinède », homosexuel masculin – désigne à l'origine un homme dont l'apparence physique et l'attitude empruntent aux normes du genre féminin. De prime abord, le *kinaidios* est un danseur au *tympanon* adoptant des attitudes lascives, décrit comme efféminé et oriental, puis par la suite un homme sexuellement passif (Kroll 1921, Williams 1999, p. 175-178). Le terme supplante, à Athènes au IV^e siècle avant notre ère, le terme *katapugon* et véhicule comme lui l'idée d'une sexualité insatiable – une signification qui peut éclairer l'application de ces termes à certaines espèces animales (Davidson 1997, p. 172-174). Dominic Montserrat (1996, p. 149-150) considère cette recette du *kestos* comme un témoignage de la présence de telles personnes dans l'Alexandrie d'époque gréco-romaine. Le premier extrait des *Cyranides* que j'ai cité parle toutefois de changer à la fois la *gnômê*, « l'inclination », et la *phusis*, c'est-à-dire le sexe « naturel ». Le *kinaidios* que crée le *kestos* d'Aphrodite est en fait un mâle qui n'en est plus un parce qu'il a perdu sa capacité à être actif dans l'accouplement :

Ἔτι δὲ εἰς τὸν ὀψιανὸν λίθον γλύψον ἄνθρωπον ἀπόκοπον, ἔχοντα παρὰ τοὺς πόδας τὰ αἰδοῖα κείμενα, τὰς δὲ χεῖρας κάτω ἐσταλμένας, αὐτὸν δὲ κάτω βλέποντα τοῖς αἰδοίοις ὀπίσω δὲ πρὸς νῶτον Ἀφροδίτην, νῶτα πρὸς νῶτον ἔχουσαν, αὐτὴν δὲ ἑαυτὴν στρέφουσαν τὴν ὄψιν καὶ βλέπουσαν αὐτόν. ὑποκατάκλεισον δὲ τοῦ κιναιδίου ἰχθύος τὸν λίθον. ἔαν δὲ μὴ ἔχῃς ἓνα τῶν ἐν τῇ κεφαλῇ, ὑπόθεσις ῥίζιον τῆς βοτάνης καὶ τοῦ ὀρνέου ἀκρόπτερον τὸ εὐώνυμον. κατάκλειε δὲ εἰς λήνειον χρυσοῦν πλατύτερον· θήσεις δὲ αὐτὸ ἐντὸς ἱμάντος νευρίου ἀπὸ τῆς κοιλίας ἱέρακος, ἵνα ἧ τρυφερόν, συρράψας κατὰ τὸ μέσον τοῦ ἱμάντος, ἵνα μὴ φαίνεται. οὗτός ἐστιν ὁ περὶ τὴν κεφαλὴν τῆς Ἀφροδίτης ζωγραφούμενος ἢ πλασσομένος ἱμάς ὡς διάδημα, ὃ καλεῖται κεστός. ἔαν οὖν τις ἄψηται ἄρρην τοῦ ἱμάντος, οὐκ ὀρθιάσει· ἔαν δὲ ἀγνώστως φορέσῃ, μαλακισθήσεται. ἔαν δὲ ἐκ τοῦ λίθου τοῦ ἰχθύος γεύσῃται, κιναιδος τέλειος γενήσεται, μὴ ἀποκαθιστάμενος εἰς τὸ κατὰ φύσιν. ἔαν δὲ γυνὴ φορέσῃ τὸν ἱμάντα τοῦτον, οὐδεὶς αὐτῇ συνελύσεται ἐν συνουσίᾳ· οὐ γὰρ ὀρθιάσει ὁ ἀνήρ. ἡ δὲ συμμετρία τοῦ ἱμάντος πλάτος μὲν δακτύλων β' μήκος δὲ παλαιστῶν ε'.

Grave sur la pierre d'obsidienne un homme castré, son sexe gisant à ses pieds, les mains pointées vers le bas et baissant le regard vers ses parties génitales ; derrière, contre son dos, Aphrodite, dos à dos, détournant quant à elle sa vue et le regardant. Enferme dessous la pierre du poisson *kinaidios*. Si tu n'en as pas une qui est dans la tête, dépose une radicelle de la plante et une rémige de l'aile gauche de l'oiseau. Enferme dans une boîte d'or plate ; dépose-la à l'intérieur d'une lanière faite des petits nerfs du ventre d'un faucon, délicatement, et couds au milieu de la lanière, de sorte que ce soit invisible. C'est la lanière qui est dessinée ou modelée autour de la tête d'Aphrodite, comme un diadème, que l'on appelle *kestos*. Si quelqu'un de sexe mâle entre en contact avec la lanière, il n'a plus d'érection ; s'il la porte sans le savoir, il est amolli. S'il mange de la pierre du poisson, il devient pour de bon *kinaidos* et ne revient jamais à ce qui était sa nature. Si une femme porte cette lanière, nul ne s'unira à elle dans une relation sexuelle : en effet, l'homme n'aura pas d'érection. La bonne mesure de la lanière est de 2 doigts pour la largeur et 5 paumes pour la longueur (1, 10.53-59).

