

LITANIES, PARENTÉ ET JEUX DE RÔLES.
LES DIEUX EN RÉSEAUX DANS LES TRAITÉS
THÉRAPEUTIQUES LATINS

LITANIES, KINSHIP AND ROLE-PLAYING GAMES.
THE GODS IN NETWORKS IN LATIN
THERAPEUTIC TREATIES

NICOLAS CORRE

UMR 8210 ANHiMA – UMR 6566 CREA AH

nicolas.corre@ac-rennes.fr

RÉSUMÉ

Nous nous sommes intéressés aux interactions divines dans un cadre spécifique, celui des charmes en langue latine conservés dans les traités médicaux de l'Antiquité tardive et du Haut Moyen-Âge. Dans certains cas particuliers, et relativement rares, les thérapeutes invoquent plusieurs entités

ABSTRACT

I am interested in divine interactions in the specific context of the Latin charms preserved in medical treatises from Late Antiquity and the Early Middle Ages. In precise and relatively rare cases, therapists invoke several superior entities, who may be brought to collaborate temporarily and

supérieures qui peuvent être amenées à collaborer temporairement et à s'insérer ainsi au sein de différents types de réseaux. Tout d'abord, l'orant peut s'adresser classiquement sous la forme d'une litanie à de multiples divinités. Les auteurs des prières font aussi preuve d'inventivité : des entités supérieures créées pour l'occasion peuvent être chargées de puissance grâce à leur inscription au sein de réseaux de parenté. Cette généalogie assure leur efficacité, mais permet aussi de dessiner le profil complexe de ces divinités. Enfin, le recours à des « jeux de rôle » est sans doute ce qui est le plus caractéristique de ces rituels. Dans ce cas, les dieux sont mis en action dans le présent par le biais d'allusions à leurs exploits passés. Leur identité varie en fonction du rôle assigné par le metteur en scène.

thus integrate into different types of networks. First, in the most traditional way, the praying person addresses several deities in the form of a litany. In more original cases, superior entities invented for the occasion are endowed with power through their incorporation into a kinship network. This genealogy not only ensures their effectiveness, but also helps to define the complex profile of these divinities. Finally, the use of "role-playing" is undoubtedly the most characteristic aspect of these rituals. In this case, the gods are put into action through allusions to their past exploits, with the hope to (re)activate their power in the present. Their identity varies according to the role assigned by the ritual agent.

MOTS CLÉS

Divinités ; Généalogie ; Incantations ; Litanies ; Religion romaine ; Réseaux.

KEYWORDS

Deities; Genealogy; Incantations; Litanies; Networks; Roman Religion.

Fecha de recepción: 14/04/2023

Fecha de aceptación: 26/04/2024

JEAN-PIERRE VERNANT AFFIRMAIT QU'UNE PUISSANCE DIVINE n'a d'être que par le réseau relationnel qui l'unit au système divin dans son ensemble.¹ Si les spécialistes du polythéisme grec ont bien retenu cette leçon, des chercheurs comme Georges Dumézil ont montré que cette intuition est généralisable au monde romain.² L'étude de Nicole Belayche consacrée au dieu Janus est emblématique à cet égard : l'exégèse d'un nom de dieu combinait à la fois « étymologie, traditions rituelles, représentations imagées et traditions mythiques ». Les multiples occurrences d'un théonyme forment ainsi un réseau qui renseigne sur l'identité d'une puissance divine.³ N. Belayche a donc bien eu recours au concept de réseau dans ses travaux consacrés aux dieux de Rome et du monde romain, mais surtout, elle a redéfini cet outil heuristique : de « relationnel », le réseau doit aussi être conçu en termes de pratiques et de contextes particuliers d'utilisation. L'étude des réseaux divins a donc pour objet de mettre en avant les différentes facettes des identités ou des compétences des entités supérieures, et ces relations peuvent ainsi être étudiées dans le cadre de contextes particuliers d'utilisation.⁴ Comme l'a souligné N. Belayche, « dans une conception polythéiste, c'est l'étude des relations entre figures divines qui permet de dessiner les formes de représentation du monde divin, dans son ensemble en

1. Cf. Bonnet, Belayche & Albert Llorca, 2017.

2. Au sein d'une très riche bibliographie, on peut consulter Dumézil, 1974 et 1986. Un état de la question a été récemment dressé par Berthelet & Van Haepere, 2021, pp. 7-13.

3. Belayche, 2017.

4. Belayche, 2021.

même temps que pour chacune de ses composantes ».⁵ Yann Berthelet et Françoise Van Haeperen proposent d'ailleurs d'appliquer systématiquement cette approche à l'ensemble des dieux de Rome et du monde romain.⁶

Inspiré par le travail de Henk S. Versnel consacré à la poétique des charmes, et en recourant au même corpus, nous nous sommes intéressés aux interactions divines dans un cadre spécifique, celui des incantations iatro-magiques.⁷ Parmi les 250 prières relevées par R. Heim en 1892 dans différents traités thérapeutiques (auxquelles il faut rajouter les 60 textes supplémentaires collectées par Alf Önnersfors), la grande majorité des *incantamenta latina* datent de la fin de l'Antiquité et ont été continuellement recopiés pendant tout le Moyen-Âge. La plupart du temps, les incantations ont recours à des noms barbares ou font appel à une divinité dont le nom même est porteur d'efficacité.⁸ Dans certains cas particuliers et relativement rares, certains thérapeutes mentionnent plusieurs entités supérieures qui peuvent être amenées à collaborer temporairement. Dans le cadre du polythéisme, les divinités ne sont en fait jamais isolées : « elles se trouvent toujours engagées dans des réseaux, au sein desquels leur fonction prend toute leur signification ».⁹ Mais quels sont les différents réseaux observables au sein des incantations thérapeutiques ? Et dans quelle mesure la représentation des dieux dans un cadre non normatif peut-elle être considérée comme originale par rapport à ce que nous apprennent les poètes ou les pratiques traditionnelles de la religion publique romaine ? Que nous apprennent ces réseaux spécifiques sur les qualités des dieux évoqués, leurs modes et leur champs d'action ?

Les prières que nous nous proposons d'étudier nous montrent que différents types de réseaux se dégagent : de la manière la plus classique, l'orant peut s'adresser sous la forme d'une litanie à un certain nombre de divinités. L'action concertée et commune de ces divinités assure la guérison du malade, mais chacune d'entre elles possède son propre domaine d'activité ou un mode d'intervention qui lui est particulier et permet de la définir. Il s'agit d'un mode de construction du divin que l'on retrouve fréquemment dans le cadre rituel traditionnel. Là-dessus, les prières

5. Belayche, 2010, p. 165.

6. C'est notamment le sens de l'ouvrage collectif dirigé par Berthelet & Van Haeperen, 2021.

7. Versnel, 2015. Les formules iatromagiques sont surtout représentées au sein du corpus des papyrus grecs magiques. Comme le précise Haro Sanchez, 2010, p. 132, elles se caractérisent par l'identification d'un objectif tel que la guérison d'une maladie, l'invocation d'un assistant surnaturel, des *voces magicae*, l'identification du bénéficiaire et/ou l'indication d'un rituel. Cela n'empêche pas l'opérant d'accompagner le rituel par des traitements proprement médicaux.

8. Heim, 1892 ; Önnersfors, 1988.

9. Scheid, 2013-2014, p. 471.

dites magiques ne font guère preuve d'originalité, même si certains thérapeutes manifestent une capacité de « bricolage » parfois surprenante en faisant appel aux traditions religieuses des différentes cultures qui se côtoyaient au sein de l'Empire gréco-romain.¹⁰ La chaîne de transmission de ces incantations a aussi permis de multiples interpolations et recompositions au cours du temps. Dans certains cas, les plus originaux sans doute, des entités supérieures inventées pour l'occasion peuvent être chargées de puissance grâce à leur inscription au sein d'un réseau de parenté. Cette généalogie assure leur efficacité, mais permet aussi de dessiner le profil complexe de ces divinités. Enfin, le recours à un « référentiel mythique » est sans doute ce qui caractérise le plus ces rituels thérapeutiques.¹¹ Sur un mode comparable à celui des *historiolae*, les allusions aux exploits passés des dieux permettent de les mettre en action dans le présent.¹²

1. LITANIES DIVINES ET MASSES DÉMONIAQUES

Dans le cadre de la religion publique romaine, les prières peuvent à l'occasion invoquer un certain nombre de divinités, Mars ou les Mânes, entités individuelles ou collectives. Et comme le montre l'exemple du *carmen* de *deuotio*, chacune de ces divinités est alors inscrite dans un réseau de relations sociales. Elles sont divinités en tant que membres d'une communauté spécifique, et non en tant que créateurs face à une créature.¹³ Les enchantements latins s'inspirent bien de ce modèle, mais en partie seulement, et de manière très superficielle.

10. Lévi-Strauss, 1962, p. 27 : « Le bricoleur est apte à exécuter un grand nombre de tâches diversifiées ; mais, à la différence de l'ingénieur, il ne subordonne pas chacune d'elles à l'obtention de matières premières et d'outils, conçus et procurés à la mesure de son projet : son univers instrumental est clos, et la règle de son jeu est de toujours s'arranger avec les "moyens du bord" ». Cf. Mélice, 2009, p. 83.

11. Frankfurter, 2001, p. 463. Sur le genre de l'*historiola*, cf. Önnersfors, 1993, pp. 190-191 ; Gaide, 2006.

12. Une *historiola* est un récit généralement mythologique qui acquiert une puissance performative par son énonciation et agit sur le réel par analogie entre le temps mythique et la dimension humaine. Le pouvoir de l'*historiola* est intrinsèque à l'acte narratif : c'est l'acte de narration lui-même, quelle que soit la nature de l'acte raconté, qui fait que ce qui se passe sur le plan mythique entraîne une réaction similaire dans une situation analogue au moment présent. Cette propriété a été appelée « *narrating power* » ou « *mythical referentiality* ». Si les textes que nous étudions ne sont des *historiolae* à proprement parler, les allusions mythiques qu'ils recèlent possèdent un pouvoir comparable. Cf. Frankfurter, 2001 ; Bozoky, 2009 ; Versnel, 2015 ; Sower, 2017.

13. Cela pourrait se justifier par le fait que l'organisation du panthéon était pensée partiellement sur le modèle de l'insertion des individus au sein de la société romaine. Scheid, 2013, p. 23 : « Dans le monde préchrétien, l'individu était toujours inséré dans un réseau de relations sociales. Il était un individu

1.1. JANUS EN COLLABORATION

Lors de la bataille de Véséris, en 340 avant notre ère, les Romains sont opposés aux peuples latins alliés aux Gaulois et aux Volsques. Sur le point de perdre, alors que l'aile gauche commence à faiblir, le consul Decius décide de se consacrer au cours d'un rituel religieux, la *deutio ducis*.¹⁴ Il fait appeler le pontife Marcus Valerius qui lui dicte cette prière :

Iane Iuppiter, Mars Pater, Quirine, Bellona, Lares diui Nouensiles, dii Indigetes, diui quorum est potestas nostrorum hostiumque, diique Manes, uos precor ueneror ueniam peto feroque, uti populo Romano Quiritium uim uictoriamque prosperetis hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morte adficiatis.

« Janus, Jupiter, Mars Père, Quirinus, Bellone, Lares, divinités *Nouensiles*, dieux *Indigetes*, dieux qui avez le pouvoir sur nous et sur les ennemis, dieux Mânes, je vous prie, j'implore votre grâce, je demande et j'emporte votre faveur que, pour le peuple romain des Quirites, vous accordiez heureusement vigueur et victoire, qu'aux ennemis du peuple romain des Quirites vous inspiriez terreur, épouvante et mort ».¹⁵

Ce *carmen* évoque par de nombreux aspects les malédictions retrouvées sur les tablettes de défixion, mais paradoxalement, les multiples études consacrées à la religion romaine en ont fait un des modèles de la prière publique.¹⁶ Aussi, nous l'avons choisi comme point de comparaison afin de mieux saisir ce qui pourrait constituer, ou non, l'originalité des *incantamenta latina*. Dans ce *carmen*, chaque divinité est invoquée en raison de sa capacité d'action et de son domaine d'intervention : Mars, le défenseur du territoire romain, est accompagné de Bellone, la déesse « qui a sa place à un moment décisif du *bellum* ».¹⁷ Les Lares invoqués, protecteurs de tout espace occupé par l'homme, devraient être ceux du champ de bataille. Mais si chaque entité supérieure présente un champ de compétences spécifique, la position relative

en tant que membre d'une communauté, et non en tant que créature face à un Créateur. Il était même généralement membre de plusieurs communautés, celles de la famille, du quartier, éventuellement d'une association, et surtout d'une cité ».

