



BULLETIN DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

BIFAO 109 (2010), p. 311-325

Yvan Koenig

Des « trigrammes panthéistes » ramessides aux gemmes magiques de l'Antiquité tardive. Le cas d'Abrasax, continuité et rupture.

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711523	<i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 34</i>	Sylvie Marchand (éd.)
9782724711400	<i>Islam and Fraternity: Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration</i>	Emmanuel Pisani (éd.), Michel Younès (éd.), Alessandro Ferrari (éd.)
9782724710922	<i>Athribis X</i>	Sandra Lippert
9782724710939	<i>Bagawat</i>	Gérard Roquet, Victor Ghica
9782724710960	<i>Le décret de Saïs</i>	Anne-Sophie von Bomhard
9782724711547	<i>Le décret de Saïs</i>	Anne-Sophie von Bomhard
9782724710915	<i>Tebtynis VII</i>	Nikos Litinas
9782724711257	<i>Médecine et environnement dans l'Alexandrie médiévale</i>	Jean-Charles Ducène

Des « trigrammes panthéistes » ramessides aux gemmes magiques de l'Antiquité tardive : le cas d'Abrasax, continuité et rupture

YVAN KOENIG

À la mémoire de Franz Cumont

MON PROPOS comprend deux parties. La première, qui porte sur l'iconographie d'Abrasax et la continuité de la culture pharaonique, se propose de mettre en relation la structure tripartite d'Abrasax avec celle des trigrammes dits « panthéistes » de l'époque ramesside. La seconde s'attache à explorer le processus mental de création de cette entité et son rôle dans la magie gréco-romaine. Au cours de cette étude, nous serons amené à critiquer la notion de « panthéisme » associée aux trigrammes ramessides comme aux gemmes de l'Antiquité tardive. Celles-ci, apparues dans un contexte culturel très différent, expriment les nouvelles conceptions de ces périodes, sans rapport avec celles de l'époque pharaonique. En d'autres termes, la continuité formelle d'une telle représentation ne signifie pas pour autant que l'interprétation reste la même car, entre des époques si éloignées l'une de l'autre, le contexte a changé. En outre, l'interprétation de la première représentation comme « panthéiste » est contestable pour l'époque pharaonique et pour l'époque impériale, comme pour l'Antiquité tardive, on lui préférera la notion de « sympathie universelle ».

I. Continuité iconographique

On connaît la curieuse représentation d'Abrasax¹ que l'on rencontre sur les gemmes magiques : un génie à tête de coq, à buste d'homme – qui tient un bouclier souvent gravé au nom

Communication présentée lors de la journée consacrée aux « Noms Barbares » organisée par M. Tardieu au Collège de France le 18 juin 2008.

¹ Le nom d'Abrasax semble apparaître pour la première fois sur deux *defixiones tabellae* de Carthage de datation incertaine, sans doute I^{er} siècle apr. J.-C., puis on le rencontre sur divers

documents du II^e ou III^e siècle. Il est particulièrement fréquent sur les gemmes magiques à partir du III^e siècle, voir L. JANSSENS, « La datation néronienne de l'isopséphie », *Aegyptus* 68, 1988, p. 106.

BIFAO 109 - 2009

de Iaô ainsi qu'un fouet de conducteur de char, lequel évoque le char solaire – et des jambes en forme de serpents (fig. 1). Cela lui vaut d'être aussi qualifié de « génie anguipède alectorocéphale » – aux jambes serpentines et à tête de coq –, mais peu d'explications satisfaisantes ont été jusqu'à présent avancées tant sur cette représentation que sur sa signification. Les hypothèses les plus diverses n'ont pas manqué et l'on trouvera une bonne synthèse de celles-ci dans le récent ouvrage de S. Michel². Rappelons brièvement que le nom est isopséphique³ et, suivant les équivalences données par les Grecs aux lettres, il a comme valeur 365 (A = 1, B = 2, P = 100, A = 1, C = 200, A = 1, Ξ = 60); les sept lettres du nom peuvent aussi correspondre aux sept planètes⁴ comme aux sept jours de la semaine⁵ ou aux sept voyelles grecques⁶, etc. Quant à la nature d'Abrasax, elle est considérée comme solaire⁷ et globalisante. Un passage d'un papyrus magique détaille sa fabrication (PGM XII, 201-269) : le nom est d'abord mis en relation avec le soleil, puis au verso avec les noms « grands et sacrés » de Iaô et de Sabaôth.

Nous connaissons bien sa représentation composite d'après les gemmes. Comme son nom a été repris par la secte gnostique de Basilide pour désigner le chef des archontes⁸, les gemmes magiques furent longtemps abusivement connues sous le nom de « gemmes gnostiques » ou d'Abrasax⁹. La représentation d'Abrasax est directement influencée par les spéculations du



FIG. 1. Gemme magique portant une représentation d'Abrasax, Londres, British Museum 222. Dessin Viviane Koenig.

² S. MICHEL, *Die Magischen Gemmen: Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit, Studien aus dem Warburg-Haus* 7, 2004, p. 106-113.

³ Selon la définition de Littré, 1883, 3, p. 161 : « Isopsèphe : *adj.* Ancien terme de grammaire. *Mots isopsèphes, vers isopsèphes* : mots, vers, dont les lettres, considérées comme chiffres, produisent le même nombre que les lettres d'un autre mot ou vers. ETYM. *Iso...*, ψῆφος calcul ». Sur l'isopséphie grecque, voir P. PERDRIZET, « Isopséphie », *REG* 17, 1904, p. 350-360; avec peut-être une influence juive à l'origine.

⁴ Voir p. ex. S. MICHEL, *op. cit.*, p. 104 et pl. 47, 3 : Abrasax accompagné du nom des planètes. Sur ces noms et leur identification, voir *ibid.*, p. 103-104.

⁵ Cette équivalence semble être une création de l'époque hellénistique liée à l'astrologie, voir Fr. CUMONT, *Astrologie*

et religion chez les Grecs et les Romains (texte édité et présenté par Isabelle Tassignon), Bruxelles, 2000, p. 130.

⁶ S. MICHEL, *op. cit.*, p. 106.

⁷ Abrasax solaire est mis aussi en relation avec Mithra (ΜΕΙΘΡΑΣ, M = 40, E = 5, I = 10, Θ = 9, P = 100, A = 1, Σ = 200) en raison de l'isopséphie des deux noms en grec; sur ce point, voir les références données par S. MICHEL, *op. cit.*, p. 106, n. 556; voir aussi R. MERKELBACH, *Mithras*, Königstein, 1984, p. 223, pl. 169 a/b, p. 395 : y est mentionnée une gemme rectangulaire en jaspé qui porte sur un côté une représentation de Mithra sacrifiant un taureau et sur l'autre Abrasax; elle est reproduite en couleur dans l'ouvrage de S. Michel, *op. cit.*, pl. III, p. 365, 2.

⁸ Voir par ex. P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 353-355 : « Le Dieu suprême de la Gnose unissait en lui, d'après Basilide, les 365 dieux secondaires qui présidaient

aux jours de l'année; il était l'*archôn* des 365 dieux. Aussi les Gnostiques le désignaient-ils par des périphrases comme celle-ci : « Celui dont le nombre est 365 ». De lui, d'autre part, procédait le pouvoir magique des sept voyelles, des sept notes de la gamme, des sept planètes, des sept métaux (l'or, l'argent, l'étain, le cuivre, le fer, le plomb, le mercure), des quatre semaines du mois lunaire (voir PGM XII, 252-253). Quel que fût le nom de l'Ineffable, le Gnostique était sûr que ce nom participait des deux nombres magiques, 7 et 365... Par un hasard où la Gnose avait vu une révélation, la locution biblique, *agion onoma*, « saint nom », avait la même ψῆφος qu'Abrasax... ». Sur le « saint nom » dans les textes magiques, voir R. KOTANSKY, « Magic in the Court of the Governor of Arabia », *ZPE* 88, 1991, p. 45, 11-12 (Commentary).

