

LES THÈMES DE LA PROPAGANDE THÉBAINE D'APRÈS LES PAPYRUS MAGICO-ALCHIMIQUES DE LA COLLECTION ANASTASI (II-IV^e SIÈCLE)

— Position de thèse —

Michela Zago

Chapitre I

Une bibliothèque à Thèbes d'Égypte

C'est en 1827 que les premiers papyrus prétendus magiques arrivent en Europe, dans l'italienne Livourne. Ils font partie d'un lot bien plus ample, la "Collection Anastasi", du nom de son acheteur, Jean d'Anastasi, consul de Suède et de Norvège en Égypte entre 1828 et 1857 : il allie en effet son activité de diplomate à un vif intérêt pour le commerce des antiquités. Au fur et à mesure que les papyrus Anastasi quittent l'Égypte pour gagner les rives européennes, ils sont vendus aux enchères et éparpillés dans les différentes bibliothèques qui s'en emparent, dans une course commune à l'achat de trouvailles égyptiennes. Vers 1857, la plus grande partie de la collection a atteint l'Europe : elle comprend les papyrus qui seront catalogués par Preisendanz, entre 1928 et 1931, comme PGM I, II, IV, VII, XII, XIII, XIV —les n° XII et XIV contenant de larges sections en démotique (PDM XII et XIV)—, auxquels s'ajoutent les papyrus alchimiques *Leidensis X (I 397)* et *Holmiensis*. Quant au PGM III, conservé au Louvre, son appartenance au lot est probable, mais pas encore certaine. Il en va de même pour PGM VIII, XXXVI et LXI et encore plus pour XIa, à propos desquels certains savants affirment qu'ils n'appartiennent pas à la collection Anastasi. Ensuite, classifiés en papyrus "magiques" ou "alchimiques", "grecs" ou "démotiques", ils feront l'objet d'études souvent sans aucun lien les unes avec les autres. Ils sont pourtant caractérisés par une unité de fond : leur lieu de provenance, Thèbes d'Égypte.

Le fait que le groupe des papyrus magico-alchimiques Anastasi provienne de la ville de

Thèbes est une donnée fondamentale, car elle permet de délimiter un *corpus* cohérent. Elle constitue en effet le moteur même de cette recherche. Néanmoins, une fois que nous nous enfonçons dans l'univers bigarré des échanges d'antiquités et des fouilles archéologiques du XIXe siècle, nous nous apercevons que la dénomination de "Thèbes" est vague, car il s'agit en fait d'une dénomination fourre-tout, dont le contenu reste très imprécis.

Thèbes est une zone archéologique très vaste à l'époque d'Anastasi; les habitations et les sépultures s'y trouvaient en très grand nombre et étroitement mêlées à l'époque pharaonique, ainsi que, selon des modalités différentes, à l'époque gréco-romaine. Aucun des savants qui jusqu'à aujourd'hui se sont intéressés aux papyrus Anastasi, grecs et démotiques, ne s'est risqué à définir le lieu ni les circonstances exactes de la découverte des manuscrits.

Donner des contours plus précis au lieu de provenance des papyrus Anastasi, sans pour autant aspirer à une exactitude absolue, n'est pourtant pas impossible. Cette opération présente à mes yeux le double avantage de donner un visage aux possesseurs des papyrus et un contenu à leur fonction.

L'hypothèse que je propose pour donner une localisation plus précise de la collection Anastasi est le paysage de Thèbes ouest et particulièrement Gournah. Gournah correspond à la zone appelée aussi "Montagne thébaine", qui s'étend de Deir-el-Medinah à la Vallée des Rois. Cette dénomination est volontairement imprécise, car cette aire est plus étendue que la Gournah ancienne, telle qu'elle nous a été révélée par les fouilles archéologiques contemporaines. Je veux par là marquer mon adhésion à la description topographique donnée dans les écrits de deux voyageurs, qui à Thèbes se sont procurés les manuscrits utiles à cette recherche : Anastasi même et avant lui Bruce, qui à Medinet-Habou, aux environs de 1769, acheta un codex gnostique connu par son nom : le *Codex Brucianus*.

