

Languages, Objects, and the Transmission of Rituals
An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices
in the Graeco-Egyptian Papyri (*PGM*)

edited by Sabina Crippa and Emanuele M. Ciampini

**Traditions pharaoniques
et papyrus grecs magiques**
L'exemple du début *Papyrus Mimaut*
(P. Louvre N 2391 = *PGM* III)

Yvan Koenig
(Centre national de la recherche scientifique, France)

Abstract If the Ancient Pharaonic Traditions are well attested in *PGM*, they display a great variety of utilisations : new elaborations on ancient pharaonic themes, prolongation of magical practices of the pharaonic period, importance of magical names. But the names no more refer to a personal divinity, but to different aspects of a transcendent and abstract God, who characterises the Late Antiquity.

Sommaire 1 La fin du paganisme et la préservation des textes magiques et gnostiques. – 2 Nouvelles élaborations à partir de thèmes issus de la tradition pharaonique. – 3 Prolongation de techniques magiques attestées à l'époque pharaonique? – 4 L'utilisation des noms magiques pour se rapporter à une divinité suprême.

Keywords Papyrus Mimaut. Prosecution of paganism. Hermetism. Hesyès. Voces magicae. Seth. Moses. Magical threats.

1 La fin du paganisme et la préservation des textes magiques et gnostiques

Comme on le sait, le *PGM* III fait partie de la grande bibliothèque magique thébaine dont la majorité des ouvrages datent du IV^e siècle. On peut se demander ce qui a poussé les auteurs, sans doute des prêtres, à mettre ces textes par écrit. Il n'est pas interdit de supposer que la persécution dont fut l'objet le paganisme dans son ensemble avec les empereurs Valens (328-78), et l'interdiction des cultes païens par Théodose ont eu pour effet de susciter la mise par écrit des grands textes magiques ou même gnostiques et leur mettre en sécurité dans des caches. On notera que sous Valens la persécution s'attacha spécialement aux milieux intellectuels païens. Ainsi Maxime d'Éphèse, le philosophe et mage néo-platonicien, qui avait joué un rôle important dans le retour de l'empereur Julien au paganisme fut étranglé, et de nombreux ouvrages

Antichistica 11

DOI 10.14277/6969-180-5/ANT-11-7

ISBN [ebook] 978-88-6969-180-5 | ISBN [print] 978-88-7543-439-7 | © 2017

furent brûlés. Puis, sous Théodose (347-95), le culte païen sera interdit. En Égypte, le préfet du prétoire Cynégius supervisa cette interdiction. Désormais, le paganisme se fait clandestin, et le pratiquer relève du délit (Martroye 1930). Selon Ammien Marcelin, durant le procès des mages sous Valens, «tous étaient saisis d'une telle terreur que les possesseurs de livres, dans toutes les provinces orientales [...] firent entièrement brûler leurs bibliothèques» (Halleux 1981, 8; Lagercranz 1913, 87-9; Fowden 2000, 249).

On sait que deux grandes bibliothèques ont été dissimulées vraisemblablement à cette époque: la bibliothèque de Louxor et celle des textes coptes de Nag Hammadi. On peut se demander si les deux collections n'ont pas été cachées à la même époque et pour les mêmes raisons. Il est intéressant de noter qu'il existe un lien textuel entre les deux: la prière d'action de grâces du codex VI de Nag Hammadi qui se retrouve à la fin du *Papyrus Mimaut* (PGM III). Cette prière était connue comme une sorte de conclusion à l'*Asclépius* latin, qui était une adaptation assez libre d'un traité hermétique que Lactance et Stobée appellent le *Discours Parfait*. Elle a été étudiée en détail par Jean-Pierre Mahé (1978, 137-67), qui se demande s'il y avait un lien entre les deux bibliothèques et les milieux hermétistes.