- 24 L'objet est d'abord une image gravée sur une pierre et enfermée avec d'autres ingrédients dans une boîte d'or elle-même cousue dans une lanière en nerfs de faucon. On doit sans doute se représenter un dispositif assez petit, dont le plus précieux (pierre gravée et boîte en or) est masqué à la vue. L'obsidienne est l'ingrédient central associé soit aux pierres *kinaidia*, soit à un morceau de racine de verveine avec une plume de *iyx*. L'image gravée sur la pierre oppose la déesse à un homme qui a subi une castration : cette image fait sens avec le pouvoir de l'objet, dont le contact exerce une action coercitive sur un individu mâle, rendu sexuellement impuissant (Faraone 1999, p. 122 : « emasculate »), de sorte que les femmes seules peuvent le porter. Si un homme se coiffe du diadème, il est amolli, c'est-à-dire efféminé. Plus encore, s'il consomme la pierre du poisson *kinaidios* sa nature change radicalement et définitivement : il n'est plus un homme (*anêr*), pas tout à fait une femme (*gunê*), mais un *kinaidos*.
- 25 Attilio Mastrocinque (2011) a tenté d'identifier le personnage castré sur l'image de l'obsidienne avec Cronos lui-même, à partir d'une obsidienne du musée de Bologne gravée du dieu debout, tenant en main une *harpê* – instrument qui, selon Hésiode, lui a servi à la castration d'Ouranos – et dans l'autre main des organes sexuels. Il est couronné d'un disque qui signale un modèle alexandrin, celui du Cronos égyptien identifié à Souchos-Sobek, le dieu crocodile solaire du Fayoum. Selon Attilio Mastrocinque, différentes variantes mythologiques auraient conduit à faire de Cronos, dieu castrateur dans la *Théogonie*, un dieu lui-même castré (voir Bernabé 2002 à propos d'un tel développement mythique en milieu dit « orphique »). Il est vrai que dans les *Cyranides*, l'obsidienne est liée à Cronos, toutefois le motif sur la gemme de Bologne est loin de ce qu'elles décrivent pour le *kestos*. En revanche, l'action castratrice de Cronos n'est pas dénuée de sens par rapport à l'usage de l'obsidienne dans cette configuration, puisque d'une part la pierre de Cronos émascule celui qui touche le *kestos* et, d'autre part, c'est précisément de la castration d'Ouranos qu'est née Aphrodite. S'il y a une tradition mythologique grecque à l'œuvre derrière le *kestos* des *Cyranides*, elle peut tout à fait reposer sur le mythe hésiodique.
- 26 Le *design* de l'amulette suit le modèle homérique : il s'agit d'une bande ou lanière (*himas*) qui est « piquée » ou « aiguillonnée » (*kestos*) avec des pouvoirs propres à la déesse. Mais le modèle dont la recette se réclame explicitement est matériel.

