

**Les notions de possession et d'exorcisme dans les textes magiques de
l'époque gréco-romaine jusqu'à l'Antiquité tardive :
changements et continuités**

Mélanie Houle



PGM V 126

Thèse soumise à la
Faculté des Arts
dans le cadre des exigences
du programme de doctorat en philosophie en sciences des religions

Département d'études anciennes et de sciences des religions

Faculté des Arts

Université d'Ottawa

© Mélanie Houle, Ottawa, Canada, 2018

Résumé

Le christianisme s'est implanté durablement dans le monde gréco-romain entre le IV^e et VI^e siècle. À cette transformation religieuse correspond une problématique qui s'est articulée, entre autres, autour de la question de la démonologie et de l'habileté des chrétiens à vaincre les démons. Les moines et autres hommes saints se sont emparés du rôle d'exorciste et c'est un domaine qui est devenu leur chasse gardée. Ainsi, plusieurs études modernes soutiennent que cette pratique aurait joué un rôle central dans l'établissement de la nouvelle religion et ils mettent l'accent sur les changements que l'exorcisme aurait subi sous leur gouverne. Or, contrairement à la *communis opinio*, cette thèse démontre qu'il y a également eu des continuités substantielles.

Par une recherche diachronique extensive sur le vocabulaire des formules de protection et d'expulsion contenues dans les papyrus magiques d'Égypte et leur comparaison avec les textes littéraires, il a été établi que les procédures de l'exorcisme remontent jusqu'à la période gréco-romaine. Ces documents constituaient une source de choix puisqu'ils sont pragmatiques et n'ont pas un dessein idéologique ou apologétique, comme les hagiographies, leur témoignage est plus concret. Les principaux verbes et substantifs des formules exorcistiques ont été analysés pour déterminer quels étaient les changements et les continuités dans la terminologie de la possession et de l'exorcisme dans les papyrus magiques en grec ancien de la période gréco-romaine jusqu'à l'Antiquité tardive.

Effectivement, il y a eu des changements dans les formules exorcistiques avec le passage à l'Antiquité tardive, mais il y a aussi eu des continuités importantes, notamment au niveau des cures médicales. Les maladies, et plus spécifiquement la fièvre, étaient déjà combattues à l'époque gréco-romaine comme le seront ensuite les démons. Les entités thériomorphes témoignent aussi de cette continuité puisqu'elles se rencontrent jusque dans le plus ancien papyrus de notre corpus de textes (I^{er} siècle av. J.-C). Toutefois, les démons ont été un important vecteur de changement. Donc en incluant un grand nombre de textes thérapeutiques et en prenant une perspective de longue durée, nous avons pu démontrer que les praticiens tardo-antiques s'appuyaient en fait sur une longue tradition magique pour leurs exorcismes.

Préface

Après avoir abordé la magie et l'exorcisme dans mon mémoire de maîtrise au Centre d'études classiques de l'Université de Montréal en 2009, je suis venue à Ottawa en 2011 avec la ferme intention de faire une étude sur la terminologie des formules exorcistiques dans les papyrus grecs magiques. Avec le temps, mon intérêt est devenu une passion. Les exorcistes gréco-égyptiens sont fascinants et je pouvais presque les voir s'animer sous mes yeux. Pour mieux les suivre et les comprendre, je me suis mise à l'étude du monachisme, de l'Antiquité tardive et même du copte. Mais par leur entremise j'ai découvert tellement plus que je n'aurais cru possible : le monde et les voyages, l'enseignement ainsi que des collègues fantastiques sans lesquels je ne serais jamais parvenue à terminer mon projet. Alors je remercie avant tout les mages de l'Antiquité pour tout ce qu'ils m'ont permis d'apprendre. Plus concrètement, je dois en grande partie l'achèvement de ce travail à tous ceux qui m'ont appuyée pendant mes années de doctorat.

À l'été 2014 j'ai eu la chance de recevoir une bourse de l'American Association of Papyrologists, ainsi qu'une bourse du Fond de voyage étudiant de l'Université d'Ottawa pour participer à l'école de Papyrologie qui se tenait à Princeton sous la direction d'Anne-Marie Luijendijk, Jean-Luc Fournet et Nikolaos Gonis. Je remercie l'Université Princeton et les organisateurs de nous avoir ainsi accueillis, permis d'œuvrer à l'édition de deux papyrus et offert des conditions de travail aussi agréables. J'y ai rencontré des collègues dont l'amitié m'est aujourd'hui encore précieuse. Durant mon séjour à Princeton j'ai également complété un article sur la *Vie de Saint Antoine* et j'ai alors pu apprécier la bibliothèque, c'est un milieu de recherche enrichissant où j'ai eu accès à toutes les sources nécessaires.

J'ai aussi reçu en 2016 une bourse de la fondation Elise et Annemarie Jacobi pour un séjour de deux mois et demi (mars-mai) à la Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts à Munich où j'ai écrit tout le deuxième chapitre et une partie de l'introduction de ma thèse. Ce fut une période extrêmement prolifique, la collection d'éditions papyrologiques y est très complète et tout y a été mis en œuvre pour faciliter mon travail ainsi que l'accès aux ressources de toutes

les bibliothèques de Munich. Je ne pourrai jamais dire combien j'ai apprécié ce séjour et l'amabilité des gens que j'y ai rencontrés. Rudolf Haensch en particulier a été de bon conseil et il m'a encouragée à présenter mes recherches à l'Institut de papyrologie de l'Université d'Heidelberg, ce qui m'a été très profitable. Je l'en remercie.

Mon séjour à Munich a été suivi, en juin, par quelques semaines à Rome pour travailler sur un projet de réédition des *Mages Hellénisés* de Franz Cumont dirigé par Pierre Bonnechere. C'est la dernière en liste de toutes les opportunités que Pierre m'a offertes, il aura toujours toute ma gratitude. Merci de m'avoir supportée en toutes conditions, d'avoir été mon professeur, mon mentor, mon ami. Si aujourd'hui je travaille à rendre la pareille à mes étudiants, si je m'efforce à continuellement m'améliorer comme professeure, c'est parce qu'à l'époque tu as été celui qui a fait la différence dans mon parcours.

Il y a aussi beaucoup de professeurs du département de sciences des religions et d'études anciennes de l'Université d'Ottawa qui m'ont énormément apporté. Je vous nommerais tous si je le pouvais, mais je veux surtout citer Geoffrey Greatrex, le premier avec qui j'ai travaillé et qui m'a donné des cours ici, à Ottawa : merci de m'avoir transmis cette passion pour la Rome antique, c'est à travers ton enseignement que j'ai appris à aimer les Romains, ils deviennent soudainement vivants dans tes cours. Tu as partagé avec moi toutes tes connaissances, tes livres, les charges de cours et tu m'as accordé toute ta confiance. Également, Dominique Côté, toutes les fois où j'ai fait irruption dans ton bureau avec des questions existentielles, tu m'as écoutée, conseillée et tu as toujours un morceau de chocolat à offrir. Martin Kalulambi Pongo, être ton assistante a été un cadeau du ciel ! Les nombreux fous rires, mais aussi tout le temps passé à m'expliquer comment gérer au mieux mon parcours universitaire, ça n'a pas de prix, je voudrais que ton bureau soit en face du mien pour le reste de ma carrière.

À l'Université d'Ottawa, j'ai trouvé un milieu stimulant pour l'étude de la magie. Il y a eu notamment le séminaire sur la magie dans l'Antiquité par Theo de Bruyn au début 2012 et ensuite durant l'hiver de 2012/2013 j'ai participé à un groupe de traduction de textes magiques avec Jitse Dijkstra et Theo de Bruyn. Nous y avons étudié plusieurs des papyrus que j'ai utilisés dans ma thèse, les commentaires m'ont été très utiles. J'ai aussi appris le copte avec Jitse Dijkstra, culminant en un groupe de lecture de la *Vie*

d'Aaron en 2014/2015 et à l'automne 2015. Puis les échanges sur la magie dans l'Antiquité que j'ai eues avec mon amie et collègue Roxanne Bélanger-Sarrazin ont poussé ma réflexion encore plus loin. Roxanne, tu m'as permis de me dépasser. Le XXVIII^e Congrès International de papyrologie à Barcelone en août 2016 avec Roxanne et Aaltje Hidding, où toutes les trois nous avons présenté une communication sera à jamais gravé dans ma mémoire. Ce fut une expérience extrêmement enrichissante, j'y ai présenté une partie de ma thèse et j'ai reçu des commentaires nombreux et fort utiles.

J'ai aussi une pensée toute spéciale pour les étudiants qui ont suivi mes cours au fil de ces années, particulièrement le cours de Démonologie dans le monde gréco-romain. Ces cours ont forgé, structuré ma pensée et votre intérêt, vos questions m'ont insufflé l'envie d'aller plus loin. L'Université d'Ottawa, en plus de m'offrir l'opportunité d'enseigner plus de six cours durant mon doctorat, m'a accordé une bourse d'admission et ensuite le Gouvernement de l'Ontario, une bourse d'études supérieures (2014-2016). Sans ces généreuses contributions, je n'aurais évidemment pas pu mener mon projet à bien.

La personne que je suis aujourd'hui après toutes ces années est complètement différente de celle qui est arrivée à Ottawa en 2011 et je le dois aussi en grande partie à mon directeur Jitse Dijkstra. C'est assurément la personne la plus enthousiaste et la plus travaillante que j'ai connue. Tu as été une inspiration. Ton zèle et ta patience, malgré mes chapitres qui étaient presque systématiquement en retard, malgré mon entêtement à me perdre dans d'autres projets, ont fait toute la différence. Aucun autre directeur n'aurait su aussi bien tirer le meilleur de moi. Même quand je doutais, j'ai été poussée, encouragée et j'ai dû donner le meilleur de moi-même. Cette aventure n'aurait jamais abouti sans ta bienveillance et ton acharnement. J'espère un jour devenir une professeure comme celui que tu es.

Enfin, pour finir, ma Charlie, ma petite poulette qui allait régulièrement à l'université avec maman avant même de commencer la maternelle, qui a appris son alphabet et son vocabulaire grec ancien avant même ses lettres latines, ma poulette qui est devenue une grande demoiselle inspirante, merci Charlie, sans toi rien de tout cela n'aurait jamais été possible.

Table des matières

Résumé	ii
Préface	iii
Table des matières	vi
Abréviations	ix
Introduction générale	1
Revue de la littérature sur les concepts de possession et exorcisme	1
Problème et question de recherche : une transformation profonde à l'Antiquité tardive	9
Magie : une définition complexe	15
Possession et exorcisme : polémiques et définition	22
Approche théorique et méthodologique	31
Chapitre 1 : Textes gréco-romains	39
Introduction	39
Verbes	40
ἀπαλλάσσω	40
θεραπεύω	47
συνέχω	57
φεύγω	61
Substantifs relatifs à la maladie ou à l'attaque démoniaque	68
ὁ δαίμων et τὸ δαιμόνιον	69
τὸ θηρίον et description thériomorphe	72
ὁ κεφαλῆς πόνος	76
τὸ (πονηρόν / ἀκάθαρτον) πνεῦμα	79
ὁ πυρετός	83
τὸ συνάντημα / τὸ ἀπάντημα, τὸ κακὸν πρᾶγμα, τὸ πονηρόν, τὸ κακόν	85
Conclusion	89

Chapitre 2 : Textes de l'entre-deux périodes : III ^e ou IV ^e s.	93
Introduction	93
Verbes	95
ἀπαλλάσσω	95
διαλλάσσω	100
εἰσκρίνω	101
πτοέω, τρέμω, φοβέω	104
συνέχω	108
φεύγω	110
Substantifs relatifs à la maladie ou à l'attaque démoniaque	111
ὁ δαίμων et τὸ δαιμόνιον	111
Ἑκάτη	115
ἡ μήτρα, ἡ ὕστερα	118
Conclusion	125
 Chapitres 3 : textes tardo-antiques	 128
Introduction	128
Verbes	129
ἀπαλλάσσω	129
εἰσκρίνω	133
θεραπεύω	135
συνέχω	137
φεύγω	140
Substantifs relatifs à la maladie ou l'attaque démoniaque	141
ὁ δαίμων, τὸ δαιμόνιον, δαιμονιζόμενος, δαιμονιόπληκτος	141
Ἑκάτη	147
τὸ θηρίον et description thériomorphe	149
τὸ πνεῦμα	154
ὁ πυρετός, τὸ πυρέτιον, τὸ ῥίγος, ὁ ῥιγοπύρετος	159
ὁ σκορπίος	164

Conclusion	169
Conclusion générale	174
Annexe : tableau des papyrus contenant des éléments exorcistiques	193
Bibliographie	211

Abréviations

Dans cette thèse toutes les sources grecques classiques ont été abrégées selon H.G. Liddell, R. Scott et H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon* (Oxford, 1996⁹) = LSJ et les sources patristiques grecques selon G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford, 1968) = Lampe, *PGL*. Pour ce qui est des auteurs latins, nous avons suivi P.G.W. Glare, *Oxford Latin Dictionary* (Oxford, 2012²) et les sources patristiques latines selon A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (Turnhout, 1967²). Les abréviations papyrologiques proviennent de J.F. Oates et coll. (éds), *A Checklist of Editions of Greek and Latin Papyri, Ostraca and Tablets* (Atlanta, 2001⁵) pour une version continuellement mise à jour, voir en ligne à <https://library.duke.edu/rubenstein/scriptorium/papyrus/texts/clist.html>. Les abréviations épigraphiques sont celles du *Supplementum Epigraphicum Graecum* (Leyde et Amsterdam, 1923-) = *SEG*.

Pour ce qui est des périodiques, nous avons utilisé J. Marouzeau (éd.), *l'année philologique. Bibliographie critique et analytique de l'antiquité gréco-latine* (Paris, 1924-) et pour les ouvrages de référence, S. Hornblower, A. Spawforth et E. Eidinow (éds), *The Oxford Classical Dictionary* (Oxford, 2012⁴) = *OCD*⁴. Dans les notes de bas de page, les références sont données la première fois au long, mais par la suite en abrégé. Les autres abréviations sont :

- DDD* K. Van der Toorn, B. Becking et P.W. Van der Horst (éds), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Leyde, 1999²)
- DNP* *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, 16 vols (Stuttgart, 1996-2003)
- LMPG* L.M. Delgado, *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos* (Madrid, 2001) disp. en ligne <http://dge.cchs.csic.es/lmpg/>
- New Docs G.H.R. Horsley, S.R. Llewelyn et J.R. Harrison, *New Documents Illustrating Early Christianity* (North Ryde, 1981-)
- TDNT* G. Kittel et G.W. Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols (Grand Rapids, 1964-76)

WB

F. Preisigke, E. Kiessling et coll. (éds), *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden usw. aus Ägypten* (Berlin, 1925-)

Introduction générale

Revue de la littérature sur les concepts de possession et exorcisme

L'histoire du concept de possession dans le monde gréco-romain a bénéficié d'excellentes études approfondies. Malgré cela, même encore aujourd'hui, la question reste sujette à débat. Nous retracerons donc en premier lieu les grands courants de pensée sur ce phénomène, de ses plus anciennes manifestations en Méditerranée jusqu'à sa formulation typiquement chrétienne de l'Antiquité tardive. En ce qui concerne l'époque la plus ancienne, c'est-à-dire avant les contacts extensifs avec la Méditerranée proche-orientale, sémitique et égyptienne, les modernes ont tenté de déterminer à quelle époque les Grecs et les Romains ont intégré les concepts de possession et d'exorcisme et dans quelle mesure ils étaient dus à l'influence du monde oriental d'une part, mais aussi aux conceptions démonologiques et nosologiques grecques préexistantes de l'autre. De plus, l'exorcisme est aussi au centre des discussions des historiens de la religion tardo-antique, puisqu'il aurait eu un rôle prépondérant dans la transformation religieuse avec l'implantation du christianisme.

Tout d'abord, en ce qui concerne la Grèce classique et hellénistique, l'opinion qui prévaut de nos jours est celle exprimée par W.D. Smith notamment : à cette époque, la maladie, la folie, l'inspiration, l'enthousiasme et les phénomènes du même ordre étaient attribuables à des attaques divines *extérieures* et non à des prises de possession de l'*intérieur*¹. C'était par la maladie et la folie que les dieux perturbaient le plus souvent les hommes. Ils se servaient des odeurs, des visions, des sons et de la peur également². La première description d'un exorcisme en bonne et due forme dans la littérature gréco-romaine ne se retrouve pas avant le texte de Lucien, *Les amis du mensonge*, donc pas avant le II^e s.³. En fait c'est au début de l'ère chrétienne que s'esquisse et se développe de plus en plus la croyance en la possession interne. La *communis opinio* place donc

¹ W.D. Smith, "So-called Possession in Pre-Christian Greece", *TAPhA* 96 (1965) 403-26.

² Smith, "So-called Possession", 407.

³ Luc. *Philops.* 16; voir Smith, "So-called Possession", 409. Et de son côté, E. Sorensen, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity* (Tubingue, 2002) 76 (n. 4.) cite J. *AJ* 8.2.5; Luc. *Philops.* 16; Philostr. *VA* 3.38 et 4.20 comme étant les plus anciennes descriptions d'exorcismes dans la littérature non-chrétienne.

l'émergence du phénomène de la possession en Méditerranée autour du I^{er} s. de notre ère⁴.

Cependant, si pour sa part le monde grec ne développa que tardivement l'idée de la possession, de l'autre côté de la Méditerranée, dans le monde proche-oriental, il est certain que la croyance en des entités possédantes pouvant être rituellement expulsées était déjà ancrée depuis longtemps vers cette même époque et, sans conteste, elle l'était chez les juifs au temps de la composition des textes du Nouveau Testament. En fait les racines de cette croyance sont même plus anciennes encore, remontant à la période intertestamentaire. Le meilleur témoin en est le Livre de Tobie (IV^e-III^e s. av. J.-C.)⁵. C'est donc dans le demi-millénaire qui a précédé Jésus et ses nombreux exorcismes que la pratique se serait graduellement mise en place en Palestine. Le contact avec la religion perse, le zoroastrisme, et son dualisme durant l'exil a été déterminant pour la création des entités démoniaques dans le judaïsme. Puis, par la suite l'Est aurait influencé l'Ouest et les Grecs en se fondant sur des pratiques grecques déjà existantes.

Maintenant en ce qui concerne plus particulièrement sur le monde grec et romain et dans l'idée de comprendre le processus de transmission de ce concept, il faut souligner que l'article fondateur a été écrit par R.D. Kotansky⁶. Dans "Greek exorcistic amulets", il explique que l'exorcisme dans le monde grec est un phénomène qui a été largement influencé par les pratiques juives. Mais avant cette impulsion du judaïsme, "the concept of an unfamiliar spirit possessing a human being by somehow infiltrating the body and securing control (...) is largely foreign to Greek Thought in classical and hellenistic times"⁷. Certes, il y avait des entités malicieuses chez les Grecs : des fantômes, des esprits, des démons même, mais ces entités ne possédaient pas les hommes. Le concept du δαίμων qu'on retrouve déjà à l'époque archaïque avait énormément évolué durant la

⁴ P. ex. R.D. Kotansky, "Greek Exorcistic Amulets", dans M. Meyer et P. Mirecki (éds), *Ancient Magic and Ritual Power* (Boston, 2001) 243-77, en part. 246-51.

⁵ R.D. Kotansky, "Demonology", dans C.A. Evans et S.E. Porter (éds), *The Dictionary of New Testament Background* (Downers Grove, 2000) 269-73, en part. 270. Bien que l'interprétation du récit de Tobie en tant qu'attestation d'une possession et d'un exorcisme ne puisse être tenue pour complètement juste puisque en effet, le démon Asmodée est attaché à Sara, il la tourmente, mais il n'entre pas à l'intérieur d'elle. Toutefois, G. Bohak, *Ancient Jewish Magic. A History* (Cambridge, 2008) 88 définit ainsi l'exorcisme chez les juifs de la période du Second Temple : "driving a demon or a group of demons out of a certain physical space and to driving it or them out of a human being". De ce point de vue, l'épisode du mariage de Tobie et Sara peut effectivement être considéré comme un exorcisme.

⁶ Kotansky, "Greek Exorcistic Amulets".

⁷ Kotansky, "Greek Exorcistic Amulets", 246.

période archaïque et classique, il y a eu une “démonisation” du δαίμων, mais il restait possible de se prémunir de leurs attaques uniquement par des mesures apotropaïques et cathartiques.

En ce qui concerne ces entités malicieuses, ou plus spécifiquement le démon chez les Grecs, F. Brenk a souvent été cité par les autres auteurs modernes parce qu’il affirme que le δαίμων grec n’entre jamais dans le corps des humains et qu’il n’est jamais embarrassé par un exorciste⁸. Il faut nuancer : Brenk fait cette affirmation dans la section sur la période homérique, non pas dans la section sur la période classique. Sans pour autant avancer que le démon classique pouvait posséder, il retrace tout de même des évolutions importantes chez le δαίμων post-homérique, dans la tragédie entre autres. Le δαίμων tragique a un côté sinistre et donc se rapproche des créatures diaboliques de la démonologie plus tardive. Selon Brenk le domaine du “daimonique” est présent à l’intérieur et à l’extérieur de l’homme : à l’intérieur en tant que passion, à l’extérieur en tant que force destructrice irrationnelle.

La démonologie grecque accuse une évolution importante durant cette période, les textes philosophiques notamment témoignent de ces changements. Par exemple, dès l’époque archaïque les pythagoriciens ont probablement cru que l’air était rempli d’âmes, appelées δαίμονες, qui envoyaient des rêves, des signes et des maladies aux humains et au bétail⁹. Déjà à époque ancienne, les δαίμονες pouvaient causer du tort aux humains, leur envoyer des maladies notamment, mais il n’empêche que la structure de pensée traditionnelle grecque de cette période était encore loin de l’expression orientale du démonique¹⁰.

Pareillement, C. Faraone explique que c’est vers la fin de l’époque hellénistique ou au début de l’époque romaine que le concept de possession s’introduit en Occident. Certains guérisseurs itinérants offraient en marge de la médecine traditionnelle, des traitements contre les maladies consistant en purifications, incantations, fumigations et, justement, en exorcismes¹¹. M. Dickie, de la même manière, parle de praticien sillonnant

⁸ F.E. Brenk, “In Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period”, dans *ANRW* II.16.3 (1986) 2068-145, en part. 2081. Cité *verbatim* par Kotansky, “Greek Exorcistic Amulets”, 246 (n. 7).

⁹ Brenk, “In Light of the Moon”, 2095.

¹⁰ Brenk, “In Light of the Moon”, 2091.

¹¹ C.A. Faraone, “Magical and Medical Approaches to the Wandering Womb in the Ancient Greek World”, *ClAnt* 30 (2011) 1-32, en part. 9.

le monde romain et offrant leurs services en tant que spécialistes de la magie. Il y avait des prêtres égyptiens, des mages qui se targuaient d'être égyptiens, ou encore des prêtres d'Isis ambulants. Ils pratiquaient, par exemple, la nécromancie, des évocations, ils jetaient des sorts et faisaient des expulsions de démons¹². En bref, ce qu'il faut souligner ici, c'est que ceux qu'on associe à l'exorcisme sont des praticiens marginaux, souvent d'origine sémitique, et même des mages. Ils sont venus chez les Grecs et les Romains et ont apporté avec eux leurs croyances démonologiques et exorcistiques. C'est de cette façon que le concept a émergé en Méditerranée.

Au tournant de l'ère chrétienne, des exorcistes juifs itinérants sont effectivement connus dans le monde romain, comme en témoignent les Actes des Apôtres avec l'histoire de la déconfiture des fils de Scéva qui avaient essayé de pratiquer un exorcisme en invoquant le nom de Jésus : le démon n'a pas reconnu leur autorité et les a martelés de coups¹³. Ces exorcistes étaient encore une fois perçus comme des magiciens, du moins par Luc, l'auteur des Actes, ce que confirme la fin du passage biblique : une grande partie de ceux qui avaient assisté à cet exorcisme manqué ont confessé leurs pratiques magiques, se sont convertis et ont brûlé leurs livres de magie¹⁴. Donc magie et exorcisme sont associés. Beaucoup de ces magiciens fréquentaient les places publiques et les temples, ils voulaient attirer l'attention de potentiels clients en accomplissant des miracles lors de performances publiques. Au nombre de ces prodiges, il y avait des exorcismes, ce qu'attestent le Nouveau Testament, les sources chrétiennes et certaines sources non chrétiennes¹⁵. Ces places publiques sont donc les endroits où la notion de possession interne par un démon a pu se propager vers le monde gréco-romain.

Les manifestations démoniaques que les magiciens ont pu évoquer pour démontrer leur talent d'exorcistes consistaient en prophéties, folie, épilepsie et maladies. Parce que certaines maladies, notamment les troubles spasmodiques, l'épilepsie, les attaques d'apoplexie et les fièvres violentes, étaient perçues comme l'œuvre de puissances surnaturelles qui possédaient les gens de l'intérieur, leurs pratiques visaient à

¹² M.W. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman Period* (Londres, 2001) 221-3 et 227.

¹³ Ac 19 : 11-7.

¹⁴ Dickie, *Magic and Magicians*, 223.

¹⁵ P. ex. Philostr. *VA* 3.38, 4.10, 20. Voir Dickie, *Magic and Magicians*, 229.

faire sortir du corps des malades les démons qui causaient leurs affections¹⁶. Mais, il faut le noter, dans le monde grec, la panoplie de techniques et de rituels qu'utilisaient ces spécialistes contre les attaques démoniaques durant notre ère provenait d'un bagage plus ancien : c'est sur la base des pratiques préexorcistiques de l'époque classique et du début de la période hellénistique qu'ils avaient développé leur expérience¹⁷.

Donc, au final, ce que soulignent ces auteurs, c'est que les témoignages d'exorcisme dans le monde gréco-romain semblent émerger au premier siècle et impliquer des praticiens étrangers, des Orientaux, bref, des praticiens religieux d'origine sémitique et non grecque ou romaine. Ce sont les fils du juif Scéva dans les Actes¹⁸, le juif Éleazar dans les *Antiquités juives* de Flavius Josèphe¹⁹, ou encore l'exorciste syrien chez Lucien dans *Les amis du mensonge*²⁰.

Ici, il y a maintenant un tournant décisif dans notre survol de la recherche. Ce consensus sur l'origine sémitique du concept de possession est remis en cause par plusieurs auteurs modernes et notamment par E. Sorensen. Il a fait une étude étendue sur la possession et l'exorcisme dans le monde chrétien des premiers siècles en se servant majoritairement des sources littéraires et il consacre un chapitre entier à la possession et à son traitement dans le monde grec avant notre ère. Or, son opinion diverge de celle des auteurs mentionnés jusqu'ici puisqu'il reconnaît chez les Grecs de l'époque classique et hellénistique des manifestations de possession interne.

Toutefois, malgré cette énorme concession, il ne croit pas qu'il y avait en Grèce ancienne des pratiques exorcistiques. L'exorcisme y aurait été introduit plus tard par les chrétiens. En fait, les entités qui pouvaient occuper le corps des mortels incluaient les dieux et les esprits intermédiaires, tels les δαίμονες ainsi que les esprits vengeurs et donc la nature divine de ces intrus, qu'il s'agisse de Dionysos, Aphrodite, Éros ou même Arès, limitait l'éventail de traitements envisageables. En effet, on ne pouvait évincer un dieu comme on le fait d'un quelconque démon chrétien, d'où l'absence d'exorcisme²¹.

¹⁶ Faraone, "Magical and Medical Approaches", 9.

¹⁷ Faraone, "Magical and Medical Approaches", 10.

¹⁸ Ac 19 : 11-7.

¹⁹ J. AJ 8.2.5.

²⁰ Luc. *Philops.* 16.

²¹ Sorensen, *Possession and Exorcism*, 78-80.

Il n'y avait pas dans la religion grecque un dualisme marqué entre le bien et le mal, ce qui eut certes son lot de conséquences dans leur façon d'appréhender la possession²². Même les esprits vengeurs, comme les *alastores*, ne sauraient être comparés aux démons proches orientaux ou chrétiens. Contrairement à ces derniers, les vengeurs grecs agissaient de façon légitime : ils ne tourmentaient leur victime qu'en représailles des crimes qu'ils avaient commis. Ils étaient des punisseurs, leur violence ne s'exerçait pas gratuitement comme celle des démons du Nouveau Testament par exemple²³. On comprend dès lors que l'exorcisme ne se soit pas développé en sol grec.

Dans le cas de ceux qui prophétisaient après avoir été saisis par le divin chez les Grecs, encore une fois, on ne cherchait pas à les libérer puisqu'ils étaient utiles à leur société. D'ailleurs, chez les chrétiens aussi, la possession divine pouvait être considérée comme une bénédiction. La possession démoniaque était destructrice, la possession par l'Esprit de Dieu, au contraire, n'apportait que des bienfaits. Il pouvait même octroyer un don de guérison par exemple. Ainsi, les mêmes personnages qui pratiquaient des exorcismes pouvaient invoquer l'Esprit de Dieu afin qu'il les habite.

Or, cet Esprit de Dieu était aussi un esprit de prophétie. Justement, la divination illustre bien la différence entre les entités grecques traditionnelles et celles des chrétiens : le même type de phénomène, la possession mantique, qui chez les Grecs était perçue comme un don des dieux²⁴, a fait l'objet d'un exorcisme chez les chrétiens, dans les Actes, quand Paul exorcise la servante qui a un esprit divinateur²⁵. Et pourtant, de l'autre côté, ceux qui recevaient l'esprit prophétique de Dieu étaient bénis²⁶. L'explication est qu'il y a une différence entre un esprit de divination et l'esprit de prophétie et, par conséquent, il y a une différence entre le devin grec et le prophète chrétien. La divination est associée à la magie, les prophètes à Dieu. Par ailleurs, il y a généralement pour la

²² Sorensen, *Possession and Exorcism*, 169-71.

²³ Sorensen, *Possession and Exorcism*, 85-7.

²⁴ P. ex. Pl. *Phdr.* 244a.

²⁵ Ac 16 : 16-8. La jeune fille a un πνεῦμα Πύθωνος. Python étant le serpent qui présidait à l'oracle delphique, il est certain que la servante n'était pas possédée par l'esprit de Dieu, mais bel et bien par ce que les chrétiens considéraient être un esprit de démon. D'ailleurs S. I. Johnston, *Ancient Greek Divination* (Malden, 2008) 140 résume ainsi le passage : "The apostle Paul is angrily confronted by a man whose income has been ruined by Paul exorcism of the *daimon* from his female belly-talker".

²⁶ Sorensen, *Possession and Exorcism*, 146-8.

divination inspirée en Grèce, une procédure rituelle complexe, pas chez les prophètes chrétiens.

Sorensen cite aussi la maladie sacrée parmi les manifestations de possession chez les Grecs. La folie également, de par ses conséquences néfastes et ses symptômes qui sont vraiment similaires à ceux d'une crise de possession chrétienne, relève de l'intrusion divine. Certes, la plupart des scènes de folie tirées des tragédies sont attribuables à une action divine *extérieure*, un οἶστρος ou une Érinye par exemple, mais dans certains cas, c'est une force *internalisée* qui pousse le héros²⁷.

La position de Sorensen nous amène à considérer l'autre côté de la médaille en ce qui a trait à la *communis opinio* sur la possession chez les Grecs. Effectivement, beaucoup d'auteurs modernes soutiennent que la possession est un phénomène essentiellement juif qui date du premier siècle et, malgré la présence de phénomènes similaires chez les Grecs des époques anciennes, ils considèrent que la possession *stricto sensu* ne se serait réellement développée qu'au début de notre ère. Toutefois, il y a aussi de nombreux auteurs qui, tout comme Sorensen, estiment que les Grecs connaissaient la possession avant l'influence du Proche-Orient et avant le I^{er} s.

Bien avant Smith, Faraone ou Kotansky, J. Tambornino s'était penché au début du XX^e siècle sur la possession chez les Grecs et c'est encore à ce jour l'étude la plus complète des passages attestant d'un concept de possession interne chez les Grecs²⁸. Il cite lui aussi la folie, l'épilepsie et la maladie au nombre des manifestations de possession et il est intéressant de noter pour notre propre étude, comme nous le verrons plus loin, qu'il mentionne aussi la fièvre. Même la peur peut témoigner de l'emprise divine, celle de Pan notamment, qui provoque une folie nommée panique²⁹.

Par la suite, plusieurs auteurs ont aussi suivi la tangente de Tambornino. H.J. Rose et H.S. Versnel tiennent tous les deux la possession pour un phénomène répandu chez les Grecs avant notre ère et tous les deux citent la mantique, certaines maladies particulièrement terribles, dont l'épilepsie, ou encore la folie, comme étant des

²⁷ Sorensen, *Possession and Exorcism*, 96-103.

²⁸ J. Tambornino, *De antiquorum daemonismo* (Giessen, 1909).

²⁹ Pour une étude complète sur le dieu Pan et la panique qu'il provoque, voir P. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan* (Genève, 1979) 138-75.

manifestations de possession chez les Grecs dès l'époque classique³⁰. Cependant, les deux admettent tout de même que la possession par des forces malveillantes est devenue plus commune par la suite, avec les influences orientales. À partir de ce moment, les témoignages de cures magiques et d'activités d'exorcistes, chrétiens ou non, sont nettement plus courants, il est vrai.

F. Graf, de son côté, définit l'exorcisme comme une pratique qui consiste à faire sortir un démon qui cause la maladie chez le possédé en utilisant des formules verbales (ἐπιφθαί, *carmina*)³¹. L'exorcisme dans le monde gréco-romain a été particulièrement influencé par les Égyptiens et les Juifs. En ce sens, il rejoint les auteurs plus conservateurs énumérés plus haut. En revanche, il souligne aussi que la possession était une explication commune pour la folie et l'épilepsie au V^e s. av. J.-C. On traitait ces affections par des rituels cathartiques, des diètes, des danses et de la musique³². Les troubles causés par des mauvais sorts pouvaient aussi nécessiter un exorcisme³³.

Quel que soit le point de vue sur la croyance des Grecs et des Romains par rapport à la possession avant notre ère, il demeure que ce sont en partie les pratiques et le vocabulaire des anciens rituels grecs qui ont forgé la base des formules exorcistiques et iatromagiques que nous retrouvons subséquemment dans les documents en langue grecque. La mise en forme rituelle, le langage et la facture extérieure de nombreuses formules curatives sont traditionnellement grecs. C'est pourquoi dans cette recherche nous utilisons les auteurs anciens de l'époque classique comme point de départ pour l'étude du vocabulaire de la possession. De plus un de nos textes magiques date du I^{er} s. av. J.-C.³⁴ Nous avons ainsi atteint une vision du phénomène qui se caractérise par la longue durée.

³⁰ H.J. Rose, "Possession", dans *OCD*² (1970²) 869; H.S. Versnel, "Possession, Religious", dans *OCD*³ (1996³) 1233.

³¹ F. Graf, "Exorzismus", dans *DNP* 4 (1998) 348-50.

³² Mais pour Smith, "So-called Possession", 409 catharsis et exorcisme sont deux choses différentes. Nous reviendrons sur la purification ci-dessous, p. 25-9.

³³ Et d'ailleurs nous utilisons dans cette recherche des textes magiques de mauvais sorts et de magie amoureuse pour illustrer l'évolution du vocabulaire exorcistique. Ce ne sont pas des textes qui décrivent une possession, c'est vrai, mais Graf vient confirmer qu'ils sont tout de même pertinents.

³⁴ Le charme de Philinna, *PGM* XX 13-9 (1), le premier texte du tableau de textes contenant des éléments exorcistiques qui est inclus en annexe.

Problème et question de recherche : une transformation profonde à l'Antiquité tardive ?

Cet intérêt pour la longue durée nous amène également à avancer jusqu'à l'époque tardo-antique, de sorte que nous pourrions mettre en lumière les changements qui ont effectivement eu lieu dans les pratiques exorcistiques, mais aussi les continuités. Les papyrus magiques dont nous disposons proviennent majoritairement de l'Égypte tardo-antique. Le nord de l'Égypte, et particulièrement Alexandrie, était au début de la période romaine et durant l'Antiquité tardive, un véritable creuset de cultures. Parmi les nombreux praticiens religieux présents, les prêtres-lecteurs puis les moines égyptiens sont ceux dont les sorts, les bénédictions et les mots faisaient autorité³⁵. Ce sont donc eux qui étaient souvent les fournisseurs d'amulettes, de sorte que leur bagage religieux s'est intégré dans les formules magiques, dont celles utilisées pour l'exorcisme.

La possession est un phénomène qui se retrouvait dans la religion égyptienne traditionnelle et cela bien avant la période de la transformation religieuse vers le christianisme. Les prêtres lecteurs faisaient des rituels d'exécration apotropaïques et des amulettes contre les démons depuis le temps de l'Égypte pharaonique. C'est un terrain commun sur lequel les hommes saints chrétiens ont ensuite pu composer afin de faire la démonstration de leur pouvoir et surtout de celui de leur dieu. Ces hommes saints ont reproduit dans la pratique de leurs exorcismes un langage traditionnel et ont adopté certaines des méthodes et des faits culturels locaux³⁶. Ils auraient ainsi convaincu les masses de la réalité des démons et de l'habileté des hommes saints à les vaincre.

À ce titre, certains modernes soutiennent que l'exorcisme a joué un rôle particulièrement important pour les chrétiens en tant qu'outil de conversions. Cependant, ces auteurs se basent surtout sur des sources de type hagiographique, des textes dont il est difficile de tirer des conclusions décisives. Du côté de ceux qui soutiennent que l'exorcisme aurait eu un rôle central pour l'établissement de la nouvelle religion dans l'Empire, P. Brown et à sa suite D. Frankfurter se sont penchés particulièrement sur les

³⁵ D. Frankfurter, "Curses, Blessings, and Ritual Authority: Egyptian Magic in Comparative Perspective", *JANER* 5 (2005) 157-85, en part. 162; D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity* (Cambridge, Ma., 2006) 227.

³⁶ D. Frankfurter, "Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt", *J ECS* 11 (2003) 339-85, en part. 361-4.

acteurs de cette transformation : les ascètes, les moines, les charismatiques : ceux que Brown appelle les hommes saints³⁷.

L'arène où ils ont principalement œuvré pour réussir les conversions est précisément celle de la démonologie, de la protection contre les forces du mal et de l'exorcisme, comme Jésus l'avait fait avant eux. Leur autorité rituelle s'est établie particulièrement dans ce domaine et elle aurait surpassé celle des anciens praticiens traditionnels³⁸. Les démons et leurs méfaits auraient constitué une préoccupation particulièrement importante dans la période tardo-antique et les chrétiens, en se posant comme autorité en matière d'expulsions, auraient pu assurer leur succès.

Frankfurter parle même d'un duel exorcistique entre Égyptiens traditionnels et chrétiens. Et pourtant l'expertise rituelle qui s'est développée en Égypte romaine repose en partie sur la tradition des prêtres de l'Égypte pharaonique³⁹. L'ancienne tradition des prêtres égyptiens a influencé non seulement les chrétiens, mais aussi les mages. D'ailleurs, plusieurs prêtres lecteurs se sont eux-mêmes recyclés en mages. Il y avait une certaine fluidité dans l'identité de tous ces experts⁴⁰. Ce sont tous des spécialistes rituels qui ont utilisé et influencé le discours de la possession et de l'exorcisme.

Dans tous les cas, Frankfurter insiste sur le contexte de performance, de spectacle. D'ailleurs, le vocabulaire utilisé dans les hagiographies rappelle souvent celui des spectacles de l'arène. Les moines sont des "athlètes", leur combat est un "concours", une "lutte". De plus, les mots prononcés dans les formules exorcistiques avaient un pouvoir performatif. Or, ces expressions reprenaient les idées traditionnelles égyptiennes et ce sont elles qui définissaient la réalité démonique et ensuite l'éliminaient verbalement⁴¹. Donc, de ce point de vue, la possession, l'exorcisme et leur mise en forme dans des

³⁷ Parmi tous les textes de Brown et Frankfurter, en ce qui concerne la centralité de la possession et de l'exorcisme dans la transformation, voir notamment P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley et Los Angeles, 1982) 103-52, en part. 123-6 ("The Rise and Function of Holy Man in Late Antiquity", 1971¹) et Frankfurter qui, lui, analyse plus précisément le rôle des hommes saints en Égypte, "Curses, Blessings, and Ritual Authority", 167-76; "Syncretism and the Holy Man", 358-61 et *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance* (Princeton, 1998) 273-7.

³⁸ Nous pourrions par exemple citer pour l'Égypte, et ce n'est là qu'un seul exemple, le passage d'Ath. v. Anton. 80 où Antoine met au défi un groupe de philosophes grecs de purifier des possédés qui se trouvaient là, au moyen de leur raisonnement logique, de leur magie et en invoquant leurs idoles. À la fin c'est Antoine lui-même qui les exorcise, en faisant le signe de la croix deux ou trois fois.

³⁹ P. ex. Frankfurter, "Syncretism and the Holy Man", 352 et "Curses, Blessings, and Ritual Authority", 166-7.

⁴⁰ Brakke, *Demons and the Making*, 227.

⁴¹ Frankfurter, "Curses, Blessings, and Ritual Authority", 170.

formules ritualisées seraient véritablement des notions clefs : leur transformation est symptomatique de la dynamique qui a affecté l'ensemble de l'Empire, elle est symptomatique de la transition des religions traditionnelles vers le christianisme.

Mais plus encore, Frankfurter parle d'un déclin des infrastructures religieuses et même d'une désintégration culturelle de l'Égypte au III^e-IV^e s.⁴² C'est ce qui a permis une transition de l'hégémonie du prêtre égyptien vers l'homme de Dieu chrétien dans le discours religieux de l'Antiquité tardive. Les charismatiques chrétiens sont des "bricoleurs de traditions", des agents de transformation, qui profitent des nouvelles circonstances offertes par le vide que laisse la disparition des anciens centres de culte et ils peuvent ainsi reprendre, en les hybridant, les fonctions qui étaient autrefois remplies par les prêtres de grands temples⁴³.

Certes, Frankfurter reconnaît que certains aspects des traditions préchrétiennes se sont préservés dans la réorganisation démonologique de l'ancien panthéon égyptien, mais ces éléments sont préservés afin de mieux polariser les systèmes religieux et éventuellement éliminer ce qui n'était pas chrétien. La continuité, voire les survivances de traditions typiquement égyptiennes, n'empêche pas la transition plutôt rapide vers le christianisme⁴⁴. La polarisation va de pair avec l'exorcisme puisqu'une fois que les anciens cultes sont perçus comme démoniques, les exorcismes pratiqués par les hommes saints auront pour effet de réaliser le christianisme dans la culture égyptienne⁴⁵.

