

# Une communauté linguistique *sui generis*

Sabina Crippa

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

**Abstract** The aim of this work is to draw attention to the complexity of the Magical Greek Papyri, particularly to their linguistic composition and textual organisation. We will highlight the distinctive features that should be the subject of research in several disciplines, not only the history of religions (linguistics, philology, ethno-linguistics, textual pragmatics, and papyrology), in order to provide the scientific community with a rare testimony of Antiquity with these lesser-known and often rejected or forgotten aspects.

**Keywords** Religion history. Papyrologie. Linguistic analysis. Ancient Mediterranean. Textual translation.

A partir du II<sup>e</sup> siècle, la Méditerranée ancienne témoigne de l'apparition de plusieurs textes « encyclopédiques » très complexes à plusieurs égards : contenu, langues, but de chaque compilation, usage dans les contextes les plus variés, etc. Parmi ces recueils, l'un de plus controversés est celui des Papyrus greco-égyptiens (Preisendanz 1973-74 = *PGM*), envisagés dès le début, par la philologie et l'historiographie classiques européennes, uniquement comme textes « magiques » ou reliés aux cultes à mystères.

Par cet article nous entendons attirer l'attention sur la complexité de ces *summae* de l'Antiquité, notamment sur leur intérêt quant à la composition linguistique et à l'organisation textuelle. Celles-ci devraient être étudiées, à notre avis, par plusieurs disciplines et non seulement par l'histoire des religions : linguistique, philologie, ethno-linguistique, pragmatique textuelle, papyrologie.

Le recueil de *Papyrus Grecs Magiques* est un recueil extraordinaire et extrêmement complexe de textes différents par leur origine, leur

écriture, leur édition et leur contenu. *Thesaurus* pour les pratiques et la pensée de la magie gréco-romaine égyptienne de l'époque impériale, il constitue, avec les tablettes magiques, la source fondamentale de toute analyse concernant la magie dans l'antiquité.<sup>1</sup>

Il s'agit de grandes encyclopédies, de *summae* écrites dont la rédaction finale se situe entre le IIIe et le Ve siècle de notre ère : elles constituent des mines de recettes et d'instructions répondant à n'importe quel besoin, dont l'application concrète peut se retrouver dans les *tabellae* mêmes.

Ces textes ne sont pas des originaux des scribes mais des compilations de sources différentes. C'est à partir du Ier siècle de notre ère – et jusqu'au IIIe siècle – qu'apparaissent les grands formulaires et les recueils de recettes qui seront ensuite transcrits sur les grands papyrus entre les IIIe et VIIe siècles.

A ce propos, Karl Preisendanz avait avancé l'hypothèse de la présence d'archives magiques conservées par la classe sacerdotale, de formulaires qui dataient déjà du IVe siècle avant notre ère,<sup>2</sup> déposés près d'un temple, qui pouvaient être utilisés pour composer ensuite des textes complexes comme ceux des papyrus. Ainsi que Francesca Maltomini (1987, 237-66) l'a montré, plusieurs indices semblent constituer une preuve que dans les grandes encyclopédies et dans les grands papyrus de 2000 à 3000 vers, on collait ces formulaires ou bien des éditions différentes de ceux-ci.<sup>3</sup>

On peut par exemple relever toute une série de références internes<sup>4</sup> mais aussi des références dans la littérature magique, et enfin la présence de voyelles magiques, très élaborées, qui montrent la présence d'un modèle, qu'il fallait répéter exactement afin de reproduire et de préserver l'efficacité de la formule magique.

Une fois ce formulaire rédigé, retranscrit ensuite sur le papyrus, ce dernier était conservé par des collectionneurs, aussi bien princes

---

**1** Les *Papyrus Magiques* et les tablettes ont en commun leur caractère hétérogène à la fois sur les plans chronologique et géographique : ces sources viennent de régions comprises entre l'Espagne et l'Euphrate et leur contenu est fort varié. Les tablettes sont les premières sources épigraphiques en grec, petites feuilles en plomb qui datent, d'une période s'étendant du XVIe siècle avant notre ère jusqu'à l'époque byzantine, alors que les *papyrus grecs* constituent la source la plus importante, qu'on date entre le IIe siècle avant J.C. et le Ve siècle après J.C.

**2** Le plus ancien que nous connaissions est le *Papyrus Magique* XL (« La Malédiction d'Artémis »), édité par Giovanni Petrettini, composé après la mort d'Alexandre le Grand et écrit en grec, comme d'ailleurs le *Philinna Papyrus*. Ces anciens formulaires ressemblent beaucoup aux *tabellae defixionum* en raison de l'absence de *voces magicæ* et d'un langage simple et discret.

**3** Voir PGM IV, 2734; V, 51; VII, 203, etc. D'après Nock 1929, 219, il s'agissait des « *working copies* » utilisées par les magiciens qui permettaient les modifications et les suggestions venant d'autres sources.

**4** Dans de nombreux *Papyrus* on retrouve des renvois aux autres éditions, tels, ἐν ἄλλοις ἀντιγράφοις ; ἄλλοι οἱ δὲ λέγουσι, etc. : cf. Nock 1972, 176-94.

ou théologiens, qu'alchimistes ; ils ont souvent sauvé ces textes de la destruction. Il faut également rappeler – on le sait – que plusieurs références ont été ré-élaborées et réintroduites par la philosophie néo-platonicienne et néo-pythagoricienne.

