

**Constant Hamès (dir.)**

# **Coran et talismans**

**Textes et pratiques magiques  
en milieu musulman**

**Éditions KARTHALA  
22-24, boulevard Arago  
75013 Paris**

---

Cet ouvrage est publié avec le concours  
du Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux,  
École des Hautes Études en Sciences Sociales  
(CEIFR-EHESS)  
et de l'Institut d'études de l'Islam  
et des sociétés du Monde musulman  
(IISMM-EHESS)

KARTHALA sur Internet : <http://www.karthala.com>  
Paiement sécurisé

Couverture : Tunique talismanique récente (Sénégal).  
Voir chapitre 6.

Éditions KARTHALA, 2007  
ISBN : 978-2-84586-873-1

# 11

## Deux coupes magico-thérapeutiques, biens de fondation pieuse (Nord du Yémen) : transmission du savoir et efficacité\*

Anne REGOURD

Deux coupes magico-thérapeutiques (sing. *tâsa*) sont dites biens de fondation pieuse (*waqf*) d'une mosquée, à Sanaa. Elles appartiennent à une collection d'objets, tous ayant le même statut juridique et tous utilisés à des fins thérapeutiques. La famille du responsable de l'intendance à la mosquée<sup>1</sup>, a la garde de ces objets et doit les remettre à quiconque les réclame dans un dessein, bien sûr, thérapeutique. Le statut juridique précis de ces objets, inédit, soulève de nombreuses questions, et, en particulier, pour le domaine ici couvert, celle de savoir ce qui les rend efficaces. Afin de me situer dans le cadre thématique de cet ouvrage, je me pencherai sur les différentes inscriptions, représentations et figures géométriques gravées sur les parois des deux coupes. Différentes réflexions sur l'usage et la fabrication des coupes en général, à partir des travaux existants, amèneront à se demander dans quelle mesure il est possible de parler de « coupes talismaniques ».

Cette étude a fait l'objet d'un terrain entre les années 1995 et 1998<sup>2</sup>. Nous ne disposons que de peu de descriptions de coupes se trouvant au

\* Je tiens à remercier Marc Etienne (Département des Antiquités Egyptiennes au Louvre) et Randi Deguilhem (CNRS) d'avoir relu avec grand soin, respectivement la description des coupes et la discussion sur le statut légal des objets. Je remercie également Sophie Makariou (Départ des Arts de l'Islam au Louvre) de m'avoir envoyé une notice illustrée sur une coupe du Musée du Louvre, Département des Antiquités orientales, MAO 425, dont il sera question ici. Elle a été présentée lors des expositions « L'Islam, la Philosophie et les Sciences », Paris, Unesco, Salle des Arts, 1981, n° 48, et « Le prince en terre d'Islam », Paris, Palais de Tokyo, 1983-84.

1. Appelé *Mudîr*, *Qâ'im* ou *Sâdin al-Jâmi'*.

2. Grâce au soutien constant du Centre Français d'Archéologie et de Sciences Sociales de Sanaa (CEFAS). Que ses directeurs Franck Mermier et François Burgat, en soient remerciés.

Yémen ou ayant un lien avec ce pays, par rapport à la quantité déjà importante de travaux publiés sur ces objets<sup>3</sup>.

### Description des coupes

La première coupe A, hémisphérique, sans pied, à lèvre arrondie, est réalisée dans un alliage cuivreux. La surélévation qu'on remarque en son centre semble résulter d'un choc. Ses dimensions, estimées d'après photo, sont pour sa hauteur, de 7 à 8 cm environ, et pour son diamètre, de 15 à 16 cm environ<sup>4</sup>. Elle est antérieure à 1313/1895-96 (date de mise en *waqf*). Elle porte sur ses parois interne et externe un décor incisé de façon assez sommaire, et a peut-être été rapportée du pèlerinage à La Mecque par son donateur.

Le décor de la paroi interne est organisé à partir du motif central qui orne le fond de la coupe. Il présente deux carrés entrecroisés dont les huit pointes, prolongées à 45° par des droites, se rattachent à un cercle situé à quelques centimètres de la lèvre, formant ainsi un motif structurant analogue à celui d'une roue. Au centre de la coupe, dans l'espace circonscrit par les deux carrés, se trouvent, gravés sur huit lignes, des bâtonnets<sup>5</sup>, iso-

3. Cf. Wiet (1932, 150, n° 9364, et 150-51, n° 9380) (dédiée à al-Mujâhid al-Mansûr 'Alî, m. 1363), mentionnées sous toute réserve par Savage-Smith, (1997, 73 et 79, n. 14 ; Canaan (1936, 104, n° 1, collection personnelle de l'auteur), reprise dans Wiet et alii (1954, XIV, 168-69, n° 5455, sous l'année 721, et située par lui comme provenant du Yémen) ; Canova (1995b) et von Gladiss (1999, 156-58, coupe n° 2). L'une des deux coupes présentées ici, a déjà fait l'objet d'une description sommaire, dans : Regourd (2002). Porter (1987, 251-52), mentionne quelques coupes sans les décrire, dans son article de portée plus générale, consacré à l'art des Rasûlides.

4. Il n'était guère facile de relever directement les dimensions car la coupe A était parfois en service. Par la suite, il n'a plus été possible d'accéder aux objets, réquisitionnés par le Ministère des *waqf*-s, selon ce qui m'a été dit (cf. ci-dessous).

5. Dans les éditions du *Shams al-mâ'arif* ou du *Manba' usûl al-hikma*, il existe de nombreux exemples de talismans avec une série de lettres (y compris écriture à lunette) et de chiffres, isolés, à écrire sur une ligne (al-Bûnî s. d. (a), 243, 245 ; s. d. (b), 82, 83, 262, 292, 305, 306, 309). Les exemples pourraient également être pris chez al-Tûkhî, qui est imprégné de la tradition manuscrite, bien qu'il ne cite pas ses sources. Se trouve dans le Pseudo-Majrîtî un intéressant exemple illustré de sceau pour la réussite de la requête au Prince : il faut graver sur du fer ou de la cornaline, « 26 lettres », données dans deux sortes d'écriture, la seconde étant sur une ligne et tout à fait semblable aux écrits magiques des coupes ; l'intérêt principal de ce texte pour le décryptage des coupes est tout d'abord que les traits verticaux d'inégale longueur représentent chacun une lettre et ensuite qu'il se réfère à une séquence de 26 et spécifie que si une seule des lettres manque, l'effet n'a pas lieu (Pseudo-Majrîtî, 1933, 404 ; Ritter/Plessner, 1962, 411). Mais

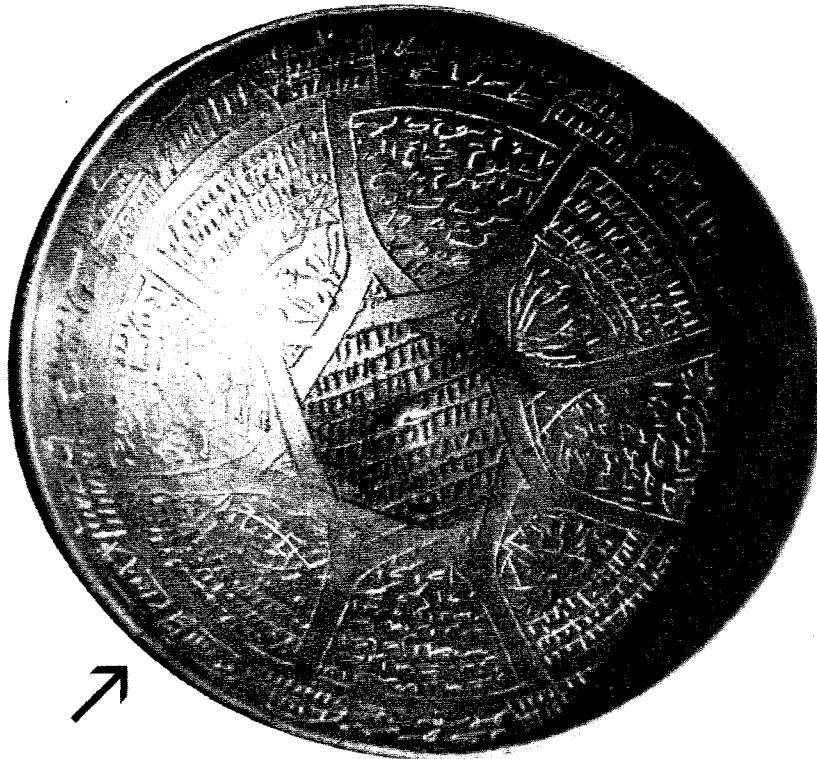


Figure 1. Coupe A, paroi interne

Il est parfois difficile de trancher et les traits verticaux peuvent être lus comme des chiffres ou la lettre *alif*. Un bon exemple est donné par le graphique al-Bûnî, (s. d. (b), 224), qui présente une série de 4 + 2 traits + *hamza* dans le coin gauche d'un carré, et la lettre *hâ'* (1 et 3 fois) dans le coin droit symétrique. Aucun commentaire n'est donné. Parmi les coupes publiées, aucune ne comporte de séries exclusives de traits verticaux gravés sur des lignes à l'instar de la coupe A ; l'exemple le plus proche se trouve dans Rehatsek (1875a, pl. VIII), sur les triangles du sceau de Salomon, situé au fond de la coupe, et dans le rond central. Cependant, des regroupements de traits par 3 ou 4 rappellent deux des sept signes du sceau de Salomon, sachant qu'ils apparaissent avec d'autres signes du même sceau et que l'on peut employer les 3 traits verticaux sans la barre horizontale placée au-dessus (al-Bûnî, s. d. (a), 91, 395 ; al-Bûnî, s. d. (b), 156). C'est pourquoi j'ai retenu le terme de « bâtonnets », détenteurs d'un pouvoir magique.

lés les uns des autres et saturant l'espace. L'espace résiduel entre les pointes et les côtés des carrés est occupé par des marques, reprenant sans doute les bâtonnets. Huit médaillons occupent le registre intermédiaire, structuré par les pointes développées des deux carrés. On distinguera quatre médaillons, dans la moitié inférieure desquels figurent des représentations animalières et, dans la moitié supérieure, des bâtonnets, semblables à ceux qui viennent d'être décrits. Ces quatre médaillons alternent avec quatre autres, comportant des textes en arabe. Dans le premier type de médaillon, on parvient à identifier, en ce qui concerne les animaux représentés et dans le sens des aiguilles d'une montre, un scorpion (voir flèche fig. 1, coupe A), un chien, deux dragons affrontés (?), surmontés d'une bande ondulée, et un autre quadrupède (un cheval, un lion ?), avec au-dessus du dos un sceau de Salomon<sup>6</sup>. Les bâtonnets « magiques », quant à eux, sont chaque fois disposés sur trois lignes. Statistiquement, leur nombre est à peu près le même pour un médaillon donné : partant du scorpion et suivant le même sens, de la ligne supérieure à la ligne inférieure, on obtient le résultat suivant : 18/18/19 ; 19/19/17 ; 16/17/16 et 15/15/15. Quant aux textes des médaillons, en partant de celui situé entre

---

6. L'iconographie du scorpion sur les coupes est stable. En ce qui concerne le chien atteint de la rage, les traits en sont relativement identifiables ici : il est efflanqué, il a la bouche ouverte et la langue sortie ; par rapport à l'iconographie à l'œuvre dans les autres coupes, on reconnaît l'une des pattes avant dressée (dans les coupes du type I, Canova 1995b) et le trait réunissant l'oreille à la maxillaire inférieure, formant comme un collier (Rehatsek, 1875a, I ; von Gladys, 1999, pl. 25 a, b, c ; etc.) : en revanche, dans la coupe A, la queue n'est pas dressée et enroulée comme c'est très régulièrement le cas. Les animaux représentés dans les coupes sont à mettre en rapport avec la liste des maux qu'elles soignent, généralement gravée sur leur paroi externe - la coupe A guérit en effet des piqûres de scorpion et de la morsure des chiens atteints de la rage, comme on le verra ci-dessous - mais tout animal représenté ne renvoie pas nécessairement à l'un des maux de la liste. L'identification des deux autres animaux est davantage problématique. Il est possible de voir dans le 1er, deux dragons affrontés, bien que les queues entrelacées n'apparaissent pas ici (coupes de type I, Canova 1995b ; Rehatsek 1875a, V) et que la bande ondulée et décorée de points, placée, dans le médaillon, entre les bâtonnets et le présumé dragon, demeure inexpliquée. Cette bande ondulée rappelle certes l'une des deux manières régulières dont le serpent est représenté dans les coupes, l'autre manière consistant à le présenter avec les anneaux entrelacés (*ibid.* ; Canova, 1995b, coupe IV ; etc. ; les deux types de représentation du serpent peuvent apparaître dans le même médaillon, Rehatsek, 1880, 204, pl.). Mais il resterait alors à identifier les deux formes affrontées. Quant au second quadrupède, ce qui fait plutôt pencher le choix en faveur d'un lion, c'est l'apparence générale, la crinière, la queue dont on peut supposer qu'elle remonte en s'enroulant (comparer avec les représentations du cheval et du chien dans les coupes III, IV, V, Canova, 1995b), enfin le sceau de Salomon (Canaan, 1936, 101-103). Les coupes soignent les morsures des quadrupèdes et les douleurs abdominales des juments provoquées par l'ingestion de terre (Rehatsek, 1875a, 159, coupe IV, et *id.* 1880, 205 ; Canaan 1936, 105, 106 et 107, n° 2, 5 et 8 : Nassar, 2001).

le scorpion et le chien (?) et en allant dans le sens des aiguilles d'une montre, on parvient à déchiffrer<sup>7</sup> :

(1) la *basmala*, suivie de s84v1-4 (sourate « La déchirure », *al-Inshiqâq*)<sup>8</sup>, le 4<sup>e</sup> verset s'achève à : *wa alqat mā fihâ*, puis sur la ligne 7, les lettres *kâf-râ'* (?), et, en dessous, *sîn* (?)*-kâf*.

(2) dans le style d'une invocation (*‘azîma*) : « *yâ Nûh, Banûh, Kalûh* (?) , *Kalûkh, Kalkh, alif-lâm-mîm-râ'* [lettres liminaires, sourate 13], *alif-lâm-mîm* [lettres liminaires, sourates 2, 3, 29, 30, 31 et 32], *alif-lâm-mîm-râ'* [*ibid.*], *hâ'-mîm-‘ayn-sîn-qâf* [lettres liminaires, sourate 42], *kâf-hâ'-yâ'-‘ayn-sad* [lettres liminaires, sourate 19], *tâ'* (?), *tâ'-hâ'* [lettres liminaires, sourate 20], *tâ'-hâ'* (?) »<sup>9</sup>, enfin dernière ligne, des chiffres (?).

(3) ???, des lettres séparées sur les deux dernières lignes : *sîn-waw* (?), *mîm* (?), *bâ'*, puis *kâf, râ'* (?).

(4) ???, des lettres séparées sur les deux dernières lignes : *shîn-râ'* (?), *hâ'-râ'*, *alif, hâ'* (?), puis *alif, hâ'-râ'*, *alif, dâl, alif*.

