



Sommaire

[Les conférences..... p. 2](#)

[Mentouhotep II et IV..... p.3](#)

[L'Égypte des pharaons dans](#)

[l'orientalisme..... p.4](#)

[L'évolution de la magie](#)

[dans l'Égypte chrétienne..... p.7](#)

ASSOCIATION ALSACIENNE D'ÉGYPTOLOGIE

LETTRE N° 52 - MARS 2018

Chers amis,

Depuis l'automne 2017, nous nous heurtons à de nombreuses interrogations concernant l'orientation de nos activités. Nos déplacements à la découverte des journées de l'égyptologie au plan national ont été le révélateur de nos faiblesses et parallèlement ont apporté de l'eau à notre moulin. Nous savons aujourd'hui quelles sont les bases d'une manifestation réussie et les faux-pas à éviter. Notre assise est trop fragile, il faut nous donner le temps de mettre en place des partenariats, des *sponsoring* solides. Fort de cette réflexion nous optons pour la réalisation des journées de l'égyptologie au printemps 2020 pour fêter les trente ans de l'association.

Nous conservons les dates :

- du vendredi 12 octobre 2018 pour l'accueil de M. Jean Kuzniar auteur du livre *La pyramide de Khéops – Une solution de construction inédite*, préfacé par M. Bernard Mathieu, maître de conférences à l'université Paul Valéry de Montpellier. La salle blanche de la librairie Kléber est réservée, nous sommes en train de peaufiner ce projet autour de l'organisation de la journée: conférence, présentation de son exposition, dédicaces de son écrit, nous vous donnerons tous les détails de cette manifestation avant l'été.
- du samedi 13 octobre 2018 consacré à la mise en place du séminaire animé par M. Jean-Pierre Pätznick, docteur en égyptologie, qui se déroulera dans un hôtel de Strasbourg disposant de salles adaptées, avec un déjeuner en commun pris sur place. Il faut avouer que nous calquons un peu l'organisation de l'association de Nîmes, source de notre inspiration. Le conférencier nous fera part des nouvelles découvertes relatives à la période thinite (I^{ère} et II^{ème} dynasties) qui s'avèrent riches d'enseignement. Cette époque fut longtemps considérée comme archaïque mais a retrouvé ses lettres de noblesse, car dans cet espace-temps, les fondements de la société pharaonique sont élaborés.

La reconduction de notre partenariat avec Le lycée hôtelier Charles de Foucauld de Schiltgheim ne s'est pas faite. Le nouveau chef de travaux n'a pas souhaité nous recevoir et nous a fait savoir que notre projet de dîner égyptien ne répondait pas à ses critères. Nous avons été déçus dans un premier temps car nous n'étions pas préparés à une telle éventualité. Mais d'autres établissements strasbourgeois sont susceptibles de répondre favorablement à notre requête et nous engageons maintenant une nouvelle prospection. Nous vous tiendrons informés du suivi de ces démarches mais nous sommes confiants et nous concrétiserons certainement un projet pour 2019.

Nous avons désormais le label d'association d'intérêt général, c'est officiel; vous recevrez d'ailleurs un reçu fiscal pour la cotisation 2017 déductible des impôts.

La présidente
Réjane Roderich

LA VIE DE L'ASSOCIATION

*TOUTES LES ACTIVITÉS SONT ÉGALEMENT PRÉSENTÉES
SUR LE SITE <http://www.egyptostras2.fr>*

CONFÉRENCES

Les conférences ont lieu à 18^h45 à la maison des associations,
1a, place des orphelins à Strasbourg. Ouverture des portes à 18^h15.
Entrée: 2 € pour tout public.



MARDI 13 MARS 2018
GÉOGRAPHIE RELIGIEUSE DES XVII^e ET XVIII^e
PROVINCES DE HAUTE ÉGYPTÉ
Conférence de
M^{me} LAURIE ROUVIÈRE
Docteur en égyptologie



MARDI 3 AVRIL 2018

L'ÉVOLUTION DU TEMPLE DE KHONSOU A KARNAK
Conférence de

M^{me} FRANÇOISE LAROCHE-TRAUNECKER
Architecte et archéologue

**ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE LE 18 AVRIL
2018 À 18^h 30 À LA MAISON DES ASSOCIATIONS**

AUTRES ACTIVITÉS

Visite de la collection de l'institut d'égyptologie de l'université de Strasbourg

Le mercredi 22 novembre 2017 quelques membres de l'association ont participé à une visite guidée de la collection par la doctorante Cassandra Hartenstein. La majorité des objets est répertoriée dans des placards logés dans des locaux exigües. C'est la raison pour laquelle chaque visite est limitée à sept participants. L'institut d'égyptologie organise des visites bimensuelles, le mercredi; si vous êtes intéressés, il vous suffit d'aller sur le site de la Misha et de suivre la procédure d'inscription.