Quant à la provenance des papyrus, ils étaient généralement rédigés dans des bibliothèques-laboratoires qui produisaient des formulaires de prescriptions de toutes sortes : les fouilles archéologiques ont désormais révélé l'existence de ces laboratoires, notamment celui de Pergame.<sup>5</sup>

Ces papyrus – pour lesquels il faudrait entreprendre une étude paléographique afin justement d'établir avec précision à quelle période appartient chacune des parties de la même recette<sup>6</sup> – pouvaient être de longueurs très différentes. On a de petites pièces qui nous renvoient aux amulettes, aux *defixiones* et à de grands papyrus, comme celui de Paris, de 3.000 vers et plus, qui constituent de vrais traités de magie, des recueils de recettes, d'instructions, et qui ont sûrement été écrits par des scribes érudits. C'est probablement le cas pour les livres de la bibliothèque de Thèbes composée de livres de magie, d'alchimie et d'écrits en plusieurs langues. La compréhension et l'analyse de ce corpus si hétérogène et complexe entraînent maintes difficultés. Tout d'abord : si toute source ou dossier doit être nécessairement intégré dans son contexte historiographique, *a fortiori* pour les *Papyrus Grecs Magiques*, il s'agit d'une question incontournable parce que jamais la compréhension et la tradition d'un dossier de sources n'ont été autant détournées, ralenties et incomprises à cause des éditions successives de ces textes.

Nous allons suivre l'histoire de ces textes dans ses étapes les plus importantes notamment en ce qui concerne les éléments présents dans la transmission et la tradition de ces ouvrages, qui se révèlent cruciaux pour notre propos.

Ainsi que Hans Dieter Betz l'a bien mis en évidence dans son introduction à la traduction anglaise des *Papyrus Grecs Magiques* (1992), l'histoire de la découverte des sources magiques est surtout l'histoire d'un grand nombre de livres magiques qui ont été cachés, brûlés, détruits comme le prouverait l'incendie des livres magiques à Ephèse, dont nous parlent les *Actes des Apôtres* (19.2.10).

C'est au début du XIX<sup>e</sup> siècle, au moment du grand renouveau d'intérêt pour les études égyptiennes, que l'on découvre les textes

---

<sup>5</sup> Maltomini 1979, 15-130. Pour la documentation archéologique, voir Wünsch 1905, 57-8. Quant aux *defixiones*, elles étaient aussi gravées par des scribes professionnels, originaires peut-être de la cité, qui travaillaient là où les tablettes ont été découvertes. Pour une présentation de la discussion, voir Gager 1992, 32.

<sup>6</sup> Festugière 1932, 281, a présenté un tableau chronologique de tous les papyrus qui ont été édités par Preisendanz 1928 (I), 1931 (II), 1941 (III).

magiques<sup>7</sup> les plus importants pour l'histoire gréco-romaine égyptienne, les seules preuves ou sources des actes magiques ayant été jusqu' à cette date des amulettes, des gemmes et des allusions littéraires.

À la même époque, à Thèbes, le Louxor d'aujourd'hui, on trouve de nombreux papyrus magiques, des textes d'alchimie, des codes, qu'Anastasia, diplomate de Suède, achète et vend aux grands musées et bibliothèques d'Europe. C'est ce qu'on appelle « la bibliothèque magique de Thèbes », écrite en quatre langues (hiéroglyphique, démotique, copte et grec) par le même scribe, et qui est restée intacte pendant 1.400 ans ;<sup>8</sup> elle avait été ensevelie avec son patron (peut-être un magicien), suppose-t-on autour du IV<sup>e</sup> siècle de notre ère (Preisendanz 1966, 388-92, notamment 389).

Après la vente par Anastasia de la librairie de Thèbes aux plus importants musées et bibliothèques d'Europe, progressivement, les différents papyrus sont traduits, publiés et déchiffrés par différents savants. On peut mettre en évidence, en particulier, l'édition de C.W. Goodwin (1852), intègre la transcription, un commentaire et une traduction anglaise du *Papyrus Grec Magique* N° 5. Ce qui est très intéressant, pour notre propos, c'est que non seulement il a confronté les différentes voix magiques, mais aussi tous les noms de la langue hébraïque égyptienne et les paroles en transcription grecque. Il a aussi relevé de nombreuses paroles grecques qui n'étaient pas attestées dans les dictionnaires de l'époque.<sup>9</sup>

Cependant une fois achetés par les bibliothèques ou les musées, pendant longtemps, ces papyrus ont été catalogués comme de simples curiosités parmi d'autres et n'ont été que très rarement considérés comme objets d'étude. François Lenormant (1857, note 1073), professeur d'archéologie à la Bibliothèque Nationale de Paris en 1874 et grand expert de langues orientales, qualifiait tout simplement ces papyrus de « fromage mystique » et Gaston Maspero (1875, 122), écrivait qu'il s'agit de « formules magiques sans grand intérêt pour la science » (Brashear 1995, 3410 note 119).

Bien qu'ils fussent catalogués parmi les acquisitions égyptiennes, les égyptologues ont, eux aussi, ignoré les *Papyrus Grecs Magiques*.

---

<sup>7</sup> Pour une présentation approfondie et détaillée de l'histoire de ces textes voir, notamment, Brashear 1995, 3380-684.