Ces textes sont écrits pour trois d'entre eux sur sept lignes, un seul occupe huit lignes. Enfin, le registre compris entre la lèvre de la coupe et le cercle auquel se rattachent les pointes des carrés, présente, aux extrémités des rayons de ce même cercle, 4 rectangles (façades de bâtiment, talismans ?) alternant avec 4 formes cintrées (*mîhrabs* ou stèles funéraires, amulettes ?). Ils contiennent les mêmes bâtonnets, arrangés sur des lignes, que les médaillons animaliers. Leur nombre est à peu près constant, dans les rectangles, entre 7 et 9 par ligne, dans les formes cintrées, entre 6 et 8 par ligne. L'espace entre ces motifs est occupé en alternance par des écrits magiques et de l'arabe, placés de façon à correspondre au style des écritures contenues dans les médaillons : les écrits magiques, au-dessus des écrits magiques et l'arabe au-dessus de l'arabe. A propos des écrits magiques, on relève systématiquement la présence d'hexagrammes ou sceaux de Salomon, suivis (dans le sens de l'écriture arabe, *i. e.* de droite à gauche) d'une série relativement stable de signes, de sorte que l'on a sensiblement quatre fois le même ensemble. Ces séries peuvent être assimilées à ce qu'al-Bûnî appelle les sept lettres (*al-ahruf al-sab'*), ou bien les sept sceaux (*al-khawâtim al-sab'*), ou encore *al-tîlsam al-sulaymânî*<sup>10</sup>.

7. La lecture, d'ailleurs ici incomplète, est rendue malaisée notamment par l'absence de points diacritiques. C'est également le cas pour la coupe B.

8. Ces versets ont déjà été identifiés comme récurrents dans les coupes contre les poissons et venins. Canaan (1936, 83-84) répertorie les versets apparaissant sur 58 coupes, en indiquant les plus usités par une astérisque (cet article inclut les 25 coupes examinées par l'auteur dans Canaan (1923, 122-131)).

9. Cf. Canaan (1936, 104), où la formule suit aussi une citation du début de la sourate de la Déchirure.

10. al-Bûnî, s. d. (a), 87sq., et notamment 89, 91 et 93 ; al-Bûnî, s. d. (b), 100, 173 sq., 282.

Après le sceau de Salomon, on relève successivement trois traits verticaux, surmontés d'un trait horizontal ; la lettre *mîm* (parfois réduite à un trait sans véritable boucle, mais ce trait apparaît bien distinct des trois précédents, reliés par le surlignage) ; deux traits verticaux, plus longs que les autres, comportant deux barres obliques, qui les rendent analogues à des dièses (dans un cas sur quatre, les deux barres obliques n'apparaissent pas) ; quatre traits ; pour conclure, une nouvelle étoile à six branches, mais aussi une sorte de *y* (?). La fin diffère de la série donnée par al-Bûnî, qui cite, après les quatre traits, les lettres *hâ'*, puis *wâw*<sup>11</sup>. A moins de considérer, pour la coupe A, que la ligne qui clôt chaque série, et commence sur la ligne d'écriture, revient vers le haut en s'incurvant et en direction des « lettres » précédentes, ne soit un *wâw* (Rehatsek, 1875b, 301, fig. 2). Chaque ensemble formé par ces « lettres » ou « sceaux » se trouve délimité par le cercle qui définit ce registre dans sa partie inférieure et par un surlignage plus ou moins continu qui rejoint le cercle en fin de séquence : chaque ensemble apparaît donc inscrit dans un cartouche. Le fait de délimiter un écrit porteur d'une puissance magique est une pratique courante en islam arabe. Quant aux textes en arabe, on déchiffre : 1/ « La *basmala*, suivie de trois mots (?) ; 2/ *wa man yatawakkal 'alâ Allâh fa-huwa* (?) ; 3/ *fa-huwa* [une seconde fois ?] *hasbuhu inna Allâh bâligh amrihi* ; 4/ *wa al-salâh wa al-salâm 'alâ sayyidinâ Muhammad*. Les textes 2 et 3 sont tirés de s65v3 (« La Répudiation », *al-talâq*). La *basmala* est liminaire et la prière adressée à Dieu en faveur du Prophète Muhammad, qui vient souvent clore un écrit, se trouve dans le dernier cartouche, suivant le sens de lecture de gauche à droite. Il peut donc s'agir d'une seule et même formule qui, déroulée sur le pourtour en 4 segments, pourrait être lue perpétuellement. Cette coupe, dans sa composition interne, est, on le constate, largement construite selon le chiffre huit, souvent obtenu par l'utilisation de 4 fois 2 types d'éléments différents.

11. al-Bûnî, *ibid*. Il les commente ainsi dans une supplication (*du'â'*) : par le *hâ'* (pour un pentagramme : on trouve aussi dans le carré de 7x7 donné en même page, un hexagramme), qui fait partie du nom suprême, par les trois bâtonnets ('asâ') surmontés de la lettre *alif*, par la lettre *mîm* effacée et écourtée, par l'échelle, par les quatre qui sont comme la main sans poignet, par la lettre *hâ'* fendue et la lettre *wâw* la plus importante, représentation (*sûra*) de Ton (Allâh) noble nom suprême ! (al-Bûnî, s. d. (a), 93). Les 7 lettres ou sceaux sont donc encadrés d'éléments renvoyant au nom suprême. A titre comparatif, le *mîm* est dit ici « effacé » : sur la coupe (A), la plupart des *mîm* figurent sans boucle. Dans l'édition du *Manba'*, se trouvent aussi des séries dans lesquelles les 7 lettres sont répétées ou en ordre modifié, types de manipulation courants en science ésotérique des lettres ('ilm al-hurûf) : l'hexagramme est repris, dans un cas sur quatre, sur la coupe A (al-Bûnî, s. d. (b), 174, 175, 177, 182). De plus, dans les recettes données par al-Bûnî, selon le but visé, on n'utilise que quelques-unes des 7 « lettres » (ou sceaux), parfois en modifiant les éléments de leur graphisme (par ex. les 3 bâtonnets sans l'*alif* qui les surmonte), et en les répétant un nombre défini de fois (al-Bûnî, s. d. (a), 91). Autrement dit, en chacune résident en principe un pouvoir et une destination propre, comme c'est le cas de toute lettre et elle peut donc être utilisée indépendamment.



Figure 2. Coupe A, paroi externe

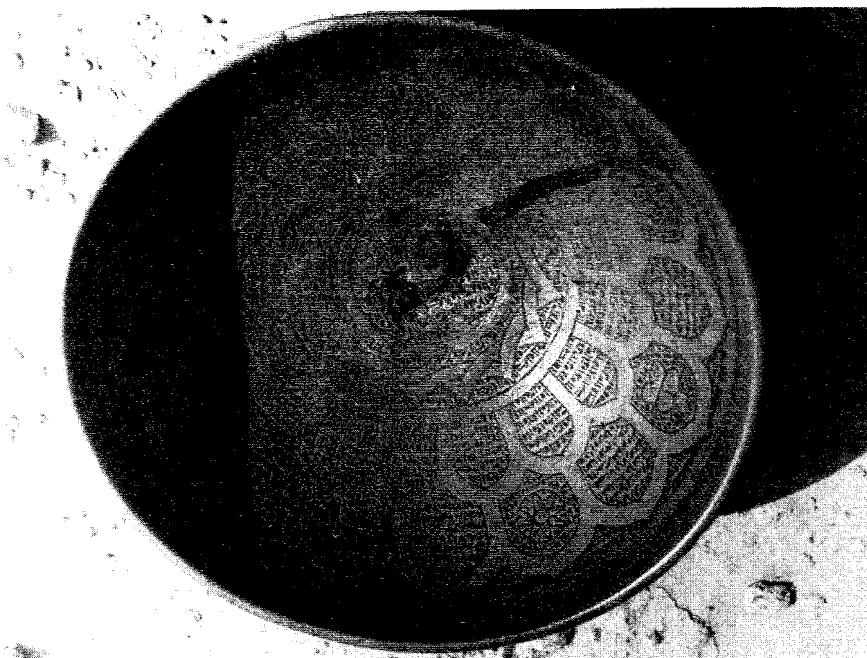
La paroi extérieure comporte trois zones concentriques. Le fond de la coupe est occupé par un sceau de Salomon. Un premier anneau sur lequel s'alignent des bâtonnets est interrompu trois fois par des sceaux de Salomon, disposés en triangle. Un second anneau, situé dans la partie basse de la coupe, reprend le même système de bâtonnets<sup>12</sup> et de sceaux, cette fois au nombre de quatre et disposés en carré. On dénombre ainsi huit sceaux de Salomon. Enfin, entre cet anneau et la lèvre, on relèvera deux lignes de texte. L'une, dont l'incision est plus profonde, se trouve gravée à proximité de la lèvre et s'étend sur tout le pourtour ; elle indique :

12. Ici, le graphisme est plus complexe : on note une forme de *kâf*, des traits à la « tête » incurvée, des incisions en virgule, des bâtonnets gravés par deux au-dessus de la ligne, d'autres formant presque le chiffre 7 (« V »). De ce fait, les équivalences avec les coupes publiées sont plus nombreuses, mais on est loin d'atteindre la même richesse et il est difficile d'identifier ici des séries régulières (Rehatsek, 1875a, pl. I ; Itting 1982, 93), dans une moindre mesure Zéki Pacha (1916, fig. 2, 251), pour ne citer que ceux-là.

« *Hâdhihi (?) li-las<sup>c</sup>at al-hayya wa al-<sup>c</sup>aqrab wa al-kâlib (sic) al-kalib wa li-<sup>c</sup>usr al-walad wa al-rû<sup>c</sup>âf wa al-mî<sup>c</sup>ada ... (?) al-qawlanj ... (?) un sceau de Salomon ... (?)* ». Soit : « Celle-ci [i. e. cette coupe] [sert] pour la piqûre du serpent et du scorpion, les chiens enragés, à faciliter l'accouchement, aux saignements de nez, [pour les douleurs à] l'estomac ... (?), les coliques ... (?), un sceau de Salomon ... (?) »<sup>13</sup>. Deux traits verticaux avec une barre médiane séparent le début de la fin de la phrase. L'autre inscription, située entre celle-ci et le second anneau, est incisée plus profondément, le trait en est plus épais que la précédente. Cela suggère un rajout, le texte le confirme : « *Waqafa al-Hâjj Husayn al-Hawâ (?) hâdhihi al-tâsa (sic) ‘alâ al-Jâmi‘ al-mahrûs 1313* » [legs pieux du Hâjj Husayn al-Hawâ (?) à la mosquée, la protégée, en 1313/1895-96]. La lecture du nom du donateur pose problème, car un *alif* semble avoir été tracé à la suite du *hâ'*, puis un *wâw* gravé en partie sur le *alif* et avec la marque d'un rattachement à une lettre qui le précèderait, mais qui n'est pas donnée ; enfin de petites encoches semblent indiquer une volonté de raturer ce *wâw*. Ensuite apparaît un signe ressemblant à deux *wâw*-s inversés dont les boucles s'entrelacent : il peut être identifié comme une marque de fin de phrase, à la manière des petits décors que l'on trouve dans les manuscrits.

La seconde coupe B, plus grande et plus ouvragée sur ses parois internes et externes au décor incisé, sans pied, à lèvre arrondie, a été réalisée dans un alliage cuivreux, et son fond, fendillé de manière semi-circulaire par l'usage, a fait l'objet d'une réparation. Il s'agit vraisemblablement d'une soudure. Ses dimensions sont de 6,5 à 6,6 cm de hauteur et de 18,3 cm de diamètre, mesuré de bord à bord extérieurs, la lèvre comptant pour 0,4 cm. Elle est de provenance inconnue. En ce qui concerne le décor de ses parois extérieure et intérieure, elle se rapproche d'autres coupes se référant à Abû al-Muzaffar Yûsuf (habituellement identifié comme Saladin), avec la liste de ses vertus curatives – il en sera question plus bas – mais s'en distingue, par l'absence de représentation de la Ka<sup>c</sup>ba

13. Noter que pour *qawlanj*, traduit ici par « coliques », R. Dozy renvoie à *ilâwush*, du grec *eileos*, douleur iliaque (II. 430. et I, 46). D'où la traduction de Canaan, médecin de son état, par « ileus ». De toute manière, *eileos* « est un substantif à rattacher au verbe *eileô*, avec comme définition 'colique violente qui fait que l'on se tord' » (communication de B. Leclercq-Neveu, ENS-Paris). De plus, Lane explicite : “from the Greek *kolikos*, The colic”, “a certain painful intestinal disease, in which the egress of the feces and wind is attended with difficulty ; a violent griping in the intestine called the colon” (Lane 1877, 2, 2575). Enfin, Dugat, traduit *qawlanj*, dans la table des matières du *Zâd al-Musâfir* d'Abû Ja'far Ahmad, par : « De la colique douloureuse connue sous le nom de : *Qui fait demander le secours*. On l'appelle *ailâous, eileos*, douleur iliaque” (Dugat 1853, 346).



*Figure 3. Coupe B, paroi interne*

en son centre (intérieur) (Savage-Smith, 1997, 73)<sup>14</sup>. Elle se rapproche davantage de quatre autres coupes, trois décrites par Rehatsek, et la quatrième, propriété du Science Museum à Londres<sup>15</sup>. Elle n'est pas datée,

14. Elle ajoute : "Judging from the appearance of many of the extant examples, copies of bowls with the centralized depiction of the Ka'bah continued to be made over a long period of time". Autrement dit, dans le règne de la copie, les écrits et représentations subissent des variations, et l'absence de la Ka'ba sur la coupe B est peut-être un indice militant en faveur du fait qu'elle est relativement plus tardive.

15. Rehatsek, (1875a, 160-161, coupes VI et VII et, dans une moindre mesure, 155, coupe III (non datées)) ; Science Museum, Wellcome coll. A 639329. Je remercie vivement Emilie Savage-Smith (The Oriental Institute, Oxford) de m'avoir signalé l'existence de cette dernière coupe, ainsi que pour son aide dans l'établissement d'une fourchette de datation, quant à la fabrication de la coupe B. Cette fourchette reste volontairement très large, car établie d'après photo (communication de déc. 2002)

mais à coup sûr fabriquée postérieurement à l'époque de Saladin, vraisemblablement entre le VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup>/XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s. et le XII<sup>e</sup>/XVIII<sup>e</sup>, peut-être XIII<sup>e</sup>/XIX<sup>e</sup> s.

L'ensemble du décor de la paroi intérieure se répartit sur trois registres, chacun délimité par un double cercle. On a ainsi trois doubles cercles concentriques dont le dernier suit les contours de la lèvre. Le premier registre, constitué par le fond de la coupe et délimité par un premier cercle concentrique, est occupé par un écrit de type magique qui reste à décrypter<sup>16</sup>. On distingue autant que la détérioration et la réparation le permettent, des traits de hauteur inégale, des lettres de l'alphabet arabe, isolées, essentiellement *hâ'*, *lâ* (?), *hâ'* et *kâf*, des chiffres, 6, 7, 9<sup>17</sup>. Ils forment neuf lignes horizontales, la dixième suivant la courbure du cercle. Le second registre, situé dans la partie basse de la coupe, a essentiellement pour décor des bandes qui se chevauchent, formant seize pointes, une étoile à seize branches<sup>18</sup>. L'espace résiduel est rempli d'écrits magiques, identiques aux précédents. Certains sont disposés sur le premier double cercle concentrique. Le troisième registre, enfin, occupe la plus grande surface de la coupe. Son décor est structuré par un motif de feuilles ou de pétales s'ouvrant en corolle, répartis sur deux hauteurs et décalés les uns par rapport aux autres. Ces « feuilles » forment autant de médaillons. La première série de médaillons, au nombre de seize, installée sur le second cercle concentrique, comprend exclusivement des écrits magiques identiques aux premiers, gravés sur six lignes, dont l'une est

16. Ils sont semblables à ceux relevés par Rehatsek (1875a, 160, coupe VI) ; Zéki Pacha (1916, 251, fig. 2, et 256-57, fig. 3 et 4) ; Spoer (1935, 250-251, fig. IV et V).