Le modèle de la parure

- 27 Il est tout entier dans la phrase suivante : « C'est la lanière qui est dessinée ou modelée autour de la tête d'Aphrodite, comme un diadème, que l'on appelle *kestos* » (οὗτός ἐστιν ὁ περὶ τὴν κεφαλὴν τῆς Ἀφροδίτης ζωγραφούμενος ἢ πλασσομένος ἱμάς ὡς διάδημα, ὃ καλεῖται κεστός). Quelle est cette image ? Et quel rapport a-t-elle avec la transformation opérée dans les dimensions du genre et de la sexualité ? Il me semble que les *Cyranides* s'inscrivent ici dans une tradition grecque qui tisse des liens entre le *kestos* et un mode d'action attribué à une Aphrodite syrienne.
- 28 Alors que la déesse porte de nombreuses coiffures, bandeaux, diadèmes et couronnes, il est difficile de trouver une image d'Aphrodite sur laquelle on reconnaîtrait ce *kestos* précisément autour de la tête (voir aussi Mastrocinque 2005). En revanche, à l'époque byzantine encore – et la compilation des *Cyranides* a sans doute été retravaillée durant cette longue période – des auteurs mentionnent des représentations d'Aphrodite pourvue d'un *kestos* (Papagiannaki 2010). Christodoros d'Égypte décrit une statue qui décorait les bains de Zeuxippos à Constantinople en ces termes : « J'ai vu une autre Aphrodite dorée, de bonne origine, nue et toute étincelante ; sur sa poitrine de déesse coule en vrilles du haut de son cou le *kestos* » (Ἄλλην δ' εὐπατέριαν ἴδον χρυσοῦν Ἀφροδίτην, | γυμνὴν παμφανώσαν· ἐπὶ στέρνων δὲ θεαίνης | ἀύχενος ἐξ ὑπάτοιο χυθαῖς ἐλελίζετο κεστός, *Description des statues*, dans l'*Anthologie Grecque*, 2, 99-101). Une autre apparaît ainsi : « et j'ai été de nouveau stupéfait par la troisième Aphrodite dorée, ombrageant son sein d'un manteau ; sur ses deux seins tombe en boucles le *kestos*, et sa grâce est rehaussée par ce *kestos* » (καὶ τριτάτην θάμβησα πάλιν χρυσοῦν Ἀφροδίτην, | φάρει κόλπον ἔχουσαν ἐπίσκιον· ἀμφὶ δὲ μαζοῖς | κεστός ἔλιξ κεχάλαστο, χάρις δ' ἐνενήχετο κεστῷ, 288-290). Ces Aphrodite arborent leur *kestos* sur la poitrine, non sur la tête. Pour trouver une image d'Aphrodite coiffée d'un *kestos* il faut se tourner vers la *Dea Syria*.
- 29 Le traité *Sur la déesse syrienne* attribué à Lucien décrit une statue de culte couronnée d'un *kestos* : la déesse concernée réside dans le sanctuaire de Hiérapolis au bord de l'Euphrate (Membij, au nord de la Syrie), et l'auteur l'identifie comme Atargatis et Héra à la fois, mais en même temps toute une série de déesses qui composent une *interpretatio graeca* à entrées multiples :
- ἡ δὲ Ἥρη σκοπέοντί τοι πολυειδέα μορφήν ἐκφανέει· καὶ τὰ μὲν ζύμπαντα ἀτρεκέϊ λόγῳ Ἥρη ἐστίν, ἔχει δὲ τι καὶ Ἀθηναίης καὶ Σεληναίης καὶ Ῥέης καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Νεμέσιος καὶ Μοιρέων. χειρὶ δὲ τῆ μὲν ἑτέρῃ σκῆπτρον ἔχει, τῆ ἑτέρῃ δὲ ἄτρακτον, καὶ ἐπὶ τῆ κεφαλῆ ἄκτινάς τε φορέει καὶ πύργον καὶ κεστόν τῷ μούνην τὴν Οὐρανίαν κοσμέουσιν.
[...] lorsque tu l' observes, Héra te dévoile une forme aux multiples traits : l'ensemble est Héra, indiscutablement, mais elle a aussi quelque chose d'Athéna, d'Aphrodite, de Séléne, de Rhéa, d'Artémis, de Némésis et des Moires. Dans une main elle tient un sceptre, dans l'autre un fuseau, et sur sa tête elle porte des rayons, une tour, et le *kestos* avec lequel ils parent la Céleste seule (Lucien, *Sur la déesse syrienne*, 32, trad. personnelle).
- 30 Les attributs iconographiques cités peuvent renvoyer à plusieurs des *interpretationes* proposées, sauf ce *kestos* qui, selon l'auteur, ne se rapporte qu'à la déesse *Ourania*, attribut onomastique quasi-exclusif d'Aphrodite (Pirenne-Delforge 2005, Bonnet et al. 2018). L'association exclusive ici entre un attribut iconographique et un attribut onomastique est présentée comme une tradition locale. L'auteur du *Sur la déesse*

syrienne connaît vraisemblablement les récits grecs qui font d'Aphrodite *Ourania* une déesse originaire d'Assyrie et introduite à Chypre par les Phéniciens (Pausanias, 1, 14.7 ; Pirenne-Delforge 1994, p. 218-219 et 324). Or, les *Cyranides* se veulent un ouvrage d'origine (as)syrienne, de la région de Babylone sur l'Euphrate. Cette origine fictive et la comparaison avec le texte de Lucien suggèrent que le modèle envisagé pour le *kestos* des *Cyranides* appartient à une tradition orientalisante relative à l'image d'Aphrodite *Ourania* en Syrie.