<sup>8</sup> En ce qui concerne les premières sources des tablettes, c'est-à-dire des sources épigraphiques magiques (la première datée de 1796), cf. Preisendanz 1930, 119-54. Pour la discussion de ces sources et des premières trouvailles des *defixiones*, voir Gager 1992, 30-1.

<sup>9</sup> À côté de cette édition, il est important de mettre en évidence, en particulier en 1885, un autre papyrus de la bibliothèque de Thèbes, publié par Wessely 1888, 44-126. Il s'agit de ce que l'on considère comme le majeur *Papyrus Magique*, dit de Paris, qui fait 3274 lignes en deux langues, copte et grec.

Même lorsqu'il s'agissait de sources relevant de la magie égyptienne, ils considéraient les papyrus magiques comme des textes en langue étrangère.

Le peu d'intérêt montré par les égyptologues doit peut-être être mis en relation avec un épisode très significatif de l'histoire de l'édition de ces textes, car le premier à éditer le corpus entier, Karl Preisendanz en 1928, avait effacé les textes écrits en démotique, même lorsqu'ils étaient écrits par le même scribe, sur le même papyrus, dans la même colonne et sur la même ligne ; souvent, l'éditeur avait imprimé comme grecques des lignes entières.<sup>10</sup> Voilà ce que l'on a appelé l'attitude pan-helléniste : tout élément mythologique et/ou linguistique était à ramener à une lecture grecque.

Lorsque la philologie allemande au début de notre siècle a mis en relief l'intérêt et l'importance de ces textes, Albrecht Dieterich est le premier qui se penche sur eux dans un milieu de philologues qui, tout en voyant dans ces études sur l'antiquité un grand intérêt, considérait ces documents comme des vestiges d'un effet primitif de la religion grecque ou d'une composante de la religion populaire, ou encore comme un mélange d'éléments primitifs et barbares. Pour cette raison, Albrecht Dieterich avait été obligé de dissimuler sa recherche sous le titre de *Sélection des papyrus grecs*, alors qu'il s'agissait de l'étude et de l'édition des *Papyrus Grecs Magiques*. Pour évoquer le climat de l'époque il suffise de rappeler que Ulrich von Wilamowitz parlait en effet de *Botokuden Philologia* en empruntant un terme à l'ethnologie de l'époque, à savoir au nom brésilien d'une tribu indienne de l'ouest du Brésil, pour classer les PGM parmi les exemples de superstitions sauvages et fantasmagoriques.

Rédigés par des scribes érudits, de langues et de cultures diverses, et très souvent destinés à la pratique, les *Papyrus Grecs Magiques* constituent un dossier extrêmement complexe et intéressant, notamment quant à leur contenu et milieu religieux.

Chez les premiers grands éditeurs de ces textes magiques, l'intérêt pour la magie dérivait de l'intérêt pour la religion, la magie étant une sorte de religion populaire, qui serait à l'origine, peut-être, de l'autre religion, « la vraie ».

Certains, comme Albrecht Dieterich, espéraient plutôt découvrir les vestiges d'un état ancien de la religion, donc une sorte de religion primitive dont la religiosité serait restée dans ces textes magiques. Alors que le plus grand éditeur de *Papyrus Magiques*, Karl Preisendanz ne voyait, dans ces textes, qu'un crépuscule des dieux, une triste métamorphose, un syncrétisme privant chaque dieu de sa qualité distinctive : un « *pandemonium horrible* » (Preisendanz 1935,

---

**10** Il faut se rappeler que des éditions précédentes comme celle de Hopfner 1921, portaient en revanche comme titre du recueil le titre *Papyrus gréco-égyptiens*.

335-42) de mots magiques qui n'ont aucune valeur et surtout qui ont perdu toute leur signification religieuse originelle, des formules de culte archaïque que chaque sorcier peut façonner à son usage. Ces magiciens bien qu'étrangers à toute préoccupation littéraire ou religieuse, introduisaient souvent dans leur cuisine de sorcellerie ces pièces sacrées d'un ton sublime.<sup>11</sup> Bref, il conclut : « Le monde grec oriental nous a transmis une riche littérature magique qui certes n'est pas classique mais dont le pouvoir est énorme et dangereux et se maintint longtemps ». Dans cette atmosphère, on ne s'étonne pas de voir que dans les textes de François Lexa (1925, 156 et *passim*) sur la magie de l'Égypte ancienne à la même époque, les papyrus ne sont même pas qualifiés de papyrus mais de grimoires.

Parmi les premiers éditeurs de ces dossiers, d'un côté on affirmait que « les papyrus magiques nous apportent des textes dont la composition échappe à tout ordre systématique, et les croyances qui s'y manifestent paraissent inconséquentes et grotesques »;<sup>12</sup> et de l'autre, tantôt on insistait sur le caractère et les éléments gnostiques, tantôt on se livrait à des reconstructions d'un prétendu état ancien de la religion dont seraient sortis ces papyrus : reconstruction d'un prétendu milieu religieux des mystères, s'appuyant sur le texte de la fameuse *Mithrasliturgie*.<sup>13</sup>

Il faudra attendre ces dix dernières années – avec le renouveau d'intérêt pour la magie dans l'Antiquité et particulièrement pour les papyrus magiques – pour que soient remises en question ces éditions et leurs commentaires.