2 Nouvelles élaborations à partir de thèmes issus de la tradition pharaonique

Le *Papyrus Mimaut* présente plusieurs particularités intéressantes.¹ Au début du texte le magicien fait un *Esies* en noyant un chat,² puis le chat ainsi divinisé est invoqué, ou plutôt son ἄγγελον (son envoyé), pour être mis à son service. La formule nous explique que le dieu à tête de chat (αἰλουροπρόσωπος θεός) est en relation étroite avec le soleil ou, plus exactement sa forme (μορφή). Évidemment, le fait de noyer le chat est un méfait, que la rhétorique du magicien attribue à ses adversaires. C'est un procédé bien attesté dans la magie égyptienne. Puisque ce sont les adversaires qui ont noyé le chat, il est normal que son 'messager' se venge sur eux. Cette conjuration est renforcée par des noms de divinités et des *voces magicæ*. De plus, ce chat est identifié avec le dieu Seth (l. 87) qui se trouve à la proue de la barque solaire. Il est d'ailleurs représenté dans

1 Cf. une reproduction dans Betz 1986, 20.

2 Pour Quaegebeur (1977) le terme *hesy* «n'implique pas en lui-même la noyade, mais indique un état glorifié qui découle éventuellement de l'immersion». Ceci bien sûr en raison de la mort d'Osiris, car son cadavre fut coupé en morceaux qui dérivèrent au fil des eaux du fleuve.

le papyrus par un dessin, qui le montre tenant un fouet, qui était celui des conducteurs de char ou de capitaines de navire.³

Le magicien fait donc preuve d'originalité en identifiant la divinité à tête de chat avec Seth, et l'on peut se demander quelle est la source de cette identification. Dans la culture pharaonique, on connaît le chat d'Héliopolis, la ville solaire par excellence, lequel est représenté en train de trancher la tête du dragon Apophis. Il s'agit du chat du dieu solaire Rê, bien connu par le chapitre 37 du Livre des Morts et son ancêtre le chapitre 335 des Textes des Sarcophages: après avoir fendu l'arbre *iched* à Héliopolis, l'animal divin mit en pièces le reptile et ses acolytes. D'autres textes, comme les Litanies de Rê, font du chat une incarnation de Rê. Le dieu Seth est, par ailleurs souvent représenté à la proue de la barque solaire où il combat contre le dragon Apophis.

Par conséquent, ici on a une combinaison originale de deux thèmes mythologiques, qui se fondent sur le rôle du chat dans la lutte contre Apophis, mais aussi sur une analogie formelle entre la tête du chat et celle du dieu Seth.

Le thème du *Hésyès* mis en contact avec l'eau et glorifié, est bien connu à partir de la Basse Époque. Il sera même utilisé dans la version de l'Exode donné par la Septante. En effet le nom de Moïse dans la Septante est Μωυσηϛ et J. Černy (1942) a démontré qu'il était composé de deux mots égyptiens le premier desquels signifiait 'l'eau' (*mw*) et le second désignait un statut particulier qui pouvait être obtenu à travers la noyade (*hesy*), bref Moïse est devenu un *hésyès* en raison de son contact avec l'eau.

Par ailleurs, l'utilisation d'un chat mis à mort comme intermédiaire est bien connue à cause de nombreuses momies de chat découvertes à la Basse-Époque. Mais, à quoi pouvaient donc servir ces momies? Les analyses ont révélé que, en majorité, ces animaux étaient morts de façon prématurée. Au Bubasteion dans 65% des cas, ils avaient été tués volontairement, ils avaient été étranglés ou leurs crânes avaient été fracassés. Il est hors de doute que ces chatons ont été expédiés dans le monde divin, pour y porter des suppliques et qu'ils avaient le «même rôle que les statuette déposées dans les aires sacrées afin que la divinité représentée exauce leurs vœux» (Vernus, Yoyotte 2005, 533).

