

RENCONTRER LES DIEUX EN RÊVE DANS L'ANTIQUITÉ TARDIVE

La « programmation » des rêves
dans les *Papyri Graecae Magicae*

ATHANASSIA ZOGRAFOU
Université de Ioannina

De tout temps l'homme a souhaité se rapprocher du monde des rêves en influant sur leur contenu¹. Dans l'antiquité expérimenter avec les rêves vise, avant tout, à la communication avec le divin². En Egypte, comme en Grèce, les dieux peuvent non seulement se montrer spontanément dans les rêves de leurs élus, mais prendre aussi des rendez-vous oniriques avec les pèlerins dans des sanctuaires pratiquant l'incubation. Bien qu'en Egypte l'interprétation des rêves soit une voie de communication très ancienne avec le monde divin – d'abord pour les pharaons et, ensuite, pour les gens du commun³ –, l'incubation proprement dite – à savoir la préparation d'une vision onirique au moyen d'un sommeil rituel dans un lieu sacré – constitue une pratique tard venue,

¹ De nos jours encore, les tentatives de contrôler les rêves ne manquent pas. Outre la technique du «rêve éveillé», employée dans des buts thérapeutiques depuis 1930, il est caractéristique qu'en 1994 une compagnie japonaise de jouets a lancé sur le marché un appareil permettant de construire des rêves à partir des mots-clés, de la musique et des odeurs relaxantes, programmés à l'état de veille, voir McCURRY 2004.

² Voir, entre autres, l'étude des rêves épiphoniques dans HARRIS 2009, p. 23-90.

³ En Egypte ainsi qu'en Grèce, le commun de mortels peut aussi avoir des rêves prémonitoires, même si ces rêves, recensés par des *Clés des songes*, ne mettent pas forcément en scène les dieux eux-mêmes. Sur les *Clés égyptiennes*, voir BRESCIANI 2005, p. 149-171; DUNAND & ZIVIE-COCHE 2006, p. 186-189. En ce qui concerne l'œuvre d'Artémidore de Daldis, voir, entre autres, KALPHAS 1993, p. 231-257 et HOLOWCHAK 2002, p. 93-105.

sans doute sous l'influence grecque d'Asclépios; institutionnalisée à l'époque ptolémaïque, cette pratique connaîtra une vogue considérable pendant l'époque gréco-romaine, surtout sous son aspect thérapeutique⁴.

I. CULTIVER DES RÊVES LOIN DES SANCTUAIRES THÉRAPEUTIQUES

Des mots comme *enkoimēsis*, «endormissement dans (un sanctuaire)» et *enkatheúdein* «dormir dans (un sanctuaire)» soulignent l'importance majeure de l'enceinte sacrée dans la pratique d'incubation⁵; en outre, de nombreux récits attribués aux fidèles d'Asclépios inscrivent à jamais l'expérience onirique sur des stèles où ils sont accompagnés de reliefs illustrant le contenu⁶. Même si les fidèles pouvaient avoir une rencontre onirique aux alentours du sanctuaire incubatoire, pendant leur voyage vers cette destination ou encore en envoyant leur demande par le biais d'un représentant⁷, le sanctuaire du dieu restait un point de référence important et une garantie d'authenticité investissant le rêve d'une autorité divine.

Un bon nombre de recettes rituelles à usage personnel, parmi celles que nous livrent les papyrus magiques hellénophones⁸, concernent les demandes ainsi que les envois des rêves, désignés respectivement

⁴ Avant cette période, les fidèles pouvaient passer une nuit dans un enclos sacré par dévotion, sans s'attendre obligatoirement à une vision onirique. Voir SAUNERON 1959, 40-53; DUNAND & ZIVIE-COCHE 2006, p. 185-190, 393-394.

⁵ Sur les termes relatifs à l'incubation, voir DEUBNER 1900, p. 6-7; SINEUX 2007, p. 21 et 71 (note 49).

⁶ Voir PETSALIS-DIOMIDIS 2005, p. 186-187. Sur la nature singulière des *Iàmata*, voir DILLON 1994, p. 239-260.

⁷ EDELSTEIN & EDELSTEIN 1975, II, p. 148-149; DILLON 1997, p. 76-77; PETSALIS-DIOMIDIS 2010, p. 101-121. En ce qui concerne les rêves dans l'enclos du sanctuaire, il paraît qu'ils n'étaient pas limités dans un endroit prévu au sommeil rituel, voir Aelius Aristide, *Discours Sacrés* II, 309 διὰ παντός τοῦ ἱεροῦ κατακλίσεις, ἐν ὑπαίθρῳ τε καὶ ὄπου τύχοι, καὶ οὐχ ἥκιστα δὴ ἢ ἐν τῇ δόῳ τοῦ νεῶ ὑπ' αὐτὴν τὴν ἱερὰν λαμπάδα τῆς θεοῦ γενομένη.

⁸ Sur ce corpus à contenu syncrétique, publié notamment par Karl Preisendanz et désormais cité, dans cet article comme *PGM*, voir BRASHEAR 1995, p. 3380-3684 et BETZ 1986, p. xli-liv. La majorité des textes sont datés entre le II^e et le V^e s. de n.è., mais constituent selon toute probabilité des copies et des compilations d'ouvrages beaucoup plus anciens.

comme *oneiraitētā* et *oneiropompoi*⁹. Dans ces recettes rituelles, l'endroit concerné est toujours un espace privé et anonyme sans caractère sacré préalable; l'autorité et l'ambiance suggestive du sanctuaire d'un dieu «donneur des rêves» est alors remplacée par une série de prescriptions qui visent à programmer la rencontre divine¹⁰. A l'inverse des récits occasionnels constituant la commémoration durable de guérisons à la suite de rêves miraculeux, les prescriptions des papyrus magiques visent à créer eux-mêmes les rêves épiphaniques les inscrivant, directement, à l'intérieur du dormeur.

Contrairement à la dimension thérapeutique des rêves cultivés que nous rencontrons dans la plupart des sanctuaires, le but des *oneiraitētā* auxquels est consacré l'essentiel de cette étude n'est pas la guérison, mais la révélation divine¹¹; ils sont d'ailleurs très difficiles à distinguer des *áutoptoi sustáseis*, «unions directes avec les dieux»¹²; quant aux *oneiropompoi*, ils ont le plus souvent une intention érotique et constituent une catégorie qui se recoupe tantôt avec les recettes pour l'obtention d'un *páredros*, «assistant divin» tantôt avec les *agōgaí*, «charmes d'attraction»¹³. Tant les demandes que les envois des rêves visent à une union très intime que ce soit avec un dieu ou un être humain, une union impliquant l'âme et le corps du dormeur. Dans le premier cas, des mesures de protection sont régulièrement prises pour que la «visite divine» soit bénéfique et sans danger pour le praticien¹⁴; dans le second

⁹ Voir notamment DEUBNER 1900, p. 28-42; EITREM 1991, p. 175-187; COX-MILLER 1994, p. 117-123; GORDON 1997, p. 239-277; JOHNSTON 2008, p. 161-166.

¹⁰ Sur la distinction entre l'incubation, proprement dite, et la technique rituelle de la préparation du sommeil indépendant d'un sanctuaire, voir les remarques de SINEUX 2007, p. 120.

¹¹ L'oniromancie était, selon toute évidence, une méthode de divination très diffusée dans l'antiquité tardive, voir ATHANASSIADI 1943, p. 127.

¹² GORDON 1997, p. 83-84. En effet, dans les papyrus magiques, des expressions comme $\tau\eta\ \nu\kappa\tau\iota\ \tau\alpha\upsilon\tau\eta\ \text{ou}\ \nu\kappa\tau\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\omega}\rho\eta$ désignant la nuit en tant que le temps indiqué d'une vision permettent de penser que les demandes des rêves y sont encore plus fréquentes que nous ne le pensons.