17. À propos du graphisme constant du *kâf*, particulier aux inscriptions magiques et présent chez al-Bûnî, Spoer (1935, 252) justifie la fréquence de cette lettre par le fait qu'un grand pouvoir serait attribué à ses qualités. Il cite à ce propos un passage d'al-Bûnî (s. d. (a), 313). Canaan, tout en reconnaissant que le *kâf* joue un rôle important dans les coupes, répond avec pertinence à l'argument de Spoer, en remarquant qu'al-Bûnî assigne un pouvoir surnaturel à toute lettre (Canaan 1936, 93, 2.c.). Cependant, Canaan ajoute que la signification du *kâf* demeure obscure. Sur ce point, le texte d'al-Bûnî est tout de même éclairant, lorsqu'il rappelle que la première lettre d'un nom le convoque tout entier. Le *kâf* peut donc « appeler » *al-Kâfi*, cité explicitement dans le même passage d'al-Bûnî (cf. Coran 39, 36). La lettre *kâf*, qui apparaît fréquemment dans les coupes, peut être vue comme le symbole du nom divin *al-Kâfi*, le Suffisant. Cf. le nom du catalogue de l'exposition dédiée au même Canaan. «*Yâ kâfi. Yâ shâfi...*», *Yâ kâfi. Yâ shâfi*, 1999), et Grassi (1987, 69, «*Allâh / kull shay' qadîr / yâ' kâfi, yâ' shâfi*, etc.»). Zwemer (1920, 181), relève sur la paroi externe d'une coupe qu'il a achetée au Caire, cinq des beaux noms de Dieu, les deux premiers étant Celui qui guérit et le Suffisant : « O Healer, O Sufficient One, O Thou Who Carest. O Thou Who Givest Health. O Thou Who Judgest ». Une lecture par *al-Shâfi*, *al-Kâfi*, se tient donc. Par ailleurs, selon Canaan, les chiffres 7 et 9 apparaissent fréquemment dans les coupes (Canaan 1936, 94, 3).

18. Canaan (1936, 97) ; Rehatsek (1875a, 160, coupe VI, 14 pointes) ; *Arts d'Orient* juin 1999, n° 111, étoile à 10 pointes.

constituée par le second cercle concentrique. Quant à la série supérieure de seize médaillons, elle comporte, alternés, des représentations et des textes en arabe. On parvient à identifier les figures suivantes, dans le sens des aiguilles d'une montre : un soleil à huit rayons enfermé dans un cercle, un chien, un scorpion, un personnage (une femme avec un enfant, l'allaitant ?), un croissant de lune, un cheval, un serpent, un second personnage (personne mordue par un serpent ? ou possédée par un esprit malin ?)<sup>19</sup>. Autour d'eux, les mêmes écrits magiques, qui diffèrent cependant des précédents en ce qu'ils ne sont pas gravés sur des lignes. L'ouvrage est fait de telle façon que la lune se trouve opposée au soleil<sup>20</sup>, que l'un des personnages est dans l'axe de l'autre et les deux quadrupèdes face à face. En ce qui concerne les textes en arabe, il s'agit d'extraits du *Coran*, tous écrits sur huit lignes. En partant de la sourate liminaire, placée entre le chien et le scorpion, et en allant dans le sens des aiguilles d'une montre, on déchiffre :

- (1) *al-Fâtiha*, jusqu'à "...ghayr al-maghdûb 'alayhim" ;
- (2) précédée de la *basmala*, une partie de s25v45 (« la Loi ou la Salvation », *al-Furqân*), jusqu'à "la-ja<sup>c</sup>alahu sâkinan", enchaînée à s6v13 (« Les troupeaux », *al-Anâ'âm*), enfin quelques 4 mots non déchiffrés ;
- (3) la *basmala*, puis s84v1-4 (« La Déchirure », *al-Inshiqâq*), le verset 4 s'achève à : "wa alqat mâ fihâ", la fin reste à déchiffrer ;
- (4) sans *basmala*, s24v35 (« La Lumière », *al-Nûr*), jusqu'à « yûqad min shajara mubâraka zaytûna lâ sharqiyya wa lâ [gharbiyya] », quelques lettres isolées (?), puis *râ'*, les chiffres 7 et 2 ou 3 ;

19. À propos des deux personnages, pour le premier cf. Canaan (1936, 99 et 108, pl. V, fig. 1, i) ; le dessin est approchant, mais Canaan dit simplement qu'il s'agit de « persons in a squatting position ». Cette figure peut être néanmoins comparée à la femme avec nouveau-né dans les bras, ou allaitant (Canova 1995b, 80, coupes III et IV, et 82-83, fig. 3 et 5), et à la "personne" souffrant de maux abdominaux (Rehatsek, 1875a, coupe VI, 160), tous maux en rapport avec ceux soignés par les coupes. Cependant, la figure concernée de la coupe (B) est moins immédiatement suggestive. En outre, les couvre-chefs, s'achevant par une sorte de nœud, sont identiques pour les trois figures, celle décrite par Canova, celle de Rehatsek, et la coupe (B) : le couvre-chef ne serait donc pas une indication de sexe dans le vocabulaire iconographique des coupes et ne pourrait pas nous aider à interpréter ? Quant au second personnage, il n'a pas fait l'objet d'un commentaire particulier, bien qu'il apparaisse par ailleurs (Rehatsek 1875a, coupe VI, 160, qui ne distingue pas les deux personnages de cette coupe). On pourrait néanmoins reconnaître une tête de serpent au niveau des bras, à droite. D'où nos deux lectures (cf. Canaan 1936, 105, n° 2 : « for (driving malicious) spirits »). Le soleil est identique à celui de la coupe reproduite par Zéki Pacha (1916, 257, fig. 4), et au type à huit pointes dégagé par Canaan (1936, 98, et 108, pl. IV, fig. 1, f). Les représentations de la lune et du soleil, sous différentes formes, sont fréquentes : ce sont les « planètes » les plus souvent gravées, selon Canaan (1936, 98, 121, 100 ; 1923, 129).

20. Cf. Zéki Pacha (1916, 257, fig. 4) ; Wiet, (1932, pl. LXII) ; Canaan (1936, 98).

(5) la *basmala*, puis sur la 2<sup>e</sup> ligne, les 3 lettres liminaires apparaissant au début de six sourates, celles de la Vache, d'al-'Imrân, de l'Araignée, des Romains, de Luqmân et de la Prosternation (soit s2, 3, 29, 30, 31 et 32), à savoir *alif-lâm-mîm*, suivies de 3 mots non déchiffrés, puis sur la 3<sup>e</sup> ligne, les 5 lettres liminaires de s19 (« Marie », *Maryam*), à savoir *kâf-hâ'-yâ'-ayn-sâd*, suivies de quelques mots non déchiffrés, puis sur la 4<sup>e</sup> ligne, les 3 lettres liminaires du début de s26 et s28 (« Les poètes » et « le récit », *al-Shu'arâ'* et *al-Qasas*), à savoir *tâ'-sîn-mîm*, enfin les autres lignes n'ont pu être déchiffrées ;

(6) la *basmala*, suivie de deux lignes et demi non déchiffrées, puis viennent peut-être une partie de s16v69 (« Les Abeilles », *al-Nahl*), « *yakhruj min butûnihâ sharâb mukhtalif alwânuhu fihi shifâ'* » (?), et une partie de s17v82 (« Le Voyage nocturne », *al-Isrâ'*), « *wa-nunazzil min al-Qur'ân mâ huwa shifâ'* » (?) ;

(7) la *basmala* (?), puis on lit ...*hâ'-alif, lâm-hâ' al-rahmân al-rahîm*), suivi de s8v62-64 (« Le Butin », *al-Anfâl*) : le dernier mot du v63, « *hakîm* », n'est pas très lisible et le v. 64 est déchiffrable jusqu'à « *has-buka Allâ* », quelques mots restent ensuite à comprendre ;

(8) sans *basmala*, s2v255 (« La Vache », *al-Baqara*, « verset du Trône », *âyat al-kursî*), jusqu'à : « ... *lâ yuhîtûn* »<sup>21</sup>.

L'espace compris entre les médaillons<sup>22</sup> et l'ultime double cercle est occupé par les écrits magiques déjà rencontrés plusieurs fois. Sur le cercle supérieur de ce dernier double cercle, enfin, est gravée une rangée des mêmes écrits.

Le décor de la paroi extérieure offre trois registres. Le premier est constitué par le fond de la coupe qui laisse deviner, en dépit de l'usure, le même type de composition magique que sur la paroi intérieure ; la forme géométrique qui l'enserrait a disparu. On reconnaît ensuite un cercle concentrique constitué encore des écrits magiques. Le second registre occupe la partie médiane de la coupe. Les écrits magiques sont cette fois inscrits dans cinq cercles et cinq trapèzes alternés<sup>23</sup>. Enfin, le troisième

21. La *Fâtiha*, les Versets du Siège, s17v82, s84v4 font partie des versets les plus fréquemment gravés sur ces coupes, cf. Canaan (1936, 83-84). Il considère s84v1-4 comme typique des « poison cups ».

22. Il y a donc seize médaillons, huit contenant des figures, huit des écritures.

23 En ce qui concerne l'alternance des mêmes formes géométriques, cf. Zéki Pacha (1916, 251, fig. 2, et 256, fig. 3) ; Canova (1995b, 83, fig. 6). En ce qui concerne les écrits magiques de la paroi externe, ils sont proches de Rehatsek (1875a, 155-56, coupe III) et de Canova (1995b, 82, fig. 3-4), du fait de la présence de ces formes courbes, rappelant quelque peu le chiffre 2, et gravées d'un trait, comme des virgules. Les comparaisons opérées jusque là entre les coupes A et B et celles qui ont été publiées par ailleurs, mettent en évidence des différences au sein des écrits magiques, graphiques certes, mais aussi de signes (et en dehors même de la présence d'alphabets à lunettes).



Figure 4. Coupe B, paroi externe

registre présente une ligne d'écriture qui suit le bord de la lèvre et s'étend sur tout le pourtour. Elle est gravée de telle sorte que le début du texte s'enchaîne sans rupture avec la fin. Cette phrase ininterrompue pourrait tenir dans un double cercle concentrique : le graveur s'est appliqué à ne jamais en dépasser les limites invisibles et à remplir l'espace de telle sorte qu'elle donne l'impression d'une bande circulaire continue, très décorative. Elle est chargée d'indiquer les vertus curatives de la coupe, comme c'est le cas pour la coupe A<sup>24</sup> :

24. Le texte de la coupe B est quasiment identique à celui relevé par Canaan sur une coupe d'une collection privée, dont les dimensions sont de 17,50 cm de diamètre pour une hauteur de 5,50 cm (Canaan 1936, 110-11, n° 14), et à celui d'une coupe en cuivre, de 18 cm de diamètre, décorée d'un bandeau circulaire, à l'extérieur, en *naskhî* cursif, et de petits caractères, gravés à la pointe, répertoriée par Wiet *et alii* (1937, IX, 132-33, n° 3389, sous l'année 580, et provenant de la collection Harari, n° 76, Egypte). On y retrouve même les erreurs. Canaan et Wiet lisent, en introduction : « *Izz lu-mawlânâ al-sultân...* etc ». La fin du texte rapporté par Canaan, faisant état de considérations astrologiques et autres sur la fabrication de la coupe, n'apparaît pas en revanche sur notre objet.

« *wa li-mawlânâ al-sultân al-Malik al-Mujâhid al-muwakkal al-mansûr Abû al-Muzaffar Yûsuf wa jumi'a fîhâ manâfi' mujarraba wa hiya li-las'at al-hayya wa al-'aqrab wa-li-al-hummâ wa al-mutlaqa wa al-maghâla wa li-al-kalb al-kalib wa li-al-maghass wa al-qawlanj wa al-shaqiqâ wa al-zarabâن (?, sic) li-ibtâl al-sîhr wa li-ramî al-dam wa li-al-'ayn wa al-nazra wa li-râd al-lawaqa wa li-ifâdat al-masrû' (?) wa li-'usr al-bawl wa li-sulh bayn al-aqrâb (al-aqrâb ?) wa li-nakad al-atfâl wa al-'m.r. (?) ou 'm.r.j (?) bihâ al-mashûr wa al-musâb wa al-bint (?) al-mu'sira<sup>25</sup>* ».

Soit : « Pour notre Seigneur, le Sultan, al-Malik al-Mujâhid, le mandaté, victorieux Abû al-Muzaffar Yûsuf<sup>26</sup>. Y [la coupe] sont réunis des bienfaits éprouvés par l'expérience, elle [sert] pour les piqûres de serpent et de scorpion, pour la fièvre, la parturiente<sup>27</sup> et augmenter le lait<sup>28</sup>, pour les [morsures de] chiens atteints de la rage, pour les douleurs stomacales et les coliques, la migraine et les élancements<sup>29</sup> (?), pour conjurer les sortilèges, pour faire cesser le flux du sang, pour le mauvais œil et le mauvais sort<sup>30</sup>,

25. Le début et la fin du texte s'enchaînent sans rupture.

26. Les coupes se référant à des personnages historiques ne sont pas rares : pieux et valeureux combattants, héros populaires nimbés par la légende, ou bien tout simplement objets d'admiration, autorité religieuse ou politique, cf. Rehatsek (1880, 205-06 et Savage-Smith 1997, 73), repris par Nassar (2001, 111 : à Nûr al-Dîn Mahmûd ibn Zanjî b. Qashqar), Casanova (1891, 323-24 : à al-Musta'sim bi-llâh Abû al-'Abbâs Zâhir, présenté comme un prétendant au trône fatimide à l'époque de Saladin) : Wiet (1932, 121, n° 4431, pl. LX : au mamlouk al-Sultân al-Malik al-Mu'izz 'Izz al-Dunyâ wa-al-Dîn Aybak et 176, n° 60 : al-Sultân al-Malik al-Zâhir Baybars) ; Wiet *et alii* (1937, VIII, 94-95, n° 2952 : pour l'auguste imâm, l'émir des croyants Sayf al-dawla Hamdâن, des Banû Saldjûk (sic)), 1939, X, 34-35, n° 3648 : pour l'émir des croyants, l'imâm al-Mu'tamid bi-llah), 1944, XIII, 173-74, n° 5044-5045 : sultan al-Malik al-Mansûr Husâm al-dunyâ wa-al-dîn Lâjîn et XIV, 1954, 30-31, n° 5247 : notre maître le sultan al-Malik al-Muzaffar Rukn al-dunyâ wa-al-dîn Baibars) ; Spoer (1935, 255-56 : à Asad al-Dîn Shirkûh, oncle de Saladin). Outre l'hypothèse de commandes faites par les monarques ou de cadeaux à eux offerts, elles peuvent servir à attester le caractère orthodoxe de la pratique concernée (von Gladiss (1999, 157, et *id.*, 2001, 211, n° 224) ; Zéki Pacha (1916, 253) ; *A l'ombre d'Avicenne* (1996, 227, n° 189). Cependant, Zéki Pacha (1916, 248) fait observer que les noms de certains monarques populaires, vénérés pour leurs hauts faits, représentent des fétiches, des porte-bonheur.

27. A. Zéki Pacha (1916, 251-2) lit *al-mutallaqa* : « pour rendre le mari à la femme divorcée ».

28. Cf. les sens différents d'*al-maghâla* et *al-maghla*, selon le contexte (Canaan 1936, 112-3 et 114 + n. 114 et 128).