Ce thème d'ailleurs en recoupe un autre, celui des êtres morts de mort violente, et qui, n'ayant pas complètement vécu leur existence, peuvent être utilisés par les vivants pour obtenir ce qu'ils désirent. On connaît ainsi les nombreuses *defixiones tabellae* déposées dans les tombeaux de ces personnes par les magiciens (Gager 1992).

Ensuite, le texte en IV (98-99) se poursuit avec une menace dirigée contre la barque sacrée:

3 Pour une reproduction de ce dessin, voir Betz 1986, 20.

«στήσατε, κυβερνῆται τοῦ ἱεροῦ (99) πλοίου τὸ ἱερὸν πλοῖον».

«arrêtez; arrêtez, la barque sacrée, pilotes de la barque sacrée».

Nous trouvons ici un procédé bien connu de la magie égyptienne. On menace d'arrêter la barque du dieu solaire, dont Seth est le pilote. On peut comparer celle-ci à celle que l'on rencontre dans le papyrus magique de Turin:

L'ennemi du ciel divisera le ciel, l'ennemi de la terre renversera la terre; Apophis s'emparera du vaisseau des millions d'années, l'eau ne sera pas donnée à celui qui est dans le cercueil, celui qui est dans Abydos ne sera pas enseveli, celui qui est dans Bousiris ne sera pas caché, on n'exercera pas les rites pour celui qui est dans Héliopolis, on ne présentera pas d'offrandes (aux dieux) dans leurs temples; les hommes ne présenteront plus d'offrandes aux dieux dans aucune de leurs fêtes.

Ce thème a été étudié par Sauneron qui en explicite le sens:

Ces formules ne s'expliquent ainsi que par la conception d'un monde soumis à des forces contraires, l'une bénéfique, créatrice de vie, de santé, d'ordre, celle des dieux suprêmes; l'autre sournoise, hostile, mauvaise, amenant maladies et désordres, et dont les agents peuvent aussi bien être les morts que l'ennemi des dieux Apophis et ses alliés. Ordinairement les dieux triomphent; occasionnellement, comme maints passages mythologiques en témoignent, la force mauvaise peut prendre l'avantage. C'est le rappel permanent de ce risque d'opposition qui décide les dieux à intervenir. Nous avons signalé au début de cette étude le procédé consistant à abuser le génie funeste sur l'identité de la personne qu'il attaque. L'emploi de la menace visant les dieux consiste à les abuser eux-mêmes sur l'identité et les intentions de l'ennemi qu'on veut vaincre, en leur faisant croire par des formules terrifiantes que ce sont eux qui sont directement visés. (Sauneron 1951, 16)

Comme le constate Sauneron, si la forme de ces menaces n'a guère varié au cours des siècles, en revanche l'esprit de ces menaces a changé, même s'il reste difficile de préciser la pensée du magicien, comme le montre un texte de Jamblique, qui de plus cite explicitement la menace consistant à arrêter la barque:

Allons, prenons aussi la parole sur un autre genre de difficulté dont la cause est dissimulée: c'est celui qui comporte comme tu le dis toi-même, des menaces violentes, et se divise en de multiples parties, d'après la multiplicité des menaces. En effet, on menace d'ébranler le ciel, de révéler les mystères d'Isis, de dévoiler le secret d'Abydos, d'arrêter la

barque (246), de disperser au profit de Typhon les membres d'Osiris, ou de faire un autre acte de ce genre. Toute cette espèce de paroles, ce n'est pas comme tu le penses, au soleil, ou à la lune, ou à un autre des êtres célestes que les hommes le destinent (car il arriverait des étrangetés encore plus terribles que celles dont tu t'irrites), mais comme je le disais plus haut, ils les adressent à un genre de puissances cosmiques partagé, incapable de juger ou de raisonner, qui reçoit sa raison d'être d'un autre et lui obéit... lorsque les menaces sont proférées en masse, ce genre est en même temps ébranlé et frappé de terreur vu que, à mon avis, par nature, lui-même est conduit par les apparences et entraîne tout le reste par son imagination terrifiée et instable». ⁴ (Jamblique, *Les Mystères d'Égypte* VI, 5-7: Broze, van Liefferinge 2009, 143-5)