Depuis, la réflexion sur le milieu religieux dont sont issus ces papyrus, a établi à partir de ces textes la coexistence d'éléments linguistiques et mythologiques grecs et égyptiens aussi bien que d'éléments originaires d'autres cultures ; il s'agit d'un mélange de 'synchrétismes' d'origines variées dont il est fort difficile d'établir la physionomie dominante (Maltomini 1979, 55).

On reconnaît ainsi dans le corpus, tel qu'il a été publié par Hans Dieter Betz, composé de plusieurs papyrus écrits en grec de la *koinè* et en copte, qui incluent l'invocation de plusieurs divinités (grecques, égyptiennes, juives, asiatiques), un synchrétisme foisonnant, ces

---

**11** Nock 1929, 219-35, ne pouvait pas comprendre comment, dans ces textes magiques, le magicien avait écrit de beaux hymnes et des formules, ne les acceptant pas comme un matériau propre aux papyrus, produit par la créativité d'un magicien.

**12** À la même époque, toujours dans la *Chronique d'Égypte*, Marcel Humbert, à propos des papyrus magiques d'Oslo, parle de son côté de « ces restes bizarres de religion dégénérée, qui jettent un jour curieux sur l'histoire intellectuelle et morale romaine à son déclin ». Texte cité par Tardieu 1974, 46 note 198.

**13** Si les mystères de Mithra sont aujourd'hui exclus dans les interprétations des rites des PGM, les mystères en revanche ne seraient pas étrangers au monde magique des PGM : sur le sujet, voir la mise au point de Graf 1994, 114-23.

papyrus magiques et les pratiques magiques ayant comme fondement une base gréco-égyptienne, où l'on identifie aussi des emprunts très importants à la religion juive, à l'Iran et à d'autres religions et cultures.<sup>14</sup>

La relation entre les différentes cultures et traditions et notamment entre l'hellénisme et la civilisation égyptienne – phénomène essentiel dans l'évolution du syncrétisme<sup>15</sup> – s'avère « d'une immensité déconcertante », ainsi que Jean Yoyotte (1969, 127) l'a mis en évidence lorsqu'il écrit :

Non seulement deux traditions, deux poétiques, deux mentalités servies par deux langues coexistent, étrangère l'une à l'autre au prime abord. Il est rare que nous puissions saisir les conditions concrètes dans lesquelles les traductions entretenues par un sacerdos parlant démotique, écrivant l'hieratique et s'exprimant en hiéroglyphiques sur les murs des temples, purent passer chez des lettrés pratiquant la littérature grecque et pensant grec.

Ne pouvant pas entrer dans une analyse approfondie d'un problème aussi discuté que celui du syncrétisme, nous rappelons simplement les traits dominants du syncrétisme de l'époque tardive,<sup>16</sup> qui apparaissent dans les *Papyrus Grecs Magiques*.

D'une part, ce syncrétisme présente des aspects de syncrétisme-emprunt, c'est-à-dire que les papyrus attestent la présence d'un panthéon de dieux étrangers, pour la plupart grecs, mais aussi originaires du Proche et du Moyen-Orient. C'est ce qu'on appelle l'*interpretatio graeca* : l'identification des dieux égyptiens à des dieux grecs, procédé caractéristique de toute l'Égypte qui consiste à désigner tel ou tel dieu égyptien par son équivalent grec.<sup>17</sup> Cet aspect du syncrétisme-emprunt – on le sait – est présent aussi chez les Grecs depuis Héraclite et dont les cosmogonies du *Papyrus de Derveni* représentent un exemple parmi les plus significatifs.<sup>18</sup>

---

**14** Contrairement à ce que pensait Lexa 1925, 155-66.

**15** Voir l'essai de typologie proposée par Lévêque 1973, 179-87.

**16** Voir par exemple Dunand 1975, 152-85, qui considère le syncrétisme en Égypte de l'époque impériale comme l'héritier à la fois du syncrétisme de l'époque hellénistique et de l'époque pharaonique ; cf. aussi Zivie-Coche 1994, 39-79.

**17** Dunand 1975 classe toutes ces pratiques et ces formules de la magie égyptienne d'époque antique qui deviennent très importantes à l'époque tardive en tant que religion populaire. Il nous semble difficile de voir une évolution d'une religion savante à une religion populaire, voire à la sorcellerie en raison du fait que parmi ces papyrus d'origine variée, il y a des textes qui pouvaient être simplement utilisés comme de petites recettes médicales pour un besoin ou un désir ponctuel.

**18** Voir à ce propos, très récemment, West 1997, 81-90.

D'autre part, cet aspect du syncrétisme égyptien, s'opère avant tout à travers le nom, à savoir que l'union entre les deux divinités se fait par le nom car le nom est l'une des formes dominantes d'existence ; sans compter qu'on peut rencontrer également une fusion entre des pratiques grecques et des pratiques égyptiennes notamment dans les procédures oraculaires, la plupart des rites des *PGM*, concernant d'ailleurs des rites divinatoires et des rites d'incubation.