29. Si la lecture est correcte, *zarabâن* mis pour *darabâن* est une erreur fréquente, cf. Canaan (1936, 110, n° 14) ; Wiet *et alii* (1937, IX, 132-33, n° 3389) ; Canova (1995b, 87). Il s'agit des élancements ressentis à l'endroit d'un mal ou d'une plaie.

30. La traduction d'*al-'ayn wa-al-nazra* est difficile, dans la mesure où l'on est partagé entre deux lectures, l'une médicale et l'autre magique (Savage-Smith 1997, 80, n. 45). Mais il n'y a pas pour l'instant d'argument dirimant, puisque l'exemple de *maghl* et *maghâla* montre qu'un terme peut changer de sens en fonction du terme près duquel il est placé, et Canaan ne donne pas toujours à *nazra* un sens médical : « *Li-al-'ayn wa-li-al-nazar (!)* » traduit par « (conteracts the action of) the evil eye » (Canaan 1936, 110, n° 13).

pour empêcher la paralysie faciale<sup>31</sup> et pour le rétablissement de la conscience des épileptiques (?), pour la dysurie, pour la réconciliation des adversaires (ou : les proches parents ?), pour les enfants agités. L'ensorcelé et celui qui est atteint, de même que la parturiente en difficulté (?), doivent [en boire le contenu par gorgées (?)].

La titulature, la *kunya* (= Abû al-Muzaffar) et le nom (*ism* = Yûsuf) (à moins qu'il ne s'agisse que d'une *kunya* = Abû al-Muzaffar Yûsuf), mentionnés dans l'inscription, peuvent-ils servir à identifier le personnage ? Et constituent-ils un élément fiable de datation de notre objet ? La même formule (sauf *al-muwakkal*) se retrouve chez Reinaud, sur les coupes n° 9420, chez Wiet, n° 14, chez Canaan – qui n'identifie pas – et surtout sur les deux coupes, dites de Saladin, étudiées par Zéki Pacha : « *Izz li-mawlânâ al-sultân al-malik al-mujâhid al-mu‘ayyid al-Mansûr Abû al-Muzaffar Yûsuf* » et : « *Izz li-mawlânâ al-sultân al-malik al-mujâhid Abû al-Muzaffar Yûsuf* »<sup>32</sup>. Les coupes dédiées à Saladin sont réputées nombreuses<sup>33</sup> mais ne sont pas nécessairement indicatrices d'un temps et d'un lieu de facture particulier. En effet, Wiet (1922, 319-28), dans un article très précis, critique la datation de Zéki Pacha en s'appuyant essentiellement sur des documents épigraphiques, mais aussi sur des chroniques : il montre que les inscriptions de ces deux coupes font entorse à la titulature de Saladin, et donc au protocole habituel, que ces formules sont rares au VI<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> s., et que les dates qui suivent la mention de souverains, sur les coupes, ne sont pas un gage de leur époque de fabrication ; il concède toutefois que l'on puisse y voir une allusion au souverain ayyûbide – si l'on se rapporte à d'autres objets sur lesquels se trouve le même type d'anomalies – mais qu'en aucun cas, ces coupes ne peuvent être contemporaines de Saladin<sup>34</sup>. Le style de la coupe B, de même que les conclusions de Wiet, font plutôt penser à une attribution posthume.

L'étude des écrits, représentations, signes et figures géométriques des deux coupes fait apparaître un registre commun avec la talismanique. La

31. *Li-râd* pour *li-radd* fait partie de la liste d'erreurs recensées par Canaan (1936, 82-83).

32. Respectivement : Reinaud (1828, 337sq., pl. V et VI) ; Wiet (1932, 151, n° 9420) ; Canaan (1936, 110-111) et Zéki Pacha (1916, 251 et 288 ; les citations sont reprises de son article tel quel). Savage-Smith (1997, 79, n. 11) cite quatre autres coupes dédiées à Abû al-Muzaffar Yûsuf, dont trois ne sont pas publiées.

33. Savage-Smith (1997, 73) en dénombre une quinzaine.

34. Savage-Smith partage les considérations de Wiet sur la titulature de Saladin à laquelle ne correspond pas celle apparaissant sur les coupes. En outre, à partir d'un nombre beaucoup plus important de coupes, elle observe que l'attribution à un souverain et la mention d'une date gravée sur les coupes sont parfois indicatrices de la période de fabrication, mais qu'il ne faut pas les prendre d'emblée comme justes (Savage-Smith 1997, 73).

symbolique de la coupe A, telle qu'elle se dégage à partir des éléments décrits, vient confirmer certaines de ses propriétés curatives. Tout d'abord, il s'agit d'une coupe anti-poison ; al-Bûnî cite une longue incantation (*'azîma*) versifiée, valable pour toute œuvre magique : elle décrit les sept lettres spéciales, rappelle qu'elles sont le nom suprême de Dieu, puis que moyennant l'ajout de lettres de la Torah, des Evangiles et du Coran, l'on sera protégé des serpents, scorpions et lions<sup>35</sup>. Il s'agirait donc, dans l'ensemble, des animaux nuisibles ou devenus dangereux dont la coupe guérira de la morsure ou de la piqûre. En outre, elle aide en cas d'accouchement difficile, ce qu'indique la présence de la sourate *al-Inshiqâq*. Des textes gravés sur d'autres coupes comparent le mouvement de la terre qui rejette ce qui est en elle et se vide, à celui de la femme qui met un enfant au monde dans des conditions favorables. Spontanément, les deux coupes m'ont d'ailleurs été présentées comme des « coupes pour l'accouchement », l'usage ayant probablement consacré cette fonction entre toutes<sup>36</sup>. Selon al-Bûnî (s.d., (a), 91) encore, les trois bâtonnets, sans l'*alif* sur le dessus, désigné simplement alors comme « protubérance » ou pointe de lance, et accompagnés du pentagramme, peuvent être employés pour guérir des maladies affectant l'intérieur du corps, dont les coliques (*qawlanj*), auxquelles fait référence la liste des maux soignés par la coupe A. Enfin, les deux carrés entrecroisés gravés à l'intérieur de la coupe forment une étoile à 8 branches – cette étoile finissant dans un double cercle peut aussi représenter le soleil, dardant ses rayons<sup>37</sup> –. Décrite comme la gravure ou le diamant de l'anneau de Salomon, l'une de ses variantes se trouve sur les rouleaux magiques d'Ethiopie, où elle est appelée « sceau de Salomon »<sup>38</sup>. Son centre, qui est également le centre de la paroi interne, est entièrement occupé de bâtonnets magiques. Qu'il soit bague ou talisman, selon la Tradition, il donne à ce Roi son pouvoir sur les démons – pouvoir que le Coran lui reconnaît, dans la sourate *Sâd*, aux versets 34-39 – et donc sur la cause des maladies, ou tout au moins de certaines. Dans certaines versions, il oblige les démons, qui sont des sortes de gardiens des maladies, à livrer les remèdes (Barkaï, 1996, 193). Dans l'ensemble, les démons – parfois appelés djinns – sont divisés en tribus, liés à un habitat, et la maladie est ainsi territorialisée. Salomon n'éradique certes pas la maladie, mais, grâce à la puissance de son sceau, don du ciel, il est celui par lequel vient la guérison. On remarquera que le sceau de Salomon est gravé ici parmi les maux que la coupe est censée soigner.

35. al-Bûnî, s. d.(a), 90. depuis le vers 15. et en particulier l'avant-dernier vers

36. Comparer avec Canaan (1923, 130) et Canaan (1936, 79) : en Palestine, les coupes sont d'abord employées contre les peurs, chocs (*tâsat al-raffa*).

37. Canaan (1936, 98. et 108. pl. IV. fig. I. g).

38. Mercier (1979, 23. VIII.2.C ; 26. pl. 9, 19 et 40).

Leur liste étant incomplète, on ne fera qu'évoquer les maladies spécifiquement provoquées par les djinns ou les démons que Salomon et ses formules peuvent exorciser. Pour ce faire, on doit s'asperger ou se laver avec l'eau versée dans la coupe<sup>39</sup>. L'architecture de la paroi interne est ici toute conçue et rythmée à partir de ce motif. Elle est largement construite selon le chiffre huit ou ses diviseurs. L'étoile à huit branches et les huit étoiles à six branches, structurant les parois interne et externe, indiquent singulièrement qu'elle en appelle à la protection de Salomon par qui vient la guérison, les autres grands pourvoyeurs de guérison étant Dieu et le Prophète (évoqué dans la formule gravée près de la lèvre supérieure de la coupe A).

La coupe B présente également l'image des animaux à piqûre et morsure (scorpion, serpent, chien, cheval) et le début de la sourate de la Déchirure. L'un des deux personnages (femme avec un enfant, l'allaitant ?) rappelle son pouvoir de faire venir le lait. La *basmala*, prononcée avant toute action et notamment avant d'ouvrir la bouche pour manger, de même que les Versets du Siège, appelés *âyat al-hars wa l-hirz*, protègent contre les mauvais djinns ou démons. C'est le cas également des cercles<sup>40</sup>. Thème que pourrait reprendre encore l'un des deux personnages (personne possédée par un esprit malin ?). Deux sourates renvoient aux sources de la guérison plutôt qu'elles ne visent une maladie en particulier. Le verset 69 de la sourate des Abeilles fait en effet allusion aux pouvoirs curatifs du miel, qui fait partie des liquides versés dans les coupes, selon mon informateur, et à absorber donc par les malades. Les vertus du miel sont extrêmement nombreuses et constituent un thème de prédilection de la médecine prophétique<sup>41</sup>. Par ailleurs, s17v82 (« Le Voyage nocturne ») rappelle le pouvoir curatif du Coran. D'une manière plus générale, s8v62-64 (« Le Butin ») martèle l'idée que : « Dieu te suffit »<sup>42</sup>. Quant à la sourate liminaire, ses vertus sont tellement innombrables, qu'elle n'est plus indicative : elle est bonne pour tout. Enfin, les deux Luminaires, le soleil et la lune, sont des symboles de vie, de prospérité et d'abondance, comme le remarque Canaan (1936, 100, 121). De la même manière que les deux carrés entrecroisés contenant des écritures magiques, à l'intérieur de la

39. Zéki Pacha (1916, 252) ; Wiet (1932, 95-96, n° 3906, 121, n° 4431) ; Canaan (1936, 110-111, n° 14).

40. Dont le rôle a déjà été souligné à propos des coupes (Spoer, 1935, 239 : la vision de deux doubles cercles concentriques contenant le plus haut nom d'Allâh par al-Bûnî) (Canaan, 1936, 108 : le cercle comme protection contre les mauvais esprits et les animaux sauvages).

41. Ils s'appuient sur différents hadîths dont le plus célèbre est « *al-shifâ' fi thalâtha : sharbat 'asal wa shart/atmih/jâm wa kayyat nâr* », c'est-à-dire, « la santé repose sur trois choses : potion de miel, ventouse scarifiée et pointe de feu ». Cf par exemple, El-Bokhâri (1984, t 4, LXXVI, 62-3 ).

42. Cf. note 18.

coupe A, peuvent représenter le soleil sous la forme d'une étoile à huit pointes et qu'elle est structurée selon le chiffre huit, le soleil, dans la coupe B, compte également huit pointes. Par ailleurs, le fond de la coupe B est occupé par une étoile à seize branches, qui soutient sa composition interne en seize médaillons, puis en deux fois huit médaillons (à texte et à figures)<sup>43</sup>. Quelques coupes étudiées par ailleurs montrent une corrélation entre la présence des Luminaires et le chiffre 16 (cartouches ou cercles)<sup>44</sup>. Le rapport est donc net entre le chiffre huit et le soleil. On est tenté de mentionner alors le fait que huit correspond à la valeur isopséphique du *hâ'*, lui-même clé de la vie (*hayât*), selon un procédé bien connu en science des lettres. Cependant, les versets des sourates 6, 24 et 25, gravés sur la coupe B, rappellent l'omnipotence et l'omniscience de Dieu, cause de tout et à qui tout doit revenir, au-delà des deux Luminaires : « C'est à lui qu'appartient ce qui subsiste dans la nuit et le jour » ; « Dieu est la lumière des cieux et de la terre ».

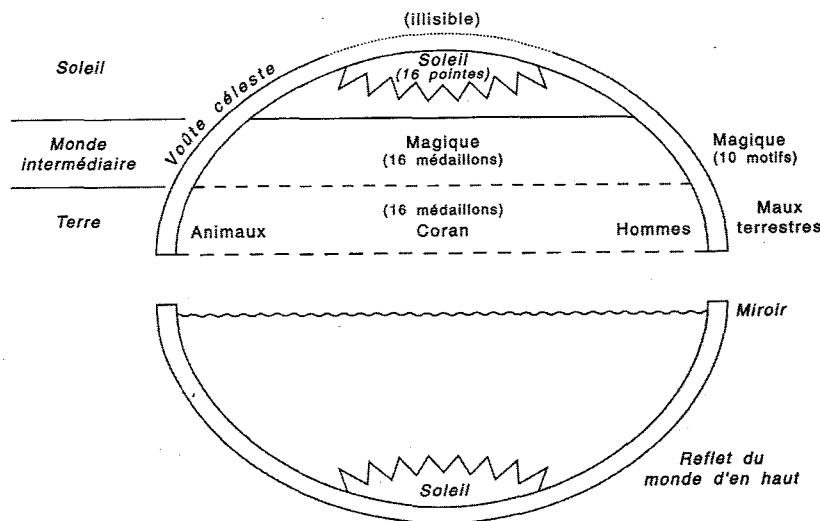
En guise de remarque finale sur les deux coupes, ne peut-on pas dire qu'elles constituent une tentative de reproduire le monde clos du cosmos ? En effet, le soleil qui préside à l'architecture interne des deux coupes, les cercles concentriques, les entrelacs de rubans ininterrompus, les textes eux-mêmes parfois écrits de telle manière qu'ils ne s'achèvent ni ne commencent<sup>45</sup>, les motifs alternés qui se répondent, ainsi que la concavité et le caractère hémisphérique des deux objets (Canaan, 1936, 82), sans compter la composition organisée en registres, concourent à le reconstituer, quelques sourates rappelant que Dieu demeure Le plus puissant, Le plus savant et la Cause unique et suprême<sup>46</sup>. Si l'on songe que le mode d'emploi des coupes consiste à passer par un liquide qu'on y verse, celui-ci se trouve donc en contact avec toute chose du monde : ambition holistique des coupes.

43. Comparer avec Canaan (1936, 98, a) à propos de la coupe 11.

44. Canaan (1936, 98) ; l'un des objets présentés par Wiet (1932, pl. LXII) comporte également le soleil opposé à la lune en croissant dans un ensemble de 16 cartouches, sur la partie supérieure de la coupe (dans ce cas, il y a trois rangs de 16 cartouches chacun).

45. Cf. Canaan (1936, 84) ; Rehatsek (1875, coupe IV, 157 et 158) ; Spoer (1938, 367).

46. Spoer (1938, 378), concluant son analyse de la « coupe astrologique ». L'opposition du soleil et de la lune (coupe B) s'inscrirait dans cette tentative, conjuguant ainsi leurs pouvoirs.