¹³ Comme, par exemple, dans l'opération connue sous le nom «l'épée de Dardanos», PGM IV, 1716-1871 (notamment IV, 1849), cf. PGM I, 98; XII, 15. Sur la ressemblance entre charmes intitulés *agogaí* et les *oneiropompoi*, voir aussi IV, 1425, 2732 où il s'agit d'une véritable agression pendant le sommeil de la victime.

¹⁴ Cela est manifeste dans les appels à bienveillance et à sincérité adressés au dieu invité (PGM II, 3, 7, 147) ainsi que dans la fabrication des *phulaktéria* (PGM IV, 2505-2506 et VII, 232).

cas, l'invasion par le rêve peut prendre un air aussi fortement trompeur qu'agressif¹⁵.

II. LA PRÉPARATION DU SOMMEIL RITUEL SELON LES PAPYRUS MAGIQUES HELLÉNOPHONES

Plusieurs des moyens et des techniques proposés par les *oneiraitētá* renvoient aux procédés connus dans les pratiques traditionnelles des sanctuaires incubatoires¹⁶. Nous devons tout de même signaler que ces recettes varient considérablement en longueur et en complexité. Dans certains cas, l'absence de longues préparations va de pair avec le recours à des objets et à des procédés très simples, tels que l'adresse à la lampe de tous les jours ou la dernière bouchée de nourriture prise par le praticien lors d'un dîner habituel¹⁷. Selon quatre de nos recettes la demande peut se plier à un schéma très populaire, utilisé largement en Egypte, pendant le II^e et le III^e s. de notre ère. Il s'agit d'inviter le dieu à réagir, en choisissant parmi des lots codifiés¹⁸; une telle demande de rêve à adresser «à la lampe de tous les jours» peut se formuler ainsi: «donne-moi une prédiction par rapport à une telle chose, si c'est oui, montre-moi (en rêve) une plante et de l'eau, si c'est non, du feu et du fer»¹⁹.

Nous allons nous interroger, d'abord, sur la relation de la préparation rituelle, simple ou complexe, à la réalité onirique; il serait utile d'essayer de découvrir dans quelle mesure il s'agit d'un effort pour suggérer le contenu du rêve, pour modifier la conscience du praticien ou dessiner symboliquement les figures divines attendues.

¹⁵ Voir, par exemple, *PGM XII*, 121-143 où il est question d'un vrai cauchemar.

¹⁶ Nous y rencontrons, entre autres, une insistance sur la pureté en tant que condition préalable pour la réception du rêve, des restrictions alimentaires, des sacrifices. Sur la préparation du sommeil rituel dans les sanctuaires spécialisés, voir DEUBNER 1900, p. 14-28; TAFFIN 1960, p. 325-366; MEIER 1967, p. 282-289. En ce qui concerne Amphiaros, voir SINEUX 2007, p. 159-186, cf. BONNECHERE 2003, p. 139-164 par rapport aux révélations de Trophonios.

¹⁷ Voir, par exemple, *XXIIb* 27-31 et 32-35.

¹⁸ Sur ce type de consultation oraculaire, voir LANE FOX 1997, p. 226 ainsi que DUNAND & ZIVIE-COCHE 2006, p. 392.

¹⁹ *PGM VII*, 250-254.

III. DEMANDE D'UN RÊVE À PHOIBOS : *PGM II, 1-64*

Dans une recette du Papyrus de Berlin (P. Berol. Inv. 5026, IV^e s. de notre ère), l'obtention d'une « audience » avec le dieu est subordonnée à un rituel préparatif long et complexe²⁰. Le rédacteur, anxieux de la réussite du rite, y a inséré en plus des versions rituelles alternatives, à mettre à l'œuvre en cas de refus de la part du dieu²¹.

Il s'agit d'abord de créer un espace sacré, le resserrant autour du dormeur ; sont donc mentionnés la tête, les lèvres, l'intérieur de la bouche, les oreilles, les mains et le dos du praticien²². Statue et symboles sacrés préétablis faisant naturellement défaut²³, il faut aussi, tant par les actes que par les paroles, rendre présentes une ou plusieurs figures divines ce qui, dans une certaine mesure, équivaut à construire le contenu du rêve ; au cœur de l'opération, le corps même du dormeur devient le lieu de mille interventions à l'instar du corps du malade manipulé par Asclépios et ses acolytes divins²⁴. Plusieurs objets inscrits (feuilles et branches, morceaux de papyrus), mis en contact avec ce corps qui peut être couché soit sur le sol soit sur un matelas de paille²⁵, fixent les noms, les formules et les images nécessaires pour la rencontre programmée, le transformant presque tout entier en un signe divin. Cette transformation est d'autant plus évidente qu'une fois couché, le praticien doit s'aligner sur la ligne droite du caractère ♂ (*ânkh*, signifiant « vie »), caractère qui appartient aux symboles de la déesse Isis : « inscrit à ta droite ce caractère (le caractère est donné en marge) et va te coucher aligné sur la ligne droite de ce caractère »²⁶.

L'efficacité supposée de l'écriture dans les demandes d'apparitions de dieux en rêve est encore plus manifeste dans deux autres recettes, qui

²⁰ *PGM II*, 1-64, cf. BETZ 1986, p. 12-14.

²¹ Voir *PGM II*, 65, 145.

²² *PGM II*, 12, 19, 41, 39, 29, 23.

²³ Sur l'importance de la statue du dieu dans les rites d'incubation, voir DEUBNER 1900, p. 9 ; EDELSTEIN & EDELSTEIN 1975, I, p. 240 (T. 427). Cf. *PGM V*, 370-400 où est prescrite la fabrication d'une statuette et d'un petit temple.

²⁴ Voir STRUCK 2003, p. 126-127.

²⁵ Cf. DEUBNER 1900, p. 30.

²⁶ *PGM II*, 26-27 ἐν δεξιᾷ τὸ[v] χαρακτήρα τοῦτον γράφε κ[αί] πρὸς τῇ ὀρθῇ αὐτοῦ [ὑπο]γραμμῇ κοιμῶ.

font appel au dieu Bes²⁷ ; dans ce cas, le praticien doit dessiner la figure du dieu sur sa main gauche. La vision onirique dépend absolument de ce dessin : le dieu apparu ne partira qu'après l'effacement de celui-ci²⁸.

Au moment du réveil, certains des objets qui garantissent un sommeil efficace pourraient sans doute jouer le rôle des traces laissées par une rencontre divine, telles des preuves préconstruites d'un miracle ; nous pouvons imaginer qu'ils pourraient parfois être portés en tant qu'amulettes non plus pour garder sain et sauf le dormeur durant son expérience, mais pour faire perdurer les avantages de la révélation²⁹. En effet, il est tellement important que le praticien garde le souvenir du rêve, qu'un *oneiraitētón* prescrit de façon paradoxale que le dormeur ait à côté de lui une tablette pour enregistrer la révélation du dieu et « qu'il ne soit pas endormi »³⁰. Etant donné que la vision onirique doit rester vivante dans la conscience de l'intéressé et non dans le lieu de l'opération, outre les objets rituels servant sans doute de souvenirs matériels, un *súnthema*, mélange que le praticien doit avaler ainsi qu'une feuille de quintefeuille portant le caractère *shenou*, « cartouche » – symbole de protection – qu'il doit tenir dans sa bouche durant le sommeil rituel sont également prescrits par notre recette³¹.

IV. PARFUMS ET LUMIÈRE : LA MATIÈRE DU RÊVE

Il est impossible de nous étendre sur tous les détails de la recette en question. En fait, en dehors de l'écriture qui occupe une place capitale dans tout le corpus des papyrus magiques – dans sa double dimension de message écrit et d'opération graphique –, deux autres éléments nous frappent par leur fréquence dans l'ensemble des demandes de rêves. Il s'agit : a) des plantes à parfum (le plus souvent fumigées, mais également soumises à d'autres traitements et incorporées dans des encres à

²⁷ PGM VII, 222-249 et VIII, 65-110.