14. Cf. Versnel, 1976, pp. 405-408.

15. Liv., VIII 9, 6-7 (la traduction est celle de Chapot & Laurot, 2001).

16. Scheid, 1998, p. 121 fait la distinction entre le « vénérable rite public » de la dévotion et les pratiques « magiques » réalisées dans un cadre privé. Il considère la dévotion publique comme une forme de défixion spectaculaire. Deremetz, 1994, p. 150, souligne en même temps que ce *carmen deuotionis* constitue l'un des actes de parole « des plus typiques » du rituel religieux romain.

17. Dumézil, 1974, p. 108.

des noms divins au sein de la litanie a son importance. Janus est toujours invoqué le premier quand un sacrifice est célébré en l'honneur de plusieurs divinités, afin qu'il ouvre l'accès à la théorie des dieux.¹⁸ Sa position initiale au sein de cette séquence de noms divins définit ainsi le champ d'action de cette entité supérieure : il est le dieu des *prima* ou des *initia*, quand Jupiter patronne les *summa*.¹⁹ Les dieux sont ensuite nommés selon un ordre hiérarchique strict, décroissant : Jupiter mène la cohorte, suivi immédiatement de Mars *Pater*. L'épiclese qui lui est accordée ne désigne pas ici un quelconque lien de parenté avec les autres dieux, puisqu'à la différence du monde grec, la théologie romaine ne laissait pas de place à la mythologie. Il est possible qu'il soit ici considéré comme l'ancêtre direct, et par là-même le fondateur indirect de Rome, par l'intermédiaire de Romulus, mais l'épiclese souligne surtout le caractère « vénérable » de Mars. Les Mânes, divinités mal connues, collectives et anonymes, mais terribles pour autant, ferment la théorie divine. Cette place liminale indique qu'ils sont en réalité les principaux destinataires de la prière de *deutio*.

Cette succession de noms ne peut pourtant se réduire simplement à une classification des divinités selon les honneurs qui leur sont dus. Au sein de la litanie, les divinités peuvent aussi être associées et former des sous-groupes qui se répondent les uns aux autres. Comme l'a montré notamment Georges Dumézil, « une structure religieuse » sous-jacente rassemble notamment les figures divines de Jupiter, Mars *Pater* et Quirinus qui formaient alors la triade capitoline primitive.²⁰ Ensuite, même si la signification exacte de ces épicleses fait encore débat, il est clair que les divinités *Nouensiles*, et les dieux *Indigetes* forment un couple, une antithèse en apparence, qui annonce l'opposition suivante entre les *diui quorum est potestas nostrorum hostiumque*. L'association des « divinités nouvelles » et les « divinités indigènes » constituerait ainsi la « trace d'une division théologique du panthéon », mais désignerait en même temps la totalité des dieux romains.²¹ Ensuite, le consul s'adresse aux « dieux qui [ont] le pouvoir sur nous et sur les ennemis (*diui quorum est potestas nostrorum hostiumque*) ». Cette formule généralisante regroupe à la fois les dieux des Romains, et ceux de l'armée ennemie, essentiellement des Latins. Elle permet de rappeler qu'au-delà de la guerre qui les a amenés à s'opposer, ces peuples partagent aussi une communauté de dieux à vénérer dans le cadre de la Confédération latine.

18. Macr., I 9, 9.

19. August., C.D. VII 9. Cf. Belayche, 2017, pp. 74-75.

20. Dumézil, 1974, p. 183.

21. Dumézil, 1974, p. 108.

1.2. HERCULE ET JUNON. ASSOCIÉS POUR LE PIRE ET LE MEILLEUR

Dans le cadre de la religion publique romaine, ou au sein des défixions, depuis la période républicaine jusqu'à la christianisation de l'Empire, les réseaux de noms divins associés au sein d'une invocation sont organisés et structurés selon différentes logiques.²² Cela n'est pas nécessairement le cas au sein des incantations relevées par Richard Heim ou Alf Önnorfors : seules deux prières s'adressent directement à plusieurs divinités et, à chaque fois, Hercule est cité. Ainsi, dans la *Physica Plinii* « *Sangallensis* », copiée dans le manuscrit 751 de l'abbaye de Saint-Gall (Suisse), une évocation préconise de s'adresser au fils d'Alcmène pour sauver des animaux :²³

Trauratum, equis, bouis, asinis : Erculis et Iuno Regina, adueniat is huic cauallo, boui uel asino, qui est trauratus.

« Avalement pour des chevaux, des bœufs, des ânes : Hercule et Junon Reine, faites ressortir ce qui a été dévoré par ce cheval, ce bœuf ou cet âne ».²⁴

La formule vise à prévenir l'étouffement d'un cheval, d'un bœuf ou d'un âne en cas d'ingestion précipitée de nourriture. En effet, l'accumulation d'aliments peut entraîner chez ces animaux, plus particulièrement chez le cheval, une obstruction de l'œsophage. Leur nourriture se retrouve bloquée et ne peut avancer, ce qui met en danger la vie de ces quadrupèdes. Dans ce cadre, la médecine vétérinaire antique faisait appel à ce type de prières pour apporter la guérison aux animaux.²⁵ Il est possible malgré tout de s'interroger sur les compétences particulières d'Hercule ou de Junon Reine en ce domaine. La présence de l'âne peut surprendre, mais le cheval comme le bœuf étaient régulièrement associés à Hercule, surtout à Rome, où il apparaissait comme le bouvier par excellence.²⁶ La gourmandise d'Héraclès/Hercule était proverbiale et les comédies font régulièrement allusion à son énorme appétit. Il avait

22. Sur le cas des défixions et l'organisation des listes de noms, et notamment de théonymes, cf. Gordon, 1999 et 2021. Les travaux fondateurs de Goody, 1979 sont encore aujourd'hui une source d'inspiration importante comme en témoignent Ledentu & Lorient, 2020 ; Laemmle, Scheidegger Laemmle & Wesselmann, 2021.

23. Ce codex, écrit entre le milieu du IX^e et le début du X^e siècle, est considéré comme la copie d'une compilation plus ancienne réalisée aux VI^e-VII^e siècles. Cf. Önnorfors, 1964, pp. 12-13 et 47-48.

24. Önnorfors, 1985, p. 238, n. 11. Pour des formules de ce genre, cf. Adams, 1995, pp. 606-611.

25. Le cas de Pélagonius est emblématique à cet égard. À titre d'exemple, le texte de l'invocation au Soleil du paragraphe 283 est destiné à accompagner les soins donnés au cheval victime d'une morsure venimeuse. Cf. Soubiran & Gitton-Ripoll, 2017.

26. Bader, 1998, pp. 151-172 ; Jourdain-Annequin, 1998, p. 285.

la réputation d'être un « dévoreur de bœuf » et son appétit excessif, aussi bien dans le domaine de la nourriture, de la boisson, voire même du sexe, le conduisit à de multiples reprises à une absence de maîtrise de soi.²⁷ L'orant aurait pu dans ce cas faire appel au « héros gourmand » pour venir en aide aux malheureux animaux dont il avait eu la garde et qui souffraient du même vice que lui. Même s'il est possible qu'Héra/Junon « aux yeux de vache » ait pu avoir une attention particulière pour ces animaux, rien dans les rites ou dans les mythes qui mettent en scène la déesse ne semble en revanche justifier *a priori* sa présence dans une prière destinée à lutter contre l'appétit excessif des quadrupèdes.

L'ensemble des récits qui composent le « roman » d'Héraclès insistent très clairement sur la colère et la jalousie de l'épouse de Zeus, qui poursuivit de sa vindicte le fils d'Alcmène tout au long de son existence terrestre. Même s'il faut prendre garde à ne pas confondre abusivement religion romaine et mythologie grecque, l'*interpretatio* était totalement assumée à l'époque où cette prière fut composée. Dans l'incantation qui vise à contrer l'étouffement des quadrupèdes, l'association entre Hercule et Junon Reine peut se comprendre comme la réminiscence des mythes herculéens, un lointain écho de récits grecs transposés et adaptés en Occident. D'ailleurs, comme d'autres prières qui associent Hercule à une ou plusieurs divinités, il est tout à fait envisageable que la formule soit elle-même la traduction d'un modèle grec.²⁸ Le nom Hercule est déjà la forme latinisée d'Héraclès, « la Gloire d'Héra », et le rapprochement entre ces deux théonymes sous leur forme grecque, *Héraklès kai Héra*, crée un effet d'assonance et d'allitération, une technique à même d'assurer l'efficacité de la prière.²⁹ Cependant, en passant du grec au latin, d'Héraclès-Héra à Hercule-Junon, le couple divin perd de sa saveur « mélodique » et « rythmique ». L'épiclèse « *regina* » accolée à Junon est tout à fait classique, et il s'agit vraisemblablement de la traduction de l'Héra *Basileia*.³⁰ Cela a néanmoins pour effet de restaurer un « rapprochement phonique » entre le nom de ces deux entités, altéré par la traduction en latin de la

27. Cf. Nadeau, 2012, pp. 93-108.

28. Heim, 1892, p. 509, n° 140 : *Hercles Inuicte, Sancte Siluane, ad tuos hic aduenisti ; ne quid hic fiat mali* (trad. personnelle : « Hercule Invincible, Saint Sylvain, tu es arrivé parmi les tiens ; de peur que quelque chose de mal ne soit fait ici »). L'influence grecque est évidente, et il est probable que la formule soit en réalité la traduction d'un modèle hellénistique, comme CIL VI 309 : *Herculi Defensori Papirii / Ηρακλει Αλεξικάκω Παπειριοι. CIG 5989 : Ηρακλει Αλεξικάκω, Herculi Defensori, Siluano Custodi.*

29. Sur ce sujet, cf. Garcia Teijeiro, 1989 et 1992 ; Versnel, 2015.

30. Cf. Pirenne-Delforge & Pironti, 2016, p. 11 : Héra est « souveraine », *Basileia*, cumulant les statuts d'épouse et de sœur de Zeus, mais il s'agit d'« une souveraine dont le rang n'est pas absolu, (...) relatif à celui du dieu qu'elle côtoie ».

prière d'origine.³¹ À la différence des prières traditionnelles, l'association entre deux divinités dans un cadre thérapeutique ne se justifie pas par une complémentarité de leur domaine de compétences, mais comme l'écho de récits mythiques et surtout comme une forme de jeu de mots.