D. Brakke se penche lui aussi sur la démonologie chrétienne alors qu'elle se met en place durant l'Antiquité tardive. Son intérêt premier tourne davantage autour du moine que du démon qui le harcèle, mais il reste que selon lui, l'identité du démon s'est transformée en parallèle avec la construction de celle du moine⁴⁶. Il reprend les thèmes évoqués par Frankfurter, notamment celui du combat, de la lutte qui oppose les chrétiens aux démons comme lors des combats présentés dans les arènes où ils faisaient face à des

⁴² Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, 276.

⁴³ Frankfurter, "Syncretism and the Holy Man", 349.

⁴⁴ Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, 17.

⁴⁵ Frankfurter, "Syncretism and the Holy Man", 360.

⁴⁶ Brakke, *Demons and the Making*, 5.

bêtes sauvages⁴⁷. C'est que les sources qu'utilisent ces deux auteurs sont les mêmes en fait, il s'agit essentiellement d'hagiographies.

Brakke souligne également que si le moine était l'impresario du démonique, il n'était pas le seul. Il y avait aussi les prêtres de l'ancienne religion égyptienne et les mages : ces experts ambulants pouvaient offrir toutes sortes de rituels qui nous sont aujourd'hui accessibles à travers les papyrus magiques. N'ayant plus les temples comme centre fixe, les prêtres devenaient mobiles et donc à mesure que leur infrastructure religieuse s'écroulait au IV^e-V^e s., les anciens spécialistes entraient en compétition avec les autres experts, au nombre desquels il y avait les chrétiens⁴⁸. Les formules des papyrus magiques sont attribuables autant aux mages, qu'aux anciens prêtres et aux moines.

Malgré cela, les auteurs chrétiens ont voulu marteler la supériorité exorcistique de ces derniers dans leurs écrits. L'élite a tenté de marquer une distance entre les moines et les mages, une distance qui, pour la masse, n'était pas toujours si prononcée. Pour elle, le moine valait un autre expert rituel, si ce n'est que le dieu auquel il se référait et les mots qu'il récitait pouvaient provenir de la Bible. En fait, ce moine chassait les démons par la vertu de son humilité et de sa foi, non par une technique élaborée et des artifices⁴⁹. Si pour la population de l'époque, il ne s'agissait là que d'un détail sans importance, pour nous qui regardons le processus de christianisation, la différence est majeure. Le rôle des chrétiens dans la transformation des exorcismes magiques doit être évalué.

Ces auteurs donc, Frankfurter et Brakke, mettent l'accent sur le changement dans la démonologie et dans la pratique des exorcismes durant la transformation religieuse de l'Antiquité tardive, un changement qui aurait permis aux chrétiens de s'imposer. Toutefois, de notre côté, nous jugeons que cette position comporte plusieurs faiblesses : d'abord celle des sources utilisées, les hagiographies, des ouvrages qui ne sont pas historiquement sobres et sont truffés de *topoi*⁵⁰. Bien qu'il puisse s'y trouver des faits

⁴⁷ P. ex. Brakke, *Demons and the Making*, 30 où il est question de la *Vie d'Antoine*. Mais comme le combat d'Antoine contre le démon est un des plus anciens textes du genre, c'est à lui qu'on doit la mise en place d'un cadre de référence et de tout un vocabulaire pour ce type de scène (p. 28). Il est donc tout à fait approprié de citer précisément ce texte pour le motif du concours et de l'arène.

⁴⁸ Brakke, *Demons and the Making*, 226-7.

⁴⁹ Brakke, *Demons and the Making*, 237-9.

⁵⁰ P. van Minnen, "Saving History? Egyptian Hagiography in its Space and Time", dans J. Dijkstra et M. van Dijk (éds), *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West* (Leyde, 2006) 57-91, en part. 73 souligne qu'il peut être problématique de reconstruire un processus de christianisation au IV^e et V^e s. sur la base des histoires tirées des hagiographies. Voir aussi J. van der Vliet, "Bringing Home

historiques, il est difficile de déterminer lesquels datent de l'époque des faits eux-mêmes puisque les *Vies* sont passées à travers plusieurs phases d'écriture⁵¹. Les acteurs de la transformation religieuse que sont les hommes saints posent aussi problème en ce qu'ils sont une construction idéologique⁵². Les auteurs des *Vies* ont voulu marquer d'un trait éclatant la supériorité de leurs protagonistes et ils leur ont donné un rôle prépondérant sur une scène rappelant la vogue de l'époque : le cirque, l'arène, là où les combats se déroulaient sous les yeux de milliers de spectateurs en liesse, mais ce n'est qu'un *topos* particulièrement évocateur pour la société romaine de l'époque. Cet aspect théâtral nous semble exagéré en ce qui concerne la pratique des exorcismes⁵³.

En réalité, les infrastructures égyptiennes avaient déjà perdu leur centralité bien avant le IV^e s. et donc les prêtres égyptiens n'étaient pas en mesure de soutenir une confrontation importante avec les charismatiques chrétiens⁵⁴. Chaque spécialiste a trouvé son domaine de prédilection et a cohabité avec ses collègues d'obédiences diverses. Il y a probablement eu des conflits ponctuels et des démonstrations d'exorcisme de temps à autre aussi, mais pas de grand duel exorcistique. Dans les papyrus magiques, il n'y a pas ou peu de scène, de performance publique, simplement des formules à réciter sur les malades, ou des amulettes à confectionner. Face à la masse de textes chrétiens concernés par l'exorcisme, le contrepoint des papyrus, une source qui n'a pas de dessein idéologique ou apologétique et qui ne vise pas la conversion, doit être considéré. Ils n'ont pas la même finalité.

De plus, la polarisation du panthéon égyptien en regard du dieu chrétien, un antagonisme qui aurait permis aux chrétiens d'éliminer par exorcisme leur opposant, rejoint opportunément le discours de violence religieuse qu'on retrouve, une fois de plus,

the Homeless: Landscape and History in Egyptian Hagiography”, dans Dijkstra et Van Dijk (éds), *The Encroaching Desert*, 39-55, en part. 51 qui lui, explique que les hagiographies, plutôt que de raconter un processus historique, faisaient partie de ce processus en participant à la construction d'un paysage chrétien.

⁵¹ Van Minnen, “Saving History?”, 58.

⁵² Van Minnen, “Saving History?”, 81-4 affirme même que les saints et les hommes saints n'ont pas de lien avec la christianisation. Ce n'est que plus tard qu'on leur a donné un rôle dans le processus, une fois ce processus terminé. De plus, les anciens moines ne devenaient influents qu'après leur mort et non à travers les actions qu'ils accomplissaient de leur vivant, ou encore ils pouvaient avoir de l'influence sur leur communauté en devenant des évêques.

⁵³ G.H. Twelftree, *In the Name of Jesus. Exorcism among Early Christians* (Grand Rapids, 2007) 26-9; M. Houle, “The Practice of Exorcism in Egyptian Monasticism: A Popular Panacea? On the Reconciliation of Hagiographical and Magical Texts”, *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies* 7 (2015) 49-61, en part. 50-1.

⁵⁴ R.S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity* (Princeton, 1996) 261-309.

dans les hagiographies. N'en déplaise aux Shénoutés, cette violence ne fut probablement qu'anecdotique. De plus, nous ne contestons pas que les hommes saints chrétiens aient pu miser sur les anxiétés de l'époque pour se faire un capital, notamment à cause de la maladie, mais la centralité de l'exorcisme dans ce processus de transformation nous semble exagérée. L'exorcisme a certes eu un rôle à jouer dans la transformation religieuse, un rôle important c'est indéniable, mais il est un élément parmi d'autres, faut-il le rappeler. C'est un élément qui mérite d'être approfondi et expliqué, mais il serait erroné d'y braquer tous les projecteurs.

Ainsi, nous soutenons que la transformation religieuse de l'époque tardive fut un développement progressif multifactoriel et que, pour ce qui est de l'exorcisme, il y a eu une interaction dynamique entre toutes les traditions de l'époque, notamment gréco-romaine, égyptienne, juive et chrétienne. Il y a eu des continuités importantes qui vont de l'époque gréco-romaine jusque dans l'Antiquité tardive⁵⁵. Une approche large et inclusive du phénomène de la possession et de l'exorcisme mettra en lumière ces continuités, alors qu'elles ont été amoindries par une approche trop synchronique, trop centrée sur le moine et l'époque tardive.

Une approche philologique, basée sur l'étude comparative des formules met l'accent sur la parité entre les exorcismes magiques tardo-antiques et les traditions religieuses grecques classiques. C'est pourquoi dans cette thèse nous avons choisi de reculer jusqu'aux textes de la période classique et parfois même archaïque pour retracer les fondements de la possession, de l'exorcisme et de leur formulation, afin de dégager les changements et les continuités entre les pratiques rituelles gréco-romaines et les exorcismes tardo-antiques. Il nous a semblé que cette évolution n'a pas bénéficié d'une étude systématique, alors qu'avec l'éclatement géographique et le syncrétisme de l'époque hellénistique et ensuite avec l'arrivée du christianisme, la religion dans l'Empire traversait alors une grande période de dynamisme.

La présente recherche est restreinte à la possession et l'exorcisme, ce qui reste conséquent avec le point de vue de Frankfurter et Brakke qui regardent la transformation religieuse particulièrement à travers la lentille de la démonologie et de l'exorcisme. Il y a

⁵⁵ Dans le cadre de cette recherche, nous divisons ainsi les différentes périodes : l'Antiquité tardive commence avec l'avènement de Dioclétien (284-305), donc la fin du III^e s. et la période précédente est définie comme étant la période gréco-romaine.

aussi le fait que nous visons l'exhaustivité sur un point précis, nous voulons constituer une liste aussi complète que possible des papyrus exorcistiques d'Égypte. Cette recherche se veut représentative du phénomène qui a affecté l'ensemble de l'empire avec le passage au christianisme jusqu'au IV^e et même au VI^e s. Ces concepts demeurent importants pour appréhender la religion et la magie dans l'Antiquité. On les retrouve dans toutes les périodes, toutes les régions et dans tous les types de documents.

La transformation religieuse fut un processus multifactoriel, dans lequel chaque région trouva l'expression de ses changements et de ses survivances. Dans ce contexte de transitions, le christianisme et les religions traditionnelles se sont mutuellement redéfinis suivant les réalités régionales et ils ont donné lieu à des témoignages dont le sens se comprend localement. C'est pourquoi nous avons concentré notre étude sur une région de l'Empire en particulier, l'Égypte. L'Égypte se justifie naturellement étant donné la grande quantité de données disponibles grâce aux papyrus. En fait, dans l'Antiquité, le papyrus était choisi de préférence aux autres matériaux pour la fabrication d'amulettes, ce qui confirme encore la pertinence de l'Égypte pour comprendre l'exorcisme en contexte magique⁵⁶. Enfin, en plus de leur abondance, les sources recouvrent toutes les périodes à l'étude.

C'est donc dans ce contexte et avec cette optique circonstanciée que la présente recherche s'ajoute aux autres études sur la transformation religieuse. En somme, la question centrale qui est au cœur de cette thèse est la suivante : quels sont les changements et les continuités que l'on peut observer dans la terminologie de la possession et de l'exorcisme dans les textes magiques en grec de l'Égypte gréco-romaine jusqu'à la fin de l'Antiquité ? Mais avant de plonger au cœur de cette discussion, nous allons définir les termes essentiels pour y répondre : les concepts de magie et de possession.

Magie : une définition complexe

⁵⁶ A. Mastrocinque, *Les intailles magiques du département des Monnaies, Médailles et Antiques* (Paris, 2014) 12.

Une recherche sur les papyrus magiques exorcistiques dans l'Antiquité doit nécessairement passer par l'étape de la définition de son objet d'étude. Sans reprendre toute la discussion sur la pertinence du concept de la magie pour les cultures anciennes, nous voulons circonscrire ce qui est utile du point de vue gréco-romain et chrétien. Afin de rester le plus près possible de la conception qui était celle de l'Antiquité, c'est à partir de ses propres termes que nous allons la définir, c'est une approche qui est dite "émique" en anthropologie. Les approches heuristiques et les théories utilisées sont "étiques", c'est-à-dire qu'elles utilisent les catégories des historiens modernes, mais idéalement elles tentent de se rapprocher le plus possible du discours émique pour arriver à comprendre les rituels, les pratiques et les attitudes de la magie antique gréco-romaine et chrétienne⁵⁷. Après un bref survol des plus anciennes utilisations du mot μάγος, nous reviendrons sur une définition plus formelle de la magie⁵⁸.

En premier lieu, posons comme point de départ que la magie existait en Méditerranée, et ce depuis l'époque classique. Ce ne sont pas toutes les cultures qui possèdent ce concept, mais dans la langue grecque il y a le mot μάγος, le mage, et son dérivé, μαγεία, la magie, alors le concept est pertinent pour l'étude de l'Antiquité gréco-romaine. Plusieurs modernes remettent en question la validité même de la catégorie "magie"⁵⁹. La question serait plutôt de déterminer les manifestations que recouvrait ce terme aux différentes époques à l'étude ici. Dans les faits, les auteurs anciens eux-mêmes apposaient sur de nombreuses pratiques l'étiquette de "magie". Toutefois, il est vrai que leur définition pouvait différer de la nôtre, même s'il y a des recoupements.

Pour comprendre leur conception de la magie, regardons comment elle s'est instaurée en Méditerranée⁶⁰. Étymologiquement, le mot "magie" a sa racine dans le nom du prêtre de la religion perse, le μάγος. Une des plus anciennes attestations dans la langue

⁵⁷ Voir p. ex. A.F. Segal, "Hellenistic Magic: Some Questions of Definition", dans R. van den Broek et M.J. Vermaseren (éds), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* (Leyde, 1981) 349-75, en part. 355; D.E. Aune, "Magic in Early Christianity and Its Ancient Mediterranean Context: A Survey of Some Recent Scholarship", dans T. Nicklas et T.J. Kraus (éds), *Ancient Christianity and 'Magic' - Il cristianesimo antico e la 'magia'* (Bologne 2007) 229-94, en part. 231-3.

⁵⁸ Voir ci-dessous, p. 20-1.

⁵⁹ P. ex. A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World* (Oxford, 1972) 308-30, en part. 314 ("Paul and the Magus", 1933¹); J.Z. Smith, "Trading Places", dans Meyer et Mirecki, *Ancient Magic*, 13-27, en part. 16; Aune, "Magic in Early Christianity", 244-7.

⁶⁰ P. ex. N. Janowitz, *Magic in the Roman World. Pagans, Jews and Christians* (Londres, 2001) 9-26 a cette même approche, soit comprendre la notion de magie à travers les plus anciennes attestations du mot.

grecque se trouve chez le philosophe ionien Héraclite. Un de ses fragments semble dresser une liste d'experts spécialisés dans les cultes privés : les νυκτιπόλοι "ceux qui traînent la nuit", les μάγοι "mages", les βάκχοι "bacchants", les λήναι "ménades" et les μύσται "initiés"⁶¹. La compagnie des célébrants de cultes à mystères qui entourent les mages dans ce passage laisse croire que le sens qu'Héraclite attribue à μάγος recoupe déjà au début du V^e s. av. J.-C., celui qu'on lui connaîtra plus tard : un praticien individuel itinérant, un spécialiste rituel dont la gamme de fonctions devait être étendue, mais qui devait évoluer en marge de la société. Ses pratiques devaient se démarquer de celles, plus traditionnelles, de la polis, d'où le νυκτιπόλοι "qui traînent la nuit"⁶².

D'un autre côté, à peu près à la même époque, Hérodote témoigne d'une autre acception de μάγος, en lien cette fois avec sa fonction religieuse chez les Perses, puisque c'est de l'Orient que provenait ce mot originellement. Les μάγοι par définition, ce sont les prêtres perses, les membres de la caste de prêtres zoroastriens. Leur rôle fondamental concernait la religion⁶³. D'ailleurs, Héraclite aussi vivait en Ionie à l'époque de l'occupation perse, ses μάγοι ne sont donc peut-être pas complètement étranger aux prêtres perses. Ses μάγοι pourraient en fait combiner les deux identités : le prêtre et le spécialiste itinérant des mystères.

Un peu plus tard, Platon dira que la magie est une impiété de ceux qui γοητεύοντες, veulent charmer les dieux et qu'elle est pratiquée par des ἀγύρται et des μάντις, des prêtres vagabonds et des devins. Ces ἀγύρται et μάντις utilisent pour leurs

⁶¹ Heraclit. F. B 14 Diels-Kranz. L'authenticité de ce fragment est souvent remise en doute, on attribue l'énumération à Clément d'Alexandrie plutôt qu'à Héraclite, ce passage étant tiré des *Strom.* 4.144.2. Mais F. Graf, "Derveni and Ritual", dans I. Papadopoulou et L. Muellner (éds), *Poetry as Initiation* (Washington, 2014) 67-88, en part. 79, croit qu'il est authentique.

⁶² Le V^e s. est d'ailleurs la date à laquelle F. Graf, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine* (Paris, 1994) e. a. 38-40, place le changement de paradigme qui permet de constituer la μαγεία comme un domaine autonome intégré parmi les faits religieux. La magie est donc un concept ancien et dont la naissance se placerait au V^e s.

⁶³ Les mages perses interprètent les rêves : Hdt. 1.107, 108, 120, 128; les éclipses : 7.37; font des libations : 7.43; font des sacrifices : 7.113, 114; des sacrifices et incantations : 7.191; des sacrifices et des chants : 1.132; font des rites funèbres et débarrassent la terre des bêtes malveillantes (ce qui est conséquent avec le dualisme iranien) : 1.140. Xénophon entre autres atteste des mêmes fonctions dans la *Cyropédie* où ils chantent des hymnes : 8.1.23 et font des sacrifices : 8.1.23 et 3.11. Liste de passages tirée de J.N. Bremmer, "The Birth of the Term 'Magic'", *ZPE* 126 (1999) 1-12, réimprimé dans J.N. Bremmer, J.R. Veenstra (éds), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period* (Louvain, 2002) 1-11, et sous le titre de "Persian Magoi and the Birth of the Term 'Magic'", dans J.N. Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East* (Leyde, 2008) 235-47, en part. 240.

rituels, sacrifices et mystères, des livres d'Orphée et de Musée⁶⁴. De notre côté, nous dirons que ce sont encore des spécialistes itinérants. Avec les textes de Platon, on peut affirmer que la position sociale des prêtres mendiants et des mystagogues marginaux se situait à la limite et même en dehors du cadre de la religion poliade. Ils étaient des sorciers dont les pratiques étaient condamnables, même si toutes les classes de citoyens avaient recours à leurs services⁶⁵. Ainsi, vagabonds et charlatans sont les attributs qui pourraient le mieux définir le μάγος chez Platon et c'est aussi le cas chez Sophocle⁶⁶ ainsi que pour l'auteur de *la maladie sacrée*⁶⁷. L'opposition entre magie et religion est donc ancrée dans l'histoire et pas seulement dans les théories modernes⁶⁸.

Un autre document est crucial pour notre définition du phénomène magique, le papyrus de Derveni en Macédoine. C'est un discours du premier ordre et il fait encore le pont entre les mages et les mystères d'Orphée, mais surtout il fait intervenir des δαίμονες, des entités fondamentales pour notre recherche⁶⁹. C'est un des rares papyrus trouvés en Grèce et il s'est préservé pour la seule raison qu'il est carbonisé. Les quelque 200 fragments conservés permettent de reconstituer un texte de 24 colonnes : les six premières sont une théogonie orphique et les suivantes, un commentaire sur cette théogonie. Ce manuscrit date d'environ 320, mais le texte original pourrait remonter vers 400 et même 500 av. J.-C., ce qui nous rapproche d'Héraclite⁷⁰. La colonne VI porte ce texte :

...Les prières et les offrandes brûlées en sacrifice apaisent les âmes, tandis que l'incantation des *mages* a le pouvoir de faire changer de voie aux *daimones* qui se mettent sur le chemin; les *daimones* qui se trouvent sur le chemin sont des âmes vengeresses. C'est pour cette raison-là que les *mages* accomplissent le sacrifice comme s'ils s'acquittaient de dettes expiatoires. Et sur les offrandes ils répandent eau et lait, liquides à partir desquels précisément ils font aussi des libations. Ils brûlent en offrande d'innombrables galettes à "plusieurs nombrils", parce que les âmes aussi sont innombrables. Les initiés, quant à eux, font les sacrifices préliminaires aux Euménides d'après les mêmes procédés que les *mages*, car les Euménides sont des âmes. (...)⁷¹

⁶⁴ Pl. *Lg.* 10.909 et *R.* 2.364b-c.

⁶⁵ Pl. *Lg.* 10.909a.

⁶⁶ S. *OT* 387-9.

⁶⁷ Hp. *Morb. Sacr.* 1.4-10.

⁶⁸ Déjà dans le fragment d'Héraclite, mais surtout chez Platon. Cf. Graf, *Magie*, 38.

⁶⁹ Pour la définition des discours de premier, deuxième et troisième ordre voir Aune, "Magic in Early Christianity", 231-4.

⁷⁰ D'ailleurs Héraclite est mentionné à la colonne IV.

⁷¹ Col. VI, traduction de F. Jourdain, *Le papyrus de Derveni* (Paris, 2003) 6.

Si on en croit J.N. Bremmer, ce texte montre que la présence de μάγοι errants est attestée dès la fin du V^e s. et il est notable qu'ils accomplissent un rite propitiatoire envers des δαίμονες⁷². Les incantations dont ils font usage sont une pratique typiquement associée au monde de la magie chez les Grecs : ce ne sont pas des εὐχαί "prières", mais bien des ἐπαιοιδαί "incantations". Donc ce texte déclarerait que les μάγοι chassent avec des incantations les δαίμονες qui sont les ennemis des âmes. Ce fragment montre que déjà avec une des plus anciennes attestations de mages dans le monde grec, ils étaient concernés par les entités que sont les δαίμονες et ils étaient en mesure de les repousser, ce qui consolide encore notre position quant à la nécessité de remonter jusqu'aux textes de la Grèce ancienne pour comprendre les fondements de la relation entre les mages et les démons.

J. Russell, à l'inverse de ce que nous venons d'affirmer, maintient que les μάγοι de Derveni sont en réalité des prêtres zoroastriens⁷³. Quoi qu'il en soit, peu importe que ces μάγοι soient effectivement mèdes ou simplement des sorciers grecs, ce qui est certain c'est qu'ici les μάγοι sont accompagnés de μύσται, exactement comme chez Héraclite. Encore ici, dans le contexte de Derveni, mages et mystes opèrent les mêmes rituels. Ce sont des rituels qui visent les âmes innombrables et les δαίμονες.

Ainsi, la magie existe en Méditerranée dès le V^e s. av. J.-C. L'ensemble des phénomènes qui y sont associés recoupe ce qui aujourd'hui est défini comme de la magie, mais il y a aussi des différences. Si nous combinons tout ce qui vient d'être décrit, la magie comprend : certains rites à mystères, la divination, la purification, l'expiation et la magie nuisible. Ici ce sont des rites qui ont en commun de ne pas appartenir à la religion poliade et qui sont donc souvent exécutés par des spécialistes itinérants⁷⁴. Tout comme la magie qui s'est développée en marge de la religion de la *polis*, de la même manière, la pratique des devins et les mystères, notamment l'Orphisme, n'étaient pas contrôlés par les autorités religieuses de la cité et n'en exprimaient pas nécessairement les vues. Magie, mystères et mantique semblent définitivement partager certaines caractéristiques dans la

⁷² Bremmer, "Persian Magoi", 244 fait remonter le texte original de ce document à environs 420-400. Et W. Burkert, "Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre," *A & A* 14 (1968) 93-114, pour sa part, le fait remonter au VI^e s.

⁷³ J.R. Russell, "The Derveni Papyrus", *Name-ye Iran-e Bastan* 1 (2001) 49-59, en part. 52.

⁷⁴ C'est une perspective qui a des échos durkheimiens en ce sens qu'elle pose une différence d'ordre privé / collectif entre la magie et la religion. Voir Graf, *Magie*, 40. Au cours de cette recherche, nous allons effectivement utiliser plusieurs textes de divination et de magie nuisible entre autres.

Grèce des V^e-IV^e s. av. J.-C., l'époque où le mot μάγος apparaît dans le vocabulaire. Et enfin avec le texte de Derveni, nous constatons que ces mages étaient aussi concernés par l'au-delà.

Par la suite, dans le monde romain cette définition de magie se maintient à peu de choses près, si ce n'est que la divination et la magie malveillante prennent plus de place au détriment des cultes mystérieux. Pline démontre combien la magie s'est étoffée particulièrement dans le domaine des *defixiones*⁷⁵. Les pratiques magiques sont perçues comme efficaces et surtout dangereuses, ce qu'illustre bien le procès intenté contre Apulée en 158. Les Romains ont toujours borné la magie d'un ensemble de lois, une différence notable comparativement à la magie grecque⁷⁶. L'opposition typiquement anthropologique entre l'aspect antisocial, immoral et déviant de la magie, versus le renforcement de la cohésion sociale qui est propre à la religion trouve ici tout son sens.

Puis, dès le I^{er} s. de notre ère, avec le christianisme on voit s'opérer un changement de paradigme dans l'histoire de la magie. Les rites non chrétiens furent de plus en plus interdits, étant associés à la magie et à la démonologie justement. Les chrétiens rejetaient la magie sous toutes ses formes. Cette radicalisation faisait en sorte que le mage devenait l'ennemi de Dieu parce qu'il avait conclu un pacte avec le diable et ses démons. C'est un outil polémique dont se serviront les chrétiens jusqu'à l'époque médiévale, et ce autant contre ceux qu'ils qualifiaient de "païens" que contre les hérétiques⁷⁷. Néanmoins, dans les faits la magie demeurait bien vivante, se concentrant surtout sur les pratiques apotropaïques et la guérison⁷⁸. De la même manière, on a vu durant la phase la plus tardive de la religion égyptienne, s'accroître le besoin de protection contre les forces hostiles, parce qu'il y a eu une augmentation des intermédiaires divins et des démons dans la religion. On parle d'une "démonisation" qui s'effectue à la fin de la période pharaonique et durant la période gréco-romaine⁷⁹.

En conclusion le phénomène de la magie est difficile à circonscrire considérant que les catégories mentales et les pratiques anciennes étaient peut-être plus fluides que ce

⁷⁵ Plin. *Nat.* 30.5-6.

⁷⁶ Voir e. a. Tac. *Ann.* 2.27-32, 12.59 et 16.31.

⁷⁷ B.-C. Otto et M. Stausberg (éds), *Defining Magic: a Reader* (Sheffield, 2012) 17.

⁷⁸ F. Graf et S.I. Johnston, "Magie, Magier, IV Christentum", dans *DNP* 7 (1999) 657-73, en part. 670-2.

⁷⁹ R. Lucarelli, "Demonology during the Late Pharaonic and Greco-Roman Periods in Egypt", *JANER* 11 (2011) 109-25, en part. 109.

qu'on croyait : médecine, religion et magie ne sont pas des catégories tranchées. Mais, comme le soutient Versnel, il peut être difficile, voire impraticable de faire de la recherche sociale en étant privé des outils heuristiques que constituent les concepts "magie" et "religion"⁸⁰. Sans prétendre à l'universalisme, la définition dont se dote la recherche devrait pouvoir lui permettre de circonscrire efficacement son objet d'analyse tout en lui concédant des comparaisons intra et interculturelles. Là où nous pourrions marquer une différence entre magie et religion, puisqu'il s'agit là de la dichotomie la plus marquée, c'est que la religion est un fait communautaire. Les Grecs centraient leurs pratiques sur la *polis* qui lui tenait lieu de clergé et d'Église. Dans la religion chrétienne l'Église est le centre de la communauté et du vécu religieux. Plus encore, le phénomène religieux dans l'Antiquité est indissociable du quotidien, la religion fait partie de l'ordre social, alors que la magie a une existence plus ponctuelle et souvent incognito.

Donc, pour une définition, nous aurions tendance à suivre le modèle de W.P. Alston qui fait une liste des éléments qui peuvent caractériser une action précise comme magique⁸¹. Quand ils sont en quantité ou dans une proportion suffisante, ils font pencher le vecteur du continuum vers l'étiquette "magie". Les généralisations binaires peuvent parfois paraître caricaturales, mais il faut une liste des caractéristiques formelles de la magie, puisqu'il nous semble évident qu'il y en a. Certaines de ces caractéristiques peuvent être présentes dans un texte et pas dans un autre.

La magie tend à utiliser des moyens coercitifs plutôt que la prière et les supplications pour arriver à ses fins. Elle contraint souvent les êtres surnaturels à agir selon leur volonté. La magie profite généralement à un individu et la religion, elle, à la communauté. Elle est pratiquée par une poignée de professionnels et non par l'ensemble de la communauté et elle peut mettre en branle des forces antisociales. Elle vise un but et ne se contente pas d'une simple dévotion emplie de gratitude. Il y a aussi la disqualification sociale et également l'auto-désignation qui sont des facteurs importants. Aucun de ces éléments n'est déterminant en soi, c'est dans leur addition qu'ils prennent un sens particulier, qu'ils définissent une action comme magique. Il est difficile de définir

⁸⁰ H.S. Versnel, "Some Reflections on the Relationship Magic-Religion", *Numen* 38 (1991) 177-97, en part. 177.

⁸¹ Versnel, "Some Reflections", 186.

un concept aussi mouvant, pourtant il n'est pas dit que l'entreprise doive être abandonnée puisque sans cet outil de travail il serait difficile de fonctionner⁸².

Possession et exorcisme : polémiques et définition

Maintenant dans ce cadre de magie et de religion que nous venons de circonscrire, nous allons traiter de la possession et de l'exorcisme. Les activités qui sont pertinentes pour l'étude de ce phénomène sont nombreuses et ne se bornent pas à la simple chasse aux démons. D'un point de vue conceptuel nous avons beaucoup élargi le cadre de la possession et nous considérons également, entre autres choses, les usages suivants : les charmes contre les maladies et les pestes, les charmes contre les entités thériomorphes ou monstrueuses et les purifications, ce que nous allons maintenant justifier⁸³. Notre définition de la possession dans l'Antiquité s'appuie sur des pratiques décrites dans les textes littéraires, médicaux, papyrologiques et épigraphiques entre autres, mais qui ne portent pas, pour la plupart, l'étiquette de la possession. Toutefois, malgré que ces textes ne soient pas formellement définis comme tels, il faut savoir reconnaître ce qui dans la tradition grecque la plus ancienne rejoint la possession et l'exorcisme tel qu'il est compris dans l'Antiquité tardive.

Une des particularités de cette thèse est d'inclure dans une étude techniquement consacrée à l'exorcisme, des thèmes et des textes magiques anciens qui sont normalement des objets d'étude de la magie médicale et non exorcistique. Nous en avons parfaitement conscience. Dans les mentalités traditionnelles plus anciennes, davantage encore que chez les chrétiens, l'action démoniaque n'était pas toujours entièrement différenciée de celle de la maladie. L'adéquation maladie-force surnaturelle se retrouve chez les Égyptiens des époques plus anciennes, au Proche-Orient et elle a aussi imprégné la nosologie grecque et romaine depuis aussi loin que l'émergence des premiers spécialistes rituels itinérants,

⁸² C. Prieto, *Jésus thérapeute. Quels rapports entre ses miracles et la médecine antique ?* (Genève, 2015) 416 rejoint tout à fait la définition donnée ici : "On ne peut pas réellement définir la magie, car (...) ce sont des pratiques qui changent".

⁸³ Des êtres thériomorphes ce sont des entités, le plus souvent mauvaises, dépeintes comme des animaux, ce qui est évidemment souvent le cas avec les démons. La description thériomorphe est abordée sous le titre τὸ θηρίον / description thériomorphe dans le chapitre 1 et 3.

depuis les premiers mages⁸⁴. Ceci non seulement permet, mais oblige à un détour dans les textes iatromagiques, notamment dans les charmes contre la fièvre, puisque c'est avec les antipyrétiques que les exorcismes gréco-romains ont les similitudes les plus prononcées⁸⁵.

Les adjurations des anciens Grecs étaient des ripostes dirigées contre des entités qui pouvaient par exemple, apporter la mauvaise fortune, mordre, étrangler et rendre malade. Plusieurs auteurs anciens sont particulièrement loquaces concernant les coutumes de leur époque face au malin. La fièvre, dès Aristophane, est décrite comme une attaque qui étrangle les pères et les grands-pères dans leur lit. En réalité il s'agit d'une analogie, les démons de la fièvre représentent en fait les sycophantes. Sauf que, lorsqu'Aristophane se dit défenseur et purificateur de son pays contre ces démons, les mots qu'Aristophane utilise - ἀλεξίκακος et καθαρτής – sont chargés d'un double sens. L'adjectif ἀλεξίκακος “détourneur du mal”, est une épithète de Zeus, d'Héraclès et d'Apollon dans leur fonction curative et apotropaïque. Ils ont la capacité de détourner le mal, la maladie et de purifier des pestes⁸⁶. Les maladies, les affections et les pestes étaient dès l'époque gréco-romaine envisagées comme des manifestations de l'activité démoniaque⁸⁷.

Considérant la prépondérance des fièvres dans le corpus des textes médico-magiques, le jeu de mots d'Aristophane fournit une illustration fort à propos quant à l'interaction entre les sphères d'action de la médecine, de la conjuration et de la magie⁸⁸. Du reste, la magie elle-même témoigne de la capacité des fièvres à saisir et attaquer les hommes à date ancienne. Une défixion sur plomb datant du I^{er} s. et trouvée à Rome veut remettre un certain Plotius entre les mains de Proserpine, Pluton et Cerbère. Entre autres condamnations, la tablette dit : *Tradas illunc feбри quartanae, tertianaе, cottidianaе, quas*

⁸⁴ F. Graf, “Untimely Death, Witchcraft, and Divine Vengeance. A Reasoned Epigraphical Catalog”, *ZPE* 162 (2007) 139-50 donne une liste d'épithètes où la cause alléguée de la mort est la magie, des mauvais sorts ou l'empoisonnement. Parmi celles-ci il y a quelques maladies citées, ce qui montre que la maladie pouvait être attribuée à des causes surnaturelles autres que les démons, il pouvait aussi s'agir de magie.

⁸⁵ Kotansky, “Demonology”, 272, concernant les témoignages grecs, affirme : “As with the Semitic evidence, diseases are explained as demonic attacks. The preponderance of fever complaints far outweighs any other medical complaints in the papyrological and epigraphic literature”.

⁸⁶ Ar. *V.* 1037-45. Faraone, “Magical and Medical Approaches”, 13, pense que l'allusion concerne en particulier Héraclès. Voir aussi R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford, 1983) 211.

⁸⁷ Kotansky, “Greek Exorcistic Amulets”, 254.

⁸⁸ M. de Haro-Sanchez, “Le vocabulaire de la pathologie et de la thérapeutique dans les papyrus iatromagiques grecs. Fièvres, traumatismes et ‘épilepsie’”, *BASP* 47 (2010) 131-53, en part. 132 : “La fièvre est de loin l'affection la plus citée dans les formules magiques.”.

cum illo luctent, deluctent; illunc evincant, vincant usque dum animam eius eripiant “Livres cet homme à la fièvre quarte, tierce, quotidienne. Qu’elles combattent, qu’elles combattent de toute leur force contre lui, qu’elles le défassent complètement, qu’elles le vainquent, jusqu’à ce qu’elles lui arrachent son âme.”⁸⁹. Les fièvres agissent ici en entités malveillantes, elles sont littéralement personnifiées. D’ailleurs, il ne fait pas de doute que pour un Romain, la Fièvre peut s’incarner sous la forme d’une déesse redoutable, puisque dans Rome même la déesse Febris avait trois temples⁹⁰.

Les traités hippocratiques, pour citer un autre exemple, dans leurs visées polémiques à l’encontre des praticiens religieux traditionnels, permettent d’avoir un aperçu notamment de l’entendement populaire de l’épilepsie qui relevait en Grèce ancienne de la possession hostile. Certains traités exposent aussi les symptômes menstruels des jeunes filles et de ceux des femmes⁹¹. Des dieux, des êtres surnaturels, voire des démons thériomorphes causaient les convulsions, crises de folie, grincements de dents, et même des tentatives de suicide, des symptômes qui ressemblent à ceux de l’épilepsie⁹². Puis, plus tard, Lucien de Samosate dans son dialogue satyrique *Les amis du mensonge* fournit également une grande quantité d’informations pour cette étude, puisqu’il décrit non seulement un exorcisme, mais il mentionne aussi beaucoup d’autres pratiques magiques. C’est une source incontournable pour l’étude du vocabulaire médico-démonologique.

Du côté de la magie médicale, les exemples pourraient être multipliés à foison, mais il suffit de citer quelques amulettes parmi les plus connues. Les maladies sont régulièrement l’objet de menaces. Les termes d’expulsion utilisés sont ceux qu’on retrouve aussi dans les exorcismes. Par exemple, un jaspe rouge avec une image d’Héraclès comporte cette inscription : ἀναχώρει χολή, τὸ θεῖόν σε διώκει “retire-toi, colique, un dieu te chasse”⁹³; une autre amulette ordonne φύγε ποδάγρα Περσεύς σε

⁸⁹ Voir e. a. W.S. Fox, *The Johns Hopkins Tabellae Defixionum* (Baltimore, 1912); E.H. Warmington, *Archaic Latin Inscriptions IV* (Cambridge, Ma., 1953) 280-5 (no. 33.5-9); J.G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World* (Oxford, 1992) 240-2. Le texte est latin, mais ce n’est pas le vocabulaire qui nous importe ici, c’est l’idée d’une fièvre incarnée qui attaque les hommes. Cette idée avait déjà fait son chemin depuis longtemps dans le monde gréco-romain à l’époque des papyrus grecs magiques.

⁹⁰ Cic. *Leg.* 2.28 et *N.D.* 3.63; Plin. *Nat.* 2.16; V. Max. 2.5.6.

⁹¹ Sorensen, *Possession and Exorcism*, 96.

⁹² Hp. *Morb. Sacr.* 1.11-12 et *Virg.* 4-10 e. a.

⁹³ Mastrocinque, *Intailles magiques*, 152 (no. 403).

διώκει “fuis goutte, Persée te chasse”⁹⁴; et enfin une autre : στάλητι μήτρα μή σε Τυφῶν καταλάβη “contracte toi, matrice, de crainte que Typhon te possède”⁹⁵. Ἀναχωρέω, φεύγω et διώκω sont des verbes courants dans les exorcismes, de même que l’invocation d’une divinité puissante pour chasser les démons.

Les pestes sont spécialement convaincantes pour cette étude. Alors que la maladie est un phénomène individuel, les épidémies, parce qu’elles s’attaquent à une population complète, requièrent souvent une thérapeutique religieuse plutôt que simplement médicale. Prenons pour exemple une série d’oracles gravés sur des stèles de marbre, provenant d’Asie Mineure et datant tous du II^e s. Ils illustrent comment les Grecs négociaient ce type d’affection à l’époque même des papyrus magiques. Cinq cités, Hiéropolis, Caesarea Trocetta, Kallipolis, Pergame et une cité lydienne non identifiée ont demandé à Apollon clarien un oracle en réponse à une épidémie qui les frappait⁹⁶. La conclusion fut que cette peste était attribuable à des forces infernales. Elle provenait de la Terre (Gaia) et des Kères dans le cas d’Hiéropolis, elle provenait des êtres souterrains pour Kallipolis et enfin elle était attribuable à un démon de la peste pour Caesarea.

Ainsi dans ces trois cités le fléau ne trouve sa raison d’être que dans le libre agent d’une puissance démoniaque inique et non pas dans la juste rétribution divine d’une quelconque faute que les habitants auraient commise. C’est par un rituel purificateur avec du soufre que l’oracle prescrit de traiter ces pestes⁹⁷. Pour ce qui est de la cité lydienne inconnue, l’oracle attribue l’origine de la peste à l’action magique d’un sorcier qui aurait fabriqué des figurines de cire pour exécuter l’action magique. C’est par l’érection d’une statue d’Artémis éphésienne que la maladie sera chassée.⁹⁸ Ce qu’il importe de retenir c’est que, dans un cas comme dans l’autre, la maladie n’a d’autre

⁹⁴ R. Heim, *Incantamenta magica graeca latina* (Leipzig, 1892) 481 (no. 59) et C. Bonner, *Studies in Magical Amulets* (Ann Arbor, 1950) 76.

⁹⁵ Bonner, *Studies*, 84.

⁹⁶ R. Merkelbach et J. Stauber, “Die Orakel des Apollon von Klaros”, *EA* 27 (1996) 1-54 (nos 2, 4, 8, 9 et 11); F. Graf, “The Oracle and the Image. Returning to Some Oracles from Clarus”, *ZPE* 160 (2007) 113-22, en part. 114-5 et “Healing”, dans E. Eidinow et J. Kindt (éds), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion* (Oxford, 2015) 505-18, en part. 513-6.

⁹⁷ Voir Z. Varhelyi, “Magic, Religion, and Syncretism at the Oracle of Claros”, dans S.R. Asirvatham, C.O. Pache et J. Watrous (éds), *Between Magic and Religion. Interdisciplinary Studies in Ancient Mediterranean Religion and Society* (Lanham, 2001) 13-31 pour une interprétation différente qui donne plus de place à la magie. Et concernant l’utilisation du soufre pour la purification, voir ci-dessous, p. 28.

⁹⁸ Merkelbach et Stauber, “Orakel”, 26 (no. 11, l. 6-9).

explication qu'une force surnaturelle malveillante et injustifiée. Face à cette malveillance, on réagit par un rituel apotropaïque ou une action cathartique.

Pour comprendre les solutions mises de l'avant par les cités d'Asie Mineure, on peut les comparer avec un récit de Philostrate, dans la *Vie d'Apollonios de Tyane* qui date du début du III^e s. Dans un passage du quatrième livre, il décrit comment les Éphésiens étaient aux prises, eux aussi, avec une peste⁹⁹. Ils ont donc fait appel à Apollonios. Quand le thaumaturge est arrivé sur place, il a tout de suite attribué la cause de l'épidémie à un clochard qui se tenait aux pieds de la statue d'Héraclès apotropaios. Les Éphésiens l'ont lapidé et ont ensuite découvert en regardant son cadavre qu'il n'était pas qu'un simple mendiant, mais en fait un θηρίον, un animal sauvage, un énorme chien, gros comme un lion. C'est un démon thériomorphe qui avait causé l'épidémie et Apollonios a libéré les Éphésiens de cette peste, de ce démon. Il l'a fait καθήρας δὲ τοὺς Ἐφεσίους τῆς νόσου "en les purifiant de la maladie". Donc la purification chasse les démons de la peste. Purification par le soufre au II^e s. et par l'action d'un thaumaturge au III^e s.¹⁰⁰.

Ainsi, il faut tenir compte de la purification. Elle pouvait parfois avoir chez les Grecs un usage quasi médical¹⁰¹. Selon Sorensen, c'est dans les rituels de purification que l'art de l'exorciste trouve son plus proche parallèle grec¹⁰². Maladies, pestes et famines sont l'objet de rituels cathartiques. Par exemple, dans la littérature archaïque, c'est en récitant des épodes et en les aspergeant d'eau avec une branche de laurier que Branchus délivre les Milésiens de la famine qui les tenaillait pour avoir encouru la colère

⁹⁹ Philostr. *VA* 4.10.