²⁸ PGM VII, 229-231 και οὐκ ἀποχωρήσει, εἰ μὴ ἐξαλείψῃς τὴν χεῖρ[ι]άν σου νάρδῳ ἢ ροδίνῳ καὶ ἐμμάξης τὴν ζωγραφίαν τῷ Ἰσιακῷ μέλανι.

²⁹ Cf. FRANKFURTER 2005, p. 236-237 qui parle des oracles écrits servant d'amulettes dans la divination égyptienne.

³⁰ PGM VIII, 89-91.

³¹ PGM II, 17 cf. 40.

écrire); b) de la lumière (généralement produite par des lampes). S'il est vrai que ces deux éléments sont présents dans la plupart des opérations rituelles du *corpus* et remplissent plusieurs fonctions, nous croyons que leur rôle dans la construction des rêves révèle au mieux leur parenté avec le monde divin tel qu'il est conçu par les recettes du corpus.

a) Le laurier : entre Apollon et Bès

Le début du texte de notre recette nous est malheureusement parvenu dans un état corrompu. Après une formule à répéter *pterugoeidós*, « en formation d'ailes », c'est-à-dire en omettant une lettre à chaque reprise, le texte nous introduit à une sorte d'hymne clétique, écrit en vers hexamètres. Le dieu invité n'est autre que Phoibos dont l'emblème principal, désigné explicitement et avec insistance, est le laurier :

O Phoibos, viens-moi en aide par tes oracles. Viens joyeux, fils de Léto, toi qui agit au loin, toi qui détourne le danger, viens ici, ici, viens ici. Rends des prédictions et des oracles durant cette heure nocturne [...] Si jamais avec une branche de laurier qui aime la victoire ici de ton sommet sacré tu exprimes souvent des paroles de bon augure, alors puisses-tu maintenant hâter ta venue vers moi avec des oracles véridiques.³²

Dès l'époque archaïque le laurier est lié à l'inspiration apollinienne tant dans le domaine de la poésie que dans celui de la divination³³. La *Suite pythique* de l'*Hymne homérique* désigne Apollon comme celui qui « rend les oracles par le laurier », *khreiōn ek dáphnēs*³⁴. Quelques siècles plus tard, dans l'*Hymne à Apollon* de Callimaque, c'est un rameau de laurier qui par son agitation prédit sa venue imminente : « Comme il s'agite, le rameau de laurier, le rameau d'Apollon (*ho tōpóllōnos ... dáphninos hórpeχ*) »³⁵.

³² PGM II, 2-7 Φοῖβε, μαντοσύναισιν ἐπίρροθος ἔρχεο χαίρων, / Λητοῖδῃ, ἐκάεργε, ἀπότροπε, δεῦρ' ἄ[γ]γε, δεῦρο· δεῦρ' ἄγε, θεσπίζων, μαντεύεο / νυκτὸς ἐν ὄρη (...) 'εἴ ποτε δὴ φιλόνηκον ἔχων κλάδον ἐν / θάδε δάφνης [σῆ]ς ἱερῆς κορυφῆς ἐφθέγγεο πολλακίς ἐσθλά· καὶ νῦν μοι σπεῦ / σεῖας ἔχων θεσπίσματ' ἀληθῆ.

³³ La tradition selon laquelle la Pythie devait mâcher des feuilles de laurier remonte au moins au milieu du V^e s. av. n.è. Signalons aussi que le laurier, réputé apotropaïque et purificateur, est employé dans des pratiques rituelles à buts très variés, voir Sophron, fr. 4 et 165 (éd. HORDERN 2004); Théocrite, II, 1, 23; Théophraste, *Caractères* 16, 2. Cf. OGLE 1910, p. 287-311; GOW 1950, II, p. 36.

³⁴ *Hymne homérique à Apollon* 396.

³⁵ Callimaque, *Hymne à Apollon* 1.

D'autre part, dans les demandes de rêves – qu'elles fassent ou non appel à Apollon –, le laurier occupe une place exceptionnelle parmi les plantes odorantes que nous rencontrons régulièrement et qui sont tantôt offertes en fumigation, tantôt tressées en couronnes et guirlandes et portées dans la main ou placées à côté ou en dessous de la tête du dormeur. Voici ce qu'ordonne une autre recette du corpus : « va chez toi et après avoir encensé la branche (de laurier), place-la près de ta tête et dors pur »³⁶. En effet, la croyance à l'action bénéfique du laurier dans le domaine du sommeil et des rêves est attestée bien avant l'époque des papyrus magiques³⁷. Ainsi Antiphon, écrivain du V^e s. av. n.è., conseille-t-il de dormir avec un rameau de laurier sous l'oreiller pour obtenir un songe favorable³⁸. Bien entendu, les branches de laurier, comme celles d'olivier, tenues dans la main et portées en couronnes prêtent leur parfum aux rêves thérapeutiques des Asclépieia³⁹.

L'importance que notre recette attache au laurier s'accorde, d'abord, avec une longue tradition préalable dans la divination et la médecine des sanctuaires, ensuite, avec le rôle singulier de cette plante dans l'ensemble du corpus. Son évocation dans les vers que nous venons de citer est tout à fait cohérente avec son rôle tout au long du rituel prescrit par la suite : c'est sur les douze feuilles d'une branche de laurier que le praticien doit écrire les douze noms divins de sa formule magique ; ensuite, en allant se coucher, il doit placer la branche ainsi préparée à côté de sa tête ; la branche doit être accompagnée, en cet endroit, d'un morceau de papyrus sur lequel aura été dessiné « le dieu Sans Tête », une figure divine à identifier selon toute évidence à Bès ou Besa⁴⁰. Une fois couché, le praticien doit aussi avoir cinq branches de laurier dans la main ; il s'agit des mêmes branches qu'il doit tenir en priant et étant également couronné

³⁶ PGM VII, 842 ἐλθὼν πρὸς ἑαυτὸν καὶ λιβανωτίσας τὸν κλάδον θεὸς πρὸς κεφα[λίη] σου καὶ κοιμῶ ἄγνός.

³⁷ Pline, XV, 36 et ss., 39-40. Cf. BOUCHÉ LECLERQ 2003, p. 220 [I, § 228] ; PIETRE 1997, p. 134, n. 55, qui remarque que cette idée aurait probablement encouragé le lien suggéré par Euripide entre la divination par les songes et le sanctuaire pythique. Voir aussi les deux notes suivantes.

³⁸ Cité par Fulgence, *Mythologies* 1, 13-14. Cf. OGLE 1910, p. 303-304.

³⁹ EDELSTEIN & EDELSTEIN 1975, I, p. 318 et 286-288 (T. 572, T. 503 et T. 505) respectivement sur les branches et les couronnes de laurier et d'olivier.

⁴⁰ Concernant l'identification du dieu Sans Tête à Bes, voir DELATTE 1914, p. 201-213.

de laurier⁴¹. Enfin, la plante en question participe à la préparation de l'encre magique dont le praticien doit introduire quelques gouttes dans son oreille droite, pendant qu'il lance son invocation⁴².

Signalons que la première branche de laurier mentionnée par notre recette doit être posée près de la tête du praticien. Déposer des branches ou d'autres objets à cet endroit est une prescription donnée par la plupart des *oneiraitētá*⁴³ qui fait écho à la conception grecque du dieu *Óneiros* se tenant près de la tête du rêveur – ainsi que d'autres dieux lors de leurs visites nocturnes chez les mortels⁴⁴. Par ailleurs, cette pratique rituelle valorise la partie du corps en question autant que le lien établi par la pensée égyptienne entre la tête du dormeur reposée sur son appuie-tête et le soleil levant, un lien qui vaut aussi pour les crânes des défunts, le soleil et les morts ayant à parcourir le même univers dangereux avant de renaître⁴⁵. Certes, cet emplacement est aussi indiqué pour que le parfum d'une plante aromatique puisse effleurer le nez de la personne couchée et pour solliciter plus généralement la plupart des organes sensoriels.