Quant au livre d'Anastasi, je me réfère au récit de son séjour en Égypte, qui paraît à Londres en 1836 sous le titre : *A brief account of the researches and discoveries in Upper Egypt, made under the direction of Henry Salt, Esq. To which is added a detailed catalogue of Mr. Salt's collection of Egyptian antiquities*. Il le publie sous le pseudonyme d'Athanasios, et de ce fait, l'écrit est resté inconnu aux savants.

La localisation à Thèbes de la collection Anastasi ainsi que le caractère unitaire de ses

textes, rédigés en copte, grec et démotique par plusieurs mains, qui alternent dans la rédaction des différents papyrus du groupe, en font une bibliothèque et plus probablement un *scriptorium* : on est face à un centre de regroupement et de production de textes. Entre le II^e et le IV^e siècle, Thèbes n'est plus qu'une cité en ruine. Les activités des temples sont réduites à l'extrême à cause de la législation antidinatoire et antimagique romaine, l'affirmation progressive du christianisme et la 'colonisation' du lieu par les moines ermites et cénobites. Mais la ville illustre "aux cents portes", chantée par Homère, vit encore de l'orgueil du passé et demeure le modèle sur lequel se constitue l'idéologie des élites intellectuelles païennes qui y résident. A travers la rédaction de ces papyrus, c'est-à-dire grâce à l'usage de l'écriture, se déploie un effort tenace pour transmettre un savoir et assurer une mémoire en faveur de la ville la plus prestigieuse d'Égypte.

Chapitre II

Unité et originalité de la bibliothèque : l'interaction de la magie et de l'alchimie

Deux figures historiques ouvrent ce chapitre consacré à l'originalité de la bibliothèque Anastasi face à la législation antimagique romaine: Cornelius Gallus et Germanicus. Gallus en 30 avant J.-C. est le premier *praefectus Alexandriae et Aegypti*, nommé par Auguste et condamné pour lèse-majesté quelques années après sa nomination. Sa répression d'une révolte dans la Thébaïde est l'occasion d'une auto-glorification caractéristique des Lagides et inacceptable pour Rome. Il n'hésitera pas notamment à ériger une stèle trilingue dans le temple de Philae. Germanicus, pour sa part, rentre en Égypte malgré les dispositions impériales de Tiberius, car cette province était interdite depuis Auguste aux membres du sénat. Son voyage le conduit aux centres les plus renommés d'Égypte. L'étape la plus embarrassante est pourtant Thèbes. En quête de la *cognoscenda antiquitas*, Germanicus en 19 après J.-C. suit les enseignements d'un ancien prêtre égyptien, qui l'introduit aux *Thebarum magna vestigia*. Habillé à la grecque, multipliant les actes de libéralité, il enthousiasme la population locale. Mais une fois rentré en Syrie, il est empoisonné par le gouverneur de cette province, Calpurnius Piso. Ce dernier est condamné pour lèse-majesté ainsi que pour

empoisonnement, et son procès est conduit selon les mêmes critères et reprend les mêmes accusations que celui de Gallus. Tiberius —nous dit Tacite— n'était pas étranger à l'affaire.

Mais par ces condamnations, Rome paraît lutter contre ses ennemis intérieurs. L'Égypte manifeste dès le début sa particularité par rapport aux autres provinces de l'empire. Les premiers hommes politiques romains qui ont un rapport étroit avec le pays tombent sous le coup de deux lois précises élaborées par le système juridique romain : la *lex de maiestate* et la *lex de veneficiis*. Combinées ensemble, elles constituent depuis l'époque d'Auguste la base des incriminations de divination illicite et de magie. En visant la personne de l'empereur, ces deux accusations finissent par frapper l'état romain, que l'empereur incarne. Cette législation, pourtant, au moins jusqu'à la constitution de Caracalla en 212, ne prend effet que sur le sol italien et ne concerne que des politiciens romains et leurs proches. À l'exception d'une circulaire de 199 après J.-C., l'Égypte paraît au point de vue juridique imperméable à la législation antimagique romaine.

Cette orientation varie sensiblement à partir du III^e siècle. Désormais la législation anti-divination et plus particulièrement anti-magie vise principalement les temples. Leur activité se réduit et y est strictement contrôlée. Ils présentent un important facteur d'ambiguïté, car la distinction *publicus/privatus*, sur laquelle se base l'apparat juridique romain, tend à s'estomper.