¹⁰⁰ Apollonios a vécu au début du I^{er} s., mais c'est au III^e s. que Philostrate écrit sa biographie. La formulation, les mots utilisés pour décrire la peste et sa guérison, sont ceux de Philostrate, nous avons donc choisi d'interpréter cette purification comme étant représentative des pratiques du III^e s.

¹⁰¹ Parallèlement, dans l'Ancien Testament, la naissance, la mort et la sexualité peuvent être source de pollution comme chez les Grecs, mais la pollution est plutôt une question d'impureté rituelle ou, très souvent, elle est associée aux autres dieux. Yahvé est un dieu jaloux et tout animal, objet, lieu ou pratique idolâtre est impur. Ni les démons, ni la possession ne semblent être particulièrement liés à l'impureté dans l'Ancien Testament, si ce n'est dans quelques passages (p. ex. Nb 5 : 11-31; Os 4 : 12 et 5 : 4; Za 13 : 2). Ainsi, bien que l'impureté y soit plus qu'un simple manque de pureté et que la pollution soit réellement une force agissante chez les juifs de cette époque, elle ne semble pas avoir la même importance dans sa pluralité dimensionnelle que ce qu'on voit dans le monde grec et que ce qui est le cas dans le Nouveau Testament. Voir p. ex. *TDNT* s.v. καθαρός B3. Par la suite, après la diaspora juive et durant l'époque hellénistique avec le Livre de Tobie, Hénoch, le Livre des Jubilés et la littérature de Qumran, cette association se développera davantage et présuppose ce qu'on retrouve dans le Nouveau Testament. Voir p. ex. C. Wahlen, *Jesus and the Impurity of Spirits in the Synoptic Gospels* (Tubingue, 2004) 24-50. Pour l'usage quasi médical de la purification chez les Grecs : Parker, *Miasma*, 207-34.

¹⁰² Sorensen, *Possession and Exorcism*, 115.

d'Apollon¹⁰³. Mélampous délivre les filles de Proetos de leur folie par un rituel purificateur, leur père a fait appel à un sorcier pour les guérir, et non un médecin¹⁰⁴.

Pour les Grecs de l'époque archaïque, la maladie, la folie et les maux de toutes sortes se traitent par des purifications, ils devaient être lavés, purgés. De plus la purification ne s'appliquait pas seulement aux cas de pollution effective, elle avait aussi ce pouvoir de simplement détourner les maux potentiels¹⁰⁵. Tout ce qui est démonique devait être tenu à distance du divin et c'est pourquoi les purifications faisaient partie des cultes officiels des dieux. Il y a un lien, une certaine symétrie entre purification et protection contre le mal. En dehors du culte public les purifications, purges, abstinences servaient à repousser les influences démoniques¹⁰⁶.

Dans le même ordre d'idées, à l'époque classique, la loi sacrée de Cyrène par exemple, prescrit de sacrifier une chèvre rousse à Apollon apotropaios, le détourneur du mal, devant les portes de la ville "si la maladie, la famine ou la mort surviennent sur la terre ou dans la cité"¹⁰⁷. Presque trop évident pour être mentionné, mais aussi trop irrécusable pour être omis, l'auteur de *La maladie sacrée* tempête contre ceux qui veulent chasser l'épilepsie par des purifications et par la magie :

(...) καθαρμοῖσί τε ἰώνται καὶ ἐπαιδῆσιν
"...ils soignent [l'épilepsie] avec des purifications et des incantations"

Ὅστις γὰρ οἶός τε περικαθαίρων ἔστι καὶ μαγεύων ἀπάγειν τοιοῦτον πάθος (...)
"Celui qui est capable, par des purifications circulaires et par des opérations magiques, d'éloigner une telle affection..."

(...) καὶ ἀνθρώπους ἐξαπατῶσι προστιθέμενοι τούτοισιν ἀγνείας τε καὶ καθαρότηας...
"et ils trompent les gens en leur prescrivant des sanctifications et des purifications..."¹⁰⁸.

Mais les médecins hippocratiques eux-mêmes, d'un autre côté, prescrivaient aussi des purges pour toutes sortes de maladies, pas seulement dans une optique médicale, mais également dans une optique extra-médicale, purificateur¹⁰⁹.

¹⁰³ Clem. Al. *Strom.* 5.8.48 et Call. *Iamb.* 4.28-31.

¹⁰⁴ Sorensen, *Possession and Exorcism*, 103.

¹⁰⁵ Parker, *Miasma*, 211.

¹⁰⁶ TDNT s.v. καθάρος B1.

¹⁰⁷ SEG IX 72.4-7.

¹⁰⁸ J. Jouanna, *Hippocrate, II. 3. La maladie sacrée* (Paris, 2003) 1.2, 1.7 et 1.8 respectivement. Ce ne sont que quelques exemples de passages.

¹⁰⁹ Parker, *Miasma*, 213-4.

Dans l'Antiquité, il faut le souligner, la différence entre médecine religieuse et médecine scientifique n'était pas tranchée et quand bien même l'origine d'une maladie se trouvait dans des causes naturelles, les dieux avaient le pouvoir de la guérir¹¹⁰. La purification reste omniprésente dans la vision grecque de la cure et de la délivrance des maux de toute sorte. D'ailleurs, les textes médicaux utilisent un langage qui rappelle souvent celui de la pollution¹¹¹. Platon résume bien cette forme de pensée dans le *Cratyle* quand il explique l'origine du nom du dieu Apollon : les purgations et purifications, qui sont soit celles de la médecine, soit celles de la mantique, les fumigations de soufre, les ablutions, les aspersion, qui sont faites soit pour des maladies, soit pour des opérations divinatoires : toutes ces choses servent à rendre l'homme pur quant à son corps et à son esprit. Le dieu purificateur (Apollon) est celui qui peut laver (ἀπολούω) et délivrer (ἀπολύω) le corps et l'esprit¹¹². Force est d'admettre que la délivrance des maladies passe chez les Grecs par des purges, purifications et fumigations.

La purification n'est pas un exorcisme, mais les rituels et les formules oscillent sur un continuum qui va de l'un à l'autre. Les purifications visent, comme les expulsions à contrer une attaque extérieure qui a toute semblance d'une intrusion surnaturelle¹¹³. Les philosophes, pour expliquer ces attaques, vont ainsi poser l'existence d'êtres intermédiaires mauvais : des démons impurs, agents de la vengeance divine. Diogène Laërce dit de la philosophie de Pythagore qu'elle prônait que l'air était rempli de démons et de héros et c'est à ces âmes que s'adressaient entre autres, les purifications et expiations¹¹⁴. Au III^e s. Chrysippe expliquait les maux subis par les hommes en supposant qu'il y avait des φαῦλα δαιμόνια, des mauvais démons dont se servaient les dieux pour punir les méchants¹¹⁵. Les démons sont impurs, au même titre que les maladies sont une manifestation de l'impureté, de la souillure.

Ensuite, Jésus, les apôtres et les premiers chrétiens vont prendre leurs distances de l'ancienne vision juive du concept de pureté et de purification. La pureté rituelle fait

¹¹⁰ Graf, "Healing", 505.

¹¹¹ Parker, *Miasma*, 214.

¹¹² Pl. *Cra.* 405a-b.

¹¹³ Parker, *Miasma*, 217.

¹¹⁴ D.L. 8.32.

¹¹⁵ Plu. *Quest. Rom.* 51.

place à la pureté morale, la pureté des mains à la pureté du cœur¹¹⁶. Le sacrifice du Christ sur la croix a expié les péchés des hommes, a créé une nouvelle pureté pour le peuple de Dieu et marque en même temps la victoire du Christ sur les démons. Le Nouveau Testament utilise souvent l'expression démons *impurs* en contexte de possession et d'exorcisme dans les Évangiles synoptiques, dans les Actes et dans le livre de la Révélation. C'est à ce point-ci que la vision chrétienne du pur et de l'impur vient rejoindre dans l'exorcisme la compréhension grecque de la purification. Une formule contre la fièvre démontre que cette association entre purification et guérison vaut tout autant pour la magie : le *PGM XLVII*. Cette amulette demande à des noms magiques de protéger le porteur, de le couvrir contre la fièvre et elle ajoute à la toute fin καθαρίσει ἡμᾶς “purifie-nous”.

Ces démons qu'on voit évoluer sous nos yeux en étudiant les papyrus de l'époque gréco-romaine jusqu'à l'Antiquité tardive prennent de plus en plus, cela va sans dire, le visage que le christianisme leur impose, mais malgré tout il y a des constantes. La forme la plus fréquemment utilisée pour décrire le mal ou les démons est celle d'un hybride, d'un monstre, d'une figure protéenne¹¹⁷. Ces monstres étaient souvent formés de parties animales. C'était déjà le cas à l'époque grecque classique et on le voit particulièrement bien avec une tablette de plomb provenant de Phalasarna en Crète qui date du IV^e ou III^e s. av. J.-C. Elle contient des hexamètres apotropaïques abondamment utilisés durant toute l'Antiquité, pour une incantation contre des forces hostiles qui sont thériomorphes¹¹⁸.

Le traité hippocratique *La maladie sacrée* témoigne aussi de cette conception traditionnelle qui conçoit le mal sous forme animale. Le malade qui est possédé et qui tombe en crise imite le bêlement de la chèvre, émet des sons semblables à un cheval ou encore à ceux des oiseaux, il rue...¹¹⁹ Si on en croit ceux que l'auteur qualifie de charlatans, la manifestation de leur “possession divine” se traduit par un comportement animal. Les problèmes utérins ont donné lieu au même type d'interprétation. Lorsque les

¹¹⁶ Mc 7 : 1-23, en part. 7 : 15.

¹¹⁷ J.Z. Smith, “Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity”, dans *ANRW* II.16.1 (1978) 425-39, en part. 430.

¹¹⁸ Notamment une louve et un chien. Pour le texte de cette tablette voir l'annexe dans C.A. Faraone et D. Obbink (éds), *The Getty Hexameters. Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous* (Oxford, 2013) 185-7. Des passages et des adaptations de ces hexamètres sont intégrés dans des textes magiques aussi loin qu'au IV^e s. de notre ère. C'est dire combien l'utilisation de cette formule était répandue.

¹¹⁹ Hp. *Morb. Sacr.* 1.11.

femmes avaient des symptômes semblables à ceux d'une crise d'épilepsie ou d'une possession démoniaque, c'était souvent, croyait-on, parce que l'utérus se déplaçait à l'intérieur de son abdomen. L'utérus était comme un animal sauvage¹²⁰. Arétée de Cappadoce dit qu'il n'est rien de plus mobile et de plus vagabond, il est doué d'une vie propre. La matrice de la femme est comme un animal dans un animal¹²¹.

La possession donc, pour en donner une définition aussi succincte que possible, mais adaptée au large contexte culturel de cette recherche, est une condition qui fait partie d'un ensemble plus large de phénomènes appelés états de conscience modifiés. Elle décrit l'état d'un individu dont les facultés sont affectées par l'emprise d'une entité qui a pénétré à l'intérieur de son corps. Cette entité étrangère peut prendre possession de son hôte avec son consentement, comme dans le cas d'une possession mantique par exemple, ou sans son consentement, comme lorsqu'il y a possession démoniaque, ou dans le cas de certaines maladies. Les possessions peuvent donc être socialement vues positivement ou négativement et dans ce dernier cas, il y aura souvent un exorcisme.¹²²

Les symptômes qui sont le plus souvent associés à la possession sont nombreux, mais les principaux peuvent ressembler aux symptômes d'une maladie spasmophile ou épileptique. Non exhaustive, la liste suivante répertorie les manifestations les plus notoires : contorsions, convulsions, écume à la bouche, yeux révulsés ou pupilles dilatés, bruits ou paroles qui ne sont pas représentatifs de l'éthos normal de la victime, la possession peut aussi se manifester par des facultés extraordinaires comme la connaissance de choses ou d'événements futurs, ou indicibles, se manifester par une force inexplicable, ou fréquemment par la folie et même la fièvre.

L'exorcisme est encore plus difficile à définir, étant variable d'une culture à l'autre, mais en substance, il s'agit d'un rituel de délivrance exécuté par un spécialiste qui agit à titre d'exorciste et qui fait appel aux forces surnaturelles pouvant l'aider à chasser une maladie perçue comme étant d'origine surnaturelle ou une entité mauvaise. Il y a une relocation de l'entité possédante¹²³. Elle peut être relocalisée dans un endroit précis, par

¹²⁰ Pl. *Ti.* 91b-c

¹²¹ Aret. *CA* 2.10.

¹²² Voir e.a. A. Witmer, *Jesus, the Galilean Exorcist. His Exorcisms in Social and Political Context* (Londres, 2012) 23-6.

¹²³ Smith, "Towards Interpreting Demonic Powers", 428-9.

exemple dans un animal¹²⁴, un objet, ou encore elle peut être renvoyée vers son propre territoire. Le domaine des forces hostiles consiste généralement en endroits arides, infertiles¹²⁵.

Les normes qui régissaient les pratiques étaient pour le moins variables d'un spécialiste à l'autre, mais il y avait des constantes. La parole est souvent essentielle, qu'il soit question d'injonctions brèves, comme celles de Jésus ou d'incantations élaborées. Elle est stéréotypée, et surtout elle est performative. Il peut aussi y avoir un rituel, possiblement public et qui peut impliquer des ingrédients, comme des racines, de l'asphalte, de la fumée ou de la musique et de la danse¹²⁶. Dans ces manipulations rituelles, on retrouve le parallèle avec la purification. L'entité sera souvent mise sous serment, elle doit quitter le corps du possédé et parfois même dévoiler son identité et donner une preuve de son départ.

Il est évident que rompre ainsi les barrières des catégories possession et exorcisme les rend moins tangibles, plus difficiles à manier, mais c'est aussi le sort qui a été réservé à la magie depuis quelques années. C'est dans ce même ordre d'idées, d'une continuité entre magie et religion, que nous envisageons démon et maladie, purification, guérison et exorcisme. Les historiens ne doivent pas oublier que les catégories qu'ils utilisent ne sont que des outils heuristiques modernes plaqués sur une réalité ancienne¹²⁷.

Approche théorique et méthodologique

Le point de départ de cette étude fut de constituer un corpus de papyrus comprenant des éléments exorcistiques pour en faire l'analyse lexicologique. Cependant, avant même de déterminer quels papyrus sont pertinents pour cette étude, il importe de justifier le choix de se concentrer sur ce matériau, de ne considérer que les papyrus au détriment des autres média, par exemple, le plomb ou les gemmes. Il apparaît en fait que les papyrus n'ont pas nécessairement les mêmes usages, le même type de vocabulaire, ou

¹²⁴ Mt 8 : 31-2; Mc 5 : 10-3; Lc 8 : 32-3.

¹²⁵ P. ex. la mer pour le pharmakos grec, le désert pour le bouc émissaire juif. Ils sont envoyés, chargés des souillures et des péchés de leur société, vers le domaine des forces malveillantes.

¹²⁶ Pour la musique et la danse : Pl. *Lg.* 790d-e.

¹²⁷ R. Gordon, "From Substance to Texts: Three Materialities of Magic in the Roman Imperial Period", dans D. Boschung et J.N. Bremmer (éds), *The Materiality of Magic* (Munich, 2015) 133-76, en part. 134-5.

le même type d'utilisation du vocabulaire que les documents magiques sur d'autres matériaux.

Par exemple, si les amulettes sur papyrus protégeaient de la malaria (et donc de la fièvre), des frissons et de la migraine, les gemmes pour leur part visaient surtout les organes de la digestion, l'utérus, le foie, les hanches et à chasser les démons ou les scorpions¹²⁸. Les lamelles de plomb, elles, sont généralement associées au monde infernal, on les utilise par conséquent, fréquemment pour les défixions. Par souci de constance, il était donc judicieux de faire un choix dans le type de matériau étudié. Les gemmes, malgré leur intérêt pour l'étude de la démonologie, sont souvent laconiques, elles ne représentaient donc pas une source de choix pour étudier le vocabulaire. Les papyrus de leur côté, contiennent des formulaires et sont souvent plus descriptifs, ce qui en fait la source idéale. De plus, les papyrus ne se retrouvent qu'en Égypte, ce qui permet de circonscrire géographiquement l'objet d'étude. Les matériaux durables, eux, sont disséminés à travers tout l'Empire.

D'un point de vue chronologique, le plus ancien texte dans le corpus des papyrus comprenant des éléments exorcistiques est le charme de Philinna, le *PGM XX 13-9 (1)* qui date du I^{er} s. av. J.-C.¹²⁹. Cependant, exceptant ce papyrus particulièrement ancien, le matériel papyrologique pour notre étude va du I^{er} au VII^e s. apr. J.-C., ce qui se situe tout à fait dans la période et dans la partie de l'empire où l'exorcisme est sans contredit attesté et reconnu par tous les modernes¹³⁰. Nous avons consulté indifféremment les formulaires et les papyrus de magie appliquée. Les *PGM I, IV, V, VII, VIII, XII, XIII et XXXVI* font partie de collection de recettes, d'incantations et de formules diverses, ce qui peut poser problème quant à la datation puisque certaines parties de ces papyrus sont plus anciennes

¹²⁸ Mastrocinque, *Intailles magiques*, 14-5.

¹²⁹ Pour faciliter la consultation des papyrus exorcistiques, les numéros en caractère gras et entre parenthèse, comme ici avec le *PGM XX 13-9 (1)*, se réfèrent à un des papyrus sélectionnés pour leurs éléments en lien avec la possession et l'exorcisme. Ils sont réunis dans un tableau dont nous discutons ci-dessous, p. 36 et qui est inclus en annexe.

¹³⁰ De tous les corpora consultés il n'y a qu'un seul texte que nous avons choisi de rejeter. Le *Suppl. Hell.* 981 avait été inclus dans le recueil de traductions de H.D. Betz (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells* (Chicago, 1992²) 301 (*PGM LXXXV 1-6*) et il daterait du I^{er} ou II^e s. apr. J.-C. Betz était le seul éditeur à avoir inclus ce texte dans son recueil de traduction de papyrus magiques. Il est généralement admis que ce fragment proviendrait non pas d'un papyrus magique comme on l'avait d'abord pensé, mais d'une anthologie d'épigrammes, il aurait simplement été mal évalué par Betz. Voir aussi C.H. Roberts, "A Hellenistic Epigram Recovered", *JJP* 4 (1950) 215-7. Cet auteur conteste d'ailleurs la date du début de la période romaine et le placerait plutôt dans la période hellénistique, au II^e s. av. J.-C.

que la compilation elle-même. Toutefois, il est impossible de déterminer à quel point les formulaires ont été retravaillés et il reste certain qu'ils avaient toute leur pertinence au moment de leur rassemblement et de leur utilisation. Nous considérons donc que le vocabulaire de ces formulaires est représentatif des pratiques de l'époque à laquelle le formulaire a été compilé.

D'un point de vue géographique et culturel, on peut certes se demander ensuite si les papyrus magiques de l'Égypte sont effectivement dans la continuité logique avec la magie du monde grec et romain aux époques plus anciennes. Les digressions hors du terrain de l'Égypte ne sont pas méthodologiquement problématiques. La religion égyptienne se caractérise par un important syncrétisme depuis au moins la période hellénistique. À l'époque impériale, plusieurs scriptoria étaient devenus bilingues, ce qui a mené à l'assimilation de la culture grecque dans la sphère de la religion¹³¹.

Finalement, les conclusions qu'on peut tirer de ces papyrus ne se bornent pas à l'Égypte romaine¹³². De la même manière, les influences sur lesquelles ils se sont constitués ne se bornent pas à l'Égypte non plus. De fait, on retrouve dans le bagage religieux grec classique et hellénistique beaucoup des éléments qui seront ceux des pratiques exorcistiques de la magie tardo-antique. Les motifs de ces conjurations grecques sont repris jusque dans les pratiques magiques des chrétiens. Bien que les recettes et les rituels des prêtres-lecteurs égyptiens aient beaucoup conditionné la magie des *PGM*, ce contenu s'est intégré dans ce que l'exorcisme est devenu. Ces éléments égyptiens ont incontestablement influencé le contenu sémantique du vocabulaire des exorcismes, néanmoins, cela n'invalide en rien une origine grecque du matériel lexical.

Du point de vue linguistique, la langue grecque se justifie parce qu'elle est la seule langue qui recoupe toutes les époques à l'étude, de l'époque hellénistique jusqu'à l'Antiquité tardive, impliquant du coup la littérature grecque comme point de départ. Bien entendu, il y a aussi de nombreux textes en langue égyptienne, hiéroglyphique, hiératique et démotique qui concernent les démons, mais ils ne remontent pas jusqu'au VII^e s. comme ceux en grec. Les papyrus coptes eux, vont jusqu'à l'Antiquité tardive,

¹³¹ R. Gordon, "Zauberpapyri", dans *DNP* 12.2 (2002) 696-700 et "Charaktères between Antiquity and Renaissance. Transmission and Re-invention", dans V. Dasen et J.-M. Spieser (éds), *La transmission des savoirs magiques : Antiquité-Renaissance* (Florence, 2014) 253-300, en part. 258-9.

¹³² Graf, *Magie*, 14.

mais ne reculent pas plus haut que le III^e s. Le latin pour sa part reste plutôt marginal en papyrologie.

Le grec s'imposait donc du fait de sa longévité. Il permet de retracer efficacement l'évolution des mentalités notamment avec l'arrivée et l'implantation du christianisme¹³³. Étant donné que cette recherche se concentre sur le vocabulaire grec, c'est également la culture grecque qui sera mise au premier plan. Il est incontestable que la magie égyptienne et juive, notamment, a beaucoup influencé les exorcismes des papyrus magiques, nous ne cherchons pas à en amoindrir l'influence, cependant elles ne sont pas au centre de cette étude, du fait même d'avoir choisi la langue et la littérature grecque comme avenue d'étude.

Quoi qu'il puisse en être des différentes approches et des définitions modernes de la magie et de la possession, il reste que cette recherche a été facilitée dès l'abord par le travail de ceux qui nous ont précédés. En effet, les textes magiques sont pour une grande partie publiés dans des corpora spéciaux, dont la définition même implique la magie. Ce sont, en ce qui concerne la papyrologie, le recueil de Preisendanz, les *Papyri Graecae Magicae*, celui de Daniel et Maltomini, le *Supplementum Magicum*, ainsi que les listes de papyrus, celle de Haro-Sanchez, le "Catalogue des papyrus iatromagiques grecs" et la "Checklist" des papyrus contenant des éléments chrétiens de De Bruyn et Dijkstra. Les bases de données électroniques Trismegistos (TM-Magic) et la Leuven Database of Ancient Books (LDAB) fournissent aussi un complément à ces inventaires puisqu'elles sont régulièrement mises à jour. William Brashear dans son étude des *PGM* donne lui aussi une liste des exorcismes¹³⁴. De plus nous avons aussi abondamment consulté le *Greek Magical Amulets* de Kotansky. Bien que ce dernier titre concerne, non pas les papyrus, mais les amulettes en or, argent, cuivre et bronze, le vocabulaire de ces formules est assurément le même et il était essentiel, d'en tenir compte¹³⁵.

¹³³ Pour ce qui est de la continuité jusque dans la période arabe, les papyrus magiques coptes contiennent quelques exorcismes. Pour ceux-ci consulter R. Bélanger Sarrazin, "Catalogue des textes magiques coptes", *APF* 63 (2017) 367-408.

¹³⁴ W. Brashear, "The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)", dans *ANRW* II.18.5 (1995) 3380-684, en part. 3499.

¹³⁵ K. Preisendanz et A. Henrichs, *Papyri Graecae Magicae*, 2 vols (Stuttgart, 1973-1974²) ci-après *PGM*; R.W. Daniel et F. Maltomini, *Supplementum Magicum*, 2 vols (Opladen, 1991-1992) ci-après *Suppl. Mag.*; R.D. Kotansky, *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Copper, and Bronze Lamellae. Part I: Published Texts of Known Provenance* (Cologne, 1994); M. de Haro Sanchez, "Catalogue des papyrus iatromagiques grecs", dans M. Capasso (éd.), *Papyri e ostraka greci* (Galatino, 2004) 37-60; T.S. de Bruyn

Notre approche inclusive a fait en sorte que nous avons consulté indifféremment les formules de protection et d'expulsion. Beaucoup de charmes préventifs sont particulièrement éclairants sur la nature des entités malveillantes et d'autres qui semblent ne relever que de la magie médicale visaient à cette époque ancienne l'expulsion d'une force malveillante. Bref, pour bien comprendre l'essence des forces à expulser beaucoup de textes médicaux et apotropaïques seront inclus ici¹³⁶. Nous avons aussi inclus dans la liste des documents analysés, des textes dont la fonction première n'était ni apotropaïque, ni exorcistique, mais qui contenaient tout de même une formule de protection¹³⁷. Certains de ces passages sont très brefs, un mot ou deux, ou encore une phrase, mais nous croyons que ces parcelles d'informations sont aussi pertinentes que les longs formulaires d'exorcisme, comme celui de Pibechis (*PGM* IV 3007-86 (28)) par exemple. Nous avons aussi inclus des amulettes de maisons, qui formellement parlant ne sont pas des exorcismes¹³⁸.

Il est donc évident que nous avons tiré des textes magiques toutes les bribes d'information linguistique, qu'il s'agisse d'un exorcisme en bonne et due forme ou non. Nous avons aussi eu une vision large dans le type de forces malveillantes visées : les

et J.H.F. Dijkstra, "Greek Amulets and Formularies from Egypt Containing Christian Elements: A Checklist of Papyri, Parchments, Ostraka, and Tablets", *BASP* 48 (2011) 159-214.

¹³⁶ P. ex. le *PGM* XX 13-9 (1); *Suppl. Mag.* I 7 (5); *Suppl. Mag.* I 3 (6); *Suppl. Mag.* I 9 (14); *Suppl. Mag.* I 11 (15); *Suppl. Mag.* I 12 (21); *Suppl. Mag.* I 23 (43); *Suppl. Mag.* I 32 (50); *Suppl. Mag.* I 34 (59); *BKT* VI 7.1 (64); *SB* XXVIII 16910 (65).

¹³⁷ Exemples de papyrus qui ne sont pas des exorcismes *stricto sensu*, mais qui sont inclus dans le catalogue: les *PGM* XXI 1-29 (3), *PGM* XII 238-69 (9) et *PGM* XIII 760-800 (13) sont trois variantes d'un même hymne comprenant un phylactère; le *PGM* XII 14-95 (8) est un rituel pour acquérir Éros comme assistant-δαίμων, mais il affirme pouvoir aussi délivrer des mauvais esprits; le *PGM* XII 270-350 (10) est un rituel pour faire une bague apportant succès, faveur et victoire, qui fonctionne aussi sur les démoniaques; le *PGM* XIII 242-4 (12) est un passage dans une des versions des "huit livres de Moïse", un formulaire qui comprend plusieurs recettes dont les buts sont variés et parmi celles-ci il y en a une pour les démoniaques; le *PGM* VII 429-58 (19) est un rite de contrainte qui peut aussi conjurer les démons; le *PGM* IV 850-929 (23) est un charme pour produire une transe dans lequel il y a une formule qui demande la protection contre le mal; le *PGM* IV 2145-240 (25), un charme aux multiples fonctions, peut entre autres renvoyer les démons et animaux sauvages; le *PGM* IV 2441-621 (26) est un charme d'attraction et comporte un phylactère contre tout démon; de la même manière, le *PGM* IV 2622-707 (27) est un autre charme amoureux qui comporte aussi un phylactère contre les forces démoniaques; le *PGM* XXXVI 275-83 (30) est un charme pour gagner la faveur, mais il fonctionne aussi sur les démoniaques; le *PGM* I 42-195 (36), un charme pour acquérir un assistant-δαίμων, peut arrêter les démons et les bêtes sauvages; le *PGM* VIII 1-63 (38), un *charitesion*, demande d'être préservé contre toute possession démoniaque; le *PGM* P21 (47), un autre *charitesion* demande aussi d'être protégé contre les démons.

¹³⁸ *PGM* P3 (34); *PGM* P2 (56); *PGM* P2a (57). Et même nous pourrions ajouter à cette liste la tablette de Phalasarna en Crète qui contient une section sur la protection des maisons. Elle ne fait pas partie du corpus de base, mais nous la citons abondamment dans cette recherche puisque c'est un document fort pertinent et très ancien : il date du IV^e ou III^e s. av. J.-C.

démons, cela va de soi, les maladies, nous l'avons argumenté plus haut, mais aussi le mal en général, les esprits, les entités malveillantes thériomorphes, les apparitions et rencontres et les mauvaises actions. Enfin, une recherche par termes dans le *TLG* et dans le *LMPG* a été faite pour retrouver les papyrus qui auraient pu être rejetés par les auteurs précédents ayant une définition d'exorcisme plus restreinte. Les verbes ἀπαλλάσσω, θεραπεύω, φεύγω, les composés d'ἔχω, les substantifs δαίμων et les mots de même famille, évidemment, mais aussi πνεῦμα, συνάντημα / ἀπάντημα sont des termes qui reviennent souvent dans les exorcismes.

Chaque papyrus potentiel a été étudié individuellement pour déterminer s'il montrait des caractéristiques de type exorcistique. Pour finir, nous avons constitué un catalogue de soixante-sept papyrus montrant des caractéristiques de possession ou d'exorcisme. Ils sont numérotés de **1** à **67** et réunis dans un tableau organisé en ordre chronologique qui est inclus en annexe. Pour chaque papyrus, sont également indiqués : la date, le numéro de référence de Trismegistos (TM-Magic) et de la "Checklist" par De Bruyn et Dijkstra, ainsi que les mots-clefs reliés à la possession et l'exorcisme. Ces mots-clefs sont : les noms des entités possédantes, les verbes d'expulsion ou de possession et diverses expressions significatives. Ce tableau constitue la prémisse même de l'analyse.

Les documents utilisés dans cette recherche sont entièrement pragmatiques, leur confection n'a pour but que de guérir, de délivrer ou de régler un problème, et les considérations théoriques en sont absentes. Malgré tout, ils sont mis en rapport avec des textes d'auteurs anciens qui, eux, sont nettement théoriques. Platon représente le meilleur exemple. Sa réflexion sur la démonologie est élevée à un niveau de théorisation qui le place dans une catégorie distincte de nos papyrus magiques, et pourtant son inclusion est indispensable, en ce sens que les réflexions platoniciennes ont marqué les penseurs plus tardifs, puis indirectement les scripteurs de formules, les prêtres qui travaillaient dans les bibliothèques des temples et donc l'évolution linguistique de la terminologie magique, médico-magique et démonologique. Platon est un des premiers penseurs de la démonologie ayant laissé derrière lui des écrits, son analyse est donc indispensable malgré son ancienneté. Il fait figure d'autorité en ce qui a trait à la croyance aux démons¹³⁹.

¹³⁹ Brenk, "In Light of the Moon", 2085.

Pour finir, les trois chapitres de cette thèse suivent tous la même structure : les principaux verbes et noms d'entités propres à l'exorcisme sont analysés dans l'ordre alphabétique, de façon à ce que le lecteur puisse s'il le désire, retrouver d'un chapitre à l'autre le même mot et ainsi suivre son évolution sémantique dans le temps. Le chapitre 1 concerne les textes de l'époque gréco-romaine, du I^{er} s. av. J.-C. au III^e s. apr. J.-C., et on y analyse à travers sept textes (1 à 7) les mots ἀπαλλάσσω, θεραπεύω, (συν)έχω, φεύγω, puis ὁ δαίμων et τὸ δαιμόνιον, τὸ θηρίον (la description thériomorphe), ὁ κεφαλῆς πόνος, τὸ (πονηρόν / ἀκάθαρτον) πνεῦμα, ὁ πυρετός, τὸ συνάντημα / τὸ ἀπάντημα, τὸ κακὸν πρᾶγμα, τὸ πονηρόν et τὸ κακόν.

Le chapitre 2 contient quatorze papyrus (8 à 21) qui sont datés à mi-chemin entre l'époque gréco-romaine et l'Antiquité tardive, soit au tournant des III^e-IV^e s. apr. J.-C., dans l'idée qu'ils vont témoigner de la transition d'une époque à l'autre. On y analyse ἀπαλλάσσω, διαλλάσσω, εἰσκρίνω, les verbes signalant la peur du démon, πτοέω, τρέμω, φοβέω, (συν)έχω et enfin φεύγω. Les substantifs pour leur part, comprennent δαίμων et δαιμόνιον, ἡ Ἐκάτη, ἡ μήτρα, ἡ ὕστερα. Enfin, le chapitre 3 étudie les papyrus de l'Antiquité tardive (IV^e-VII^e s. apr. J.-C.), il y en a quarante-six (22 à 67), avec les termes ἀπαλλάσσω, εἰσκρίνω, θεραπεύω, (συν)έχω, φεύγω, les substantifs ὁ δαίμων, τὸ δαιμόνιον, δαιμονιζόμενος, δαιμονιόπληκτος, ἡ Ἐκάτη, τὸ θηρίον (la description thériomorphe), τὸ πνεῦμα, ὁ πυρετός, τὸ πυρέτιον, τὸ ρίγος, ὁ ριγοπύρετος et finalement ὁ σκορπίος.

Les verbes et les substantifs choisis ne constituent pas une liste intégrale de la terminologie exorcistique, cela va de soi. Nous avons préféré faire une analyse en profondeur d'une sélection plutôt que de passer rapidement en revue l'ensemble de la terminologie associée à l'exorcisme. Toutefois, cette sélection n'a pas été faite au hasard : étant donné que la prémisse de cette thèse maintient qu'il y a une grande fluidité entre la possession et la maladie, entre l'exorcisme et la cure médicale, nous avons préféré les termes qui pouvaient être utilisés aussi bien dans la magie exorcistique que dans les textes iatromagiques afin de bien cerner les recoupements quand il y en a. De sorte que la fièvre ou qu'un verbe comme θεραπεύω "guérir" y est analysé alors qu'ἐξορκίζω "exorciser" brille par son absence. Ἐξορκίζω est un terme qui peut avoir de nombreuses significations, notamment "adjurer, conjurer", et pas seulement "exorciser".

D'ailleurs, on le retrouve beaucoup plus souvent dans la magie agressive et les charmes amoureux que dans les exorcismes. Son utilisation dans les textes iatromagiques n'est pas apparue significative¹⁴⁰.

En un mot, ce que nous comptons argumenter dans cette recherche c'est qu'il y a eu des évolutions importantes dans le vocabulaire de l'exorcisme, comme on pouvait s'y attendre, notamment avec l'arrivée du christianisme. Toutefois, il y a aussi des continuités qu'il faut souligner. La maladie, mais plus particulièrement les fièvres sont une des manifestations démoniaques qui ont une grande pérennité, elles sont encore expulsées dans les textes tardo-antiques comme elles étaient l'objet d'expulsion à l'époque gréco-romaine et avec la même terminologie.

Ainsi, ce que cette thèse veut établir c'est que la possession et l'exorcisme n'étaient pas exclusivement des phénomènes juifs et chrétiens, mais qu'ils remontent bien avant dans le temps et surtout elle montre que, bien que ce soit spécifiquement à l'époque tardo-antique que l'accent est mis sur les démons en tant qu'entités possédantes, il n'y a pas eu un changement profond dans l'exorcisme avec l'arrivée des chrétiens comme le soutiennent Frankfurter et Brakke. Avec une étude diachronique étendue, nous démontrerons donc que des changements sont effectivement survenus dans les concepts de possession et d'exorcisme durant l'Antiquité tardive, mais aussi qu'il y a eu des continuités substantielles qui méritent d'être soulignées.

¹⁴⁰ Il existe au surplus d'excellentes études sur le verbe ἐξορκίζω, p. ex. : R.D. Kotansky, "Remnant of a Liturgical Exorcism on a Gem", *Muséon* 108 (1995) 143-56, en part. 144-7; "Greek Exorcistic Amulets"; A. Zographou, "Les formules d'adjuration dans les Papyrus Grecs Magiques", dans M. de Haro-Sanchez (éd.), *Écrire la magie dans l'Antiquité* (Liège, 2015) 267-80.

Chapitre 1 : Textes gréco-romains

Introduction

La définition du phénomène de la possession et de son fréquent corollaire, l'exorcisme, pose problème, nous l'avons dit, mais c'est encore plus vrai pour la période gréco-romaine. La question se pose surtout en ce qui concerne la vie courante du peuple, de la masse, puisque les traces en sont encore ténues à cette époque. Par exemple, la papyrologie épistolaire ne fait état d'aucune attestation de possession ou d'exorcisme avant le IV^e s. de notre ère, et cela même en incluant les lettres privées chrétiennes¹⁴¹. Dans les sources littéraires et liturgiques, l'exorcisme est présent, mais son absence des sources épistolaires soulève le problème de sa définition et de sa pertinence dans le quotidien de la population ordinaire.

C'est que les forces à expulser ne sont pas toujours les mêmes durant l'époque gréco-romaine comparativement à ce que nous verrons par la suite, même s'il y a des recoupements, et les actions à entreprendre contre elles peuvent aussi varier. Les problèmes de cette époque sont plus souvent traduits en termes médicaux que démonologiques. Pourtant l'un n'exclut pas l'autre, les maladies étant souvent la résultante d'une action surnaturelle. Conséquemment, pour cette époque tout particulièrement, nous avons utilisé comme point de comparaison avec le vocabulaire exorcistique beaucoup de textes médicaux et apotropaiques. De la sorte, nous pourrions répondre à la question de ce chapitre : celle de la différence, mais aussi des corrélations entre la magie médicale et la magie exorcistique durant la période gréco-romaine.

Ainsi, dans les pages qui suivent, le vocabulaire typique des formules exorcistiques dans les papyrus magiques en grec sera inventorié dans le but de préciser le champ sémantique de l'exorcisme et ses recoupements avec celui de la guérison magique. Nous nous limiterons ici aux textes allant jusqu'au III^e s. inclusivement, donc tous ceux qui précèdent l'Antiquité tardive. Dans notre corpus de papyrus avec des éléments exorcistiques, il y a sept textes pour cette période (1 à 7). Aucun d'eux ne présente un caractère chrétien, bien que leur influence ne soit pas à écarter pour autant.

¹⁴¹ R.J.S. Barrett-Lennard, *Christian Healing after the New Testament: Some Approaches to Illness in the Second, Third and Fourth Centuries* (Lanham, 1994) 137.

Concernant ce corpus nous devons par ailleurs admettre dès l’abord deux points qui pourraient être matière à critiques : il y a peu de papyrus magiques qui présentent des caractéristiques exorcistiques pour cette période, toutefois, c’est un problème qui se résout par la comparaison avec des textes médicaux¹⁴². D’autre part, en plus de leur faible quantité, certains des textes qui sont définis ici comme contenant des éléments exorcistiques et qui font partie du corpus de départ n’ont pas tous été désignés comme tels jusqu’ici. Nous croyons justement que la définition d’exorcisme n’est pas adaptée aux réalités gréco-romaines et c’est dans cette optique que nous les avons inclus.

Les textes iatromagiques et exorcistiques ont une structure semblable. Ils comportent généralement une invocation adressée à une puissance surnaturelle ou une divinité; l’identification de la personne bénéficiaire; ensuite, souvent, mais pas systématiquement, l’identification de son affliction; parfois des *barbara onomata*, des voyelles ou des *charaktêres*; et enfin, dans un formulaire, il peut y avoir des instructions sur le rituel à accomplir¹⁴³. Chacun de ces éléments constitutifs du texte magique offre un vocabulaire riche qui permet de comprendre comment la maladie d’une part et la possession de l’autre étaient envisagées et quels étaient les recoupements entre ces deux catégories.

Verbes

ἀπαλλάσσω

Ἀπαλλάσσω dans son sens premier veut dire “modifier en enlevant”, “faire disparaître”. En dehors du Nouveau Testament, les usages sont variés : à la voix active, lorsqu’il est transitif, il signifiait “chasser, repousser, libérer”, s’il était intransitif : “s’absenter, se retirer” et au moyen : “s’écarter, se retirer”¹⁴⁴. Son usage n’est pas limité aux contextes exorcistiques et thérapeutiques, bien qu’il y soit fréquent et en ce cas il a le sens de “délivrer, libérer”. Dans les papyrus magiques, si l’affliction est spécifiée il est

¹⁴² Comme le souligne M. Smith, “The Eighth Book of Moses and How it Grew (PLeid. J 395)”, dans *Atti del XVII Congresso internazionale di Papirologia*, 3 vols (Napoli, 1984) 2.683-93, en part. 683, de toute façon il y a peu de textes magiques tout court qui datent d’avant le III^e s. C’est donc une limitation qui n’est pas caractéristique des documents exorcistiques et il serait par conséquent erroné de tirer des conclusions de cette parcimonie d’exorcismes.

¹⁴³ De Haro-Sanchez, “Vocabulaire de la pathologie”, 132.

¹⁴⁴ LSJ s.v.; TDNT s.v.

généralement suivi par ἀπό et le génitif, mais on peut aussi retrouver le nom de l'affection au génitif sans préposition¹⁴⁵. C'est un verbe courant dans les formules d'exorcisme tardo-antiques et, considérant les rapports qui étaient établis entre les démons et la maladie, il est également présent dans plusieurs amulettes contre les maladies. En fait, ἀπαλλάσσω est un des verbes les plus communs pour la guérison dans les textes magiques¹⁴⁶.

Indépendamment des textes magiques, on sait qu'ἀπαλλάσσω pouvait signifier délivrer des démons puisqu'on le retrouve dans d'autres types de textes de cette période. Par exemple, il est dans le récit de Lucien de Samosate, *Les amis du mensonge*, qui contient entre autres prodiges, une description d'exorcisme : ὅσοι τοὺς δαμονῶντας ἀπαλλάττουσι "il y avait des gens qui libéraient les possédés" et parmi eux, un Syrien de Palestine contemporain de Lucien qui prenait en main les possédés, les remettait sur pieds et ensuite les renvoyait, moyennant un fort salaire puisqu'il les avait débarrassés (ἀπαλλάξας) de leurs craintes¹⁴⁷.

Dans le Nouveau Testament, ce verbe apparaît seulement trois fois. Le passage le plus éloquent est dans les Actes des Apôtres. Des mouchoirs et des bandages qui avaient touché le corps de Paul pouvaient ἀπαλλάσσεσθαι ἀπ' αὐτῶν τὰς νόσους, τὰ τε πνεύματα τὰ πονηρὰ ἐκπορεύεσθαι "chasser les maladies et faire sortir les mauvais esprits"¹⁴⁸. Le vocabulaire des Actes ici est similaire à celui des amulettes et on peut penser que la formulation choisie par Luc dans les Actes reflète celle des pratiques iatromagiques et exorcistiques du I^{er} ou II^e s., ou peut-être même qu'il aurait copié des livres de magie tels que ceux nommés dans ce même chapitre un peu plus loin¹⁴⁹. Luc en fait aussi usage dans son Évangile, mais dans un cadre exclusivement juridique¹⁵⁰ et, enfin, on le retrouve dans l'Épître aux Hébreux où la situation est visiblement celle d'une emprise du démon, même si la possession n'y est pas expressément spécifiée. Le Christ a réduit à l'impuissance le

¹⁴⁵ R.D. Kotansky, "Two Amulets in the Getty Museum: A Gold Amulet for Aurelia's Epilepsy: An Inscribed Magical-Stone for Fever, 'Chills,' and Headache", *GMusJ* 8 (1980) 181-8, en part. 186.