- 31 Mais cela se confirme encore si on envisage le pouvoir de cette déesse plus particulièrement sur les orientations de genre. C'est en effet une Aphrodite *Ourania* phénicienne qui, selon Hérodote, a puni des Scythes en les frappant d'une « maladie de femelle » :

οἱ δὲ ἐπεῖτε ἀναχωρέοντες ὀπίσω ἐγίνοντο τῆς Συρίας ἐν Ἀσκάλωνι πόλι, τῶν πλεόνων Σκυθῶν παρεξεληθόντων ἀσινέων ὀλίγοι τινὲς αὐτῶν ὑπολειφθέντες ἐσύλησαν τῆς οὐρανίης Ἀφροδίτης τὸ ἱρόν. ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἱρόν, ὡς ἐγὼ πυνθανόμενος εὐρίσκω, πάντων ἀρχαιότατον ἱρῶν ὅσα ταύτης τῆς θεοῦ· καὶ γὰρ τὸ ἐν Κύπρῳ ἱρὸν ἐνθεῦτεν ἐγένετο, ὡς αὐτοὶ Κύπριοι λέγουσι, καὶ τὸ ἐν Κυθήροισι Φοινικὲς εἶσι οἱ ἰδρυσάμενοι ἐκ ταύτης τῆς Συρίας ἐόντες. τοῖσι δὲ τῶν Σκυθῶν συλήσασι τὸ ἱρόν τὸ ἐν Ἀσκάλωνι καὶ τοῖσι τούτων αἰεὶ ἐκγόνοισι ἐνέσκηψε ὁ θεὸς θήλεαν νοῦσον· ὥστε ἅμα λέγουσὶ τε οἱ Σκύθαι διὰ τοῦτο σφεας νοσέειν, καὶ ὄρᾶν πάρεστι τοῖσι ἀπικνεομένοισι ἐς τὴν Σκυθικὴν χώραν ὡς διακέαται τοὺς καλέουσι ἑνάρεας οἱ Σκύθαι.

Lorsque, en faisant retraite, ils furent parvenus à la ville syrienne d'Ascalon, la plupart des Scythes passèrent outre sans causer de dégât ; mais quelques-uns, restés en arrière, pillèrent le temple d'Aphrodite *Ourania*. Ce temple, d'après ce que mes informations permettent de savoir, est le plus ancien de tous les temples élevés en l'honneur de la déesse ; celui de Chypre en a tiré son origine, à ce que disent les Chypriotes eux-mêmes ; et celui de Cythère a eu pour fondateurs des Phéniciens venus de cette partie de la Syrie. Ceux des Scythes qui pillèrent le temple d'Ascalon et leurs descendants à perpétuité furent frappés par la déesse d'une maladie de femelle ; le fait est que les Scythes expliquent cette maladie de cette façon, et que les voyageurs qui se rendent en Scythie peuvent constater par eux-mêmes leur état ; les Scythes les appellent *Énarées* (Hérodote, 1, 105, trad. P.-E. Legrand légèrement modifiée. En 4, 67, ils sont dits ἀνδρόγυνοι et devins).

- 32 Pour un médecin hippocratique ([Hippocrate], *Airs, eaux, lieux*, 22, à propos des *Anarieis*), cette maladie serait une impuissance sexuelle due à la pratique excessive de l'équitation, mais, parce qu'ils l'attribuent à un châtement divin, les hommes qui en souffrent se travestissent et vivent comme les femmes avec les femmes. La syrienne Aphrodite *Ourania* a donc dévirilisé physiquement les profanateurs que la perte de puissance sexuelle transforme en *androgynoi*, des hommes efféminés (Sebillotte Cuchet 2012). De telles conversions de genre dans une dimension religieuse existent : c'est le cas des *hijras* de l'Inde (Boisvert 2018) ou, à la suite d'une émasculature, des galles de la Mère des dieux (idée émise par Van Haepere 2018) et des eunuques de l'empire chrétien d'Orient (Sidéris 2010). Dans l'Antiquité gréco-romaine où les transitions d'un sexe à l'autre concernent des personnages mythiques (Lateiner 2009) ou certaines espèces animales (la hyène en particulier, Zucker 1994), la réassignation de genre reste essentiellement un pouvoir de la divinité – auquel toutefois des souverains peuvent prétendre (Carlà-Uhink 2017). Les textes d'Hérodote et du médecin hippocratique notent bien cette dimension religieuse, une punition divine qui a pu être rapprochée de textes cunéiformes qui déclarent la déesse Ishtar capable de transformer des guerriers

ennemis d'hommes en femmes (Rollinger 2000) et un personnel transgenre est attesté autour de la déesse (Leick 1994, p. 157-169).