Les dernières éditrices de ce texte précisent en note que ces «démons divisés selon les parties», sont vraisemblablement des «démons gardiens», et que les menaces du théurge servent avant tout à «montrer sa puissance et non à réellement menacer» ⁵ (Broze, van Liefferinge 2009, 143-4, n. 62). Il y a eu un déplacement de la menace qui, d'abord dirigée contre la barque solaire durant l'époque pharaonique, ne vise plus que les «démons gardiens». Le grand dieu, lui, reste inaccessible.

Poursuivant notre lecture du *Papyrus Mimaut*, nous lisons ce qui suit:

«αὐτοὶ γὰρ οἱ ἀδικήσαντες σου (114) τὸ ἱερὸν εἶδωλον, αὐτοὶ γὰρ οἱ ἀδικήσαντες τὸ ἱερὸν πλοῖον».

«Car ce sont eux qui ont fait du tort à ton (114) image sacrée, ce sont eux qui ont nui à la barque sacrée». IV (113-4)

Ce passage se fait l'écho de celui que l'on rencontre au début du texte (l. 5) et qui attribue aux «adversaires» le fait de malmener la forme du dieu, car il s'agit là d'un sacrilège redoutable dont la seule évocation pourrait mettre le magicien en danger. Aussi, pour que cet effet négatif retombe sur les adversaires du dieu, le magicien leur attribue ce méfait qui les expose à la vengeance divine. Ce procédé est bien attesté dans la magie pharaonique (Koenig 1999, 270, n. aa). Il est très ancien, vu que l'on le rencontre déjà dans les Textes des Pyramides, et dans les Textes des Sarcophages du Moyen-Empire, on attribue à l'ennemi des impiétés: «Ô Osiris, voici cet ennemi qui est parmi chaque animal sauvage, qui s'est allié à Seth: il a raconté ta faiblesse, il a dit tes mutilations cachées». ⁶

4 Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, 245-6 (VI, 5-7) dans Broze et van Liefferinge 2009, 143-5.

5 Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, n. 62, 143-4.

6 Koenig 1999, 276.

On peut rapprocher cette affirmation de celle bien attestée dans les textes magiques: «ce n'est pas moi qui l'ait dit, ce n'est pas moi qui l'ait répété», mais contrairement à la formule habituelle qui consiste à attribuer l'affirmation non pas au magicien, mais à une force qui lui est supérieure, afin de lui donner plus d'efficacité (Sauneron 1966, 60, n. 39), dans le cas présent, c'est une action agressive qui est attribuée à l'adversaire. Ce procédé est également attesté: «Ô, ce n'est pas moi qui l'ai dit, ce n'est pas moi qui l'ai répétée, [mais] c'est la magie mortelle, qui vient pour s'abattre sur une telle qui l'a dit et qui l'a répété» (*Papyrus Deir el-Médina* 44, 12-13: Koenig 1999, 261 et 270, n. aa).

3 Prolongation de techniques magiques attestées à l'époque pharaonique?

Continuant notre lecture nous rencontrons un rituel pour établir une relation (*systasis*) avec le soleil.

«Σύστασις πρὸς Ἥλιον». Col. XVI, 495

Ce rituel doit permettre au magicien d'obtenir tout ce qu'il demandera. On en trouve sans doute déjà des éléments à l'époque pharaonique dans le rituel de *Peh netjer*,⁷ ou 'atteindre le dieu', il s'agit donc d'une rencontre avec le dieu, le plus souvent pour connaître l'avenir.