*Figure 5. La coupe comme représentation du cosmos (coupe B, parois interne et externe)*

### Mode d'emploi des coupes

Le recours aux coupes thérapeutiques est d'un usage bien établi au Yémen, aussi bien dans la communauté juive que musulmane (Brauer, 1934, 182-3)<sup>47</sup>, surtout dans les cas d'accouchements difficiles ainsi que, concurremment à d'autres pratiques, contre le venin des serpents<sup>48</sup>. L'acte de soigner différents venins, parmi lesquels celui des scorpions, est particulièrement investi par diverses médecines ou pratiques. C'est sans doute un indice de la fréquence du danger. Selon l'un de ceux qui ont la responsabilité des coupes à la mosquée, leur mode d'emploi consiste principale-

47. Le cas d'une praticienne juive possédant une coupe magico-thérapeutique et exerçant actuellement au Yémen, m'a été signalé ; je n'ai pu l'observer. Grassi (1987, 65) relève qu'entre les pratiques, c'est l'une de celles dont la diffusion est la plus antique, non seulement en milieu musulman mais aussi chrétien oriental et juif.

48. Cf. Canova (1995b, 73) qui se réfère aux propos de deux médecins, Tommaso Sarnelli et Cesare Ansaldi, présents au Yémen dans les années trente. On ajoutera à leur liste, l'usage de « pierres » à poison, d'origine animale. En outre, les mentions de serpents, de scorpions reviennent le plus fréquemment dans les listes des maux soignés par les coupes (Savage-Smith 1997, 74 et notes).

ment à boire le liquide – de l'eau, du bouillon – ou le miel que l'on y a versé<sup>49</sup>. Le docteur Sarnelli rapporte, pour le Yémen des années 30, qu'il faut boire l'eau à petites gorgées en prononçant des louanges à l'endroit du Seigneur des mondes, de ses anges et de ses prophètes<sup>50</sup>. Pour les mêmes années, Brauer cite d'autres manières de les utiliser chez les juifs yéménites, il en sera question un peu plus loin (Brauer, 1934, 182-3). Une véritable description ethnographique, susceptible de nous renseigner sur l'ensemble des étapes à suivre pour utiliser les coupes, manque cependant, que ce soit pour le Yémen, ou un autre lieu.

Le produit en contact avec l'ensemble des écrits et l'iconographie est chargé de communiquer quelque chose au malade, mais selon un principe qui reste à définir. Le liquide en relation avec les représentations des animaux nuisibles transmet-il au patient une partie de leur force, l'immunisant par assimilation de quelque chose de leur substance, agissant tel un contrepoison ? Ou au contraire, s'agit-il d'une mithridatisation ? Les représentations ont-elles une valeur prophylactique, comme c'est le cas pour des talismans chassant les bestioles et les chiens des maisons (Doutté, 1994, 144-46) ? La séquence écrits-liquide-boire, enfin, rappelle une pratique présente dans l'ensemble du monde arabe, qui consiste à écrire sur un papier, à l'encre noire ou de couleur, généralement des versets coraniques, et à le tremper dans un récipient rempli d'eau, que l'on demande au malade de boire, notamment dans les cas d'ensorcellement<sup>51</sup>.

Cependant, dans le contexte yéménite des hauts plateaux, il semble que le bouillon versé dans les coupes serve à soutenir plus spécialement les femmes en couches<sup>52</sup>. Le bouillon de viande (*maraq*) est gras, robora-

49. Le mode d'emploi est parfois donné à la suite des maux et souffrances guéris par la coupe : cf. Canova (1995b, 87-88), à propos de la coupe V, donner à boire son contenu à celui qui est mordu ou piqué ou bien à son envoyé (*rasūlahu*) ; Rehatsek (1875, 153-160), coupes 1, 2 et 5 ; Canaan (1936, 105-110), coupes 3 à 8 et 11 à 13 ; Itig (1982, 81) etc. Il peut également se trouver inscrit sur le fond (extérieur ?), cf. Zéki Pacha (1916, 253-254), à propos de la première coupe dédiée à Saladin et de celles décrites par Reinaud (1828, 341, 353-359). La possibilité de guérir par personne interposée n'est pas exceptionnellement mentionnée (Casanova (1995b, 87-8), coupe V et note 43, 88, à laquelle il faut ajouter Casanova (1891, 323-330), Canaan (1936, 105-109), coupes 3, 4, 6, 7, 8, 10, 12).

50. Sarnelli (1934, 22), cité par Canova (1995b, 73) : comparer avec Canaan (1936, 124-25).

51. Brauer rapporte qu'en cas d'accouchement chez les juives yéménites, on écrivait des formules magiques sur le bord de la coupe, que l'on remplissait ensuite d'eau ; lorsque ces écrits étaient dissois, on donnait à boire le contenu de la coupe à la femme en couches (Brauer, 1934, 182-83).

52. C'est généralement ce que l'on donne à boire aux personnes affaiblies afin qu'elles reprennent des forces ; ce n'est d'ailleurs pas propre au Yémen. Les différentes façons d'utiliser le liquide selon la maladie à partir des inscriptions (le boire ou le faire boire, boire à petites gorgées, s'en laver le visage, en asperger la maison, etc.) sont répertoriées par Canaan (1936, 125-26).

tif, et rassemble la substantifique moelle de la viande : il est offert en début de repas et particulièrement aux hôtes, comme un met prisé et recherché, le meilleur en somme. Il est par conséquent indiqué pour soutenir physiquement la femme en travail. Ici, le liquide n'est donc pas seulement conducteur ou à la rigueur stimulateur, dans l'économie de la guérison par les coupes, mais il apporte ses vertus propres, qui viennent en addition de celles des écrits et représentations. En médecine domestique, pour la même région du Yémen, le recours simultané à des médecines et à des médications différentes est courant. Plutôt que le reflet d'un tâtonnement thérapeutique, il faut y voir au contraire un discernement et la volonté d'attaquer le mal, dans son éventuelle pluralité, dans toutes ses facettes. Les symptômes sont en effet soigneusement observés et triés, et, à partir d'eux, il s'agit d'évaluer les causes, qui peuvent être diverses pour un même symptôme. Symptômes et causes ne peuvent être tous traités de la même manière, et entraînent la décision de recourir à tel ou tel praticien. En outre, lorsqu'il y a maladie, elle est toujours soupçonnée d'être le résultat de causes multiples, de nature diverse, déchaînées en même temps. L'utilisation des coupes, dans le cas qui vient d'être évoqué, n'est clairement pas un acte médical unique.

Des traînées de bougie apparaissent au fond de la coupe B. Sont-elles en rapport avec l'utilisation des coupes ? Enfin, on observera que la coupe B, réparée, est toujours considérée comme en service. Pourtant, les détériorations et les réparations ont entraîné, pour partie, la disparition du décor gravé au fond.

### Institutionnalisation de pratiques magiques

Que ces objets soient *waqf* et non *milk* ne fait aucun doute pour leurs gardiens. On trouve d'ailleurs gravé sur la paroi externe de la coupe A, à la suite de la liste de ses propriétés, l'indication suivante : « *Waqafa al-Hâjj Husayn al-Hawâ (?) hâdhihi al-tâsa* (sic) ‘alâ al-Jâmi’ al-mahrûs 1313 » [legs pieux (*waqf*) du Hâjj Husayn al-Hawâ (?) à la mosquée, la protégée, en 1313/1895-96]. Outre l'intérêt immense d'avoir ici une date, certes tardive et à ne pas prendre pour une date de fabrication, on retiendra qu'un tel statut pour un tel objet est bien un fait. Et le cas qui nous occupe n'est peut-être pas singulier. L'une des coupes signalées par Ahmed Zéki Pacha, provenant du Bîmâristân al-Mansûr – du nom de son fondateur al-Malik al-Mansûr Qalâwûn, en 683/1284, au Caire – et encore en service à la fin du XIX<sup>e</sup> s., permet sans doute de ne pas limiter l'observation au Yémen zaydite. L'ensemble des instruments utilisés à

l'hôpital était en effet considéré comme *waqf*<sup>53</sup>. Cependant l'établissement du statut juridique des objets qui nous occupent, pose problème.

Tout d'abord, ils ne seraient pas recensés par le registre des *waqf*-s. Il est difficile de croire à une négligence d'autant que leur qualité de bien *waqf* n'est pas dissimulée. En 1998, dans une ambiance peu favorable il est vrai<sup>54</sup>, la tentative de consulter ces registres du Ministère des *waqf*-s a tourné court. Mais aux alentours de 1999, les objets semblent avoir été récupérés par ce même Ministère, selon ce qu'a révélé une nouvelle visite au lieu où ils étaient auparavant déposés. Jusque là, ils semblaient échapper au contrôle de l'administration des *waqf*-s et à toute redevance.

Ils m'ont été présentés comme « *waqf*-s oraux ». La procédure paraît connue et rodée. Le donateur vient et dit au récipiendaire : « Je donne cet objet en *waqf* à la mosquée [awqaftu hâdha al-shay' 'alâ Jâmi' kadhâ ». Et voilà tout. Elle est adoptée pour des objets isolés, tels les corans, les tapis, offerts à la mosquée par des particuliers, musulmans, et qui ne représentent ni de grosses quantités, ni sans doute une valeur à l'unité très importante : dans ce cas, le principe de l'absence de tout document fixant destinataires et frais de gestion (*waqfiyya*), de même que l'absence de démarche d'enregistrement au Ministère des *waqf*-s, sont admis et connus du même Ministère<sup>55</sup>. Certains d'entre ces objets, tels les coupes, le Livre, ou tout ouvrage en général, peuvent porter – mais pas nécessairement – une inscription mentionnant qu'ils sont biens *waqf*, d'autres non, tels les tapis. Il existe des tampons pour les ouvrages, usant de formules consacrées, où le donateur peut ajouter son nom<sup>56</sup>. En somme le message est suffisamment clair : la mise en *waqf* de ces objets signifie essentiellement qu'il est interdit à quiconque de les utiliser à des fins personnelles et de les vendre.

Si les avoirs transmis sont clairement ici les objets, dans les faits, on ne voit pas bien en revanche comment se fait la prise en charge de leur entretien et, pour ceux qui nous concernent, des frais entraînés par l'accueil des demandeurs. En effet, ils suscitent des dépenses – même si on peut estimer qu'elles sont infimes – et pas de revenus. Nos quatre

53. Zéki Pacha (1916, 248), où il est simplement question de la « polyclinique fondée par Qalâwûn au Caire » ; la coupe était semble-t-il confiée à un vieux gardien. Sur le Bîmâristân al-Mansûrî, cf. Bey (1928, 40-76) et en 61sq.. l'acte de constitution en fondation pieuse d'orientation publique (en particulier l. 318, 64) : Dunlop (1960, 1260, 2<sup>e</sup> col), pour un aperçu général sur le Bîmâristân et sa splendeur. Dans les études citées sur les coupes, je n'ai relevé aucun autre cas d'appartenance à une fondation pieuse.

54. Quarante registres venaient d'être subtilisés, tous contemporains.

55. C'est ce qui m'a été dit des deux côtés, ce type d'objet en général est dit « *basît* » : ce n'est pas une affaire.

56. La formule « awqaftu... », inscrite sur les livres établis en *waqf*, précisant le nom de la personne qui remet l'ouvrage et du bénéficiaire, n'est pas réservée au Yémen.

objets sont prêtés sur simple demande, sans contrepartie d'argent, afin que même les plus démunis puissent se soigner. Autrement dit, ils génèrent plutôt du bien ou un service, du fait de leur usage thérapeutique (*lil-al-khayr*). D'un autre côté, ils ont besoin d'être entretenus et réparés : les coupes se perforent par usure – c'est le cas de la coupe B, et il n'est pas rare de trouver des coupes dont le fond est percé – le manche du miroir a été soudé à la partie centrale et cette soudure peut se détériorer, enfin, la pierre risque d'être attaquée par le venin. Quant au destinataire, il s'agit de la mosquée, l'inscription de la coupe A le dit explicitement. Toute personne malade ou envoyée pour un malade et même si elle n'est pas du quartier ou de la Vieille ville, peut emprunter ces objets. Sur ce point, les dispositions légales ne font que reprendre un usage bien établi, en ce qui concerne les coupes tout au moins. Car même en propriété privée, elles ont toujours été prêtées à la demande et elles ne mentionnent dans leurs inscriptions aucun destinataire en particulier pour qui elles auraient été fabriquées, j'aurai à y revenir plus loin. De plus, l'usage collectif ancestral des coupes trouve parmi les catégories connues des fondations pieuses, sa case légale : il relève des fondations « d'orientation publique ou charitable (*waqf khayrî*) » (Deguilhem, 1995, 16).

Au regard encore de la définition d'une fondation pieuse, de son principe même, le cas qui nous occupe demeure problématique ou inédit, si tout *waqf* fait normalement l'objet d'un écrit chargé de fixer les modalités par lesquelles des revenus seront alloués à un (ou plusieurs) destinataire(s) (Deguilhem, *id.*, 15). En ce qui concerne des dispositions particulières, force est de constater que le Yémen a fait l'objet de peu d'études, aussi bien en langue arabe qu'en langue européenne, sur les diverses modalités de fondations pieuses y ayant cours ; il reste donc relativement méconnu sur ce point<sup>57</sup>.

Il est encore possible de se reporter à la transmission orale, si l'on veut tenter de préciser la provenance et la date à laquelle ces objets ont acquis leur statut. En se plaçant du strict point de vue de la collecte des données, les informations restent imprécises et contradictoires, liées aux souvenirs de chacun et à l'ancienneté de leur présence dans ces lieux. Sur les quatre objets concernés, l'un était propriété du *Qâ'im* actuel : c'est lui qui l'a donnée en *waqf* à la mosquée. D'après ce dernier, les trois autres objets bénéficient du même statut depuis très longtemps, puisque non seulement il les a toujours vus, mais ils sont là depuis plusieurs générations, si l'on se fie au témoignage de son grand-père. Tandis que son fils déclare que la

57. Ne sont concernées ici que les études spécialisées sur le *waqf*. On citera principalement : Serjeant / al-‘Amrî (1983, « *Waqf* (Endowment) », 151-154) qui ne se réfèrent qu'à peu d'ouvrages. Et l'étude en cours de William J. Donaldson sur les propriétés agricoles en *waqf* dans la région de Ibb.

coupe A n'est devenue *waqf* de la mosquée que depuis six ans [données de 1995] : elle était auparavant la propriété d'un membre de la famille, habitant hors de Sanaa, sans pourtant qu'il puisse préciser où (la mention de bien *waqf*, gravée sur la coupe A, n'indique pas plus de lieu). Au terme de la discussion, une solution est finalement proposée, qui intègre les divers épisodes. Elle consiste à dire que la coupe a été volée par les tribus entrées dans Sanaa lors de l'assassinat de l'Imam Yahyâ, en 1948<sup>58</sup> ; puis qu'elle a été restituée, sans autre détail sur les péripéties. Il est vrai que ces coupes magiques sont considérées comme des objets précieux (*tuhfa*).

Finalement, les désaccords entre les informateurs ne portent à aucun moment sur le statut légal des objets. L'information substantielle à retirer d'un point de vue ethnologique concerne, semble-t-il, la perception reçue des hommes de tribu, chez les citadins : selon eux, ce sont des pillieurs, susceptibles de s'emparer de biens *waqf*-s et, au total, ils représentent des responsables idéaux, pour ne pas dire miraculeux<sup>59</sup>.