1.3. DES DÉMONS ET DES ANGES

Dans le *carmen* de *deuotio*, le consul s'adresse directement à des ensembles divins, comme les *Manes*, les dieux *Indigetes* ou *Nouensiles*. De telles entités collectives sont par contre rarement citées dans les incantations thérapeutiques. Dans la *Physica Plinii Sangallensis*, une incantation cite ainsi les *Vertigontes*, une supposée tribu gauloise, afin de mettre fin à des douleurs dans les membres.³² Un autre enchantement préconise de faire intervenir une entité collective mystérieuse, les *Teleteni*, afin de faire fuir des *daemones* :

[Ad] *Daemones effugandos hoc dicitur physicum : ocopo OXΦ.e.Γ.e.I., daemones ad lunaticum accedant, herbam pioniam (idem) ad collum suspende. Daemonium siue t dession (?) ne noceat, herbam heliotropium legis luna XVI et supra limen ponis et in uentrali uteris. daemone ne occurras nocte quocumque loco timueris, hoc dicitur : 'Daemone quoque in publico cadunt' ; dicitur illi ad aurem 'recede daemon, teleteni ueniunt'.*

« Afin que les démons s'enfuient, tu dis ce remède naturel : *ocopo OXΦ.e.Γ.e.I.* Afin que les démons s'en aillent vers la lune, suspends la (même) pivoine au cou. Afin que le démon ou *dession* ne nuisent pas, tu cueilles le tournesol le seize de la lune, tu le déposes sur le seuil, et tu en fais usage sur le ventre. Afin que tu ne rencontres pas le démon de nuit, partout où tu le craindras, tu dis ceci : 'Les démons aussi tombent en public'. Tu lui dis à l'oreille : 'Fuis, démon, les *Teleteni* arrivent' ».³³

31. Pour un bref aperçu critique des travaux consacrés à *Iuno Regina*, cf. Dury-Moyaers & Renard, 1981, pp. 168-176.

32. Heim, 1892, p. 502, n° 118 : *Vertigontes audierunt, Iouem patrem sibi ad optionem dedisse, ut si quid doleret, eadem die, qua te nominasset, tu illis sanum faceres quod doleret. Vertigontis tui meminito, mihi sanum facies quod dolet' ; omnia nominabis ; Önnersfors, 1985, p. 240, n. 32 : Vertigontes audierunt Iouem patrem sibi adoptionem dedisse, ut, si quid doleret, aedeam <qua> te nominasset, tu illi sanum facere, quod doleret. <Vert>egontis tui meminito, mihi sanum facies [et] quod dolet'.*

33. Heim, 1892, p. 502, n° 120 ; Appel, 1909, p. 45, n° 108 ; Önnersfors, 1985, p. 240, n. 36 : *Demonos effugandos. Hoc dicitur fisicum : 'Ocopo oxΦ.e.Γ.e.i.'. Demonos ad lunaticum <ne> accedat, herbam pioniam idem ad collum suspende. Demonium +siuet dession+ ne noceat : Herbam eliotropium legis luna XVI et supra limen ponis, et et<iam> in uentrale utatur. Demone ne occurras noctae, quocumque loco timueris, hoc dicitur : 'Demone quoque in publico cadunt' ; dicitur illi ad aurem : Recede, demon, teleteni ueniunt !'.*

Selon R. Heim, le nom *teleteni* dériverait du nom « *teleta*, τελετή (cérémonie d'initiation) », et désignerait ainsi des « *mysteriorum conscios*, μύστας ». ³⁴ Les *Teleteni* renverraient dans ce contexte aux initiés dans « les arts illicites du culte des démons (*de illicitis artibus erga daeminum cultum*) ». ³⁵ De manière plus convaincante, Roger Hanoune rapproche le nom des *Teleteni* de celui de la sodalité des *Telegeni*, une troupe de *uenatores* d'Afrique du Nord placée sous la protection de Dionysos. ³⁶ En cas de possession, ces chasseurs et tueurs de bêtes féroces seraient particulièrement bien indiqués pour être victorieux contre les « monstres ou le mal selon un symbolisme bien attesté ». ³⁷ Cette cohorte a en charge de lutter contre les démons, une autre identité collective. ³⁸ Ces êtres malfaisants sont aussi appelés *to dession*, correspondant vraisemblablement à la transcription en latin de l'euphémisme τὸ δεξιὸν (« qui est à droite, de bon augure, favorable »). ³⁹ Ce procédé doit être interprété comme une antiphrase, dans la mesure où ceux-ci personnifieraient « l'envie (*inuidia*) ». Tout comme les Érynies et les Euménides, voire même les Mânes, les *daemones/dessia* forment ainsi un collectif indifférencié de divinités. Traditionnellement, ces pluriels désignent collectivement une « foule qui ne se divise pas en singuliers ». ⁴⁰ Certes, à la différence des *Teleteni*, la prière emploie aussi bien le singulier que le pluriel pour désigner l'ennemi. Cela pourtant ne doit pas faire illusion : l'esprit au singulier n'est pas singulier. Il n'a pas de nom, il n'a aucune personnalité. Il n'est qu'un parmi d'autres, et quel que soit le démon en question, la prière serait efficace. Même si ces entités sont multiples, elles ne s'influencent pas mutuellement, elles ne collaborent pas entre elles ; elles constituent simplement à l'occasion une masse.

Pour démontrer que les divinités constituent un réseau, il faut davantage prendre en compte les « structures relationnelles » que celles-ci peuvent entretenir en elles et les contextes dans lesquels elles évoluent. ⁴¹ Si les litanies de dieux sont rares dans l'ensemble des incantations thérapeutiques latines répertoriées par R. Heim ou H.S. Versnel, il est encore plus difficile d'y retrouver une collectivité qui puisse se diviser en singu-

34. Heim, 1892, p. 502

35. August., *C.D. X* 9. Cf. Önnorfors, 1985, p. 250, n. 36.

36. Sur cette sodalité, cf. Beschaouch, 1966, pp. 150-157.

37. Hanoune, 2000, p. 1568.

38. Une autre incantation de ce genre est relevée par Follan, 1968, p. 51, n. 18 : *Si uis experire an demonitus : si uero quis frenesi patitur, ut docet auctor libre medicine Capitulo de melancolico. Tunc dic ad aures euis hec uerba : Recede daemon quia esu molli percipiunt. Si demonitus est tunc cadit in terra, si non cadit epilepticus est.*

39. Cf. Heim, 1892, p. 564.

40. Dumézil, 1974, p. 371.

41. Berthelet & Van Haeperen, 2021, p. 10.

liers, équivalente par exemple aux divinités « qui ont pouvoir sur » le peuple romain, ainsi désignées par Decius Mus. Pour cela, il est nécessaire d'élargir l'enquête aux prières chrétiennes. La plupart des incantations thérapeutiques ont été élaborées dans un contexte de « balkanisation » des esprits et la christianisation progressive de l'Empire n'a pas empêché la survivance de certains cultes traditionnels. Pendant l'Antiquité tardive, les orants font appel aux divinités qu'ils jugent encore efficaces, comme Hercule en cas d'étouffement, mais de nouvelles entités interviennent, telles que la Trinité. Dans ce cas précis, le thérapeute préconise de faire intervenir des êtres spirituels intermédiaires comme les saints ou les anges pour des difficultés respiratoires.

(Contra fleumata). Adiuua me, Deus saluator meus, in adiutorio tuo, adiuua nos cantare et praecantare una cum sancto Zenone Abraham et sanctum Raphael et sanctum Vriel, chorum angelorum et sanctum Damianum purga manum suam.

« Contre les phlegmes. Aide-moi, Dieu mon sauveur, avec ton aide, aide-nous à chanter et prier, d'abord avec saint Zénon, Abraham, saint Raphaël, saint Uriel, le chœur des anges et saint Damien, nettoie sa main ».⁴²

Afin de lutter contre l'accumulation de phlegmes, cette prière d'inspiration chrétienne préconise de faire appel à Dieu ou aux saints Zénon, Abraham et Damien, mais elle cite aussi une entité collective, le « chœur des anges (*chorum angelorum*) ». À la différence des *daemones* cités précédemment, certains des anges qui forment cet ensemble gardent leur propre individualité. Uriel, comme Raphaël, sont à la fois saints et anges. Chacune de ces figures possède non seulement un nom qui l'identifie : le nom de Raphaël vient ainsi de l'hébreu (de *refa-* : « guérir », et *-El* : « Dieu »), et signifie « Dieu guérit », ou « (celui que) Dieu guérit ».⁴³ Ce nom est particulièrement approprié puisque les conseils médicaux de Raphaël permettent à Tobie de soigner la cécité de son père.⁴⁴ La figure d'Uriel (« Dieu est ma lumière »), citée notamment dans le *Livre d'Enoch éthiopien*, est plus surprenante car il ne semble pas posséder de compétences médicales particulières.⁴⁵ À la différence des *Teleteni* ou des *daemones*, les figures saintes et angéliques Raphaël et Uriel font partie d'un réseau relationnel : Raphaël, « l'un des sept

42. Heim, 1892, p. 564. Traduction personnelle.

43. Tb., III 17 ; XII 15.

44. Le *Livre de Tobie* met en scène l'ange Raphaël, qui permet la guérison de Tobit et de Sara. Cf. Oeming, 2003b, pp. 275-277.

45. Cet ange n'est pas cité en tant que tel dans la *Vulgate*. Il apparaît, par contre, dans le *Livre d'Enoch éthiopien*, 9. 1 ; 19. 1 ; 20. 2 ; 21. 5 ; 21. 9 ; 27. 1 ; 33. 3 ; 52. 1 ; 74. 1 ; 75. 3 ; 75. 4 ; 78. 10 ; 79. 6 ; 80. 1 ; 82. 7. Il est fréquemment cité dans la tradition magique.

anges qui se tiennent devant le Seigneur », forme avec Uriel le « chœur des archanges », mais aussi, toujours selon le *Livre d'Henoch*, ils sont accompagnés de Raguel, Michel, Gabriel, Saraquiel et Remeiel.⁴⁶ Le chœur angélique forme un ensemble encore plus grand puisque l'*Apocalypse* évoque les milliers et milliers d'anges qui chantent les louanges de l'Agneau autour du trône de Dieu.⁴⁷ Il est comparable sur ce point à la myriade de dieux qui ont pouvoir sur le peuple romain : un et multiple à la fois.

Dans le cadre de notre corpus, les prières teintées de « paganisme » s'adressent rarement à une multiplicité de dieux, que ce soient sous forme de listes ou d'entités collectives ; l'orant privilégie un seul dieu pour obtenir son aide. Par contre, et de manière paradoxale, le recours au christianisme permet de s'adresser à des groupes d'entités supérieures, comme les prophètes ou les anges. L'inscription dans un réseau relationnel des divinités issues du polythéisme existe bien, mais cela se fait de manière plus originale. Toutes ces distinctions peuvent s'expliquer aussi bien par le contexte d'énonciation de ces prières – normatives ou non – que par un simple phénomène d'hybridation culturelle.

2. RÉSEAUX FAMILIAUX ET LUTTES D'INFLUENCE

Si les litanies divines sont très rares dans le cadre des incantations thérapeutiques, il existe d'autres procédés qui permettent de mettre en scène les entités supérieures au sein de réseaux complexes. Ainsi, une divinité inconnue, la « Reine de la lulette », est appelée la « fille d'Orcus » afin de remettre l'organe malade à sa place.⁴⁸ Ce type d'incantation intègre l'organe malade, ainsi que le simple chargé d'apporter la guérison, à une parenté divine afin de préciser leur champ de compétence et de maximiser leur efficacité.

2.1. LA LUNE MAÎTRESSE, FILLE DE JUPITER

Le *Liber de remediis* conservé dans le *Codex Sangallensis* 751 se caractérise par l'ajout d'un grand nombre de formules incantatoires à la *Medicina Plinii*, une compilation

46. Tb., 12. 15 ; Ap., 8, 2. La liste des sept anges est celle du *Livre d'Henoch éthiopien*, 20, 1-8 (éd. Knibb, 1978).

47. Ap., 5, 11. Maurice de Gandillac, dans l'édition de *Denys l'Aréopagite, La Hiérarchie céleste* (de Roques, Heil & Gandillac, 1958, p. 118), rappelle que le thème du « chœur est classique dans l'Antiquité et lié quelquefois à la théorie pythagoricienne de l'harmonie des sphères ». Il devient très populaire ensuite dans la tradition chrétienne, notamment par l'intermédiaire de Thomas d'Aquin.

48. Cf. Corre, 2020.

médicale datée de l'Antiquité tardive. Parmi celles-ci, une prière recommande de demander à la lune de mettre fin à des douleurs rénales :

Ad renium dolorem dicis hoc : 'Domina Luna, Iouis filia, quomodo lupus non tangit te [et] sic et renes meos dolor non tangat. Si renem manducauero offendo'.