Voyage en Italie du 21 au 25 mars 2018 par Pavie, Bologne, Turin et Aoste.

Campement militaire - Tombe d'Horemheb - 18^e dyn.
Musée archéologique de Bologne

MENTOUHOTEP III ET IV, LES DISCRETS SUCCESEURS DU FONDATEUR DU MOYEN EMPIRE (DE POUNT AUX CARRIÈRES D'AMÉTHYSTE DU OUADI EL-HOUDI).

Compte rendu de la conférence du 28 novembre 2017 de M. Sébastien Polet, historien, président de l'association d'études antiques Roma.

Mentouhotep II réunit l'Égypte et devint le premier roi du Moyen Empire. Ses successeurs de la XI^{ème} dynastie semblent très discrets dans l'histoire de l'Égypte. Pourtant, ils furent des rois très actifs. Mentouhotep III, fils du réunificateur, construisit à Abydos, Tôd et près de la future Avaris, dans le delta. Il fut aussi l'un des seuls rois à bâtir un temple au sommet d'une montagne, le Todberg (au nord de la cime thébaine). Nous découvrirons cet étonnant sanctuaire grâce aux résultats de la mission archéologique hongroise de Thèbes. Mentouhotep III envoya une expédition au célèbre pays de Pount. Il poursuivit ainsi la politique d'échanges commencée par Sahouré à l'Ancien Empire. Le dernier roi de la dynastie, Mentouhotep IV envoya plusieurs expéditions dans le désert arabe. Ainsi nous parcourrons les mines du ouadi Hammamat, le site d'Ayn Soukhna sur les bords de la mer Rouge et les carrières d'améthyste du ouadi el-Houdi. Nous découvrirons aussi les chefs d'oeuvres (Metropolitan museum et musée du Caire) de la célèbre tombe de Mékétré, haut fonctionnaire de la fin de la XI^{ème} dynastie.

La suite de ce compte rendu peut être lue
sur egyptostras2.fr/docs/pdfs/fin_XIe_dyn.pdf ou en cliquant [ici](#).

L'ÉGYPTE DES PHARAONS DANS L'ORIENTALISME : UN VOYAGE ONIRIQUE AUX PREMIERS TEMPS DU MONDE.

Compte rendu du dîner-conférence du 9 novembre 2017 de M^{elle} Livia Meneghetti.

Cette conférence visait à expliquer comment l'orientalisme s'est tout d'abord focalisé sur l'Égypte avant de s'ouvrir plus à l'Est, vers le Japon. L'orientalisme prend son essor au 19^e siècle, il s'agit d'artistes – peintres, architectes, sculpteurs, écrivains...- qui diffusent une représentation de l'Orient. En quête d'une spiritualité nouvelle, l'orientaliste recherche souvent un point de vue spectaculaire.

Le mouvement artistique et littéraire prend ses racines dans l'expédition d'Égypte organisée par le général Bonaparte en 1798. La publication en 1802 du Voyage dans la Haute et la Basse-Égypte par Dominique Vivant Denon, membre de l'expédition, contribue à diffuser un goût pour l'Égypte. D'autres, tels Charles Louis Balzac étudiant les monuments antiques à Alexandrie et Philæ, le naturaliste Geoffroy Saint-Hilaire exhumant les animaux embaumés de Karnak, participent aussi de la découverte de l'Égypte. Parmi les orientalistes, Antoine-Jean Gros est probablement l'un des plus renommés. On lui connaît :

- *Le combat de Nazareth* (8 avril 1799),
- *Les pestiférés de Jaffa* exposé au Salon de 1804 à Paris. Cette œuvre aurait été commandée par Bonaparte, alors premier Consul. Il aurait travaillé d'après les souvenirs de Dominique Vivant Denon.
- *La charge de la cavalerie menée par le général Murat à la bataille d'Aboukir* (23 juillet 1799).

Ces œuvres manifestent un goût certain pour l'Orient et les hauts-faits militaires.

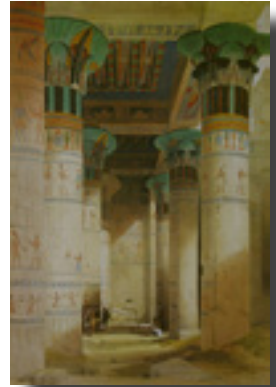
Un premier orientalisme peut donc se définir comme un reflet des campagnes militaires et des grandes batailles de l'Empire. Antoine-Jean Gros en serait le modèle. Un second se développe et met l'accent sur l'archéologie. Entre 1828 et 1835, l'artiste Léon Cogniet peint les plafonds du Louvre où devaient être exposées les collections égyptiennes. Il s'appuie lui aussi sur les récits de voyages de l'expédition. L'expédition d'Égypte sous les ordres de Bonaparte montre Bonaparte entouré de militaires et de savants tandis que des Égyptiens et des Nubiens sortent un sarcophage de terre. Cette peinture est encadrée par des scènes militaires importantes de l'expédition d'Égypte.