Si le soleil joue un rôle primordial dans ce rituel, il peut aussi être remplacé par une lampe, que Eitrem met en relation avec le soleil nocturne. La relation avec le soleil est primordiale et la *systasis* (συστάσις), ou 'entrevue' avec le dieu s'accompagne souvent d'une formule pour obtenir une vision par ses propres yeux, ou αὐτοπτος. C'est le cas dans le *Papyrus Mimaout* où, aux lignes 698-9:

«ὅταν οὖν συσταθῆς τῷ θεῷ, λέγε λόγον αὐτοπτον καὶ αἵτῃησαι παρὰ τοῦ δεσπότη [προ]γνώναι».

«Quand tu auras rencontré le dieu, dit la formule pour une vision directe, et demande au maître la clairvoyance [de connaître à l'avance]».

Ainsi la «systase-autoptique». confère au magicien le 'caractère divin', la 'nature divine', qui lui donnent sa compétence. Eitrem cite un passage

7 Cf. Koenig 2001, 303-9 («le document Rifaud F», note b, avec les références). Parmi les synthèses récentes, on peut signaler celle de Richard K. Ritner (1993, 214-20), qui replace le rite dans les pratiques pharaoniques, ou l'étude de Samson Eitrem (1991). Les personnes peu familières avec ces pratiques consulteront avec profit l'ouvrage de André-Jean Festugière (1967, 142-67).

du *PGM IV*, 220: «ayant accompli cela, reviens en possédant une nature égale à celle d'un dieu, grâce à cette rencontre (*systasis*)», et il conclut:

le théurge et le magicien savent tirer parti de cette assimilation du myste au dieu omniscient. Nous le constatons surtout dans le domaine de la mantique. Parmi une quarantaine de prières et procédés qui se trouvent dans les *Papyrus Grecs Magiques* et qui recourent au Soleil ou à ses équivalents, la plupart visent à donner au magicien la clairvoyance, l'esprit prophétique. (Eitrem 1942, 57-8)

Peut-on préciser la nature de ce rapport ? Ce contact intime avec le dieu s'effectue par une «formule contraignante», un λόγος θαυγαγωγός (*PGM IV*, 976 = Preisendanz, *PGM I*, 1973, 106). Une fois qu'il possède cette nature divine, il se trouve dans un état qui lui permet de réaliser quelque chose de supérieur à ce que lui-même pourrait faire normalement. La rencontre avec le dieu est un moyen qui permet au magicien d'obtenir quelque chose qu'il n'a pas, en utilisant une force qui lui est supérieure. À vrai dire, nous avons assez peu d'informations sur le rituel d'atteindre le dieu à l'époque pharaonique, à la différence des informations détaillées que nous donnent les *PGM* ou l'expérience du médecin Thessalos évoquée par Festugière (1932, 295-6).

4 L'utilisation des noms magiques pour se rapporter à une divinité suprême

Ces noms magiques apparemment incompréhensibles se rencontrent en grand nombre dans le *Papyrus Mimaut*; leur utilisation est bien attestée dans la magie égyptienne. Ce sont des noms qui ont une origine étrangère. Au Nouvel Empire, ils sont souvent d'origine nubienne. Ceci est à mettre en relation avec l'extension des conquêtes nubiennes en Nubie, où on situe dès lors le lieu de naissance d'Amon au Gebel Barkal. Cet Amon Nubien, se pare de noms locaux, que l'on retrouve dans les chapitres supplémentaires (163 à 174) du *Livre des Morts* (Yoyotte 1977, 197, 18) composés à l'époque ramesside. Les noms nubiens, particulièrement fréquents dans les chapitres 163 à 167, se rencontrent dans les textes magiques depuis l'époque ramesside (Koenig 1981, 24, n. r). Cependant l'utilisation de noms magiques dans les *PGM* se situe dans un contexte très différent de celui de l'époque pharaonique. Cela a été mis en valeur par H.D. Betz (1995, 161; cf. Koenig 2009, 322-3): ces noms ne désignent plus des personnes divines dotées d'une histoire, mais les diverses manifestations d'une divinité transcendante et impersonnelle, reliée cependant au monde par une sorte de sympathie. Ainsi que le constatait Festugière (1832, 295-6: excursus E,