¹⁴⁶ Kotansky, "Greek Exorcistic Amulets", 244 (no. 3).

¹⁴⁷ Luc. *Philops.* 16.

¹⁴⁸ Ac 19 : 11-2.

¹⁴⁹ Kotansky, "Greek Exorcistic Amulets", 245.

¹⁵⁰ Lc 12 : 58.

diable et a affranchi (ἀπαλλάξη) par sa crucifixion ceux qui craignaient la mort. Le sens d'ἀπαλλάσσω s'y conforme à l'usage courant de "libérer"¹⁵¹.

Notons que le verbe ἀπαλλάσσω est aussi utilisé dans le dialogue du Pseudo-Platon, *Eryxias*, et ce bien avant l'auteur des Actes et Lucien :

τὰ φάρμακα πρὸς τὸ τὰς νόσους ἀπαλλάττειν
"les remèdes ont été inventés pour se débarrasser des maladies"

αἱ νόσοι ἀπαλλαγεῖσαν ἐκ τῶν σωμάτων
"il suffit que les maladies s'éloignent de nos corps (...)"

ἢ γιγνόμεναι παραχρῆμα ἀπαλλάττοντο
"ou, si elles surviennent, qu'elles disparaissent aussitôt. "

πρὸς τὸ νόσους ἀπαλλάττειν
"la médecine est celle qui est utile à ce but : chasser les maladies"¹⁵².

C'est donc dire que l'utilisation d'ἀπαλλάσσω relativement à la maladie est ancienne et commune. De plus, déjà à cette époque, dans son emploi transitif, ce verbe pouvait aussi concerner des maux et des calamités dans un sens plus large que la simple maladie¹⁵³. L'utilisation du verbe ἀπαλλάσσω semble ainsi marquer un contraste avec le courant de pensée qui veut voir dans l'exorcisme une pratique proche-orientale ou juive qui se serait implantée dans le monde grec à partir du I^{er} s.¹⁵⁴ En effet, le nombre d'occurrences du verbe dans le Nouveau Testament est modeste. Puis, pour ce qui est des influences proches orientales, on peut penser au passage de Lucien dont l'exorciste est syrien, mais ce n'est pas suffisant pour primer sur l'utilisation de ce mot en contexte de délivrance chez les Grecs depuis l'époque classique.

Quant aux papyrus magiques, dans les siècles suivants le nombre de documents deviendra plus important, mais concernant la période romaine il n'y a dans notre liste de textes exorcistiques qu'un seul papyrus avec ce verbe : le *Suppl.Mag.* I 7 (5), une amulette du III^e s. L'interprétation de ce document en tant qu'exorcisme fut proposée par D. Wortmann dans l'*editio princeps* et d'ailleurs elle repose principalement sur le verbe

¹⁵¹ He 2 :15.

¹⁵² Passages tirés de Pl. *Erx.* 401b-c (trad. : J. Souilhé, *Platon. Œuvres complètes, tome XIII – 3^e part. Dialogues apocryphes. Du juste – De la vertu – Démococ – Sisyphe – Eryxias – Axiochos – Définitions* (Paris, 1962) 105).

¹⁵³ P. ex. E. *Ph.* 1014; *Or.* 1522; *Tro.* 270; *Heracl.* 586; F. 282, 26; Hdt. 2.120. Voir N. van Brock, *Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien. Soins et guérison* (Paris, 1961) 227-8.

¹⁵⁴ Cf. Kotansky, "Greek Exorcistic Amulets", 246.

ἀπαλλάσσω¹⁵⁵. Wortmann rapproche cette amulette des *PGM* IV 86 (22) et V 125 (29), deux charmes contre les démons du IV^e s. qui comportent une injonction avec l'impératif ἀπάλλαξον. Daniel et Maltomini pour leur part ne se prononcent pas sur la fonction de ce texte dans leur réédition¹⁵⁶. Les pages qui suivent, donc, seront entièrement consacrées à confronter le *Suppl.Mag.* I 7 (5) avec d'autres documents magiques pour déterminer si l'hypothèse de Wortmann est plausible et si le verbe ἀπαλλάσσω y est bien utilisé dans le cadre d'une conjuration d'entités malveillantes.

Le texte du *Suppl.Mag.* I 7 (5) s'ouvre par les sept voyelles grecques disposées en pyramide, suivi de la demande proprement dite : que Sérapis délivre Artémidora, la porteuse. L'affection dont elle souffre n'est cependant pas spécifiée. Le fait que les voyelles soient disposées en formation triangulaire implique une écriture performative. L'action magique d'écrire des lettres ou des mots en suivant un certain schéma pouvait leur donner une force particulière. C'est ce qui explique par exemple, que dans les amulettes contre la maladie, le nom de la maladie ou celui d'une divinité qui lui était associée, était écrit en soustrayant une lettre à chaque ligne de façon à former un triangle inversé : la décroissance du mot impliquait celle de la maladie¹⁵⁷. C'est ce qu'on retrouve par exemple, dans le *Suppl.Mag.* I 3 (6), l'amulette contre la maladie, le frisson et la fièvre pour Hélène, un charme de protection du III^e s., dont plusieurs éléments rappellent ceux des textes exorcistiques.

Cependant, les voyelles dans le texte du *Suppl.Mag.* I 7 (5) sont disposées en triangle et les lettres augmentent à chaque ligne plutôt que de décroître. C'est qu'on prêtait aux mots ainsi agencés le pouvoir de subjuguier les démons ou les maladies qu'ils causaient. Un pouvoir qui provient de la nature divine du mot ou des sons et de l'addition de la puissance des lettres à chaque ligne¹⁵⁸. Le contrôle qu'exerçaient ces triangles de voyelles sur les démons est également corroboré par leur utilisation dans les formules

¹⁵⁵ D. Wortmann, "Neue magische Texte. Nr. 11: Exorzismus", *BJ* 168 (1968) 107-8.

¹⁵⁶ *Suppl.Mag.* I, p. 20-1; Betz, *Greek Magical Papyri*, 307 (*PGM* XCVIII 1-7) pour sa part accepte l'interprétation de Wortmann en tant qu'exorcisme, mais A. Mastrocinque, "Les formations géométriques de mots dans la magie ancienne", *Kernos* 21 (2008) 97-108, en part. 102, lui, penche pour une amulette contre la maladie.

¹⁵⁷ Mastrocinque, "Formations géométriques", 98.

¹⁵⁸ Mastrocinque, "Formations géométriques", 102-3 (l'auteur donne d'ailleurs le *Suppl.Mag.* I 7 (5) en exemple).

pour acquérir un assistant-démon et dans la magie agressive¹⁵⁹. Ces triangles permettaient de soumettre les démons et on pouvait dès lors décider de les chasser ou encore de les utiliser pour accomplir des desseins maléfiques. Ainsi donc, l'inclusion d'une pyramide de voyelles dans le *Suppl.Mag.* I 7 (5) vient appuyer l'hypothèse d'une visée exorcistique pour cette amulette. En outre, on retrouve aussi une pyramide de voyelles, mais inversée celle-ci, sur une lamelle d'argent datant du V^e s. et trouvée à Tell-Amarna. Le texte est bilingue, grec et araméen, et il vise à protéger et repousser des démons ainsi que la fièvre¹⁶⁰.

Pour bien cerner les implications du verbe ἀπαλλάσσω, il faut aussi se pencher sur son utilisation dans un autre document magique de cette même période, mais dont les visées ne sont pas exorcistiques : un charme amoureux sur un ostracon du II^e s. Ce charme joue sur la limite entre maladie et attaque surnaturelle et il peut de ce fait éclairer considérablement notre compréhension du mode d'action des entités qui sont expulsées par les formules exorcistiques, ce qu'on suppose être le cas sur le *Suppl.Mag.* I 7 (5). Le *PGM* O2 comporte une formule pour que la ψυχή d'Allous brûle, s'enflamme et pour que la force invoquée ἀπάλλαξον Ἄλλοῦν ἀπὸ Ἀπολλωνίου, τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς “sépare Allous de son époux, Apollonios”.

Bien que l'image de la maladie et de la fièvre soit courante dans les charmes amoureux, il est notable que dans celui-ci la chaleur ardente et la maladie fiévreuse reviennent en plusieurs endroits. L'auteur demande καῦσον, πύρωσον τὴν ψυχὴν Ἄλλοῦτος, τὸ γυναικίον σῶμα, τὰ μέλη “brûle, consume l'âme d'Allous, ses parties de femme, ses membres”. Καυσώω est un verbe qui peut aussi vouloir dire “brûler, être consumé par le feu”, “souffrir d'une chaleur excessive, avoir une forte fièvre” et πυρόω a comme sens possible “consumer par le feu, par la passion, enflammer, embraser”¹⁶¹.

La commande suivante demande κατάκλινον Ἄλλοῦν πυρετῶ νόσῳ ἀκαταπαύστῳ “terrasse Allous par une maladie fiévreuse incessante”. Le verbe κατακλίνω “déposer en abaissant, en couchant”, s'utilise en particulier pour signifier “déposer sur un lit dans le temple d'Asclépios” et il peut donc être lié à la maladie. La forme sans le préverbe,

¹⁵⁹ P. ex. *PGMI* 1-42.

¹⁶⁰ R.D. Kotansky, J. Naveh et S. Shaked, “A Greek-Aramaic Silver Amulet from Egypt in the Ashmolean Museum”, *Muséon* 105 (1992) 5-25.

¹⁶¹ LSJ s.v. καυσώω II et πύρωσις IV.

κλίνω, se retrouve dans le *PGM* 1716-1870 : κλίνω τήν ψυχὴν τοῦ δεῖνα “je plie à ma volonté l’âme de celle-ci”. Κλίνω peut donc avoir un sens plus métaphorique indiquant une prise de contrôle. Πυρετός est évidemment le terme pour désigner les fièvres dans les textes magiques¹⁶². Notons également que parmi la longue série de voyelles et de *barbara onomata* qui constitue la première moitié du texte on retrouve à deux reprises le mot μουλα. La seule autre instance connue de ce mot se trouve sur la lamelle d’argent exorcistique grecque-aramaïque de Tell-Amarna¹⁶³.

Ἀπαλλάσσω est le terme technique pour la séparation d’un couple marié¹⁶⁴. Toutefois, le *PGM* O2 utilise ἀπαλλάξον en association avec d’autres termes qui ont une connotation iatromagique. En fait, la croyance populaire grecque voulait qu’il y eût une proche parenté entre les symptômes causés par certaines maladies, spécifiquement l’épilepsie, les fièvres, les maladies mentales et les symptômes du désir passionnel. Ces maladies causaient agitations violentes, frissons et attaques de fièvre. La passion pouvait être perçue comme une maladie. Passion amoureuse et maladie pouvaient toutes deux dériver d’une attaque surnaturelle ou d’un mauvais sort et les attaques divines ou démoniaques violentes nécessitaient des purifications et des rituels apotropaïques. Cette imagerie fébrile, tourmentée et démoniaque ajoute encore à la signification d’ἀπαλλάσσω ici¹⁶⁵.

Finalement, nous mentionnons aussi deux gemmes qui, bien qu’elles ne correspondent pas au critère papyrologique, ajoutent à la compréhension d’ἀπαλλάσσω et de ses utilisations iatromagiques : une agate pour Gaia, III^e s., de provenance inconnue qui ordonne ἀπάλλαξον Γαῖν τοῦ πυρετοῦ καὶ τοῦ τε ῥίγους καὶ πάσης τῆς ὀδοῦνης τῆς κεφαλῆς “délivre Gaia de la fièvre, du frisson et de tout mal de tête”¹⁶⁶. Cette amulette a sur l’avvers une pyramide décroissante formée à partir du palindrome ἀβλαναθαναλβα.

¹⁶² Pour une revue des types de fièvres et des adjectifs qui accompagnent πυρετός dans les textes magiques voir De Haro-Sanchez, “Vocabulaire de la pathologie”, 132-8.

¹⁶³ Kotansky, Naveh et Shaked, “Greek-Aramaic Silver Amulet”, 14.

¹⁶⁴ *TDNT* s.v. καταλλάσσω B1; *LSJ* s.v. ἀπαλλάσσω B II 3; *WB* s.v. ἀπαλλάσσω 11, pour de nombreux exemples dans les papyrus.

¹⁶⁵ C.A. Faraone, *Ancient Greek Love Magic* (Cambridge, 1999) 46-9 et 55.

¹⁶⁶ Kotansky, “Two Amulets”, 184-7.

L'autre est un jaspé marron pour Priskos qui demande de délivrer, ἀπάλλαξον, le porteur de la douleur du foie¹⁶⁷. Le texte sur l'avers du jaspé débute avec une invocation au Seigneur Baïth et Brith qui pourraient respectivement être le nom égyptien du faucon et le nom du dieu solaire de Talmis en Nubie¹⁶⁸. Il s'agirait donc d'une invocation au dieu-faucon Horus pour qu'il délivre Priskos de la douleur du foie et dans ce cas il est tout à fait plausible d'envisager que cette amulette soit d'origine ou d'influence égyptienne. De plus la formule pour délivrer de la douleur du foie est un trimètre iambique, ce qui est caractéristique des formules de cessation et des invocations de protection sur les amulettes. L'utilisation des trimètres recule au moins jusqu'à la période hellénistique.¹⁶⁹ Le choix d'une gemme comme médium pour une amulette était moins répandu que celui du papyrus. Ἀπαλλάσσω sur les deux amulettes est à l'impératif aoriste. Ce verbe est rare sur les amulettes en pierre. Il semblerait que ce soit les deux seuls cas, par conséquent il convient de les mentionner¹⁷⁰.

Les documents magiques de cette période, aussi bien le *Suppl.Mag.* I 7 (5) que les textes qui ne sont pas exorcistiques, ainsi que les documents sur papyrus, ostracon ou gemme, ont tous cette particularité qu'ils utilisent la forme active de l'impératif aoriste, ἀπάλλαξον. L'impératif est un des moyens langagiers performatifs dont dispose le magicien. La parole magique agit sur le monde et le transforme. Pour le magicien, dire c'est agir. C'est le cas notamment des mots magiques qui intrinsèquement ont ce pouvoir, tout comme les séries de voyelles, de par leur énonciation, ou même, par leur inscription. C'est aussi le cas de l'impératif. Il y a une causalité dans le fait d'énoncer une parole à l'impératif et sa réalisation¹⁷¹. L'aoriste indique que le bénéficiaire du charme veut être

¹⁶⁷ D. Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds* (Oxford, 2009) 267 (no. 262) donne lui aussi une traduction du texte et il le date de la "période romaine". Il est difficile de dater des gemmes, toutefois l'absence d'élément chrétien quel qu'il soit fait penser qu'elle pourrait cadrer dans la fourchette chronologique du I^{er}-III^e s. comme la plupart des gemmes magiques. Pour la datation des gemmes, voir Mastrocinque, *Intailles magiques*, 15.

¹⁶⁸ Brith est un des noms du dieu égyptien Mandoulis. Voir Mastrocinque, *Intailles magiques*, 215 (no. 604) pour explications et références.

¹⁶⁹ C.A. Faraone, "Stopping Evil, Pain, Anger, and Blood: The Ancient Greek Tradition of Protective Iambic Incantations", *GRBS* 49 (2009) 227-55, en part. 247.

¹⁷⁰ Kotansky, "Two Amulets", 186.

¹⁷¹ R.D. Kotansky, "Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets", dans C.A. Faraone et D. Obbink (éds), *Magika Hiera, Ancient Greek Magic and Religion* (New York, 1991) 107-37, en part. 119 fait la différence entre les impératifs utilisés dans les incantations performatives et ceux dans les simples prières, où ce mode sert plutôt à pousser une divinité à agir. Les impératifs dont il est question ici sont plutôt à classer dans la première catégorie.

délivré une fois pour toutes d'une condition problématique. Pour une affection chronique, on s'attendrait davantage à un impératif imperfectif pour en accentuer l'aspect duratif. Ce type d'injonction ponctuelle et immédiate à l'aoriste convient particulièrement aux attaques violentes et soudaines, celles par exemple, des maladies foudroyantes, des pestes et des démons.

En conclusion, après analyse des différentes composantes de l'amulette *Suppl.Mag.* I 7 (5) et sa comparaison avec d'autres textes magiques, on peut dire qu'elle a assurément plusieurs éléments caractéristiques de l'expulsion d'entités malveillantes et qu'elle n'est pas simplement médicale. Un dernier point peut faire pencher la balance en faveur de cette interprétation : le *Suppl.Mag.* I 7 (5) invoque Sérapis ὁ τροφεὺς τῆς ὅλης οἰκουμένης “celui qui nourrit toute la terre habitée”, pour délivrer Artémidora. Or cette même épithète, ὁ τροφεὺς τὴν οἰκουμένην οὐ τὰ πάντα est aussi portée par le Bon Démon, Ἄγαθός Δαίμων dans le *PGM XXI 8 (3)*, *PGM XII 244 (9)* et *PGM XIII 773 (13)*¹⁷². Ce sont trois variantes d'un même hymne dans lequel le Bon Démon a le pouvoir sur les mauvais démons : ce sont trois textes de type exorcistique. Cette épithète du dieu invoqué dans le *Suppl.Mag.* I 7 (5) nous fait finalement et définitivement dire qu'il s'agit d'un exorcisme et non d'un simple charme iatromagique.

Et en ce qui concerne le verbe ἀπαλλάσσω, il est fréquent dans les contextes de guérison et d'exorcisme : il se confirme donc en tant que verbe typique d'expulsion dans les formules magiques contre les démons. Cependant, ce n'est pas un verbe qui est utilisé uniquement pour les exorcismes. Il est aussi fréquent pour les guérisons. En conséquence, il a le plus souvent un complément d'objet à la voix active et moyenne. Dans les amulettes analysées, autant celles dont le contenu est exorcistique que celles qui ont une autre fonction, il n'a pas un but de protection, mais vraiment plutôt de guérison ou d'expulsion d'un mal déjà établi. Dans cette optique donc, ἀπαλλάσσω a une signification pleinement exorcistique et non simplement apotropaïque.

θεραπεύω

Θεραπεύω est un terme essentiel pour cette étude puisque c'est, avec ἰάομαι, un des deux principaux verbes utilisés en grec pour “guérir”. Dans la langue courante, non

¹⁷² Voir *Suppl.Mag.* I, p. 21.

technique, il avait dans sa signification la plus ancienne le sens de “servir, rendre service”¹⁷³. Intransitif, il voulait dire “être en service, être serviteur”, quelle que soit la nature du soutien. Il pouvait se rapprocher de verbes comme διακονέω, δουλεύω, λατρεύω, λειτουργέω et ὑπηρετέω. Le service pouvait impliquer un esclave, un ami, ou un fidèle envers son dieu, le terme exprimait simplement une relation personnelle entre les deux parties. Ce sens perdurera en parallèle des autres acceptions, jusqu’à l’époque tardo-antique¹⁷⁴.

Les soins prodigués peuvent aussi bien l’être à un animal, une plante, la terre, ou un objet, comme un sanctuaire ou comme une statue d’un dieu. De ces soins, lorsqu’ils s’appliquent à une personne, on peut distinguer en particulier ceux qui sont administrés au corps pour le maintenir simplement en bon état et confortable. C’est là un emploi différent de ceux de ἰάομαι, puisque ἰάομαι implique une action médicale. Étant donné que θεραπεύω a plusieurs sens possibles, ἰάομαι donne une précision que le précédent n’a pas : l’action est curative, médicale.

Toutefois, cette distinction entre les verbes s’effacera progressivement et les deux prendront un sens médical, pas chez les tragiques, qui préfèrent user d’un langage élégant, le θεραπεύω médical n’a rien de poétique, mais plutôt chez les prosateurs classiques¹⁷⁵. De là, par l’intermédiaire du parfait qui donne l’état résultant de l’action, on passe de “soigner médicalement” à son résultat : “guérir”. C’est cette signification qui sera retenue pour θεραπεύω. De plus, même si le verbe se réfère plus couramment aux soins du médecin, la guérison peut aussi bien être celle du corps que celle de l’esprit et elle peut provenir de l’homme comme du divin¹⁷⁶. Cette variété sémantique se retrouve aussi dans la Septante. Chez les synoptiques et dans les textes magiques, θεραπεύω et ses dérivés sont les termes employés de préférence pour parler de guérison. Il a supplanté dans sa fréquence ἰάομαι¹⁷⁷.

¹⁷³ Nous omettons volontairement les *corpora* médicaux, qui sont davantage représentatifs des usages de la langue technique des médecins et pas nécessairement du langage de la vie courante. Van Brock, *Recherches* fait cette même distinction, puisqu’elle sépare la langue technique et la langue non technique en deux chapitres différents.

¹⁷⁴ TDNT s.v. θεραπεύω 1; Van Brock, *Recherches sur le vocabulaire*, 121-2.

¹⁷⁵ Van Brock, *Recherches sur le vocabulaire*, 124 donne comme exemple Th. 2, 47; Isoc. 19, *Eginétique*; Epicur. F. 54-5.

¹⁷⁶ TDNT s.v. θεραπεύω 1.

¹⁷⁷ Van Brock, *Recherches sur le vocabulaire*, 124-7. Pour l’utilisation de θεραπεύω en contexte exorcistique voir Houle, “Practice of Exorcism”, 53-4.

Le Nouveau Testament, face à la malléabilité de *θεραπεύω*, sélectionne et ajoute à sa variation lexicale. Il n’y est pas utilisé dans le sens de “servir”, que ce soit en dévotion à l’homme ou à Dieu. Paul a bien marqué la différence entre le dieu des chrétiens et ceux des Grecs. Le terme utilisé pour marquer le soin que ces derniers réservaient à leurs idoles ne pouvait être repris pour le Seigneur des chrétiens qui, d’ailleurs, ne résidait pas dans un temple en particulier, ce qui invalidait, du moins partiellement, l’acception du verbe impliquant le soin du culte tel que les non-chrétiens l’entendaient¹⁷⁸.

Dans le contexte néotestamentaire, *θεραπεύω* fait presque uniquement référence à la guérison, non la guérison médicale qui comporte toujours une potentialité d’échec, mais la vraie, celle que le Messie accomplit. C’est une partie fondamentale de l’activité de Jésus. Les récits de guérison occupent entre trente-trois et quarante pour cent de la narration des Évangiles¹⁷⁹. Dans la plupart des cas, il s’agit de maladies que la communauté médicale de l’époque n’était pas arrivée à guérir. Les verbes utilisés dans ces épisodes sont, dans l’ordre de fréquence, *θεραπεύω*, *ἰάομαι*, *σώζω*, *ἀποκαθίστημι* et *διασώζω*¹⁸⁰. C’est donc que *θεραπεύω* est le terme par excellence pour décrire ces guérisons.

Les guérisons ont un aspect miraculeux dans le Nouveau Testament. On peut les regrouper en deux catégories : les guérisons de maladies, telles la cécité, la main sèche, la paralysie, les infirmités, les affections physiques, l’épilepsie et de l’autre côté, la guérison qui passe par l’exorcisme. Bref, maladies et démons sont traités par le même type de guérison miraculeuse. C’est par un mot, un toucher, un geste que Jésus et les disciples guérissent. Ceux qui souffraient deviennent dès lors *τεθεραπευμένοι* par une action miraculeuse qui est différente des techniques élaborées des juifs ou des “païens”. Jésus est le grand médecin, il est le sauveur¹⁸¹.

En fait, *θεραπεύω* est souvent utilisé dans des passages où malades et possédés sont réunis. Les rémissions et les expulsions sont évoquées en un seul temps, dans un

¹⁷⁸ Il y a un seul cas où *θεραπεύω* est utilisé pour parler du service à un dieu : Ac 12 : 25 : “Dieu n’est pas servi par des mains humaines”, mais ici le verbe choisi est *θεραπεύω* justement pour marquer le contraste entre le dieu des chrétiens et les autres divinités qui, elles, sont attachées à un temple et ont besoin du culte qui y est assuré par les humains. Cependant, chez les Pères de l’Église, *θεραπεύω* peut s’utiliser dans le sens du culte rendu à Dieu, cf. Lampe, *PGL*, s.v. *θεραπεύω* A1.

¹⁷⁹ J. Wilkinson, *Bible and Healing* (Grand Rapids, 1998) 65.

¹⁸⁰ Wilkinson, *Bible*, 178-9.

¹⁸¹ *TDNT* s.v. *θεραπεύω* 4b.

même souffle, dans une même phrase, une à la suite de l'autre, comme si la perception qu'on avait de l'une et l'autre était équivalente. Jésus guérit et exorcise les démons dans une seule et indistincte action miraculeuse. Les malades sont le complément d'objet de θεραπεύω et les démons, l'objet d'un verbe d'expulsion tel ἀπαλλάσσω¹⁸². Plus encore, il y a même onze instances où le verbe θεραπεύω a comme complément d'objet les possédés eux-mêmes, parfois seuls ou dans un groupe d'affligés qui comprend aussi des malades¹⁸³. Ἰάομαι de son côté n'est utilisé qu'une seule fois pour la rémission d'un possédé¹⁸⁴. Les chrétiens conçoivent manifestement l'expulsion de démons comme étant une guérison¹⁸⁵. On peut aussi retrouver une formulation semblable de la guérison miraculeuse chez les non-chrétiens. Toutefois, la portée de ces miracles est particulière pour les chrétiens, puisqu'ils servent à annoncer la venue du Royaume de Dieu¹⁸⁶.

Dans l'idée de comprendre le bagage sémantique qui était celui de θεραπεύω au début de l'ère chrétienne, un autre texte vient appuyer ce qui ressort de l'étude du vocabulaire des miracles dans le Nouveau Testament : les *Antiquités Juives* de Flavius Josèphe. Au huitième livre il explique que Dieu a montré à Salomon la technique pour combattre les démons pour le bien et la guérison des hommes (εἰς ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τοῖς ἀνθρώποις)¹⁸⁷. Ce type de cure (θεραπεία) était considéré comme puissant parmi les siens et était encore utilisé du temps de Josèphe, puisque l'auteur poursuit sa narration en donnant l'exemple d'un exorciste qu'il avait lui-même pu voir à l'œuvre, un

¹⁸² Mt 8 : 16; 10 : 1; 10 : 8; Mc 1 : 34; 3 : 10; 6 : 13; Lc 4 : 40 (expulsion des démons en 4 : 41); Ac 8 : 7.

¹⁸³ Mt 4 : 24; 8 : 7; 12 : 22; 17 : 16 et 18; Lc 6 : 18 (le verbe ἰάομαι y est utilisé pour la guérison des malades et θεραπεύω pour ceux qui ont un esprit impur); 7 : 21; 8 : 2; 9 : 1; 13 : 14; Ac 5 : 16.

¹⁸⁴ Lc 9 : 42.

¹⁸⁵ Même s'il se concentre sur la période post-testamentaire, principalement les II^e, III^e et IV^e s., et qu'il se penche sur les textes des Pères de l'Église, Barrett-Lennard, *Christian Healing*, 157 et 161 entre autres, arrive à la même conclusion. Nous mentionnons d'un autre côté G.B. Ferngren, *Medicine and Religion: A Historical Introduction* (Baltimore, 2014) 75 qui soutient pour sa part que l'interprétation mise de l'avant par les modernes, concernant la maladie et la guérison, est erronée. Selon lui, il est faux de dire que les Juifs au temps de Jésus croyaient que la maladie était causée par les péchés ou par les démons et que leur guérison devait être d'origine surnaturelle. La plupart des maladies avaient une cause naturelle. Il ajoute aussi "While Jesus is said to have cast out demons, the Gospels distinguish between his acts of exorcism and his acts of healing." Bien qu'il soit possible, comme le pense cet auteur, que la plupart des maladies aient été perçues comme la résultante de causes naturelles, en ce qui concerne les miracles de Jésus, il demeure que le verbe θεραπεύω indique que pour certaines affections, les démoniaques et les malades aient bénéficié d'une cure tout à fait similaire, puisqu'elle est décrite par ce même verbe dans les deux cas.

¹⁸⁶ TDNT s.v. θεραπεύω 4b.

¹⁸⁷ J. AJ 8.2.5. Il y a trois occurrences de ἡ θεραπεία dans ce passage. Les trois ont le même sens. Il faut souligner toutefois que Salomon, contrairement à Jésus, exorcisait par un art, une technique – τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην. Jésus de son côté apportait la guérison non par une technique élaborée, mais par un simple mot, un toucher, par son propre nom.

certain Éléazar qui utilisait la méthode et les incantations de Salomon. Puis Josèphe décrit la cure (θεραπεία) qui implique de mettre sous le nez du possédé une bague contenant une racine indiquée par Salomon. L'homme, l'ayant sentie, le démon sortira par le nombril tout en étant poursuivi par des adjurations composées par Salomon.

Ces trois occurrences de θεραπεία sont notables parce que dans l'ensemble de son œuvre Josèphe utilise le plus souvent θεραπεύω pour signifier “flatter, choyer, courtiser”¹⁸⁸. Il utilise également ce mot en contexte médical dans le sens de “donner des traitements, soigner, traiter”, mais pas “guérir”, puisque ces traitements pouvaient réussir comme ils pouvaient tout aussi bien échouer¹⁸⁹. Sauf qu'ici, dans le passage de l'exorciste Éléazar, θεραπεία signifie bel et bien guérison, la guérison des possédés. Le traitement et le type d'incantations proposées rappellent fortement les exorcismes des papyrus magiques¹⁹⁰. Certes, Josèphe était juif et ces derniers étaient réputés dans l'art de l'exorcisme. Toutefois, même si les faits qu'il décrit représentent une interprétation juive de la possession et de sa cure, les mages gréco-romains s'étaient approprié ces incantations ainsi que le nom de Salomon pour les intégrer dans leur arsenal de pratiques syncrétiques¹⁹¹. Josèphe a choisi de décrire cette pratique par le terme θεραπεία. En somme, la délivrance miraculeuse de démons se traduit par le terme “guérison” dans la langue grecque, et ce, même si l'approche d'Éléazar, de Jésus ou des papyrus présente des différences.

Cette signification de θεραπεύω, typique de la période des premiers siècles de notre ère, se retrouve aussi dans les papyrus magiques. Cependant, l'ambivalence entre maladie et possession qu'on voit dans la guérison miraculeuse néotestamentaire est encore plus marquée dans les textes magiques. “Guérir” semble invariablement y conserver quelque chose de son ascendant médical. Néanmoins, ce verbe fait bel et bien partie du vocabulaire de l'exorcisme. Les textes exorcistiques et surtout iatromagiques qui contiennent ce verbe sont nombreux, mais davantage durant l'Antiquité tardive. Ainsi, pour la période romaine il y n'y a qu'un seul document à retenir : *Suppl.Mag.* I 3

¹⁸⁸ Sur les 33 occurrences de θεραπεύω, 19 ont ce sens. Voir L. Wells, *The Greek Language of Healing from Homer to New Testament Times* (Berlin, 1998) 116 (n. 128).

¹⁸⁹ θεραπεύω a un sens médical dans huit passages et il y a cinq de ces cas où la personne meurt, malgré les traitements. Voir Wells, *Greek Language*, 116 (n. 138 et 139).

¹⁹⁰ Wells, *Greek Language*, 118.

¹⁹¹ Dickie, *Magic and Magicians*, 224.

(6), l’amulette pour Hélène qui date du III^e s. Ce n’est pas à proprement parler un exorcisme, mais une amulette contre la fièvre, le frisson et la maladie. Cependant, il y a plusieurs éléments qui la rapprochent de ce qu’on retrouve dans les exorcismes et qui suggèrent une conception semblable de l’affliction et de sa cure. Nous allons donc définir en quoi ce texte peut être instructif pour notre compréhension de l’exorcisme et de son emploi de *θεραπέυω* durant la période romaine.

Le texte de la demande est encadré au début et à la fin par les mots magiques *Ιαρβαθ αγραμμη φιλβω χνημεω* suivis des sept voyelles. Il est souvent épineux d’avancer quelques suppositions pour expliquer le sens des *barbara onomata* dans les textes magiques, mais ceux employés ici ont du moins le mérite d’être connus par d’autres exemples. Cette phrase constituerait une invocation au soleil, puisqu’elle se retrouve souvent dans des contextes solaires¹⁹². *Ιαρβαθ* pourrait faire référence soit à Horus le faucon, soit au tétragramme YHWH, ou encore à Seth, le dieu du chaos¹⁹³. Le second mot *αγραμμη* pourrait être le début de *ἀχραμμαχαμμαρι* qui est peut-être un dieu de la magie, peut-être un dieu solaire. Le troisième *φιλβω* pourrait être un qualificatif du dieu Thoth et enfin, *Χνημεω* serait le nom du dieu Chnoum. Thoth et Chnoum sont des divinités associées à la guérison¹⁹⁴.

Trois textes, qui ne sont toutefois pas sur papyrus, mettent en lumière un autre aspect de la formule-*ιαρβαθα* et de la présence d’Horus. Horus, le dieu faucon, était invoqué sous le nom de *Βαῖθ* dans l’amulette en jaspe pour Priskos, pour qu’il le délivre de la douleur du foie¹⁹⁵. Similairement sur une amulette en forme de faucon sculptée dans de l’hématite trouvée à Athribis, Harpocrates (le jeune Horus) est représenté siégeant sur un lotus et récitant la formule : *διαφυλάσσων* [. . . . *μον*], *ἱερέα ἀληθῆ, ἐφ’ὄν ἔχει ζωῆς χρόνον, ἀπὸ παντὸς κακοῦ καὶ μήνιος θεῶν καὶ [δα]μίωνων καὶ ἀπὸ βασκάνων πάντων* “(…) protégeant [---mon], le vrai prêtre, pour le temps de vie qu’il a, contre toute forme de mal, contre la colère des dieux et des démons et contre tous les sorciers”¹⁹⁶. C’est donc dire qu’Horus pouvait lui aussi être associé à la guérison et à la protection contre les forces maléfiques. Enfin, il est à noter que la formule-*ιαρβαθα* se retrouve aussi sur une

¹⁹² Bonner, *Studies*, 205; R.W. Daniel, “P.Mich Inv. 6666: Magic”, *ZPE* 50 (1983) 147-54, en part. 149.

¹⁹³ Bonner, *Studies*, 206.

¹⁹⁴ Daniel, “P.Mich. 6666”, 151-3.

¹⁹⁵ Cf. ci-dessus, p. 46.

¹⁹⁶ Inscription probablement de l’époque romaine. Texte et traduction *Suppl.Mag.* I, 6.

Les lettres de la formation géométrique sur cette lamelle ne sont pas toutes des voyelles et la forme qu'elles ont ressemble beaucoup plus à un trapèze que quoi ce soit d'autre, mais contrairement à l'éditeur, qui cherche à y trouver des mots ou un sens intelligible, nous pensons qu'il faut plutôt mettre l'accent sur la disposition de ces lettres. D'une ligne à l'autre, elles augmentent en nombre et constituent une formation dont le bas est plus large que le haut. À défaut de former un triangle, les lettres y sont entourées d'un cercle. Nous croyons que cette formation joue le même rôle que la pyramide de voyelles, aussi imparfaite soit-elle. Cette forme exaltait la puissance des lettres qui la constituaient. Donc, pour étayer cette hypothèse que les voyelles de *Suppl.Mag.* I 3 (6) avaient pour but de combattre des forces hostiles, nous avons, en plus de l'amulette pour Eugenia, un charme contre les maladies et les esprits mauvais contenant une formation géométrique croissante et une demande de guérison avec le verbe *θεραπεύω*. Comme dans le *Suppl.Mag.* I 3 (6).

Il faut aussi souligner qu'au bas de l'amulette *Suppl.Mag.* I 3 (6) il y a une pyramide inversée formée par un palindrome avec les voyelles *αηιουωωουοιηα* perdant une voyelle à chaque bout, une ligne après l'autre : une procédure qui s'accorde cette fois avec la nature iatromagique de l'amulette. Si on considère maintenant la demande proprement dite, elle consiste en une seule phrase (l. 3-5) :

κύριοι θεοί, θεραπεύσατε Ἑλένην, ἣν ἔ[τεκεν name] ἀπὸ πάσης νόσου καὶ ἀπὸ παντὸς ῥίγους καὶ πυρετοῦ ἡμερινοῦ ἀμφημερινοῦ τριταίου τεταρ[αίου...]

Seigneurs dieux guérissez Hélène que - - - a engendrée, de toutes maladies et de tous frissons et fièvres de jour, quotidienne, tierce, quarte - - -.

Or, cette construction *θεραπεύειν τινὰ ἀπὸ τινος* se rencontre chez Luc 7 : 21 à l'actif et en 5 : 15; 6 : 18 et 8 : 2 au passif²⁰². De ces quatre passages il y en a un qui fait uniquement référence à la guérison des malades, 5 : 15, alors que dans les trois autres passages le verbe *θεραπεύω* sert aussi à marquer la guérison de possédés. En conséquence, *Suppl.Mag.* I 3 (6) pourrait avoir eu une vision semblable de la fièvre et de sa cure, puisque durant l'Antiquité tardive cette formulation sera employée dans des amulettes chrétiennes contre les forces maléfiques. Toutefois, l'amulette pour Hélène n'a aucune caractéristique qui soit chrétienne. Notons aussi que cette construction *θεραπεύειν*

²⁰² *Suppl.Mag.* I, p. 12-3.

τινὰ ἀπό τινος est peut-être utilisée dans *PGM XVIIb*, une demande de rêve divinatoire à Hermès et qu'elle n'a rien à voir avec la guérison messianique de possédés, mais uniquement avec la maladie. Toutefois, il est difficile de s'appuyer sur l'utilisation de *θεραπεύω* dans cette amulette, puisque le verbe y est reconstruit.

La formulation de la demande dans l'amulette pour Héléne, *Suppl.Mag.* I 3 (6) a aussi quelque chose qui rappelle l'adjuration de la lamelle d'or pour Eugenia contre le mal et la méchanceté. Même si cette dernière n'est pas incluse dans le corpus de papyrus exorcistiques et qu'elle date de l'Antiquité tardive, le IV^e s., il faut souligner la similitude entre les deux demandes²⁰³.

Suppl.Mag. I 3 (6), l. 3-4 : κύριοι θεοί, θεραπεύσατε Ἑλένην, ἣν ἔ[τεκεν nom] ἀπό πάσης νόσου καὶ ἀπὸ παντὸς ῥίγους καὶ πυρετοῦ (...)

Lamelle d'or, l. 26-29 : κύριοι θεοί, διαφυλάξατε Εὐγενίαν ἣν ἔτεκεν Γαλήνεια ἀπὸ π[αν]τὸς κακοῦ καὶ ἀπὸ πάσης κακίας (...)²⁰⁴

Le verbe est différent, mais la structure est la même. Le texte de la lamelle d'or est considérablement plus long (32 lignes) comparativement à l'amulette pour Héléne, *Suppl.Mag.* I 3 (6), mais il ne contient que deux parties de grec intelligible où est exprimée la demande de la cliente, les deux étant plus ou moins pareilles. Ces deux parties sont encadrées de part et d'autre par quantité de *barbara onomata*, qui ne sont toutefois pas les mêmes que dans le papyrus pour Héléne, et de voyelles.

Aux lignes 10-11 de la lamelle d'or pour Eugenia, on trouve Ἴαω Ἄρβαρβαφραφραξ ῥαθραθαξ, un *logos* qui n'est pas autrement connu dans les textes magiques. La première partie de cette formule, Ἴαω Ἄρβαρ, a quelque chose de similaire avec le *Ιαρβαθ* de l'amulette pour Héléne. Supposer une coupure de mot après Ἴαω Ἄρβαρ et commencer une nouvelle *vox* avec βαφρα est tout à fait plausible, si on considère que βαφρ- est un des premiers mots de la formule *Ιαω-βαφρενεμουν*, c'est donc une *vox* en soi. Les similitudes entre ces deux amulettes sont donc importantes. La lamelle d'or pour Eugenia montre que le type de formule de l'amulette pour Héléne pouvait servir tout autant pour guérir une maladie, que pour repousser toute forme de mal.

²⁰³ Faraone et Kotansky, "Inscribed Gold Phylactery", 265 soulignent qu'il y a des similitudes entre les deux textes, mais ils ne les explicitent pas.

²⁰⁴ Texte édité par Faraone et Kotansky, "Inscribed Gold Phylactery", 258-9.

Un autre papyrus iatromagique a cette même formulation *θεραπεύειν τινὰ ἀπό τινος*, le *PGM XVIIIb*, une amulette datant du III^e-V^e s. pour guérir Dionysios ou Anys du frisson et de la fièvre. Le texte de la demande forme une spirale autour du mot Gorgophonas, répété sur dix lignes et perdant une lettre à chaque fois, de façon à former une pyramide inversée. Cet adjectif serait une corruption de Gorgophonos : le tueur de Gorgone, c'est-à-dire Persée²⁰⁵. À Persée, comme à d'autres personnages mythologiques, on attribuait un pouvoir curatif, celui qui peut vaincre un monstre mythologique peut aussi vaincre la maladie. Ainsi la Gorgone avait un lien symbolique avec le démon de la malaria, puisque son image permettait de le vaincre²⁰⁶.

En conclusion, *θεραπεύω* est particulièrement adapté aux contextes où maladies et démons sont indistinctement visés par un seul et même charme. Son acception en tant que "guérir" en fait un verbe de choix pour les charmes curatifs et ce sera ainsi du II^e jusqu'au VII^e s. de notre ère. Il est couramment utilisé notamment pour les fièvres²⁰⁷. La revue des textes d'époque romaine ci-dessus témoigne de son acception médicomagique : les *PGM XVIIb* et *XVIIIb* par exemple, utilisent *θεραπεύω* pour demander la guérison de maladies. Il illustre donc bien que pour les Anciens la maladie et les démons n'étaient pas des catégories strictement tranchées.

Θεραπεύω est un verbe fréquent en contexte iatromagique, mais son utilisation en contexte exorcistique est aussi importante, en particulier dans les amulettes plus tardives et c'est pour cette raison qu'il faut être circonspect avec un texte qui ne semble à première vue que strictement iatromagique. Le *Suppl.Mag.* I 3 (6) fait partie de ces textes sur lesquels il faut poser un deuxième regard. Il comporte indéniablement des éléments qu'on retrouve aussi dans les exorcismes. On y retrouve la formule *-ιαρβαθα* qui est une invocation au soleil, mais qui a aussi sa place dans les cures et même sur une lamelle d'or visant à protéger contre les démons. La formulation de la demande de *Suppl.Mag.* I 3 (6) rappelle celle de Luc 7 : 21 et aussi celle de la lamelle d'or pour Eugenia contre le mal et la méchanceté. Enfin, elle comporte les sept voyelles grecques, répétées ligne après ligne,

²⁰⁵ *Suppl.Mag.* I, p. 4-5; Mastrocinque, "Formations géométriques", 100.