Ce syncrétisme religieux et culturel, dont les *PGM* témoignent, a son expression la plus significative dans le plurilinguisme. Il est caractérisé par deux traits principaux qui se recoupent : d'une part la *koinè*, de l'autre le bilinguisme propre à la tradition gréco-égyptienne dans ses nombreuses déclinaisons (gréco-égyptien, gréco-copte, gréco-démotique...).<sup>19</sup>

La plupart des *Papyrus Grecs Magiques* sont écrits en grec de la *koinè*, cette « langue de culture à grande extension, comprenant une infinité de registres en langue écrite et en langue parlée »,<sup>20</sup> qui dès le Ve siècle, mais surtout après Alexandre et sous les Romains, s'est répandue sur des territoires linguistiquement hétérogènes. En terre « barbare », la langue était transmise aux indigènes qui ensemble allaient constituer la bourgeoisie locale ; donc le grec, par exemple en Égypte, devient une *koinè* grecque de l'élite.<sup>21</sup> La *koinè* gréco-égyptienne devient la langue de la cour et des classes sociales les plus élevées, à l'opposé d'un grec égyptien caractérisé par la présence de formes de sous-standard dont la particularité ne tient pas seulement au phénomène général des variations du grec post-classique (Iotacisme, réduction des diphthongues, spirantisation des occlusives sonores, etc.), mais aussi à de nombreux traits locaux strictement liés à la présence du copte.

Certes, on entend par *koinè* toute langue écrite dans toutes ses variations, de la langue de l'écrivain à celle d'un modeste billet égyptien, en considérant les différents registres écrits non pas comme des reflets exacts des différents registres oraux, mais comme diverses versions, approchant le standard avec plus ou moins de succès. Or, il ne faut pas oublier que la *koinè* est aussi la langue commune des juifs de l'Empire et la langue des groupes juifs ou judéo-gnostiques dont relèvent les *Papyrus Grecs Magiques* comme l'a remarqué Tardieu (1974, 30), chaque formule gnostique, par exemple, ayant ainsi sa source directe dans la littérature grecque de l'époque, juive ou non.

---

**19** Sur la complexité des modalités et variété des écritures dans les rituels magiques voir les travaux éditées par De Haro Sanchez 2002, 159-78.

**20** Sur la *koiné*, voir par exemple Brixhe, Hodot 1993, 7-21.

**21** Pour la *koiné* égyptienne de l'époque romaine et antique tardive, voir Gignac 1976. Pour une étude de la *koiné* égyptienne d'un point de vue strictement linguistique, voir Consani 1993, 23-40.



Si les textes magiques sont écrits principalement en grec de la *koinè*, ils sont également caractérisés notamment par le mélange de démotique, de grec et de copte. Ce mélange constitue un des aspects les plus importants du bilinguisme de l'Égypte gréco-romaine.<sup>22</sup>

On sait que le bilinguisme de l'Égypte gréco-romaine est le fruit d'une très longue tradition en Égypte, pays que l'on a défini comme une véritable école de traduction, où les princes des villes sont désignés comme des chefs-interprètes (Rochette 1996, 153-79);<sup>23</sup> sans oublier les ἐρμηνεῖς qui assurent les échanges linguistiques ou qui permettent la compréhension entre les prêtres égyptiens et Hérodote arrivant en Égypte (Hdt. II, 154, 2).

Après la conquête d'Alexandre, l'Égypte devient progressivement bilingue et c'est la langue grecque qui remplace l'araméen comme langue officielle. En revanche, les Grecs ne pratiquaient pas le démotique et ne l'apprenaient pas sauf pour des usages très particuliers considérés comme propres à la culture égyptienne, c'est-à-dire la religion et les connaissances médicales.

Il est difficile d'interpréter ce bilinguisme (Rochette 1996, 168) assez particulier, pour lequel il ne faut pas songer à une simple superposition ou à une coexistence de deux langues comme le gréco-égyptien ou le gréco-latin. On a tout de même des sources directes ou indirectes de ces formes bilingues : il s'agit d'archives bilingues – pour enregistrer une famille – et aussi de plusieurs traductions de textes, de contrats et de décrets entre l'égyptien, le démotique et le grec. L'égyptien a influencé le grec dans une mesure moindre alors que pour les noms des mois et des symboles, ce sont le plus souvent des noms égyptiens qui réapparaissent dans les textes grecs ; alors que le grec, d'un point de vue grammatical et lexical, a laissé de nombreuses traces, notamment dans le copte.

Démotique et grec se trouvaient maintes fois côte à côte dans les documents officiels, mais on dispose, aussi pour l'époque tardive, de textes scolaires dans les deux langues, qui devaient servir à la formation de jeunes gens ou à la préparation à une carrière de fonctionnaires – sacerdotaux – pour lesquels le bilinguisme était une condition *sine qua non* (Bresciani 1984, 917-18). Parmi les décrets les plus importants, il faut rappeler les décrets sacerdotaux, décrets surtout bilingues. A Alexandrie, après les séances du synode des clergés égyptiens, on rédigeait des actes qui furent ensuite gravés

**22** Par exemple, Gignac (1967, 667-82) a montré à travers une description linguistique des papyrus grecs en Égypte, comment l'hypothèse d'une interférence, d'une connexion bilinguistique peut résoudre maints problèmes concernant le phénomène grec de la *koinè*, notamment en ce qui concerne la phonologie.

**23** Sur les ' ἐρμηνεῖς ' voir aussi Rochette 1994, 313-22.

sur la pierre en égyptien hiéroglyphique, en démotique<sup>24</sup> et en grec, exposés à un endroit en vue du temple.

À partir de l'époque de l'Égypte hellénistique, l'utilisation des langues dans le domaine religieux devient plus importante : d'une part les textes religieux sont souvent traduits en grec,<sup>25</sup> d'autre part à partir du IIIe siècle on remarque un autre changement, l'introduction du copte.