C'est bien la structure traditionnelle des temples que la bibliothèque Anastasi propose à nouveau. Un mouvement de résistance se traduit dans l'adoption, peut-être plus mimétique que réelle, des prérogatives rituelles et des élaborations théologiques qui furent celles du clergé égyptien. Les rédacteurs des PGM veulent ranimer le temple. Mais, pour reprendre la distinction de J. Assmann entre le "dedans" et le "dehors" incarnés par le temple égyptien jusqu'à l'époque ptolémaïque, c'est maintenant le "dedans" qui l'emporte : la continuité fictive avec la tradition religieuse égyptienne se borne exclusivement à l'emploi rituel de l'écriture, autrefois trait caractéristique de la cellule intellectuelle du temple égyptien, la maison de vie.

Un mouvement d'adaptation complémentaire pousse les rédacteurs de ces papyrus à configurer un univers rituel mobile, démontable et constructible ailleurs. C'est la réponse à l'absence d'un temple fixe qui sert de point de repère : les temples sont devenus des "non-lieux".

Mais le système juridique romain ne semble influencer que l'organisation extérieure et formelle des appareils rituels des papyrus Anastasi ; par contre, les dynamiques de transfiguration mythico-rituelle s'inspirent délibérément de la tradition égyptienne. Une élite païenne à Thèbes d'Égypte élabore en plein IV^e siècle une idéologie de résistance ainsi que d'adaptation qui s'apparente à une propagande religieuse.

L'unité de la bibliothèque Anastasi en tant que transmission d'un savoir cohérent, bien qu'hétérogène, soulève une autre question : comment soumettre à la critique et évaluer le bien-fondé de la distinction entre textes "magiques" et textes "alchimiques" selon laquelle ces papyrus sont généralement classifiés. La notion de "magie" est problématique pour la culture romaine, qui a eu la nécessité de la produire. Mais les deux notions de "magie" et d'"alchimie" sont autant, sinon moins problématiques pour la culture romaine qu'elles ne le sont pour notre culture occidentale qui en a hérité par la médiation du christianisme. Quant au monde ancien, il suffit de lire les pages de Plinie pour s'apercevoir que ce n'est pas l'opposition entre magie et alchimie qui pose un problème ; c'est leur combinaison qui reste problématique, à savoir l'insertion de la manipulation des substances —opération *a priori* purement technique— dans un univers symbolique qui lui donne sens. Quand cet univers coïncide avec un système culturel 'autre', l'osmose entre la donnée technique et la pratique rituelle ne devient plus compréhensible ni acceptable. Cet univers doit donc être connu et partagé par les membres d'une société pour fonctionner comme élément de contrôle de la société et pour être en même temps contrôlable par elle-même. Selon cette hypothèse, il est nécessaire d'abandonner la dénomination de textes "alchimiques ou techniques" distincts des textes "magiques ou opératoires". Une étude visant à préciser la place réelle de ces documents dans la culture gréco-égyptienne devrait adopter une dénomination plus neutre et nuancée, comme celle de "textes rituels". En ce sens s'oriente l'histoire d'un "Theban Magic", tradition qui paraît traverser l'univers thébain depuis l'époque ramesside (Ramasseum), en passant par les voyages du médecin Thessalos, les papyrus Anastasi et enfin les bibliothèques-laboratoires coptes tardives, qui subsistent jusqu'au VIII^e siècle. Cette tradition consiste à utiliser à la fois le langage de la médecine, de la magie et de l'alchimie. On ne peut donc plus distinguer les textes alchimiques des textes magiques et médicaux. De même, dans l'esprit de celui qui les produisait, les recopiait et les utilisait, aucune distinction n'était concevable au moment

de leur emploi et de leur combinaison.