²⁰⁶ R. Martín Hernández, "Reading Magical Drawings in the Greek Magical Papyri", dans P. Schubert (éd.), *Actes du 26^e Congrès International de Papyrologie* (Genève, 2012) 491-8, en part. 496.

²⁰⁷ De Haro-Sanchez, "Vocabulaire de la pathologie", 138, fait une revue des verbes utilisés pour contrer la fièvre. Elle répertorie 10 utilisations de *θεραπεύω* allant du III^e au VII^e s. sur un total de 32 occurrences de 13 verbes dans les textes magiques contre la fièvre.

de façon à former une pyramide inversée. C'est l'ensemble de ces caractéristiques qui rapprochent *Suppl.Mag.* I 3 (6) d'un exorcisme, dans la mesure où on accepte la prémisse voulant qu'une fièvre puisse pénétrer à l'intérieur d'une personne.

(συν)έχω

Il y a plusieurs formes préverbées d'έχω qui peuvent servir à dénoter la possession et, parmi tous ces composés, συνέχω n'est pas le plus usité. On retrouve beaucoup plus couramment κατέχω pour signaler une emprise surnaturelle, mais il demeure que συνέχω est parfois aussi employé à cet égard. Son acception conventionnelle serait, dans le cas qui nous intéresse, "contraindre". Chez les auteurs plus anciens, il était utilisé en ce sens seulement au passif et signifiait alors "être contraint, affligé, accablé" et dans un sens général "être affecté par quelque chose", que ce soit physiquement ou psychologiquement²⁰⁸. Nous voudrions démontrer qu'il est possible d'élargir encore cette valeur sémantique pour y ajouter "saisir", "s'emparer de", "prendre possession" à l'actif et "être possédé" au passif, dans une acception très semblable à celle de κατέχω.

Que les composés d'έχω puissent exprimer un état de possession divine est à n'en pas douter une acception ancienne. D'abord κατέχω : déjà chez Platon il y est utilisé en ce sens. Dans le *Ménon*, il dit, en parlant des devins, des prophètes, de ceux qui ont le génie poétique et des hommes politiques, qu'ils θείους τε εἶναι "sont des personnes divines", que ἐνθουσιάζειν "la divinité est en eux", qu'ils ἐπίπνους ὄντας "sont inspirés" et qu'ils sont κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ "possédés par la divinité"²⁰⁹. Ce dernier qualificatif, au vu des synonymes qui lui sont accolés, ne peut prendre un autre sens que "possédé par la divinité". Dans tous les exemples cités ici, le verbe κατέχω est utilisé au passif. C'est avec le passif que se traduit l'idée qu'une force divine agit, qu'il y a dépossession de l'individu et présence du dieu²¹⁰. D'ailleurs, Jamblique utilisera exactement la même expression dans les mêmes circonstances : il veut exposer les caractéristiques des κατεχομένοι ὑπὸ τῶν θεῶν "ceux qui sont possédés par les dieux"²¹¹.

²⁰⁸ LSJ s.v. συνέχω 5.

²⁰⁹ Pl. *Men.* 99d. Même idée dans p. ex. *Ion* 533e, 534a, 534e, 536b-d.

²¹⁰ Quand Platon utilise ce même verbe, mais à l'actif, p. ex. dans *Men.* 72d ou *Phlb.* 26c, ce n'est plus du tout pour exprimer une possession. Dans ces deux exemples, il est question de saisir une notion par l'esprit.

²¹¹ Iamb. *Myst.* 3.4.

Xénophon, de la même manière, emploie aussi ἔχω avec le préverbe κατα- : πάντες μὲν οὖν οἱ ἐκ θεῶν τοῦ κατεχόμενοι “ceux que possède une divinité” ont généralement le regard terrible, la voix effrayante et leurs mouvements violents, à moins que ce ne soit Amours qui les aient saisis²¹². Ce sont des symptômes de possession divine, autant chez les Anciens que chez les modernes.

Toujours dans ce contexte d’une emprise érotique, συνέχω peut aussi prendre un sens semblable à κατέχω. Au IV^e s. Aristophane utilise ce verbe dans la scène finale de *l’Assemblée des femmes*, il s’agit d’une pièce comique, mais si on s’y arrête plus en profondeur, le discours est riche en sous-entendus. Les femmes athéniennes font de la vie des hommes un véritable enfer, ce qui doit être pris au sens propre pour le jeune Épigène dans cette pièce. Dans la dernière séquence, ce garçon est à la recherche de la demoiselle qui lui plaît pour passer la nuit avec elle. Malheureusement pour lui, la nouvelle constitution établie par les Athéniennes exige qu’il couche d’abord avec toutes les femmes plus laides que celle-ci. Se présentent alors trois vieilles femmes qui se disputent la couche d’Épigène, puisqu’elles en ont légalement le droit. La situation est cocasse, mais il y a un vocabulaire dans leur discours qui évoque tout un monde de menaces surnaturelles beaucoup plus inquiétantes que des vieilles hétaires plus ou moins désirables²¹³.

Les références à la perte, aux périls du monde des morts, des monstres et des êtres surnaturels sont omniprésentes dans toute cette partie. La troisième vieille, celle qui entraîne Épigène, est une γραῦς ἀνεστηκυῖα παρὰ τῶν πλειόνων “une vieille revenue d’entre les morts”²¹⁴. L’expression ne manque pas de rappeler les νεκυδαίμονες. Ce sont souvent eux, les morts, qui sont les exécutants des charmes amoureux, qui tourmentent et entraînent les victimes des charmes magiques. La destinée de celui qui est ainsi entraîné par un νεκυδαίμων, est d’être sexuellement possédé, exactement comme Épigène.

À la fin, Épigène tombe sous le coup de ces vilaines créatures mauvaises. Quand finalement il se fait entraîner par la deuxième vieille femme, il se refuse encore à la troisième, disant que ἐνὶ γὰρ ζυνέχεσθαι κρεῖττον ἢ δυῖον κακοῖν “il est mieux d’être

²¹² X. *Smp.* 1.10.

²¹³ P. ex. Épigène des v. 994 à 1096 s’adresse aux vieilles femmes en les appelant ὁ κάκιστ’ ἀπολουμένη ou ὁ κακῶς ἀπολουμένη “(très) mauvaise perte”, il les appelle aussi ἔμπουσα “Emprousa”. Il dit d’une des vieilles femmes qu’elle est l’amoureuse du peintre des lécythes funéraires.

²¹⁴ Ar. *Eccl.* 1073.

possédé par un mal que par deux”²¹⁵. Ici, *ξυνέχεσθαι* peut tout à fait se traduire par être possédé, parce qu’Épigène sera non seulement possédé par une vilaine créature, mais il le sera aussi dans le sens sexuel du terme. Comme le sont les femmes, elles qui sont habituellement plus à même que leurs comparses masculins de se faire posséder par des démons et par des hommes²¹⁶. D’ailleurs, quand enfin Épigène se résigne, il se dit damné et dit qu’il devra s’unir à ces *θηρίοις*, le terme signifiant “bêtes sauvages”, c’est le genre de bêtes qu’on a vues plus haut et qu’on associe aux démons. Voilà le cadre dans lequel Aristophane utilise le verbe *συνέχω*. Ce n’est pas une possession démoniaque au sens littéral, mais la possession sexuelle comporte des parallèles avec celle-ci.

Enfin, la maladie aussi pouvait prendre possession de ses victimes. Par exemple, à l’époque classique, sur une inscription relative aux miracles d’Asclépios à Épidaure qui date du IV^e s. av. J.-C., il y a un passage pour Agestratos qui a des douleurs à la tête et il est spécifié que *οὗτος ἀγρυπνίαις συνέχομενος διὰ τὸν πόνον τὰς κεφαλᾶς (...)* “il est saisi par des insomnies à cause des douleurs de la tête”²¹⁷. Autre exemple de la même époque, Platon dans le *Gorgias* fait référence à la maladie : *εἰ μὲν τις μεγάλοις καὶ ἀνιατοῖς νοσήμασι κατὰ τὸ σῶμα συνεχόμενος (...)* “si quelqu’un est possédé quant à son corps par des maladies graves et sans remède (...)”²¹⁸. Le préverbe *κατα-* ici signifie “complètement, tout au fond, à l’intérieur de” : donc, si des maladies sont entrées tout au fond du corps et possèdent.

Le Nouveau Testament ajoute une touche finale au sens de *συνέχω*. Dans l’Évangile de Luc, Jésus guérit la belle-mère de Simon. La fièvre l’avait saisie (*συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ*), alors, se penchant au-dessus d’elle, Jésus menaça la fièvre, comme il le faisait avec les démons, et la fièvre la quitta²¹⁹. Cette fièvre est ici traitée comme une entité malicieuse qui possède. Un autre passage de Matthieu vient appuyer cette interprétation de la maladie qui possède. Alors que Jésus prêchait en Galilée, on lui amenait les malades et il les guérissait. Sa renommée gagna la Syrie, de

²¹⁵ Ar. *Eccl.* 1096.

²¹⁶ Voir ci-dessous, p. 74 et aussi la section sur les utérus, p. 118-24. De plus, la trame de cette pièce repose sur une inversion des rôles sexuels normaux, une inversion des comportements de genre, il est donc conséquent de penser qu’Épigène aura le rôle d’une femme du point de vue sexuel.

²¹⁷ *SEG XI* 420.50-4.

²¹⁸ Pl. *Grg.* 512d.

²¹⁹ Lc 4 : 38-9. Mt 8 : 14-7, et Mc 1 : 29-31 racontent aussi cet épisode, mais n’incluent ni le verbe *συνέχω*, ni l’élément de menace.

sorte qu'on lui amena πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ βασάσνοις συνεχομένους καὶ δαιμονιζομένους καὶ σεληνιαζομένους καὶ παραλυτικούς, καὶ ἐθεράπευσεν “tous ceux qui étaient misérablement pris par des maladies diverses et ceux qui étaient possédés par des douleurs, des démoniaques, des lunatiques et des paralytiques, et il les guérissait”²²⁰.

Dans ce verset, nous sommes en présence de plusieurs formes d'emprise : ceux qui sont pris, ἔχοντας, ceux qui sont possédés, συνεχομένους, des démoniaques et des lunatiques. Ce sont toutes des formes de possession qui sont mises côte à côte dans une seule phrase parce qu'il y a une similarité entre ces conditions. Jésus a la même approche pour toutes : il les guérit. Il n'a pas une action différente pour les possédés et une autre pour les malades, parce que les affections sont similaires et donc nécessitent le même traitement. Le passif συνεχομένους se rapproche ici de celui de δαιμονιζομένους, ceux possédés par des démons et de σεληνιαζομένους ceux “affectés par la lune”.

Dans les deux passages des Évangiles cités, συνέχω est utilisé au passif, comme chez les auteurs grecs plus anciens, ceux de l'époque classique, comme Aristophane avec l'exemple plus haut²²¹. C'est le cas aussi dans les Actes, quand Paul est συνείχετο τῷ πνεύματι “envahi par l'Esprit”, par la Parole en fait, et il prêche aux juifs que Jésus est le Christ²²². La formulation est “être envahi par un *pneuma*, un souffle ou un esprit” et elle a évidemment une forte connotation de possession. Simplement en ajoutant ἀκάθαρτον, nous aurions un sens complètement différent. Après tout, les πνεύματα ἀκάθαρτα apparaissent plus de vingt et une fois dans le Nouveau Testament et ils font partie de ces entités qui possèdent les hommes²²³. Enfin, un dernier passage, dans la deuxième épître aux Corinthiens, Paul dit que ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς “l'amour du Christ nous presse”. Au vu des possibilités sémantiques de συνέχω, nous aurions tendance à comprendre “l'amour du Christ nous remplit”²²⁴.

Du côté de la papyrologie magique, les verbes signifiant “s'emparer”, συνέχω et même ἐπιλαμβάνω ont le même contenu sémantique que dans les textes littéraires. Par exemple, dans un texte qui n'est ni médical, ni exorcistique : un mauvais sort sur plomb

²²⁰ Mt 4 : 24. Même épisode en 9 : 35 et 10 : 1.

²²¹ Voir les exemples dans LSJ s.v.

²²² Ac 18 : 5.

²²³ DDD s.v. “Unclean Spirits”.

²²⁴ 2 Co 5 : 14.

provenant d'Alexandrie et datant du II^e ou III^e s. dont on parlera encore un peu plus bas dans le cadre de l'analyse des δαίμονες, Ionikos demande à un palindrome παράλαβε “de saisir” Annianos. Puis quelques lignes plus loin il demande à Hermès Chthonien, Pluton, Korè Ereschigal et Perséphone, à eux et aux démons qui sont en cet endroit, συνέχετέ μοι “de posséder pour lui”, la force et la puissance d'Annianos, de sorte que συλλάβηστε “qu'ils s'emparent” de lui et qu'ils le livrent aux morts partis trop tôt²²⁵. Avec cet exemple on peut tirer la conclusion que συνέχω avait dans les papyrus magiques le sens de posséder.

Le papyrus exorcistique de cette période qui en fait état est malheureusement incomplet. Le *P.Berol.* inv. 11734 (7) est un formulaire du III^e s. dans lequel il y a une formule de protection contre les démons, les bêtes sauvages et toute mauvaise action. La formule demande διαφύ[λαξον] με ἀπὸ παν[τὸς κακ]οῦ [δαίμονος], δέσπο[τα, καὶ ἀπὸ παντὸς...]οντος (...). Il est fort probable que la terminaison -οντος était celle d'un verbe comme ἔχω ou un de ses composés²²⁶. Même si on ne peut savoir quelle était cette force qui possédait, entité ou maladie, il est certain, au vu des autres forces qui sont nommées dans l'amulette, qu'elle était démoniaque. Ce papyrus est important parce qu'il est le premier de tous ceux qui seront exposés ici avec un composé d'ἔχω. Or, il démontre sans aucune équivoque que dans les papyrus magiques ce verbe impliquait une emprise démoniaque, une possession, exactement comme dans les exemples de la littérature que nous avons vus plus haut.

φεύγω

Le verbe φεύγω signifie “fuir” et, par extension de son acception “partir, vivre en exil”, il peut aussi vouloir dire “être chassé, être exilé de...”. L'endroit d'où on le chasse, quand il est spécifié, s'exprime par l'accusatif de l'objet affecté, par exemple, φεῦγε με “fuis de moi”, ou encore il s'exprime par ἔξ ou ἀπὸ avec le génitif²²⁷. C'est un des termes qui nous amène à reculer le plus loin dans le temps. La formule φεῦγε, fuir à l'impératif

²²⁵ *Suppl. Mag.* II 54.

²²⁶ W. Brashear, “Zauberformular”, *APF* 36 (1990) 49-74, en part. 60.

²²⁷ LSJ s.v. φεύγω I et III. Accusatif d'objet affecté : H.W. Smyth, *Greek Grammar* (Cambridge, Ma., 1956) 359 (§1597).

est une des plus anciennes et des plus fréquentes dans les charmes contre la maladie²²⁸. Elle est typique des incantations grecques²²⁹. Elle remonte aussi loin qu'au IV^e s. av. J.-C. dans le monde grec et elle sera encore un standard dans les rites d'expulsion et dans les exorcismes tardo-antiques²³⁰.

Chez les Grecs de l'époque classique, Sophocle en atteste l'usage dès le V^e s. av. J.-C. dans le *Philoctète* et l'*Antigone*²³¹. Aristote la mentionne au IV^e s. av. J.-C. Une peste frappait la Béotie et des corbeaux étaient apparus en même temps. Pour chasser la maladie, les habitants ont capturé les oiseaux, les ont purifiés par des incantations et les ont relâchés en disant “va-t'en aux corbeaux” φεύγ' ἐς κόρακας. Cette formule apotropaïque sert à renvoyer la maladie. Tout comme les corbeaux ont été purifiés, la maladie devrait l'être aussi. C'est donc par une formule *similia similibus curantur* qu'on entend faire partir la peste. L'expression ἐς κόρακας était fréquente dans la comédie entre autres. Envoyer quelqu'un “aux corbeaux” signifiait qu'on le chassait, qu'on l'envoyait à sa perte, voire à sa mort, une mort infamante, une mort de criminel²³².

Le livre de Tobie comporte lui aussi une utilisation du verbe φεύγω dans un contexte qui est définitivement exorcistique. Le texte est caractéristique de la culture juive, mais ce qui nous intéresse ici c'est le mot grec et le sens qu'on lui donnait. Le jeune Tobie voyageait avec l'ange Raphael et ils avaient attrapé un poisson. Raphael prescrit alors au jeune homme de conserver la bile, le cœur et le foie parce qu'ils ont des propriétés médicinales. Si on brûle le cœur et le foie devant un homme ou une femme ὄψις ἀπάντημα δαιμονίου ἢ πνεύματος πονηροῦ, καὶ φεύξεται ἀπ' αὐτοῦ πᾶν ἀπάντημα “pour qui il y eut une rencontre de démon ou de mauvais esprit, toute rencontre fuira (alors) loin de lui”²³³.

²²⁸ P. Maas, “The Philinna Papyrus”, *JHS* 62 (1942) 33-8, en part. 38; C.A. Faraone, “Hipponax Fragment 128 W: Epic Parody or Expulsive Incantation?”, *ClAnt* 23 (2004) 209-45, en part. 216-7. Pour une liste d'amulettes qui contiennent le verbe φεύγω, voir Heim, *Incantamenta*, 477 (no. 42) et 479-82 (no. 56-65).

²²⁹ C.A. Faraone, “Handbook and Anthologies: The Collection of Greek and Egyptian Incantations in Late Hellenistic Egypt”, *ARG* 2 (2000) 195-214, en part. 199-200.

²³⁰ Kotansky, “Greek Exorcistic Amulets”, 254.

²³¹ *S. Ph.* 1044 et *Ant.* 437.

²³² M. Patera, “Le corbeau : un signe dans le monde grec”, dans S. Georgoudi, R. Koch-Piettre et F. Schmidt (éds), *La raison des signes : présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* (Leyde, 2012) 157-75, en part. 167-8.

²³³ *Tb* 6 : 8.

Le Nouveau Testament de son côté n'en fait pas un grand usage. Φεύγω n'est pas utilisé pour signaler la fuite de démons dans les Évangiles et c'est uniquement dans l'Épître de Jacques qu'il y prend ce sens, dans un passage où l'auteur exhorte les chrétiens à suivre Dieu et à résister au Diable, ainsi il fuira loin d'eux²³⁴. C'est donc un terme dont l'usage relève principalement de la tradition grecque.

Le seul papyrus médico-exorcistique de la période gréco-romaine dans lequel on retrouve ce verbe est le *PGM XX 13-9 (1)*, un fragment d'une anthologie de charmes en hexamètres qui date du I^{er} s. av. J.-C., ce qui en fait le plus vieux papyrus de notre corpus de textes. C'est même un des plus anciens textes iatromagiques de guérison connus. En effet, si on tient compte de la corruption du mètre et du fait que c'est une compilation, il est probable que les charmes qu'il contient sont encore plus anciens²³⁵. De plus, les rubriques de ce recueil sont toutes curatives et non préventives, ce qui leur donne un intérêt particulier dans le cadre de cette recherche. C'est une des raisons pour lesquelles il a été inclus dans le corpus de textes exorcistiques, et surtout parce qu'il fait usage de la formule φεῦγε contre une affection physique personnifiée.

Cette incantation "le charme de la Thessalienne Philinna contre le mal de tête" ordonne au mal de tête de fuir (φεῦγ' ὀδύν[η] κεφαλῆς) et fait une comparaison : le lion fuit sous une roche, tout comme les loups et les chevaux aux sabots non fendus fuient, poussés par les coups de ce charme parfait. Le mal de tête est assimilé à des animaux prédateurs²³⁶. La formule φεῦγε est utilisée pour faire partir une douleur chronique, comme on le ferait avec des entités malfaisantes : c'est le principe de magie sympathique qui stipule qu'on peut agir sur un être par des pratiques qui ont fonctionné sur un autre être, différent, mais similaire. Le mal de tête, les animaux sauvages et les entités malfaisantes sont des êtres similaires. La formule φεῦγε est utilisée contre les démons et les maladies²³⁷.

Il y a en outre, une grande différence entre demander à une puissance surnaturelle de guérir une maladie et donner l'ordre directement à cette maladie de partir. Elle reçoit, dans toute sa potentialité de personnification, une injonction et l'auteur du charme

²³⁴ Jc 4 : 7.

²³⁵ C.A. Faraone, "Magical Verses on a Lead Tablet: Composite Amulet or Anthology?", dans Faraone et Obbink, *Getty Hexameters*, 107-19, en part. 111-2.

²³⁶ Faraone, "Magical and Medical Approaches", 12.

²³⁷ Kotansky, "Greek Exorcistic Amulets", 254.

s'attend à ce que l'affliction obéisse puisque d'autres personnages avant elle ont obéi²³⁸. Il y a souvent dans ces injonctions une menace plus ou moins explicite. Ici le charme inflige des coups aux entités qu'il chasse : *πληγαῖς ὕπ'* [ἐμῆς τελέας ἐπαιδιῆς].

On peut aussi faire un parallèle entre le charme hexamétrique de Philinna (1) et la tradition du *pharmakos*, le bouc émissaire grec, qui était chassé de la cité au cours d'un rituel pour éliminer des pollutions, des pestes ou des entités nuisibles en utilisant des chants hexamétriques²³⁹. Ce mètre était une forme poétique performative (et non simplement descriptive) pour les rites d'expulsion. Les chants rituels pour bannir les démons hors des maisons ou hors de cités étaient, depuis probablement l'époque archaïque, le plus souvent en hexamètres²⁴⁰. Ce mètre sert à dépeindre les personnages extraordinaires, soit dans toute leur gloire, comme c'est le cas avec la poésie épique, pour qu'ils soient à jamais commémorés, soit, comme dans le cas des rites d'expulsion, pour les détruire complètement. Le Charme de Philinna (1) a conservé précisément ce type de rituel d'expulsion : un chant, *τελέας ἐπαιδιῆς*, pour forcer des entités mauvaises à fuir : le mal de tête et des animaux sauvages.

L'analogie avec le rite du *pharmakos* pourrait également expliquer le fait que le lion fuit sous une pierre, *ὑπὸ πέτρ[ρα]ν*. Les boucs émissaires grecs étaient parfois chassés à coup de pierres, frappés ou lapidés. De la même manière, les animaux du charme de

²³⁸ Kotansky, "Greek Exorcistic Amulets", 254 (n. 27) affirme que la céphalée, qui apparaît ici côte à côte avec des animaux-démons, reçoit l'ordre de fuir. Il faut souligner que le charme en lui-même ne décrit pas suffisamment les animaux pour qu'on puisse leur attribuer de caractéristique démoniaque, toutefois, même si la description de Kotansky est plus explicite et va plus loin que ce que nous nous permettons de dire ici, nous sommes entièrement d'accord avec l'essentiel de son point de vue. Cependant, la question de savoir si ces animaux prennent des caractéristiques démoniaques à cause d'une influence proche-orientale considérable, comme il l'affirme, reste à débattre. Sur ce dernier point, Smith, "Towards Interpreting Demonic Powers", 432-7 a critiqué la *communis opinio* qui consiste à considérer le démonique comme une catégorie qui est devenue soit intercalaire soit carrément opposée au divin suite à des influences orientales et à son dualisme intrinsèque. Alors que préalablement à ces influences, les Grecs auraient conçu le démonique et le divin uniquement comme des taxons parallèles, l'un étant simplement plus impersonnel et l'autre plus individualisé. L'appel à la théorie de la diffusion comme facteur causatif de l'hostilité démoniaque face à l'homme et aux dieux relèverait selon lui d'une erreur méthodologique. La quête des historiens pour les racines de la démonologie grecque devrait s'orienter vers la recherche des éléments qui correspondent à cette catégorie démonologique dans les croyances grecques plutôt que dans la culture proche-orientale.

²³⁹ Pour le rituel du *pharmakos* voir e. a. J.N. Bremmer, "Scapegoat Rituals in Ancient Greece", *HSPH* 87 (1983) 299-320; Parker, *Miasma*, 257-71; P. Bonnechere, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne* (Liège, 1994) 293-308 (disponible en ligne à <http://books.openedition.org/pulg/1031>); Faraone, "Hipponax Fragment 128 W".

²⁴⁰ Voir Faraone, "Hipponax Fragment 128 W", 214-24 et 237 pour de nombreux exemples de rituels d'expulsion en hexamètres. Les chants de guérison aussi étaient en hexamètres. Voir Aristox. F. 117 Wehrli qui atteste de peans de guérison.

Philinna (1) pourraient aussi être menacés de lapidation²⁴¹. D'un autre côté, bien que rien n'aïlle à l'encontre de cette théorie, nous ajoutons une autre explication possible : ὑπὸ πέτρ[ρα]ν pourrait être l'endroit où sont envoyées ces entités mauvaises, animaux et maux de tête. Les démons sont les habitants des endroits marginaux, et c'est dans des endroits sauvages, non civilisés qu'on les renvoie : dans le désert, la montagne ou la mer. Les animaux et la céphalée du charme pourraient, comme le *pharmakos*, être renvoyés dans un de ces endroits marginaux : dans ce cas-ci, sous terre. On les chasse et on les enterre. Ce sont des rituels apotropaiques d'ensevelissement²⁴². Ce qui appuierait l'analogie entre la céphalée du charme de Philinna et les démons.

L'exemple est tardif, mais même intention est la même : le saint homme Théodore de Sykeon avait été appelé de Galatie pour se rendre en Gordiane afin de guérir plusieurs habitants d'un village qui étaient possédés. Une fois les démons sortis, ils ont été redirigés dans un trou creusé dans le sol par les habitants du village. Théodore a scellé le trou par des prières et le signe de la croix, puis les habitants y ont remis les pierres. Certains de ces démons avaient l'air de mouches, de lièvres et de loirs²⁴³. L'exemple est beaucoup plus tardif, mais il démontre que la tradition de renvoyer des forces hostiles souvent dépeintes comme des animaux, vers leur domaine sous-terrain, s'est perpétuée jusque chez les chrétiens.

Face à une attaque surnaturelle, les Anciens adoptaient une stratégie en deux étapes : identifier la source de cette attaque et exécuter le rituel de protection ou d'expulsion approprié. Ce rituel peut par exemple, impliquer de fabriquer et de placer une image du démon hostile aux limites de la cité pour combattre le mal dans l'idée que le mal sera banni comme l'est son image²⁴⁴. Dans le cas du charme de Philinna (1), le lion, les loups et chevaux, même si ce ne sont pas des simulacres fabriqués de mains

²⁴¹ Faraone, "Hipponax Fragment 128 W", 217-8.

²⁴² Voir C.A. Faraone, "Hephaestus the Magician and Near Eastern Parallels for Alcinous' Watchdogs", *GRBS* 28 (1987) 257-80, en part. 261-2 qui cite un papyrus du II^e s., *P.Oxy* LIII i 14-32, dans lequel il ya une histoire concernant une statue de lion qui contenait des *pharmaka* et qui a été cachée ou enterrée à Lesbos et "Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of 'Voodoo Dolls' in Ancient Greece", *CLAnt* 10 (1991) 165-205 et 207-20, en part. 169-70.

²⁴³ Gr. Syc. v. *Thdr. Syc.* 43.

²⁴⁴ C.A. Faraone, *Talisman and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Rituals* (Oxford, 1992) 36. Mais Faraone souligne quand même, p. 5, que ces cérémonies impliquant la manipulation d'images sont plutôt rares en Grèce. Les purifications, sacrifices expiatoires ou rituels de bouc émissaire sont plus fréquents.

d'hommes, peuvent remplir ce rôle d'image qui est bannie pour que la céphalée subisse le même sort.

Le *PGM* XX 13-9, le charme de Philinna (1), donne lieu à un détour dans la haute époque grecque. Les corrélations entre ce charme et la tablette de Phalasarna, un autre texte destiné à chasser des entités mauvaises, sont trop nombreuses et surtout elles mettent trop bien en lumière tout le principe exorcistique de la formule contre le mal de tête du *PGM* XX 13-9 (1) pour la passer sous silence, même si cette tablette ne provient pas d'Égypte, mais de Crète et qu'elle est gravée sur plomb²⁴⁵. La tablette est un des témoins d'une plus ancienne incantation de protection en hexamètres dactyliques qui a été réutilisée dans divers types de charmes qui vont du V^e s. av. J.-C. jusqu'au IV^e s. apr. J.-C. Une des hypothèses quant à sa genèse suppose que la forme originelle de l'ancienne incantation de protection en hexamètres se serait transmise par des *iatromanteis* itinérants, peut-être dès le VI^e s. av. J.-C.²⁴⁶. Par cette incantation s'est conservée une des plus anciennes occurrences des *Ephesia grammata*, des mots qui sont des *alexikakoi*, détourneurs du mal²⁴⁷.

La tablette de Phalasarna, elle, date du IV^e ou III^e s. av. J.-C. et elle a conservé une partie de cet archétype pour l'utiliser dans ce qui se présente comme une incantation de protection contre des forces hostiles et thériomorphes, comme le charme de Philinna (1). La portion de tablette conservée utilise trois fois la formule φεῦγε. De plus il y a des similitudes entre le contenu et même la formulation de la tablette de Phalasarna et le charme de Philinna (1)²⁴⁸. Parmi les entités auxquelles l'ordre est donné de fuir, il y a,

²⁴⁵ *SEG* XLIII 615.

²⁴⁶ Cet archétype est théoriquement reconstitué par R. Janko, "The Hexametric Incantations against Witchcraft in the Getty Museum: From Exemplar to Archetype", dans Faraone et Obbink, *Getty Hexameters*, 32-56. Il se base pour une bonne part sur un des textes de ce groupe de textes-témoins de l'incantation hexamétrique, une tablette qui a été retrouvée à Sélinonte et qui date de la fin du V^e s. av. J.-C. Elle est conservée au J. Paul Getty Museum et a été éditée par D.R. Jordan, et R.D. Kotansky, "Ritual Hexameters in the Getty Museum: Preliminary Edition", *ZPE* 178 (2011) 54-62. Voir aussi, pour le texte révisé de la tablette du Getty Museum, Faraone et Obbink, *Getty Hexameters*, 10-3. Janko postule donc que le texte original est plus ancien que la tablette de Sélinonte et que cette forme la plus ancienne est perdue. Mais J.N. Bremmer, "The Getty Hexameters: Date, Author, and Place of Composition", dans Faraone et Obbink, *Getty Hexameters*, 21-9, en part. 28, pour sa part, croit que le texte de Sélinonte est la version originale et la plus ancienne de l'incantation, qu'elle aurait été composée à Sélinonte par un homme sophistiqué et érudit entre 420 et 409.

²⁴⁷ C.A. Faraone et D. Obbink, "Introduction" et R.G. Edmonds III, "The *Ephesia Grammata*: *Logos Orphaiikos* or Apolline *Alexima Pharmaka*?", dans Faraone et Obbink, *Getty Hexameters*, 1-9 et 97-106.

²⁴⁸ Faraone, "Magical Verses on a Lead Tablet", 113. Il divise le texte de Phalasarna en cinq sections qui chacune aurait constitué un charme indépendant pour la protection ou la guérison à l'origine. Les I. F-G-H

comme dans le charme de Philinna, des animaux, ici une louve et un chien. Ils doivent, ayant été frappés de folie, retourner chacun dans leur propre demeure. De son côté, le charme de Philinna (1) spécifiait (hypothétiquement du moins) où se trouvait le domaine des entités thériomorphes nuisibles : sous les roches. La tablette de Phalasarna ne donne pas cette précision, mais il est clair que leur demeure est un endroit non civilisé, un lieu sauvage, où sont normalement renvoyés les démons malveillants.

La tablette de Phalasarna fait un pas de plus que le chant de Philinna (1) dans son offensive magique en invoquant des divinités protectrices et conjuratrices pour appuyer son imprécation, Zeus, Héraclès et Apollon, qui sont les *alexikakoi* par excellence, Iatros, le guérisseur, Nike, celle qui peut donner la victoire sur l'ennemi et Damnameneus, le dompteur. Si besoin était, c'est une preuve de plus que cette incantation avait pour but de repousser des forces hostiles. Peut-être est-ce une peste ou une maladie, puisque Iatros est invoqué. La dernière section semble vouloir prémunir le porteur contre des actions magiques²⁴⁹.

La tablette de Phalasarna, dans sa similarité avec le chant de la Thessalienne Philinna (1), montre que l'intervention magique qui est envisagée dans les vers de l'une est la même que celle dans les vers de l'autre : toutes deux veulent repousser des entités thériomorphes malveillantes avec un chant en hexamètre et la formule-φεῦγε²⁵⁰. Cette formule servira encore à renvoyer des maladies personnifiées, des pestes et des démons jusque dans l'Antiquité tardive.

Des animaux se retrouvent aussi dans un autre texte iatromagique, sauf que cette fois-ci leur rôle y est inversé. Le *Corpus hippiatricorum graecorum* conserve un texte d'Apsyrtos concernant une maladie équine de type dermatose, la malandre, qui cause des plaies suintantes au pli du genou. Pour la combattre Apsyrtos recommande de souffler sur la plaie en récitant la formule suivante : φεῦγε οὖν, κακὴ μᾶλι, διώκει σε Ποσειδῶν, καὶ

représentent la troisième incantation de la tablette et c'est cette partie qui serait similaire à l'incantation du Charme de Philinna (1).

²⁴⁹ Faraone, "Magical Verses on a Lead Tablet", 107-19 postule que la tablette de Phalasarna, tout comme celle de Sélinonte et le *PGM XX*, serait en fait une compilation de plusieurs charmes et de prières séparées, d'où la difficulté d'interpréter le texte de Phalasarna dans son entièreté et l'incohérence entre le pluriel de la l. B "flee from these houses of ours" et les singuliers des l. Q "whosoever is trying to hurt me and those who are evilly trying to *kollobadein* (?) me!" et S "Neither with ointment shall (he) hurt me nor with application".

²⁵⁰ Pour les entités thériomorphes, voir ci-dessous, p. 72-6.

ταῦτα· τρὶς ἑπτὰ θαλάσσια ζῶα, ζ᾽ ἄρκοι, ἑπτὰ λέοντες, ἑπτὰ δελφῖνοι, ἐδίωκον τὴν ἀγρίαν μᾶλιν “fuis donc mauvaise malandre, Poséidon te poursuit. Et ceci : trois fois sept animaux maritimes, sept ours, sept lions, sept dauphins poursuivaient la malandre sauvage”²⁵¹.

Il s’agit d’un exorcisme. Le fait de souffler sur la victime, exactement comme dans le *PGM* IV 3007-86 (28) est typique d’un exorcisme. Le type de formule aussi : une puissance divine est invoquée, ici Poséidon, pour chasser, διώκειν, une entité ou une maladie personnifiée. Les animaux invoqués dans cette formule remplissent un rôle de protecteur à l’égard cheval. Poséidon est le dompteur des chevaux et le dieu de la mer, le dauphin est son symbole, il est donc conséquent que les animaux maritimes et les dauphins accompagnent leur divinité tutélaire pour protéger le cheval qui lui est associé. C’est donc dans une fonction conjuratoire que les animaux marins sont évoqués ici. Poséidon est le dieu de la mer soulevée, non de la mer calme, sa puissance sur les flots destructeurs peut tout à fait s’exercer sur le fluide destructeur qui s’écoule de la plaie du cheval. Comme il peut dompter les eaux, il peut chasser, διώκειν, la maladie qui est dans le cheval et c’est à cette maladie personnifiée que l’incantation est adressée, c’est elle que le nom de Poséidon doit effrayer.

Cette formule hippiatrice confirme encore que φεύγω est utilisé pour les exorcismes. Il n’est pas problématique que cette incantation concerne les chevaux parce que la magie équine n’était pas si différente de celle des humains²⁵². Cette conjuration implique une parole performative, elle est psalmodiée à l’oreille du cheval pour faire fuir le démon, l’entité vivante qu’est la maladie.

Substantifs relatifs à la maladie ou à l’attaque démoniaque

²⁵¹ Maas, “Philinna Papyrus”, 37 a déjà fait la remarque qu’il y avait une correspondance entre cette formule et le premier charme du *PGM* XX, le charme de la Syrienne de Gadara, l. 4-12. Mais ici nous faisons un parallèle avec la deuxième formule aux l. 13-9 : le charme de Philinna (1). C’est une correspondance moins évidente de prime abord, mais qui est tout aussi fertile.

²⁵² Les incantations pour les hommes et les gros animaux étaient les mêmes, à quelques adaptations près : par exemple les noms des maladies pouvaient être différents. Pour ce qui est des petits animaux, ils étaient plutôt considérés comme du *materia magica* et non pas tant l’objet de charmes curatifs. Concernant l’usage de la magie en hippiatrice chez Apsyrtos voir A. McCabe, *A Byzantine Encyclopaedia of Horse Medicine: The Sources, Compilation, and Transmisson of Hippiatrica* (Oxford, 2007) 146-52.

ὁ δαίμων et τὸ δαιμόνιον

Débuter la section sur les substantifs décrivant les diverses attaques du malin avec les termes δαίμων et δαιμόνιον n'est rien moins qu'un heureux hasard dû à l'ordre alphabétique. S'il y a un type d'entité par lequel se définit couramment l'exorcisme, c'est bien le démon. Les termes ici examinés sont τὸ δαιμόνιον, l'adjectif substantivé au neutre signifiant un esprit malin, un démon, ou même un fantôme et de l'autre côté, le mot masculin ὁ δαίμων, signifiant un, ou même *le* démon, pour peu qu'il y ait une différence entre le masculin et le neutre²⁵³. Mais si nous devions supposer une cohérence dans l'utilisation de ces termes, nous pourrions penser que le substantif neutre pourrait parfois impliquer une entité moins bien définie²⁵⁴. Et cette latitude de l'indéfini pourrait englober un plus grand assortiment d'actions maléfiques que ce qui est entendu avec le δαίμων, qui a, lui une définition plus pointue, plus précise : d'où l'utilisation dans les formules de protection de δαιμόνιον puisqu'elles visent la plupart du temps une couverture la plus large possible.

Il n'est pas dans notre propos de reprendre toute la discussion sur l'évolution du démon grec, qui à l'origine n'était ni bon ni mauvais, vers l'entité démoniaque profondément mauvaise des chrétiens. De toute façon l'aspect négatif du démon est déjà clairement établi dans le plus ancien papyrus de notre corpus qui les mentionne, le *PGM XXI (3)*. Ce texte date du II^e ou III^e s. de notre ère et il est probable que déjà les influences néotestamentaires sur le vocabulaire démonologique des documents magiques s'étaient fait sentir à ce moment. Dans le Nouveau Testament les démons sont les messagers et les ministres du diable. Ils ont la capacité d'entrer dans le corps des gens pour les posséder, ce qu'atteste aussi Flavius Josèphe²⁵⁵. Jésus et ses disciples avaient le pouvoir de les expulser²⁵⁶.

Sauf que dans les textes magiques les plus anciens, les démons souvent ne sont non pas conjurés, mais adjurés, afin qu'ils accomplissent les volontés du demandeur. Cette utilisation des démons persistera durant toute l'Antiquité en parallèle aux

²⁵³ LSJ s.v. δαιμόνιον II 2; Lampe, *PGL*, s.v. δαιμόνιον et δαίμων.

²⁵⁴ M. Smith, "The Demons of Magic", dans *Philadelphia Seminar on Christian Origins Minutes* (1988) 3 (disponible en ligne à <http://ccat.sas.upenn.edu/psco/year25/8805.shtml>) évoque rapidement une idée semblable, il dit que le δαιμόνιον est un "step down from daimon".

²⁵⁵ P. ex. Lc 8 : 30; 8 : 32 (dans des porcs); J., *AJ*, 6, 8, 2; 6, 11, 2; *BJ*, 7, 6, 3.

²⁵⁶ P. ex. Mt 7 : 22; 9 : 33; 12 : 24; 17 : 18; Mc 1 : 34, 39; 7 : 29, 30; Lc 4 : 35, 41; 8 : 2, 33, 35; 9 : 40, 49, etc.

exorcismes. C'est notamment le cas des charmes amoureux où on invoque des, νεκυδαίμονες mais aussi des δαίμονες (et non des δαιμονία) pour qu'ils aillent chercher l'être aimé et le plient à la volonté du demandeur. Citons comme exemples, les tablettes de plomb *Suppl.Mag.* I 39, III^e s., et le groupe de documents *Suppl.Mag.* I 46, 47, 48, 49, 50 et 51, des documents qui datent tous de la fin du II^e, début III^e s. et qui ont été produits en regard du *PGM* IV 335-433. Enfin, le même dessein coercitif est à la base de la demande émise aux δαίμονες par Ionikos pour qu'ils jettent un sort à Annianos dans la tablette de plomb *Suppl.Mag.* II 54. Ces documents soulignent que les δαίμονες sont des êtres qu'on peut rapprocher des âmes des morts, les νεκυδαίμονες. En fait Flavius Josèphe dans la *Guerre des juifs* fait aussi cette équation : les démons qu'on expulse des gens malades sont des âmes d'hommes méchants²⁵⁷.

D'un autre côté, à cette même époque, les II^e-III^e s., les démons sont conjurés et non adjurés. Dans notre texte exorcistique, le *PGM* XXI 1-29 (3), un hymne au dieu panthéiste qui utilise le nom du dieu comme protection contre πᾶν πνεῦμα, πᾶν συνάντημα, [πᾶν δαιμόνιον, πᾶν πονηρόν] “tout esprit, toute rencontre, [tout démon et tout être mauvais]”. Malheureusement δαιμόνιον dans ce passage est reconstruit, on ne peut donc qu'en tirer de prudentes probabilités et non des conclusions définitives²⁵⁸. Mais cette reconstitution est une conjecture fort probable puisque les *PGM* IV 1596-1715, XII 238-69 (9) et XIII 760-800 (13) ont des variantes du même hymne. Bref, le type d'entités dont on veut être protégé c'est un δαιμόνιον, le mot au neutre.

Plus haut, dans ce même papyrus, *PGM* XXI 1-29 (3), il est dit que quand les δαίμονες, les démons au masculin, entendent le nom du dieu, ils sont terrifiés (ligne 2). Et ce dieu, on l'apprend plus loin, c'est l'Ἄγαθος Δαίμων, le Bon Démon (ligne 7). Les δαίμονες, ces entités qui ont peur, ce sont des entités bien définies, les mêmes que celles qui sont adjurées dans les mauvais sorts pour accomplir les volontés du mage. On retrouve aussi des δαίμονες au masculin plus bas : ils sont les émanations des étoiles au même titre que les Fortunes et les Moires. Ici c'est la conception plus ancienne de la philosophie grecque, le δαίμων y est un être intermédiaire à mi-chemin entre les dieux et les hommes qui n'est ni bon ni mauvais en soi.