« En cas de douleur au rein, tu dis ceci : 'Maîtresse Lune, fille de Jupiter, de même que le loup ne te touche pas, qu'ainsi la douleur ne touche pas mes reins. Si je mange le rein, je commets une offense' ». ⁴⁹

Les origines de ce mal et les liens qui peuvent être établis avec un loup sont sujettes à caution. Les douleurs rénales sont généralement provoquées par des calculs rénaux ou une pyélonéphrite. L'évocation d'un loup peut aussi faire penser au *lupus*, cette maladie auto-immune qui touche le plus souvent la peau ou les articulations. Dans certains cas, cette affection peut aussi se compliquer d'une atteinte rénale.⁵⁰ Il est assuré par contre que les Anciens avaient relevé une certaine affinité entre les canidés et l'astre de la nuit.⁵¹ Il était donc logique, par effet de similarité, que la lune agisse aussi sur le *lupus* qui s'en prendrait au rein. En recourant à une figure de style du genre de l'*adynaton*, la prière insiste aussi sur l'incommensurable distance qui les sépare. D'autres incantations insistent aussi sur tout ce qu'un loup ne peut pas faire. Tout comme il ne peut atteindre la lune, il ne peut non plus « manger des œufs » : la comparaison justifie le fait que la maladie cessera de frapper le rein du malade.⁵² L'adresse à la Lune maîtresse permet-

49. Heim, 1892, p. 558 ; Önnersfors, 1985, p. 239, n. 19 : *Renium dolor dicis hoc : 'Domina luna, Iouis filia, quomodo lupus non tangit te, et sic renes meos dolor non tangat. Si rene manducauero, offendo'.*

50. Dans l'Antiquité, Hippoc., *Ap. V 22* : ἔρπυσιν ἐσθιομένουςιν (éd. Littré, 1844), est le premier à décrire ce qui semble être un *lupus*, mais cette maladie n'était pas encore ainsi dénommée. L'établissement de sa symptomatologie sous le nom de *lupus* est attribué à Paracelse, mais John Manardus avait déjà remarqué que les ulcères qui ravageaient l'épiderme des malades évoquaient des morsures de loup. Cf. Smith & Cyr, 1988. De plus, au X^e siècle, le Pseudo-Herbernus (1853), *Miracula beati Martini post reuersionem*. In Jacques-Paul Migne (éd.), *Patrologia Latina*, 129, p. 1035 : *Episcopus Leodici, Hildricus nomine, uir morum honestate laudabilis, occulto Dei iudicio morbo, qui uulgo lupus dicitur, miserabiliter imo mirabiliter laborabat*, utilisait aussi la figure du loup pour décrire les éruptions cutanées ; il est probable qu'il s'agissait d'une tradition déjà bien établie, d'origine populaire. Sur l'histoire de la maladie désignée comme *lupus*, on peut aussi consulter Michelson, 1946, p. 260.

51. Dans l'ouvrage de Petr. 62, Niceros évoque sa rencontre avec un lycanthrope, alors que « la lune brillait comme en plein midi » (*luna lucebat tanquam meridie*).

52. La figure du loup est aussi présente dans une incantation du manuscrit 751 de l'abbaye de Saint-Gall, destinée à lutter contre une douleur oculaire. Cf. Heim, 1892, p. 564 : *Ad oculorum dolorem scribe in charta uirgine hos characteres et ad frontem ligabis 'obes orbirio'. Ad cordis pulsum, scribis in chart*

trait aussi d'obtenir la guérison, sauf que cette prière s'adresse à la fille de Jupiter. Cette précision généalogique dans un cadre non normatif ne peut être considérée comme un simple ornement poétique, elle joue un rôle rituel.

L'adresse à la Lune *domina* constitue un « exposé théologique minimal » : elle définit l'entité supra-humaine, en même temps que sa légitimité de puissance lui est reconnue dans le champ circonscrit par son épiclèse.⁵³ En la nommant, donc en l'invoquant comme puissance, l'orant crée les conditions de son action pour une occasion unique. Luna, avec Sol, est un des astres régulateurs des saisons et des mois, mais elle joue un rôle mineur au sein de la religion romaine.⁵⁴ Elle est rarement évoquée dans les sources épigraphiques, et sous réserve de nouvelles découvertes, si les défixions grecques Mene/Séléné sont largement documentées, les tablettes latines ne citent jamais Luna.⁵⁵ Cette déesse bénéficie ici de l'épiclèse de *domina* que l'on retrouve plus fréquemment dans les *defixiones* accolée à d'autres divinités, comme Mater Magna,⁵⁶ Terra,⁵⁷ Némésis⁵⁸ ou Isis,⁵⁹ voire de manière peut-être plus surprenante Fons.⁶⁰ Traditionnellement, Luna est assimilée à Séléné, fille des titans Hypérion et Théia. Le fait qu'elle soit désignée comme la fille de Jupiter indique vraisemblablement un rapprochement avec Diane/Artémis. Il reste possible, cependant, que l'auteur de la prière évoque aussi Hécate, que certains faisaient naître de Jupiter/Zeus et de Déméter, ou de Jupiter/Zeus et de Junon/Héra.⁶¹ La mention du lien de parenté entre la Lune et Jupiter permet ainsi d'inscrire la divinité dans un réseau de relations particulièrement puissantes. L'astre lunaire avait la réputation d'influencer des changements dans le corps humain, et notamment d'être à l'origine de désordres mentaux, comme l'épilepsie, aussi appelée *morbus lunaticus*, ou « maladie de Saint Lupus » au Moyen-Âge.⁶² Le nom seul de la déesse permet d'évoquer son lien avec les loups, et donc d'obtenir la guérison des malades. Mais la prière lui construit une généalogie, la rapproche d'une parenté divine connue et pour terminer, elle l'intègre à la communauté des

apura lino rudi, ligabis genae : 'ut lupus ouem non tangat' luna quinta decima chelidoniam colligis et cum sale dabis ei.

53. Belayche, 2006, p. 23.

54. Cf. Rose & Scheid, 2015.

55. Sánchez Natalías, 2022.

56. Kropp, 2008, dfx 5.1.5/8 ; 5.1.5/10.

57. Kropp, 2008, dfx 11.1.1/6.

58. Kropp, 2008, dfx 3.6/1.

59. Kropp, 2008, dfx 2.2.1/1 ; 4.1.3/16.

60. Kropp, 2008, dfx 2.2.4/1.

61. Sur les liens entre Hécate, Diane/Artémis et la Lune, cf. Zografou, 2010 ; Bortolani, 2016.

62. Von Storch, 1930, p. 615.

dieux. Si la « fille de Jupiter » n'a pas nécessairement une puissance comparable à celle de ses sœurs et parentes, telles Hécate ou Diane, elle est néanmoins reconnue comme entité céleste. L'efficacité de cette puissance en apparence mineure est assurée par ses affinités avec les entités supérieures et leurs lieux d'action.

2.2. L'HERBULA PROSERPINACIA ET PROSERPINE

Un autre d'exemple de construction d'un réseau familial nous est fourni par le *Codex Vindobonensis* 93, actuellement conservé à l'Österreichische Nationalbibliothek de Vienne. Il s'agit d'un manuscrit richement illustré, copié dans le sud de l'Italie au XIII^e siècle, d'après un ouvrage remontant au VI^e siècle.⁶³ Parmi les différents textes qui composent cet *Herbarius*, les pages attribuées à un Pseudo-Apulée contiennent de nombreuses prières qui font appel à la vertu des simples très efficaces. Deux formules extrêmement proches recommandent l'usage de l'*herbula proserpinacia* en cas de saignements :

Ad profluuium mulieris autem die : Herbula Proserpinacia, Horci regis filia, quomodo clau(s)isti mulae partum, sic claudas et undam sanguinis huius.

« En cas d'hémorragies féminines : 'Herbula Proserpinacia, fille d'Horcus roi, de la même manière que tu as mis fin à l'accouchement de la mule, ainsi mets fin à ce flot de sang ».⁶⁴

Herbula Proserpinatia, Horci regis filia ; adiuro te per tuas uirtutes, ut quomodo clausisti partum mulae, claudas undas sanguinis huius.

« *Herbula Proserpinatia*, fille d'Horcus roi, je t'adjure par tes pouvoirs, de même que tu as mis fin à l'accouchement de la mule, ainsi mets fin à ce flot de sang ».⁶⁵

D'après l'incantation, l'*herbula proserpinacia* ou *proserpinatia* (plus sûrement *proserpinaca*) aurait les « vertus » nécessaires pour mettre fin à des hémorragies féminines. Le mal évoqué peut désigner des ménorragies – soient des règles trop abondantes, trop longues ou trop fréquentes –, mais aussi potentiellement de métrorragies, qui ren-

63. Cf. Unterkircher, 1999. Cette édition qui reproduit les magnifiques enluminures du manuscrit est elle-même suivie d'un essai de Peter Murray Jones qui replace ce texte dans son contexte.

64. Heim, 1892, p. 488, n° 91 (trad. personnelle).

65. *Codex Bonensis* 218, folio 85r. La transcription est de Heim, 1892, p. 554 (trad. personnelle). Le manuscrit de Breslau propose : *Herbula Proserpinaca, Horci regis filia, quomodi clusisti mulae partum, cludas unda sanguinis huic* (la transcription et les corrections sont de Joret, 1888, p. 343).

voient à des hémorragies génitales survenant en dehors des règles. Ces saignements peuvent être parfois inquiétants : dès l'Antiquité, les médecins avaient pris conscience de la nécessité de prendre en charge ces flux sanguins, car l'hémorragie du post-partum constitue la première cause de mortalité maternelle liée à la grossesse.⁶⁶ Le choix de l'*herbula proserpinacia*, plante du monde souterrain, pour mettre fin à ces saignements suffit à souligner le danger de la situation, mais il s'avère aussi particulièrement judicieux, car cette plante rentre dans la composition de différentes potions destinées à mettre fin aux écoulements et à tous types de flux. L'*Herbarius* du Pseudo-Apulée nous apprend que cette plante était aussi utile contre les saignements de nez, les diarrhées, ou dans le cas d'un écoulement problématique du lait maternel.⁶⁷ D'autres usages sont possibles : Pline l'Ancien indique que le simple est efficace contre les angines ou les piqûres de scorpions. Astringent, mais aussi hémostatique, et vulnéraire, il est encore utilisé comme herbe médicinale contre les dysenteries, la goutte ou les rhumatismes.⁶⁸ Les enluminures et les peintures du manuscrit de Vienne nous montrent à plusieurs reprises un médecin administrant ses soins sous la forme d'un philtre, la plante serait ainsi efficace *per se*. Par contre, dans le cas des hémorragies féminines, la simple décoction tendue par une servante à la femme souffrante ne suffit pas.⁶⁹

Afin de rendre pleinement efficace la *proserpinacia*, il faut prononcer l'incantation et s'adresser directement à la plante. L'orant lui attribue une « capacité d'agir (*agency*) », comparable ainsi aux dieux « qui agissent et qui œuvrent (*agentes et*

66. Sur le lien entre l'accouchement et le monde de la mort, cf. Papaikononou, 2013.

67. Unterkircher, 1999, fol. 37r-38r.

68. Plin., *N.H.* XXVI 23 : *Anginae argemonia medetur sumpta ex uino...proserpinaca cum muria ex maenis et oleo trita uel sub lingua habita* (« l'angine se soigne par de l'argémone broyée dans du miel, ... la *proserpinaca* pilée avec de la saumure d'anchois et de l'huile ou gardée seule sous la langue ») ; XXVII 127 : *Proserpinaca herba uulgaris est, eximii aduersus scorpiones remedii. Eadem contrita, addita muria et oleo e menis, anginam eximie curari tradunt, praeterea et quantalibet lassitudine recreari defessos, etiam cum obmutuerint, si subiciatur linguae ; si deuoretur, uomitionem sequi salutarem.* (« La *proserpinaca*, plante très répandue, est un excellent remède contre les scorpions. Pilée avec addition de saumure et d'huile d'anchois, elle passe pour guérir excellemment l'angine ; on ajoute aussi, que si grande que soit la lassitude éprouvée, elle guérit de la fatigue, même lorsqu'on n'a plus la force de l'avaloir, si on en met sous la langue ; et que si on l'avale elle provoque un vomissement salutaire »). Marcellus Empiricus, *De Medicamentis Liber* 15, 29 : *Herba proserpinalis quae draconteum dicitur contritae suco admisceto salsam aquam et olei parum atque inde linguam et quae sunt circa linguam et fauces perfricato donec uomet cui medebere, cito sanabitur.*