Il n'est pas sans intérêt de noter que la recette suivante, présentée comme une autre version du même rituel, élève le laurier presque au niveau d'une divinité : «Laurier, plante sacrée de la divination d'Apollon, dont le roi qui tient le sceptre après avoir goûté les feuilles a révélé des chants»⁴⁶. Signalons que la même expression – «laurier, plante sacrée de la divination d'Apollon» – est répétée dans un passage appartenant à un autre papyrus du corpus ; dans ce cas, le laurier n'est

⁴¹ *PGM* II, 21 et 33-36.

⁴² *PGM* II, 33-36 et 27-28.

⁴³ Voir, par exemple, *PGM* VII, 740-755 (concernant un morceau de feuille d'étain, couronné de myrte et encensé) et V, 392-393 (concernant un petit temple d'Hermès, fait de tilleul).

⁴⁴ Voir, par exemple, *Odyssée* IV, 21 et *Iliade* II, 20; XXIII, 68. Cf. BYL 1979, p. 107-123 et PIETTRE 1997, p. 115-140. Artémidore aussi (I, 1) distingue *óneiros* d'*enípnion*.

⁴⁵ SAUNERON 1959, p. 20-21 ; PARLEBAS 1982, p. 20-21 et BRESCIANI 2005, p. 30-33. Cf. KOENIG 1994, p. 216.

⁴⁶ *PGM* II, 81-82 Δάφνη, μαντοσύνης ἱερὸν φυτὸν Ἀπόλλωνος, ἧς ποτε γευσάμενος πετάλων ἀνέφηρην αἰοιδᾶς αὐτός.

pas seulement personnifié, mais aussi identifié à la vierge désirée par le dieu et devenue, après sa métamorphose, sa compagne⁴⁷.

Il est clair que notre recette esquisse une figure divine quasi dépendante du pouvoir de son attribut; autrement dit, Apollon y offre un modèle divin au praticien, puisqu'il doit tantôt mâcher du laurier, tantôt être couronné de laurier, tantôt l'avoir comme compagne afin d'avoir accès à la prophétie. La raison en est, entre autres, la volonté de doter cette autorité grecque en matière de mantique d'un pouvoir sur les songes, un pouvoir possible, à puiser dans les croyances entourant le laurier. Rappelons que, selon le texte étudié, Apollon au laurier «qui donne des oracles depuis son sommet sacré» est aussi prié de venir en tant que «Maître de la nuit [*sc.* de la nuit précise]», évidemment responsable du sommeil et des songes⁴⁸.

L'insistance sur le laurier doit donc être comprise de la même manière que l'association indirecte d'Apollon à Bes. Comme c'est la règle dans les papyrus magiques, la procédure rituelle évoque plusieurs figures divines. Nous voyons alors le fils de Léto associé à plusieurs autres divinités ainsi qu'aux démons anonymes; il s'agit de figures judaïques comme Sabaoth, de divinités astrales comme Hélios et Séléné, et, comme nous avons vu, de Sans Tête, une figure que la magie gréco-romaine identifie en général à un dieu égyptien très populaire, Bès ou Besa. Il s'agit d'une divinité à caractère solaire comme Apollon – et comme la plupart des puissances qui agissent dans les papyrus magiques – connue de longue date comme apotropaïque, pour protéger notamment les dormeurs. Un corpus d'appuie-tête décorés de son visage monstrueux datant du Nouvel Empire témoigne de sa compétence dans ce domaine⁴⁹. Très prisé dans la religion populaire, il devient à l'époque impériale donneur des rêves et des oracles. Or, à l'époque tardive qui nous intéresse, Bès-Acéphale – associé, voire identifié à Osiris – est particulièrement renommé pour les oracles qu'il rendait à Abydos⁵⁰. Outre sa présence discrète dans la recette que nous sommes en train d'étudier, Bès, appelé clairement Sans Tête et associé à Isis – autre

⁴⁷ PGM VI, 41 δάφνην μαντοσύνης ἱερὸν φυτὸν Ἀπόλλωνος, Δάφνη παρθενική, Δάφνη Φοίβοιο ἐταίρη.

⁴⁸ PGM II, 4.

⁴⁹ BRESCIANI 2005, p. 30-33, cf. *supra* note 45.

⁵⁰ DUNAND 1997, p. 65-84; FRANKFURTER 1998, p. 169-174; DUNAND 2006, p. 13.

déesse intervenant aussi dans des songes⁵¹ – intervient dans certaines demandes de rêves de notre corpus⁵². L'association d'Apollon à Bès renforce le pouvoir du premier sur les rêves et nous permet de mieux saisir également le rôle du laurier.

Quelles que soient les qualités botaniques réelles ou supposées de cette plante – simplement sentie, inhalée ou absorbée – elles n'auraient pas suffi pour expliquer son rôle dans la procédure précise. Non seulement elle porte en elle une valeur symbolique très ancienne, mais elle est de surcroît investie par le réseau des pratiques magiques⁵³.

b) L'armoise : une plante à visions

Cette conclusion vaut aussi pour une autre plante qui domine dans la recette que nous sommes en train d'étudier, l'armoise⁵⁴. Il s'agit d'une sorte d'absinthe à parfum intense, une plante dont les effets toxiques et hallucinogènes sont bien connus⁵⁵. Dans le cadre de la procédure que nous étudions, l'armoise est employée de différentes manières : elle est enduite sur les lèvres du praticien – et donc consommée en partie –, brûlée pour la préparation de l'encre magique (et donc inhalée) et puis appliquée, en tant qu'ingrédient de l'encre préparé, sur les feuilles du laurier ainsi que sur la feuille de quintefeuille que le praticien doit avoir dans sa bouche ; c'est sous cette forme d'encre qu'elle est enfin introduite dans son oreille. Il serait donc légitime de soutenir qu'une fois inhalée, goûtée et absorbée sans doute par la peau, la plante puisse avoir un effet de drogue sur le praticien.

⁵¹ Voir, entre autres, Diodore I, 25, 2-6. Lucius, le héros des *Métamorphoses* est visité par Isis chaque soir (Apulée, *Métamorphoses* XI, 19). Dans ce rôle, la déesse est souvent associée à Sarapis, voir SAUNERON 1959, p. 47 ; TRAN TAM TINH 1982, p. 101-117 ; DUNAND 1991, p. 241 ; DUNAND 2006, p. 18.

⁵² PGM VII, 222-249 (Ὀνειραιτητὸν Βησαῦς) et VIII, 64 (Ὀνειραιτητὸν τοῦ Βησαῦ) ; certes, il s'agit des passages qui n'ont pas le caractère fort syncrétique de la nôtre.

⁵³ GORDON 2007, p. 139, cf. p. 117-118 : «the rôle of natural ingredients, *pharmaka*, diminishes as the rôle of other features, especially explicit labelling of intentions, increases». Cependant, il est impossible de ne pas s'arrêter aux caractéristiques naturelles de certaines plantes. Tel est le cas du *striúkhnos*, que nous rencontrons dans notre recette en tant qu'ingrédient de l'encre magique, ou alors de l'opium et de l'hellébore.

⁵⁴ PGM II, 17, 35.

⁵⁵ DIBBLE 2010, p. 2-3 et *passim*.