'La valeur religieuse des papyrus magiques'): «Lors donc qu'il invoque la divinité, quelque nom qu'il lui donne, le myste s'adresse à une force qui agit en ce moment présent, au lieu même où il se trouve, et sur l'objet, ou les objets, qu'il touche, en sorte que s'il s'empare de cette force, il aura le pouvoir de produire l'effet qu'il souhaite atteindre», par exemple la prière à Hélios du *Papyrus Mimaut*:

Viens à moi, ô le plus grand dans le ciel, toi à qui le ciel entier sert de salle de danse (κωμαστήριον) [...] puissant, puissant maître du monde, toi qui tôt le matin illumine le jour, toi qui te couches à l'Occident du ciel et qui te lève à l'Orient, dieu gyromorphe, qui cours jusqu'à midi et voyages en Arabie, messenger de la lumière sainte, cercle de feu, brillant Hélios, toi qui éclaires la terre entière et t'accouples avec l'Océan. (Col. V, 129-144, *PGM I*, 38)

Ou encore cet autre passage du *Papyrus Mimaut*:

Ceil parfait, qui as montré la nature et l'a fait naître de tout, l'immortel, le très grand, je t'en supplie, brille à cette heure, roi du monde, Sabaôth, toi qui es le monde et qui seul des immortels, guide le monde par ta propre science (αυτομαθής) et qui, sans l'avoir appris, diriges la traversée du monde par ceux-là qui, la nuit t'invoquent par ces mots. (215-223 = *PGM I*, 42)

Il s'agit donc de saisir l'influence du dieu (*aporroia*) et de la contraindre par l'invocation des noms magiques. Ainsi, ce sont les noms divins, caractérisés par Betz comme étant des «*conduits of divine power*» qui servent à capter cette influence bénéfique de la divinité qui, précisément parce qu'elle est totalement séparée, a tout pouvoir sur les divinités intermédiaires qui président aux «maîtres de tous les êtres vivants et morts» (*PGM XII*, 218).

Ce caractère séparé et transcendant de la divinité à l'époque hellénistique fait que l'on ne saurait parler de «panthéisme», puisque celui-ci consiste à identifier le monde par rapport à la divinité. C'est une différence importante avec l'époque pharaonique: dans les *PGM* la divinité est séparée, et donc d'autant plus influente, car non soumise à la nécessité (ἀνάγκη, εἰμαρμένη) et à la corruption (φθώρα), mais en même temps elle peut agir par le biais des divinités intermédiaires, dont parlait Jamblique, et dont le rôle va croissant. Celles-ci sont reliées au cosmos en raison de la 'sympathie universelle'.⁸

En conséquence la culture pharaonique traditionnelle est bien présente

8 Sur cette *sympatheia*, voir Fowden 1986, 120-4.

dans ce texte, le magicien y fait souvent allusion, mais il l'utilise avec une grande liberté: on peut simplement reprendre des thèmes traditionnels (les menaces concernant les dieux), les adapter en fonction de l'évolution des croyances (utilisation des noms magiques), ou même créer un thème nouveau à partir d'éléments plus anciens (le chat pilote du navire). Cette grande latitude témoigne de la permanence et de la vivacité du paganisme égyptien à l'époque tardive, même si cela ne concerne plus que des milieux assez restreints.⁹