Chapitre III

L'organisation des mondes miniatures

Une taxinomie est envisageable en raison des relations qu'elle établit avec le système culturel d'appartenance ; dans la perspective de ces relations ce chapitre s'est organisé autour des substances employées dans les papyrus Anastasi. Par réseau de relations j'entends l'ensemble des représentations symboliques et gestuelles qui concrétisent le rituel d'usage des substances, ainsi que les narrations mythiques qui se combinent avec le rituel, en lui donnant et en recevant un sens. Comme point de départ, j'ai inclus aussi la représentation du paysage de provenance de ces substances, les modalités de leur découverte et de leur cueillette, les manipulations qui en rendent l'emploi possible. Des mondes miniatures, très structurés, que chaque substance contribue à construire culturellement : en raison de la situation d'usage, de la corrélation avec les autres substances, des buts de l'emploi. Ces mondes miniatures, espaces précaires d'une temporalité autre liée à la valeur symbolique des substances, permettent de laisser en suspens ou bien de rendre marginale la question de la traduction de ces substances dans notre paradigme scientifique. C'est ce que démontre le caractère souvent à première vue fabuleux des noms des *ousiai* dans les PGM et PDM (voir l'exemple de PGM XII, 400-443). Cette nomenclature fantaisiste a le double but de 'cryptographier' l'accès aux substances et de les imprégner de renvois symboliques. Elle devient toutefois en partie compréhensible en la confrontant à la façon dont les substances sont traitées dans les textes alchimiques. Mais c'est à travers la médiation des documents d'inspiration médicale, qui recourent aux mêmes noms en code, que leur explication nous est donnée (en particulier le *De materia medica* de Dioscoride et les *Kyranides* hermétiques, dépendant à leur tour de la tradition médicale égyptienne, comme le papyrus Ebers). On plonge par là dans une tradition de nomenclature, emploi et manipulation des *ousiai* qui accorde un surcroît de valeur au contexte de la tradition égyptienne et plus généralement orientale. J'ai cherché à mettre en évidence à l'intérieur de la bibliothèque Anastasi les rapports que les taxinomies végétale, animale et minérale établissent entre elles ; j'ai

ensuite analysé la façon dont elles s'insèrent dans le système plus ample des représentations collectives véhiculées par les papyrus magiques et alchimiques, grecs et démotiques. Le travail sur les papyrus ne bénéficie pas toutefois du privilège qu'ont les anthropologues de se confronter avec un milieu social en acte : la dimension culturelle des papyrus Anastasi se limite pour l'instant à l'univers mythique et rituel proposé par les textes mêmes, en attendant de donner plus d'épaisseur sociologique à l'ambiance qui les a produits et employés.

L'idée de départ était de traiter selon cette perspective toutes les substances mentionnées à la fois dans les papyrus magiques et les papyrus alchimiques Anastasi. Néanmoins il m'est apparu rapidement que si cette analyse était aisée pour les papyrus alchimiques —dont la rédaction est plutôt concise et technique—, elle était impraticable pour les papyrus magiques. Chaque substance y acquiert une valeur symbolique considérable. J'ai donc décidé de limiter mon choix à la première substance rencontrée par ordre alphabétique : *haima*, le sang.

Le sang représente seulement une des 91 substances communes aux papyrus alchimiques et magiques Anastasi. La totalité des *ousiai* partagées par les deux types de documents figure dans un tableau à la fin du chapitre, selon une taxinomie élémentaire. J'ai cherché par là à donner un outil pour poursuivre la recherche dans un domaine encore largement inexploré.

Un exemple concret de l'emploi simultané de l'*haima* dans les papyrus alchimiques et magiques Anastasi est le sang de colombe. Cette substance est utilisée dans le papyrus alchimique *Holmiensis* (n° 14) pour produire la sardoine, une pierre d'un rouge intense, dont la recette prévoit la possibilité de la border de blanc. Dans ce cas, le but est d'obtenir ce que Pline appelle la sardonix, à savoir une pierre pareille à un ongle, dont la partie blanche s'appuie sur le rouge de la chair (*N.H.*, XXXVII, 86). PGM VII nous délivre une recette pour présenter des demandes en songe. L'invocation s'adresse au dieu Bêsas, qui ne doit pas dormir, mais veiller autour de la tête d'Osiris. Il s'agit de l'épisode de l'embaumement du dieu Osiris. Le dieu Bêsas est qualifié de *amblyôpós*, "celui qui a la vue faible". D'ailleurs, la maladie de l'amblyopie, ne permettant de voir qu'avec une lumière très vive, est connue par le *De materia medica* de Dioscoride ; mais dans le *Kyranides* le sang de colombe, chaud et distillé en gouttes, est employé entre autres pour soigner les hémorragies des yeux.