Au total, ces quatre objets sont des biens donnés par des particuliers en *waqf khayrî* à une mosquée, sans *waqfiyya*, *i. e.* d'acte fixant en particulier par écrit leur gestion, dans le cadre des modalités de répartition des revenus ; ils n'apparaissent pas non plus dans les registres du Ministère des *waqf*-s. On peut cependant se demander si ce statut légal avéré ne représente pas par ailleurs une « solution » intéressante étant données les relations conflictuelles entre ce Ministère et ses administrés, et si elle n'est pas une modalité de la résistance, par ex., à une mainmise sur les fondations pieuses, sans même supposer de position idéologique. De plus, la coupe A a un itinéraire compliqué, dont la traçabilité ne semble pas toujours claire, et n'est « sauvée » de ses lacunes que par des solutions pour le moins providentielles. Quoi qu'il en soit, l'inscription gravée sur la paroi externe de la coupe A atteste que la mise en *waqf* de ce type d'objet est séculaire. Son statut juridique est de la sorte officialisé, rendu public. Depuis plusieurs générations, aucun interdit majeur ne pèse donc sur la pratique qui consiste à rendre un tel bien fondation pieuse et à le

58. C'est nous qui identifions l'allusion faite ici aux « pillages effectués par les tribus entrées dans Sanaa », à partir de Mermier (1988, 37). L'interrogation sur le statut de *hijra* de Sanaa lui donne en effet l'occasion de signaler le traumatisme laissé dans la mémoire des citadins, et singulièrement des gens du souk, du fait du pillage et des meurtres qui suivirent la prise de la ville par le futur Imam Ahmad, aidé des tribus lancées contre le prétendant à l'imamat : il s'était retranché là après avoir fait occire Yahyâ. Voir aussi : « le souvenir traumatisant [des pillages] agissait tel un épouvantail sur les citadins » qui se mirent à placer leur argent dans l'achat de terrains après 1962 (Mermier, 1988, 434).

59. Franck Mermier (*id*, 249-50), dans son analyse de la constitution d'un pouvoir autonome urbain, tout au long du chap. IV, montre comment il répond entre autres à la nécessité de s'organiser pour défendre la ville face aux tribus, (*id*, 213 sqq). Les voleurs et personnes louches sont assimilés aux *qabâ'il* par certaines expressions des Sanaanis.

rattacher à une mosquée<sup>60</sup>. C'est pourquoi, on parlera ici d'institutionnalisation d'une pratique magique.

## Transmission du savoir et efficacité

La responsabilité de la « gestion » des quatre objets magiques, en tant que biens *waqf*-s, dépend du système régissant la succession à la charge suprême, dans la mosquée concernée. C'est, en l'occurrence, aux représentants de la même famille qu'échoit le titre de *Mudîr al-Jâmi'* depuis des générations<sup>61</sup>. Hériter de cette responsabilité n'est à aucun moment lié au fait de posséder un savoir en magie. Cela laisse planer la possibilité d'un divorce entre le responsable, ses références, ses convictions personnelles d'une part, et la nature des objets, son devoir de les prêter, d'autre part. C'est précisément le cas à propos d'un autre objet déposé en *waqf*: l'un de ses « gardiens » doute de ses vertus magiques, même si cela n'engage pas nécessairement son opinion sur les coupes. Ses critiques sont formulées d'un point de vue rationnel. Le mode d'emploi des coupes semble de plus largement connu<sup>62</sup>. D'autre part, le statut de *waqf khayrî* de ces deux coupes impose un usage non privé et non personnel. La manière d'utiliser les objets qui nous occupent est-elle alors ou non représentative d'une pratique ou d'une tradition et en définitive sur quoi repose l'efficacité des coupes ?

Si l'on se rapporte aux travaux antérieurs sur les coupes, il apparaît qu'elles sont la propriété de particuliers ou de familles dont rien n'indique un rapport particulier avec les pratiques magico-thérapeutiques<sup>63</sup>. Regardées aussi comme des objets précieux, elles appartiennent au mobilier d'illustres familles et, à ce titre encore, elles figurent dans les Musées<sup>64</sup> : certaines

60. Parmi les différentes garanties données à l'utilisateur par les inscriptions gravées sur les coupes, on relève parfois une formule assurant la caution de l'orthodoxie religieuse sur ses bienfaits, par ex. Canaan (1936, coupes 12 à 14, 109-111 : « *wa-huwa mî ittafaqa calayhi a'imat al-dîn wa-l-khulafâ' al-râshidîn li-manâfi' al-muslimîn* »).

61. Depuis quatre cents ans environ, selon l'un des fils, qui en héritera à son tour. Ils devraient leur position aux Ottomans. La première occupation ottomane du sol yéménite débute en effet en 1538/945 et dure un siècle.

62. Canaan (1936, 124) fait la même remarque pour le monde musulman en général.

63. Ismail (*ibid.*), Canaan (1936, 117) : “every family possessing such a cup.” Elles sont offertes en cadeau, au retour du pèlerinage à La Mecque (Canaan 1923, 130).

64. Voir Zéki Pacha (1916, 243, 245, c) : « Ces coupes se trouvent pieusement conservées parmi les plus chères reliques des vieilles familles », à propos d'une coupe appartenant au cabinet du Duc de Blacas et étudiée par Reinaud (1828, 337 *sq*), sur laquelle se trouve gravée la mention suivante : « objet précieux faisant partie des trésors des rois ». Et

sont des pièces d'orfèvrerie, fabriquées à partir de matériaux nobles, et leurs vertus leur confèrent en outre de la valeur. Elles sont habituellement prêtées à ceux qui les réclament – en principe le malade ou une personne dépêchée par lui, et non un praticien – sur leur simple demande<sup>65</sup>. En effet, le mode d'emploi ne semble pas nécessiter la présence d'un praticien. Lorsqu'il est gravé et indique les maux soignés par la coupe, seuls le liquide à y verser et la manière de l'utiliser (boire à petites gorgées, asperger, etc.) sont spécifiés (Canaan, 1936, 125-26). En outre, à défaut cependant de véritable étude ethnographique, les rares relevés ne mentionnent pas davantage l'existence de praticiens<sup>66</sup>. Néanmoins, l'étude ethnologique d'Erich Brauer sur les juifs yéménites, qui a l'avantage de donner une chaîne un peu plus complète d'opérations, mentionne le rôle de l'accoucheuse : la femme aidant à l'accouchement (*mahjeräh*) emprunte une coupe, qui a déjà donné de bons résultats, aux riches familles connues pour en posséder une ; elle la pose alors sur le ventre de la parturiente pour faciliter l'accouchement<sup>67</sup>. S'y ajoute, le cas d'une praticienne juive yéménite qui exerce au Nord du Yémen et que je n'ai pu observer. En dehors de ces exemples notables, on ne relève en général pas d'intervention d'un intermédiaire reconnu pour ses compétences en magie ou, en tout cas, pour soigner avec ce type d'objet.

Ismail (1922-23, 173), Rosu (1992, 251), Canaan (1936, 79, n. 2, et 80), au sujet d'une coupe en argent. Voir également Canova (1995b, 74) qui cite Brauer (1934, 182-3), à propos de coupes, biens de riches familles. Enfin Zwemer (1920, 182, I). C'est dans le souk des bijoutiers, à Sanaa, que l'on peut encore actuellement s'en procurer. Rehatsek indique que la valeur talismanique des coupes "imparts to it great virtue, and enhances its price far above its intrinsic value as a little brass vessel" (Rehatsek 1875, 150). Leurs propriétés expliquent leur prix, et tout le monde ne peut pas en acquérir. Ismail (1922-23, 172), raconte qu'une lady de sa famille possédait une coupe de bronze sur laquelle étaient simplement gravés deux noms désignant Allâh et qu'elle estimait plus que le reste de sa dot.

65. Zéki Pacha (1916, 244) : « Les possesseurs de ces coupes se font un devoir de les mettre charitalement à la disposition du premier requérant, afin d'apporter ainsi leur contribution au soulagement des angoisses et misères de l'humanité ». Il ajoute cependant : « Mais il y a une condition essentielle, à défaut de quoi le vase ne produirait plus ses merveilleux effets : il faut déposer un gage ». Pour l'Egypte encore, Zwemer (1920, 179). Canaan relève aussi pour la Palestine que, normalement, un gage de valeur est laissé en contrepartie du prêt (Canaan 1923, 130, et 1936, 117). Le cas mentionné par Zwemer (*id*, 182), semble exceptionnel : le donateur d'une coupe en bois aromatique (*al-kubayya al-kimiyya*) dit que son père, à Ramleh, près d'Alexandrie, avait l'habitude de la prêter et recevait en échange le prix d'une livre par nuit d'utilisation.

66. Cf. Canaan (*id.*) et Kriss/Kriss-Heinrich (1962, 129) qui font le point sur des travaux antérieurs. Rosu (1992, 252), à propos de la coupe moghole qu'il décrit, fait part d'un usage rituel, au moment de l'agonie.

67. Comparer avec Canaan (1936, coupe 11, 108-109, 125). Brauer (1934, 182-83), est résumé d'après Canova (1995b, 74).

Le prêt des coupes sur demande de tout malade illustre aussi le fait qu'elles ne sont pas réservées à un utilisateur particulier – de même que dans notre cas de *waqf khayrî* – et, sauf exception, elles ne mentionnent aucun nom de propriétaire ou de destinataire pour lequel elles auraient été spécialement fabriquées<sup>68</sup>. Sur ce point, elles se distinguent des coupes araméennes et de certains bols arabes en poterie, employés dans les années 30, qui portent le nom du malade et celui de sa mère, suivant des pratiques talismaniques encore très répandues en monde arabe et subsaharien (Canaan, 1936, 80, 123-4). Le rapprochement avec les talismans qui sont imprimés et vendus dans des boutiques en monde arabo-musulman, tel le fameux *Sab<sup>c</sup> ‘uhûd Sulaymân*<sup>69</sup>, est tentant, mais une fois utilisés par son acheteur, peuvent-ils être empruntés par tout autre ? Les deux coupes, objet de cette étude, sont donc représentatives dans l'ensemble, car d'un usage collectif qui ne suppose, à aucun stade de leur emploi, le concours d'un homme de magie.

L'efficacité des coupes reposerait-elle alors sur leur fabrication par un homme de magie ? Quelques travaux des années 20 et 30 en font une spécialité de Persans, dont les ateliers auraient été soit en Perse, soit à La Mecque<sup>70</sup>. Annette Ittig, s'appuyant sur le fait que le nom du destinataire-propriétaire n'est pas spécifié sur les coupes, avance qu'elles peuvent être fabriquées par des ateliers ayant une forte productivité, et l'existence de copies médiocres vont dans le sens de cette observation (Ittig, 1982, 94 ; Canaan, 1936, 117). Mais 19 des coupes déjà publiées se réfèrent à un événement astral sous les auspices duquel elles auraient été gravées<sup>71</sup>.

68. Cf. cependant Wiet (1932, 100, n° 3965) et von Gladiss (2001, 211). Lorsqu'un destinataire est spécifié, il n'y a pas de restriction faite à certains musulmans. Tout ceci, de même que la grande variété des maux soignés, suggère que les coupes sont vouées à un usage public et large (Ittig, 1982, 94). L'emprunt des coupes par l'entourage des malades auprès des familles qui les possèdent (voisins, amis : Canaan 1936, 117, et 1923, 130) indique certainement leur prix, mais aussi que leur destination publique est bien ancrée dans l'usage.

69. Il est traduit et commenté par Doutté (1994, 111-115 (partiellement)), et par Kriss/Kriss-Heinrich (1962), dans le même chapitre que leur synthèse sur les coupes. Il est vendu à Sanaa, tout près notamment de la Grande mosquée.

70. Respectivement Ismail (1922-23, 172-3), donnant comme arguments : que c'est célèbre, deux coupes dont le décor évoque une origine persane et la « superstition des Persans », qui constitue un marché propice aux charlatans ; et Zéki Pacha 1916, 244, qui relève le fait. Dans les années 20, c'était semble-t-il une chose entendue, cf. Zwemer 1920, 182, « apparently these cups [mais en bois aromatique] are manufactured in large quantities at Medina by the Moslems ». Canaan reconnaît que les coupes de facture peu ancienne sont rapportées de La Mecque par les pèlerins (Canaan 1923, 130), ce que tend à attester notre coupe (A), donnée en *waqf* par un hâjjî. Mais dans son article de 1936, il pense qu'elles sont probablement fabriquées en Perse.

71. Rehatsek (1880, 205-206) ; Casanova (1891, 323) ; Zéki Pacha (1916, 247, 289) ; Wiet (1932, 94, 95, 101, 151, 266, 267, n° 3862, 3906, 3981, 9420, 537, 539) ; Spoer

Cependant, en règle générale, le nom du fabriquant est peu souvent reporté sur les coupes, et lorsque c'est le cas, il n'est pas toujours identifiable comme persan ou/et astrologue ou homme de magie<sup>72</sup>. En outre, sur les 19 coupes mentionnant un événement astral, 13 donnent à la suite une (pseudo ?)-date de fabrication, et sur ces 13, 8 sont « datées » du VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> s. On sait déjà que la date de l'une de ces coupes est problématique, car supposée être gravée lorsque la lune était en Scorpion, en l'année 570/1174-75, pour al-Mansûr Asad al-Dîn Shirkuh, l'oncle de Saladin ; or, Shirkuh est mort en 564 H<sup>73</sup>. Enfin, l'événement astral est parfois évoqué par des formules quasiment identiques. A-t-on affaire à un phénomène historiquement situé, qui consistait à vouloir placer l'efficacité des coupes sous le signe ou l'influence d'un événement astral, sans vraiment en maîtriser la connaissance ? Il est clair, en tous les cas, que l'on a affaire pour partie à des copies, même si – c'est très important de le souligner – aucune des coupes publiées n'est identique, de même qu'aucune de celles que j'ai vues. Les artisans apparaissent donc comme chevronnés, car capables d'introduire des variations tout au moins dans l'architecture du décor, et certains ont eu éventuellement des compétences en talismanique ; on songe moins à des praticiens de la magie auxquels aurait été confié le soin de graver. L'étendue de leur savoir (religion, astrologie, magie,...) et de leur technique peut être exceptionnel, mais certains imitent les motifs, en particulier magiques, sans plus en avoir la clé<sup>74</sup>. Cela signifie que même dans le cas où les inscriptions des coupes aiguillent sur l'existence d'hommes de magie au moment de leur fabrication, cela n'est pas toujours le cas. Enfin, dans l'hypothèse où les formules se référant à

---

(1935, 255-56) ; Canaan (1936, 106, 107, 109, 110, coupes 5, 8, 12, 14) ; Wiet *et alii* (1937, IX, 138-39, n° 3394, 1939, X, 34-35, n° 3648, 1954, XIV, 40-41, n° 5262) ; Canova (1995b, 87-88, coupe V).

72. Les noms gravés des fabricants ne confirment rien chez Wiet (1932, 77, n° 3213, pl. LXIII) ; Canaan (1936, 105-106, coupe 3) ; Grassi (1987, 87) et Canova (1995b, 87-88, coupe V) qui ne peuvent complètement identifier l'éthnique (*nisba*) ; enfin von Gladiss (1999, 157, coupe 2). Mais Spoer (1938, 366) reconnaît en l'auteur de sa coupe un Persan. Quant à Ittig, 1982, 94, elle identifie mais sous toute réserve, un artisan peut-être égyptien, Muhammad ibn Yûnis, descendant de l'astrologue Ibn Yûnis (Ve/XIe s.) (cf. Canaan 1936, 105-106, coupe 3, dont le fabricant s'appelle Muhammad Yûnis). Enfin, Savage-Smith (1997, 78) relève le mot *haft-jûsh* gravé sur l'une des coupes de la collection Khalili (cat. 34), faite en Inde, et rappelle que le terme est utilisé de nos jours par des artisans du métal iraniens, et désigne du bronze à forte proportion en étain.

73. Savage-Smith (1997, 73), se référant à Spoer (1935, 255-56). Wiet (1932) ne retient pas ces dates comme dates de fabrication, dans son catalogue.