- 33 Je rapproche cependant la réassignation des Énarées à un nouveau genre de ce que le *kestos* d'Aphrodite inflige selon les *Cyranides*. Celles-ci semblent puiser dans une tradition grecque attribuant à Aphrodite *Ourania*, désignée comme *interpretatio* d'une déesse syrienne, le pouvoir de frapper les mâles d'impuissance et/ou d'une réassignation de genre. Plutôt que d'*androgynos*, les *Cyranides* parlent de *kinaidos*, à l'origine danseur efféminé et orientalisé, mais aussi agent culturel travesti et homosexuel de la *Dea Syria* dans le roman *Les métamorphoses* d'Apulée (8, 26 et 29). Là, le *cinaedus* sert de repoussoir dans la représentation ambiguë que les Romains construisent des « orientaux » jusqu'aux portraits d'Élagabal (Belayche 2000). L'image de l'oriental efféminé est plus ancienne encore, mais son caractère négatif n'est pas systématique et un article de Vincent Azoulay et Violaine Sebillotte Cuchet (2011) invite à l'aborder avec prudence. La documentation papyrologique d'époque romaine montre qu'en Égypte, si *kinaidos* conserve une connotation péjorative, il s'agit aussi d'un terme de métier pour une catégorie de *performers* (Sapsford 2015). Les *Cyranides* valorisent quant à elles le merveilleux mis en œuvre tout en se réclamant d'une dimension proche-orientale.
- 34 En outre, l'image centrale proposée est celle de femmes parées du pouvoir de la déesse. La parure reconstituée de la déesse transpose en effet les modes d'action d'une divinité dans un objet à l'usage des femmes mortelles. Le livre d'Harpocrate supposé être à la source des *Cyranides* est dédié par lui à sa fille (*Cyranides* 1, *prologue*, 4-5) et Véronique Dasen (2015) a montré le rôle que jouent certaines amulettes dans l'affirmation par les femmes d'une maîtrise de leur propre corps. Les *Cyranides* proposent enfin un autre *kestos* qui est explicitement une parure de reine : « Il y a aussi un autre dispositif d'Aphrodite que portent les reines » (1, 10.70-71, Ἔστι δ' οὖν καὶ ἕτερον σκεῦος, ὃ φοροῦσιν αἱ βασιλίσσαι, τῆς Ἀφροδίτης). Ce *kestos* est constitué d'une série de gemmes gravées de différentes images de divinités grecques mises dans une lanière, enfermée dans une boîte en or pour rester invisible. Cette fois-ci, la richesse de l'objet et sa destination montrent que la même parure divine peut être déclinée en différents modèles selon le rang du porteur, tout en prêtant attention à la prise de puissance qui, ici, convient à des femmes de pouvoir.
- 35 La quête d'un *kestos* réel ne nous mènerait sans doute pas bien loin. Si cette parure divine a été fabriquée, elle l'a été par le récit, à partir d'une tradition littéraire dont on retrouve des éléments épars sur plusieurs siècles. En cela, elle peut être rapprochée d'un travail littéraire plutôt que d'une activité de joailler, à l'instar de la pantarbe d'Héliodore. Comme les deux pierres vues précédemment, la parure d'Aphrodite dissimule sa gravure efficace lorsqu'elle est portée. En revanche, sa mise en récit, qui adopte une forme prescriptive comme celle du *DE*, réduit les actes rituels à presque rien, si ce n'est la référence vague à une image divine dont l'objet imiterait l'un des attributs. Le discours, toutefois, construit là aussi une parure divine qui, en mobilisant des modes d'action divins, démarquerait son porteur ou sa porteuse du commun des mortels. En mettant en forme de telles parures divines, ces textes trament donc également un discours merveilleux sur les agents humains, la princesse Chariclée ou les porteurs supposés du scarabée d'émeraude ou du *kestos* d'Aphrodite. Approcher ces constructions littéraires des amulettes en tant que parures divines peut offrir, ultérieurement, des pistes pour en identifier les destinataires.