Rappelons qu'Aelius Aristide, le rhéteur du II^e s. de n.è., constamment malade et toujours en contact intime avec Asclepios rapporte que le dieu lors d'un de ses entretiens oniriques avec lui, lui a fait comprendre qu'il devait boire de l'armoise⁵⁶. En effet, des cures prescrites par le dieu durant le séjour des pèlerins, comprenant des plantes comme l'armoise ou l'hellébore⁵⁷, pouvaient sûrement influencer sur le sommeil et le rêve. Toutefois, l'armoise est par son nom, *artemisía*, liée à Artémis, une divinité identifiée dans les papyrus magiques à Hécate et à Ereschkigal. Or, dans notre recette le nom d'Ereschkigal figure parmi les noms à écrire sur les feuilles de la branche du laurier que le praticien doit préparer en premier lieu⁵⁸. Ces associations lui confèrent sans aucun doute une valeur religieuse indépendante de ses qualités pharmaceutiques que les rédacteurs des recettes n'ignorent certainement pas. Par ailleurs, l'armoise, très fréquente dans les recettes recherchant des rêves et des visions, est très rarement destinée à être absorbée⁵⁹. Nous dirions que c'est autant à sa réputation de narcotique qu'à ses effets réels sur le sommeil et le rêve qu'elle doit sa présence dans notre corpus⁶⁰. Autrement dit, si cette plante peut effectivement fonctionner comme un excitant sensoriel ou un modificateur des perceptions, elle fonctionne en même temps comme un signe tant de la déesse Artémis que de la vision onirique.

c) Lueurs des lampes et visions oniriques

Un deuxième élément très important dans les demandes de rêves et de visions est l'emploi d'une lampe, élément qui s'associe, comme nous allons le voir, à l'emploi des substances aromatiques. Or dans notre recette la lampe, à qui le praticien doit adresser oralement une formule – la même sans doute que celle écrite sur les feuilles de laurier à placer près de l'oreiller – produit non seulement de la lumière, mais aussi du parfum : «tu dois aussi prononcer vers la lampe [suivent des paroles magiques] ... après être venu de la prière, avant d'aller au lit ayant placé un grain d'encens sur la mèche de la lampe»⁶¹.

⁵⁶ Aelius Aristide, *Discours Sacrés* II, 28-36. Cf. DIBBLE 2010, p. 31-32.

⁵⁷ Aelius Aristide, *Discours Sacrés* II, 26 (*kúphi*) ; II, 13 (hellébore) ; II, 36 (armoise).

⁵⁸ *PGM* II, 33.

⁵⁹ Voir DIBBLE 2010, p. 62.

⁶⁰ Nous rencontrons l'armoise dans cinq demandes de rêves : *PGM* IV, 2622-2707, 3172-3208 ; V, 270-446 ; VII, 222-249 ; VIII, 64-110.

⁶¹ *PGM* II, 12-14 λέγεται δὲ καὶ εἰς τὸν λύχνον μετὰ τοῦ εἰσελθεῖν ἀπὸ τῆς εὐχῆς πρὶν κοιμηθῆναι, λιβάνου χόνδρον ἐπιτιθέντος <σου> τῆ θρηναλλίδι τ[οῦ] λύχνου.

Certes, dans le corpus des papyrus magiques, les lampes représentent l'instrument rituel par excellence, un vrai sanctuaire de poche remplissant plusieurs fonctions⁶². Cependant, dans le cas des *oneiraitētá* et des *oneiropompoi* elles sont quasi indispensables⁶³. Dans plusieurs *oneiraitētá*, mais aussi dans d'autres recettes divinatoires qui ont recours à une lampe, une formule qui résume le contenu de la révélation désirée⁶⁴ doit être lue vers la lampe, comme c'est le cas dans la recette que nous examinons, ou alors être écrite sur la mèche de la lampe, *ellúkhnion*, formée le plus souvent d'un morceau d'étoffe, *rhákos* ou de lin fin, *bússinon*. Il est significatif que dans notre corpus, le terme *ellukhniázēin* «pourvoir la lampe d'une mèche» a le sens supplémentaire de «communiquer une connaissance» (*hína mē eratōn prōs sē tēn gnōsin ellukhniásēis*)⁶⁵, ce qui signifie que la mèche est considérée comme le moyen de transmission de la connaissance divine.

La lampe est donc appelée à absorber les paroles magiques, prononcées ou écrites, tout en les transformant en lumière. La «matière onirique» paraît donc être constituée d'une formule prescrite devenue lumière; qui plus est, il s'agit d'une lumière parfumée. Car tantôt l'huile de combustion est parfumée, tantôt la lampe sert d'encensoir, comme dans notre recette. Il se peut aussi que l'allumage de la lampe soit accompagné d'un encensement fait au moyen d'un vrai encensoir. Or, certaines recettes associent très étroitement le rayonnement des lampes aux visions divines. Un charme appartenant à la catégorie des *phōtagōgíai*, «attractions de la lumière», parfois très difficiles à distinguer des recettes de rêves, remplace l'entrée dans le sommeil par la fermeture et ré-ouverture des yeux, à la suite de quoi la lampe disparaît et sa lumière se transforme en spectacle miraculeux. Le dieu lui-même peut se manifester dans cette lumière: «ouvre les yeux et tu verras la lumière de la lampe ayant pris la forme d'une voûte (*tò phōs tou lúkhnou kamoroeidēs ginómenon*) et, par la suite ... en les ouvrant, tu verras

⁶² ZOGRAFOU 2010, p. 276-294.

⁶³ DEUBNER 1900, p. 26-27. Cf. DEONNA 1927, le décor des lampes reflète leur association aux songes.

⁶⁴ C'est-à-dire des noms sacrés consistant en formules d'*ephésia grámmata* ou, en cas d'*oneiropompoi*, de ce que le praticien veut envoyer comme rêve à sa victime.

⁶⁵ PGM III, 585.

toutes choses béantes et un très grand éclat à l'intérieur, mais la lampe tu ne la verras nulle part»⁶⁶.

Qui plus est, les recettes du corpus en question établissent une analogie entre la lampe et le dormeur : *ko<i>mison tôn lúkhnōn kai koimō epì psiáth<ou kl>inēi kainēi*⁶⁷, ce qui rappelle les témoignages beaucoup plus anciens concernant le rôle des lampes dans les sanctuaires où se pratique l'incubation. Or, depuis l'époque classique les lampes paraissent contribuer à l'organisation d'un sommeil bien ordonné⁶⁸. Ainsi dans la fameuse scène du *Ploutos* d'Aristophane, les lampes sont utiles, entre autres, à la création du temps du rite⁶⁹, tandis que dans les textes épigraphiques et littéraires de notre ère leur rôle de rythmer la vie des sanctuaires thérapeutiques, conjointement avec l'exécution des hymnes et des fumigations, est affirmé avec plus de détails⁷⁰. Certes, un tel rôle des lampes – et des fumigations – devait caractériser en général les sanctuaires à service journalier⁷¹. Cependant, si l'on se fie à Aelius Aristide qui mentionne tantôt des offrandes de lampes tantôt des lampes sacrées, ces instruments devaient occuper une place importante dans les sanctuaires d'Asclépios⁷². A l'époque romaine, l'existence d'auxiliaires de culte et de chapelles spéciales dans les sanctuaires d'Isis et de Sarapis, témoigne du rôle des lampes dans le milieu de ces dieux donneurs de rêves⁷³. Plus particulièrement, de nombreuses lampes ayant la forme d'un pied isolé, ou de deux pieds, paraissent liées aux apparitions de Sarapis en songe⁷⁴.

⁶⁶ PGM IV, 930-1114.

⁶⁷ PGM VII, 478-490, cf. VII, 365.

⁶⁸ SINEUX 2007, p. 202.

⁶⁹ L'extinction de la lampe marque l'endormissement : « après avoir éteint les lampes le serviteur nous ordonna de dormir » (Aristophane, *Ploutos* 668-669).

⁷⁰ Voir, par exemple, LSS 25, A, 6-7 (Epidaure, II^e-III^e s. de n.è.).

⁷¹ LSAM 28 (Téos, concernant l'ouverture et la fermeture du temple), cf. NILSSON 1945, p. 65-66.