²⁵⁷ J. *BJ* 7.6.3.

²⁵⁸ L. 22 : les mots δαιμόνιον et πονηρόν sont dans la lacune et il n'en reste même pas une trace, c'est donc une reconstruction possible, probable même, mais rien de plus.

Cet hymne, pose donc côte à côte différentes sortes de démons : le bon Ἀγαθὸς Δαίμων et les intermédiaires, ni bons ni mauvais, tout deux au masculin et puis les mauvais démons, au neutre, qui sont dans la formule de protection²⁵⁹. Il y a juxtaposition de termes avec des genres différents dans ce papyrus et elle est des plus importantes pour notre théorie. Ce papyrus utilise côte à côte les δαίμονες au masculins pluriel et πάν δαιμόνιον “tout démon” au neutre. Les démons au masculin sont des êtres bien définis, ceux que la philosophie a caractérisés comme les intermédiaires des dieux, ceux que les mauvais sorts vont utiliser comme médiateurs des mages, alors que dans le cas de πάν δαιμόνιον il s’agit d’entités moins bien définies, c’est simplement toute forme d’entités mauvaises contre lesquelles on cherche une protection. Le même papyrus utilise deux formes différentes, le masculin et le neutre, dans trois contextes différents précisément parce qu’ils ont un sens différent.

Il y a aussi le papyrus *P.Berol.* inv. 11734 (7), un formulaire qui comporte dans une de ses sections une formule de protection contre les démons. Malheureusement les deux occurrences du mot démon, aux lignes 119 et 125, sont reconstruites. Dans le premier cas, il l’est entièrement et dans le deuxième il ne reste que le début, δαμ[, il est donc impossible de décider si ces démons sont au masculin ou au neutre. L’éditeur penche pour le masculin dans ses reconstructions en comparant ce texte avec des gemmes notamment : διαφύ[λαξόν] με ἀπὸ παν[τὸς κακ]οῦ [δαίμονος] “protège-moi contre tout mauvais démon”. Pour le deuxième cas, la formule demande la protection ou la délivrance ἀπὸ δαι[μόνων] καὶ τῶν ἀέρω[ν] καὶ πυρὸς ἀπὸ τ[---] τῶν θηρίων καὶ ἀπὸ--- ἀπὸ παντὸς κακοῦ π[ράγματος ?] “de tous les démons, ceux de l’air et ceux du feu, de..., de toutes bêtes sauvages, de... et de toute mauvaise action”. Δαιμόνων est masculin, mais pour notre part, nous y aurions tout à fait envisagé un neutre comme dans les autres cas où des forces maléfiques sont cumulées.

On peut apposer comme parallèle à ces deux papyrus, même si elle provient de Thrace et qu’elle n’est pas incluse dans le corpus, la lamelle de protection pour Phaeinos qui demande διαφύλαξον ἀπὸ παντὸς δαιμονείου ἀρσενικοῦ καὶ θηλ[υ]κοῦ “protège moi contre tout démon mâle ou femelle”²⁶⁰. Le démon est au neutre et combiné avec d’autres

²⁵⁹ *PGM XXI* 1-29 (3), l. 2, 16-7 et 22.

²⁶⁰ Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 206-10 (no. 38).

forces dans des formules qui cherchent une couverture large contre toute sorte d'entités. Il y a aussi le *Suppl.Mag.* I 6, la statuette de faucon sur laquelle une inscription apotropaïque a été gravée durant l'époque romaine pour διαφυλάσσων (...) ἀπὸ παντὸς κακοῦ καὶ μῆνεος θεῶν καὶ δαιμόνων καὶ ἀπο βασκάνων πάντων "Protéger de tout mal, de toute colère des dieux et des démons et de tout sorcier" : c'est ici le masculin qui est utilisé. Comme on y parle de la colère des dieux et des démons et tout de suite après, de sorcier, on devine que ces δαίμονες sont dans la catégorie des νεκυδαίμονες, ce sont les intermédiaires des sorciers, auquel cas, il est attendu qu'un substantif masculin soit utilisé.

Ce qu'il faut surtout souligner avec cette brève revue des démons dans les papyrus magico-exorcistiques gréco-romains, c'est qu'ils semblent souvent être une forme peu définie d'êtres mauvais qui se définissent encore plus en s'additionnant avec d'autres entités ou formes du mal, soit avec des rencontres ou des entités mauvaises, avec des esprits, des animaux sauvages, etc., ou ils se définissent par le contexte où ils sont cités, comme les δαίμονες et νεκυδαίμονες des mauvais sorts. Néanmoins, peu de textes d'exorcisme magique s'appliquent directement et uniquement à un ou des démons sans qu'il n'y soit question d'au moins une autre forme de mal ou de maladie. Il y a bien le fragment B du *Suppl.Mag.* I 24 (44), un exorcisme basé sur le Testament de Salomon, datant du IV^e s. que nous verrons au troisième chapitre, mais même dans ce cas, il est impossible d'être certain que seuls des démons sont conjurés, puisque le texte est fragmentaire. Bref, malgré la mention de δαίμονες dans un papyrus magique il est difficile de trancher entre les textes iatromagiques, prophylactiques et exorcistiques.

τὸ θηρίον, description thériomorphe

Le charme de Philinna (1) avait soulevé un point important : les documents magiques tendent souvent à décrire la maladie et les entités malveillantes comme des animaux sauvages ou dangereux. Dans ce cas-ci il était question de loups, de lions et de chevaux. Ce fait n'est pas unique aux textes magiques puisque la littérature en offre aussi quelques exemples : les animaux sauvages sont, dans le domaine du surnaturel, associés à tout ce qui est malveillant, punitif, infernal. Par exemple, dans le dialogue hellénistique pseudo-platonicien, *Axiochos*, ceux qui ont passé leur vie à faire le mal sont entraînés par

les Érinyes jusqu'au domaine des impies où ils sont éternellement tourmentés. Ils souffrent des supplices abominables, ils sont brûlés par les torches des Poinai et ils sont mordus par des animaux sauvages²⁶¹. Dans l'enfer aux tréfonds des enfers grecs, il y a des entités démoniaques qui sont des animaux sauvages.

En ce qui concerne les loups, les lions et les chevaux, on peut citer par exemple, Lucien, *Les amis du mensonge*. Parmi toutes les histoires sur le surnaturel qui y sont racontées, il y en a une où le pythagoricien Arignotos affirme avoir repoussé un fantôme qui hantait depuis longtemps une maison de sorte que personne ne voulait y entrer et la maison tombait en ruine²⁶². Arignotos s'y est alors rendu avec ses livres égyptiens sur le sujet (bref, des livres de magie) et a attendu le fantôme. Quand celui-ci est apparu, sombre, sordide et avec de longs cheveux, pour faire peur à l'intrus qui était installé dans sa maison, il a attaqué de toute part, prenant tour à tour la forme d'un chien, d'un lion et d'un taureau. Arignotos a dit sa plus terrible imprécation et a proféré des sons égyptiens et ainsi l'esprit fut repoussé.

Moins d'un siècle plus tard, Philostrate relate la vie d'Apollonios de Tyane. Nous avons déjà évoqué l'histoire du démon de la peste à Éphèse qui avait la forme d'un chien molosse gros comme un lion²⁶³. Ce démon est appelé τὸ θηρίον. Manifestement les lions, et en particulier les canidés, reviennent souvent, tout comme la maladie. Les exemples pourraient se multiplier encore et encore pour démontrer que les canidés sont des animaux plus près des démons que du meilleur ami de l'homme, toutefois, un exemple en particulier, tiré de l'histoire mythologique grecque, précise un peu plus le mode d'action qu'on peut supposer être le leur. Il s'agit cette fois d'un loup et non simplement d'un chien. Pausanias raconte comment, avant l'intervention d'Euthymos, un héros de Locres, les gens de Témésa en étaient venus à donner chaque année leur plus belle jeune vierge à un fantôme lycanthrope malfaisant afin de l'apaiser. La jeune fille revenait le lendemain du rite hiérogamique désormais une femme, puisqu'elle avait perdu sa virginité. Le démon à qui était fait le sacrifice propitiatoire était terriblement noir, effrayant et

²⁶¹ Pl. *Ax.* 371d-e. Sur les Érinyes dépeintes comme des chiens démoniaques, voir C. Franco, *Shameless. The Canine and the Feminine in Ancient Greece* (Oakland, 2014) 94-6.

²⁶² Luc. *Philops.* 31. La traduction française masque le fait que repousser un fantôme est ici exprimé par le grec ἀπαλλάσσειν τὸν δαίμονα, deux des termes qui sont parmi les plus courants dans notre corpus de papyrus exorcistiques.

²⁶³ Philostr. *VA* 4.10.

enveloppé d'une peau de loup. Cette tradition pourrait remonter au moins jusqu'au III^e s. av. J.-C.²⁶⁴.

Cette histoire a de particulier qu'elle met en scène un démon qui possède sexuellement une femme. Cette marge entre le fait d'entrer à l'intérieur d'une femme d'un point de vue sexuel ou en termes d'emprise divine est floue et mouvante. Les femmes sont d'ailleurs plus sujettes à la possession simplement par cette analogie entre leur intérieur physique et leur intérieur psychique et par le contrôle que celui qui la possède, quel que soit le sens qu'on donne ici à ce mot, exerce sur elle. Elles sont les objets d'invasions par les hommes, les dieux et les entités démoniaques²⁶⁵.

Ce ne sont que trois exemples pour montrer que les animaux, les canidés en particulier, étaient dans l'esprit des Grecs associés à des démons et à la maladie. Des puissances malveillantes agissaient à travers les chiens, comme de toute façon ils agissaient à travers tout animal²⁶⁶. Le charme de Philinna (1) n'a donc pas choisi innocemment d'associer la céphalée aux loups, lions et chevaux. Concernant ce même formulaire, les loups et les lions sont aussi présents dans la formule précédant celle de Philinna (1), dans le *PGM XX*, 4-12, le charme de la Syrienne de Gadara. Les animaux y sont intégrés dans une *historiola* en rapport avec l'inflammation ou la fièvre²⁶⁷. Les fièvres sont, parmi toutes les maladies, celles qui ont le plus d'affinités démoniaques. Des démons thériomorphes sont aussi présents dans le plus ancien texte dont il a été question jusqu'à maintenant, l'incantation de la tablette de Phalasarna. Ce sont entre autres une louve et un chien qui reçoivent l'ordre de fuir.

²⁶⁴ Paus. 4.7-11; Suid. s.v. Euthymos; Ael. *VH* 8.18; Str. 6.1.13; Call. *Aet.*, 98. Voir P. Bonnechere, *Trophonios de Lébadée* (Leyde, 2003) 113-4.

²⁶⁵ R. Padel, "Women: Model for Possession by Greek Daemons", dans A. Cameron et A. Kuhrt (éds), *Images of Women in Antiquity* (Londres, 1993²) 3-19 en part. 12-7; pour un exposé du lien entre magie et genre, voir K.B. Stratton, *Naming the Witch, Magic, Ideology and Stereotypes in the Ancient World* (New York, 2007) 24-5 et 132-4.

²⁶⁶ R. Padel, *In and Out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self* (Princeton, 1992) 124.

²⁶⁷ Cette *historiola* implique un initié, un enfant divin, qui est soit mis à mort, soit en danger de mort à cause de la soif ou d'une fièvre. Il est sauvé par des jeunes femmes portant des cruches d'eau. Voir entre autres C.A. Faraone, "The Mystodokos and the Dark-Eyed Maidens: Multicultural Evidences on a Late-Hellenistic Incantation", dans Meyer et Mirecki, *Ancient Magic*, 297-333. Nous mentionnons également Antaura, une démonsse de la migraine qu'on retrouve sur une lamelle provenant d'Autriche. Elle crie comme une vache et une biche. Même s'il s'agit d'une lamelle d'argent et qu'elle provient d'Autriche, ce qui ne correspond pas aux critères de cette recherche, nous soulignons le parallèle puisqu'il sera question de cette lamelle ci-dessous, en lien avec les maux de tête. Voir Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 58-71 (no. 13).

Deux des animaux du charme de Philinna (1) sont également présents dans un sort amoureux du II^e ou III^e s., *Le Suppl.Mag.* I 49, une incantation érotique dirigée contre Matrona gravée sur du plomb et provenant d'Oxyrhynchos. Ce texte est intéressant d'abord parce qu'il est, comme la tablette de Phalasarna, un des témoins de la série des hexamètres de protection à graver sur du plomb, mais aussi parce l'auteur y invoque Hécate-Artémis sous l'appellation *δαμνολυκακη* et *δαμνίππαη* "dompteuse de loup" et "dompteuse de chevaux"²⁶⁸. La lecture de ces mots est difficile, mais si *δαμνολυκακη* et *δαμνίππαη* sont réellement des attributs d'Hécate-Artémis en tant que dompteuse d'animaux sauvages, on doit alors compter ces déesses parmi les divinités qui détournent les démons thériomorphes, ce qui est d'ailleurs conséquent avec les représentations sur gemmes. Dans les amulettes sur gemmes, les représentations d'Artémis Éphésienne, d'Hécate et du Coq anguipède avaient le pouvoir d'écarter les démons, et ce avec ou sans inscription²⁶⁹.

Le démonique chez les Grecs prenait souvent la forme d'inversions et de liminalité. Les entités thériomorphes sont hors des catégories mentales normales et sécuritaires : il y a une dichotomie entre humanité et civilisé versus animalité, voire barbarisme, et endroits sauvages. Ces entités tombent souvent entre plusieurs taxons, entre humain, démoniaque, animaux et même maladie. Les loups ont des caractéristiques naturelles évidentes qui en font des animaux dangereux, effrayants et l'imaginaire grec les a beaucoup utilisés²⁷⁰. Le cheval, pour sa part, était l'animal de Poséidon, un dieu sombre et marginal responsable des tremblements de terre et de la mer déchainée²⁷¹.

Un autre papyrus de notre catalogue assimile les animaux sauvages à des démons. Ces animaux ne sont pas identifiés de façon précise, ce sont simplement des *θηρία*, mais leur association avec des démons est significative. Le *P.Berol.* inv. 11734 (7), dont nous avons déjà parlé précédemment, demande la protection ou la délivrance *ἀπὸ δαι[μόνων]*

²⁶⁸ *Suppl.Mag.* I, p. 197.

²⁶⁹ C.A. Faraone, "Text, Image and Medium. The Evolution of Graeco-Roman Magical Gemstones", dans Ch. Entwistle et N. Adams (éds), *Gems of Heaven. Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity c. 200-600* (Londres, 2011) 50-61.

²⁷⁰ P. ex. A. Ch. 421-2; R. Buxton, "Wolves and Werewolves in Greek Thought", dans J.N. Bremmer (éd.), *Interpretation of Greek Mythology* (Londres, 1987) 60-79, en part. 61; S.I. Johnston, "Defining the Dreadful: Remarks on the Greek Child-Killing Demon", dans Meyer et Mirecki, *Ancient Magic*, 361-87, en part. 363-4 et 376.

²⁷¹ Johnston, "Defining the Dreadful", 375-6.

καὶ τῶν ἀέρω[ν] καὶ πυρὸς ἀπὸ τ[---] τῶν θηρίων καὶ ἀπὸ--- ἀπὸ παντὸς κακοῦ π[ράγματος ?] “de tous les démons, ceux de l’air et ceux du feu, de..., de toutes bêtes sauvages, de... et de toute mauvaise action”. Les animaux sauvages sont accompagnés de démons, de mauvaises actions et de diverses manifestations démoniaques. Les uns et les autres sont équivalents.

La description dans un charme magique, d’une maladie ou d’une entité avec des catégories animales rejoint la description des démons et justifie de ce fait, l’inclusion de ce charme dans la liste des documents exorcistiques. Ceci est particulièrement important pour le charme de Philinna, mais ce le sera encore dans le prochain chapitre avec le *PGM* VII 260-71 (17), par exemple, un charme pour la remontée de l’utérus. L’utérus y est assimilé à un chien qui mord. Les conjurations de l’utérus malicieux assimilent souvent la matrice à des animaux, ce qui justifie de notre point de vue leur considération en tant que documents typiques d’une possession et de l’exorcisme.

ὁ κεφαλῆς πόνος

Les charmes contre les maux de tête sont nombreux et il n’est pas question ici de tous les passer en revue, la plupart n’ayant de toute façon que des visées médico-magiques. Cependant, un petit nombre de ceux-ci présentent le mal de tête comme une attaque extérieure. Soit la céphalée y est assimilée à une entité malveillante, soit elle fait l’objet d’une expulsion pareille à celle utilisée contre des démons, auquel cas on peut raisonnablement supposer la maladie personnifiée. Puisque les fièvres sont régulièrement interprétées comme des attaques démoniaques, selon la même logique, les céphalées le peuvent aussi. Comprendre les termes de l’exorcisme implique d’en comprendre toutes les manifestations, incluant celles qui ne correspondent pas à la définition courante de la pratique. Le mal de tête, contrairement aux fièvres et à l’utérus malicieux est rarement perçu comme une affection démoniaque, pourtant dans l’Antiquité c’était parfois le cas.

Le plus ancien texte de notre corpus, le *PGM* XX 13-9 (1) concerne le mal de tête. Sa position à mi-chemin entre guérison et expulsion d’une entité malveillante comme on l’a déjà vu, en fait un témoin capital de la vision qu’avaient les Anciens de la zone grise entre maladie et possession, et ce avant l’influence des chrétiens. Il a déjà été établi que la céphalée y était hypostasiée. Cependant, il est possible de pousser encore plus avant cette

démonstration en faisant une comparaison avec un autre charme contre le mal de tête dans lequel la migraine est une démons nommée d'Antaura. Ce document est légèrement plus récent que le charme de Philinna (1), il date probablement du I^{er} s. apr. J.-C., ou au plus tard du début du II^e s. apr. J.-C. C'est une lamelle d'argent qui provient de Carnutum en Autriche²⁷². Même si elle ne peut pas être incluse dans le corpus de papyrus exorcistiques à l'étude, cette lamelle mérite un coup d'œil, ne serait-ce que pour son *historiola* et pour l'illustration de la démonologie médicale antique qu'elle offre.

Πρὸς ἡμίκρα-
νον· Ἀνταύρα
ἐξήλθεν ἐκ τῆς
θαλάσσης, ἀνεβόησεν
ὡς ἔλαφος, ἀνέ-
κραξεν ὡς βοῦς·
ὕπαντᾶ αὐτῇ
Ἄρτεμις Ἐφεσ[ία]·
Ἀνταύρα, πο[ύ]
ὑπάγεις; - ἰς τὸ ἡ-
μίκρα[νον] –
[μ]ὴ οὐ[κ] ἰς τὰ ν[ύ]ξ[ος] ..] .

Pour la migraine : Antaura est sortie de la mer. Elle a poussé des cris comme une biche. Elle a crié comme une vache.

Artemis d'Éphèse vient à sa rencontre (et dit): "Antaura, où vas-tu ?"

(Antaura): "dans la migraine (moitié de la tête)"

(Artemis): "Non, ne [vas] pas dans [...]"²⁷³

Le mal de tête est ici une migraine et non une céphalée. Les textes magiques citent les deux types de maux de tête : les céphalalgies (ἡ κεφαλαργία, κεφαλαλγία, πόνος τῆς κεφαλῆς (ὁ κεφαλῆς πόνος)) et les hémicrâniés (ἡ ἡμικρανία, ἡμίκρανον). Par contre, la distinction entre les deux n'était peut-être pas si importante pour le porteur de l'amulette qui souhaitait seulement un charme efficace contre les douleurs aiguës et chroniques de la tête sans que la distinction ne soit déterminante²⁷⁴.

Ce qui est notable avec l'amulette de Carnutum c'est que le mal de tête est porté par une démons qui sort de la mer, un endroit sauvage encore une fois, en poussant des cris comme une biche et comme une vache et qui ensuite, de son propre aveu, entre dans la tête de ses victimes. Artémis d'Éphèse est la divinité qui la repousse, comme avant elle

²⁷² Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 58-71 (no. 13).

²⁷³ Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 60.

²⁷⁴ Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 64-5.

Zeus, Héraclès et Apollon repoussaient les animaux sauvages dans la tablette de Phalasarna²⁷⁵. Artémis a d'ailleurs été établie comme dompteuse d'entités thériomorphes dans le charme amoureux contre Matrona, le *Suppl.Mag.* I 49. Nous avons donc ici le schéma typique d'un exorcisme : une divinité apotropaïque repousse une entité démoniaque décrite en termes thériomorphes qui entre dans le corps des hommes et les attaque avec des maladies. Cet exemple démontre à lui seul toute la pertinence de l'étude des céphalées dans un contexte exorcistique, et comme sa date est près de celle du charme de Philinna (1), il est tout à fait légitime de voir dans la céphalée de ce dernier charme aussi une maladie démonisée.

Ce même récit de la démons Antaura a été repris et christianisé par des charmes médiévaux dans lesquels le rôle d'Artémis est repris par Jésus ou St-Michel qui interpellent la démons puis la renvoie dans les montagnes²⁷⁶. Il est fort probable qu'Artémis aussi relocalisait Antaura dans un endroit approprié pour les démons, mais ce passage devait être dans la partie du texte qui est perdue²⁷⁷. Cette *historiola* n'est pas la même que celle qu'il y avait peut-être dans le charme de Philinna (1), mais elle pousse encore plus loin la possibilité d'analogies entre les deux charmes, celui de Carnutum et celui de la Thessalienne Philinna (1) : tout deux comportaient possiblement une *historiola* et les deux relocalisaient les entités malveillantes dans un endroit désert. Or, un rituel de

²⁷⁵ Artémis apparaît dans les papyrus magiques en association avec Hécate, Séléné ou Perséphone (*PGM* IV 2441-621; 2708-84 et 2785-890; aussi *Suppl.Mag.* I 49, en particulier dans un passage qui a été tiré des hexamètres de protection à caractère mystérieux, le passage d'où proviennent les *Ephesia Grammata*). Mais il ne semble pas être question du même aspect de la déesse ici. Elle n'apparaît pas dans ses associations chthoniennes, mais serait plutôt à regarder comme l'Artémis de la ville d'Éphèse, cette ville où des gens s'adonnaient à la magie et ont brûlé des monceaux de livres magiques (Ac 19 : 18-9). Celle dont la statue était ornée des *Ephesia Grammata*, aux dires de Pausanias le lexicographe et d'Eusthate (Paus. Gr. s.v. Εφέσια Γράμματα et Eust. s.v. *Od.* 19, 247). Évidemment les *Ephesia Grammata* n'ont pas leur origine dans le culte d'Artémis, mais dans une incantation hexamétrique de protection grecque, sauf qu'il est tout de même significatif que ce soit sur la statue de cette déesse en particulier qu'on a voulu voir la plus ancienne attestation des *Ephesia Grammata*, ce qui est révélateur de la perception qu'on avait de cette déesse en tant que patronne des arts magiques. C'est aussi Artémis qui est invoquée sur une stèle de marbre d'Éphèse pour qu'elle dissolve le poison de la peste qui a sévi contre la population soit de Sardes, soit d'Éphèse en 165, une peste qu'on a attribuée à l'action magique d'un sorcier. L'association de l'Artémis éphésienne avec la guérison de maladie et avec la magie apotropaïque est donc un fait attesté (J.R. Harrison, "Artemis Triumphs over a Sorcerer's Evil Art", dans *New Docs* 10 (2012) 37-47 discute de la stèle et de l'association d'Artémis avec la magie).

²⁷⁶ Pour les autres amulettes avec l'*historiola* d'Antaura : E. Legrand, *Bibliothèque grecque vulgaire*, 10 vols (Paris, 1880-1913) 2.171; A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskiĥ rukopisej, II : Eῦχολόγια* (Kiev, 1901) 118; F. Pradel, *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen, und Rezepte des Mittelalters* (Giessen, 1907) 267. Les trois textes sont toutefois aussi disponibles en grec et en traduction dans Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 61-3.

²⁷⁷ Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 62.

relocation est par définition un exorcisme. Nous pouvons donc conclure que les maux de tête faisaient de loin en loin l'objet d'un exorcisme.

Il y a aussi une gemme dont nous avons déjà discuté, une agate pour Gaia, qui ordonne ἀπάλλαξον Γαῖν τοῦ πυρετοῦ καὶ τοῦ τε ρίγους καὶ πάσης τῆς ὀδοῦνης τῆς κεφαλῆς “délivre Gaia de la fièvre, du frisson et du mal de tête”²⁷⁸. Plusieurs éléments de ce texte, dont la pyramide de voyelles inversée, en faisaient une expulsion semblable à un exorcisme. Enfin, il y a encore une amulette qu'il faut mentionner : une lamelle d'or provenant d'Aquincum en Panonie, datant de la fin du II^e, du début du III^e ou du IV^e s. et qui a de fortes influences juives, d'ailleurs elle comporte plusieurs lettres hébraïques. Mais ce qui fait son importance ce n'est ni sa date, ni sa provenance, ni l'allégeance religieuse du mage qui l'a faite, mais c'est l'interprétation qu'en fait l'éditeur²⁷⁹.

Le texte est très court, la demande consiste simplement en ceci : Abraoth Sabaoth, le roi, διαφύλαξον τῆς ἡμικρανίας “protège de la migraine”. Mais tout de même l'éditeur croit que cette migraine était perçue comme l'action d'un démon qui possédait. Notamment à cause de l'invocation à Abraoth. Ce nom apparaît deux fois comme qualificatif du dieu hébreu dans l'exorcisme de Pibechis, le *PGM* IV 3007-86 (28). Il y a aussi le fait que διαφυλάσσω était souvent utilisé pour protéger des démons. Peu importe que cette amulette comporte un fort bagage juif, il reste que les hémicrânes pouvaient à cette époque être perçues comme résultant d'une possession démoniaque.

τὸ (πονηρόν / ἀκάθαρτον) πνεῦμα

Les esprits mauvais sont légion dans les textes néotestamentaires, mais avant même d'être récupérés par les évangélistes, le πνεῦμα avait déjà tout un historique dans la pensée grecque. Il serait utopique de vouloir en faire la liste des diverses utilisations et significations, nous nous contenterons donc de relever quelques généralités utiles par rapport à la démonologie de façon à donner un contexte pour situer le seul texte de notre période qui comporte ce mot, parce qu'en effet le *PGM* XXI 1-29 (3) est un texte qui ne comporte aucune influence décelable de christianisme. Les chrétiens ne sont pas les premiers à avoir fait l'adéquation entre esprit, πνεῦμα, et δαίμων : les Grecs la faisaient

²⁷⁸ Voir ci-dessus, p. 45.

²⁷⁹ R.D. Kotansky, “A Gold Lamella for Migraine from Aquincum”, *Journal of Ancient Judaism* 6 (2015) 127-42.

dès l'époque archaïque. Le sens premier de πνεῦμα est “vent”, puis “air qu'on respire, respiration, souffle de vie”, et de là il peut vouloir dire “inspiration” et même “souffle divin, esprit divin”²⁸⁰. Par ailleurs, la philosophie lui a attribué bien d'autres sens encore. Déjà chez les présocratiques le πνεῦμα était l'essence de l'âme. En outre, entre l'âme et le δαίμων il y a un flou qui se réduit parfois à peu de choses. Pythagore disait :

Εἶναι τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων· καὶ ταύτας δαίμονάς τε καὶ ἥρωας ὀνομάζεσθαι· καὶ ὑπὸ τούτων πέμπεσθαι ἀνθρώποις τοὺς τ'ὄνειρους καὶ τὰ σημεῖα νόσους τε καὶ οὐ μόνον ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ προβάτοις καὶ τοῖς ἄλλοις κτήνεσιν· ἕξ τε γίνεσθαι τοὺς τε καθαρμούς καὶ ἀποτροπιασμούς μαντικὴν τε πᾶσαν καὶ κληδόνας καὶ ὅμοια.

Tout l'air est rempli d'âmes : et ce sont elles qu'on appelle démons et héros : et par elles sont envoyés aux hommes les rêves et les signes de la maladie. Et pas seulement aux hommes, mais aussi aux moutons et aux autres troupeaux : c'est à elles qu'appartiennent les purifications, la mantique expiatoire et toutes les sortes de présages.²⁸¹

Certes, il y a une différence entre l'âme et le souffle chez les premiers philosophes, mais la ligne est parfois mince et la preuve concrète en est que les plus grands philosophes, depuis au moins les pythagoriciens, cherchaient au moyen de techniques chamaniques à séparer l'âme du corps. Or, parmi ces moyens, il y avait des exercices de type “yoga” et surtout, des techniques de respiration, de contrôle du souffle. Les démons, les esprits et les âmes, sont interreliés, pas seulement dans la magie, mais dès la philosophie présocratique.

Que ces âmes soient responsables des signes de la maladie rejoint tout à fait la conception hippocratique des souffles. Le πνεῦμα intérieur n'est pas le même que l'air ambiant et c'est ce souffle de vie qui est responsable des maladies quand elles surviennent. Aristote et par la suite les philosophes stoïciens, font l'équation entre πνεῦμα et âme. Chez les stoïciens le πνεῦμα est le principe de cohésion par rapport au reste de l'univers qui, lui, est passif. Le πνεῦμα est l'esprit cosmique, il est l'esprit divin. Les âmes individuelles sont des petites parties de cette grande âme divine. Donc le πνεῦμα est d'origine divine. En identifiant l'Esprit Saint, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, avec un des aspects de Dieu, les chrétiens sont restés dans la lignée des penseurs antiques²⁸².

²⁸⁰ LSJ s.v.

²⁸¹ D.L. 8.1.32.

²⁸² Pour le πνεῦμα chez les Grecs voir G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin* (Paris, 1945); E. Barra-Salzedo, *En soufflant la grâce. Âmes, souffles et humeurs en Grèce ancienne* (Grenoble, 2007).

Pour ce qui est du monde juif, l’Ancien Testament contient peu d’épisodes de possession et d’exorcisme, mais un de ces passages est significatif pour notre propos, on y retrouve un *ruah* “un esprit”, ou “un vent”, terme qui est l’équivalent du πνεῦμα grec. L’adéquation entre ce type d’esprit et un démon est courante, il s’agit alors du *ruah rā’āh* “un esprit mauvais”. Dans le premier livre de Samuel, Yahvé envoie à Saül un *ruah rā’āh*, celui-ci trouble le roi, qui se met à délirer et entre en transe²⁸³. Il n’y a alors que David et sa harpe pour faire retrouver ses esprits à Saül. Ce passage pose David comme un exorciste, un rôle qui sied tout à fait, par ailleurs, au père de Salomon, l’exorciste par excellence. David aurait aussi composé la majorité des psaumes selon la tradition et certaines d’entre elles étaient utilisées à des fins exorcistiques²⁸⁴.

Cependant dans le récit de Saül on ne peut assumer que cet esprit entre à l’intérieur du roi. Il le tourmente, certes, mais de l’extérieur. La traduction de la Septante donne en outre le texte καὶ ἐπνιγεν αὐτὸν πνεῦμα πονηρὸν παρὰ κυρίου “et un mauvais esprit (envoyé) par le Seigneur le troublait”. Puis encore, quand David jouait de la harpe pour soulager Saül, il n’est pas dit que l’esprit sortait, mais s’éloignait de lui : καὶ ἀφίστατο ἀπ’ αὐτοῦ τὸ πνεῦμα τὸ πονηρὸν²⁸⁵. La formulation est différente. Enfin, il faut aussi souligner que, comme c’est aussi le cas avec le πνεῦμα grec, le *ruah* hébraïque n’implique pas systématiquement une entité mauvaise. À l’instar du Nouveau Testament, ce terme peut aussi être employé pour parler de l’Esprit de Dieu²⁸⁶ ou même pour l’esprit de l’homme, dans une conception similaire à celle de l’âme.

Ensuite, dans le Nouveau Testament, le πνεῦμα peut tout aussi bien faire référence à l’Esprit Saint, à des anges, soit des êtres à mi-chemin entre Dieu et les hommes, au souffle de vie, à l’âme de l’homme ou encore à un esprit mauvais. Toutes ces acceptions peuvent se justifier en référence au souffle qui anime un être. C’est donc le contexte ou les adjectifs qui sont accolés à πνεῦμα qui permettent de spécifier sa qualité en tant que bon ou mauvais esprit. Parmi les adjectifs les plus courants pour désigner un esprit malveillant, on retrouve ἀκάθαρτον “impur”, πονηρὸν “mauvais” et le substantif au

²⁸³ 1 Sam 16 : 14 et 23.

²⁸⁴ Sorensen, *Possession and Exorcism*, 51-3.

²⁸⁵ Kotansky, “Demonology”, 270 affirme que l’esprit entre dans Saül, ce que Sorensen, *Possession and Exorcism*, 51-3 contredit. En fait, dans Jg 9 : 23 p. ex. le cas est semblable, Dieu envoie un mauvais esprit entre Abimélech et les hommes de Sichem pour semer le trouble, mais il n’y a pas de possession.

²⁸⁶ P. ex. Gn 41 : 38; Ex 31 : 3; Nb 24 : 2; Dan 4 : 8, 9, 18; 5 : 11, 14.

génitif δαιμονίου au singulier, ou δαιμονίων au pluriel : “l’esprit d’un démon”. Ce sont aussi ces qualificatifs qui vont s’opposer au πνεῦμα dans les textes magiques.

Dans notre corpus de papyrus magiques un seul texte de l’époque gréco-romaine cite les esprits parmi une série de maux à conjurer, le *PGM XXI* 1-29 (3). Il s’agit d’un hymne adressé à un dieu panthéiste qui affirme, entre autres choses, que le nom du dieu est un phylactère et que grâce à ce nom, [οὐκ ἀντιτάζεται] μοι πᾶν πνεῦμα, πᾶν συνάντημα, [πᾶν δαιμόνιον, πᾶν πονηρόν] “aucun esprit, visitation, aucun démon, aucun être maléfique ne le surpassera” (lignes 22-3). Notons qu’il n’y a pas d’adjectif, soit πονηρόν soit ἀκάθαρτον, ou même le génitif de démon, δαιμονίων, pour compléter le sens de πνεῦμα ici. Ce qui sera souvent le cas dans les textes tardo-antiques. Seul le contexte permet de déduire que les esprits dont il est question sont mauvais. Toutefois, les Évangiles aussi utilisent parfois le terme πνεῦμα sans aucune autre spécification²⁸⁷.

Les autres textes qui peuvent servir de comparaison ne proviennent malheureusement pas tous d’Égypte. L’amulette pour Abbagaza datant du II^e-III^e s. a été trouvée en Crimée. C’est un phylactère contre πᾶν πνεῦμα καὶ νόσους “tout esprit et maladie”. Comme le texte précédent, les πνεύματα ne sont affublés d’aucun adjectif²⁸⁸. Même situation pour une autre lamelle de Crimée aussi, un exorcisme pour une jeune demoiselle datant de la période romaine. La formule adjure le Dieu vivant afin que πᾶν πνεῦμα καὶ φάντασμα καὶ πᾶν θηρίον ἀποστῆνε ἀπὸ ψυχῆς (...) τῆς γυναικὸς “que tout esprit et apparition et toute bête sauvage s’éloigne de l’âme de cette femme”.

Dans une lamelle d’or du III^e s., une amulette pour Aurélia dont il a déjà été question précédemment, la porteuse veut être délivrée de tout mauvais esprit, de l’épilepsie et des attaques. Ici les πνεύματα sont qualifiés de πονηρά²⁸⁹. Le même adjectif se retrouve aussi sur une autre amulette d’or provenant de Rome qui demande de chasser πονηρόν πνεῦμα καὶ κακοποιὸν καὶ φθοροποιόν, tout esprit mauvais qui fait le mal et la destruction²⁹⁰.

Enfin, il y a un dernier texte, sur papyrus cette fois, qu’il faut mentionner même s’il ne comporte pas le mot πνεῦμα. Le *P.Fouad* 203 (2) est un fragment de prière qui a

²⁸⁷ P. ex. Mt 8 : 16; Mc 9 : 20; Lc 9 : 39; 10 : 20; Ac 16 : 18.

²⁸⁸ Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 379-82 (no. 66). Voir ci-dessus, p. 53.

²⁸⁹ Kotansky, “Two Amulets in the Getty Museum”, 181-4.

²⁹⁰ Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 101-103 (no. 25).

été plié et fort probablement porté en amulette²⁹¹. Il date de la fin du I^{er} ou du début du II^e s. Il ne reste qu'une partie de la prière et il est difficile d'évaluer la portion perdue, mais le contexte montre qu'il s'agit soit de protection contre des entités malveillantes, soit d'un exorcisme. Les deux premières lignes vont comme suit : τὸ ἔντιμον ὄνομα (...) καὶ ἔστε ἀκάθαρτα (...) "le nom honoré (...) tu es impur". La lecture ἀκάθαρτα est incertaine, mais la suite du texte la permet tout à fait : la prière demande que soit envoyé l'ange qui a guidé le peuple durant l'exode (Michel, celui qui est aussi l'exorciste par excellence) et il a précipité dans l'abîme, dans le lieu de perdition, il a recouvert du chaos, les entités visées par le charme. Elles ne subsisteront plus et ne pourront plus faire de mal à aucune âme.

C'est certainement un cadre dans lequel des esprits impurs ont leur place, peu importe que le mot πνεῦμα n'y apparaisse pas et que ἀκάθαρτα soit de lecture incertaine. Ce qui est surtout important de retenir ici c'est l'adjectif. Dans les textes gréco-romains les πνεύματα ne sont pas nécessairement accompagnés d'un adjectif, dans les textes chrétiens, ou juifs, comme le *P.Fouad 203 (2)*, c'est davantage la norme.

La conclusion qui s'impose de cette revue est que les πνεύματα attaquaient les gens et il fallait s'en prémunir avec des mesures prophylactiques ou exorcistiques depuis au moins l'époque gréco-romaine. Les textes les plus anciens n'avaient pas à avoir une définition nécessairement plus précise que ce que le nom πνεῦμα impliquait. Les esprits pouvaient certes être bons ou mauvais, mais le contexte déterminait clairement que c'était pour les seconds qu'on écrivait des formules de protection ou d'expulsion. Avec le temps, probablement sous l'influence du christianisme et du Nouveau Testament, les qualificatifs ἀκάθαρτον, impur et πονηρόν, mauvais, en particulier, se sont imposés comme descriptifs des esprits qui possédaient. Le "marché" de l'exorcisme était influencé par les différentes modes en vogue selon les époques et les lieux. Les praticiens ont donc répondu à cette influence néotestamentaire et ont dès lors affublé leurs esprits d'un qualificatif chrétien.

ὁ πυρετός

²⁹¹ P. Benoit, "Fragment d'une prière contre les esprits impurs ?", *RBi* 58 (1951) 549-65; P.W. van der Horst et J.H. Newman, *Early Jewish Prayers in Greek* (Berlin, 2008) en part. 125-33.

Les fièvres représentent, et de loin, l'affection la plus fréquente dans les papyrus iatromagiques²⁹², ce qui est peut-être dû à une spécificité endémique de l'Égypte, moins exacerbée ailleurs dans la Méditerranée. Toutefois, il demeure que l'association entre les fièvres et l'action démoniaque est ancienne et perdure dans l'Empire au grand complet et ce jusqu'aux formules chrétiennes. Les Anciens avaient remarqué que les accès pyrétiques pouvaient survenir de façon intermittente et régulière, soit tous les jours : les fièvres quotidiennes, tous les deux jours : tierces, ou tous les trois jours : quartes. Cette régularité dans l'atteinte du mal avait une connotation surprenante, voire surnaturelle²⁹³. De l'action divine, comme elle est qualifiée par l'auteur de *La maladie sacrée*, à l'action démoniaque, il n'y avait qu'un pas, aisément et rapidement franchi²⁹⁴.

Dès la période gréco-romaine, la fièvre est vue comme résultant d'une action démoniaque. Pour ce qui est de la littérature, nous avons vu le passage des *Guèpes* d'Aristophane où les fièvres attaquaient les pères et les grands-pères, les étouffants en se penchant sur leur lit²⁹⁵. Nous avons aussi vu le passage de l'Évangile de Luc où Jésus menace la fièvre comme il le fait avec des démons²⁹⁶. Il y a aussi le dialogue *Les amis du Mensonge*, par exemple, où Lucien expose la croyance selon laquelle τοῦ τε πυρετοῦ καὶ τοῦ οἰδήματος δεδιότος ἢ ὄνομα θεσπέσιον ἢ ῥήσιν βαρβαρικὴν καὶ διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ βουβῶνος δραπετεύοντος “les fièvres et les inflammations étaient effrayées par des noms saints et par des paroles étrangères qui les mettaient en fuite”²⁹⁷.

Étant donné la récurrence du symptôme, plusieurs amulettes médicales concernent les fièvres. La majorité d'entre elles sont simplement thérapeutiques et ne présentent aucune des caractéristiques exorcistiques telles que ce qu'on a vu jusqu'à présent, mais il y en a quelques unes qui, en plus de leur fonction antipyrétique, ont définitivement des éléments liés à l'exorcisme. Les plus anciennes d'entre elles ne concernent ni ne nomment aucun démon, mais la fièvre y est combattue de la même manière que le sont les entités mauvaises dans les charmes exorcistiques. C'est donc dire que, concernant les fièvres, les corpus de documents iatromagiques et exorcistiques se recourent, créant une

²⁹² De Haro-Sanchez, “Vocabulaire de la pathologie”, 132.

²⁹³ Smith, “So-called Possession”, 406.

²⁹⁴ Hp. *Morb. Sacr.* 1.3.

²⁹⁵ Ar. *V.* 1037-45.

²⁹⁶ Lc 4 : 38-9.

²⁹⁷ Luc. *Philops.* 9.

zone mitoyenne dans laquelle les maladies qui provoquent une hyperthermie sont démonisées.

Notre corpus de papyrus exorcistiques contient seulement une amulette antipyrétique datant de l'époque gréco-romaine, l'amulette pour Hélène (6) et elle a déjà été traitée plus haut comme un document avec des éléments exorcistiques, avant tout à cause de la formule *θεραπεύειν τινα ἀπό τινος* qui est utilisée pour chasser la maladie, le frisson et la fièvre. La fièvre, *πυρετός* γ est accompagnée du frisson fébrile, *ῥίγος*, et de toutes maladies, *ἀπὸ πάσης νόσου*. La fièvre apporte un autre argument que cette amulette est à rapprocher d'un exorcisme, puisqu'elle peut être démonisée. Nous la comparons d'abord à un texte qui n'est pas inclus dans notre corpus parce que c'est une tablette d'argent, mais cette tablette fait le pont entre l'amulette pour Hélène (6) et les textes plus tardifs, où la fièvre est manifestement démonisée. Cette tablette, le *Suppl.Mag.* I 2 date aussi du III^e s. et elle provient d'Oxyrhynchos, elle démontre donc qu'à cette époque la fièvre pouvait avoir en Égypte des semblances de démon.