L'orientalisme se développe durant tout le 19^e siècle, la vision qu'en propose Sir Edward Poynter en 1867 à l'occasion de l'exposition universelle est un véritable condensé de tous les schémas, les stéréotypes, les représentations de l'Égypte. Sur ce tableau, la scène principale montre un convoi de lourdes statues de lions tiré par des esclaves; l'ensemble de la scène est située dans un décor regroupant plusieurs monuments égyptiens de date et de localisations différentes. Nous avons tout d'abord, sur les chariots, des lions repris d'un temple nubien daté d'Amenothep III, de statues colossales du même pharaon, du temple de Philæ et de l'obélisque d'Héliopolis. On reconnaît encore les pylônes du temple d'Edfou et les pyramides de Gizeh. Voici donc l'Égypte réunie

en un seul tableau. Il ne s'agit pas de monuments pris au hasard, mais bel et bien de l'expression d'une Égypte fantasmée pour sa religion, sa monumentalité, son éternité, son pouvoir.

Du point de vue de la monumentalité, les Égyptiens sont perçus comme d'excellents constructeurs. C'est pour cela que figurent les pyramides, objet de fantasmes et de mystère; leur construction laisse libre cours à de nombreuses hypothèses. On les retrouve dans *La campagne d'Égypte*, datée de 1798 par Charles Louis-Balzac, écrivain et architecte. Plusieurs temples et plus spécifiquement ceux de Philae, Karnak et d'Abou Simbel sont aussi couramment représentés, ainsi que le montre les peintures suivantes :

- *Le temple de Philae en Nubie*, David Roberts, 1853 (ci-contre)
- *Au temple rupestre d'Abou Simbel*, Carl Werner, 1870.
- *Vue de la plaine de Thèbes* en 1857 par Gérôme,
- *Le temple de Karnak. La grande salle hypostyle*, par Ernst Körner en 1890
- *Le Ramesseum, Thèbes*, par Charles Gleyre en 1844.



Un autre thème bien connus dans la peinture orientaliste est celui des prêtres égyptiens associés au taureau Apis ainsi que le montre la peinture de Bridgman, *Le pharaon et la procession du taureau Apis* réalisée en 1879. Associée à ce thème, les peintres propagent l'idée que les Égyptiens ont une administration efficace. On connaît par exemples les peintures de Stepan Vladislavovich Bakalovich ayant peint *Le scribe royal Rahotep*, en 1901 ou encore le *Prêtre égyptien lisant un papyrus*, en 1904.

Le thème le plus célèbre reste celui de Cléopâtre. Par exemple, la peinture d'André Rixens, intitulée *La mort de Cléopâtre*, suggère que la tentation égyptienne n'est pas le propre des peintres voyageurs, mais de tout artiste qui a une sensibilité particulière aux grand thèmes historiques. Sa toile reflète le lien de plus en plus fort entre les artistes et la documentation archéologique grâce, notamment, à la diffusion de photographies et à l'exposition universelle de 1867 à Paris pour laquelle l'égyptologue Auguste Mariette avait conçu un temple à l'égyptienne. Cléopâtre est aussi une reine voluptueuse, capricieuse, entourée de bijoux, symbole de débauche, qui reste encore cantonnée à l'image négative qui lui a été longtemps attribuée. En effet, la reine égyptienne condense toutes les caractéristiques de l'Égypte ancienne que l'on transpose aux femmes orientales : séductrices, lascives, elles sont aussi mystérieuses qu'attraites comme le montre les peintures de Benjamin Constant. Cependant, comme la reine égyptienne défaite par Octave, l'Orient doit être soumis, et ne peut qu'être vaincu par l'Occident. L'exemple de la reine ouvre la voie à un discours colonialiste où l'Occident est supérieur à l'Orient. Comme la femme orientale moderne, la Cléopâtre antique est tiraillée entre deux points de vue : une vision d'un Orient magique, attirant et un Orient honni et rejeté pour ses mœurs dissolues. L'orientalisme ethnographique reste fidèle à un même imaginaire qui fait de l'Orient un lieu immobile, dans l'enfance de l'humanité et d'un degré moindre de civilisation. Le phénomène, favorisé par la colonisation, révèle aussi un élar-

gissement de la réception de l'Égypte ancienne dorénavant appliquée à l'ensemble du monde oriental. In fine, l'Orient est créé, imaginé et malgré l'abondante documentation archéologique, il n'est pas perçu pour lui-même. Taillé pour épouser l'idéologie occidentale, il ne favorise pas l'étude du style égyptien antique. Dès lors l'Orient ancien et contemporain finissent par être assimilés l'un à l'autre. Par exemple, les écrits d'Henri Rousseau, montrent que le but du peintre est de tracer une continuité entre Égyptiens anciens et contemporains en leur attribuant deux qualités propres: l'immobilité et le mystère. À travers cette quête, il souhaite retrouver un invariant dans les arts qui, quel que soit le sujet, suggèrent les mystères du monde, les mystères égyptiens. Le peintre orientaliste souligne deux qualités de l'Orient, l'immensité des éléments comme les fleuves et son étrangeté. Plus encore, il assimile le paysage qu'il contemple aux mystères des anciens Égyptiens