74. Voir Canova (1995b, 75, et la note 10) sur les multiples compétences requises par la réalisation d'une coupe ; puis, 76-77 : « “L’incisore riporta dei segni magici ripresi da coppe più antiche, di cui probabilmente non comprende più il significato, per un processo di imitazione” » et n. 15 : Spoer (1938, 370, n. 17).

un événement astral auraient été copiées, doit-on penser qu'il s'agit simplement de faux ? Ne faut-il pas plutôt considérer que l'artisan procédait ainsi parce que la simple évocation de l'événement astral, doublée parfois du nom d'un souverain, ou rapporté à l'époque de Saladin, venant en addition des écrits et motifs gravés sur la coupe, ajoutait à la valeur et à l'efficacité de la coupe (Savage-Smith, 1997, 73) ? Certains textes gravés sur les coupes, ne laissent aucun doute sur le fait qu'être une copie, représente une valeur ajoutée<sup>75</sup>. D'après Canaan, les Palestiniens expliquent ainsi l'origine des coupes : les bons anges en employaient de semblables pour faire leurs ablutions. Ils en oublièrent un jour quelques exemplaires à côté de la source où ils avaient l'habitude de se rassembler pour se laver. Un homme passant par là les trouva et s'en empara. Les propriétés miraculeuses de la coupe furent bientôt découvertes. Des copies en furent réalisées, qui manifestèrent les mêmes propriétés (Canaan, 1923, 130; 1936, 127)<sup>76</sup>. Comme au premier jour, selon ce récit, la coupe abandonnée puis reproduite conserve son pouvoir.

Il viendrait alors principalement des écritures et figures gravées qui le communiquent au malade par le biais d'un liquide absorbé, aspergé, la surface la plus investie par cet ensemble de signes restant l'intérieur des coupes<sup>77</sup>. Il faudrait également compter avec les propriétés des différents métaux utilisés, généralement le bronze et le cuivre jaune<sup>78</sup>. Mais si le liquide versé varie en fonction du mal, il ajoute ses propres vertus à l'opération et l'eau elle-même possède ses propriétés particulières<sup>79</sup> : à preuve, la recherche d'une eau « plus active »<sup>80</sup>. Canaan mentionne que le

75. Wiet (1932, 121, n° 4431) ; Canaan (1936, coupes 3 (« [nuqilat ?] min al-dakhâ'ir al-Mansûriyya »), 4 (« nuqilat min al-khizâna al-sharifa bi-qala'at Dimashq al-mahrûsa »), 105-6, et 12, 109) ; Ittig (1982, 82), citant une coupe de la collection Tersan, Reinaud (1828, 354).

76. Dans la première version du mythe, Canaan parle de bons djinns et dans la seconde de « good angels ». Toujours en 1923, il en conclut : “This fable shows that it is not the metal itself, but the writing thereupon which has the powerful effects”. Cf. également, Spoer (1935, 237).

77. Cf. Canaan (1936, 82), sur la base de l'étude des 58 coupes : « The inner surfaces of all magic bowls and plates show inscriptions. The external surfaces, on the other hand, are only sometimes engraved ».

78. Rosu (1992, 251-52 et 260-61) ; Wiet *et alii* (1939, X, 34-35, n° 3648) : la coupe « a été observée, d'après les astres, on y a réuni sept métaux ». Zwemer (1920, 182), à propos de sa “coupe alchimique” en bois aromatique, observe : “the virtue consists not only in the power of the Koran chapters but in the material of the cup and the place of its manufacture”.

79. Eau chaude, avec du safran, *laban*, etc., voir les références données en note 54. Sur les vertus de l'eau, les eaux pures et sanctifiées, voir Canaan (1936, 124-25), qui rappelle qu'aucune substance impure, telle que le sang, ne doit être versée dans les coupes (126).

80. Canaan (1936, 125), à propos de l'eau des citerne (?) qui ne voit pas le jour.

patient doit être en état de pureté rituelle et qu'il doit formuler une prière en fin d'opération<sup>81</sup>. L'énumération des maux soignés commence ou finit souvent par l'indication que les coupes sont éprouvées (« *hâdhîhi al-tâsa mujarraba* »), plus rarement par une « garantie » de qualité, en tant que copies, sans doute d'originaux réputés<sup>82</sup>. Certaines coupes sont reconnues nettement plus efficaces que d'autres, telle celle dédiée à Salâh al-Dîn (Zéki Pacha, 1916,254), ou comme Brauer l'a relevé. La répétition d'une formule ou la multiplication d'un même type de sentence, des versets par exemple, voire l'ancienneté des coupes y contribue<sup>83</sup>. Pour finir, la présence de ces objets dans la mosquée leur confère certainement un pouvoir supplémentaire auprès des utilisateurs. Cette remarque va, du reste, dans le sens de certaines inscriptions figurant sur les coupes, qui soulignent qu'elles ont été produites à La Mecque ou pendant le mois de Ramadân<sup>84</sup>.

En résumé, les coupes sont généralement utilisées sans qu'œuvre un homme de magie ou quelqu'un qui, à des degrés divers, aurait des notions de magie. Elles sont d'usage collectif, elles ne sont en principe pas fabriquées pour un destinataire en particulier. De ce point de vue, les deux coupes, objet de notre étude, peuvent donc être ramenées au cas général. Quant à la fabrication des coupes en général, nous savons encore fort peu sur leurs artisans. Cependant même dans les cas où les inscriptions sur les coupes évoquent le recours à une astro-magie, il peut s'agir de la simple référence à un événement astral, sans rapport certain avec le moment de leur fabrication. On ne peut en induire d'emblée que l'artisan a effectivement eu des notions de magie ou d'astrologie. L'efficacité des coupes guérisseuses serait donc intrinsèque en ce sens qu'elle ne supposerait pas nécessairement le concours d'un homme de magie.

## Du magico-thérapeutique

Le rapprochement entre les écrits, représentations, signes, et figures géométriques apparaissant sur les parois des coupes et les talismans a

81. Canaan (1936, 126-27) donne le texte de la prière la plus fréquente.

82. Cf. note 87.

83. Canaan (1936, 89) : "The repetition of one and the same idea in four different expressions increases its effectiveness" ; 120 : "In one and the same vessel several verses are engraved at the same time since the more powerful the means used, the quicker the protection and the cure will be" ; il est possible que l'ancienneté soit une preuve d'efficacité ; 79 : "The older a specimen is, the more it is esteemed by Palestinians".

84. Rehatsek (1875, coupe V, 160) ; Zéki Pacha (1916, 253) ; Canaan (1936, coupe 14, 110-111) ; Wiet *et alii*, (1954, XIV, 40-41, n° 5262) ; Canova (1995b, 87).

déjà été fait, non seulement par des études, mais il est aussi bien attesté par l'inscription suivante gravée sur certaines coupes : « *Hâdhîhi al-tilasmât* etc. »<sup>85</sup>. L'expression, au pluriel, semble bien désigner en effet ce qui est gravé sur leurs parois<sup>86</sup>.

A notre connaissance cependant, aucune dénomination vernaculaire ne désigne les coupes elles-mêmes comme talisman<sup>87</sup>. D'autre part, les spécificités que l'on vient de dégager, à savoir que les coupes ne font intervenir, généralement, aucun praticien dans leur mode d'utilisation, qu'elles ne sont pas fabriquées pour un destinataire nominalement désigné, qui en aurait besoin pour résoudre un problème précis et pour son usage particulier, et enfin, que l'on constate largement un phénomène de copies, et de copies de copies, tout ceci en ferait une catégorie très particulière de talismans<sup>88</sup>. Rappelons, au sujet du dernier point, l'analyse très éclairante que fait Constant Hamès à propos de l'usage talismanique du Coran : il y a pratique talismanique à partir du moment où un homme de l'art œuvre en re-travaillant le « matériel » coranique (Hamès, 2001, 95).

Enfin, reste le problème de l'apport du liquide dans l'usage des coupes. A ce titre, l'exemple yéménite est particulièrement intéressant et clair, car il s'inscrit dans le cadre d'une médecine domestique qui « attaque le mal » par addition des thérapies. C'est pourquoi, la dénomination de « coupes magico-thérapeutiques » a paru préférable<sup>89</sup>.

85. Une des inscriptions de la coupe III examinée par Canova porte en son début : « *Hâdhîhi al-tilasmât* », désignant l'ensemble des écritures, figures et signes qui y sont gravés (Canova 1995b, 80). Ce n'est pas le seul cas mentionné par les études (*ibid.* note 35, 80 ; Wiet *et alii*, 1937, IX, 138-39, n° 3394, « *Hâdhîhi al-tilasmât al-mubâraka* »). D'une façon générale, on a ou bien montré que les coupes étaient des talismans sur support métallique (Rehatsek 1875, 150), ou bien constaté que les formules et figures gravées sont communes avec les *hijâbât* (Canaan 1923, 127, *Ad 2* ; 1936, 83 (les différentes catégories d'éléments gravés, dégagées pour les coupes, valent aussi pour les textes des talismans et des amulettes écrites d'autre part), 102 et 115 (figures animales et description des avantages thérapeutiques communs aux *hujub*) ; Grassi (1987, 67, n. 5.)

86. L'inscription de l'une des coupes répertoriée par Wiet (*et alii*, 1937, VIII, 94-95, n° 2952), en vante d'ailleurs les mérites en rappelant que : « Les avantages des noms (gravés) sont innombrables. C'est ainsi qu'en les suspendant à l'épileptique, il revient à lui ».

87. Pour les différentes dénominations des coupes, cf. Canaan (1936, 79) ; en outre, Zwemer (1920, 179, 181), Walker (1934, 69, titre du chap. XXXIX) et Canova (1995b, 80, titre).

88. Savage-Smith (1997, 72), fait une remarque voisine, en élargissant pourtant la comparaison à l'ensemble des objets magiques : “Magic-medicinal bowls are distinct among magical artefacts for a number of reasons : they were not carried with the sufferer, and they did not function continuously, as a household or personal amulet would have done ; they were employed only when needed ; they were of a durable material ; and, when the afflicted person was unable to sip from the bowl, a proxy could be appointed to drink on his or her behalf”.

89. On trouve la dénomination de « coupe talismanique » par ex. dans : *A l'ombre d'Avicenne*, 1996, n° 189 et 190, 227. La lecture de la bibliographie sur les coupes donne

Les deux coupes étudiées ici appartiennent à la collection de biens de fondation pieuse (*waqf*) d'une mosquée yéménite ; l'une d'entre elle porte, gravée sur sa paroi externe, sa date de mise en *waqf*, en 1313/1895-96. L'étude des écrits, représentations et figures géométriques des deux coupes fait largement apparaître un registre commun avec la talismanique. Le motif du soleil, central, structure leur architecture interne. Ne faut-il pas voir dans le décor des coupes l'ambition de représenter le monde clos du cosmos, aux destinées duquel préside Dieu, le seul à pouvoir réellement guérir, le Suffisant ? Leur mode d'emploi consiste à verser un liquide (ou du miel) qui est absorbé par le malade (ou son envoyé). Une véritable étude ethnographique manque cependant, pour le Yémen, mais même à titre comparatif. Les coupes sont particulièrement utilisées au Yémen pour faciliter l'accouchement. Le bouillon de viande que l'on verse pour ce faire, illustre le fait que le liquide n'est pas seulement conducteur ou à la rigueur stimulateur, dans l'économie de la guérison par les coupes, mais qu'il apporte ses qualités propres, en addition de celles des écrits et représentations. En médecine domestique, sur les hauts plateaux yéménites, le recours simultané à des médecines et à des médications différentes est courant. Ces objets sont présentés comme *waqfs* oraux, statut *a priori* paradoxal. Néanmoins, leur statut juridique de biens *waqf-s* d'une mosquée, permet de dire qu'il y a ici institutionnalisation d'une pratique magique, d'une part. D'autre part, qu'ils relèvent des fondations « d'orientation publique ou charitable » (*waqf khayri*). Ce statut fait qu'elles sont prêtées à toute personne qui les demande à condition bien sûr que ce soit pour un malade. Il a aussi pour conséquence que le mode de transmission de la responsabilité de ces objets est lié aux règles de succession à la charge de l'intendance de la mosquée, et n'a donc pas de rapport avec une quelconque compétence en magie. La question se pose alors de savoir si le mode d'emploi des deux coupes, tel que transmis par la mosquée, s'inscrit dans une tradition, en est le reflet. A terme, on se demande sur quoi repose leur efficacité. Sur la base des études déjà nombreuses sur ces objets, il est possible d'avancer prudemment que l'usage des coupes est généralement collectif, qu'elles ne sont pas fabri-

---

une idée de la grande variété terminologique. Étienne (2000, 67), parle de « statues guérisseuses », à propos de statues qui se multiplient à partir du VII<sup>e</sup> s. av. J.-C., en Egypte ancienne : « On doit boire l'eau que l'on aura fait couler sur la statue et qui se sera imprégnée des vertus curatives prodiguées par les textes magiques qui y sont gravés. Les différentes statues ne comportent pas des représentations identiques et ne portent pas les mêmes textes, ni même une disposition similaire sur l'objet. Dans certains cas, le donateur de la statue est mentionné ou représenté avec d'autres personnages (fig. 20). La statue est alors souvent considérée comme sa représentation. Elle pouvait s'intégrer dans une chapelle se trouvant sur le parvis du temple et couverte aussi de ces textes magiques, ainsi destinés à un usage public pour le bienfait de tous ».

quées au nom d'un bénéficiaire particulier, qu'aucun praticien de la magie, enfin, n'intervient dans leur mode d'emploi. Les deux coupes du Yémen entrent alors dans le cas général. En outre, si nous ne disposons encore que de peu d'informations sur leur fabrication et leurs artisans, les événements astraux sous l'égide desquels les coupes sont réputées avoir été fabriquées, comme en font état des inscriptions sur la paroi de certaines d'entre elles, même s'ils suggèrent le recours à une astro-magie, ne laissent pas une totale certitude sur le rapport réel entre la référence à cet événement astral et leur fabrication. Un mythe d'origine des coupes, relevé par Canaan, véhicule l'idée que la copie peut avoir autant d'effet que l'original. L'efficacité des coupes guérisseuses serait donc intrinsèque en ce sens qu'elle ne supposerait pas nécessairement le concours d'un homme de magie : elle reposeraient essentiellement sur les écrits, représentations et figures géométriques gravées sur leurs parois. Le lien déjà établi entre ces éléments gravés et les talismans est pertinent, mais il est prudent, à notre avis, de désigner les coupes comme magico-thérapeutiques, plutôt que comme talismaniques, sous peine de passer sous silence le rôle important du liquide qui doit y être versé.

## Bibliographie

### *Bibliographie générale*

- BARKAÏ, Ron, 1996, « Médecine, astrologie et magie », in *A l'ombre d'Avicenne. La médecine au temps des califes*, Institut du Monde Arabe/Snoeck-Ducaju & Zoon, 1996, 189-193.
- BEY, Dr Ahmed Issa, 1928, *Histoire des Bimaristans (Hôpitaux) à l'époque islamique. Discours prononcé au Congrès Médical tenu au Caire à l'occasion du centenaire de l'Ecole de médecine et de l'Hôpital Kasr-el-Aïni*, Le Caire, imp. Paul Barney, 116 p.
- AL-BŪNÎ, Ahmed ben 'Alî, (a), s. d., *Shams al-ma'ârif al-kubra*, Beyrouth, al-Maktaba al-thaqâfiyya, 576 p.  
— (b). s. d., *Manba' usûl al-hikma*, Beyrouth, al-Maktaba al-hadîtha li-al-tibâ'a wa-al-nashr, 335 p.
- AL-DAYRABÎ, s. d., *Mujarrabât al-Dayrabî al-kabîr, al-musammâ bi-fath al-malik al-mujîd al-mu'allaf li-naf al-âbîd wa-bi-hâmishihâ al-shaykh Abî 'Abd Allâh Muhammad b. Yûsuf al-Sanûsî al-Hasanî*, Beyrouth, Sanaa, al-Maktaba al-hadîtha, Maktabat al-Sanhânî, 160 p.
- DEGUILHEM, Randi, 1995, *Le Waqf dans l'espace islamique. Outil de pouvoir socio-politique*, Damas, IFD, 337 + 100 p.