Bibliographie

- Bagnall, Roger S. (2003). «Combat ou vide: Christianisme et paganisme dans l'Égypte romaine tardive». *Late Roman Egypt: Society, Religion, Economy and Administration*. Aldershot: Ashgate; Variorum. Collected Studies 10.
- Betz, Hans D. (1986). *Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*. Chicago: University of Chicago Press.
- Betz, Hans D. (1995). «Secrecy in the Greek Magical Papyri». Kippenberg, Hans G.; Stroumsa, Guy G. (eds.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*. Leiden: Brill, 153-75. *Studies in the History of Religions. Numen Books Series 64*.
- Broze, Michèle; van Liefferinge, Carine (eds.) (2009). Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*. Traduction de Michèle Broze et Carine van Liefferinge. Bruxelles: Ousia.
- Černý, Jaroslav (1942). «Greek Etymology of the Name of Moses». *Annales du Service des Antiquités de L'Égypte*, 41, 349-54.
- Eitrem, Samson (1942). «La théurgie chez les Néo-platoniciens et dans les papyrus magiques». *Symbolae Osloenses*, 22, 49-79.
- Eitrem, Samson (1991). «Dreams and Divination in Magical Ritual». Faraone, Christopher A.; Obbink, Dirk (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. New York; Oxford: Oxford University Press, 175-87.
- Festugière, André-Jean (1932). *L'ideal religieux des Grecs et l'Évangile*. Paris: J. Gabalda.
- Festugière, André-Jean (1967). *Hermétisme et mystique païenne*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Fowden, Garth (1986). *The way of Hermes*. Cambridge.
- Fowden, Garth (2000). *Hermès l'Égyptien. Une approche historique de l'esprit du paganisme tardif*. Paris: Les Belles Lettres.
- Gager, John G. (1992). *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York: Oxford University Press

9 Cf. Bagnall 2003, 296 (article publié initialement dans *Ktema*, 13, 1988, 285-96).

- Halleux, Robert (1981). *Les Alchimistes Grecs*, vol. 1. Paris: Les Belles Lettres.
- Koenig, Yvan (1981). *Le Papyrus Boulaq 6. Transcription, traduction et commentaire*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Koenig, Yvan (1994). *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*. Paris: Pygmalion. Bibliothèque d'Étude 87.
- Koenig, Yvan (1999). «Le contre-empoisonnement de Ta-i-di-Imen. Pap. Deir el-Médineh 44». *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 99, 259-81.
- Koenig, Yvan (2001). «À propos de la conspiration du harem». *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 101, 293-314.
- Koenig, Yvan (2009). «Abrasax des 'trigrammes panthéistes' ramessides aux gemmes magiques de l'Antiquité Tardive». *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 109, 311-25.
- Lagercrantz, Otto (1913). *Papyrus Graecus Holmiensis (P. Holm.)*. *Recepte für Silber, Steine und Purpur*. Uppsala: Akademiska bokhandeln.
- Mahé, Jean-Pierre (1978). *Hermès en Haute Égypte*, vol. 1, *Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*. Québec: Presses de l'Université de Laval. Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 3.
- Martroye, François (1930). «La répression de la magie et le culte des gentils au IV^e siècle». *Revue d'Histoire du Droit*, 670-701.
- Quaegebeur, Jan (1977). «Les 'saints' égyptiens préchrétiens», *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 8, 129-43.
- Ritner, Richard K. (1993). *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago. *Studies in Ancient Oriental Civilization* 54.
- Sauneron, Serge (1951). «Aspect et sort d'un thème magique égyptien: les menaces incluant les dieux». *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, 8, 11-21.
- Sauneron, Serge (1966). «Le monde du magicien égyptien». AA.VV., *Le monde du sorcier: Égypte, Babylonie, Hittites, Israël, Islam, Asie centrale, Inde, Nepal, Cambodge, Vietnam, Japon*. Paris: Éditions du Seuil, 27-65. Sources Orientales 7.
- Vernus, Pascal; Yoyotte, Jean (2005). *Bestiaire des Pharaons*. Paris: A. Viennot.
- Yoyotte, Jean (1977). «Contribution à l'histoire du chapitre supplémentaire 162 du Livre des Morts». *Revue d'Égyptologie*, 29, 194-200.