Pour le peintre, l'Orient est une image du vaporeux, évoqué par le nuage, de l'indistinct et des variations. Il est insaisissable et indéfinissable. Ses peintures sont le reflet de sa pensée. Par exemple, *Trois cavaliers africains* présente un paysage désertique, dont l'horizon se confond avec le ciel. Placés dans un espace indéfini, sans aucun repère, les cavaliers sont presque hors-temps, sans âge. Plus encore, pour le peintre Henri Rousseau, la contemplation des peintures est, peut-être, le support d'un retour dans un Eden où se dévoilent tous les savoirs du monde. Les habitants de l'Égypte contemporaine, assimilés à ceux de l'Égypte ancienne, sont comme les dits primitifs, détenteurs et porteurs de ce savoir parce qu'ils appartiennent à une intemporalité. Ainsi, pour Henri Rousseau, le rapprochement entre civilisations première et antique n'est pas péjoratif, tout au contraire ; il exalte la possibilité pour les Occidentaux de redécouvrir les secrets de la nature et de leur monde.

Toutefois, le voyage en Égypte, à la fin du 19^e siècle n'a plus la saveur du mystère. Pierre Loti, écrivain orientaliste l'explique bien. Il se lamente sur l'arrivée massive des touristes. Un second orientaliste semble faire écho à ses propos. Il s'agit de Georges Labit, un Toulousain épris de voyage. Georges Labit part une première fois faire le tour de la Méditerranée du 2 août au 10 septembre 1883. De ce premier voyage, on ne conserve aucun témoignage de sa main, et on ne peut donc pas savoir s'il s'est arrêté pour visiter l'Égypte. Quelques années plus tard, grâce à l'influence de son père et à la Société de géographie, il part à nouveau en voyage en direction de l'Orient. Lorsqu'il accoste à Alexandrie en 1889, il éprouve différentes impressions qu'il nous rapporte et qui reflètent sa perception de l'Égypte ancienne. Dans la cité moderne, il perçoit une rupture avec le rêve orientaliste : la modernité et le tourisme.

Pour Georges Labit, ainsi qu'il l'écrit dans son carnet de voyage en 1889, Alexandrie est la ville historique par excellence : « De toutes les villes d'Égypte, Alexandrie est une de celles auxquelles se rattachent le plus de souvenirs historiques ». Il ajoute que c'est une ville dont le rayonnement a été extrêmement important dans le monde antique, peut-être grâce à de grands événements comme la fondation du musée : « Son importance au milieu de l'ancien monde, ses fastes qui rappellent son antique splendeur, entraînent l'esprit vers cette capitale qui fut jadis la reine de la Méditerranée et

qui ne vit plus aujourd'hui que par ses souvenirs. »

Alexandrie est une ville à la gloire passée pareille à un tombeau. Pour les deux hommes, l'Égypte et sa splendeur sont englouties, elles disparaissent et meurent car le pays s'est modernisé et est dorénavant envahi de touristes. La modernisation se traduit surtout par la perte du caractère oriental, associé à une trop forte occidentalisation, ainsi que le souligne Georges Labit dans sa description de la ville égyptienne. Ces changements ne permettent plus de ressentir l'Égypte comme un pays authentique, de la fantasmer comme un Eden désuet et archaïque. En effet, jusqu'alors, l'Égypte incarnait les premiers âges de la civilisation. Dans cette optique, le voyageur était une sorte de héros qui vivait un dépaysement intérieur comparable au dépaysement extérieur. C'est de la sorte que Georges Labit et plus encore Pierre Loti souhaitaient vivre leur périple. Or, la réalité du terrain, c'est-à-dire l'essor du tourisme et son organisation par des agences sur place génèrent une nouvelle manière de vivre les voyages. Ils sont accessibles à de plus en plus de monde, car le coût comme la dangerosité sont réduits du fait du développement des transports.