La procédure du papyrus alchimique pour teindre une pierre transparente en rouge, ou bien en rouge et blanc, dans PGM VII est transférée sur un plan mythique et appliquée au dieu. Il faut en effet soigner les yeux de Bêsas, qui ne doit pas dormir, mais veiller sur Osiris. L'effort de la veille prolongée transforme les yeux du dieu-démon en deux sardoines ou sardonys : le blanc du globe oculaire est envahi par le sang des capillaires. La fatigue due à l'absence de sommeil et l'aspect sanguin de ses yeux gagnent la personne entière de l'acéphale —ainsi est-il appelé dans le papyrus— jusqu'à la transmutation complète de sa nature en sang, en l'occurrence le sang de deux éperviers :

“Tu n'es pas un démon, mais tu es le sang des deux éperviers qui crient près de la tête d'Osiris et résistent au sommeil. Réveille ta forme nocturne, dans laquelle tu parles de toute chose”.
(PGM VII, 239-242 ; cf. PGM VIII, 99-103)

Le caractère duel des yeux du démon Bêsas, paraît confirmé par la présence des deux éperviers, mais aussi par la duplication du nom de l'acéphale :

“Je te conjure par tes deux noms *Anoyth: Anoyth*”.

Le motif du sang de colombe est repris en PGM VII et dans une version parallèle de PGM VIII, mais il est étendu à celui des deux éperviers, avec un effet de redondance. Ce qui dans le papyrus alchimique est un ingrédient choisi pour colorer une pierre et la rendre pareille à une pierre précieuse comme la sardoine, s'enrichit dans les papyrus magiques d'une valeur médicale réinterprétée dans un sens mythique. La 'taxinomie sanguine' des papyrus magiques est donc bien plus riche que celle des papyrus alchimiques, mais en même temps elle ne peut pas en faire abstraction. Les écrits alchimiques de la collection Anastasi constituent la première voie d'accès à la symbolique rituelle des papyrus magiques appartenant au même groupe.

Chapitre IV

Jeux verbaux et dessins

L'un des traits les plus originaux des papyrus magiques est leur recours aux noms barbares. Séquences de sons et de noms propres de divinités et démons, ils constituent

le noyau d'une invocation ou d'une exécution. Bien qu'écrits avec la même graphie que la langue de la prière dont ils font partie, ils ne sont pas intelligibles selon ce système linguistique. Ils présentent donc par rapport à ce dernier un décalage, qui soudain donne accès à un langage autre, à la communication avec le divin. Ils relèvent du passage d'un panthéon à un autre, d'un système linguistique à un autre. Répandus d'une façon systématique dans le bassin de la Méditerranée au moins depuis le Ier siècle après J.-C., ils n'ont pas encore attiré l'attention des savants. Preisendanz avait consacré plusieurs pages à une liste des noms barbares des PGM dans son troisième volume des *Papyri Graecae Magicae* (1941), jamais publié ; pourtant, dans les traductions qu'il en fait dans les deux premiers volumes, il se limite à signaler les noms barbares sous le sigle *ZW*, *Zauberwörter*, sans rien ajouter. Il n'est pas interdit pour autant de donner parfois une signification à ces énoncés, en choisissant parmi plusieurs possibilités, selon le contexte rituel dans lequel ils sont employés. Par exemple, la séquence suivante a été prise en considération : *Iaeôbaphrenemounothilarikriphiaey*. La signification du nom serait: "Iáô, porteur du nom caché, parfait, supérieur, dans son coffret, Iáô" (K.Fr. Schmidt, 1931 et 1934). Le porteur du nom caché est Amon, le dieu protecteur de Thèbes ; son assimilation à Iáô, transcription grecque du tétragramme hébreu, paraît justifier un rapprochement entre le dieu hébreu, dont le nom est imprononçable, et Amon-Rê, dont le nom est caché. Il ne s'agirait pas d'un syncrétisme systématique, mais d'une appropriation occasionnelle d'un motif qui finit par retomber en milieu égyptien. L'opérateur des PGM se présente ici comme le continuateur du prêtre égyptien spécialiste de l'énonciation des hymnes et des noms divins. Il se place toutefois sous la protection d'Amon, c'est-à-dire dans le sillon de la théologie thébaine. Le contexte d'emploi de cette séquence barbare, ainsi que sa disposition graphique plutôt variée, montre une spécialisation dans les procédures de *katádesmoi*, visant à attirer la femme ou l'homme désirés.