- 36 Les trois parures étudiées ici avaient plusieurs points communs : elles ont pour élément de base une pierre gravée et cette gravure même est porteuse de leur qualité divine, qu'il s'agisse de lettres sacrées ou d'images de divinités (Isis, Aphrodite). Le matériau lithique est divers mais précieux, qu'il soit exotique (pantarbe), coûteux (émeraude) ou déterminé astrologiquement (obsidienne). La gravure puissante est cachée lorsque la parure est portée : sans le savoir transmis par les textes, l'objet ne serait qu'une simple parure. C'est parce que Chariclée découvre les inscriptions sur la pierre qu'elle en comprend le statut divin, et c'est parce que nous lisons les notices de fabrication que nous en connaissons le secret. Mais c'est précisément parce que les textes sont, dans ces cas-là, nos documents principaux qu'il faut commencer par en lire la construction : s'ils peuvent être lus comme une documentation parallèle à des matériaux réels tels que les « gemmes magiques », ils s'attachent d'abord à décrire des objets merveilleux. Que cette description s'insère dans une trame narrative ou prenne la forme d'une prescription, elle n'en est pas moins un discours qui choisit de mettre en valeur tel ou tel aspect plutôt que d'autres. C'est ainsi qu'autour des modalités assez communes de la fabrication d'un bijou, les textes assurent le statut divin de la parure à travers un vocabulaire (celui de la consécration, notamment) ou en l'élaborant à partir de toute une tradition littéraire dans le cas du *kestos*.
- 37 Il reste que les porteurs de ces parures divines sont des hommes et des femmes mortels. Si on admet que ces textes construisent un discours pétri de merveilleux au sujet de parures divines à l'usage de mortels, cela engage à une réflexion sur les destinataires de ces textes. Afin d'émettre une hypothèse, je voudrais relever que dans chacun d'entre eux, les parures agissent sur le statut social de l'individu qui les porte. La pantarbe sauve Chariclée du bûcher et contribue à la reconnaissance de son origine royale. L'émeraude gravée d'Isis contribue par-dessus tout à la *libertas* de l'individu, à son affranchissement des risques sociaux et naturels. Le *kestos* d'Aphrodite protège les femmes qui seules peuvent le revêtir et à l'inverse redéfinit le genre des hommes qui le touchent ; il est aussi une parure de reine. On pourrait dès lors envisager que le caractère divin de ces parures ait été élaboré dans ces textes comme un miroir de la puissance de certaines élites du monde méditerranéen dans l'Antiquité tardive.

BIBLIOGRAPHIE

Alpers K. (1984), « Untersuchungen zum griechischen Physiologus und den Kyraniden », *Vestigiae Bibliae* 6, p. 13-87.

Azoulay V. et Sebillotte Cuchet V. (2011), « Parures, genre et politique : le vêtement comme opérateur dans les "Persika" de Ctésias », dans Bodiou L., Gherchanoc F., Huet V. et Mehl V. éd., *Parures et artifices : le corps exposé dans l'Antiquité*, Paris, p. 113-128.

Bain D. (1990), « "Trading Birds": An Unnoticed Use of πατέω (*Cyranides*, 1. 10.27, 1.19.9) », dans Craik E. M. éd., *Owls in Athens: Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford, p. 295-304.

- Belayche N. (2000), « L'Oronte et le Tibre : l'“Orient” des cultes “orientaux” de l'Empire romain », dans Amir-Moezzi M. A. et Scheid J. éd., *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout, p. 1-35.
- Bernabé A. (2002), « La théogonie orphique du papyrus de Derveni », *Kernos* 15, p. 91-129.
- Boisvert M. (2018), *Les hijras. Portrait socioreligieux d'une communauté transgenre sud-asiatique*, Montréal.
- Bonnet C. et al. (2018), « “Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées” (Julien, *Lettres* 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète », *SMSR* 84-2, p. 567-591.
- Brouillet M. et Carastro C. (2018), « Parures divines. Puissances et constructions homériques de l'objet », *Mètis N.S.*16, p. 85-106.
- Carlà-Uhink F. (2017), « “Between the Human and the Divine”: Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Graeco-Roman World », dans Campanile D., Carlà-Uhink F. et Facella M. éd., *TransAntiquity: Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World*, Londres-New York, p. 3-37.
- Chuvin P. (2009), *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris [1^{ère} éd. 1990].
- Dasen V. (2011), « Magic and Medicine: The Power of Seals », dans Entwistle C. et Adams N. éd., *“Gems of Heaven”. Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity c. AD 200-600*, Londres, p. 69-74.
- Dasen V. (2015), *Le sourire d'Omphale. Maternité et petite enfance dans l'Antiquité*, Rennes.
- Dasen V. (2021), « Le pouvoir des pierres, de la *sphragis* au médicament estampillé dans le monde gréco-romain », dans Galoppin T. et Guillaume-Pey C. éd., *Ce que peuvent les pierres. Vie et puissance des matières lithiques entre rites et savoirs*, Liège, p. 135-162.
- Dasen V. et Nággy Á.M. (2019), « Gems », dans Frankfurter D. éd., *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leyde, p. 416-455.
- Davidson J. (1997), *Courtesans and Fishcakes: The Consuming Passions of Classical Athens*, Londres.
- Delatte L. (1942), *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides. La traduction latine du XII^e siècle, le Compendium Aureum, le De XV stellis d'Hermès, le Livre des secrez de nature*, Paris.
- Ducourthial G. (2003), *Flore magique et astrologique de l'Antiquité*, Paris.
- Faraone C. A. (1999), *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge-Londres.
- Faraone C. A. (2018), *The Transformation of Greek Amulets in Roman Imperial Times*, Philadelphie.
- Fusillo M. (1998), « Heliodoros (8) », *Der Neue Pauly* 5, col. 289-291.
- Gell A. (1998), *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford.
- Gernet L. (1948), « La notion mythique de la valeur en Grèce », *Journal de psychologie normale et pathologique* 41, repris dans *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris, 1968, p. 93-137.
- Halleux R. et Schamp J. (1985), *Les lapidaires grecs*, Paris.
- Kaimakis D. (1976), *Die Kyraniden*, Meisenhem am Glan.
- Kopytoff I. (1986), « The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process », dans Appadurai A. éd., *The Social Life of Things*, Cambridge, p. 64-91.