Il est intéressant de remarquer que cette présence du bilinguisme, trouve son importance dans des textes très particuliers, c'est-à-dire des textes astronomiques, des textes magiques et des textes médicaux, considérés comme un témoignage important de la renaissance de la littérature démotique et scientifique de l'époque Tardive (DePauw 1997, 105-10).

On peut rappeler, par exemple, qu'à l'époque de Ptolémée et à l'époque romaine, tous les textes astronomiques étaient écrits en démotique et que plusieurs textes étaient écrits en hiératique, ensuite traduits en démotique et commentés par le scribe. C'est le cas par exemple d'un manuel astrologique dans lequel les douze signes écrits en grec sont tous traduits en égyptien.

L'intérêt de tous ces manuels qui ont une grande importance en Égypte impériale, est que d'un point de vue lexical, ils se présentent comme des dictionnaires thématiques qui peuvent nous apprendre une quantité extraordinaire de nouveaux termes, termes qui ont été des néologismes forgés pour décrire toute forme possible de rêve ou de divination.

L'exemple le plus important est le *Papyrus Magique* de Londres et Leyde (Griffith 1904-09), où l'on a trois colonnes composées en grec, mais il existe des passages ou des mots dont la prononciation est écrite dans un démotique alphabétique souvent accompagné de gloses coptes. De même, le grand papyrus du Louvre E3229,<sup>26</sup> qui appartient toujours à la collection de Thèbes dont le texte a été écrit dans sa majorité en démotique, mais interposé avec l'hiératique, le copte ancien et le démotique alphabétique, le sujet étant toujours l'invocation des dieux dans un rite divinatoire. Ainsi que l'a montré

---

**24** Si le terme « démotique » par exemple avait été introduit par Champollion pour indiquer surtout l'écriture dans l'antiquité, les sources nous révèlent qu'il peut s'agir aussi d'un langage, d'un texte oral. En effet, les sources littéraires font une distinction entre deux types d'écriture. Hérodote (aussi bien que Diodore et Héliodore) distingue entre δημοτικά et ιερά il entend δημοτικά comme populaire et ιερά comme sacrée. On peut remarquer dans tous ces textes que le mot « démotique » s'oppose au terme « sacré » ou aux termes du langage du prêtre. Il n'y a que Clément d'Alexandrie qui fait une distinction entre trois types de langage égyptien : hiéroglyphé, hiératiké et epistolographiké : cf. DePauw 1997, 19-111, notamment 19-21.

**25** Il faudrait développer la problématique très intéressante, mais qui déborde de notre sujet, de la traduction des langues religieuses ou simplement des textes religieux.

**26** Pour l'analyse et le commentaire, voir Johnson 1977, 55-102.

Edda Bresciani (1987), ces manuels sont caractérisés par l'utilisation des *nomina* et *voces* en grec ou en copte dans le texte aussi bien qu'en tant que gloses.<sup>27</sup>

La complexité et l'hétérogénéité linguistique et textuelle que nous venons d'esquisser grâce aux recherches récentes,<sup>28</sup> sont rentrés à juste titre dans de nouvelles études en tant qu'éléments valorisant ces textes mêmes et ouvrant de nouvelles pistes.

Néanmoins c'est à un nouveau projet d'édition critique et traduction intégrale que nous devons la possibilité à partir dès maintenant d'une véritable et inédite perspective de recherche en mesure de nous rapprocher à la réalité de ces textes et à leur valeur dans la compréhension de l'Antiquité.

Le projet de recherche *Transmission of magic knowledge in Antiquity*, du Neubauer Collegium for Culture and Society de l'Université de Chicago, est en train d'établir une nouvelle édition de ces textes, dont le premier volume est sorti en 2023 (Faraone, Torallas Tovar 2023).

Ce travail offre également, pour la première fois, l'édition critique des textes écrits en langues égyptiennes (hiéroglyphique, démotique et copte) et des textes bilingues. Il donne ainsi une perspective plus équilibrée de la réalité plurielle des langues de transmission des rituels et des connaissances présents dans ces textes. Après des siècles, on aura donc non seulement une édition philologique et une traduction fidèle aux textes, mais aussi une lecture de la dimension matérielle des PGM et de tous les traits extralinguistiques qui jouent un rôle crucial dans leur composition et transmission à travers les siècles.<sup>29</sup>

On retiendra d'ailleurs, dans ce travail, l'importance de la révision paléographique qui a déjà donné des résultats importants : par exemple la conjonction de deux morceaux de formulaires qu'on avait classés séparément dans deux livres distincts (PGM VI + II) sont désormais compris dans le seul GEMF 30 (Martin Hernandez, Torallas Tovar, à paraître).

Les papyrus sont présentés dans un ordre chronologique qui permettra de suivre leur transmission à travers les siècles.

De plus, l'édition garde la mise en page des papyrus, ainsi que leurs images, symboles, signes ou caractères dont l'étude permet d'éclairer

---

**27** D'après Johnson 1977, 55, très probablement le démotique était introduit afin d'indiquer la prononciation correcte des noms magiques. Pour la même raison, ils pouvaient être aussi insérés comme gloses en copte ancien.