La conséquence majeure de tout cela est que l'altérité fantasmée, autrefois préservée par les spécificités du pays, est diminuée aux yeux des deux voyageurs. Ce sentiment de proximité réduit considérablement la possibilité de traverser un monde inconnu. Finalement, l'orientalisme de Georges Labit, défini comme la découverte d'un lieu imaginaire et régénérant, ne commence pas en Égypte car, à l'instar de Pierre Loti, il observe une trop forte présence occidentale : « Louis XIV disait : il n'y a plus de Pyrénées. On peut dire aujourd'hui d'Alexandrie : il n'y a plus d'Orient ». Georges Labit manifeste donc un désenchantement lors de sa découverte de l'Orient égyptien. C'est peut-être ce désenchantement, à Alexandrie, qui le pousse à chercher l'Orient plus loin, dans les contrées d'Asie encore peu touchées par l'influence occidentale. Son choix se porte sur le Japon. Cette préférence pour un pays d'Extrême-Orient, Georges Labit la manifeste encore lorsqu'il analyse les religions du monde.

Livia Meneghetti

L'ÉVOLUTION DE LA MAGIE DANS L'ÉGYPTE CHRÉTIENNE

Compte rendu de la conférence du 25 janvier 2018 de M. Korshi Dosoo, docteur en égyptologie, ATER de l'université de Strasbourg.

La conception de la magie résiste aux essais de définitions simplistes. En français, comme dans d'autres langues européennes modernes, le mot *magie* peut désigner les actes miraculeux qui défient les lois de la nature – la magie de Harry Potter, mais aussi les actes de sorcellerie, considérés comme une alliance avec le diable – la magie qui a suscité la chasse aux sorcières au Moyen-Âge, ainsi que l'illusionnisme, l'art du spectacle qui consiste en une tromperie – la magie de Georges Méliès et de Harry Houdini. Cette fluidité de signification a mené plusieurs chercheurs des dernières décennies à interroger ce mot et à se demander s'il en reste une valeur scientifique. Nous voudrions examiner ici les conceptions de la magie dans l'Égypte chrétienne pour montrer com-

ment une approche prudente peut nous permettre de comprendre l'imaginaire dont la magie était une partie.

L'Égypte chrétienne

Si l'Égypte chrétienne ne désigne pas une époque aussi bien définie que l'Égypte de la XVIII^e dynastie ou l'Égypte ptolémaïque, on peut néanmoins constater que, entre les 4^e et 10^e siècles, le christianisme était la religion principale de l'Égypte, et qu'il a donc imposé une culture différente par plusieurs aspects en regard des époques antérieures et postérieures. Pour ceux qui sont plus familiers avec l'Égypte pharaonique, l'Égypte chrétienne montre plusieurs particularités importantes. Bien qu'elle n'ait jamais été hermétiquement isolée des autres cultures, les invasions perses (-525, -343), grecque (-332) et romaine (-30) ont bien intégré l'Égypte dans des empires méditerranéens et moyen-orientaux beaucoup plus larges ; à l'époque dont on parle, l'Égypte n'était qu'une partie de l'empire romain oriental hellénisé, un ensemble socio-politique. L'hellénisation de l'Égypte est un autre fait dont il faut prendre conscience ; d'un



Sculpture funéraire : Héraclès avec Achéloos sous la forme d'un taureau (Brooklyn museum 61.128 ; Oxyrhynque, 3^e-5^e siècle)

point de vue purement linguistique, le grec était la langue de l'administration, de la loi, de la haute culture, et puis du christianisme à l'époque romaine, et donc la langue principale écrite. La langue grecque était entrelacée avec la culture grecque ; on apprenait le grec à partir des classiques, surtout l'*Illiade* d'Homère, et, avec le déclin des temples traditionnels aux 3^e et 4^e siècles de notre ère, l'Égypte s'est caractérisée par une culture visuelle hellénique – les tombeaux contenant les images d'Héraclès, de Dionysos et des Nymphes – alors que la maîtrise de la culture littéraire grecque est devenue la «compétence universelle», un élément essentiel non seulement de capital social mais aussi impératif pour accéder à la justice.

Malgré l'importance croissante du grec et le déclin de la culture traditionnelle, l'égyptien est resté la langue principale parlée et aux premiers siècles de notre ère apparut une nouvelle forme écrite de l'égyptien – le copte. Ses origines résident dans la sphère du temple, dans laquelle l'alphabet grec, augmenté de signes démotiques, a servi pour annoter les textes hiératiques et démotiques d'une façon phonétique ; mais, au 3^e siècle, la Bible chrétienne fut traduite en égyptien en utilisant une forme standardisée de ce système hybride, créant le copte. Bien que les premiers textes en copte standard aient eu sans doute un caractère religieux, cette forme de la langue prit très vite une place importante dans la vie quotidienne et, dans la sphère de la magie par exemple, le nombre de textes en copte a dépassé ceux en grec à partir du 5^e siècle.

La fabrication de la magie

Le mot « magie » relève du grec, où le mot *mageia* signifie «les activités des mages (prêtres perses)». Ce mot, désignant des rites étrangers et étranges, acquit bientôt une force négative, associée non seulement à la religion perse, mais aussi aux rites suspects – le nécromancie, les malédictions, les initiations secrètes, la guérison par les

propriétés occultes des plantes – qu’une nouvelle conception grecque de la rationalité et de la religion du 5^e siècle a commencé à délégitimer aux yeux des élites. La magie était impie, antisociale, et éventuellement, de par son manque de rationalité, trompeuse.