69. Unterkircher, 1999, p. 37, fol. 38v : « *Vaulted interior with a blackground ; a bleeding woman with two servants, one of whom administers medicine (which is only effective when the magic spell given above the picture is spoken at the same time)* ».

molientes) ». ⁷⁰ Cette entité autonome peut-elle être pour autant qualifiée de divinité ? Elle est désignée par son nom propre, mais celui-ci renvoie surtout à son statut de « petite herbe (*herbula*) ». Personnifier une plante et la prier de soulager le malade est relativement courant dans le cadre des traités thérapeutiques latins. ⁷¹ Le procédé est similaire pour des organes malades, voire une maladie. Lucien s’amuse à imaginer l’adresse d’un goutteux au Mal qui l’afflige, et fait de cette maladie l’héroïne d’une tragédie en la divinisant. ⁷² Le malade peut s’adresser aussi à la douleur elle-même pour lui demander de le laisser tranquille. ⁷³ Dans les deux incantations citées, l’orant ne fait pas appel directement à la « puissance (*uis*) » de l’*herbula proserpinacia*, mais il lui accorde des vertus, comme celle d’avoir mis fin à l’accouchement des mules. Certes, les *Annales* ont relevé plusieurs cas de ces animaux qui ont pu mettre bas ; mais les Anciens y ont toujours vu un prodige. ⁷⁴ Comme un loup évoqué précédemment qui ne pouvait atteindre la lune, ou comme « une palombe ne peut avoir de dents », « une pierre donner de la laine, ou un canthare boire de l’eau », « la mule ne peut donner bas » est une de ces expressions proverbiales qui désignent finalement ce qui ne peut avoir lieu, ou qui ne doit plus jamais arriver. ⁷⁵ Comme le rappelle notamment Pline l’Ancien, *mula non parit*, et on le sait dorénavant, cet état de fait résulte des pouvoirs fabuleux de cette entité supérieure, l’*Herbula Proserpinacia*. Elle a su agir dans un

70. Cic., *N.D.* I 77. Cf. Bettini, 2017, p. 165.

71. Un des manuscrits de l’*Herbarius* du Pseudo-Apulée conservé à Breslau comporte un certain nombre de prières, inconnues par ailleurs pour la plupart, et qui s’adressent directement aux plantes chargées d’apporter la guérison aux malades. La transcription et les corrections éventuelles sont de Joret, 1888, pp. 337-354 : 3. *Herba ocymum, te rogo, per summam diuinitatem quae te iussit nascit, ut cures ea omnia et succuras aixili maximoque, de te fida remedia posco quae sunt infra scripta* ; 4. *herba apium te deprecor per inunetorem tuum Scolapium, uti uenias ad me cum tuis uirtutibus et et mihi praestes quae certe fidus peto* ; 5. *Sancta herba chrysocanthus, per Scolapium herbarum inuentorem te rogo, ut uenias huc ad me hilaris cum effectu magno et praestes quae te fidus posco* ; 6. *Herba hediosmus, per Vulcanum operis inuentorem, adiuro te ut auxilio tuo cures omnia quae de te sunt infra scripta* ; 7. *Herba bona sancta anethum, Apollo Sancte, te quaeso et obsecro ut haec herba mihi in adiutorium sit, ut remediis eius curam ad quemcumque manu misero auxilio maximo praestet.*

72. Lucian., *Trag.* 1-5.

73. Önnersfors, 1985, p. 239, n° 21 : *Fuge, coli dolor, coridalus te fugat.*

74. Cic., *Div.* II 22. 49 et 28 ; Suet., *Galb.* 4 et 61 ; Liv., XXXVII 3, 3 ; Juv., XIII 64.

75. Marcellus Empiricus, *De medicamentis liber*, 8, 191 : *dices : ‘nec mula parit, nec lapis lanam fert, nec huic morbo caput crescat aut si creuerit, tabescat’* (Niedermann & Liechtenhan, 1968). Gargilius Martialis, *Curae boum*, § XIX : *haec dicis mente precante : ‘nec lapis lanam fert, nec lumbricus oculos habet, nec mula parit utriculum.* L’édition de référence est celle de Schuch, 1857. *Anecdotum Latinum*, CLXX : *dicis : ‘quod mula non parit’, et expues, ‘nec catharus aquam bibit’, et expues, ‘nec palumba dentes habet’, et expues, ‘sic mihi dentes non doleant’, et expues* (Piechotta, 1887).

temps mythique, on lui demande d'agir à nouveau, le temps de la prière.⁷⁶ Mais elle ne peut intervenir seule.

2.3. LA FILLE D'HORCUS

Selon Jacques André, l'*herbula proserpinacia* pourrait être identifiée à la renouée des oiseaux (Fig. 1).⁷⁷ Cette plante porte de multiples noms : Marcellus Empiricus nous apprend que les Grecs l'appelaient *draconteum* et les Gaulois *gigarus*.⁷⁸ Comme ses tiges comportent de nombreux nœuds, le médecin grec Dioscoride la désigne sous le nom de *πολύγονον ἄρρεν*, synonyme aussi de *sanguinaria* ou *sanguinalis*, terme générique pour un certain nombre de plantes hémostatiques et vulnéraires.⁷⁹ À la suite de Linné en 1753, cette appellation s'est imposée à l'époque moderne : le nom scientifique de la plante aussi connue comme la « renouée des oiseaux » est *Polygonum aviculare* L. Cela renvoie au fait que les graines de cette plante sont particulièrement appréciées des petits volatiles.⁸⁰ Les différents noms attribués à cette plante mettent à chaque fois en avant une de ses caractéristiques. Ils nous informent sur la nature de ce végétal, mais aussi sur ses qualités. Le nom de l'entité invoquée pour mettre fin aux hémorragies féminines atteint cependant une autre dimension. La renouée des oiseaux comporte de nombreuses tiges qui s'étalent sur le sol, et ceci explique que certains l'appellent encore à notre époque « la traînasse ». Le nom par lequel l'orant a choisi d'invoquer cette plante, *herbula proserpinacia*, est signifiant : il est apparenté au verbe *proserpere* ;⁸¹ il rappelle tout d'abord le fait que ce simple a comme principale caractéristique de « se propager en rampant, en se traînant ».⁸²

Par métonymie, le phytonyme *herbula proserpinacia* évoque à dessein un autre théonyme fameux, celui de *Proserpina*. Introduite à Rome à la suite de la première

76. Plin., N.H. VIII 173 : *obseruatum ex duobus diuersis generibus nata tertii generis fieri et neutri parentium esse similia, eaque ipsa quae sunt ita nata non gignere in omni animalium genere ; idcirco mulas non parere. Est in Annalibus nostris peperisse saepe, uerum prodigii loco habitum* (« l'expérience a montré que les produits de deux espèces différentes en forment une troisième qui ne ressemble ni à l'un ni à l'autre de ses parents, et que les animaux issus de ces croisements sont stériles dans toutes les espèces d'animaux : c'est pour cela que les mules n'ont pas de petits »).

77. André, 1985, p. 208.

78. Marcellus Empiricus, *De medicamentis liber* 10, 58 : *herba Proserpinalis, quae Graece draconteum, Gallice gigarus appellatur.*

79. Dioscoride, IV 4 (éd. Wellmann, 1906-1914).

80. Linné, 1753, I, pp. 362-363. Cf. Coste, 1900-1906, III, p. 207.

81. Gloss. Mai, VIII 469 : *proserpinare germinare, crescere.*

82. S.v. « *proserpo* », Gaffiot.

guerre punique, Proserpine était honorée en compagnie du dieu *Dis Pater* lors des *ludi Tarentini*.⁸³ Des victimes noires étaient sacrifiées à l'occasion des Jeux Séculaires dans un espace consacré au couple infernal, le *Tarentum*. Georges Dumézil suggère que *Proserpina* est le nom déformé de Perséphone, « par étymologie populaire ou plutôt par une prononciation étrusque ». ⁸⁴ Pour populaire que soit son étymologie, le nom de la déesse indique néanmoins que Proserpine a été à l'origine une déesse agraire, présidant à la germination et à la croissance des plantes.⁸⁵ L'orant renforce le lien entre la plante et la déesse en la qualifiant de « fille d'Hercus (ou Orcus) roi », celui qui accepte ou non les candidats à son empire souterrain. L'épiclèse pourrait s'expliquer par un rapprochement avec *Dis Pater*, autre divinité romaine à laquelle il a été identifié, et qui était justement honorée avec Proserpine.⁸⁶ Orcus est aussi assimilé à Pluton en tant que dieu des enfers qui punit les parjures et préside à la fin de l'existence. Proche de Proserpine, sa mère putative, fille d'un dieu souterrain, au moins par le nom, l'*Herbula Proserpinacia* est une petite divinité fonctionnelle, intégrée à une généalogie divine, et exerce son pouvoir en relation avec son père et sa mère présumés.⁸⁷ Tout comme la Lune, fille de Jupiter, affirmait son caractère de divinité céleste, la *Proserpinacia*, fille d'Hercus, a autorité sur le monde souterrain.

3. CHIRON, ESCULAPE ET APOLLON. MYTHOLOGIE EN MIETTE ET JEUX D'ACTEURS

Les entités supérieures peuvent enfin intervenir au sein d'une prière sans que leur puissance ne soit directement invoquée. Mais elles peuvent jouer un rôle d'acteurs au sein de petites histoires. Le recours à des allusions mythiques, par le biais de périphrases est d'ailleurs relativement fréquent dans le cadre de ce genre de rituels. Régulièrement, le modèle divin est mis en scène dans un monde mythique et le récit de ses actions évoque la guérison du malade ou plus généralement l'action recherchée dans le monde réel. Par le recours sous-entendu à un phénomène de type *similia similibus*, cette « mythologie

83. Cf. Orlin, 2010.

84. Dumézil, 1974, p. 432.

85. August., C.D. IV 8 : *praefecerunt ergo Proserpinam frumentis germinantibus, geniculis nodisque culmorum deum Nodutum, inuolumentis folliculorum deam Volutinam.*

86. Cf. Scheid, 2005, p. 101. Pour une analyse des Jeux Séculaires, cf. Beard, North & Price, 2006, pp. 198-203 ; Scheid, 2007b.

87. Si Pluton/Hadès a bien une fille, Macaria, seule sa compagne Proserpine/Perséphone lui est régulièrement associée. Une malédiction romaine cite aussi Aurora, *Orchi soror*. Cf. Bevilacqua, 2006-2007 et 2010 ; Bevilacqua & Colacicchi, 2006-2007.

en miette » devient efficace au moment de son élocution par effet de performativité, la narration elle-même possédant un véritable « *narrating power* ». ⁸⁸

3.1. L'ERIPHIA, UNE HERBE DIVINE

Sur le verso du 111^e folio du manuscrit viennois de l'*Herbarius* cité précédemment, l'auteur présumé, le Pseudo-Apulée, recommande le recours à une plante appelée *eriphia* (ou *erifion*) :

Eriphia. Precatio eiusdem herbae : 'herbae eriphia, ut adsis me rogante et cum gaudio uirtus tua praesto sit et ea omnia persanes, quae Aesculapius aut Chiron centaurus, magister medicinae, de te adinuenit'.