Aussi bien les graphismes barbares que les dessins sont en quelque sorte une réplique des invocations des *praxeis*: bien que strictement liés à celles-ci par un jeu de renvois et de répétitions, ils ne leur sont pas complètement superposables. Il existe toujours un décalage entre la pratique —écrite et décrite—, et sa réalisation matérielle ; entre le développement des formules invocatoires et des prescriptions rituelles contenant des noms barbares et la fabrication des *ousiai* de support —lamelles, bagues, feuilles de

papyrus, statues en bois, sur lesquelles écrire d'autres séquences de noms barbares, *charaktères* et dessins.

La dynamique rituelle explicitée par les papyrus magiques se construit comme un système discontinu. Chaque élément de la pratique rituelle coïncide en partie avec un autre, mais il garde en même temps une portion de sens qui n'est pas immédiatement corrélable à l'ensemble. Ces fragments de discontinuité constituent pour le chercheur le véritable centre d'intérêt, lors qu'ils sont identifiables. C'est ici que le dessin apporte un surplus de signification ; il développe une part de 'non-dit', que la procédure écrite passe sous silence ou sous-entend, par choix ou à cause des limites imposées à l'écriture linéaire.

Chapitre V

Le cas de PGM XIII

Dans l'ensemble des papyrus magiques, un seul peut être considéré comme *le* livre : PGM XIII. Il est l'unique à s'ouvrir par un titre, "Sacré livre dit *Monade* ou *Huitième Livre de Moïse*, sur le nom sacré". Le codex entier reste fidèle à ce titre dans le choix des invocations et des procédures rituelles, en montrant une unité et une cohérence rarement observées par ailleurs. En outre, PGM XIII se construit autour de deux variantes rédactionnelles d'un même texte, contenant une cosmogonie très élaborée et un usage rituel de la parole, prononcée et écrite, bien liée à ce paradigme mythique de référence. Le codex n'est plus seulement un manuel et un précis de pratiques magico-alchimiques : il devient lui-même 'objet de représentation magique' en tant qu' 'objet rituel'. Cette spécificité provient de l'emploi que le rédacteur fait de l'écriture, articulée sur trois niveaux simultanés : rédaction, narration mythique et praxis rituelle.

Avec la stratégie d'écriture de ce papyrus, un passage tout à fait particulier a retenu mon attention : la *kosmopoiia* ou récit sur la formation du cosmos (version A et version B). Elle présente une parenté évidente avec les écrits alchimiques. Le dieu créateur rit sept fois et de ses éclats de rire naissent autant de divinités primordiales, qui enveloppent le cosmos. Dans l'écrit hermétique connu comme *Kore Kosmou* (fragment XXIII Festugière) les sourires du dieu créateur et alchimiste rythment les phases de la

production des substances pneumatiques. Il en va de même pour un autre écrit hermétique généralement classifié comme “alchimique” : la *Lettre d’Isis prophétesse à son fils Horus*. Le rite créateur du dieu permet donc d’établir une communication avec sa création, en la vivifiant de pneuma et lui conférant le mouvement et la plénitude.

Suit une traduction en langue italienne d’un choix de papyrus magiques grecs Anastasi :

Pap. Berolinensis 5025 (PGM I)

Pap. Berolinensis 5026 (PGM II)

Pap. Louvre 2391 (PGM III)

Pap. Suppl. Grec 574, Bibliothèque Nationale de Paris (PGM IV)

Pap. British Museum 46 (PGM V)

Feuille de Pap. Holmiensis, Kongelige Biblioteket, Dep. 45² (PGM Va)

Pap. British Museum 47 (PGM VI)

Pap. British Museum 121 (PGM VII; partiellement traduit)

Pap. Leid. I 395 (PGM XIII)