⁹ S. MICHEL, *op. cit.*, p. 1.

milieu juif alexandrin comme le montre la présence des noms de Iaô¹⁰ – équivalent grec de Yahvé¹¹ –, ainsi que de Sabaôth qui l'accompagne fréquemment. Ce milieu paraît avoir été détruit par la guerre de 115-117 et les juifs semblent absents des sources papyrologiques entre 118 et 337. Il ne s'agit donc plus que de traces « of the old native Judeo-Egyptian syncretistic cult of Yaho/Iao¹² ». Si un grand nombre de gemmes datent du III^e-IV^e siècle, le motif a été très largement recopié et diffusé, ceci jusqu'à une époque très récente. La mise au point de S. Michel éclaire, parfois de façon convaincante, certains aspects de cette représentation, sans toutefois donner d'explication sur l'ensemble. Partant d'une comparaison avec des représentations de l'époque ramesside, je voudrais proposer ici quelques rapprochements susceptibles d'apporter des éclaircissements.

Une représentation composée de trois éléments susceptibles de variantes

Le caractère solaire de l'image d'Abrasax semble confirmé tant par des éléments formels que textuels. Ainsi le fouet tenu par la divinité, qui est celui du conducteur de char, est une allusion claire au char solaire¹³. Des textes confirment cet aspect solaire et des inscriptions, souvent situées au verso, associent la représentation avec les noms de Iaô et Sabaôth.

● La tête de coq

Celle-ci a fait l'objet de nombreux commentaires. Plusieurs hypothèses ont été proposées. Elles se fondent en général sur un jeu de mots hébraïque fondé sur la racine *gbr*, laquelle se retrouve dans le nom de l'archange Gabriel dont le nom peut se comprendre comme signifiant : « Dieu est puissant » (*gabér*). Ces jeux concernent le mot « héros » (*gibor*), mais aussi celui de « coq » (*gébér*)¹⁴. Ils peuvent aussi prendre en compte des ressemblances formelles comme celle existant entre la graphie copte du mot coq et le tétragramme hébraïque¹⁵ (יהוה / וווח / וסוחא / וסוחא), cette ressemblance étant elle-même fondée sur une retranscription fautive du tétragramme par plusieurs auteurs¹⁶.

Le coq, quoiqu'attesté en Égypte depuis le Nouvel Empire, ne semble y avoir été un animal domestique qu'à une époque très tardive corrélativement avec des objets représentant le

¹⁰ Voir aussi la démonstration de M. PHILONENKO, « L'anguipède alec-torocépale et le dieu IAÔ », *CRAIBL*, 1979, p. 297-304.

¹¹ Sur l'utilisation du nom de Iaô dans les textes magiques, voir M. SMITH, *Studies in the Cult of Yahweh II, Religions in the Graeco-Roman World* 130/2, 1996, chap. 40 : « Jewish Elements in the Magical Papyri », p. 244 sq., et pour Abrasax avec Iaô, p. 246-247, ainsi que l'intéressante remarque p. 255-256 : « When masses of Palestinian immigrants arrived, many of them unwillingly, in Ptolemaic times, the conflict between syncretists and adherents of the worship

of Yahweh alone will have been imported with them, and the syncretists may have found important allies in the long established Judeo-Egyptian cult, a form of lower-class "native" worship sharply distinct from the aristocratic hellenized Judaism... From this native syncretistic cult (pagan) magicians drew their knowledge of and references to IAO and his associates, not from the Septuagintal circles with their upper class adherents. »

¹² *Ibid.*, p. 256.

¹³ Ceci est confirmé par une gemme de Cologne sur laquelle Abrasax est représenté en aurige, les deux serpents

constituant ses jambes tenant les rênes. Cf. E. ZWIERLEIN-DIEHL, *Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln, Papyrologica Coloniensia* 20, 1992, p. 35, fig. 1.

¹⁴ Voir A.A. BARB, « Abrasax-Studien », dans *Hommages à Waldemar Deonna, Collection Latomus* 28, 1957, p. 67-86.

¹⁵ Cf. M. PHILONENKO, *op. cit.*, p. 297 sq.

¹⁶ Ainsi dans les hexaples d'Origène, on rencontre souvent le tétragramme retranscrit וווח.

dieu solaire sous forme de coq, ce qui pourrait être la manifestation de croyances étrangères¹⁷, peut-être persanes. En effet, couramment nommé « oiseau persan » par les Grecs¹⁸, dans le Zoroastrisme le coq « qui prévoit l'aube » était le collaborateur du dieu Sraōša (pahlavi : *Srōš*), dieu de la prière « because with its cry it heralds the day and drives away demon-infested night¹⁹ ». Or dans le judaïsme de l'époque islamique, non seulement le coq (*gébér*) était mis en relation avec Gabriel, archange de la lumière, mais il était aussi associé au dieu Sraōša²⁰. La relation du coq dans les représentations magiques avec le soleil matinal est confirmée par une gemme magique en serpentine publiée par le père René Mouterde, sur laquelle est gravé un scarabée à tête de coq²¹. Comme le note Abd el-Mohsen el-Khashab : « In Greek *ἱερατική τέχνη* (the most respectable form of magic), the cocks were regarded as *ζῶα ἡλιακά* (animaux solaires) having part to the divine and showing strong tokens of solar affinity²². »

- Un torse humain

« Revêtu d'une cuirasse musclée à épaulières et à lambrequins, lesquels descendent jusqu'aux genoux. C'est la tenue de l'empereur et des officiers supérieurs à l'époque des III^e et IV^e siècles. Ce monstre est armé d'un bouclier qu'il tient du bras gauche et d'un fouet qu'il brandit de l'autre²³. » M. Philonenko note que la Septante n'utilise jamais le terme concret de bouclier pour traduire l'hébreu « *magén* » lorsqu'il s'agit de Dieu, mais préfère avoir recours à des termes abstraits comme *antiléptor*, *antilépsis* ou *boêtheia*²⁴. Cependant, le mot est traduit par ὄπλον pour désigner la vérité dans le Psaume 90, 4 : « Et sa vérité te couvrira de son bouclier » (Ὠπλὸν κυκλώσει σε ἡ ἀλήθεια αὐτοῦ). Ce psaume était très utilisé comme protection.

- Deux jambes serpentiformes

Dans la tradition égyptienne, le serpent est associé avec l'obscurité et l'humidité ; ainsi les divinités de l'Ogdoad primordial d'Hermopolis sont pourvues de têtes de serpents ou de grenouilles. Cette association fréquente se trouve par exemple dans le *Poimandrès* I, 4 où le narrateur (Hermès) décrit ainsi la transformation de sa vision : « À ces mots, il changea d'aspect, et subitement tout s'ouvrit devant moi en un moment, et je vois une vision sans limites, tout

¹⁷ Voir P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Bestiaire des pharaons*, Paris, 2005, p. 411 ; voir aussi le coq en bronze sur disque solaire publié par M. AZIM, « La fouille de la cour du VIII^e pylône », *Karnak VI, 1973-1977*, 1980, p. 117-118 ; des pièces en bronze ayant été trouvées au même endroit datant de l'époque de Constantin, le coq lui-même pourrait donc dater du IV^e siècle. Voir aussi Abd El-Mohsen EL-KHASHAB, « The Cocks, the Cat and the Chariot of the Sun », *ZPE* 55, 1984, p. 220 et pl. XIV, 6 : « Moreover the socle reminds of the anguiped legs of the cock-headed solar god of the gems. »

¹⁸ Voir p. ex. Aristophane, *Les Oiseaux*, vers 489 et 707.

¹⁹ J.J. RUSSELL, dans E. Yarshter (éd.), *Encyclopedia Iranica* V, 1992, p. 879 A, s. v. « cock ».

²⁰ Voir J.J. RUSSELL, *op. cit.*, p. 879, avec les références. Plus récemment, voir Fr. GRENET, P. RIBOUD, J. YANG, « Zoroastrian Scenes on a Newly Discovered Sogdian Tomb in Xian, Northern China », *Studia Iranica* 33, 2004, p. 273-284. En particulier la figure 1, p. 276 (le « prêtre oiseau [coq] ») et la discussion de l'identification avec Srōša, p. 278-279. Je remercie Fr. Grenet qui m'a communiqué cette référence.

²¹ R. MOUTERDE, *Le glaive de Dardanos, Mélanges de l'Université Saint Joseph* XV, 1930, p. 89-90, n° 19 et n. (1) :

« Le coq est rangé avec le lion parmi les *zoa héliaka*, représentant les démons de la série soumise au soleil ? »




²² Abd El-Mohsen EL-KHASHAB, *op. cit.*, p. 219 avec les références. L'article contient une courte synthèse sur l'utilisation magique de la représentation du coq.