⁷² Aelius Aristide, *Discours Sacrés* XLVII, 11 et I, 280, 32. Cf. EDELSTEIN & EDELSTEIN 1975, II, p. 194.

⁷³ DUNAND 1973, III, p. 155 (Isis). Cf. note suivante.

⁷⁴ SANTORO L'HOIR 1983, p. 226-235 ; TRAN TAM TINH & JENTEL 1993, p. 28.

d) Jeux de lumière et de pénombre

Nous ne pouvons pas exclure que le praticien, observant pour longtemps les lueurs de la lampe – comme le précisent certaines recettes, il devait prononcer sa formule plusieurs fois, et parfois même jusqu'à l'extinction du feu⁷⁵ – au milieu des encens et des fumigations, ait une perception illusoire de la réalité. Nous rencontrons d'ailleurs, dans notre corpus, des recettes intitulées *paígnia*, où l'emploi des lampes n'a d'autre but que de créer des illusions. Ainsi, dans un cas, nous apprenons que lors d'un repas, les convives peuvent apparaître *onórunkhoi*, «à tête d'âne» à ceux qui les regardent de l'extérieur, grâce à l'emploi d'une mèche trempée dans le sang d'âne⁷⁶.

En fait, la perception altérée de la réalité due aux pétilllements de la flamme, aux changements rapides d'éclairage ainsi qu'à l'état fragile et réceptif du praticien, pouvait se confondre progressivement avec les hallucinations normales du demi sommeil, avec ces images lumineuses que chacun a l'impression de voir juste avant l'endormissement ou alors avant l'éveil. En fait, c'est exactement l'état de demi sommeil que nos recettes désignent souvent comme le moment de l'apparition divine: *skhedón sou egrēgoroúntos hēxei ho theòs*, «le dieu viendra quand tu seras presque éveillé»⁷⁷.

Selon un passage du traité *Sur les Mystères* de Jamblique, les rêves qui sont vraiment divins s'annoncent soit avant le sommeil soit pendant le demi-sommeil. Il est très intéressant que dans le même passage Jamblique, après avoir parlé d'un *pneûma* intangible formant une sorte d'aura autour de la tête du dormeur, mentionne aussi une lumière: «lorsqu'une lumière brillante et tranquille resplendit, la vision des yeux est arrêtée, les paupières se ferment alors qu'elles étaient ouvertes auparavant»⁷⁸.

Cependant, dans nos textes, l'association de la lumière aux plantes parfumées paraît investie d'un sens qui dépasse ces effets hallucinogènes

⁷⁵ Ces *epiklêseis* ou *epilalêmata* souvent se répètent *heptákis*, *pollákis* et même jusque à l'extinction de la lampe: *PGM* XXIIb (IV 3172-3208; VII 359-369; VII 664-685).

⁷⁶ *PGM* XIb. Cf. la présence des lampes dans *PGM* I, 96 sq. où sont énumérés les pouvoirs du démon assistant (*páredros*) ainsi que dans *PGM* VII, 167-185. Cf. aussi Eunape, *Vie de Maxime* 89 (= BOISSONADE 1822, p. 51).

⁷⁷ *PGM* VII, 228-229.

⁷⁸ Jamblique, *Sur les Mystères* 103-104, cf. BROZE & VAN LIFFERINGE 2009, p. 74-75, 236-238.

aussi possibles qu'incertains. Cela ne fait aucun doute, dans la mesure où nous rencontrons régulièrement l'emploi conjoint de la lumière des lampes et des parfums dans le cas d'envois de rêves; dans ces cas, l'ambiance créée par le praticien ne peut influencer réellement sur la personne visée.

Sur ce point nous pouvons prendre en considération, outre les envois des rêves de notre corpus, un passage intéressant du *Roman d'Alexandre* dont le texte est cristallisé vers le III^e s. de notre ère, mais qui donne une image littéraire de la magie égyptienne telle qu'elle est reçue déjà dans les milieux hellénistiques alexandrins. Selon le récit, Nectanébo souhaite susciter des songes chez la reine Olympias pour la faire céder à une union avec le dieu Ammon sous les traits de lui-même; dans ce but, il cueille des plantes «propres à inspirer des songes», en prépare une décoction et après avoir allumé une lampe – ou selon une autre version plusieurs lampes – il verse dans l'huile de cette lampe la décoction des plantes⁷⁹.

Dans les *oneiropompoi*, lumière et parfum sont donc considérés comme des messagers comparables à l'homérique *Óneiros*; ils sont capables d'anéantir les distances et de s'insinuer dans la personne visée.

e) Rayonnement et senteurs : signe des dieux et matière de rêve

Dans nos recettes, lampes et encensoirs établissent un lien entre le milieu du praticien et l'immense monde des dieux; ils constituent les deux signes infailibles de la présence divine, lumière et parfum. Il n'y a pas lieu de s'étendre ici sur l'éclat des dieux et la façon dont les apparitions divines sont liées aux phénomènes lumineux⁸⁰. Quant au parfum, plusieurs études soulignent sa consubstantialité avec les dieux tant en Grèce qu'en Égypte⁸¹. Ajoutons que, tant les lampes que les parfums ont un lien plus particulier avec le Soleil, divinité omniprésente dans les papyrus magiques. Les unes en sont le substitut⁸², les autres doivent leur force à sa chaleur: selon Théophraste, le plus grand nombre d'aromates

⁷⁹ Ps.-Callisthène, *Roman d'Alexandre* 1, 4-12.

⁸⁰ Voir, entre beaucoup d'autres, VERNANT 1986, p. 19-58.

⁸¹ DEONNA 2003; DETIENNE 2007, *passim*; BODIOU & MEHL 2008, p. 141-163. En ce qui concerne les croyances égyptiennes voir, entre autres, MEEKS 1993, p. 108 et BORGEAUD 2005, p. 571-576.

⁸² Voir JOHNSTON 2008, p. 165-166; ZOGRAFOU 2010, p. 283.

provient des pays chauds « où tout parfum est plus fort, de toute évidence parce que sa coction y est meilleure »⁸³.

Enfin, outre leur lien avec le monde divin, tant la lumière que le parfum sont apparentés au monde insaisissable des rêves. Chez Homère un rêve est rapproché tantôt du souffle vital – *psukhē* ou *thumós* –, voire de la fumée – *kapnós* – tantôt d'une ombre ou d'une image fantomatique – *skiá* ou *eidōlon*; dépourvus de corporéité, les rêves-messagers sont aussi rapides que fuyants et évanescents⁸⁴.

Lumière et parfum présentent une parenté de substance avec le rêve, étant aussi fluides, immatériels presque et indéfinissables, renvoyant à quelque chose d'autre qu'à eux-mêmes. Car, comme l'exhalaison du parfum n'est que la trace de ce qui est hors vue, la lumière fait apparaître ou cache une image sans s'identifier vraiment à elle. Dans les recettes de notre corpus le *pneûma*, fluide vital des dieux paraît très apparenté à la lumière, comme le montre, entre autres, l'expression *pneumatóphōs*⁸⁵. Quant aux parfums, lors des procédés d'« animation » des statuettes, ils peuvent prêter leur « âme » – le verbe employé est *empasukhōō* – aux objets inanimés construits selon les prescriptions du corpus⁸⁶.

Il est intéressant de suivre Plutarque essayant d'expliquer l'influence bénéfique sur les rêves de l'exhalaison du fameux parfum *kūphi*⁸⁷ : « la plupart des ingrédients (du *kūphi*) ont des vertus aromatiques ; ils émettent ainsi un souffle suave et une exhalaison bénéfique (*glukū pneûma kai khrēstèn methiēsin anathumiasin*) par laquelle la qualité d'air est modifiée ; le corps, mu par ce souffle (*dià tēs pnoēs kinoumenon*) – doucement et subtilement, acquiert une complexion qui amène le sommeil ; les chagrins et les tensions des soucis de la journée se détendent et se dénouent comme des chaînes, sans le secours de l'ivresse ; l'imagination et la réceptivité aux rêves sont polies et purifiées

⁸³ Théophraste, *Recherches sur les plantes* VI, 14, 8, cf. Hérodote III, 113 « de la terre d'Arabie s'exhale une odeur d'une suavité merveilleuse ». Cf. DETIENNE 2007, p. 23 et TUZÉ 2008, p. 45-88.