Les Romains ont adopté la *magia* des Grecs, et, associée à la condamnation de la loi romaine pour les rituels privés, la magie est devenue un crime ; plusieurs sources juridiques parlent de peine de mort prononcée à l’encontre de magiciens, surtout à partir de la fin du 3^e siècle et nous pouvons y voir peut-être les premières chasses aux sorcières. L’adoption du christianisme comme religion impériale au 4^e siècle a ajouté un nouvel élément : la cosmologie moralisée, dans laquelle la magie n’était pas simplement un acte antisocial, mais aussi une collaboration avec le diable – la magie considérée comme anti-religion.

L’exemple de cette conception est décrit chez Pseudo-Hippolyte qui, au 3^e siècle, essaya de délégitimer les hérétiques chrétiens en les associant à la magie. En parlant de Simon le Mage, il prétendit que ses disciples utilisaient les démons pour faire des actes de magie – pour des envoûtements d’amour et pour envoyer des rêves. Mais en parlant d’un Marcus, il indique que, bien que l’hérétique ait utilisé parfois les démons, il a aussi, par exemple, simulé le changement de l’eau en vin en ajoutant un ingrédient qui en a changé le couleur en se dissolvant. Pour lui, comme pour nous, la ligne entre la sorcellerie et l’illusionnisme n’était pas tout à fait claire.

Les canons de l’église utilisés en Égypte, pour la plupart rédigés entre les 4^e et 5^e siècles, montrent une opposition très forte à la magie. Dans ceux de Basile, il est interdit aux chrétiens de pratiquer la magie et les gens qui le font sont excommuniés. Mais que signifiait le mot *magie* dans ces textes ? Ces canons mentionnent l’acte d’attirer une femme par la magie – magie noire (agressive) – mais aussi l’acte de guérison - magie blanche (curative) – les deux également interdits. Quand l’auteur monastique du 5^e siècle, Chenouté, mentionne la magie, c’est encore à propos des amulettes guérisseuses et protectrices, plus concrètement de parties des corps d’animaux (dents de crocodile... griffes d’un renard) qui peuvent guérir le corps, mais qui vont causer la perte de l’âme. Il est également intéressant de constater qu’il mentionne que, dans un des cas, c’était un moine qui avait donné les griffes de renard comme amulette. La participation du clergé est aussi évoquée dans les canons du Pseudo-Athanase où il est également question de prêtres qui sont obligés de brûler des livres de magie, puis de jeûner comme pénitence. Et quand Chenouté parle de l’onction avec huile comme d’un acte guérisseur, on peut se demander quels sont les critères qui distinguent ce geste de l’onction des malades, un acte licite faisant partie des rites de l’église officielle. Les canons de Basile insistent ainsi sur le fait que « l’huile sacrée de l’autel n’a rien en commun avec l’huile d’impureté qui sert à l’envoûtement ». Mais où résidait donc la différence ?



Pierre en hématite avec l’image de Jésus et la femme hémorragique (Matt. 9.20-22, Marc 5.25-34) ; elle servait probablement d’amulette contre les problèmes de menstruation (Metropolitan museum of Art 17.190.491 ; Égypte, 6^e-7^e siècle)

La magie comme pratique

Tout comme pour l'époque pharaonique, nous disposons d'un nombre considérable de témoignages sur les actes de magie pratiqués à l'époque chrétienne. Il faut noter qu'ici nous utilisons le mot *magie* dans un sens éthique (du point de vue de l'observateur) : les textes et artefacts magiques sont définis comme tels par les chercheurs modernes, qui constatent une similarité avec la vision moderne de la magie. Les textes eux-mêmes ne se désignaient pas comme magiques.

Des sondages récents ont trouvé environ deux cents textes magiques chrétiens en grec, et environ trois cents en copte, datant d'entre les 4^e et 12^e siècles. Ces textes sont très variés ; une catégorie importante consiste seulement en textes bibliques, copiés et puis pliés et portés en tant qu'amulettes protectrices. Cette pratique est considérée comme admissible par les auteurs chrétiens tel qu'Augustin d'Hippone ; même s'ils ne prétendent pas que ces artefacts aient un pouvoir de guérison, ils avouent qu'ils sont préférables à l'utilisation des phylactères. Néanmoins, les chercheurs modernes définissent ces documents comme étant des textes magiques par leur usage. Ils sont en effet utilisés de la même façon que les autres types d'amulettes, malgré leurs contenus plus orthodoxes.