²³ A. DELATTE, Ph. DERCHAIN, *Les intailles magiques et gréco-égyptiennes*, Paris, 1964, p. 23, § I.

²⁴ M. PHILOENKO, *op. cit.*, p. 279 et n. 11. Voir aussi p. 3, 4 où le mot utilisé pour « bouclier » est « hyperaspis », ainsi que la discussion du terme par E. ZWIERLEIN-DIEHL, *op. cit.*, p. 31.

devenu lumière, sereine et joyeuse, et, l'ayant vue, je m'épris d'elle. Et peu après, il y avait une obscurité se portant vers le bas, survenue à son tour, effrayante et sombre, qui s'était enroulée en spirales tortueuses, pareille à un (serpent) à ce qu'il me sembla²⁵ ».

Mais peut-on trouver des représentations comparables datant de l'époque pharaonique ? On a rapproché l'iconographie d'Abrasax d'un groupe de représentations situées sur le plafond d'un corridor de la tombe de Ramsès VI (fig. 2). Au cours de son creusement, le tracé de celle-ci dut être modifié et l'on donna au couloir, destiné à être horizontal, une inclinaison brusque pour éviter qu'il ne débouchât dans une autre tombe²⁶. Ce changement soudain fut ressenti comme perturbateur et dangereux. C'est pourquoi le lieu fut protégé par des représentations particulièrement agressives faisant allusion à la puissance destructrice du soleil. L'une des deux représentations, qui pourrait préfigurer celle d'Abrasax, a été récemment commentée en détail par J.-C. Darnell auquel je renvoie²⁷. Cette représentation tripartite, laquelle fut conçue selon le même principe que les « trigrammes panthéistes »²⁸, pourrait être expliquée en partie par ceux-ci. Ces trigrammes reposent fondamentalement sur un principe simple qui est celui de la décomposition du mouvement constitué par la course du soleil en trois images (fig. 3)²⁹.

– Le premier trigramme, composé d'un disque solaire avec ses rayons , un scarabée  et un vieillard , est susceptible de recevoir plusieurs interprétations, mais son sens symbolique est clair ; c'est un tableau rébus qui réunit « les symboles les plus éclatants de la triple manifestation solaire : le disque avec ses rayons = Rê, le scarabée = Khepri, le scarabée en tant que soleil dans sa plénitude, et le vieillard = Atoum, le vieillard, le soleil sous sa forme nocturne. Le tout = Rê-Khepri-Atoum³⁰ ».

– Le second trigramme est composé d'une fleur de lotus  (*srpt*) = le matin, le lion  (*mꜣi*) = le soleil à midi, identification que l'on retrouve dans un texte de l'époque gréco-romaine, et le bélier  (*sr*) = le soleil nocturne.

Chaque symbole est par lui-même significatif. Dans ces deux trigrammes, qui sont les plus fréquents, on a donc :

- Lever du soleil : le soleil avec ses rayons (*itn*) / la fleur de lotus (*srpt*) ;
- Le soleil à son zénith : le scarabée (*ꜥꜣ*) / le lion (*mꜣi*) ;
- Le soleil à son coucher : le vieillard qui s'appuie sur un bâton (*nḥḥ*) / le bélier (*sr*).

²⁵ Trad. A.-J. FESTUGIÈRE, dans A.D. Nock, A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum* I, 1945, p. 6. Voir aussi Br. P. COPENHAVER, *Hermetica*, Cambridge, 1997, p. 1 et n. p. 93-98 où le texte est rapproché de la *Kosmopoia* de Leyde. L'opposition entre la lumière et les ténèbres a souvent été considérée comme témoignant d'une influence iranienne.

²⁶ Voir E. HORNUNG, « Zum Schutzbild im Grabe Ramses VI », dans J.H. Kamstra, H. Milde, K. Wagendonk

(éd.), *Funerary Symbols and Religion, Essays Dedicated to M. Heerma Van Voss*, Kampen, 1988, p. 45-49.

²⁷ J.C. DARNELL, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Unity*, OBO 198, 2004, en particulier le chapitre 6, p. 385-390. Voir aussi l'important compte-rendu de l'ouvrage par J.Fr. QUACK, « Ein Unterweltsbuch der solar-osirianischen Einheit ? », *Die Welt des Orients* 35, 2005, p. 22-47, en particulier p. 31 et 40 et n. 21 où l'auteur signale les représentations des « couteaux

magiques » du Moyen Empire avec des démons ayant des serpents en guise de bras ou de jambes.

²⁸ Voir M.L. RYHNER, « À propos des trigrammes panthéistes », *RdE* 29, 1977, p. 125-137 ; Y. KOENIG, « Les Patèques inscrits du musée du Louvre », *RdE* 43, 1992, p. 123-132.

²⁹ Voir aussi E. ZWEIRLEIN-DIEHL, *op. cit.*, p. 35.

³⁰ M.-L. RYHNER, *op. cit.*, p. 134.

Il est également possible que ces trigrammes soient susceptibles de plusieurs lectures, soit par acrophonie (en prenant la première lettre de chaque mot), ce qui donne « Atoum ³¹ », soit qu'il s'agisse de graphies dites « littéraires » comme « le soleil qui se transforme en vieillard » – mais ce dernier type de lecture ne s'applique vraiment qu'au premier trigramme – soit encore qu'ils soient susceptibles d'une interprétation symbolique: Rê-Khepri-Atoum. Quoi qu'il en soit, le sens de ces trigrammes est clair: ils transcrivent trois modalités de la course du soleil: le soleil à l'aube, à midi, le soir. Ces dernières, qui se trouvaient déjà différenciées par des jeux de mots dans les *Textes des pyramides*³², ont été qualifiées de « trinités modalistes » par S. Morenz: le soleil unique se présente sous trois aspects ou modalités³³. Il est certain que le premier trigramme est plus problématique en raison de l'interprétation du scarabée comme soleil de midi, alors qu'il désigne à l'accoutumée le soleil matinal. Dans une certaine mesure, il y a là une réinterprétation, comme le montre le second trigramme qui indique plus nettement les trois aspects du soleil. En outre, dans la pensée égyptienne, les deux aspects corrélatifs du soleil sont Khepri et Atoum qui représentent les deux aspects fondamentaux de la course du soleil, l'un désignant le soleil diurne et l'autre le soleil nocturne en relation avec les deux barques solaires. Il s'agit donc alors plutôt du soleil qui se renouvelle continuellement, et pas uniquement du soleil matinal opposé au soleil de la nuit, ce qui est aussi illustré dans les tombes royales par la figuration fréquente d'un homme âgé à tête de bélier et d'un scarabée englobés tous deux dans un disque solaire³⁴. En d'autres termes, au binôme constitué par le scarabée (soleil diurne) et par le vieillard (soleil nocturne) a été ajoutée l'image du soleil matinal, une composition qui en est venue tout naturellement à représenter trois états du soleil.

Pour le deuxième trigramme (fleur de lotus *srpt*, lion *m3i*, bélier *sr*), l'interprétation phonétique donne *sms* (*w*) en prenant la première lettre de chaque nom (acrophonie), l'interprétation littéraire, *caprio-r-moyi-cro*, et l'interprétation symbolique, « le lotus le matin, le lion à midi »³⁵, comme dans *PGM* IV, 1667: « À la sixième heure tu prends la forme d'un lion ³⁶ », et « le bélier le soir », identification traditionnelle³⁷. Ainsi « cette interprétation fait apparaître

³¹ Sur « la valeur *n* (*n* > *m*) pour le vieillard », voir *ibid.*, p. 133. Dans la deuxième vignette du P. Brooklyn 47.218.156 (S. SAUNERON, *Le papyrus magique illustré de Brooklyn* (Brooklyn Museum 47.218.156), *WilbMon* 3, 1970, fig. 3 et page de garde, image en couleur), le dernier élément du trigramme nommant la divinité panthée est un personnage dont la position du buste et des jambes rappelle le hiéroglyphe de l'enfant (ce que ne note pas S. Sauneron, *op. cit.*, p. 15, qui le décrit comme un « homme âgé penché sur son bâton »), tandis que celle des mains emprunte au signe du vieillard tenant un bâton, d'où une possible lecture *ms*, illustration du jeu bien connu sur le thème de l'enfant vieillard pour représenter les différents états du soleil.