⁸⁴ Homère, *Odyssée* XI, 204-222 et *Iliade* XXIII, 93-107, cf. DONNAY 1983, p. 5-10 et PETRISOR 2009, p. 78-88.

⁸⁵ Plusieurs exemples concernant le rapport entre la lumière et le *pneûma* dans les papyrus magiques, chez ZOGRAFOU 2008, p. 68-69.

⁸⁶ Voir, par exemple, *PGM* IV, 1827-1828.

⁸⁷ Sur ce fameux parfum composé de seize à cinquante ingrédients, voir AUFRÈRE 2003, p. 138-142.

comme un miroir »⁸⁸. Ici les termes *pnoë*, *pneûma* désignent ce qu'il y a de plus immatériel dans le parfum⁸⁹ et qui peut pénétrer dans le sommeil pour préparer l'arrivée du rêve, conçu par Plutarque comme un produit d'imagination.

CONCLUSION

Malgré l'écart qui sépare les prescriptions à rêves de notre corpus de l'incubation organisée dans des sanctuaires d'Asclépios, d'Isis ou de Sarapis, les procédés qui y sont employés ne sont pas toujours étrangers à la longue tradition de l'incubation officielle. Plus particulièrement, le recours aux lampes et aux fumigations odoriférantes trouve certainement des parallèles dans les sanctuaires d'Asclépios. Certes, dans les papyrus magiques, les lampes, les encensoirs, les couronnes et les guirlandes de plantes aromatiques occupent une place centrale, rapprochés le plus possible du corps du dormeur – qui constitue en lui-même l'essentiel de l'espace rituel.

Si nous ne pouvons passer sous silence le rôle de drogue joué par certaines plantes dont les caractéristiques étaient connues des rédacteurs de nos recettes rituelles, force est de reconnaître que leur valeur religieuse et symbolique leur confère une efficacité encore plus grande. Comme nous l'avons vu dans la recette que nous avons examinée de plus près, quelle que soit l'influence physiologique des plantes sur l'induction du rêve, elles paraissent être aussi sélectionnées en fonction des divinités invoquées. Qui plus est, dans une certaine mesure, leur pouvoir est redevable de leur réputation déjà bien établie en matière de rêves et de visions.

Quant aux lampes, il nous paraît clair qu'elles contribuent aussi, sinon à la création d'illusions se mêlant progressivement aux images du rêve, au moins à la réussite d'une ambiance très suggestive. Cependant, leur fonction la plus importante est de donner, conjointement à l'emploi des fumigations, une substance appropriée à l'épiphanie onirique. Dans notre recette du papyrus de Berlin la vision onirique a beau prendre forme grâce, avant tout, à l'écriture, elle n'obtient sa substance, sa « matière » vivante et subtile, qu'à travers une lumière parfumée.

⁸⁸ Plutarque, *Isis et Osiris* 30 (383F-384C), cf. ZAITOUN 2006, p. 173-175.

⁸⁹ Rappelons l'expression d'Euripide, *Hippolyte* 1391 : θεῖον ὀσμῆς πνεῦμα pour désigner l'odeur Artémis perçue par Hippolyte.

ABRÉVIATIONS

- LSAM: Franciszek SOKOŁOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955.
- LSS: Franciszek SOKOŁOWSKI, *Lois sacrées des cites grecques. Supplément*, Paris, 1962.
- PGM: Karl PREISENDANZ, Albert HEINRICH, *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, I-II, Stuttgart 1973-1974 [1^{ère} éd. Leipzig-Berlin, 1928-1931].

BIBLIOGRAPHIE

- ATHANASSIADI 1943: Polymnia Athanassiadi, «Dreams, Theurgy and Freelance Divination: the Testimony of Iamblichus», *Journal of Roman Studies* 83, 1993, p. 115-130.
- AUFÈRE 2003: Sydney H. Aufère, «Nature et emploi des parfums et onguents liturgiques», dans Marie-Christine GRASSE (éd.), *L'Égypte. Parfums d'Histoire*, Paris, 2003, p. 117-151.
- BETZ 1986: Hans Dieter Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation. Including Demotic Spells*, Chicago, 1986.
- BODIOU & MEHL 2008: Lydie Bodiou, Véronique Mehl «Sociologie des odeurs en pays grec», dans Lydie BODIOU, Dominique FRÈRE, Véronique MEHL (éds), *Parfums et Odeurs dans l'Antiquité*, Rennes, 2008, p. 141-163.
- BOISSONADE 1822: François Boissonade, *Eunapius cum notis Boissonadi et Wyttembachii*, Amsterdam, 1822.
- BONNECHÈRE 2003: Pierre Bonnechère, *Trophonios de Lébadée: cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, 2003.
- BORGEAUD 2005: Philippe Borgeaud, «Fumigations antiques: l'odeur suave des dieux et des élus», *Rivista di storia e letteratura religiosa* 1, 2005, p. 571-576.
- BOUCHÉ LECLERQ 2003: Auguste Bouché Leclerq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris, 2003, [repr. de la 1^{ère} éd., Paris, 1879-1882].
- BRASHEAR 1995: William M. Brashear, «The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey», dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 18.5, Berlin-New York, 1995, p. 3380-3684.
- BRESCIANI 2005: Edda Bresciani, *L'Égypte du rêve. Rêves, rêveurs et interprètes au temps des pharaons*, Paris, 2005.
- BROZE & VAN LIFFERINGE 2009: Michèle Broze, Carine Van Lifferinge, *Les Mystères d'Égypte. Réponse d'Abamon à la Lettre de Porphyre à Anébon*, Bruxelles, 2009.
- BYL 1979: Simon Byl, «Quelques idées grecques sur le rêve, d'Homère à Artémidore», *Les Etudes Classiques* 47, 1979, p. 107-122.

- COX MILLER 1994 : Patricia Cox-Miller, *Dreams in Late Antiquity*, Princeton NJ, 1994.
- DELATTE 1914 : Armand Delatte, «ΑΚΕΦΑΛΟΣ ΘΕΟΣ», *Bulletin de correspondance hellénique* 38, 1914, p. 189-249.
- DEONNA 1927 : Waldemar Deonna, «L'ornementation des lampes romaines», *Revue Archéologique* 26, 1927, p. 233-263.
- DEONNA 2003 : Waldemar Deonna, *Ἐνοδία. Croyances antiques et modernes. L'odeur suave des dieux et des élus*, Torino, 2003 [1^{re} éd. 1939].
- DETIENNE 2007 : *Les jardins d'Adonis*, Paris, 2007 [1^{re} éd. 1972].
- DEUBNER 1900 : Ludwig Deubner, *De Incubatione capita quattuor*, Leipzig, 1900.
- DIBBLE 2010 : Flint Dibble, *Magic, Drugs and Magic Drugs. An Analysis of Artemisia, Wormwood, within the Greek Magical Papyri*, Senior Thesis, Hebrew Union College, 2010.
- DILLON 1994 : Matthew P. J. Dillon, «The Didactic Nature of the Epidaurian Iamata», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 101, 1994, p. 239-260.
- DILLON 1997 : Matthew Dillon, *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, Routledge, 1997.
- DONNAY 1983 : Guy Donnay, «L'âme et le rêve d'Homère à Lucrèce», *Ktêma* 8, 1983, p. 5-10.
- DUNAND 1973 : Françoise Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, I-III, Leiden, 1973.
- DUNAND 1991 : Françoise Dunand, «Miracles et guérisons en Egypte tardive», dans Nicole FICK, Jean-Claude CARRIÈRE (éds), *Mélanges Etienne Bernard*, Paris, 1991, p. 235-250.
- DUNAND 1997 : Françoise Dunand, «La consultation oraculaire en Egypte tardive: l'oracle de Bès à Abydos», dans Jean-Georges HEINTZ (éd.), *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique*, Paris, 1997, p. 65-84.
- DUNAND 2006 : Françoise Dunand, «La guérison dans les temples (Egypte, époque tardive)», *Archiv für Religionsgeschichte* 8, 2006, p. 4-24.
- DUNAND & ZIVIE-COCHE 2006 : Françoise Dunand, Christiane Zivie-Coche, *Hommes et Dieux en Egypte*, Paris, 2006.
- EDELSTEIN & EDELSTEIN 1975 : Emma J. Edelstein, Ludwig Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, I-II, New York, 1975 [1^{ère} éd., 2 vol., Baltimore, 1945].
- EITREM 1991 : Samson Eitrem, «Dreams and Divination in Magical Ritual», dans Christopher A. FARAONE, Dirk OBBINK (éds), *Magika Hiera*, Oxford, 1991, p. 175-187.
- FRANKFURTER 1998 : David Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, Princeton NJ, 1998.