La fonction du *Suppl.Mag.* I 2 était de protéger le porteur contre la fièvre et contre *παντὸς πράγματος* "toute (mauvaise) action". Si la fièvre le possédait (*ἐπελάβητε*), les divinités invoquées devaient la calmer. Deux points sont notables dans cette amulette : les mauvaises actions sont souvent évoquées parmi les manifestations démoniaques contre lesquelles les Anciens ont utilisé des charmes de type exorcistique et la fièvre saisit la victime comme le ferait un démon. L'action de saisir est une des particularités dans la description antique de la fièvre. Cette action peut être caractérisée par le verbe *ἔχω* et certains de ses composés ou encore par des composés du verbe *λαμβάνω* : *ἐπιλαμβάνω*, *συλλαμβάνω* et *παραλαμβάνω*.

La fièvre en contexte magique montre définitivement des caractéristiques démoniaques et est de ce fait potentiellement sujette à l'exorcisme. C'est pourquoi, le seul papyrus magique contre la fièvre de notre corpus datant de l'époque gréco-romaine, le *Suppl.Mag.* I 3 (6), une amulette contre la fièvre pour Hélène, peut tout à fait être interprété comme un document contenant des éléments exorcistiques.

τὸ συνάντημα / τὸ ἀπάντημα, τὸ κακὸν πρᾶγμα, τὸ πονηρόν, τὸ κακόν

Dans la même catégorie que les attaques de démons ou de maladies, on retrouve aussi toute une gamme de circonstances néfastes, maléfiques et dangereuses. Ceci correspond dans la langue des amulettes, à *πᾶν συνάντημα* (ou *ἀπάντημα*) “des rencontres ou des circonstances mauvaises”, *πᾶν κακὸν πρᾶγμα* “toute mauvaise action contre le bénéficiaire du charme” et à *πᾶν πονηρόν* ou *πᾶν κακόν* “toute forme de mal ou d’être malin”. Ces formulations sont délibérément vagues pour recouvrir toutes les attaques potentielles du malin qui pourraient survenir. En effet, les textes magiques dans lesquels on les retrouve ont tendance à les additionner et les combiner avec d’autres maux de façon à assurer une couverture la plus complète possible. Ce sont ces associations du vocabulaire qui nous permettent de préciser le sens des termes *συνάντημα* / *ἀπάντημα* en particulier, qui autrement n’ont pas une signification nécessairement négative, mais désignent simplement une rencontre, ni bonne, ni mauvaise en soi.

Les trois papyrus magiques de notre corpus qui datent de l’époque gréco-romaine et qui portent une ou même plusieurs de ces quatre expressions sont les *PGM XXI* 1-29 (3), une invocation avec un hymne pour le dieu panthéiste, *PGM LXXI* 1-8 (4) un phylactère²⁹⁸ et *P.Berol. inv.* 11734 (7), un formulaire. Les deux premiers documents sont datés du II^e-III^e s. et le dernier du III^e s. Notons que ce sont des textes de protection, et non des exorcismes. En fait, les différents termes utilisés pour décrire les mauvais événements, *τὸ συνάντημα* / *τὸ ἀπάντημα*, *τὸ κακὸν πρᾶγμα*, *τὸ πονηρόν* et *τὸ κακόν*, et souvent aussi les entités que sont les *δαίμονες* (et les diverses variantes de même racine) ainsi que les *πνεύματα* : tous ces termes sont majoritairement utilisés dans des amulettes de protection. Le verbe principal est souvent *φυλάσσω* ou *διαφύλασσω*²⁹⁹. Toutefois, leur analyse est valable et même importante pour notre étude exorcistique puisqu’elles permettent de préciser le type de forces qui était craintes à cette époque et qui potentiellement pouvaient faire l’objet d’un rite d’expulsion.

Le *PGM XXI* 1-29 (3) est une formule dont l’effet apotropaïque repose sur la possession du nom caché et inexprimable du dieu panthéiste invoqué. Grace à ce nom

²⁹⁸ Dans le *PGM XXI* (3), les termes *δαίμόνιον* et *πονηρόν* sont reconstitués.

²⁹⁹ Les textes qui comportent une de ces menaces avec *φυλάσσω* ou *διαφύλασσω* : *PGM LXXI* 1-8 (4); *Suppl.Mag.* II 84 (11); *PGM IV* 923-4 (23); *PGM P3* (34). Il y a aussi les textes suivants qui ne sont pas dans notre corpus, mais qui ont quelques pertinences : *Suppl.Mag.* I 2, une tablette d’argent; *Suppl.Mag.* I 6, une statuette de faucon; une amulette pour Eugenia (Faraone et Kotansky, “An Inscribed Gold Phylactery”); le *PGM XXXVI* 176; une lamelle d’argent avec un exorcisme grec-aramaïque contre les mauvais esprits et la fièvre (Kotansky, Naveh et Shaked, “Greek-Aramaic Silver Amulet”).

comme unique phylactère, l’officiant peut affirmer que οὐκ ἀντιτάζεται πᾶν πνεῦμα, πᾶν συνάντημα, πᾶν δαιμόνιον, πᾶν πονηρόν “qu’aucun esprit, visitation, aucun démon, aucun être maléfique ne le surpassera” (ligne 22). Deux expressions génériques du mal s’y retrouvent : πᾶν συνάντημα et πᾶν πονηρόν, avec des entités plus précisément définies : πᾶν πνεῦμα et πᾶν δαιμόνιον³⁰⁰. Le verbe (οὐκ) ἀντιτάσσω, signifiant à la voix moyenne “s’opposer”, implique une action agressive de la part de ces maux et entités, même si ce n’est que potentiellement³⁰¹.

On constate souvent que dans les amulettes les circonstances mauvaises sont combinées à d’autres types d’attaques maléfiques comme les actions des démons ou des sorciers et les fièvres. Concernant les démons, la formule du *PGM XXI* 1-29 (3) les cite d’ailleurs par deux fois. Les visitations, πᾶν συνάντημα, et le mal, πονηρόν, sont donc considérés comme des menaces du même acabit que les démons et aussi que les esprits (mauvais). Les démons sont présents dans ce passage de la formule (ligne 22) et sont aussi présents au tout début de la formule (ligne 2). L’invocation s’ouvre en demandant que le dieu entende l’hymne qui lui est adressée, οἱ δαίμονες ἀκούοντες τὸ ὄνομα πτοοῦνται “lui dont le nom apeure les démons quand ils l’entendent”³⁰².

Les démons se retrouvent encore en combinaison avec une expression plurivalente du mal dans le *Suppl.Mag.* I 6, une statuette en hématite en forme de faucon dont l’inscription date de l’époque romaine, que nous avons vue précédemment relativement aux implications du faucon dans les exorcismes. La formule demande la protection de son possesseur, un prêtre, ἀπὸ παντὸς κακοῦ καὶ μήνεος θεῶν καὶ [δα]ιμόνων καὶ ἀπὸ βασκάνων πάντων “contre toute forme de mal, la colère des dieux, les démons, et tout sorcier”. Πᾶν κακόν se trouve encore mieux défini au voisinage de la μῆνις θεῶν, des δαίμονες, et des βᾶσκανοι en tant que mal supranaturel.

Outre les συνάντημα (des rencontres ou circonstances) et le πονηρόν (le mal) qu’on rencontre dans le *PGM XXI* 1-29 (3), un autre terme courant pour désigner les circonstances néfastes est τὸ (πᾶν κακόν) πρᾶγμα, les actions (mauvaises et en tout

³⁰⁰ Pour une analyse en profondeur de συνάντημα / ἀπάντημα, voir L. Robert, “Amulettes grecques”, *JS* 1 (1981) 3-44, en part. 20-5.

³⁰¹ Ὑποτάσσω est utilisé en conjonction avec les esprits chez Lc 10 : 20, mais avec un sens inverse à la phrase du *PGM XXI* 1-29 (3) : τὰ πνεύματα ὑμῖν ὑποτάσσεται “les esprits vous sont soumis”.

³⁰² La même expression presque exactement textuelle fait partie des *PGM XII*, 239 (9) et *PGM XIII* 765 (13) qui contiennent le même hymne. *PGM XII* 239 (9) ajoute en plus que ce nom fait tourner le soleil et la terre, qu’il secoue l’Hadès, que les fleuves, les mers, les lacs et les sources gèlent et les rochers se fendent.

genre), dirigées contre le bénéficiaire d'un charme. Ce terme se rencontre aussi loin que dans la Septante, dans le Psaume 90 (91) 5, un passage parfois récité dans les exorcismes : οὐ φοβηθήσῃ ἀπὸ φόβου νυκτερινοῦ, ἀπὸ βέλους πετομένου ἡμερας, ἀπὸ πράγματος διαπορευομένου ἐν σκότει, ἀπὸ συμπτώματος καὶ δαιμονίου μεσημβρινοῦ “Tu ne craindras ni les terreurs de la nuit, ni la flèche qui vole de jour, ni la peste qui marche dans les ténèbres, ni la contagion qui frappe en plein midi”. Πράγματος ici c'est l'équivalent de l'hébreu Deber, un démon qui apporte la Pestilence. Dans le nouveau Testament il y a aussi un passage qui va dans le même sens, dans l'épître de Jacques : “Mais si vous avez dans votre cœur un zèle amer et un esprit de dispute, ne vous glorifiez pas et ne mentez pas contre la vérité. Cette sagesse n'est point celle qui vient d'en haut, mais elle est terrestre, charnelle, diabolique. Car là où il y a un zèle amer et un esprit de dispute, il y a du désordre et toute sorte de mauvaises actions (φᾶλλον πρᾶγμα)”³⁰³.

Tὸ πρᾶγμα est présent dans deux papyrus de notre corpus pour cette époque, le premier c'est le *PGM LXXI (4)*. Une courte formule de protection qui utilise encore une fois le nom du dieu comme phylactère afin de se protéger ἀπὸ παντὸς κακοῦ πράγματος “contre toute mauvaise action”. Le second papyrus c'est le *P.Berol. inv. 11734 (7)* qui demande la protection ἀπὸ δαι[μόνων] καὶ τῶν ἀέρω[ν] καὶ πυρὸς ἀπὸ τ[---] τῶν θηρίων καὶ ἀπὸ--- ἀπὸ παντὸς κακοῦ π[ράγματος ?] “de tous les démons, ceux de l'air et ceux du feu, de..., de toutes bêtes sauvages, de... et de toute mauvaise action”.

De la même manière, dans le *Suppl. Mag. I 2*, une amulette d'argent d'Oxyrhynchos datant du III^e s., une divinité qui règne au-dessus de l'air et de l'océan est invoquée afin de protéger le porteur contre la fièvre et παντὸς πραγμάτου “toute (autre mauvaise) action”. Ce texte a déjà été évoqué un peu plus tôt, puisque la fièvre y agit comme le ferait une entité démoniaque : elle saisit sa victime. Or, cet aspect malveillant de la fièvre place sur un pied d'égalité les autres actions dont il faut être protégé, puisqu'elles sont nommées coup sur coup et que les fièvres et les πρᾶγματα sont sujets du même verbe. Les πρᾶγματα dont il est question sont donc aussi des actions malveillantes, voire démoniaques.

En conclusion, il semble évident que ces expressions à large spectre d'action précisent leur sens surtout en combinaison les unes avec les autres. Une impression qui

³⁰³ Jc 3: 16.

ira en se confirmant avec les utilisations qu'en feront les amulettes tardo-antiques. Rares sont les cas où un de ces termes se retrouve seul. L'analyse de ces combinaisons est justement particulièrement enrichissante pour les entités qu'on retrouve dans un rôle plus actif dans les textes exorcistiques comme les démons et les mauvais esprits.

Conclusion

Une des principales préoccupations de ce chapitre a été d'évaluer la différence entre la magie médicale et la magie exorcistique dans les papyrus antérieurs au III^e s., puisque durant cette période en particulier ces catégories ne sont pas tranchées et la distinction entre l'une et l'autre est floue. Le terme moderne catégorie porte d'ailleurs à confusion puisqu'il implique des distinctions là où les Anciens ne voyaient qu'un continuum. Nous avons donc précisé le champ sémantique de l'exorcisme et ses recouvrements avec celui de la guérison magique. Il y avait sept textes principaux à l'étude, les *PGM XX 1-19 (1)*, *P.Fouad 203 (2)*, *PGM XXI 1-29 (3)*, *PGM LXXI 1-8 (4)*, *Suppl.Mag. I 7 (5)* et *Suppl.Mag. I 3 (6)*, *P.Berol. inv. 11734 (7)* et aucun d'eux n'avait de caractéristique ouvertement chrétienne, bien que le *P.Fouad 203 (2)* est une prière d'origine juive utilisée comme amulette. De plus, beaucoup de textes médicaux et apotropaïques, de même que des textes littéraires, autant chrétiens que non chrétiens ont servi de *comparanda*. Chacun des éléments constitutifs du texte magique, les verbes d'expulsion ainsi que les substantifs nosologiques et démoniaques ont offert un vocabulaire varié permettant de comprendre comment la maladie et la possession étaient envisagées et quels en étaient les recouvrements.

Les contextes d'utilisation des charmes magiques à l'époque gréco-romaine sont diverses mais il est notable que dans l'ensemble de ceux qui nous sont parvenus, la maladie, la santé, la guérison y sont des préoccupations capitales³⁰⁴. Souvent l'affection visée est spécifiée et nous avons vu ici les fièvres et les maux de têtes, les premières parce qu'elles sont particulièrement prévalentes et surtout en Égypte, mais aussi parce que ces deux symptômes se rapprochent de ce qui était autrefois perçu comme une action démoniaque. D'ailleurs la formulation *θεραπεύειν τινὰ ἀπό τινος* qui sert dans plusieurs

³⁰⁴ Kotansky, "Incantations and Prayers", 116.

passages chez Luc à signaler la guérison de gens aux prises avec un esprit mauvais, est aussi utilisée pour contrer la fièvre dans l'amulette pour Hélène *Suppl. Mag.* I 3 (6).

Les maux de tête ont définitivement des caractéristiques démoniaques, à tout le moins dans leur assimilation avec des animaux sauvages ou des entités malveillantes. Dans cette mesure, ils sont l'objet de rites d'expulsion au même titre que les démons. Notre plus ancien texte, le *PGM XX 13-9 (1)* ordonne à la céphalée de fuir en même temps qu'à un lion, des loups et des chevaux. L'équation implicite entre le mal de tête et les animaux est éloquente puisque la représentation thériomorphe des démons est un des caractères typiques de leur description et elle est attestée à date très ancienne. De plus l'amulette d'argent de Carnutum contre la démons de la migraine Antaura, apporte une autre preuve que le mal de tête pouvait incontestablement être hypostasié. Cette amulette, bien qu'elle ne provienne pas d'Égypte, montre incontestablement que le mal de tête pouvait être assimilé à des animaux et surtout qu'il pouvait entrer à l'intérieur de ses victimes pour les posséder au plus tard au I^{er} s. apr. J.-C.

Ainsi ce document en particulier, le *PGM XX 13-9 (1)* est important pour tirer des conclusions sur l'ensemble de cette revue étant donné qu'il date du I^{er} s. av. J.-C. et que dès cette date il comporte des caractéristiques indéniablement exorcistiques. La maladie y est mise sur un pied d'égalité avec des animaux sauvages qui sont tous objets d'un verbe $\phi\acute{\epsilon}\upsilon\gamma\omega$ qui sera un standard des rites d'expulsion jusque dans l'Antiquité tardive. Nous sommes donc en présence d'un texte iatromagique qui avant même l'introduction du christianisme présente toutes les caractéristiques d'un exorcisme et qui montre combien la maladie et la possession sont des catégories qui se recoupent durant l'époque gréco-romaine.

D'autre part, l'action démoniaque était sournoise. Considérant les attaques surnaturelles qui ne sont pas nosogéniques, mais qui relèvent purement du malin, elles sont imprévisibles et souvent mal définies, beaucoup plus mal définies que ne le seront les sphères d'actions des démons chrétiens, ce qui justifie que soient utilisées des formulations vagues comme $\pi\acute{\alpha}\nu$ $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\nu\tau\eta\mu\alpha$ (ou $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\nu\tau\eta\mu\alpha$), des rencontres ou des circonstances mauvaises; $\pi\acute{\alpha}\nu$ $\kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\nu$ $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ "toute mauvaise action contre le bénéficiaire du charme" et $\pi\acute{\alpha}\nu$ $\pi\omicron\nu\eta\rho\acute{\omicron}\nu$ ou $\pi\acute{\alpha}\nu$ $\kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\nu$ "toute forme de mal ou d'être malin". Ces expressions permettaient de recouvrir toutes les formes potentielles d'attaques

surnaturelles comme dans le *PGM* LXXI 1-8 (4). Elles pouvaient aussi se combiner avec des formes plus précises de démons qui alors étaient appelées δαιμόνιον ou πνεῦμα πονηρόν comme dans le *PGM* XXI 1-29 (3). Cette logique de l'assurance tout risque est peut-être aussi à la base de l'amulette pour Artémidora, le *Suppl.Mag.* I 7 (5), d'où sa pertinence pour le corpus de textes exorcistiques.

Cependant, il reste que l'action démoniaque se distingue souvent mal de celle de la maladie ou d'autres menaces comme les animaux venimeux³⁰⁵. En fin de compte c'est ce raisonnement qui nous a poussé à inclure sous une même catégorie, les substantifs utilisés pour décrire la maladie ou l'attaque démoniaque, parce qu'une même amulette peut avoir comme complément d'objet d'un seul et unique verbe, un symptôme nosologique comme la fièvre et une action démoniaque comme toutes (mauvaises) actions, par exemple, sur l'amulette d'argent *Suppl.Mag.* I 2. De même, dans une lamelle d'or du III^e s. pour Aurélia, la porteuse veut être délivrée de ἐκ παντὸς πνεύματος πονηροῦ καὶ ἐκ πάσης ἐπιληψίας καὶ πτωματισμοῦ "tout mauvais esprit, de l'épilepsie et des attaques".

Les modernes tranchent avec trop de conviction entre maladie et possession démoniaque. Pour les Anciens ces catégories se recoupaient abondamment, magie médicale et exorcisme pouvaient être synonymes. La preuve en est qu'il n'y a pas de verbe durant la période gréco-romaine qui a été réservé uniquement pour les exorcismes ou uniquement pour la maladie, notamment les verbes ἀπαλλάσσω, θεραπεύω et φεύγω qui ont été étudiés ici et qui se confirmeront avec le temps comme poncifs de l'exorcisme. Face à cette fluidité il serait mal avisé d'induire une opposition là où les textes anciens n'en mettent pas. C'est le raisonnement qui a présidé à l'inclusion dans le corpus de textes contenant des éléments exorcistiques du charme de Philinna, le *PGM* XX 13-9 (1) et de l'amulette antipyrétique pour Hélène (6). De même, cette logique a conduit à l'utilisation des textes iatromagiques comme base de comparaison.

Pour finir, l'élément qui nous a semblé le plus notable dans cette revue est le fait que dans la période précédant l'influence extensive des chrétiens, les notions de possession et d'exorcisme sont déjà présentes dans les textes magiques et elles s'imbriquent déjà dans tout un réseau de croyances médico-magico-démonologique. Les

³⁰⁵ Kotansky, "Incantations and Prayers", 117.

chrétiens, charismatiques et moines de toute sorte n'ont donc pas apporté une innovation significative lorsque durant l'Antiquité tardive ils ont assimilés leurs démons aux catégories nosologiques préexistantes dans l'Égypte gréco-romaine. Les religions traditionnelles avaient effectué le rapprochement depuis longtemps.

Chapitre 2 : Textes de l'entre-deux périodes : III^e ou IV^e s.

Introduction

Dans notre corpus de papyrus exorcistiques, il y a quatorze textes datant de la période intermédiaire entre l'époque gréco-romaine et l'Antiquité tardive. Le *PGM VII* (textes **17-20**) et le *Suppl.Mag.* I 12 (**21**) datent de la fin du III^e ou du début du IV^e s. Les papyrus **12-16** sont datés de façon imprécise, au III^e ou IV^e s. et pour un certain nombre de papyrus, il n'est pas possible de déterminer leur date avec suffisamment d'assurance pour pouvoir les assigner soit à l'époque gréco-romaine ou à l'Antiquité tardive : les textes **8-11** ont des dates diversement évaluées selon les auteurs.

Alors, étant donné que, pour autant qu'on puisse l'estimer actuellement, ces textes recourent les III^e et IV^e s., leur pertinence dans le cadre de cette recherche n'en est que renforcée. Ils sont à mi-chemin entre les papyrus de l'époque gréco-romaine et ceux de l'Antiquité tardive et nous pouvons attendre d'eux qu'ils illustrent tout particulièrement cette période charnière de grande effervescence religieuse. La question au centre de ce chapitre est de déterminer quels sont les changements et les continuités qu'on peut identifier dans les formules exorcistiques, en comparaison avec la période gréco-romaine. De plus, la problématique médico-démonologique reste imprimée en filigrane dans toute cette recherche et donc, nous observerons également les développements dans le type d'agressions qui font l'objet d'exorcismes. Les démons qui, dans la période précédente, étaient encore difficiles à séparer de l'action nosologique, ou de celle des animaux par exemple, commencent-ils à s'individualiser ?

Considérant l'importance de cette période pour la transformation religieuse et parce qu'on dispose de plus de textes, on peut s'attendre à quelques innovations. Le nombre total de papyrus avec des caractéristiques exorcistiques est plus élevé : quatorze comparativement à sept pour l'époque précédente. Toutefois, il n'y a pas plus de papyrus ouvertement chrétiens qu'à la période précédente. Parmi les textes de l'époque gréco-romaine, un seul montrait possiblement des influences chrétiennes, mais ce n'était qu'une

conjecture (le *Suppl.Mag.* I 3 (6)) et maintenant il est encore question de possibles influences, sans certitude aucune, avec un unique papyrus (le *Suppl.Mag.* II 84 (11)).

D'autre part, notre approche favorise la mise en relief des continuités. La maladie, la fièvre et les circonstances mauvaises sont encore ici analysées comme la résultante d'actions surnaturelles et démoniaques. Nous avons indubitablement fait le choix d'accorder une grande place à la maladie dans notre corpus. En outre, les textes concernant l'utérus malicieux seront abordés. Ce n'est pas une nouveauté de cette période puisque cette conception diagnostique remonte à l'époque classique, mais il n'y avait pas, dans notre corpus de base, d'amulette contre l'utérus malicieux à l'époque précédente. Leur introduction dans les papyrus de ce chapitre va permettre d'affiner considérablement notre compréhension des attaques surnaturelles internalisées puisque, l'utérus étant un organe interne, il ne saurait être question ici de simples attaques extérieures.

Les démons sont une partie fondamentale de ce chapitre. Ils figurent dans beaucoup plus de textes qu'à l'époque précédente, de sorte que leur nature et leur place se précisera. De même, Hécate, qui n'était pas présente dans les papyrus du premier chapitre, fait une entrée remarquée : on la retrouve dans deux papyrus exorcistiques de notre époque et dans plusieurs textes magiques également. Ce qui la distingue particulièrement c'est qu'elle peut tout autant être comptée parmi les attaques surnaturelles, que parmi les entités apotropaïques.

Dans l'analyse des verbes, nous avons aussi tenté d'avoir une certaine constance, nous avons pu continuer avec ἀπαλλάσσω, ἔχω et ses composés, ainsi que φεύγω. Ces verbes sont des incontournables de l'exorcisme et leur utilisation se précise, surtout parce qu'elle s'enrichit d'éléments nouveaux qui selon nous exacerbent le caractère exorcistique des textes magiques. En plus de ceux-ci, nous avons ajouté les verbes διαλλάσσω, εἰσκρίνω et les verbes signalant la peur : πτοέω, τρέμω et φοβέω³⁰⁶. Dans l'ensemble, ces termes, qui sont des poncifs dans la procédure exorcistique, permettent de retracer les grandes lignes de l'évolution de la pratique.

³⁰⁶ Seulement les verbes qui n'ont pas été inventoriés dans le premier chapitre feront ici l'objet d'une analyse complète, avec une revue des utilisations dans la littérature.

Verbes

ἀπαλλάσσω

Le verbe *ἀπαλλάσσω*, nous l'avons vu dans le premier chapitre, signifie "délivrer, libérer" en contexte thérapeutique et exorcistique. C'est un des plus anciens verbes utilisés à ces fins puisque la littérature le fait remonter jusqu'à la tragédie, Platon et Xénophon. Dans la période gréco-romaine il était présent sur un seul papyrus magique : le *Suppl.Mag.* I 7 (5), dont la fonction est potentiellement exorcistique, bien que l'amulette en elle-même ne soit pas très loquace. Mais nous avons aussi vu qu'*ἀπαλλάσσω* était utilisé dans un charme amoureux sur ostracon datant du II^e s. Ce document était déterminant, parce qu'il plaçait le verbe dans un contexte de chaleur ardente et de passion fiévreuse qui devait brûler sa victime, ce qui est conséquent, puisque l'amour est souvent perçu comme une maladie et ses symptômes peuvent être semblables à ceux d'une possession. Or, ce contexte pyrétique pour *ἀπαλλάσσω* se confirme avec les amulettes de l'entre-deux périodes de notre corpus. Le verbe est attesté à l'impératif, *ἀπάλλαξον*, sur deux amulettes pour combattre les fièvres et les frissons qui possèdent leur victime, le *Suppl.Mag.* I 9 (14) et *Suppl.Mag.* I 12 (21). Ils visent à délivrer d'une *ῥίγος / (ῥίγο)πυρετὸς (συν)έχει*, une fièvre ou une fièvre avec frisson qui possède.

Si le verbe *ἀπαλλάσσω* d'un côté et la fièvre qui possède de l'autre, peuvent, indépendamment l'un de l'autre, être indicateurs d'une intention exorcistique, leur combinaison n'en est que plus significative. La fièvre se confirme encore en tant qu'action démoniaque dont il faut se protéger par des moyens surnaturels. Le *Suppl.Mag.* I 9 (14) s'ouvre par le palindrome *αβλαναθαναλβα* en forme de pyramide inversée. C'est potentiellement cette puissance, *αβλαναθαναλβα*, qui est invoquée pour qu'elle délivre la porteuse, Techosis, de la *συνέχοντος ῥίγοπυρέτου* "la fièvre frissonnante qui la possède". De plus, nous avons déjà expliqué le potentiel de guérison d'un palindrome en forme de pyramide inversée. Cette amulette se situe donc entre guérison et expulsion d'une force malveillante. La fluidité de la représentation maladie-démon qui était caractéristique de nombreux textes au chapitre précédent, se retrouve encore ici. En outre, l'élément exorcistique s'affirme plus clairement que dans le le *Suppl.Mag.* I 7 (5), le texte utilisant

ἀπαλλάσσω que nous avons vu précédemment. Dans le *Suppl.Mag.* I 9 (14), la prise de possession par la fièvre se confirme avec le verbe συνέχω.

La seconde amulette pyrétique, le *Suppl.Mag.* I 12 (21), conjure pareillement, des mots magiques, κατὰ τῆς πικρᾶς Ἀνάγκης “au nom de l’amère nécessité”, de délivrer un certain Ammon de ἔχοντος αὐτὸν πυρετὸν καὶ ῥίγους “de la fièvre et du frisson qui le possèdent”³⁰⁷. Les deux amulettes ont donc sensiblement la même structure : elles s’ouvrent avec des mots magiques, les invoquent pour qu’ils délivrent (ἀπάλλαξον) les porteurs de la fièvre et du frisson qui les possèdent et se terminent par une variation de “en ce moment ou en ce jour”, suivi de “maintenant maintenant, vite, vite”. Bien que ἦδη ἦδη, ταχὺ ταχὺ soit très courant, pour le reste, la formulation et la structure de ces deux amulettes est la même.

La différence est qu’ici, l’amulette *Suppl.Mag.* I 12 (21) comporte une phrase qui ne se retrouve pas dans le *Suppl.Mag.* I 9 (14) : ἐξορκίζω ὑμᾶς κατὰ τῆς πικρᾶς Ἀνάγκης, Μασκελι Μασκελω Φνουκενταβαωθ οπεοβαζαγαρ ῥηζίξθω ἱππόχθων πυριπηγανυξ. Elle conjure les mots magiques au nom de l’amère Nécessité et ajoute la formule Maskelli Maskellô. L’amère nécessité est évidemment un lieu commun de la magie, mais on peut se demander si cette formule n’ajouterait pas une certaine ampleur à la portée exorcistique de l’amulette. Les formules toutes faites ne sont pas forcément ajoutées au hasard. Ἀνάγκη était une déesse importante pour la religion et la philosophie grecque. C’était la personnification de la destinée, de la fatalité, de la nécessité inéluctable. Cette “amère nécessité” qui pousse à utiliser les charmes magiques depuis aussi loin qu’Euripide quand, dans l’*Alceste*, le Chœur déclarait à Admète qui se lamentait sur son sort, que κρείσσον οὐδὲν Ἀνάγκας “rien n’est plus puissant que la nécessité”, ni les φάρμακον Θρήσσαις, les tablettes thraces dictées par Orphée, ni les φάρμακα “les remèdes” de Phébus³⁰⁸.

Outre les tragédiens, les philosophes aussi soulignent l’inéluctabilité de la Nécessité. Les présocratiques lui donnaient un rôle primordial dans leur cosmogonie³⁰⁹. Dans le mythe d’Er, Platon en fait le principe cosmique ultime. Le fuseau cosmique

³⁰⁷ Z. Ritook, “Ein neuer griechischer Zauberpapyrus”, *AAASH* 26 (1978) 433-56, en part. 437, 450-5.

³⁰⁸ E. *Alc.* 965-72.

³⁰⁹ voir I.-F. Viltanioti, *L’harmonie des sirènes du pythagorisme ancien à Platon* (Berlin, 2015) 111-4.

tourne sur les genoux de cette déesse, de sorte qu'elle est l'essence de tout mouvement³¹⁰. Il rapporte aussi un proverbe disant que Dieu lui-même ne saurait combattre la Nécessité³¹¹. La Nécessité avait à Corinthe un temple qu'elle partageait avec la Violence (Βία) selon Pausanias³¹². Ἀνάγκη était une divinité puissante respectée des dieux et des humains.

Durant l'Antiquité tardive, la popularité d'Ἀνάγκη croît de pair avec l'intérêt pour l'astrologie notamment, ce qui se répercute dans les textes magiques de cette période. Conjuré une puissance divine au nom de l'amère Nécessité est un lieu commun de la magie qu'on retrouve souvent dans les évocations et dans les charmes coercitifs grecs³¹³. De plus, la tablette de Phalasarna, qui a été mentionnée précédemment, demande à Damnameneus de dompter ceux qui refusent, ἀνάγκαι "par la nécessité". Étant donné les nombreux éléments exorcistiques de cette tablette, le parallèle est significatif. Notons également que la Nécessité est associée aux démons sur une amulette d'argent de Beyrouth pour une certaine Alexandra. L'amulette demande à Sabaôth, Elaôth et Chthothai de protéger Alexandra, fille de Zoé contre plusieurs types de démons parmi lesquels des πάσης ἀνάγκης δαιμόνων "toute contrainte des démons"³¹⁴.

De plus, comme c'est souvent le cas, l'amère nécessité est suivie de la formule Maskelli Maskellô. Ce sont des mots magiques qu'on retrouve plus particulièrement dans la magie amoureuse agressive. Ils sont associés, donc, à la contrainte exercée sur une personne ou sur un *nekydaimon*. Et comme nous l'avons souligné, la magie amoureuse a des liens nombreux avec l'exorcisme³¹⁵. Plus important encore, cette formule est énoncée dans son entièreté dans les *voces magicæ* de l'invocation à prononcer à voix haute dans le rituel du *PGM XII* 270-350 (10), un rituel pour fabriquer une bague permettant entre autres choses de délivrer les démoniaques. Ainsi, la formule Maskelli Maskellô, avec l'"amère Nécessité", est tout à fait à sa place dans *Suppl.Mag.* I 12 (21), un charme qui veut contraindre des forces surnaturelles pour qu'elles délivrent le porteur d'une fièvre qui le tient sous son emprise.

³¹⁰ Pl. R. 617b.

³¹¹ Pl. Lg. 818e. Même idée chez Simon. F. 4.20 Diehl.

³¹² Paus. 2.4.6.

³¹³ P. ex. *PGM* IV 605; *PGM* VII 100, 302. Autres formulations : *PGM* III 120, *PGM* IX 10, *PGM* XXXVI 342, 345. Voir Kotansky, "Greek Exorcistic Amulets", 276.

³¹⁴ Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 270-300 (no. 52).

³¹⁵ Voir ci-dessus, p. 45.

Et enfin, la même structure que celle du *Suppl.Mag.* I 9 (14) et *Suppl.Mag.* I 12 (21) est aussi présente dans le *Suppl.Mag.* I 11 (15), même si pour celui-ci le verbe n'est pas ἀπαλλάσσω. Pour le reste, il s'ouvre avec la *vox magica* ζαγουρηπαγουρη en forme de pyramide inversée, invoque les anges augustes et bons pour qu'ils παύσατε Διᾶν ὄν ἔτεκε Σοφία ἀπὸ τοῦ συνέχοντος αὐτὸν πυρετοῦ “donnent à Dias un répit de la fièvre qui le possède” et puis il se termine avec “en ce jour, en cette heure, maintenant, maintenant, vite, vite”.

Un autre texte qui ne fait pas partie de notre corpus comporte des caractéristiques comparables aux papyrus précédents et il montre, encore une fois, que le traitement pour les affections nosologiques et démoniaques étaient du même ordre. Le *PGM* VII 205 a la même formulation que les amulettes précédentes, mais cette fois plutôt que de combattre la fièvre, il s'agit d'une toux. Le formulaire prescrit d'écrire à l'encre noire, sur une peau d'hyène, plusieurs *voces magicae* et demande ensuite ἀπαλλάζον τὸν δεῖνα ἀπὸ τῆς συνεχούσης αὐτὸν βηκός “délivre le porteur de la toux qui le possède”. La toux n'est certes pas un démon, mais comme les autres, cette amulette invoque une *vox magica* pour obtenir la délivrance d'une affliction qui possède et elle semble également avoir quelques liens avec le monde infernal : l'hyène est, par sa nature, est associée au monde des morts. En tant qu'animal charognard, elle était réputée creuser dans les tombes pour manger les cadavres et enfin, le noir était aussi corrélé à la mort³¹⁶.

Donc cette formulation : verbe de délivrance – bénéficiaire – ἀπὸ + maladie qui détient, est courante et on la retrouvera encore dans la période suivante, entre autres avec des démons³¹⁷. De plus, les amulettes citées ici débutent toutes avec des *voces magicae* qu'elles semblent invoquer et dans deux des quatre cas, ces *voces* prennent la forme d'une pyramide inversée.

Le dernier papyrus sur lequel nous nous pencherons est le *PGM* XIII 1-343, “Les huit livres de Moïse”. C'est un formulaire à la fin duquel, de 231 à 343, il y a une section avec diverses recettes basées sur la récitation d'un nom révélé par un dieu invoqué au cours d'un rituel préalablement décrit. En 244-6, il y a une formule contre l'érysipèle,

³¹⁶ Pour le noir : p. ex. selon l'auteur de la maladie sacrée les charlatans prescrivaient entre autres choses de ne pas porter du noir car cette couleur est signe de mort : Hp. *Morb. Sacr.* 1.4. Voir aussi le commentaire et les références de Jouanna, *Hippocrate*, 46.

³¹⁷ P. ex. *PGM* V 125-6 (29) et une lamelle de bronze provenant de Xanthos éditée par D.R. Jordan et R.D. Kotansky, “Two Phylacteries from Xanthos”, *RA* (1996) 161-74, en part. 167-71 (no. 2).

une maladie inflammatoire de la peau, souvent accompagnée de fièvre. Si on dit le nom révélé dans le rituel à un homme atteint de cette maladie, après l’avoir frotté avec des excréments de crocodile, ἀπαλλαγῆσεται “il sera délivré”. Il est très significatif que ce charme fasse suite à un autre, 242-4 (12), dans lequel on utilise ce nom révélé sur un démoniaque. Il faut lui mettre du soufre et de l’asphalte sous le nez, lui dire le nom révélé et le démon parlera, puis partira (ἀπελεύσεται). Ensuite la formule de 246-7 prescrit de dire le nom sur une entorse ou une fracture, tout en la frottant avec de la terre et du vinaigre, puis la formule assure que ἀπαλλάξεις “tu la feras partir”.

Si on se concentre sur ce groupe de trois formules : celle pour guérir les démoniaques (*PGM XIII 242-4 (12)*), celle contre l’érysipèle (*PGM XIII 244-6*) et celle contre les fractures (*PGM XIII 246-7*), les deux qui concernent la maladie ont le verbe ἀπαλλάσσω, non pas à l’impératif comme celles qu’on a vues jusqu’ici, mais au futur. Or, le futur a un aspect performatif au même titre que l’impératif³¹⁸. Les trois formules ont une ordonnance semblable qui n’est communes qu’à elles et qui n’est pas la même que les autres recettes de cette section. Il faut mettre sur la partie du corps affectée, ou sous le nez, dans le cas du démoniaque, un ou deux produit(s) purificateur(s) et réciter le nom secret : ce qui aura pour effet de faire partir l’affection ou le démon³¹⁹. Il est hautement révélateur que deux maladies et un démon soient traités par une procédure identique. Or, ces deux maladies sont repoussées par le verbe ἀπαλλάσσω. Ceci apporte du support à l’idée qu’ἀπαλλάσσω s’utilise particulièrement dans le cas de maladies démonisées.

Ἀπαλλάσσω est peut-être utilisé aussi, sur l’amulette *Suppl. Mag. II 84 (11)*, mais dans ce cas il est reconstruit. Le premier mot pourrait tout aussi bien être [ἀπάλλα]ξον que [φύλα]ξον, donc on ne peut savoir si nous sommes en présence d’un charme curatif ou préventif. Les menaces qui pèsent sur le porteur de l’amulette et dont il veut être soit délivré, soit protégé, sont [ἀπὸ πάντων| πον]ηρῶν πραγμάτων[ν καὶ ἀπὸ παν|τὸς συναντήματος κ[αὶ...]σεκτησιου καὶ ἀπ[ὸ...]μου πτώσε[ως] π [...]ωσεως ὕπνο[...] κωφῶν δεμόν[ων καὶ ἀπὸ πά|σης] ἐπιλήμψεως [καὶ ἀπὸ παν|τὸς σ]εληνιασμοῦ κ[αὶ...]ματος καὶ

³¹⁸ Smyth, *Grammar*, 428-9 (§1917); B.G. Mandilaras, *The Verb in the Greek Non-Literary Papyri* (Athènes, 1973) 188-90 (§396).

³¹⁹ Soufre, asphalte (première formule, contre les démoniaques), excréments (deuxième, contre l’érysipèle) et vinaigre (troisième, contre la douleur des fractures) sont utilisés dans la médecine et les purifications. Pour le soufre, l’asphalte et les excréments, voir p. ex. H. von Staden, “Matière et signification : Rituel, sexe et pharmacologie dans le Corpus hippocratique”, *AC* 60 (1991) 42-61. Le vinaigre pour sa part est abondamment cité dans le corpus hippocratique et par Pline. Il servait notamment à nettoyer les plaies.

ἀ[πὸ... ἐ]πιπ[ο]μπῆς... “des mauvaises actions, de toutes (mauvaises) rencontres, des (...) d’Hécate (?), des attaques de spectres (?), des attaques durant le sommeil (?), des démons muets, de toute épilepsie, de tout ‘lunatisme’, (...) et de toute visite...” À tout le moins, ce texte permet de spécifier l’objet des verbes qu’on retrouve sur les amulettes du III^e-IV^e s., qu’il s’agisse de prémunir ou de délivrer les individus tourmentés.

En conclusion, ἀπαλλάσσω se confirme en tant que verbe d’expulsion. La maladie et de plus en plus, les actions mauvaises et démoniaques (*Suppl.Mag.* II 84 (11) ?) sont les objets de ce verbe. La fièvre (*Suppl.Mag.* I 9 (14) et *Suppl.Mag.* I 12 (21)), la toux qui possède (*PGM* VII 205), l’éransipèle (*PGM* XIII 244-6) et une fracture (*PGM* XIII 246-7) sont toutes des affections qui sont traitées comme des attaques du mal. D’ailleurs en ce qui concerne les maladies de peau, le traitement de l’éransipèle rappelle le traitement par Mélampous des filles de Proetos qui avaient été infectées par une maladie galeuse³²⁰. Ce sont dans les deux cas, des affections d’origine surnaturelle qui sont repoussées par un mage. Et d’un autre côté, l’éransipèle étant souvent accompagné de fièvre, il est conséquent qu’elle soit traitée comme le sont les fièvres et les possessions.

διαλλάσσω

Ce verbe signifie normalement “interchanger, donner en échange, échanger...”, mais il peut parfois vouloir dire “quitter (cette vie)”³²¹. C’est le sens que lui donne le grammairien Harpocrate dans son lexique et il cite Lycurgue comme exemple³²². Lycurgue l’aurait utilisé dans son traité *Au sujet des choses sacrées*. Cornutus, pour sa part, utilise le participe, τοὺς διαλλάττοντας, pour dire “ceux qui sont morts”³²³. C’est peu de précédents, on doit le concéder et ils sont légèrement plus anciens que notre période actuelle, mais le *PGM* XII 14-95 (8) emploie tout de même ce verbe dans un sens similaire. Il s’agit d’un rituel dédié à Éros qui peut accomplir toute sorte de choses comme envoyer des rêves, causer de l’insomnie et διαλλάσσει κακοδαίμονος “faire quitter les mauvais démons”. Il n’y a, à notre connaissance, aucune autre utilisation

³²⁰ Dans la plus ancienne version connue du mythe des filles de Proetos, celle du *Catalogue des Femmes*, elles n’avaient pas été frappées de folie, mais Héra avait déversé sur leur tête une substance causant une maladie galeuse et leur faisant perdre leurs cheveux, Hes. F. 82-3 Most (= 132-3 Merkelbach-West).

³²¹ LSJ s.v.

³²² Harp. s.v. διήλλαξεν.

³²³ Corn. *ND* 35.

semblable de ce verbe dans un contexte de conjuration démoniaque. Tout bonnement, διαλλάσσει démontre que, malgré les conventions, malgré les procédés stéréotypés de l'exorcisme, la magie conservait une part de liberté, d'expression personnelle.