- DOUTTÉ, Edmond, 1994, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, J. Maisonneuve et P. Geuthner, 1994 (1re éd. 1908), 617 p.
- DOZY, R., 1881, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leyden, E. J. Brill, 1881, 2 t.
- DUGAT, Gustave, 1853, « Etudes sur le traité de médecine d'Abou Djàfar Ah'mad, intitulé : *Zad al-Moçafir* 'La provision du voyageur' », *Journal Asiatique*, I, 288-253.
- DUNLOP, D. M., 1960, « Bîmâristân », *E.I.2*, Leyden-Paris, E. J. Brill, G.-P. Maisonneuve, 1259-1262.
- EL-BOKHÂRI, 1984, *Les traditions islamiques*, trad. et notes par O. Houdas, Paris, A. Maisonneuve, t. 4.
- ÉTIENNE, Marc, 2000, *Heka. Magie et envoûtement dans l'Egypte ancienne*, Paris, Réunion des musées nationaux, « Les dossiers du musée du Louvre », 126 p.
- HAMÈS, Constant, 2001, « L'usage talismanique du Coran », *Revue de l'histoire des religions* 218, 1, « Les usages du Livre saint dans l'islam et le christianisme », 83-95.
- JANSEN, J. J. G., 1996, "al-Shawkâñ", *E.I.2*, Leiden, E. J. Brill, 390.
- LANE, E. W., 1877, *Arabic-English Lexicon*, Londres, William and Norgate, 2 t.
- MERCIER, Jacques, 1979, *Rouleaux magiques éthiopiens*, Seuil, 37 p. + 40 tab.
- MERMIER, Franck, 1988, *Les souks de Sanaa et la société citadine (République Arabe du Yémen)*, thèse de doctorat de l'EHESS (dir. Gilbert Grandguillaume), 2 tomes, 573 p.
- PORTER, Venetia, 1987, "The Art of the Rasulids", in Werner Daum (ed.), *Yemen. 3000 Years of Art and Civilisation in Arabia Felix*, Innsbruck, Frankfurt/am/Main, 232-253.
- PSEUDO-MAJRÎTÎ, 1933, *Das Ziel des Weisen. I. Arabischer Text*, herausgegeben von Hellmut Ritter, Leipzig, B. G. Teubner, "Studien der Bibliothek Warburg", VI + 416 p.
- RITTER / PLESSNER, 1962, *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Majrîtî*, translated into german from the arabic by Hellmut Ritter and Martin Plessner, London, The Warburg Institute/Univ. of London, LXXVIII + 435 p.
- SERJEANT / al-AMRÎ, 1983, "Administrative Organisation", in : R. B. Serjeant & R. Lewcock, *San'a'. An Arabian Islamic City*, Londres, World of Islam Festival Trust, 144-160.
- SMITH, G. R., 1994, « Rasûlides », *E.I.2.*, Paris, Leiden, G.-P. Maisonneuve et Larose, E. J. Brill, 470-473.
- WIET, Gaston, 1922, « Les inscriptions de Saladin », *Syria* , 3, 317-328.
- AL-ZIRIKLÎ, 1990, *al-A'lam*, Beyrouth, Dâr al-ilm li-al-malâyîn, [9<sup>e</sup> éd.], 8 t.

*Bibliographie extensive sur les coupes (islam)*

- A L'OMBRE D'AVICENNE, 1996, *A l'ombre d'Avicenne. La médecine au temps des califes*, Paris, Snoeck-Ducaju & Zoon/Institut du Monde Arabe.
- ANSALDI, Cesare, 1933, *Il Yemen nella storia e nella leggenda*, Rome.
- ARTS D'ORIENT, juin 1999, Catalogue Paris-Drouot Montaigne de la vente du lundi 7 juin, pièces 111 à 113, 38.
- BRAUER, Erich, 1934, *Ethnologie der jemenitischen Juden*, Heidelberg, XIX + 402 p. + 8 tableaux.
- CANAAN, Tewfik, 1914, *Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel*, Hamburg, L. Friederichsen & co, XI+153+6 tables.
- 1923, "fiâsit er-radifeh (Fear Cup)", *Journal of the Palestine Oriental Society [JPOS]* 3, 122-131.
- 1936, "Arabic Magic Bowls", *JPOS* 16, 79-127.
- 1937, "The Decipherment of Arabic Talismans", *Berytus* 4, 69-110,
- 1938, "The Decipherment of Arabic Talismans", *Berytus* 5, 1938, 141-151.
- CANOVA, Giovanni, 1995a, "Nota su una coppa magica egiziana", in : *Azhâr. Studi arabo-islamici in memoria di Umberto Rizzitano (1913-1980)*, a cura di A. Pellitteri e G. Montaina, Palermo, 59-68.
- 1995b, « La tâsat al-îsm : note su alcune coppe magiche yemenite », *Quaderni di Studi Arabi* 13, « Divination, magie, pouvoirs au Yémen », 73-92.
- CASANOVA, M., 1891, « Notice sur une coupe arabe », *Journal asiatique* VIII, 17, 323-330.
- 1921, « Alphabets magiques arabes », *Journal Asiatique* XI, 18, 37-55, et 1922, XI, 19, 250-262.
- CINGOLANI, Cinzia, 1987-88, Coppe magiche del museo Gayer-Anderson del Cairo, tesi di laurea, Università di Venezia, (Je n'ai pu consulter ce travail).
- DAVIS, S., 1955, "Divining Bowls, Their Uses and Origin : Some African Examples and Parallels from the Ancient World", *Man* 55 (143), 132-5.
- FODOR, Alexandre, 1990, "Amulets from the Islamic World", Catalogue of the Exhibition held in Budapest in 1988, *The Arabist*, Budapest studies in arabic 2, Budapest, 160 sq.
- GRASSI, Vincenza, 1987, "Una 'coppa magica' proveniente dall'Egitto", *Studi magrebini* XIX, 65-89, 7 pl.
- ISMAIL, Muhd, 1922-23, "Two Arabic Medecine-Cups", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society [JBBRAS]* XXVI, n° 2, 171-176.
- ITTIG, Annette, 1982, "A talismanic Bowl", *Annales islamologiques* XVIII, 79-94 + 7 pl.

- KRISS, Rudolf / KRISS-HEINRICH, Hubert, 1962, *Volksglaube im Bereich des Islam II : Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 126-137, pl. 100 à 111.
- LANE, Edward William, 1923 (?), *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London/Toronto, E. P. Dutton, [réimp.], XXV+630, 255, 261.
- NASSAR, Nahla, 2001, « Notice de la coupe magique au nom de Nûr al-Dîn Mahmud ibn Zangî » in : *L'Orient de Saladin. L'art des Ayyoubides*, Paris, IMA/Gallimard, n° 211, 223.
- OMAN, Giovanni, 1981, « Le ‘coppe magiche’ nella medicina popolare araba », in : *La Bisaccia dello Sheikh. Omaggio ad Alessandro Bausani islamista nel sessantesimo compleanno, Quaderni del seminario di iranistica, uralo-altaistica e caucasologia dell’Università degli sudi di Venezia* 19, 215-219.  
— 1987, « Materiali per lo studio delle coppe magiche nella medicina popolare araba », *Quaderni Ticinesi [di] Numismatica e Antichità classiche* 16, 337-358.
- REGOURD, Anne, 2002, « Une coupe thérapeutique du Yémen », *L'aventure des écritures* (CDRom), Paris, BNF, RMN.  
— 2005, « Une coupe magico-thérapeutique au Louvre (inv. MAO 1284) », in *Livres de Parole. Torah, Bible, Coran*, Catalogue de l'exposition, Paris, B.N.F., 187-9 + illustr.
- REHATSEK, E., 1874, Description de deux coupes dans *Indian Antiquary* III, 36.  
— 1875a, “Explanations and Facsimiles of eight Arabic Talismanic Medecine-Cups”, *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society [JBBRAS]* X(1871-74), 150-162.  
— 1875b, « The Evil Eye, Amulets, Recipes, Exorcisation, &... », *JBBRAS* X(1871-74), 299-315.  
— 1880, « Magic », *JBBRAS* XIV(1878-1880), 199-218.
- REICH, S., 1937-38, « Quatre coupes magiques », *Bulletin d'Etudes Orientales* 7-8, 159-175, pl. XI-XII.
- REINAUD, J. T., 1828, *Monumen[t]s arabes, persans et turcs, du Cabinet de M. le Duc de Blacas et d'autres cabinets* (ou : *Descriptions des monuments musulmans du cabinet de M. le Duc de Blacas*), II, Paris.
- ROSU, Arion, 1992, « Une coupe magique d'époque moghole au musée Guimet », *Journal asiatique* CCLXXX, 3-4, 251-277.
- SARNELLI, Tommaso, 1934, « Notizie preliminari sui risultati della mia missione sanitaria nell’alto Yemen : con particolare riguardo alla medicina indigena », *Archivio italiano di scienze mediche e coloniale* 15, 1-43.
- SAVAGE-SMITH, Emilie, 1997, “Magic-medicinal bowls”, in : Francis Maddison & id., *Science, Tools and Magic, Part I : Body and Spirit*,

- Mapping the Universe*, The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art, vol. XII, London and Oxford, The Nour Foundation, in association with Azimuth Ed. and Oxford University Press, 72-99.
- SPOER, H., Henri, 1935, "Arabic Magic Medicinal Bowls", *Journal of African and Oriental Society [JAOS]* 55, 237-256.  
 — 1938, "Arabic Magic Bowls II : an astrological Bowl", *JAOS*, 58, 366-383.
- VON GLADISS, Almut, 1999, "Medizinische Schalen. Ein islamisches Heilverfahren und seine mittelalterlichen Hilfsmittel", *Damaszener Mitteilungen* 11, 147-161, pl. 22 à 25.  
 — 2001, « Notice de la coupe magique Syrie ? 621H/1224 », in : *L'Orient de Saladin. L'art des Ayyoubides*, Paris, IMA/Gallimard, n° 211, 224.
- WALKER, John, 1934, *Folk Medecine in Modern Egypt*, London, Luzac, 128 p. + 2 pl.
- WIET, Gaston, 1932, *Catalogue général du Musée arabe du Caire. Objets en cuivre*, Le Caire, IFAO, 77-78, n° 3213 (pl. LXIII) ; 94, n° 3862 (pl. LXI) ; 95, n° 3897 (pl. LXIII) ; 95-96, n° 3906 (pl. LXII) ; 100, n° 3965 ; 101, n° 3981 ; 121, n° 4431 (pl. LX) ; 150, n° 9364 ; 150-51, n° 9380 ; 151, n° 9420 ; 265-69, n° 530 à 544 ; 286, index : « coupe magique ».  
 — 1958, « Inscriptions mobilières de l'Egypte musulmane », *Journal Asiatique* 246, 237-285, pl. 8.  
 — et alii, 1937-1954, *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, Le Caire, IFAO, 1937, VIII, n° 2952 ; 1937, IX, n° 3319, 3389, 3392-3394 ; 1939, X, n° 3648 ; 1944, XIII, n° 5043-5045 ; 1954, XIV, n° 5247, 5262, 5455.
- WÜNSCHE, Michela, 1993, « Traditionelle Heilmethoden im Jemen », *Jemen Report*, 24/2, 31-2
- YÂ KÂFÎ, YÂ SHÂFÎ, 1999, *The Tawfik Canaan Collection of Palestinian Amulets. An exhibition, October 30, 1998-February 25*, Birzeit University, 50 p.
- ZÉKI PACHA, Ahmed, 1916, « Coupe magique dédiée à Salâh ad-Dîn (Saladin). Titres royaux, tolérance et portrait de Salâh ad-Dîn », *Bulletin de l'Institut Egyptien* X, 5è série, 241-289. « Note additionnelle sur une seconde coupe de Salâh ad-Dîn », en fin d'article.
- ZWEMER, Samuel, M., 1920, *The influence of animism on Islam. An account of popular superstitions*, New York, MacMillan, VIII+246 p. + 1 pl. (coupe).

### Orient ancien

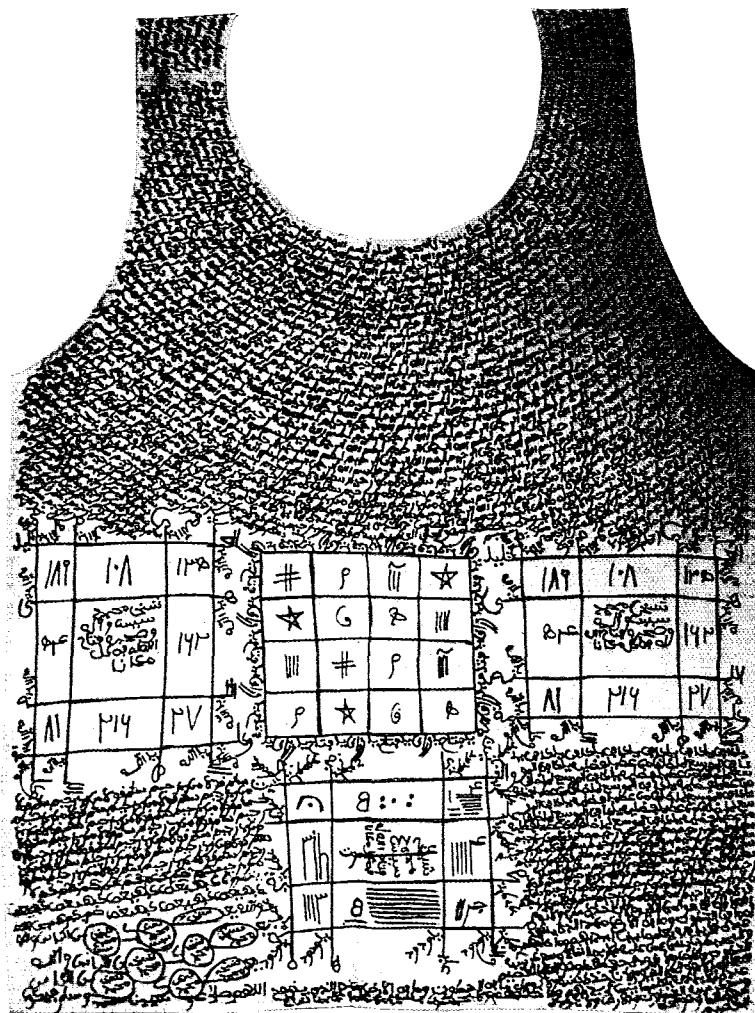
Parmi les très nombreuses études, on se contentera de citer ici :

NAVEH, J. et SHAKED, S., 1985, *Amulets and magic bowls. Aramaic incantations of late antiquity*, Jerusalem-Leiden, 293 p. + 40 pl.

Constant Hamès (dir.)

# Coran et talismans

Textes et pratiques magiques en milieu musulman



KARTHALA