- FRANKFURTER 2005: David Frankfurter, «Voices, Books and Dreams: the Diversification of Divination Media in Late Antique Egypt», dans Sarah Iles JOHNSTON, Peter T. STRUCK (éds), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston, 2005, p. 232-254.
- GORDON 1997: Richard Gordon, «Reporting the Marvellous: Private Divination in the Greek Magical Papyri», dans Peter SCHÄFER, Hans G. KIPPENBERG (éds), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden-New York-Köln, 1997, p. 65-92.
- GORDON 2007: Richard Gordon, «The coherence of magical-herbal and analogous recipes», *Méne* 7, 2007, p. 115-146.
- GOW 1950: Andrew S. F. Gow, *Theocritus*, I-II, Cambridge, 1950.
- HARRIS 2009: William V. Harris, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge MA-London, 2009.
- HOLOWCHAK 2002: Mark A. Holowchak, *Ancient Science and Dreams. Oneirology in Greco-Roman Antiquity*, Lanham-New York-Oxford, 2002.
- HORDERN 2004: James H. Hordern, *Sophron's Mimes. Text, Translation, and Commentary*, Oxford, 2004.
- JOHNSTON 2008: Sarah Iles Johnston, *Ancient Greek Divination*, Malden MA-Oxford, 2008.
- KALPHAS 1993: Vassilis Kalphas, «Διάγνωση και πρόγνωση. Ο Αρτεμίδωρος κί η αρχαία ερμηνευτική των ονείρων», dans Dimitris KYRTATAS (éd.), *Όψις ενυπνίου. Η χρήση των ονείρων στην ελληνική και ρωμαϊκή αρχαιότητα*, Ηράκλειο, p. 233-327.
- KOENIG 1994: Yvan Koenig, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, 1994.
- LANE FOX 1997: Robert Lane Fox, *Paiens et Chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'empire romaine de la mort de Commode au concile de Nicée*, Toulouse, 1997, [éd. anglaise 1986].
- MEIER 1967: Carl A. Meier «Le rêve et l'incubation dans l'ancienne Grèce», dans Roger CAILLOIS, Gustave E. VON GRUNEBaum (éds), *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris, 1967, p. 282-289.
- MCCURRY 2004: Justin McCurry «Perchance to dream – anything you like with the fantasy machine», *The Guardian*, Thursday 15th January, 2004, disponible à l'adresse web <http://www.guardian.co.uk/world/2004/jan/15/japan.justinmccurry>.
- MEEKS 1993: Dimitri Meeks, Christina Favard-Meeks, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, Paris, 1993.
- NILSSON 1945: Martin P. Nilsson, «Pagan Divine Service in Late Antiquity», *The Harvard Theological Review* 38, 1945, p. 63-69.
- OGLE 1910: Marbury B. Ogle, «Laurel in Ancient Religion and Folk-lore», *The American Journal of Philology* 31, 1910, p. 287-311.

- PARLEBAS 1982 : Jacques Parlebas, «Remarques sur la conception des rêves et sur leur interprétation dans la civilisation égyptienne antique», *Ktéma* 7, 1982, p. 19-22.
- PETRISOR 2009 : Gabriela Petrisor Cursaru, *Structures spatiales dans la pensée religieuses grecque de l'époque archaïque. La représentation de quelques espaces insondables : l'éther, l'air, l'abîme marin*, Thèse, Université de Montréal, soutenue en mai 2009.
- PETSALIS-DIOMIDIS 2005 : Alexia Petsalis-Diomidis, «The Body in Space: Visual Dynamics in Greco-Roman Healing Pilgrimage» dans Jaś ELSNER, Ian RUTHERFORD (éds), *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity*, Oxford, 2005, p. 183-218.
- PETSALIS-DIOMIDIS 2010 : Alexia Petsalis-Diomidis, *Truly Beyond Wonders'. Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*, Oxford, 2010.
- PIETTRE 1997 : Renée Piettre, «Oneiros, le dieu-songe», *Uranie* 7, 1997, p. 113-140.
- SANTORO L'HOIR 1983 : Francesca Santoro L'Hoir, «Three Sandalled Footlamps: Their Apotropaic Potentiality in the Cult of Sarapis», *Archäologischer Anzeiger* 98, 1983 p. 225-237.
- SAUNERON 1959 : Serge Sauneron, «Les songes et leur interprétation dans l'Égypte Ancienne», dans Anne-Marie ESNOL, Paul GARELLI, Yves HERVOUET, Marcel LEBOVICI, Serge SAUNERON, Jean YOYOTTE (éds), *Les songes et leur interprétation*, Paris, 1959, p. 17-61.
- SINEUX 2007 : Pierre Sineux, *Amphiaraios. Guerrier, devin et guérisseur*, Paris, 2007.
- STRUCK 2003 : Peter T. Struck, «Viscera and the Divine. Dreams as the Divinatory Bridge between the Corporeal and the Incorporeal», dans Scott NÆGEL, Joel WALKER, Brannon WHEELER (éds), *Prayer, Magic and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, Pennsylvania, 2003, p. 125-136.
- TAFFIN 1960 : André Taffin, «Comment on rêvait dans les temples d'Esculape», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 4, 1960, p. 325-366.
- TRAN TAM TINH 1982, Tran Tam Tinh, «Sarapis and Isis», dans Ben F. METER, Ed P. SANDERS (éds), *Jewish and Christian Self-Definition III, Self-Definition in the Greco-Roman World*, Philadelphia, 1982, p. 101-117.
- TRAN TAM TINH & JENTEL 1993 : Tran Tam Tinh, Marie Odile Jentel, *Corpus des lampes à sujets isiaques du Musée Gréco-romain d'Alexandrie*, Québec, 1993.
- ZAITOUN 2006 : Caroline Zaitoun, «A propos des onguents des palais mycéniens : quelques considérations sur les propriétés de l'exhalaison odorante en contexte prestigieux et sacré», *Salerno Medica. Annali della Scuola Medica Salernitana* 2, 2006, p. 155-177.

ZOGRAFOU 2008: Athanassia Zografou, «Sous le regard de λύχνος. Lampes et dieux dans une ‘invocation apollinienne’ (PGM I, 262-347)», *Mythos. Rivista di Storia delle Religioni* 2, 2008, p. 61-76.

ZOGRAFOU 2010: Athanassia Zografou, «Magic Lamps, Luminous Derams», dans Menelaos CHRISTOPOULOS, Efimia D. KARAKANTZA, Olga LEVANIUK (éds), *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, Plymouth, 2010, p. 276-294.