³² *Pyr.* §1695. Parallèles partiels: §1449a et §1587d. Voir S. MORENZ, *La Religion égyptienne. Essai d'interprétation*, trad. française, Paris, 1962, p. 194.

³³ *Loc. cit.*

³⁴ Voir l'analyse de J. BERGMAN, « Ancient Egyptian Theogony », dans M. Heerma Van Voss *et al.* (éd.), *Studies in Egyptian Religion Dedicated to Professor Jan Zandee*, *Numen Supplements* 43, 1982, p. 28-37 et en particulier p. 35-36. Pour la représentation du scarabée et de l'homme âgé à tête de bélier englobés dans un disque solaire, voir E. HORNUNG, *The Valley of the Kings*, 1982, photo de couverture, p. 76, p. 95 et pl. 57, p. 99 et pl. 67, etc.

³⁵ Sur l'identification du soleil-lion à midi, permise par la leçon de Macrobe, *Saturnales* I, XXI, 16, voir C. DE WITT,

Le rôle et le sens du Lion dans l'Égypte ancienne, Leyde, 1951, *passim*. De fait la magie gréco-égyptienne prête la forme d'un lion au soleil de la sixième heure du jour.

³⁶ Voir aussi R. MERKELBACH, M. TOSSI, *Abrasax: ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*. 1, *Gebete*, *Papyrologica Coloniensia* 17, p. 113 (texte) et p. 119 (commentaire).

³⁷ Voir aussi *ibid.*, § 38, p. 29-31 (e)-(f).

un dieu solaire, dont le nom est écrit de manière à englober les notions de soleil du matin, de soleil de midi et de soleil du soir³⁸».

L'origine de ces trigrammes, encore attestés sur les gemmes magiques³⁹, repose probablement sur le fait que les anciens Égyptiens décomposaient la journée en trois parties, comme le montrent les *Calendriers des jours fastes et néfastes*, dans lesquels chaque journée est divisée en trois parties, chacune d'entre elles pouvant être ou bonne ou mauvaise, ce qui est indiqué par un signe spécifique, 𓆎 *nfr* ou 𓆏 *ḥz*⁴⁰.

Il me semble possible de transposer ce type d'exégèse à la représentation d'Abrasax. On aurait ainsi :

- la tête de coq = le soleil à son lever ;
- le buste d'officier = le soleil à son zénith ;
- les jambes serpentiformes = le soleil à son coucher.

Ces trois identifications paraissent assez claires. Le coq convient bien au soleil matinal, le buste d'empereur ou d'officier supérieur évoquant le soleil à son zénith, et les serpents le soleil à son coucher, allusion au monde souterrain et nocturne (fig. 3).

PGM XII, 201-269 ou « l'anneau d'Abrasax »

On notera aussi que, sur les gemmes magiques, Abrasax n'apparaît pratiquement jamais seul ; il est le plus souvent cité avec Iaô et Sabaôth. *PGM XII, 201-269*⁴¹ non seulement permet de mieux comprendre la fonction de ce groupe de noms divins, mais établit aussi explicitement une relation entre ce type de gemme et les trois aspects de la course solaire, tels qu'on les rencontre dans les trigrammes « panthéistes ». Voici les passages qui concernent notre propos (*XII, 201-210*) :

Δακτυλίδιον πρὸς πάσαν πρᾶξιν καὶ ἐπιτυχίαν. μετίασιν βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνες. λίαν ἐνεργές. λαβὼν ἱάσπιν ἀερίζοντα ἐπίγραφον δράκοντα, κυκλοτερώς τὴν οὐρὰν ἔχοντα ἐν τῷ στόματι, καὶ ἔτι μέσον τοῦ δράκοντος Σελήνην δύο ἀστέρας ἔχουσαν ἐπὶ τῶν δύο κεράτων καὶ ἐπάνω τούτων ἥλιον, ὃ ἐγγεγλύφθω Ἀβρασάξ, καὶ ὀπισθεν τῆς γλυφῆς τοῦ λίθου τὸ αὐτὸ ὄνομα Ἀβρασάξ καὶ κατὰ τοῦ περιζώματος ἐπιγράψῃς τὸ μέγα καὶ ἅγιον καὶ κατὰ πάντων, τὸ ὄνομα Ἰάω, Σαβαώθ. καὶ τελέσας τὸν λίθον ἐν χρυσῷ δακτυλῷ φόρει, ὅποταν ἢ σοι χρειά, ἀγνὸς ὢν, καὶ ἐπιτεύξῃ πάντων ὅσων προαιρή. τελέσεις δὲ τὸ δακτυλίδιον ἅμα τῇ ψήφῳ τῇ κατὰ πάντων τελετῇ. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν χρυσῷ γλυφέντα τὴν αὐτὴν ἐνέργειαν ἔχει.

Un anneau pour toute opération magique et réussite. Rois et gouverneurs le recherchent. Très efficace. Prends un jaspe limpide comme l'air et grave sur lui un serpent dont la queue lui revient dans la bouche en formant cercle, et grave également au milieu du cercle que forme le

³⁸ M.-L. RYHINER, *op. cit.*, p. 136.

³⁹ Voir p. ex. A DELATTE, Ph. DERCHAIN, *op. cit.*, n° 43 et p. 44-45.

⁴⁰ Si les trois parties de la journée sont bonnes, on a trois fois le signe *nfr*.

Si une partie de la journée est mauvaise, on aura le signe *ḥz* en liaison avec la partie correspondante, etc. § 67-69, p. 155-178 : « Weihung eines Abrasax-Ringes (*PGM XII, 201-269*) ».

⁴¹ Voir maintenant l'étude de ce texte par R. MERKELBACH, M. TOSSI, *op. cit.*,

serpent, Sélènè, avec deux étoiles sur ses deux cornes et, au-dessus, Hélios dans lequel sera gravé Abrasax⁴², et au verso de la gravure, le même nom Abrasax; sur le bord tu inscriras le grand, saint et tout-puissant nom Iaô Sabaôth⁴³. Après avoir consacré la pierre, porte-la sur un anneau d'or, chaque fois que tu en as besoin, tout en étant pur et tu obtiendras tout ce que tu désires. Tu consacreras l'anneau en même temps que le chaton selon le rite propre à ces objets; une gravure similaire sur de l'or est tout aussi efficace⁴⁴.

Puis vient la description de la consécration de la pierre et de l'invocation qu'il convient de prononcer (XII, 216-227) :

ἐπικαλοῦμαι καὶ εὐχομαι τὴν τελετήν, ὧ θεοὶ οὐράνιοι, ὧ θεοὶ ὑπὸ τὴν γῆν, ὧ θεοὶ ἐν μέσῳ μέρει κυκλοῦμενοι, τρεῖς ἥλιοι Ἄνοχ Μανε Βαρχυχ... ὧ τῶν πάντων ζώων τε καὶ τεθνηκότων κραταιοί... ἔλθατε εὐμενεῖς, εφ' ὃ ὑμᾶς ἐπικαλοῦμαι, ἐπὶ τῷ συμφέροντί μοι πράγματι εὐμενεῖς παραστάται.

J'appelle et je sollicite la consécration, ô dieux célestes, ô dieux souterrains, ô dieux, vous qui au milieu décrivez un cercle,^[217] vous les trois soleils Anoch, Mane, Barchuch⁴⁵...^[218] ô maîtres de tous les êtres vivants et des morts...^[226] ... venez avec bienveillance, vers ce à quoi je vous appelle, bienveillants assistants dans cette opération qui m'est utile...^[238] Viens à moi, toi qui sièges sur les quatre vents, dieu maître du tout, toi qui insuffles dans les hommes le souffle qui les fait vivre. Prête-moi l'oreille, seigneur dont le nom caché est ineffable...^[243] Le ciel te sert de tête, l'éther de corps, la terre de pieds, l'océan est l'eau qui t'enveloppe, Agathos Daimôn⁴⁶.