« Eriphia. Prière de la même plante. 'À la plante *Eriphia*, moi priant pour que tu m'aides et avec joie que ta vertu soit présente, et par là, que tu guérisses tout, grâce à cette vertu qu'Esculape ou le centaure Chiron, maître de médecine, découvre en toi' ». ⁸⁹

Cette « prière (*precatio*) » latine ne s'adresse pas directement à une divinité, mais à une herbe, l'*eriphia* ou *erifion*. Cette plante n'est pas clairement identifiée, mais il s'agit vraisemblablement d'une sorte de rue, famille nombreuse de plantes parmi lesquelles on peut compter la « rue des jardins, ou rue fétide (*ruta graeolens*) ». L'incantation ne donne pas d'indication précise sur son usage, mais l'*Herbarius* du Pseudo-Apulée indique qu'elle est aussi appropriée pour lutter contre la phtisie ou les tuberculoses pulmonaires en général. ⁹⁰ Ceci peut se justifier par les vertus anti-inflammatoires de cette plante, mais l'origine du nom de cette plante renvoie à une particularité de sa constitution. Celui-ci provient du grec, le « chevreau (ἔριφος) ». En effet, cette herbe posséderait une tige creuse dans laquelle monterait et descendrait un scarabée, et qui dégagerait ainsi un son qui évoquerait le cri du chevreau. Dans la mesure où les Grecs faisaient du cri de la chèvre « le modèle, le paradigme » de la voix humaine, ce simple entrain dans la composition

88. Frankfurter, 2001, p. 457. L'expression est d'Albert-Llorca, 1991.

89. Heim, 1892, p. 503, n° 126. Ces quelques lignes de l'*Herbarium* du Pseudo-Apulée sont à compléter par le manuscrit F. 19 de Breslau (Henschel, 1847. Cf. Joret, 1888, p. 344 : *Herba erifion. Precatio ejusdem herbae. Herba erifion, uti adsis me rogantem ut cum gaudio uirtus tua praesto sit et ea omnia persanet qu[a]e Scolapius aut C[h]iro centaurus magister medicinae, de te adinuen[er]it.*

90. Howald, Niedermann & Sigerist, 1916, p. 214 : CXXVI, *Herba erifion*. 1. *Ad tisticos. Herba erifion pistata, malagmae genus inposita sanat ; sucum eius potui datum, miraberis uirtutem. Itali rustam agrestem dicunt. Nascitur in Gallia, in monte Soracti.*

d'« herbes (*herbae*) » employées pour remédier aux extinctions de voix.⁹¹ En vertu du principe de similarité – *similia similibus curantur* –, « rien n'est meilleur, dit-on, pour la voix » ou pour la gorge et les poumons en général.⁹²

L'évocation de *Eriphia* dans une prière n'a rien de surprenant en soi. C'est un simple puissant. Cependant, dans ce cadre précis, elle n'est plus simplement un moyen qui permet d'obtenir la guérison du patient, elle devient un acteur à part entière. Certes, l'orant ne fait pas ici appel à la « puissance (*uis*) » de la plante mais bien à sa « vertu (*uirtus*) ». Elle n'est pas désignée comme une divinité, mais bien comme une *herba*. Cependant, l'orant institue cette plante comme une puissance : il s'adresse tout d'abord à elle lors d'une prière à la composition en apparence classique (*precatio*) et demande ensuite son assistance (*adsis*). Ceci est relativement courant : de nombreuses prières médicales s'adressent aussi aux organes malades, comme à un utérus qui aurait le tort de se déplacer trop librement au sein du corps des femmes, ou à la maladie elle-même.⁹³ S'adresser ainsi à la source du mal contribue à lui accorder une identité, mais cela ne suffit pas. Cependant, dans ce cas, la confusion entre cette plante et une divinité reste plausible : le nom d'*Eriphia* désigne aussi une des six Hyades, les nymphes des pluies, avec ses sœurs Cisséis, Nysa, Erato, Bromié et Polyhymno.⁹⁴ Comme le précise l'invocation, *Eriphia* reste une *herba*, mais l'adresse lui confère une identité et des compétences particulières. L'évocation ultérieure de Chiron et Esculape dans la prière introduit un trouble final sur son identité.

91. Cf. Brulé, 1998.

92. Plin., *N.H.* XXIV 168 : *Eriphiam multi prodidere. Scarabaeum haec in auena habet sursum deorsum decurrentem cum sono haedi, unde et nomen accepti. Hac ad uocem nihil praestantius esse tradunt* (« Beaucoup d'auteurs ont mentionné l'*ériphia*. Elle a dans sa tige creuse un scarabée qui monte et descend en produisant le cri du chevreau, d'où vient aussi son nom. Rien n'est, dit-on, meilleur que cette plante pour la voix »).

93. Marcellus Empiricus, 10, 35 : *Item carmen hoc utile profluuiio muliebri :... adiuro te matrix, ne hoc iracunda suscipias ; pari ratione scriptum ligabis* (trad. personnelle : « Voici une prière utile en cas de menstrue d'une femme : '...je t'adjure, Matrice' ; pour une pareille raison, tu lieras le texte ...»). Cf. Dasen, 2015, pp. 53-85.

94. Hyg., *Fab.* 182, 2 : *Quae nymphae Dodonides dicuntur (alii Naides uocant) <...> quarum nomina Cisseis, Nysa, Eriphia, Bromie, Polyhymno : hae in monte Nysa munere alumni potitae sunt, qui Medeam rogauerat, et deposita senectute in iuuenes mutatae sunt, consecrataeque postea inter sidera Hyades appellantur* (« Les nymphes qui sont appelées Dodonides (Naiades par d'autres) <...> dont les noms sont Cisséis, Nysa, Erato, Eriphia, Bromie, Polyhymno, entrèrent en possession, sur le mont Nysa du cadeau de leur nourrisson qui sollicita <pour elles> Médée : abandonnant leur vieillesse, elles furent changées en jeunes filles, puis, prenant rang plus tard parmi les étoiles, désignées sous le nom d'Hyades »).

3.2. « SI CE N'EST PAS TOI, C'EST TON FRÈRE » (LA FONTAINE)

L'efficacité de cette plante, et de la prière, sont garanties toutefois par l'invocation d'Esculape ou du centaure Chiron. La présence des deux entités supérieures apporte un degré supérieur de « sacralité » à la prière. La divinité Apollon leur est régulièrement associée dans ce genre de textes. Les récits mythologiques grecs leur attribuent des liens de parenté – Esculape aurait été le fils d'Apollon et de Coronis ou d'Arfinoé – ou de familiarité – Esculape fut le disciple de Chiron, tout comme Chiron fut le disciple d'Apollon.⁹⁵ Ces trois entités supérieures sont de plus spécialisées dans les soins médicaux. Le centaure Chiron est cependant désigné comme le maître de la médecine ; c'est lui qui apprit notamment aux hommes la médecine vétérinaire. D'après Hygin, c'est le centaure Chiron, fils de Saturne, qui inventa la chirurgie et introduisit l'usage des simples. On attribue, par contre, à Apollon le traitement des maladies des yeux, et à Esculape, son fils, l'invention de la clinique.⁹⁶ En raison de leurs compétences médicales respectives, ces entités supérieures – créatures mythologiques et divinités – étaient régulièrement amenées à collaborer dans le cadre de rituels thérapeutiques afin d'assurer la guérison des malades.

Traditionnellement, dans les *historiolae*, le récit des événements d'un temps mythique – souligné par l'utilisation du prétérit – devient efficace et permet la guérison du patient dans le monde réel ; c'est l'autorité du précédent divin qui assure la guérison du malade dans le temps présent. Ce modèle nous aide à penser ce qui se joue dans notre prière : lorsque l'invocation est prononcée par l'orant, les entités supérieures agissent à nouveau, elles (re)découvrent la vertu de la plante (*te adiuvent*), dans un présent mythique réactualisé. D'une certaine manière, elles « patronnent » la plante, tout comme elles l'ont inventée. Cependant, les relations qui lient les deux divinités ne sont pas clairement établies. L'auteur de la prière ne précise pas qui est véritablement « l'inventeur » de *Yeriphia*, *Aesculapius aut Chiron centaurus*. La conjonction de coordination, *aut*, est normalement exclusive et suggère une hésitation de l'orant sur l'identité de l'entité responsable. Cette hésitation pourrait légitimement remettre en cause le savoir mythologique de l'orant, mais ce serait confondre cette prière avec un traité de science religieuse. Cette technique permet surtout de mettre en œuvre un effet cumulatif à moindre coût, où les compétences médicales de

95. Sur le sujet, et plus particulièrement la figure de Chiron, cf. Gitton-Ripoll, 2008.

96. Hyg., *Fab.* 274, 9 : *Chiron Centaurus Saturni filius, artem medicinam chirurgicam ex herbis primus instituit. Apollo artem oculariam medicinam primus fecit. Tertio autem loco Asclepius Apollinis filius, clinicen repperit.* (« Le centaure Chiron fils de Saturne fonda l'art de la médecine chirurgicale, à partir de plantes. Apollon créa le premier l'art de la médecine oculaire. Troisièmement, Asclépius fils d'Apollon inventa la clinique »).

chaque entité s'associent implicitement afin d'assurer le succès de la plante médicinale. En retour, la vertu de l'*eriphia* témoigne de la puissance des divinités. Un réseau « de faible intensité » se met ainsi en place entre ces trois entités.⁹⁷

3.3. PÉRIPHRASES ET JEUX DE RÔLES

Un dernier cas, relativement proche, nous montre encore comment certaines prières mettent en scène les divinités dans des rôles originaux qui permettent de redéfinir leur identité ou leur attribuent des compétences nouvelles. Dans une incantation de la *Physica Plinii* « *Sangallensis* » destinée à mettre fin aux douleurs de la langue, Junon joue, par exemple, le rôle d'intercesseur auprès de Jupiter.⁹⁸ Dans l'*Anecdotum Latini*, manuscrit copié dans le sud de l'Italie à partir d'un original de la seconde moitié du VI^e siècle, une des incantations fait appel à Apollon et Minerve pour soulager un patient qui souffre de sciatique :⁹⁹

Ad ea quae medici non intellegunt et ad merciam (?) quod scia hinc appellatur, ad eum morbum : 'haec est herba argimonia quam Minerua tradidit potionem Apollini. Apollo tradidit inter humanos, si cui sciaticus, morbus est, hanc herbam'. Et hoc cum incanteueris ipsam herbam recentem puram tusam imponito in locum, quem sauabit.

« Dans le cas où les médecins ne comprennent pas, et au sujet de la *merciam* qui est appelée ici sciatique, au sujet de ce mal : 'Ceci est l'herbe *Argimonia* dont Minerve transmit la potion à Apollon. Apollon remet cette herbe aux hommes, au cas où quelqu'un souffre de la goutte sciatique'. Et avec ceci, tu enchanteras l'herbe fraîche elle-même et pure, et après qu'elle a été broyée, celle-ci doit être déposée contre l'endroit qu'elle soignera ».¹⁰⁰

97. Sur cette notion de réseau « de faible intensité », cf. Barthélémy, 2023.

98. Heim, 1892, pp. 557-558 : *Lingulae praecantatio* : *novies dices : 'Iuno Iouem rogabat, qui leuaret lingulam ; quomodo sol, quomodo luna, quomodo uespera, quomodo septentriones, quomodo Lucifer et Antifer redeunt, sic reuertatur loco suo, redeat lingula'* ; Önnfors, 1985 : *Linguale praecantatio* : *novies dices : 'Iuno Iuoem rogabat, qui leuaret lingulam ; quomodo sol, quomodo luna, quomodo uespera, quomodo septemtrion<es> quomodo luciuer antiuer redeunt, sic reuertatur, loco suo redeat lingula* (trad. personnelle : « Prière de la langue ; tu diras neuf fois : 'Junon priaît Jupiter, qui avait soulagé la langue ; de même que le soleil, de même que la lune, de même que l'étoile du soir, de même que les sept étoiles de la Grande ou de la Petite Ourse, de même que *Lucifer* et *Antifer* reviennent, ainsi elle reviendra, que la langue revienne à son emplacement' »).