- Kroll W. (1921), « Kinaidos », *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 11.1, col. 459-462.
- Lacombrade C. (1970), « Sur l'auteur et la date des *Éthiopiennes* », *REG* 83, p. 70-89.
- Lateiner D. (2009), « Transsexuals and Transvestites in Ovid's *Metamorphoses* », dans Fögen T. et Lee M. M. éd., *Bodies and Boundaries in Graeco-Roman Antiquity*, Berlin-New York, p. 125-154.
- Leick G. (1994), *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*, Londres-New York.
- Malosse P.-L. (2011-2012), « Les *Éthiopiennes* d'Héliodore : une œuvre de l'Antiquité tardive », *Revue des Études Tardo-antiques* 1, p. 179-199.
- Mastrocinque A. (2005), « Die Zauberkünste der Aphrodite. Magische Gemmen auf dem Diadem der Liebesgöttin (Kyranides I.10) », dans Ganschow T. éd., *Otium. Festschrift für Volker Michael Strocka*, Remshalden, p. 223-231.
- Mastrocinque A. (2011), « Metamorphoses of Kronos on a Gem in Bologna », dans Mastrocinque A., *Kronos, Shiva, and Asklepios. Studies in Magical Gems and Religions of the Roman Empire*, Philadelphie, p. 9-49.
- Mély F. de (1898-1902), *Les lapidaires de l'Antiquité et du Moyen Âge*, t. II-III : *Les lapidaires grecs*, Paris.
- Montserrat D. (1996), *Sex and Society in Graeco-Roman Egypt*, Londres-New York.
- Morgan J. R. (1994), « The *Aithiopiaka* of Heliodoros: Narrative as Riddle », dans Morgan J. R. et Stoneman R. éd., *Greek Fiction. The Greek Novel in Context*, Londres-New York, p. 97-113.
- Mylonopoulos I. (2010), « Divine Images Versus Cult Images. An Endless Story about Theories, Methods, and Terminologies », dans Mylonopoulos I. éd., *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leyde-Boston, p. 1-19.
- Papagiannaki A. (2010), « Aphrodite in Late Antique and Medieval Byzantium », dans Smith A. C. et Pickup S. éd., *Brill's Companion to Aphrodite*, Leyde-Boston, p. 321-346.
- Pirenne-Delforge V. (1993), « L'Iynge dans le discours mythique et les procédures magiques », *Kernos* 6, p. 277-289.
- Pirenne-Delforge V. (1994), *L'Aphrodite grecque*, Liège.
- Pirenne-Delforge V. (2005), « Des épithètes exclusives dans la Grèce polythéiste ? L'exemple d'Ourania », dans Belayche N. et al. éd., *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicles dans l'Antiquité*, Turnhout, p. 271-290.
- Pironti G. (2007), *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège.
- Robiano P. (2009), « Pour en finir avec le christianisme d'Achille Tatius et d'Héliodore d'Émèse : la lecture des *Passions de Galaction et d'Épistème* », *AC* 78, p. 145-160.
- Rollinger R. (2000), « Herodotus and the Intellectual Heritage of the Ancient Near East », dans Aro S. et Whiting R. M. éd., *Melammu Symposia*, vol. I, *The Heirs of Assyria*, Helsinki, p. 65-83.
- Sapsford T. (2015), « The Wages of Effeminacy?: *Kynaidoi* in Greek Documents from Egypt », *EuGeStA* (en ligne) 5. URL : <https://eugesta-revue.univ-lille3.fr/numeros/numero-5-2015/>.
- Schuddeboom F. (2009), *Greek Religious Terminology: "Telete" and "Orgia"*, Leyde-Boston.
- Sebillotte Cuchet V. (2012), « Androgyne, un mauvais genre ? Le choix de Plutarque (V^e siècle avant J.-C.-II^e siècle après J.-C.) », dans Azoulay V. et al. éd., *Le banquet de Pauline Schmitt Pantel*, Paris, p. 103-130.