**28** Voir par exemple Frankfurter 1994, 189-221 et Gordon 2002, 96; Dielman 2005.

**29** Le volume lié à la première édition et dédié à l'aspect matériel des PGM a gagné le prix *Charles J. Goodwin Award of Merit* par la *Society for Classical Studies* : Faraone, Torallas Tovar 2022.

l'élaboration interne des manuscrits et l'importance des images (voir récemment Crippa 2010, 117-38; Martin Hernández 2022).

On remarque enfin le choix d'un langage rigoureux même dans la traduction des termes techniques, afin d'éviter les préjugés bien connus, notamment ceux liés à l'idée que la notion de magie est une catégorie émique. Dans cette perspective, par exemple, le terme *πράξις* n'est pas traduit « enchantement » (*spell* dans l'édition anglaise de H.D. Betz) mais « procédure »; encore, « *ἐνέργεια* » n'est pas « pouvoir magique » mais tout simplement « pouvoir ».

Le mot « magie » est employé comme terme éthique, mais on explique que ce choix dépend de la vulgate qui est propre à la modernité.

A partir de cette nouvelle édition et des études approfondies qui la légitiment et la fondent au même temps, les *PGM* seront enfin évalués correctement ouvrant de inédites pistes de recherche interdisciplinaire pour la compréhension plus réelle et complexe des savoirs de l'Antiquité, ainsi que de leur transmission.

## Bibliographie

- Betz, H.D. (1992). *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, vol. I, Texts. Chicago : University of Chicago Press.
- Brashear, W.M. (1995). « The Greek Magical Papyri : An Introduction and Survey, Annotated Bibliography (1928-94) ». Temperini, H.; Haase, W. (éds), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 2, 18.5. Berlin; New York : de Gruyter, 3380-684.
- Bresciani, E. (1984). « Aspetti del bilinguismo greco-demotico negli ostraka di Medinet Medi ». *Atti del XVII Congresso internazionale di Papirologia I* (Napoli 1983). Napoli : Centro Internazionale per lo studio dei papiri ercolanensi, 917-18.
- Bresciani, E. (1987). « I grandi testi magici demotici ». Roccati, A.; Siliotti, A. (sous la dir.), *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni*, Milano = *Atti del Convegno Internazionale di Studi*, Verona : *Rassegna Internazionale di Cinematografia Archeologica*, 313-29.
- Brixhe, C.; Hodot, R. (1993). « A chacun sa *koiné* ? ». Brixhe, C. (sous la dir.), *La koiné greque antique : I. une langue introuvable ?*. Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 7-21.
- Consani, C. (1993). « La *koiné* et les dialectes grecques dans la documentation linguistique et la réflexion métalinguistique des premiers siècles de notre ère ». in C. Brixhe (sous la dir.), *La koiné greque antique*. Vol. 1, *Une langue introuvable ?*. Nancy : Presses Universitaires de Nancy.
- Crippa, S. (2010). « Images et écritures dans les rituels magiques ». *Studi e materiali di storia delle religioni* (SMSR), 7, 117-38.
- Crippa, S. (a cura di) (2019). *Corpi e saperi. Riflessioni sulla trasmissione della conoscenza*. Bologna : Pendragon, 404.
- Crippa, S. (2022). « Drawing and writing. Reflections on the transmission of ritual knowledge ». Martin Hernández, R. (ed.), *The Iconography of Magic. Images of Power and the Power of Images in Ancient and Late Antique Magic*, Louvain : Peeters, 7, 169-84.
- De Haro Sanchez, M. (2015). *Ecrire la magie dans l'antiquité*, Liège : Presses Universitaires de Liège.