La force divine est éparse en toutes choses, mais il s'établit un influx, une influence ou écoulement entre les astres et la terre. Cet influx ou *aporroia* tantôt découle du dieu cosmique lui-même, en l'occurrence Abrasax, tantôt elle émane des astres, mais sous la dépendance du dieu cosmique. Voici un autre texte qui illustre cette conception :

Viens à moi, toi qui sièges sur les quatre vents et de qui viennent les influences bonnes des astres, qu'elles soient Démons, Fortunes ou Destinées, par qui nous sont donnés les richesses, l'heureuse vieillesse, la naissance de beaux enfants, un sort favorable, une tombe digne de nous⁴⁷.

⁴² Comparer avec A. DELATTE, Ph. DERCHAIN, *op. cit.*, p. 220-221 (n° 300-301) : dieu solaire au visage rayonnant, inscription « Abrasax » et « Abrasax Iaô » et p. 224 (n° 306) : « Abrasax Semesilamps damnameus » près d'un emblème solaire avec neuf rayons.

⁴³ Comparer avec R. MOUTERDE, *op. cit.*, p. 72, n° 7 : « Iaô maître de toutes choses ». La remarque de R. Mouterde, *op. cit.*, p. 73-74, est intéressante : « Le voisinage, si étrange à première vue, du buste de la déesse lunaire et de Iaô s'explique peut-être par l'intention de concentrer sur la pierre les plus hautes influences divines. Sélènè-Artémis

Hécate occupe une place en vue dans le panthéon de la magie gréco-romaine, elle peut donc jouer ici le rôle de parèdre du tout-puissant, ou au contraire de déesse des enfers auprès du dieu du ciel. »

⁴⁴ Sur ce texte, voir aussi S. Michel, *op. cit.*, p. 106 et n. 558, qui mentionne plusieurs attestations d'Abrasax dans les papyrus magiques. Dans plusieurs d'entre elles, Abrasax est cité avec Iaô et Sabaôth.

⁴⁵ Sur ces trois soleils, voir A. DELATTE, « Études sur la magie grecque », *BCH* 38, 1914, p. 190 et n. (2); L. KÁKOSY, « A Christian Interpretation of the Sun

Disk », dans M. Heerma Van Voss *et al.* (éd.), *op. cit.*, p. 72-75, fig. 1-2, entre autres, la remarque p. 74 : « As shown by these monuments, the number of which could doubtless be increased, the motif of the triple sun-disk was quite frequently used in the Graeco-Roman period ».

⁴⁶ Pour le texte lui-même, W. FAUTH, « Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike », *Religions in the Graeco-Roman World* 125, 1995, p. 103-106 avec les références.

⁴⁷ *PGM* XIII, 761, 780-783.

Tout l'art du magicien s'emploie à se saisir de cette force répandue dans la nature. Elle est dans la plante, dans l'arbre, dans tel ou tel animal. Mais c'est partout et toujours la force d'une divinité. Il faut donc, pour que le mage en prenne possession, qu'il contraigne la divinité à la lui donner en l'invoquant par son vrai nom. Tel est en effet le résultat immédiat de l'épiclese :

Parce que je t'appelle par ton nom caché, authentique, remplis-moi de ta force (ou bien : donne ta force à cette praxis, à cet objet magique), afin que j'aie (ou qu'il ait) le pouvoir d'accomplir ce que je souhaite.

Voilà, en résumé, la formule qui accompagne les pratiques. Pour désigner cette vertu magique de la divinité, *dynamis* et le verbe correspondant sont d'un usage fréquent.

Ainsi l'opération magique a pour but de capter la puissance (*dynamis*) du nom d'Abrasax Agathos Daimôn pour avoir pouvoir sur les divinités intermédiaires, lesquelles en revanche agissent directement par leur influx (*aporroia*) sur les vivants et les morts. Cette influence peut émaner des astres, mais sous la dépendance du dieu cosmique⁴⁸.

Ces trois noms à savoir « Anoch »⁴⁹ qui, traité comme un nom divin, peut désigner le soleil levant, Mane « le milieu du jour »⁵⁰ et Barchuch pour *Ba n Kkw* ou « âme/bélier du dieu des ténèbres primordiales », en relation avec la nuit, font évidemment allusion aux trois états du soleil et aux « trigrammes » de l'époque ramesside. Dans leur édition du texte, R. Merkelbach et M. Tossi n'hésitent pas à traduire les trois termes par « Aufgang, Mittag, Untergang »⁵¹. L'emploi d'Anoch a bien été étudié par A. Jacoby⁵². Dans les textes magiques, soit le mot renvoie au pronom indépendant *anok*, soit c'est un nom du soleil levant, comme dans ce texte. De plus, dans *PGM IV*, 1533 – un charme pour attirer quelqu'un en utilisant de la myrrhe, qui est ici pratiquement personnalisée – on retrouve la mention de trois termes, dont celui d'Anoch :

ὅτι ἐξορκίζω σε, Ζμύρνα, κατὰ τῶν τριῶν ὀνομάτων Ἀνοχῶ Ἀβρασάξ Τρῶ.

Parce que je t'adjure, Myrrhe, par les trois noms Anochô, Abrasax et Trô.

⁴⁸ Je reprends ici la remarquable synthèse de A.-J. FESTUGIÈRE, dans *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile, Études Bibliques*, 1932, Excursus E : « La valeur religieuse des papyrus magiques », p. 296-297.

⁴⁹ Le mot, issu de l'égyptien, vient souvent, comme nom de divinité, en tête des énumérations. Il peut se référer aussi bien au copte (ANOX), à l'hébreu (anochi) ou même à l'accadien (anaku) ; en sémitique commun, comme en égyptien, il veut dire « moi » ou « je » de façon emphatique. Dans la magie hellénistique, il se réfère souvent à la formule « ΕΓΩ ΕΙΜΙ », le verbe être étant souvent omis. De plus, dans la magie égyptienne, le

magicien procède par identification avec une formule qui commence souvent par *ink* suivi du nom de la divinité avec laquelle le magicien s'identifie, le tout étant à traduire par : « Je suis X ».

Pour la désignation du lever du soleil, voir A. JACOBY, « Ein Berliner Chnubismulett », *Archiv für Religionswissenschaft* 28, 1930, p. 271-275 et *PGM XIII*, 806 et 994. Voir aussi anochô en *PGM IV*, 1535 qui est un nom du soleil, ainsi que R.K. RITNER, *Greek Magical Papyri*, 1986, p. 67, n. 207. Sur ANOX, voir en dernier lieu S. MICHEL, *op. cit.*, p. 169 et n. 870 avec les références.

⁵⁰ Voir l'égyptien *mnt* « quotidien, perpétuel » (*Wb.* II, 65, 6-8). Une telle

identification n'est cependant pas certaine, voir H.-J. THISSEN, « Der Name Manetho », *Enchoria* 15, 1987, p. 96, et n. 35 : « K. Fr. Schmidt, *CGA* 1034, 177 leitet es von *mnw* > maein „Abbild, Zeichen“ ; diese Etymologie wäre der von J. Bergman (bei : H.D. Betz (Hrsg.), *Greek Magical Papyri in translation*, Chicago 1986, 133 Anm. 91) vorgeschlagen (< *mri.n* „beloved one of“) vorzuziehen ».

⁵¹ Pour le passage cité, voir aussi les commentaires de R. MERKELBACH, M. TOSSI, *op. cit.*, § 69 (216-217), p. 168-169, qui citent *PGM IV*, 1633 et *XIII* 806 (*Abrasax I*, 108/109. 186/187).

⁵² Voir *supra*, n. 49.

Le premier nom *anochô* est à comprendre « grand (‘3) est Anoch », si l’on considère qu’Anoch est traité comme un nom divin, ce qui semble être le cas ici, et non pas comme le pronom indépendant. Le second, Abrasax, désignerait dans ce texte le soleil à son zénith. Et le troisième est sans doute à corriger en Σρω et désigne le bélier *sr*, comme dans le trigramme σερφουθ μούι σρω, transcription de l’égyptien *srpt* fleur de lotus, *m3i* lion, *sr* bélier. Ainsi, il y a plusieurs exemples où Anoch est le nom du soleil levant et la relation entre Abrasax, le soleil et les trigrammes semble assurée⁵³.

II. Rupture de la signification

Il semble intéressant de pousser plus loin la comparaison, ce qui fera ressortir de profondes différences entre la représentation d’Abrasax et les trigrammes.