99. L'édition de référence est celle de Piechotta, 1887. Sur ce texte, cf. Corre, 2018.

100. Heim, 1892, p. 497, n° 108 (bis). La traduction est personnelle.

L'herbe *argimonia* ou « aigremoine » est une plante herbacée de la famille des rosacées (Fig. 2). Ses vertus astringentes et antidiarrhéïques sont reconnues depuis l'Antiquité mais, selon l'auteur du manuscrit, elle aurait aussi la capacité de soigner les sciatiques. Pour bénéficier potentiellement de son pouvoir, l'homme doit mettre en œuvre tout un rituel qui permet de le mettre en action. Apollon et Minerve ne sont pas invoqués mais ils jouent tous les deux un rôle important au sein de la « miette » d'histoire qui explique les origines de l'aigremoine. Les rapprochements comme les distinctions entre les divinités se fondent à la fois sur la mythologie, et les actions qui leurs sont prêtées. Ainsi, l'aigremoine est efficace car elle a été transmise par les dieux aux hommes : Minerve l'a découverte et Apollon l'aurait ensuite apportée aux hommes en raison de ses vertus guérisseuses. La présence d'Apollon peut s'expliquer tout d'abord pour ses compétences médicales. En fonction de sa position dans ce récit microscopique, la fonction, et donc le champ d'action de la divinité évolue. Dans notre prière, Minerve joue bien le rôle qui est le sien dans la religion romaine : non seulement elle est la « déesse des métiers et de ceux qui les pratiquent », mais elle possède aussi des compétences médicales.¹⁰¹ Elle ne se contente pas de découvrir les vertus de l'aigremoine, mais elle prescrit aussi son utilisation en « potion » ou bien comme emplâtre. Elle pratique la médecine comme auraient dû le faire les « *medici qui non intelleguntur* ». Par contre, Apollon n'est plus l'inventeur de la médecine, il se contente de transmettre ces prescriptions aux hommes. À la manière d'un oracle, il joue le rôle de messager de la parole des dieux.

Dans le cadre de la prière, Apollon est l'intermédiaire de sa sœur Minerve, mais d'autres réseaux généalogiques auraient pu être évoqués : lors du premier lectisterne réalisé à Rome en 399, Apollon est déjà *medicus*, mais surtout il est associé dès l'origine à d'autres divinités, à sa mère Latone, mais aussi à deux autres paires, Diane et Hercule, puis ensuite Mercure et Neptune.¹⁰² L'aigremoine se retrouve ainsi au centre d'une relation triangulaire entre la déesse Minerve, Apollon et l'humanité souffrante. Cette triade se retrouve sous des formes diverses dans d'autres prières thérapeutiques : au sommet,

101. Dumézil, 1974, p. 310.

102. L'introduction officielle du culte d'Apollon *medicus* date de 433 avant notre ère, à la suite d'une épidémie (Liv., IV 25, 3). Au sujet de ce lectisterne, Liv., V 13, 6 : *per dies octo Apollinem Latonamque et Dianam, Herculem, Mercurium atque Neptunum tribus quam amplissime tum apparari poterat stratis lectis placuere* (« pendant huit jours ils apaisèrent Apollon, Latone et Diane, Hercule, Mercure et Neptune en dressant trois lits avec le plus grand appareil possible à ce moment-là ») ; Dion. Hal., *Ant. Rom.* XII 9, 2 : ἐκόσμησάν τε στρωμνάς τρεῖς, ὡς ἐκέλευον οἱ χρησμοί, μίαν μὲν Ἀπόλλωνι καὶ Ἀθηναίῳ, ἑτέραν δὲ Ἡρακλεῖ καὶ Ἀρτέμιδι, τρίτην δὲ Ἑρμῇ καὶ Ποσειδῶνι (« ils ornèrent trois lits, comme l'avaient ordonné les oracles, un pour Apollon et Léo, un deuxième pour Héraclès et Artémis, un troisième pour Hermès et Poséidon »). Cf. Estienne, 2011.

à l'initiative de la découverte de la plante, une divinité, le plus souvent Esculape, Apollon, ou Minerve. Ensuite, une entité supérieure qui reçoit cette découverte et la transmet ensuite au genre humain. Cela peut être Apollon, mais aussi Esculape, et très régulièrement le centaure Chiron ou un homme sage comme Platon ou Apulée.¹⁰³ Les réseaux de relations qui sont ainsi mis en scène peuvent se justifier par une confusion possible entre Apollon et Apulée de Madaure, ou *Apuleius platonicus*, voire même Platon.¹⁰⁴ Les rapprochements phoniques justifient une assimilation entre ces figures divines et humaines, et *in fine*, un rapprochement des fonctions. Finalement, Apollon apparaît davantage dans cette prière comme un intermédiaire entre les hommes et les dieux, un messenger chargé de transmettre les potions et les découvertes divines aux patients. Son identité évolue en fonction de sa position relationnelle par rapports aux acteurs de la pièce.

4. CONCLUSION

Tout comme dans la religion publique romaine, les dieux présents dans les incantations thérapeutiques en langue latine n'existent que par leur inscription dans un ensemble. Cependant, dans le cadre de rites privés, ces micro-réseaux sont « bricolés » en fonction des besoins de l'orant ; ils se caractérisent par « la pluralité et la complexité des voies de médiations ».¹⁰⁵ Le domaine d'intervention ou le champ de compétences des entités supérieures invoquées sont ainsi redéfinis dans chaque enchantement : les relations familiales et les réseaux généalogiques permettent d'inscrire les dieux au sein d'un ensemble de puissances. Ou bien alors on se contente d'allusions à des mythes inventés pour l'occasion afin de mettre en scène les dieux : ces derniers portent alors une *persona* qui leur confère un nouveau rôle en fonction de la pièce jouée.¹⁰⁶ Pour reprendre H.S. Versnel, toute une « poétique » des réseaux divins est ainsi mise au jour à partir de l'exploration d'un répertoire limité mais qui peut encore être élargi en s'ouvrant à d'autres types de sources, comme les tablettes de défixions ou les papyrus grecs magiques. En effet, John Scheid a récemment souligné la similitude, voire l'identité, des rites privés de toute nature et des rites publics. Même dans le cadre de pratiques « magiques », les formules de prière seraient les mêmes, les différences se limitant à l'invocation de « divinités d'ailleurs » ou à l'of-

103. Cf. Pradel-Baquerre, 2013, pp. 22-23.

104. Selon Talbot, 1978, p. 27, la mention d'Apulée résulterait même d'une confusion entre ce nom et celui d'Apollon et celui de Pelée. Cf. Voigts, 1978.

105. Serres, 1966, p. 42 : « On voit à l'évidence qu'il existe sinon autant de chemins qu'on veut pour aller d'un sommet à un autre, du moins un très grand nombre, tant qu'est fini le nombre des sommets ».

106. Cf. Dupont, 1998 et 2000.

frande de « victimes peu fréquentes ».¹⁰⁷ L'exploration que nous avons menée des réseaux divins a pourtant mis au jour des pratiques originales. Il reste à déterminer s'il faut y voir l'expression d'une « authentique » piété personnelle, ou plus sûrement le reflet d'une évolution du champ culturel et religieux entre l'Antiquité tardive et les débuts du Moyen-Âge.

107. Scheid, 2023, p. 292.

IMAGES

Fig. 1. « Renouée des oiseaux » (*herbula proserpinaca*). (Photographie privée, libre de droit. CC BY-SA 3.0).



Fig. 2. L'aignemoine (Thomé, 1885. L'image est dans le domaine public © et peut être utilisée sous GFDL).

BIBLIOGRAPHIE

- Adams, James N. (1995). *Pelagonius and Latin Veterinary Terminology in the Roman Empire*. Leyde : Brill.
- Albert-Llorca, Marlène (1991). *L'ordre des choses. Les récits d'origine des animaux et des plantes en Europe*. Paris : Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali et alii (éds.) (2009). *Pensée grecque et sagesse d'orient. Hommage à Michel Tardieu*. Turnhout : Brepols.
- André, Jacques (1985). *Les noms des plantes dans la Rome antique*. Paris : Les Belles Lettres.
- Appel, Georg (1909). *De Romanorum Precationibus*. Gissae : Toepelmann.
- Bader, Françoise (1998). Héraclès et le cheval. In Bonnet, Jourdain-Annequin & Pirenne-Delforge, 1998, pp. 151-172.
- Barthélémy, Marc (2023). *Le monde des réseaux*. Paris : Odile Jacob.
- Beard, Mary, North, John & Price, Simon (2006). *Religions de Rome*. Paris : Picard.
- Belayche, Nicole (2006). Quel regard sur les paganismes d'époque impériale ? *Anabases*, 3, pp. 11-26.
- Belayche, Nicole (2010). Religions de Rome et du monde romain. *Annuaire de l'EPHE, Section des Sciences religieuses (2008-2009)*, 117, pp. 165-172.
- Belayche, Nicole (2017). *Nomen ostendit* (Macrobe). Rites et images, les supports des noms de Janus. In Belayche & Lehmann, 2017, pp. 67-83.
- Belayche, Nicole (2021). Des dieux romains dans les « panthéons » des cités de l'Anatolie impériale. In Berthelet & Van Haepere, 2021, pp. 77-94.
- Belayche, Nicole & Lehmann, Yves (éds.) (2017). *Religions de Rome*. Turnhout : Brepols.
- Berthelet, Yann & Van Haepere, Françoise (éds.) (2021). *Dieux de Rome et du monde romain en réseaux*. Bordeaux : Ausonius.
- Beschaouch, Azedine (1966). La mosaïque de chasse à l'amphithéâtre découverte à Smirat en Tunisie. *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 110.1, pp. 134-157.
- Bettini, Maurizio (2017). Pour une grammaire des dieux. Le latin face aux puissances divines. In Bonnet, Belayche & Albert-Llorca, 2017, pp. 151-167.
- Bevilacqua, Gabriella (2006-2007). Aurora, Orchi sóror. *Parola del Passato*, 364, pp. 47-70.
- Bevilacqua, Gabriella (2010). Essere rapitori e divinità femminili vendicatrici. Nuovi aspetti del mondo infero dal pantheon delle *defixiones*. *Studi e materiali di storia delle religioni*, 76.1, pp. 77-99.
- Bevilacqua, Gabriella & Colacicchi, Olimpia (2006-2007). Una nuova *defixio* latina dalla via Ostiense. *Notizie degli scavi antichità*, 17-18, pp. 303-349.
- Boehm, Isabelle & Luccioni, Pascal (éds.) (2008). *Le médecin initié par l'animal. Animaux et médecine dans l'antiquité grecque et latine. Actes du colloque international tenu à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée-Jean Pouilloux les 26 et 27 octobre 2006*. Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée.