- Depauw, M. (1997). *A Companion to Demotic Studies (=Papyrologica Bruxellensia, 28)*. Bruxelles : Fondation d'Égyptologie Reine Elisabeth.
- Dieleman, J. (2005). *Priests, Tongues and Rites*. Leiden; Boston : Brill.
- Dunand, F. (1975). « Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine ». Dunand, F.A.; Lévêque, P. (sous la dir.), *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité* (Colloque de Besançon, 22-23 octobre 1973) Leiden : Brill, 152-85.
- Faraone, A.; Torallas Tovar, S. (2023). *Greek and Egyptian Magical Formularies. Text and Translation*. Vol. I, Berkely : California Classical Studies n° 9.
- Faraone, C.; Torallas Tovar, S.; Nodar Dominguez, A. (2020-22). *Transmission of Magical Knowledge in Antiquity: The Papyrus Magical Handbooks in Context. Part II*. Chicago : Neubauer Collegium for Culture and Society, University of Chicago.
- Faraone, A.; Torallas Tovar, S. (2022). *The Greco-Egyptian Magical Formularies. Libraries, Books, and Individual Recipes*. Michigan : University of Michigan Press.
- Festugière, A.-J. (1932). *L'Idéal religieux des grecs et l'Évangile*. Paris : Les Belles Lettres.
- Frankfurter, D. (1994). «The Magic of Writing and the Writing of Magic : The Power of the Word in Egyptian and Greek Tradition». *Helios*, 21, 2, 189-221.
- Frankfurter, D. (2019). « The Magic of Writing in Mediterranean Antiquity ». *Guide to the Study of Ancient Magic*. Koninklijke: Brill. [https://www.academia.edu/40443332/The\\_Magic\\_of\\_Writing\\_in\\_Mediterranean\\_Antiquity?email\\_work\\_card=abstract-read-more](https://www.academia.edu/40443332/The_Magic_of_Writing_in_Mediterranean_Antiquity?email_work_card=abstract-read-more).
- Frankfurter, D. (2002). « Dynamics of Ritual Expertise in Antiquity and Beyond : towards a New Taxonomy of 'Magicians' ». Mirecki, P.A.; Meyer, M.W. (eds), *Magic and Ritual in the Ancient World*. Leiden : Brill, 159-78.
- Gager, J.G. (1992). *Curse Tablets and Blinding Spells from the Ancient World*. New York; Oxford : Oxford University Press.
- Gignac, F. Th. (1970). « Bilinguism in the Greco-Roman Egypt ». *Actes du IIème Congrès International des Linguistes*, 4, 667-82.
- Gignac, F.Th. (1976). *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Period*. Milano : Goliardica.
- Goodwin, C.W. (1852). *Fragment of a Graeco-Egyptian Upon Magic. From a Papyrus in the British Museum*. Cambridge.
- Gordon, R. (2002). « Shaping the Text : Innovation and Authority in Graeco-Egyptian Malign Magic ». Horstmanshoff, H.; Singor, H.; van Straten, F.T. (eds), *Kykeon, Studies in honour of H.S. Versnel*. Leiden, 69-111, 96.
- Graf, F. (1994). *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*. Paris : Les Belles Lettres.
- Griffith, F. Ll.; Thompson, H. (1904-09). *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*. London : H. Grevel.
- Hopfner, T. (1921). *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber Studien zur Paläographie und Papyruskunde*. Leipzig : Teubner.
- Johnson, J.H. (1977). « Louvre E3229 : A Demotic Magical Text ». *Enchoria*, 7, 55-102.
- Lenormant, F. (1857). *Catalogue d'une collection d'antiquités*. Paris : Imp. De Maulde et Renou.
- Lévêque, P. (1973). « Essai de typologie des syncrétismes ». Dunand, F.; Lévêque, P. (sous la dir.), *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine = Colloque de Strasbourg* (1971). Paris : Presses Universitaires de France, 179-87.
- Lexa, F. (1925). *La magie dans l'Égypte antique*, Paris : P. Geuttner.
- Maltomini, F. (1979). « I papiri greci ». *Studi Classici e Orientali*, 29, 55-124.
- Maltomini, F. (1980). « Osservazioni al testo di alcuni papiri magici greci, II ». *Civiltà Classica e Cristiana*, 3, 371-7.

- Maltomini, F. (1987). « Formulario magico, n. 34 P. Mon. Gr. Inv. 216 ». Maltomini, F. Carlini, A. (éds), *Papiri letterari Greci*. Pisa : Giardini, 237-66.
- Martin Hernandez, R. (ed.) (2022). «The Iconography of Magic. Images of Power and the Power of Images». *Ancient and Late Antique Magic*. Louvain : Peeters.
- Martin Hernandez, R.; Torallas Tovar, S. (à paraître) « From PGM III to GEMF 55 : Rearrangement of an Ancient Magical Roll ». *Symbolae Osloenses*.
- Martin Hernandez, R. (forthcoming). PGM VII, edition of *Lunar Calendar* (edition of PGM III, 2023).
- Maspero, G. (1875). *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*. Paris : Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Librairie A. Frank.
- Nock, A.D. (1929). « Greek Magical Papyri ». *Journal of Egyptian Archaeology*, 15, 219-35 (repris dans *Essays on Religion and the Ancient World*, I, Oxford, 1972, 176-94).
- Preisendanz, K. (1928). *Papyri Graecae Magicae, die griechischen Zauberpapyri*, Leipzig; Berlin: Teubner, 1928 (I), 1931 (II), 1941 (III).
- Preisendanz, K. (1930). « Die griechischen und lateinischen Zaubertafeln ». *Archiv für Papyrus Forschung und verwandte Gebiete*, 9, 119-54.
- Preisendanz, K. (1935). « Dans le monde de la magie grecque ». *Chronique d'Égypte*, 20, 335-42.
- Preisendanz, K. (1966). « Compte rendu de A. Delatte et Ph. Derchain. Les intailles magiques gréco-égyptiennes, Paris Bibliothèque National 1964 ». *Byzantinische Zeitschrift*, 59, 388-92.
- Rochette, B. (1994). « Traducteurs et traductions dans l'Égypte gréco-romaine ». *Chronique d'Égypte*, 69, 313-22.
- Rochette, B. (1996). « Sur le bilinguisme dans l'Égypte gréco-romaine ». *Chronique d'Égypte*, 71, 153-79.
- Tardieu, M. (1974). *Trois mythes gnostiques : Adam, Eros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris : Études augustinienes.
- Wessely, C. (1888). « Griechische Zauberpapyrus von Paris and London ». *Denkschr. Kais. Akad. Wiss Wien*, 36, 44-126.
- West, M.L. (1997). « Hocus-Pocus in East and West. Theogony, Ritual, and the tradition of Esoteric Commentary ». Laks, A.; Most, G.W. (éds), *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford : Clarendon Press, 81-90.
- Wünsch, R. (1905). « Antikes Zaubergeßät aus Pergamon ». *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 6, 57-8.
- Yoyotte, J. (1969). *Bakertis : religion égyptienne et culture grecque à Edfou, Religions en Égypte hellénistique et romaine*. Paris : Presses Universitaires de France.