L’adjectif « panthéiste », qui a été accolé aux trigrammes, ne me semble pas justifié, d’autant plus que l’existence même d’une forme de panthéisme dans la religion égyptienne n’est pas assurée. Le principal argument en faveur de l’interprétation panthéiste serait que ces trigrammes accompagnent aussi des représentations de Bès dites « panthées » et, plus particulièrement, celle que l’on rencontre dans un papyrus magique de l’époque tardive, le papyrus magique de Brooklyn, qui date de la fin de l’époque pharaonique⁵⁴. Ces représentations et les textes qui les accompagnent sont commentés par J. Assmann⁵⁵ comme étant l’expression d’un dieu caché et ineffable dans sa transcendance, qu’aucune image ne saurait représenter. Selon lui, « la théologie post-amarnienne accentue l’éloignement et la solitude du dieu solaire qui a créé le monde et le maintient dans l’existence. Désormais, outre la création, un nouveau modèle de pensée est utilisé pour exprimer la relation entre Dieu et le monde, ou entre le Dieu et les dieux : celle du *Ba*. Amon Rê est appelé le “*Ba* caché” dont les manifestations sont les autres dieux ou le monde apparent. Dieu reste Un, sa relation au monde est la même que celle que le *Ba* entretient avec le corps, un principe animateur et invisible. Réponse à Amarna, cette nouvelle idée de dieu est à l’origine de l’idée hermétique de Dieu, *deus mundus*, un dieu dont le corps est le monde. L’expression ramesside “l’Un qui devient des millions” annonce les formulations hermétiques telles que *hen kai pan* (un, mais aussi beaucoup), *una quae est omnia* (toi qui es une et toutes choses), etc.⁵⁶ ».

Tout cela semble très contestable. Dès 1971, dans son ouvrage de synthèse *Der Eine und die Vielen*, E. Hornung a présenté un certain nombre de remarques fondamentales sur la notion de panthéisme que je reprends brièvement⁵⁷.

1. Le fait de parler d’un dieu au nom caché est attesté en Égypte depuis les *Textes des pyramides* et ne témoigne pas d’une haute spiritualité. On évite de mentionner le nom pour que

⁵³ Comparer aussi avec le « phylactère de Moïse » publié par R. Kotansky, « Greek Magical Amulets I », *Papyrologia Coloniensis* 22/1, 1994, p. 142 (16) où l’on rencontre la même succession Abrasax-(S)rô.

⁵⁴ P. Brooklyn 47.218.156, seconde vignette, voir *supra*, n. 31.

⁵⁵ J. Assmann, « Magic and Theology in Ancient Egypt », dans P. Schäfer, H.G. Kippenberg (éd.), *Envisioning Magic, Studies in The History of Religions* 75, 1997, p. 15.

⁵⁶ J. Assmann, « Monotheism and Polytheism », dans S.I. Johnston (éd.), *Ancient Religions*, Cambridge Mass, Londres 2007, p. 159.

⁵⁷ *Op. cit.*, Darmstadt, 1973², p. 80.

celui-ci ne soit pas l'objet de manipulations magiques souvent fondées sur la connaissance des noms dans une culture où le mot et la chose entretiennent une relation essentielle. Car « de cette manière, il échappe à la mystérieuse et automatique annexion de pouvoir que nous nommons “magie” et que les Égyptiens qualifient de *héka*. Celle-ci ne peut opérer que si le nom et la nature de l'objet de l'action sont connus ; ce savoir confère au magicien le pouvoir tant de chasser le mal que de contraindre d'autres êtres ».

2. La notion de panthéisme « à coloration solaire » est étrangère aux Égyptiens, tout au plus est-elle hellénique : « Les Égyptiens disposent les tensions et les contradictions du monde côte à côte et s'en accommodent : Amon-Rê n'est pas la synthèse, mais une forme nouvelle qui existe parallèlement aux deux autres dieux [...] Il est clair que le syncrétisme ne renferme aucune “tendance monothéiste”, mais constitue plutôt un contre-courant puissant opposé au monothéisme – tant qu'il demeure dans certaines limites⁵⁸. »

3. Même si des dieux tels que Rê, Amon et Ptah se caractérisent par une multiplicité de noms, un examen minutieux fait apparaître des contraintes qui rendent impossible toute évolution cohérente vers un panthéisme au sens de l'identification de dieu avec toute chose, car le nombre de manifestations d'un dieu est limité et même si Amon apparaît sous un grand nombre d'aspects, il n'aura jamais l'apparence de la lune, d'un arbre ou d'un cours d'eau⁵⁹.

Enfin, dans un article récent, J.Fr. Quack⁶⁰ a montré, en s'appuyant sur un texte parallèle à celui accompagnant l'image susmentionnée du Bès panthée sur le papyrus magique de Brooklyn et en corrigeant des erreurs d'interprétation, que les représentations de Bès panthées souvent citées par les égyptologues ne faisaient pas allusion à un dieu « panthée » et caché, mais bien plutôt au pharaon assimilé au *Ba* d'Amon-Rê⁶¹. De plus, rien ne prouve que les représentations de panthées des gemmes magiques aient un caractère panthéiste. Elles sont souvent associées à l'inscription βαρυχωωωχ qui retranscrit l'égyptien *Bz n Kkw* et signifie « âme/bélier du dieu primordial de l'obscurité ». Un texte pharaonique, le *Livre de la vache du ciel*, identifie explicitement cette âme avec la nuit. Il y a donc allusion au soleil couchant et nocturne, ce qui est renforcé par la représentation de Bès lequel, assimilé à un nain, fait allusion au soleil nocturne en gestation.

Mais qu'en est-il d'Abrasax ?

Le contexte de cette représentation est celui d'une culture certes marquée par les traces « of the old native Judeo-Egyptian syncretistic cult of Yaho/ Iao », mais elle est réinterprétée par des lettrés issus de milieux très différents, beaucoup plus en accord avec « the aristocratic hellenized judaism of Philo⁶² », comme on le verra plus loin. Comme l'a bien remarqué M. Eliade, la « grande originalité de l'Ancien Testament, c'est que Jahvé transcende radicalement la sacralité cosmique. Dans le judaïsme, la lumière n'est pas sanctifiée parce que, de par son propre

⁵⁸ *Ibid.*, p. 89.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 116-117.

⁶⁰ J.Fr. QUACK, « The So-called Pantheos: On Polymorphic Deities in Late Egyptian Religion », dans *Aegyptus et Pannonia III, Acta Symposii anno 2004*.

Budapest, 2006, p. 175-186. On notera que les textes astrologiques du « naos des décades » confirment l'interprétation de J. Fr. Quack, même si la représentation dite « panthée » est mise en relation avec les *kas* du roi, voir A. VON BOMHARD,

The Naos of the Decades, Oxford, 2008, p. 189, ainsi que p. 231, pl. 109.

⁶¹ J.Fr. QUACK, *op. cit.*, p. 179.

⁶² M. SMITH, *Studies in the Cult of Yahweh*, II, p. 256 (voir *supra*, n. 11).

mode d'être, elle constitue l'analogie de l'Esprit et de la vie spirituelle – elle est sanctifiée parce qu'elle est une création de Dieu. Pour Philon, la Lumière est assimilée à l'Esprit, mais elle n'a ce privilège que parce qu'elle émane directement de Dieu⁶³». Abrasax, renvoyant à une divinité qui lui est supérieure, a lui aussi un caractère abstrait accentué, en raison d'une part de son aspect composite qui ne fait pas référence à un être créé et des jeux numériques suggérés par les lettres de son nom d'autre part.

Il y a donc une différence nette entre les représentations de l'époque pharaonique et celles de l'Antiquité tardive. De fait, le nom comme la représentation d'Abrasax sont nouveaux et s'inscrivent dans ce mouvement de création et de reformulation dont témoignent les papyrus magiques grecs où aux divinités traditionnelles ayant acquis un statut international dans la religion hellénistique (Isis, Osiris, Anubis, Thot, etc.), sont ajoutées de nouvelles entités, comme Aïôn, Agathos Daimôn, etc. En outre ces noms ne sont plus compris de la même façon, puisqu'ils ne désignent plus des personnes divines dotées d'une histoire, mais les diverses manifestations d'une divinité transcendante et impersonnelle. Caractérisés par H.D. Betz de «conduits of divine power⁶⁴», ils se chargent d'une fonction nouvelle. Cette évolution, particulièrement sensible dans les textes influencés par la nouvelle philosophie religieuse et la théurgie, en modifie aussi la nature même. Faisant référence à des abstractions ou à des «divinités conceptuelles» renvoyant à un «dieu inconnu», ils deviennent des noms secrets⁶⁵, incompréhensibles à l'homme. Ainsi Abrasax n'est pas un dieu, mais l'hypostase d'une divinité cosmique suprême à coloration solaire⁶⁶ dont il faut capter l'influence bénéfique⁶⁷. L'ambiguïté de cette divinité globalisante vient du fait que c'est précisément parce qu'elle est séparée et transcendante qu'elle a pouvoir sur les divinités inférieures qui président aux «maîtres de tous les êtres vivants et morts⁶⁸».