Même si la catégorie des textes magiques est très diverse, on peut tenter de décrire un rite magique typique. Ces rites ont sans doute été transmis à la fois par la tradition orale, et par le biais de textes écrits, dont de nombreux exemples ont survécu dans les recueils de prescriptions en grec ou en copte. On peut souvent observer trois parties dans le rite – la parole, l'offrande et la création d'un objet rituel. La parole consiste en une invocation ou un charme que prononce le praticien, en même temps qu'il donne une offrande, normalement d'encens brûlé. La troisième partie est la création d'un objet – normalement un texte écrit sur un papyrus, un parchemin, ou de l'os. Ces textes sont devenus la forme concrète du rite, et leur utilisation suivait la fonction du rite. Pour les rites de guérison ou de protection, ils auraient été portés par le client comme amulettes, ou placés dans la maison. Les textes de malédiction ou envoûtements d'amour étaient enterrés dans des endroits significatifs – devant la porte de la victime, aux carrefours, ou dans les tombes. Dans les rares rites divinatoires, ils étaient placés sous la tête du praticien pour provoquer un rêve prophétique.



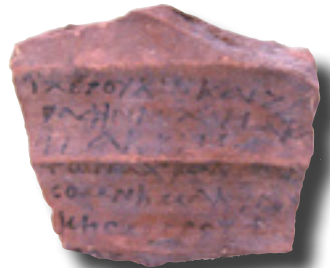
Bronze d'Harpocrate (le jeune Horus) avec disque solaire, double couronne et massue d'Héraclès (Metropolitan museum of art, 46.2.1; Égypte ; 1^{er} siècle)

On peut constater que ce processus est très semblable à celui qui était utilisé à l'époque pharaonique et même à celui employé dans les textes païens de l'époque romaine, aux célèbres papyrus magiques grecs et démotiques. Il y a, donc, une tentation à considérer la magie comme une survivance païenne. Il est vrai que certains textes montrent une continuité avec les pratiques plus anciennes : un charme copte du 8^e siècle pour guérir le mal de ventre contient une histoire d'Horus, qui est allé sur une

colline pour chasser les oiseaux et souffre ensuite en mangeant. Il donne alors un grand cri et envoie un démon du nom d'Agrippa à sa mère Isis, qui est assise sur la montagne d'Héliopolis. Elle répond avec une formule magique dont le praticien du 8^e siècle voulait utiliser la puissance mythique en finissant le texte par : «chaque maladie et chaque travail et chaque douleur ... qu'il soit désormais guéri. C'est moi qui appelle, c'est le Seigneur Jésus qui donne guérison».

Ce charme montre des similarités frappantes avec les textes magiques de l'époque pharaonique ; dans un exemple typique de l'époque ramesside, Horus souffre d'un mal de ventre après avoir mangé un poisson sacré, et Isis répond à ses cris avec une formule guérisseuse, tout comme dans l'exemple copte deux millénaires plus tard. Mais les textes avec les dieux anciens restent très minoritaires dans l'ensemble des textes magiques de cette époque – une vingtaine des textes coptes sur les trois cents publiés et, même dans ces exemples, on constate des adaptations au christianisme. Ainsi, dans l'exemple cité, le démon a un nom biblique, Agrippa, et la formule s'achève en invoquant Jésus.

La majorité de ces écrits se situe dans une vision chrétienne du monde et essaie d'adapter les rites et le pouvoir de l'église chrétienne à la pratique quotidienne. Tel est le cas dans un ostracon thébain, également daté du 8^e siècle, avec une copie d'un texte adapté d'une prière liturgique. Sur un côté, il est inscrit : *Jésus Christ, Fils de Dieu vivant, garde les hommes de ce monastère et le bétail, et bénis-les par la bénédiction d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Frangé écrit de sa main.* Ce Frangé est un moine bien connu par ses autres manuscrits, parmi lesquels une lettre qui peut expliquer l'utilisation de la prière écrite sur l'ostracon : *Mon frère Azarias, comme tu m'as dit : « Écris un grand calcaire et envoie-le-moi pour que je le place devant le bétail », voici je te l'envoie, mon bon frère.* Dès lors, la définition de ce texte comme magique pose à nouveau des problèmes, mais tout comme dans d'autres types d'amulettes, nous avons ici un texte avec un contenu religieux utilisé pour son pouvoir protecteur, ici pour le bétail.