- Bonnet, Corinne, Jourdain-Annequin, Colette & Pirenne-Delforge, Vinciane (éds.) (1998). *Le bestiaire d'Héraclès. III Rencontre héracléenne*. Liège : Presses Universitaires de Liège.
- Bonnet, Corinne, Belayche, Nicole & Albert-Llorca, Marlène (éds.) (2017). *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels*. Turnhout : Brepols.
- Bortolani, Ljuba Merlina (2016). *Magical Hymns from Roman Egypt. A Study of Greek and Egyptian Traditions of Divinity*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Bozoky, Edina (2009). *Historiolae apocrypha*. Les charmes narratifs au Moyen Âge. In Amir-Moezzi, Dubois & Jullien, 2009, pp. 87-102.
- Brulé, Pierre (1998). Héraclès à l'épreuve de la chèvre. In Bonnet, Jourdain-Annequin & Pirenne-Delforge, 1998, pp. 257-283.
- Chapot, Frédéric, & Laurot, Bernard (éds.) (2001). *Corpus de prières grecques et romaines*. Turnhout : Brepols.
- Corre, Nicolas (2018). L'origine des noms barbares de l'*Anecdotum Latinum*. *Métis*, 16 (Dossier. Place aux objets !), pp. 313-334.
- Corre, Nicolas (2020). Ialdabrae, Neptune et la Luette. Trois modes de connaissance de la divinité dans la *Physica Plinii Sangallensis*. *Asdiwal. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*, 15.1, pp. 101-114.
- Coste, Hippolyte (1900-1906). *Flore descriptive et illustrée de la France, de la Corse et des contrées limitrophes*. Paris : Paul Klincksiek.
- Cottier, Jean-François (éd.) (2006). *La prière en latin, de l'Antiquité au XVI^{ème} siècle*. Turnhout : Brepols.
- Dasen, Véronique (2015). *Le sourire d'Omphale. Maternité et petite enfance dans l'Antiquité*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- de Haro Sanchez, Magali (2010). Le vocabulaire de la pathologie et de la thérapeutique dans les papyrus iatromagiques grecs. Fièvres, traumatismes et « épilepsie ». *Bulletin of the American Society of Payrologists*, 47, pp. 131-153.
- Deremetz, Alain (1994). La prière en représentation à Rome. De Mauss à la pragmatique contemporaine. *Revue de l'Histoire des Religions*, 211.2, pp. 141-165.
- Dumézil, Georges (1974). *La religion romaine archaïque. Avec un appendice sur la religion des Étrusques*. Paris : Payot & Rivages.
- Dumézil, Georges (1986). *Idées romaines*. Paris : Gallimard.
- Dupont, Françoise (1998). Le masque tragique à Rome. *Pallas*, 49.1, pp. 353-363.
- Dupont, Françoise (2000). *L'orateur sans visage. Essai sur l'acteur romain et son masque*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Dury-Moyaers, Geneviève & Renard, Marcel (1981). Aperçu critique de travaux relatifs au culte de Junon. In Haase, 1981, pp. 142-202.
- Estienne, Sylvia (2011). Les dieux à table. Lectisternes romains et représentation divine. In Pirenne-Delforge & Prescendi, 2011, pp. 43-57.
- Follan, James (1968). Manuscripts of Ortolof von Bayerlants' Arzneilbuch. Their Contents, Exemplifying German Mediaeval « Artesliteratur ». In Keil & Rudolf, 1968, pp. 31-52.

- Frankfurter, David (2001). Narrating Power. The Theory and Practice of Magical *Historiola* in Ritual Spells. In Meyer & Mirecki, 2001, pp. 455-476.
- Gaïde, Françoise (2006). Usages de la parole dans les *precationes, carmina et incantamenta* des textes thérapeutiques latins. In Cottier, 2006, pp. 107-118.
- García Teijeiro, Manuel (1989). Recursos fonéticos y recursos gráficos en los textos mágicos griegos. *Revista Española de Lingüística*, 19.2, pp. 233-250.
- García Teijeiro, Manuel (1992). Langage orgiastique et glossolalie. *Kernos*, 5, pp. 59-69.
- Gitton-Ripoll, Valérie (2008). Chiron, le cheval-médecin ou pourquoi Hippocrate s'appelle Hippocrate. In Boehm & Luccioni, 2008, pp. 211-234.
- Goody, Jack (1979). *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Paris : Minuit.
- Gordon, Richard (1999). « What's in a List ? » Listing in Greek and Graeco-Roman Malign Magical Texts. In Jordan, Montgomery & Thomassen, 1999, pp. 239-277.
- Gordon, Richard (2021). The Performativity of Lists in Vernacular Curse-Practice under the Roman Empire. In Laemmle, Scheidegger & Wesselmann, 2021, pp. 107-144.
- Haase, Wolfgang (éd.) (1981). *Religion (Heidentum: römische Götterkulte, orientalische Kulte in der römischen Welt)*. Berlin : De Gruyter.
- Hanoune, Roger (2000). Encore les *Telegenii*, encore la mosaïque de Smirat ! *L'Africa romana*, 13, pp. 1565-1576.
- Heim, Richard (1892). *Incantamenta magica graeca latina*. Berlin : Teubner.
- Henschel, August (1847). *Catalogus codicum medii aevi medicorum ac physicorum qui manuscripti in bibliothecis Vratislaviensibus asseruantur*. Vratislaviae : Creswendt.
- Howald, Ernst, Niedermann, Max & Sigerist, Henry E. (1916). *Antonii Musae De herba vettonica liber : Pseudoapulei Herbarius; Anonymi De taxone liber; Sexti Placiti Liber medicinae ex animalibus (CML IV)*. Berlin : Teubner.
- Jordan, David R., Montgomery, Hugo & Thomassen, Einar (éds.) (1999). *The World of Ancient Magic. Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens 4-8 May 1997*. Bergen : The Norwegian Institute at Athens.
- Joret, Charles (1888). Les incantations botaniques des manuscrits f. 277 de la bibliothèque de l'école de médecine de Montpellier et f. 19 de la bibliothèque académique de Breslau. *Romania*, 17.67, pp. 337-354.
- Jourdain-Annequin, Colette (1998). Héraclès et le bœuf. In Bonnet, Jourdain-Annequin & Pirenne-Delforge, 1998, pp. 285-300.
- Karila-Cohen, Karine & Quellier, Florent (éds.). *Le corps du gourmand. D'Héraclès à Alexandre le Bienheureux*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Keil, Gundolf & Rudolf, Rainer (éds.) (1968). *Fachliteratur des Mittelalters*. Stuttgart : Metzler.
- Knibb, Michael A. (1978). *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*. Oxford : Oxford University Press.
- Kropp, Amina (2008). *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones)*. Tübingen : G. Narr.

- Laemmle, Rebecca, Scheidegger Laemmle, Cédric & Wesselmann, Katharina (éds.) (2021). *Lists and Catalogues in Ancient Literature and Beyond. Towards a Poetics of Enumeration*. Berlin & Boston : De Gruyter.
- Ledentu, Marie & Lorient, Romain (éds.) (2020). *Penser en listes dans les mondes grec et romain*. Bordeaux : Ausonius Éditions.
- Lévi-Strauss, Claude (1962). *La pensée sauvage*. Paris : Plon.
- Mélèce, Anne (2009). Un concept lévi-straussien déconstruit. Le « bricolage ». *Les Temps Modernes*, 656.5, pp. 83-98.
- Meyer, Marvin & Mirecki, Paul (éds.) (2001). *Ancient Magic and Ritual Power*. Leyde : Brill.
- Michelson, Henry E. (1946). The History of *Lupus Vulgaris*. *Journal of Investigative Dermatology*, 7.5, pp. 261-267.
- Mirecki, Paul & Meyer, Marvin (éds.) (2015). *Magic and Ritual in the Ancient World*. Leyde : Brill.
- Nadeau, Robin (2012). Héraclès, ce gourmand. In Karila-Cohen & Quellier, 2012, pp. 93-108.
- Niedermann, Max & Liechtenhan, Edouard (1968). Marcelli De Medicamentis liber. *Marcellus. Über Heilmittel*. CML V. Berlin : De Gruyter.
- Oeming, Manfred (2003a). *Verstehen und Glauben. Exegetische Bausteine zu einer Theologie des Alten Testaments*. Berlin : Philo.
- Oeming, Manfred (2003b). Von der Angelologie zur Christologie ? Zur Bedeutung der zwischentestamentlichen Literatur für den christlichjüdischen Dialog am Beispiel des Tobitbuches. In Oeming, 2003a, pp. 273-283.
- Önnerfors, Alf (1964). *Plinii Secundi Iunioris. Qui feruntur de medicina libri tres (CML III)*. Berlin : Aedibus Academiae Scientiarum.
- Önnerfors, Alf (1985). Iatromagische Beschwörungen in der *Physica Plinii Sangallensis*. *Eranos*, 83, pp. 235-252.
- Önnerfors, Alf (1988). Zaubersprüche in Texten der römischen und frühmittelalterlichen Medizin. In Sabbah, 1988, pp. 113-156.
- Orlin, Eric M. (2010). *Foreign Cults in Rome. Creating a Roman Empire*. Oxford : Oxford University Press.
- Papaikononou, Irini-Despina (2013). Un cas de maternité précoce, souhaitée ou avortée, d'après les témoignages des sépultures. *Métis*, 11 (Dossier. Mères et maternité en Grèce ancienne), pp. 313-334.
- Piechotta, Johann (1887). *Ein Anekdotum latinum*. Leobschütz : Gomolka.
- Pirenne-Delforge, Vinciane, & Pironi, Gabriella (2016). *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*. Paris : Les Belles Lettres.
- Pirenne-Delforge, Vinciane & Prescendi, Francesca (éds.) (2011). *Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin*. Liège : Presses Universitaires de Liège.
- Pradel-Baquerre, Mylène (2013). *Ps.-Apulée*. Herbarius. *Introduction, traduction et commentaire*. Thèse non publiée, Université Paul-Valéry, Montpellier.
- Roques, René, Heil, Gunter & de Gandillac, Maurice (éds.) (1958). *Denys l'Aréopagite. La hiérarchie céleste*. Paris : Cerf.

- Rose, Herbert J., & Scheid, John (2015b). Luna, Roman Moon-Goddess. In *Oxford Research Encyclopedia of Classics*. Oxford : Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199381135.013.3793>.
- Sabbah, Guy (éd.) (1988). *Études de médecine romaine*. Saint-Étienne : Presses de l'Université de Saint-Étienne.
- Sánchez Natalias, Celia (2022). *Sylloge of Defixiones from the Roman West. A Comprehensive Collection of Curse tablets from the Fourth Century BCE to the Fifth Century CE*. Oxford : BAR.
- Scheid, John (1998). *La religion des Romains*. Paris : Colin.
- Scheid, John (2005). *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*. Paris : Aubier.
- Scheid, John (éd.) (2007a). *Rites et croyances dans les religions du monde romain*. Vandoeuvres : Fondation Hardt.
- Scheid, John (2007b). Le sens des rites. L'exemple romain. In Scheid, 2007a, pp. 39-71.
- Scheid, John (2013). Religion collective et religion privée. *Dialogues d'histoire ancienne*, 39.2, pp. 19-31.
- Scheid, John (2013-2014). Dieux de Rome, dieux des Romains. Réflexions sur les théologies romaines. *Cours du Collège de France*, pp. 465-486.
- Scheid, John (2023). *Les Romains et leurs religions. La piété au quotidien*. Paris : Cerf.
- Schuch, Christian T. (1857). *Curae boum ex corpore Gargiliti Martialis*. Donaueschingen : Schmidt.
- Serres, Michel (1966). Pénélope ou d'un graphe théorique. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 156, pp. 41-51.
- Smith, C. Douglas & Cyr, Margaret (1988). The History of *Lupus Erythematosus*. From Hippocrates to Osler. *Rheumatic diseases clinics of North America*, 14.1, pp. 1-14.
- Soubiran, Jean & Gitton-Ripoll, Valérie (2017). Note critique sur la prière au Soleil de Pelagonius, 283. *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 91.1, pp. 121-129.
- Sower, Brian (2017). *Historiolae*. Narrative Charms in Magical Texts and Literature in Late Antiquity. *History of Religions*, 56.4, pp. 426-448.
- Talbot, Charles H. (1978). *Medicina antiqua : libri quatuor medicinae. Traduction française des textes latins et études*. Paris : Club du Livre.
- Thomé, Otto Wilhelm (1885). *Flora von Deutschland, Österreich und der Schweiz*. Gera : Köhler.
- Unterkircher, Franz (1999). *Medicina Antiqua. Codex Vindobonensis 93*. Vienna. *Österreichische Nationalbibliothek*. London : H. Miller.
- Versnel, Henk S. (1976). Two Types of Roman *Devotio*. *Mnemosyne*, 29.4, pp. 365-410.
- Versnel, Henk S. (2015). The Poetics of the Magical Charm. An Essay in the Power of Words. In Mirecki & Meyer, 2015, pp. 105-158.
- Voigts, Linda (1978). The Significance of the Name *Apuleius* in the *Herbarium Apulei*. *Bulletin of the History of Medicine*, 52.2, pp. 214-227.
- Von Linné, Carl (1753). *Species plantarum*. Holmiae : L. Salvius.

- Von Storch, Theodore (1930). An Essay on the History of Epilepsy. *Annals of Medical History*, 2, pp. 614-650.
- Wellmann, Max (1906-1914). *Pedanii Dioscuridis Anazarbei De Materia Medica libri quinque, I-III*. Berlin : Wellman.
- Zografou, Athanassia (2010). *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*. Liège : Centre international d'étude de la religion grecque antique.