Quant au procédé iconique utilisé, il fait, bien sûr, allusion aux hiéroglyphes et s'inscrit dans une tradition herméneutique pharaonique. Mais là aussi, la nature des hiéroglyphes a changé. Devenus symboles magiques ou «*characteres*», leur sens n'est plus immédiatement accessible⁶⁹. En conséquence, inscrite dans une longue tradition herméneutique, la figure d'Abrasax revêt un sens très différent de celui des trigrammes dits panthéistes. Certes, certains traits sont communs avec la divinité évoquée par J. Assmann, mais il ne s'agit que d'une

⁶³ M. ELIADE, «Significations de la lumière intérieure», *Eranos Jahrbuch* 26, 1957, p. 222; voir aussi E.R. GOODENOUGH, *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism, Hellenistic Judaism*, New Haven-Londres, 1935, p. 7 sq. On sait d'autre part que dans les *Oracles chaldaïques*, la «transmission de la puissance» – une autre façon de parler de la participation – se fait, à partir de sources, par l'intermédiaire de «canaux». Le démiurge est la source de ces «canaux» qu'il contrôle.

⁶⁴ H.D. BETZ, «Secrecy in the Greek Magical Papyri», dans H.G.

Kippenberg, G. Stroumsa (éd.), *Secrecy and Concealment, Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions* 65, 1995, p. 161.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 162.

⁶⁶ Dans la pensée égyptienne traditionnelle, les divinités invoquées dans un contexte de guérison ont très souvent un caractère solaire, cf. L. BELL, *Aspects of the Cult of the Deified Tutankhamun*, dans P. Posener-Krieger (éd.), *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar, BdE* 97/1, 1985, p. 55 et n. 173.

⁶⁷ Abrasax est aussi attesté dans la Gnose séthienne où il fait partie d'une tétrade de serviteurs des quatre Illuminés. Cf. J.-P. Mahé et P.-H. Poirier (éd.), *Écrits gnostiques : la bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, 2007, introduction p. xxxix.

⁶⁸ *PGM* XII, 218, cité *supra* (voir n. 46); rappelons qu'en 238-239 et 243-244 est invoquée la nature cosmique de la divinité.

⁶⁹ Voir aussi H.D. BETZ, *op. cit.*, p. 167.

similitude apparente qui se situe dans un contexte culturel très différent. Peut-on alors parler de panthéisme ? Cela semble pour le moins difficile, car ce qui caractérise cette divinité, c'est moins son immanence que sa transcendance (*Jupiter summus exsuperantissimus*), alors que le panthéisme consiste au contraire à identifier le monde avec la divinité. Le dieu de cette époque est véritablement un « dieu séparé », qui a peu de contact avec le monde, lequel, situé en deçà des sphères célestes, est soumis au devenir, à la corruption (*phthora*), à la Fatalité (*Moira*, *Heimarménè*), ainsi qu'aux influences astrales⁷⁰. Cependant la divinité suprême, en raison de sa position dominante, agit sur et domine les divinités inférieures qui, à leur tour, influencent plus directement le monde et l'homme : « L'esclavage de l'homme sous le joug de la Fatalité, le désir d'être libéré de cet esclavage, le moyen employé pour cette délivrance et qui consiste à s'assurer la protection d'une divinité supérieure aux dieux ou démons qui président à l'*Heimarménè*, tous ces traits sont des thèmes bien connus aux alentours de l'ère chrétienne. Ils ont donné lieu à un symbolisme original, au mythe de l'ascension vers les régions les plus hautes du ciel⁷¹, au-dessus des parties soumises à la Fatalité, qui se retrouve et dans la philosophie et dans les mystères et, au plus bas degré, dans les pratiques de la magie⁷² ». Pour rendre compte de ces nouvelles croyances en une déité suprême à laquelle on accède par des moyens secrets, la notion de « panthéisme », à laquelle on a eu recours, me semble devoir laisser la place à celle, plus pertinente, de « sympathie universelle » ou *sympatheia*⁷³ qui a, en outre, l'avantage d'avoir été utilisée dès l'Antiquité. La force divine s'exprimant comme un influx, le magicien doit s'efforcer de la capter en contraignant la divinité par son invocation, tout en utilisant la loi de similarité (le semblable agit sur le semblable) qui fait de la représentation le médium de la manifestation de la puissance divine. Non seulement la représentation d'Abrasax joue ce rôle, mais aussi la nature de la pierre porteuse de la représentation ou même sa couleur.

W. Brashear⁷⁴ avait déjà constaté que si les *voces magicæ* sont absentes des plus anciens papyrus magiques, elles deviennent plus nombreuses à partir du I^{er} siècle pour abonder au III^e siècle ; cela est vrai des papyrus, mais les *voces magicæ* grecques sont aussi attestées à partir de l'époque romaine dans les *defixiones*⁷⁵, sauf rares exceptions⁷⁶. Ce mouvement témoigne

⁷⁰ Les influences astrales sont bien attestées dans la culture pharaonique, voir L. KÁKOSY, « Decans in Late Egyptian Religion », *Oikumene* 3, 1982, 163-191 ; B. BOHLEKE, « In Terms of Fate : A Survey of the Indigenous Egyptian Contribution to Ancient Astrology in Light of Papyrus CtYBR inv. 1132 (B) », *SAK* 23, 1996, p. 11-46 ; voir aussi, à propos de l'influence des conceptions égyptiennes dans les écrits gnostiques, l'exemple étudié par J.-Fr. QUACK, « Dekane und Gliedervergottung : altägyptische Traditionen im Apokryphon Johannis », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 38, 1995, 97-113 ; pour la relation macrocosme/microcosme, *ibid.*, p. 112-113. À ce sujet, voir maintenant A.-S. VON

BOMHARD, *The Naos of the Decades*, 2008, *passim*, mais en raison de la date du monument, la part de l'astrologie demeure encore limitée.

⁷¹ Voir, entre autres, l'article topique de A.F. SEGAL, « Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment », *ANRW II*, 23.2, 1980, p. 1333-1394.

⁷² A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile...*, 1932, p. 314-315 ; Fr. CUMONT, *Astrologie et religion chez les Grecs et les Romains. Texte présenté et édité par Isabelle Tassignon*, Bruxelles, 2000, p. 127-128.

⁷³ Sur cette notion, voir les remarques de G. Fowden, *The Egyptian Hermes*, Princeton, 1993, p. 75 *sq.*, qui corrige sur

certain points fondamentaux l'analyse faite par A.-J. Festugière de l'hermétisme. Voir aussi la traduction française du texte due à J.-M. Mandosio, *Hermès l'Égyptien*, Paris, 2000, chapitre 3 « *Magister omnium physicorum* », p. 119.

⁷⁴ W.M. BRASHEAR, *The Greek Magical Papyri*, *ANRW II*, 18, 5, 1995, p. 34-40.