Ostracon grec du monastère d'Épiphanie à Thèbes contenant une invocation aux anges pour protection (Metropolitan museum of art 14.1.172; Thèbes, 580-640)

Il est tentant encore d'essayer de classer ces pratiques, comme l'ont fait les auteurs des canons et les Pères de l'église, pour essayer de différencier la magie des rituels privés chrétiens licites. Mais souvenons-nous que ces mêmes auteurs ont eu du mal à définir la magie, soit de par son objectif (négatif ou positif), ou de par son praticien (ecclésiastique ou profane), et ils ne nous donnent pas des clés claires pour les distinguer par leurs contenus. Si on remplaçait Horus par Jésus dans le charme copte, cela transformerait-il la magie en un autre type de pratique ? En fait, ce texte se trouve à côté d'un autre charme de la même structure, dans lequel Jésus guérit une biche qui souffre d'un accouchement difficile. Si on dit que le texte évoquant Horus est magique à cause de son utilisation, le texte parlant de Jésus doit l'être également ; si on dit que le

premier est magique et que le second ne l'est pas, le vocable magie devient synonyme de païen et perd sa connotation de science occulte.

Le papyrus qui contient ces deux textes provient d'un fonds d'archives, provenant probablement du Fayoum et qui date des 7^e - 8^e siècles. Dans cet ensemble, nous ne trouvons pas seulement les charmes pour guérir, avec des contenus soit païens soit chrétiens, mais aussi des noms des saints destinés à être copiés pour servir d'amulettes – une pratique à peu près aussi orthodoxe que l'usage des évangiles – et les envoûtements amoureux et de malédiction, qui parfois font même appel au diable. Il semble que pour la personne qui les utilisait, toutes ces pratiques formaient un ensemble, qui lui permettait d'invoquer tous les pouvoirs surnaturels pour négocier les crises de la vie. Quand les auteurs de l'église officielle ont parlé des magiciens, on peut bien imaginer qu'ils pensaient à un pareil personnage ?

Mais il est encore intéressant de constater que la magie n'est mentionnée qu'une seule fois dans cet ensemble, dans un texte d'amulette qui promet la protection de toute magie (*mageia*) et sorcellerie (*pharmakeia*); la magie n'était donc pas dans ce cas, pour la personne qui utilisait ce texte, son métier, mais, tout comme pour les auteurs de l'église, une force menaçante extérieure.

La magie reste donc une conception difficile à saisir – à la fois une technique rituelle définie par les chercheurs actuels, et un discours délégitimant et aliénant, un spectre créé par les savants grecs, romains et chrétiens qui pouvait être appliqué aux rites contemporains, même si ceux qui l'ont pratiquée n'avaient pas cette perception de leurs actes. Quand nous cherchons la magie, nous trouvons à sa place un enchevêtrement inextricable de fabrications et de fantômes. C'est exactement dans cette complexité, cette prestidigitation, et finalement par cet acte de disparition, que la magie de l'époque chrétienne trouve son intérêt.

Korchi Dosoo

Je tiens à remercier Marc Malevez et Julie Masquelier-Loorius pour leur effort de relecture.

Notes

- BKU I : *Aegyptische Urkunden aus den koeniglichen Museen zu Berlin (vol.1)*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1904.
- Bélangier-Sarrazin, R. « Catalogue des textes magiques coptes », *Archiv für Papyrusforschung* vol. 63/2, 2017, p. 367-408.
- Borghouts, J. F. *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden, E.J. Brill, 1978, p.33 (no.49).
- Carastro, C.M. *La cité des mages : penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 2006.
- de Bruyn, T. et J. Dijkstra, « Greek Amulets and Formularies from Egypt Containing Christian Elements: A Checklist of Papyri, Parchments, Ostraca, and Tablets », *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, vol.48, 2011, p.163-216
- Erman, A. « Ein koptischer Zauberer », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 33 (1895), p. 43-46.
- Fournet, J.-L. *Hellénisme dans l'Égypte du VI^e siècle. La bibliothèque et l'œuvre de Dioscore d'Aphrodité, le Caire, Ifao, 1999*, vol.2.
- O.Crum ST: W.E. Crum, *Short Texts from Coptic Ostraca and Papyri*, Oxford, Oxford University Press, 1921.
- O.Frangé: A. Boud'hors et C. Heurtel, *Les ostraca coptes de la TT 29*, Bruxelles, CReA-Patrimoine, 2010.
- Orlandi, T. *Shenute contra Origenistas*, Rome, C.I.M., 1985.
- Pseudo-Hippolyte de Rome, *Réfutation de toutes les hérésies*.
- Quack, J. « How the Coptic Script came about », dans P. Dils, E. Grossman, T. S. Richter, W. Schenkel (eds.), *Greek Influence on Egyptian-Coptic: Contact-Induced Change in an Ancient African Language*, Widmaier Verlag, Hamburg, 2017, p.27–96.
- Riedel, W. *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, A. Deichert, 1900.
- Riedel, W. et W.E. Crum, *The Canons of Athanasius of Alexandria*, Oxford, Williams and Norgate, 1904.
- Rives, J.B. « Magic in Roman Law: The Reconstruction of a Crime », *Classical Antiquity*, no. 22, vol. 2, 2003, 313-339.
- Sanzo, J.E. *Scriptural Incipits on Amulets from Late Antique Egypt: Text, Typology, and Theory*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2014.