- Segal C. (1973), « Simaetha and the Lynx (Theocritus, Idyll II) », *QUCC* 15, p. 32-43.
- Sidéris G. (2010), « La trisexuation à Byzance », dans Riot-Sarcey M. dir., *De la différence des sexes. Le genre en histoire*, Paris, p. 77-100.
- Tannery P. (1904), « Les Cyranides », *REG* 17, p. 335-349.
- Van Haeperen F. (2018), « Étrangère et ancestrale, la Mère des dieux dans le monde romain », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* 125 (2016-2017), p. 167-175.
- Waegemann M. (1987), *Amulet and Alphabet. Magical Amulets in the First Book of Cyranides*, Amsterdam.
- Williams C. A. (1999), *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, New York-Oxford.
- Zucker A. (1994), « Raison fausse ou fable vraie. Sur le sexe ambigu de la hyène », *Pallas* 41, p. 27-40.

NOTES

1. Je remercie Adeline Grand-Clément, Sylvain Lebreton, Louise Quillien, Florence Gherchanoc et les experts anonymes de la revue pour leurs relectures fort utiles. Toute erreur est de mon fait.
2. Voir la base de données en ligne *Campbell Bonner Magical Gems Database*, <<http://www2.szepmuveszeti.hu/talismans/>> (consultée le 10/11/2019).
3. Sauf indication contraire, les éditions et traductions données sont celles de la CUF, éd. les Belles Lettres, Paris. L'édition des *Cyranides* est celle de Kaimakis 1976 et la traduction est de mon fait.
4. Parfois identifié à l'évêque Héliodore de Trikkê au IV^e siècle (Socrate, *Histoire ecclésiastique*, 5, 22), l'auteur se présente lui-même dans la signature de la fin du roman comme « un Phénicien d'Émèse, de la race d'Hélios, Héliodore, fils de Théodose » (Héliodore, *Éthiopiennes*, 10, 41.4).
5. Un manuscrit donne *honorabis*.
6. Pour une interprétation allégorique du *kestos* homérique, voir Plutarque, *Comment lire les poètes* 19f : τὸν δὲ τῆς Ἥρας καλλωπισμὸν ἐπὶ τὸν Δία καὶ τὴν περὶ τὸν κεστὸν γοητείαν ἄερος τινὰ κάθαρσιν εἶναι βούλονται τῷ πυρώδει πλησιάζοντος, ὥσπερ οὐκ αὐτοῦ τὰς λύσεις τοῦ ποιητοῦ διδόντος, « pour la parure que revêt Héra pour Zeus, et la sorcellerie attachée au *kestos*, ils veulent que ce soit une purification de l'air s'approchant de la matière ignée, comme si le poète ne donnait pas lui-même l'explication ! »

RÉSUMÉS

Dans une documentation grecque et latine de l'Antiquité tardive, certaines pierres sont le matériau principal de la composition d'objets qui semblent tenir autant de la parure (ornement) que de l'amulette (objet agissant). Les textes qui les évoquent décrivent la mise en acte d'un pouvoir divin au moment de la fabrication de ces parures divines à l'usage des mortels. Trois exemples permettent d'entrevoir comment elles sont construites en tant que telles dans les textes. Ces cas sont ceux de la pantarbe en bague qui, selon le roman des *Éthiopiennes* d'Héliodore, repousse le feu, l'émeraude isiaque montée en fibule dans le lapidaire *Damigéron-Évax* qui confère du charme à son porteur, et le *kestos* d'Aphrodite reconstitué par les *Cyranides* autour d'une obsidienne sur le modèle d'un diadème divin, capable de frapper d'impuissance, voire de changer le genre des hommes.

In some Greek and Latin testimonies of Late Antiquity, several stones are used as core material in the making of different objects; these objects are described as jewels (body ornament) and as amulets (powerful objects). The texts in which the making of these garments is told include a divine empowerment of the objects. Three examples show how the divine adornment for mortal use is conceived. These cases are: 1. the pantarbe in a ring which, in Heliodorus' *Aethiopica*, repels fire itself, 2. the isiac emerald in fibula that, in the *Damigeron-Evax* lapidary, gives charm to the wearer, and 3. the remaking of the *kestos* of the goddess Aphrodite by the *Cyranides*, around an obsidian stone and from the pattern of a divine diadem capable of emasculating men or even of changing gender assignment.

INDEX

Mots-clés : amulettes, genre, keston, littérature, pierres, rituel

Keywords : amulets, gender, keston, literature, ritual, stones

AUTEUR

THOMAS GALOPPIN

Postdoctorant ERC MAP, Université Toulouse - Jean Jaurès, PLH-ERASME