⁷⁵ Sur celles-ci, voir maintenant la synthèse de J.J. GAGER, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford, 1995. Sans parler de procédés semblables attestés dès les *Textes des pyramides* dans la culture pharaonique.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 5, les exceptions concernent avant tout les *ephesia grammata*.

de l'inscription des papyrus magiques dans un contexte syncrétiste et international. Il me semble que cette remarque touche à un aspect fondamental qui oppose les trigrammes et la représentation d'Abrasax. Les trigrammes s'inscrivent dans l'évolution de la culture pharaonique qui est par définition locale, alors que la figure d'Abrasax s'inscrit dans un mouvement de pensée transcendant les cultures locales. Comme l'a fort bien analysé D. Frankfurter⁷⁷, la civilisation hellénistique, qui ignore les anciennes frontières nationales, rend nécessaire la création de nouvelles divinités, alors que les anciennes, qui fonctionnaient à l'intérieur d'une culture locale, tendent à disparaître ou reçoivent de nouvelles attributions correspondant à un dieu transcendant. Dans une certaine mesure, Abrasax pourrait correspondre à l'expression d'une pensée magique qui cherche à se maintenir face à un christianisme, certes d'abord marqué par les persécutions, mais devant aussi à ces dernières sa diffusion dans la *khôra*, et ceci jusqu'au IV^e siècle⁷⁸, corrélativement avec le développement du monachisme, alors que les temples, quant à eux, qui ne sont plus soutenus financièrement par le gouvernement impérial en crise, connaissent un véritable déclin⁷⁹. Or, comme le remarque R.S. Bagnall, que nous sommes enclin à suivre sur ce point, l'affaiblissement des temples ayant entraîné la perte de la cohésion de la vie villageoise, «il se peut que le vide créé par le gouvernement ait été en grande partie responsable de la propagation extraordinairement rapide du christianisme au IV^e siècle, car le christianisme a constitué la base de la structure villageoise autrefois fournie par les temples⁸⁰.»

Ce christianisme, qui compose souvent dans un premier temps avec les pratiques magiques⁸¹ ou les croyances traditionnelles, voit, grâce à la reconnaissance officielle de l'Église par Constantin, le renforcement de son influence et de son prestige. De fait, l'existence d'un «paganisme philosophique», dont certains font grand cas, ne semble préoccuper qu'une petite coterie intellectuelle et philosophique au sein des milieux cultivés : «un tel paganisme philosophique, qui est le fruit d'un petit nombre, n'a presque rien à faire avec les temples traditionnels et leurs cultes⁸²». C'est au sein de ces petits milieux cultivés⁸³ que l'on cherche alors à reformuler le paganisme dans les cadres nouveaux offerts par le syncrétisme de l'Antiquité tardive.

⁷⁷ D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt*, Princeton, 1998, p. 275 et n. 28.

⁷⁸ Voir p. ex. A. MARTIN, «Aux origines de l'Église copte : l'implantation et le développement du christianisme en Égypte», *REA* 83, 1981, en particulier p. 42-44.

⁷⁹ Sur le déclin du paganisme, voir p. ex. E. WIPSZYCKA, «La christianisation de l'Égypte», *Aegyptus* 68, 1988, p. 124.

⁸⁰ R.S. BAGNALL, «Combat ou vide : Christianisme et paganisme dans l'Égypte romaine tardive», dans R.S. Bagnall (éd.), *Later Roman Egypt: Society, Religion, Economy and Administration*,

Collected Studies Series 10, 2003, p. 296 (article initialement publié dans *Ktema* 13, 1988, p. 285-296).

⁸¹ A. MARTIN, *op. cit.*, p. 55.

⁸² Voir R.S. BAGNALL, *op. cit.*, p. 292 et n. 62. Sur le rôle des milieux provinciaux dans le développement de l'hermétisme, voir les remarques de G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes*, Princeton 1986, p. 168-176. C'est sans doute d'ailleurs en milieu provincial qu'ont été rédigées tant la *Kosmopoia* de Leyde (J 395) datée de 346, dans laquelle Abrasax, dieu créateur, est dit être le «nombre de l'année» (*PGM* XIII, 156) que la *Liturgie de Mithra* récemment rééditée par H.D. BETZ, *The «Mithras Liturgy»*, *Studien*

und Texte zu Antike und Christentum 18, 2003. Sur la différence existant entre ce Mithra et le Mithra persan et l'isopsépie de son nom, qui, comme celui d'Abrasax, comprend sept lettres en grec, voir P. PERDRIZET, «Isopsépie», *REG* 17, 1904, p. 356, ainsi que R. MERKELBACH, *Mithras*, 1984, p. 64-70 et 75-77.

⁸³ À la même époque (IV^e siècle), les groupes qui se sentent menacés par le christianisme mettent par écrit leurs textes, qu'il s'agisse des gnostiques (Nag Hammadi) ou des païens locaux (bibliothèque de Karnak), voir G. FOWDEN, *ibid.*

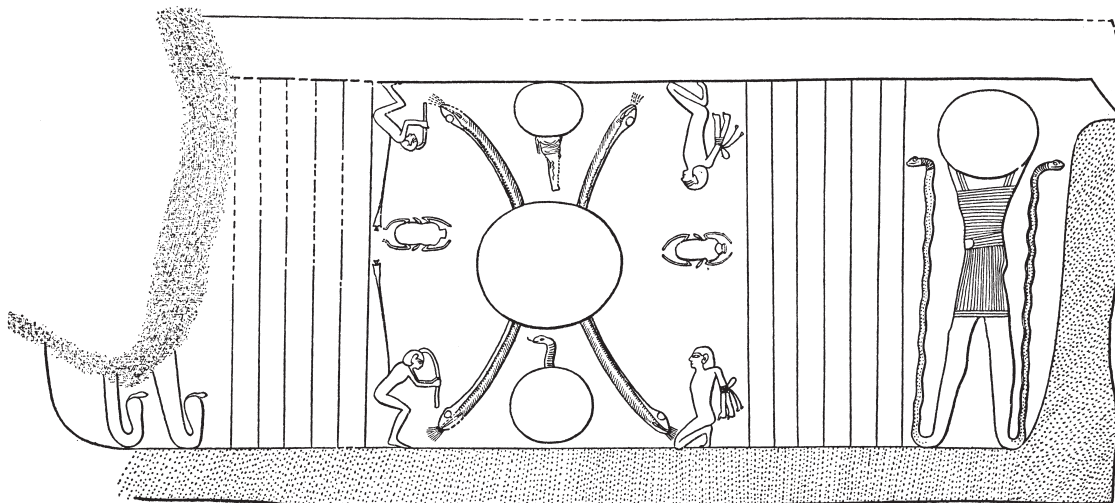


FIG. 2. Les représentations du plafond de la tombe de Ramsès VI, d'après A. Piankoff, *The Tomb of Ramses VI*, *BollSer* 40, I, 1954, p. 437, fig. 141.

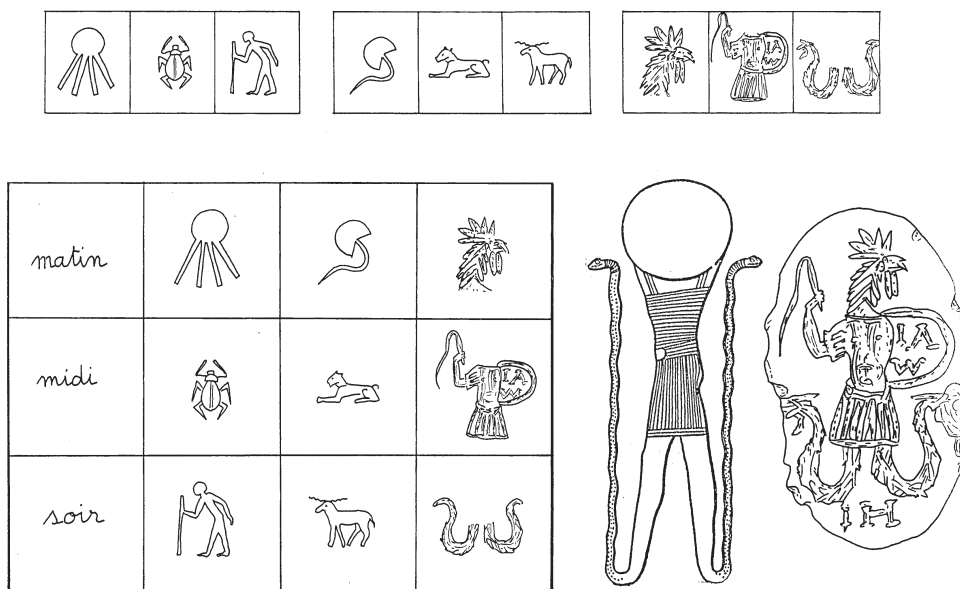


FIG. 3. Abrasax, la représentation tripartite du plafond de la tombe de Ramsès VI et les trigrammes « panthéistes ». Dessin Viviane Koenig.