εἰσκρίνω

Le verbe εἰσκρίνω signifie en premier lieu “enrôler, admettre”. Ensuite, un peu dans le même ordre d'idées, son deuxième sens est “faire entrer dans”³²⁴. C'est dans ce sens que l'auteur Jamblique l'utilise dans quelques passages des *Mystères d'Égypte*, où il traite de divination³²⁵. Il explique qu'il y a des gens qui laissent de côté tout le soin des rites sacrés, qui ne tiennent pas compte du culte et qui font un mauvais usage de la divination. Cette divination produit un certain mouvement de l'âme et elle est troublée par de vils souffles daimoniens. Ces pseudo-devins restent ainsi debout sur des caractères gravés pendant une heure, ὡς οἱ πληρούμενοι ἀπὸ εἰσκρίσεων “comme ceux qui sont remplis d'esprits qui entrent en eux”. Ici, c'est le substantif qui est utilisé, ἡ εἴσκρισις “une entrée, une pénétration”.

Un peu plus loin, toujours à propos de ces pseudo-devins, parce qu'ils sont restés debout ainsi sur des caractères pendant une heure, Jamblique dit que ποιησάμενοι, εἰσκρίνει νομίζουσι τι πνεῦμα “ayant fait cela, ils croient pouvoir faire entrer un esprit”. Toujours chez Jamblique, lorsqu'il décrit les formes de possession divine, il affirme que ceux qui sont des médiums véritables voient τὸ κατιὸν πνεῦμα καὶ εἰσκρινόμενον “un *pneuma* qui descend et qui entre en eux”³²⁶. Ce πνεῦμα, cet esprit qui entre dans les devins et les magiciens, est un esprit de divination.

Diogène Laërce l'utilise aussi en contexte de divination³²⁷. Dans le prologue des *Vies de philosophes*, il mentionne que certaines gens assigneraient l'origine de la philosophie aux barbares. Parmi les candidats barbares, il y a les mages perses qui s'occupent de prédictions et de divination parce que les dieux se manifestent à eux. De plus, Diogène souligne que εἰδώλων πλήρη εἶναι τὸν ἀέρα, κατ' ἀπόρροϊαν ὑπ' ἀναθυμιάσεως εἰσκρινομένων ταῖς ὕψεσι τῶν ὀξυδερκῶν “l'air est remplie d'images qui

³²⁴ LSJ s.v.

³²⁵ Iamb. *Myst.* 3.13-4.

³²⁶ Iamb. *Myst.* 3.6. Pour une liste de références avec εἰσκρίνω voir *Suppl.Mag.* II, p. 79.

³²⁷ D.L. 1.7.

émanent des objets et entrent dans les yeux de ceux dont la vue est perçante”. De là, la capacité de ces barbares : leurs yeux sont “pénétrés” par des images.

Dans le même ordre d’idées, le verbe εἰσκρίνω est utilisé pour expliquer comment l’âme loge dans le corps. Philon d’Alexandrie dit que εἶναι νοῦν εἰσκρινόμενον σώματι “l’âme est infusée dans l’homme”³²⁸. Jamblique, encore, affirme que (ἡ ψυχὴ) εἰς ἀνθρώπινον σῶμα εἰσκριθῆναι “l’âme est insérée dans un corps humain”³²⁹.

Dans les papyrus magiques, ce verbe se trouve dans le *PGM VII 429-58 (19)*, un rite pour contraindre n’importe quoi. Entre autres choses, la formule qu’il contient ὀρκίζει δαίμονας καὶ εἰσκρίνει “conjure les démons et les fait entrer”. La question consiste à déterminer le dessein de cette pénétration. On pourrait penser, au vu des utilisations de ce verbe évoquées plus haut, que la formule du *PGM VII 429-58 (19)* vise à provoquer une transe divinatoire. Toutefois, il est possible qu’elle serve plutôt à faire entrer des démons dans les objets ou dans les gens pour des motifs plus triviaux, voire agressifs³³⁰.

D’abord, la divination n’est aucunement mentionnée dans le papyrus. Ensuite, la formule peut être inscrite sur une tablette de plomb, comme le sont les mauvais sorts, elle doit être déposée de nuit, dans un drain de bain, dans une source ou dans la mer, bref, dans une source d’eau, un lieu permettant d’accéder au monde infernal. La formule invoque Osiris et parmi les appellations qu’on retrouve dans les *voces*, il y a Ousersetemeth, Osiris du monde sous terrain. De plus, les autres utilisations de ce charme sont de l’ordre de la magie agressive : il peut restreindre, maintenir les chariots, causer des inimitiés, la maladie, abattre, détruire et mettre à l’envers. Ce sont des pratiques du même ordre que d’envoyer un démon pour tourmenter une victime qu’on lui désigne. Ce sont aussi des actions qu’on pourrait attribuer à un démon.

On aurait tout de même pu penser à une forme de divination par l’esprit d’un mort ou une entité infernale, comme c’est le cas avec le *Suppl.Mag. II 66*, qui sert ici de point

³²⁸ Ph. 2.604.

³²⁹ Iamb. *Myst.* 1.8.

³³⁰ C’est d’ailleurs ainsi que le traduit M. Smith dans Betz, *Greek Magical Papyri*, 129 (*PGM VII 429-58*). M. Almond, “Incantation for Spirit Possession of a Boy”, dans *New Docs* 10 (2012) 20-4, en part. 22 interprète aussi le *PGM VII 429-58 (19)* de cette manière. *Suppl.Mag. II*, p. 79 donne ici le sens de “faire entrer” un démon dans son domaine pour εἰσκρίνω, ce qui n’est pas impossible, mais au vu des autres finalités de ce charme nous préférons l’interprétation de Smith. Voir aussi S. Eitrem, *Some Notes on the Demonology of the New Testament* (Oslo, 1966) 16-7.

de comparaison. Le *Suppl.Mag.* II 66 est une lamelle de plomb du III^e/IV^e, provenant probablement du Fayoum. Elle n'est pas incluse dans le corpus, puisque c'est une tablette de plomb, mais elle provient tout de même d'Égypte et elle montre une acception d'εἰσκρίνω qui précise encore le type de possession que ce verbe implique. En fait on pourrait dire qu'elle est à mi-chemin entre Jamblique et le *PGM* VII 429-58 (19).

La tablette *Suppl.Mag.* II 66 demande à “celui qui a des yeux terribles, celui qui a tout fait”, ἐλθέ, λάλησον, εἰσκρίθητι ἐμοὶ, Ἀλεξάνδρω “vient, parle et entre en moi, Alexandros”. Donc il est question de divination, mais peut-être une forme de divination par nécromancie puisque la formule est inscrite sur une tablette de plomb et que le plomb sert le plus souvent à communiquer avec le monde infernal³³¹. Ce serait donc l'esprit d'un mort, un νεκροδαίμων, qui serait invité à entrer dans le corps du médium. Mais le *PGM* VII 429-58 (19) de son côté n'a aucun élément qui pointe vers une forme de divination, quelle qu'elle soit et aucune ressemblance avec le *Suppl.Mag.* II 66. De plus, la combinaison du verbe ὀρκίζω, “faire prêter serment, adjurer” et de εἰσκρίνω du *PGM* VII 429-58 (19) prendrait tout son sens dans un contexte de possession.

En conclusion, εἰσκρίνω est un verbe qui est plutôt utilisé dans un contexte de divination, pour la pénétration d'un individu par un esprit de divination ou même par un mort. Cependant, comme nous avons décidé d'avoir une approche inclusive, la possession par un esprit divinatoire reste tout à fait pertinente. Évidemment Jamblique, une des sources de comparaison, est un adepte de la théurgie, mais théurgie et magie égyptienne ont parfois beaucoup en commun. Loin de nous évidemment l'idée de faire adéquation entre magie, théurgie et même goétie comme l'a fait Saint Augustin³³², mais il demeure que magie et théurgie ont des affinités³³³. Du moins, puisque la question a des tenants et des aboutissants complexes et hors propos ici, disons simplement que Jamblique utilise une terminologie qui est aussi attestée dans les papyrus magiques³³⁴. Les deux pratiques visaient, avec des moyens différents, à arriver par des rituels à une communion avec le divin. Jamblique connaissait assurément des textes magiques, d'où la

³³¹ *Suppl.Mag.* I, p. 76. Pour la nécromancie par le biais d'un jeune garçon voir D. Ogden, *Greek and Roman Necromancy* (Princeton, 2001) en part. 194-8.

³³² Aug. *Civ. Dei.* 10.9.1.

³³³ A.H. Armstrong, “Jamblique et l'Égypte”, *EPh* (1987) 521-32, en part. 529.

³³⁴ C. van Liefferinge, *La théurgie. Des oracles chaldaïques à Proclus* (Liège, 1999) 38.

pertinence de cet auteur dans une recherche linguistique magique. Sans compter qu'il a vécu durant la période qui nous intéresse ici.

La possession par un esprit de divination, par un mort forcé de vaticiner, ou par un démon envoyé par magie, sont des formes différentes d'un même phénomène et le verbe εἰσκρίνω peut recouper toutes ces formes. Jamblique exemplifie une acception possible et le papyrus *PGM VII 429-58 (19)*, lui, une autre possibilité qui est un peu son opposé par la malice de son intention. Il demeure que les deux phénomènes sont comparables. Autant le médium que le démoniaque sont pénétrés par une entité extérieure et ont de la sorte, accès à des connaissances ou à des facultés qu'ils n'ont normalement pas³³⁵. D'ailleurs, pour illustrer ces facultés exceptionnelles, on peut citer l'exemple de la jeune servante qui dans les Actes a un esprit de divination et qui reconnaît en Paul et Silas des serviteurs du Très Haut. C'est une connaissance qui lui vient de l'esprit qui la possède. Lorsque Paul, exaspéré de sa litanie, décide de chasser l'esprit, il ordonne à ce dernier, au nom de Jésus-Christ, de sortir de la jeune fille, exactement comme on chasse les esprits mauvais des possédés³³⁶. Ce passage montre que la possession par un esprit de divination et un esprit impur est du même acabit et εἰσκρίνω peut recouvrir ces deux phénomènes.

Peur du démon : les verbes πτοέω, τρέμω et φοβέω

Les invocations de type kérygmatisque sont fréquentes dans les formules magiques. Non seulement dans les exorcismes, mais dans toute forme de magie puisqu'elles servent à attiser la bienveillance de la divinité. Ce sont des énoncés qui soulignent les grandes œuvres accomplies par un dieu ainsi que sa puissance. Les juifs et les chrétiens basent souvent leurs kérygmes sur les textes sacrés, mais on en retrouve aussi dans les formules grecques et romaines³³⁷. Dans les exorcismes, ces énoncés servent à exalter la puissance du dieu au nom duquel l'exorcisme est accompli et surtout, il y a dans cette glorification, une menace implicite pour le démon. Nous allons donc dans cette section voir quels sont les kérygmes choisis dans les exorcismes et pourquoi.

³³⁵ Almond, "Incantation for Spirit Possession", 23.

³³⁶ Ac 16 : 16-8.

³³⁷ W.L. Knox, "Jewish Liturgical Exorcism", *HTR* 31 (1938) 191-203, en part. 191 affirme que les kérygmes sont dérivés du judaïsme et passés de là dans le christianisme. Mais on retrouve des acclamations du même genre dans des documents qui ne sont ni juifs ni chrétiens, par exemple le *PGM IV 2441-621* adressé à Artémis-Perséphone-Aphrodite-Séléné. Il y est dit, entre autres, que les démons tremblent de peur devant la déesse.

Les énoncés kérygmiques des exorcismes mettent souvent l'accent sur la puissance terrible du dieu et la peur que lui, ou même simplement son nom, peut inspirer³³⁸. Le but de ces acclamations est d'exercer une action coercitive. Menacer ou contraindre une entité surnaturelle, voire une divinité, est fréquent dans la magie ancienne. Jamblique explique cette pratique en alléguant que le théurge commande aux puissances cosmiques en se prétendant, non simplement un homme, mais l'égal des dieux. Il dit aussi que ces menaces sont adressées non pas aux dieux, mais en réalité aux démons³³⁹.

La peur est diversement exprimée, mais les verbes qui reviennent le plus sont φοβέω, τρέμω et πτοέω. Si on ne s'arrête qu'aux acceptions qui nous concernent ici, φοβέω signifie "mettre en fuite" ou, plus souvent au passif "être apeuré, être saisi par la peur, avoir peur". Les adjectifs φοβέρος "effrayant, terrible" et ἔμφοβος "terrible, effrayé" sont aussi utilisés. Τρέμω se traduit par "trembler, trembler de peur" et enfin πτοέω signifie "terrifier"³⁴⁰. Les énoncés de la puissance terrible du dieu se retrouvent aussi dans les charmes amoureux. Bref, les kérygmes servent à exercer une contrainte sur un démon ou un mort, soit dans le but de le faire partir, comme dans l'exorcisme, soit pour l'obliger à servir, comme dans les charmes amoureux. Ce sont les deux différentes formes de cette intimidation qui vont nous occuper ici.

Le fait de menacer un démon pour lui faire peur et le chasser est une pratique ancienne qui remonte au moins jusqu'au texte de la tablette de Phalasarua. Les entités y étaient menacées au nom de divinités apotropaïques et devaient retourner dans leur domaine de peur d'être frappées de folie³⁴¹. Et même, on la retrouve plus tôt encore, jusque dans les pratiques égyptiennes³⁴². Puis, beaucoup plus tard, mais dans le même ordre d'idées, Jésus menace les démons et ceux-ci ont peur de lui. Ils s'écrient en le voyant qu'il va les perdre, les tourmenter³⁴³, ils poussent des cris³⁴⁴, ils se prosternent

³³⁸ Pour les menaces proférées par les mages voir la discussion et les références de *P.Mich.* XVI, p. 67-83.

³³⁹ *Iamb. Myst.* 6.5-6.

³⁴⁰ LSJ s.v.

³⁴¹ À la l. H. Voir Kotansky, "Greek Exorcistic Amulets", 263.

³⁴² R. Merkelbach et M. Totti, *Abrasax : ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, 5 vols (Opladen, 1990) 1.140-54 (no. 66) soulignent que la peur qu'éprouve le démon au nom de Dieu est un élément qu'on retrouve souvent dans les hymnes égyptiens.

³⁴³ Mc 1 : 24; Mt 8 : 29.

³⁴⁴ Mc 1 : 9 : 26 p. ex.

devant lui³⁴⁵ : bref, les démons ont peur de Jésus avant même qu’il ne pose quelque geste que ce soit. Sa puissance est telle qu’il peut même menacer les vents de tempête et leur intimer de se taire. Les vents lui obéissent et se calment, alors *à fortiori* les démons également³⁴⁶.

Autre exemple, Apollonius de Tyane a exactement le même pouvoir que Jésus sur les démons. Dans l’épisode où il exorcise un jeune Corcyréen, Apollonius fixe simplement son regard sur le jeune homme et alors *δεδοικότως τε καὶ ὀργύλως φωνὰς ἤφει* τὸ εἶδωλον “le démon pousse des cris de rage et de terreur et jure de ne plus jamais investir aucun humain”, mais Apollonius continue, il le gronde et exige du démon qu’il parte et donne un signe de son départ³⁴⁷. Le thaumaturge fait peur aux démons. La peur est aussi implicite dans un autre de ses exorcismes : pour délivrer un jeune homme possédé depuis deux ans par un démon amoureux de lui, Apollonios lui écrit une lettre de menace et de blâme. Les menaces furent assez terrifiantes pour que le démon quitte le jeune homme³⁴⁸. L’exorciste syrien chez Lucien de Samosate aussi menaçait les démons. Et nous avons déjà mentionné plus tôt que ce même auteur rapportait que la fièvre était effrayée par les noms saints et les phrases étrangères³⁴⁹. La fièvre est aussi l’objet de menaces chez l’évangéliste Luc³⁵⁰.

Ainsi, les mages voulaient contraindre les démons et même les maladies par la peur, ce que confirment les textes magiques. Les plus anciens témoignages en sont notamment des charmes érotiques. Les *Suppl.Mag.* I 46 à 50 sont des lamelles de plomb datant du II^e-III^e s. qui contiennent toutes une variante d’un charme amoureux basé sur le formulaire *PGM* IV 296-466 ou une version très semblable à ce formulaire³⁵¹. Ces textes ne font pas partie de notre corpus, mais ils sont incontournables pour cette étude. Non seulement parce les formules de ces charmes, tout comme les exorcismes, voulaient

³⁴⁵ Mc 5 : 6.

³⁴⁶ Mc 4 : 39.

³⁴⁷ Philostr. *VA* 4.20.

³⁴⁸ Philostr. *VA* 4.20 et 3.38.

³⁴⁹ Luc. *Philops.* 16 et 9.

³⁵⁰ Lc 4 : 38-9.

³⁵¹ Nous n’avons pas inclus le *Suppl.Mag.* I 50 bien qu’il fasse aussi partie des textes inspirés de ce formulaire, parce qu’il est beaucoup plus court et il n’a pas la formule kérygmaticque qui nous intéresse ici. Les textes 46-48 sont datés au II^e-III^e s. et les 49-50 au II^e/III^e. Mais le premier éditeur du *Suppl.Mag.* I 47 le datait au III^e-IV^e et celui du *Suppl.Mag.* I 48, au III^e/IV^e. Quoi qu’il en soit, ce groupe de textes cadre bien dans le chapitre actuel considérant l’incertitude quant à leur date et la possibilité qu’ils soient représentatifs de la période tout juste avant l’Antiquité tardive.

provoquer la peur des démons et ainsi obtenir un contrôle sur eux, mais surtout parce qu'ils contiennent des formulations kérygmiques qui sont presque exactement les mêmes que dans certains de nos textes exorcistiques.

Chacune de ces tablettes avait été déposée auprès d'un mort qui avait souffert une mort violente, un *nekydaimon*, pour qu'il soit l'agent de la volonté de l'amoureux et qu'il retrouve la victime désignée, puis la rende furieusement amoureuse et la traîne jusque dans les bras de celui qui avait fait le charme. Le mort doit obéir à la magie déployée contre lui ὅτι σε ἐξορκίζω κατὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ φοβεροῦ καὶ τρομεροῦ, οὗ ἢ γῆ ἀκούσασα τοῦ ὀνόματος ἀνοιγήσεται, οὗ δαίμονες ἀκούσαντες τοῦ ὀνόματος ἐνφόβου φοβηθήσονται, οὗ οἱ ποταμοὶ καὶ αἱ πέτραι ἀκούσαντες τὸ ὄνομα ῥήσονται, parce qu'il est conjuré "au nom qui fait peur et qui fait trembler de celui que, quand elle entend son nom, la terre s'ouvre, les démons tremblent en étant apeurés, les fleuves et les pierres quand elles entendent son nom se brisent"³⁵².

Un autre charme amoureux, le *Suppl.Mag.* I 42 datant du III^e-IV^e s. a un énoncé analogue adressé au *nekydaimon* au nom du bienheureux seigneur des immortels, lui qui porte le sceptre du Tartare et du terrible et épouvantable Styx et de la voleuse de vie, Lethè et τρέμουσι Κερβέρε χαῖται "les cheveux de Cerbère tremblent de peur devant lui". En un mot, si les poils de Cerbère se dressent de peur devant le dieu, à plus forte raison les démons devraient trembler et obéir.

Un autre ensemble de textes, cette fois-ci des papyrus avec des éléments exorcistiques, comportent aussi cette même affirmation kérygmique. Ce sont différentes versions d'un hymne au dieu panthéiste, les *PGM XXI* 1-29 (3), *PGM XII* 238-69 (9) et *PGM XIII* 760-800 (13)³⁵³. L'invocation s'ouvre en demandant que le dieu entende l'hymne qui lui est adressé, οἱ δαίμονες ἀκούοντες τὸ ὄνομα πτοοῦνται "lui dont le nom apeure les démons quand ils l'entendent". Puis suit un éloge au dieu et dans cet éloge, le *PGM XII* 239 (9) ajoute également que ce nom fait tourner le soleil et la terre, qu'il

³⁵² C'est la formulation du *PGM IV* 357-61. Mais les autres textes ont sensiblement la même, avec un nom divin qui est qualifié de φοβερός καὶ τρομερός. Puis les démons qui entendent ce nom sont apeurés. Le verbe pour "apeurés" est soit τρέμω, soit φοβέω. Sauf pour le *Suppl.Mag.* I 50, 15-6 qui a une version écourtée : ἐξορκίζω σε γὰρ κατὰ τοῦ ἁγίου ὀνόματος, οὗ φρίσσει τὰ ὄρη καὶ τρέμει τὰ δαιμόνια. Ici φοβέω "avoir peur" est absent, mais la peur est tout de même implicite dans le fait qu'ils tremblent.

³⁵³ Le *PGM XXI* 1-29 (3) date du II^e ou III^e s. et il aurait donc dû être traité au premier chapitre, mais comme les trois hymnes qui sont analysés dans cette section sont presque identiques, il était préférable de les traiter en une seule fois plutôt que de les séparer de façon artificielle entre deux chapitres.

secoue l'Hadès, que les fleuves, les mers, les lacs et les sources gèlent et les rochers se fendent, ce qui rend ce texte encore plus similaire aux charmes amoureux cités.

En conclusion, les invocations kérygmiques des exorcismes contiennent souvent une notion de peur. La crainte éprouvée par les démons n'est pas exclusive à ce type de magie, d'autres formules en font aussi usage, toutefois, elle est plus particulièrement congruente dans les charmes coercitifs et singulièrement dans les exorcismes. La peur donne le pouvoir sur les démons et peut les faire fuir. D'ailleurs, dans les *PGM XXI* 1-29 (3), *PGM XII* 238-69 (9) et *PGM XIII* 760-800 (13) le degré de crainte augmente d'un cran comparativement aux charmes amoureux : les démons sont carrément terrifiés, πτοῦνται et non simplement tremblants de peur, ἔμφοβοι τρέμουσιν. Cette terreur c'est la même que celle décrite dans les Évangiles devant la puissance de Jésus. Les démons ont peur de Jésus parce qu'ils savent qu'il les anéantira. L'exorciste, de même, veut provoquer cette terreur chez les entités qu'il chasse. On retrouvera ce genre de rappel de la puissance d'un dieu et de son pouvoir, de sa domination sur le monde des démons, encore dans la période suivante, et singulièrement dans le *PGM IV* 3007-86 (28) le charme de Pibechis pour ceux qui sont possédés par des démons, un exorcisme fortement influencé par le judaïsme. C'est donc un élément exorcistique qui a une grande longévité puisqu'entre la tablette de Phalasarna et le charme de Pibéchis il y a environ sept ou huit siècles de différence.

(συν)έχω

Nous avons évoqué le verbe “posséder, saisir” dans le premier chapitre avec le *P.Berol.* inv. 11734 (7) dans lequel l'entité possédante n'était plus lisible. Mais malgré tout, ce papyrus avait établi que le participe de (συν)έχω pouvait caractériser une action comme étant démoniaque. Pour la période du III^e-IV^e s. il y a trois amulettes sur papyrus qui comportent le verbe (συν)έχω et nous les avons déjà présentées un peu plus haut dans l'analyse d'ἀπαλλάσσω, c'est donc dire que leur caractérisation en tant qu'exorcisme est déjà admise. Ce sont le *Suppl.Mag.* I 9 (14) qui a : τοῦ συνέχοντος αὐτὴν καθημερινὸν ῥίγοπυρέτου “la fièvre quotidienne avec frisson qui la possède”; le *Suppl.Mag.* I 11 (15) : τοῦ συνέχοντος αὐτὸν πυρετοῦ “la fièvre qui le possède”; et le *Suppl.Mag.* I 12 (21) : τοῦ ἔχοντος αὐτὸν πυρετὸν καὶ ῥίγους “la fièvre avec frisson qui le détient”.

Le tour d’horizon sémantique effectué jusqu’ici a déjà attesté que ce verbe pouvait signaler une possession, mais il y a tout de même un autre texte magique qui vient encore l’appuyer. C’est une tablette qui est malheureusement très abimée et il n’est pas certain que le texte doive être restauré exactement tel que cité, donc nous la mentionnons ici simplement comme parallèle potentiel. Sur un phylactère en argent d’Égypte, Ammon demande que cesse la douleur (?) au pied qui le détient³⁵⁴. C’est la même formulation que la fièvre qui détenait ses victimes sur les papyrus que nous avons vus plus haut. Le phylactère débute avec des *charaktères* et des *voces* puis il demande παῦσο(ν) / [καὶ στήσο?]ν [Ἄμ]μονα τοῦ ἔχοντος αὐτὸν πό[νου τα]ῖς ἀστακαῖς “délivre Ammon de la douleur du pied qui le tient et fais le rester ainsi”. Ensuite vient une invocation au maître des dieux et des démons. Démons est reconstruit, il ne reste que [ca. 6 ou 7]ων. Ainsi il pourrait s’agir de [δαιμόν]ων, [πνεύματ]ων ou même [ἀνθρώπ]ων³⁵⁵. Mais le participe ἔχοντος est bel et bien présent.

En conclusion, pour répondre à notre questionnement initial, (συν)έχω fait définitivement partie de ces verbes qui dénotent une emprise surnaturelle, que ce soit celle d’une maladie, d’une douleur, d’une fièvre ou du mal au sens absolu. Si on tient compte des textes littéraires, le passif semble mieux convenir pour marquer la prise de possession, il est plus couramment utilisé dans la littérature, mais c’est l’actif qu’on retrouve dans les papyrus. Et comme pour confirmer que c’est plutôt le verbe à l’actif qui est utilisé de préférence avec la maladie, dans le passage de Matthieu où Jésus guérit tous les affligés qu’on lui amène, pour ceux qui souffrent de maladies diverses, τοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις, le participe actif est utilisé, mais pour ceux qui sont saisis par les tortures de ces afflictions, βασάνοις συνεχομένους, le passif est utilisé³⁵⁶. L’actif illustre bien l’action de remplir, d’occuper un corps ou un esprit et il véhicule une idée de contrainte.

Au surplus une autre déduction s’impose : la comparaison avec ce que nous avons vu au chapitre précédent confirme les fièvres en tant qu’entités possédantes. L’exemple du charme judiciaire *Suppl.Mag.* II 54 dans lequel un certain Ionikos demandait aux divinités chthoniennes de saisir sa victime (παράλαβε), de la posséder (συνέχετέ) et de la

³⁵⁴ *T.Köln* VIII 339.

³⁵⁵ *P.Köln* VIII, p. 73.

³⁵⁶ Mt 4 : 24.

livrer (συλλάσβηστε) aux morts partis trop tôt avait précisé le sens de συνέχω. De même, les fièvres du *Suppl.Mag.* I 9 (14) et du *Suppl.Mag.* I 11 (15) συνέχουσι leur victime, alors que celle du *Suppl.Mag.* I 12 (21) ἔχει le malade. Les fièvres sont résolument un des éléments forts de la continuité en matière de possession.

φεύγω

Le verbe φεύγω avait été analysé pour la période gréco-romaine parce qu’il était employé dans une formule contre le mal de tête : le charme de Philinna, le *PGM* XX 13-9 (1). On le retrouve maintenant dans le *PGM* XII 270-350 (10) : il sert à fabriquer une bague qui peut, entre autres choses, délivrer un δαιμονόπληκτος, quelqu’un qui est tourmenté par un démon, un démoniaque. On lui donne cette bague et παραυτὰ φεύζεται τὸ δαιμόνιον “le démon fuira immédiatement”. Il n’y a pas de doute, φεύγω est définitivement, comme nous l’avions pressenti pour la période gréco-romaine, un verbe qui peut chasser une entité possédante. La δαιμονιοπληξία c’est l’état de quelqu’un qui est possédé par le démon.

Une autre amulette peut encore appuyer cette signification de φεύγω : c’est une amulette qui n’est pas sur papyrus, mais sur lamelle de bronze et elle ne provient pas d’Égypte, mais de Sicile, de plus elle est fortement marquée par la religion juive, elle ne fait donc pas partie de notre corpus de base. Cependant, elle date de notre époque, du III^e-IV^e s. et elle utilise le verbe φεύγω, c’est donc une attestation qui mérite une mention. C’est une amulette curative qui invoque tout une série d’anges contre une affection qui n’est pas nommée, maladie ou démon, et elle ordonne Ἄρτεμις φεύγε ἀπὸ τοῦ Ἰουδα καὶ πᾶς πονερε[---] “Artémis fuis loin de Judah et tout mal...”³⁵⁷.

Ce qui ajoute encore à notre intérêt pour cette amulette c’est l’entité qui doit être chassée : Artémis. Dans une amulette juive qui invoque non seulement deux bonnes douzaines d’anges, la gloire du Dieu saint, du Dieu le plus élevé, du Dieu vivant et de sa sainte loi ainsi que le sceau de Sabaoth, on attendrait autre chose que le nom de la déesse grecque Artémis. Une des explications possibles serait qu’Artémis est ici nommée en tant que patronne de la magie et que Judah se croit victime d’un enchantement. Il serait victime d’un mauvais sort qui lui cause du mal, πονερε[---] et donc il chasse l’entité

³⁵⁷ Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 155-66 (no. 33).

mauvaise qui est la cause de ce mal. Quoi qu'il puisse en avoir été de ses intentions, cette amulette pour Judah conforte ce que nous avons dit du verbe φεύγω : il peut chasser les démons, les entités responsables des mauvais sorts et de même il peut chasser la maladie comme dans le charme de Philinna, Le *PGM* XX 13-9 (1).

Substantifs relatifs à la maladie ou à l'attaque démoniaque

ὁ δαίμων et τὸ δαιμόνιον

Durant la période qui nous intéresse, les démons commencent à se manifester avec plus de fréquence que précédemment. Il n'y avait que deux textes avec le mot démon à la période gréco-romaine. Dans notre corpus on les retrouve maintenant, avec une variété de vocables, dans pas moins de neuf textes du III^e-IV^e s. Le *PGM* XII 14-95 (8) comporte des κακοδαίμονες; les *PGM* XII 238-69 (9), *Suppl.Mag.* II 84 (11), *PGM* XIII 760-800 (13), *PGM* VII 429-58 (19) et *PGM* VII 579-90 (20) ont des δαίμονες; le *PGM* XII 238-69 (9) a en plus de ceux-ci, des δαιμόνων πνεύματα et le *PGM* XIII 760-800 (13) comporte aussi une δαιμόνισσα et un δαιμόνιον. Le *PGM* XII 270-350 (10) a un δαιμόνιον et les entités démoniaques sont également implicites dans le terme δαιμονοπλήκτους. Et de même elles sont implicites dans le δαιμονιζομένος du *PGM* XIII 242-4 (12). Et enfin, le phylactère *PGM* VII 311-6 (18) ne comporte aucun terme avec la racine δαιμ-, mais il est censé protéger entre autres choses contre les πάντων ἀερίων, tout "démon" de l'air.

Toutefois, parmi ces textes, seul le *PGM* XIII 242-4 (12) est réellement un exorcisme en bonne et due forme, les autres sont soit des formules de protection contre les forces du mal ou des formules générales qui apportent de multiples bienfaits parmi lesquels la protection ou la délivrance du mal. Le *PGM* XII 14-95 (8), un formulaire avec un rituel dédié à Éros, peut incidemment délivrer des mauvais démons. Celui-ci a donc une fonction active, libératrice, et non simplement passive comme les formules de protection, sauf que c'est un rituel dont la portée est d'ordre général, puisque le dieu invoqué peut accomplir toutes sortes d'actions, par exemple, envoyer des rêves, générer

de l'insomnie ou servir d'intermédiaire pour le mage. Quoi qu'il en soit, les deux types de demandes, protection et exorcisme, sont intimement liés³⁵⁸.

La question qui se pose au vu de ces occurrences est de savoir si les entités qu'impliquent les termes δαίμων et δαιμόνιον sont des êtres démoniaques semblables à ceux des chrétiens ou si ces termes définissent une catégorie d'êtres surnaturels différents. De plus, nous avons déjà émis l'hypothèse dans le chapitre précédent que le δαιμόνιον, substantif neutre, impliquait un type d'entités légèrement différent de celui impliqué par le terme δαίμων, le substantif masculin. Le neutre supposerait un être moins défini alors que le masculin désigne un être bien précis. Or, dans cette période nous avons plusieurs attestations des deux dénominations, nous pourrions donc vérifier la validité de cette assertion et tenter de définir ce qu'étaient les démons dans le contexte de la magie. Pour répondre à ces questions, nous examinerons les utilisations des divers termes pour "démon" aussi bien en dehors des textes de possession et d'exorcisme que dans les expulsions proprement dites.

Comme nous l'avons déjà dit, le mot démon recouvre différentes réalités dans les papyrus magiques. D'abord, les formules dans lesquelles le δαίμων apparaît comme un simple auxiliaire du mage à cette époque sont encore nombreuses, mais alors que dans la période précédente nous n'avions que des charmes amoureux pour faire état du δαίμων-exécutant, cette fois-ci les emplois sont plus variés. Pour ce qui est des charmes amoureux du III^e-IV^e s., signalons les *PGM* VII 593-619 et *PGM* XXXVI 134-160, ce sont deux formulaires demandant que des démons s'emparent d'une femme et la livre à un amoureux. Le *Suppl.Mag.* I 42 et le *PGM* XII 480-95 invoquent des νεκυδαίμονες, l'âme de morts, avec le même objectif³⁵⁹. En plus de la magie érotique, il y a aussi le *PGM* XII 160-78, un charme pour défaire les liens où le démon du grand dieu est envoyé pour délivrer celui qui l'invoque. Le *PGM* VII 429-58 (19), que nous avons vu plus haut, peut quant, à lui, conjurer les démons et les faire entrer dans des médiums à des fins

³⁵⁸ T.S. de Bruyn, "What did Ancient Christians Say when they Cast out Demons? Inferences from Spells and Amulets", dans G. Dunn et W. Mayer (éds), *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium. Studies Inspired by Pauline Allen* (Leyde, 2015) 64-82, en part 67; A. Mihálykó, "Christ and Charon : *PGM* P13 reconsidered", *SO* 89 (2015) 183-209, en part. 186.

³⁵⁹ P. ex. *Suppl.Mag.* I 44, un papyrus du III^e-IV^e s., fait la même demande lui aussi, non pas à un δαίμων, mais διὰ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀώρου, à l'âme d'un mort décédé avant son temps. Les termes ἡ ψυχή et ὁ δαίμων sont reliés, mais ils n'ont pas exactement la même définition, sauf qu'ici le sens est ici le même.

divinatoires. Toutes ces instances de démons en tant qu'agents exécutants sont rendues par le terme masculin δαίμων ou νεκυδαίμων.

Δαίμων est aussi utilisé pour désigner le démon personnel de chaque individu. C'est la forme qu'on retrouve dans les *PGM* VII 505-28, une formule pour rencontrer son propre démon, et dans le *PGM* XIII 646-734 dont le but est de connaître son destin, son étoile, son démon, son horoscope, son lieu de vie et de mort. Dans tous ces exemples, les démons ne sont que des intercesseurs entre les dieux et les hommes. Cette catégorie d'intermédiaires peut aussi inclure les âmes des morts, particulièrement ceux qui sont décédés violemment ou avant leur temps. D'un autre côté, un δαίμων peut aussi être un dieu à part entière. Platon lui-même qualifie Éros de δαίμων dans le banquet³⁶⁰. Le dieu acéphale est ainsi qualifié dans le *PGM* VII 222-49, une demande d'oracle; Séléne dans le *PGM* VII 756-94, une prière qui lui est adressée; Osiris dans le *PGM* VII 940-68, un charme pour restreindre; le dieu invoqué dans le Huitième livre de Moïse, *PGM* XIII 343-646 (l. 606) et enfin le grand dieu Iao dans le *PGM* XIII 734-1077. Nous avons aussi rencontré l'Ἄγαθὸς Δαίμων, le Bon Démon, au chapitre 1³⁶¹.

La catégorie qui nous intéresse davantage actuellement est celle des êtres maléfiques, les mauvais démons. Pour ce type d'êtres surnaturels, le mot δαίμων est utilisé dans les *PGM* XII 238-69 (9), *PGM* XIII 760-800 (13), et *PGM* VII 579-90 (20). Enfin le *PGM* XII 14-95 (8) a des κακοδαίμονες. Le *PGM* XIII 760-800 (13) utilise les formes δαίμων et δαιμόνιον et enfin le *PGM* XII 270-350 (10) a un δαιμόνιον et un δαιμονοπλήκτος, comme si le neutre et le masculin pouvaient coexister à l'intérieur du même charme. Doit-on y voir une simple marque de l'humeur des mages qui ont écrit les formules et considérer l'un et l'autre indifféremment ?

Il est improbable qu'il n'y ait aucune nuance entre les deux formes, le *PGM* XIII 760-800 (13) particulièrement permet d'en douter. On retrouve au début du formulaire, un peu avant la formule d'invocation, les instructions du mage à son pupille et il spécifie que le dieu Ogdoas, celui dont le nom est à la base de la magie du formulaire, commande à toutes choses. À lui sont soumis les anges, les archanges, les δαίμονες, les δαιμόνισσαι et toutes les choses de la création. Ensuite, en 760-800 il y a une invocation kérygmatisque

³⁶⁰ Pl. *Smp.* 202e.

³⁶¹ Voir ci-dessus, p. 47 et 70.

dans laquelle il est dit que le nom du dieu fait peur aux δαίμονες lorsqu'ils l'entendent. Ce dieu c'est l'Ἄγαθος Δαίμων et à lui appartiennent, entre autres choses, les effluves des étoiles, les δαίμονες, les Fortunes et les Destinées par qui arrivent toutes les bonnes choses. Celui qui possède son nom comme phylactère dans son cœur, aucun esprit ne se tiendra contre lui, ni δαιμόνιον, ni συνάντημα "mauvaise rencontre", ni aucune autre mauvaise créature de l'Hadès.

Trois termes différents avec la racine δαίμ- sont utilisés dans ce charme : le substantif masculin et le féminin ainsi que l'adjectif neutre substantivé. Puisque cette formule est presque exactement pareille à celle du *PGM XXI 1-29 (3)* que nous avons vue au premier chapitre, les conclusions sont les mêmes : comme c'est souvent le cas avec le neutre δαιμόνιον, il est combiné à d'autres menaces surnaturelles dans une demande de protection générale³⁶². Au contraire, au début de la formule du *PGM XIII 760-800 (13)*, dans l'invocation, il est nommé avec les anges, les archanges, les démons et démones et là, il est question d'êtres relativement bien définis, alors qu'à la fin de la formule, la protection du charme doit s'appliquer à toutes les formes de mal possible, d'où l'emploi du neutre δαιμόνιον qui a une valeur plus vague et surtout plus large.

Le *PGM XII 201-69 (9)* a une formulation tout à fait semblable et dans l'invocation kérygmatisque où il est dit que le nom divin fait peur aux démons, le masculin δαίμονες est employé. Fait étonnant, un peu plus loin, dans le passage où est invoquée la protection du dieu, là où le formulaire dit qu'aucun des démons ni esprits ne s'opposera à celui qui porte le nom en consécration, là où s'attendrait à un δαιμόνιον au neutre comme dans le passage parallèle des *PGM XXI 1-29 (3)* et *PGM XIII 760-800 (13)*, le masculin est employé : μηδεὶς δαιμόνων (ligne 261). Ceci s'explique, à ce qu'il nous semble par l'absence d'un amalgame de menaces surnaturelles. En effet, le neutre substantivé paraît trouver sa place dans un "inventaire de tous les maux possibles" comme on le retrouve dans *PGM XIII 760-800 (13)*³⁶³. C'est ce qui convient à la nature large, vague et extensive du neutre. Ici dans le *PGM XII 201-69 (9)* il n'y a que μηδεὶς δαιμόνων ἢ πνευμάτων "aucun des démons ou esprits". Ce sont deux maux très précis, ce n'est pas un inventaire de tous les maux possibles. Généralement trois catégories

³⁶² Voir ci-dessus, p. 69-70.

³⁶³ "Inventaire de tous les maux possibles" : ma traduction de l'expression "catalogue of all possible evil" de Mihálykó, "Christ and Charon", 199.

majeures sont incluses dans ce type de liste de maux : les forces démoniaques, les maladies et les attaques résultant d'une activité humaine³⁶⁴.

Notons toutefois que dans le *Suppl.Mag.* II 84 (11), qui comporte une telle liste de tous les maux possibles, les éditeurs reconstruisent (...) κωφῶν δεμόν[ων (...)]. Le mot δαίμονιον qui aurait traduit une réalité plus vague, moins spécifique que le masculin aurait pu sembler plus approprié étant donné qu'il s'insère dans un inventaire de tous les maux possibles. Toutefois, il s'agit ici d'un type de démon précis et bien défini, le démon muet. Les démons bavards et muets sont courants dans les exorcismes chrétiens³⁶⁵. Les éditeurs mentionnent d'ailleurs la possibilité que l'adjectif bavard eût été présent dans la lacune qui précède κωφῶν δεμόν[ων]. Le neutre δαίμονιον, avec son sens plus vague, large et inclusif aurait donc été moins approprié ici, pour ce type de démon bien caractérisé.

Le *PGM* XII 270-350 (10) enfin est vraiment instructif, c'est un formulaire qui explique comment fabriquer une bague qui peut, entre autres, délivrer un δαίμονοπληκτος "un démoniaque". Avec cette bague et le démon fuira immédiatement. Or, le démon ici c'est le neutre : τὸ δαίμονιον (lignes 281-2). Le substantif neutre définit une force malveillante qui n'est pas bien caractérisée et on veut délivrer le démoniaque de cette force, quelle qu'elle soit. En conclusion, il est notable qu'aucune des occurrences de démons en tant qu'être intermédiaire exécutant ou en tant que dieu ne soit rendue par δαίμονιον. Ce terme au neutre nous paraît vraiment exprimer l'imprécision de la couverture tout risque. Évidemment que ce développement de sens entre δαίμων et δαίμονιον est difficile à étayer pour cette période, les occurrences ne sont pas en nombre suffisant. Nous nous contenterons pour l'instant de souligner la tendance en attendant de voir si elle se confirme à la période tardo-antique.

Ἑκάτη

Point notable, Hécate est revenue en plusieurs endroits dans ce chapitre. Il est évidemment impossible de faire le tour de la question sur Hécate dans le cadre de cette recherche, nous nous limiterons donc aux occurrences de la déesse qui sont ressorties de

³⁶⁴ Mihálykó, "Christ and Charon", 199.

³⁶⁵ Voir les exemples donnés par *Suppl.Mag.* II, p. 175.

cette revue pour comprendre son rôle en lien avec la possession et l'exorcisme. Ce qu'il y a de particulier avec cette déesse, c'est qu'elle est ambigüe : elle peut tout autant se positionner du côté des entités malveillantes dont on veut se prémunir qu'être au nombre des divinités dont on recherche la protection contre le monde des démons.

C'est elle qui fait l'objet d'un rite d'expulsion dans un mime de Sophron, τὰ γυναῖκες αἱ τὰν θεόν φαντι ἐξελάων “*Les femmes qui disent faire sortir la déesse*”. Il s'agirait d'une pièce où une des participantes pratiquerait un rituel d'expulsion pour faire partir Hécate d'une maison³⁶⁶. Nous la retrouverons encore plus loin dans la section sur ἡ μήτρα, ἡ ὕστέρα puisqu'elle a des associations avec le chien et ces mêmes associations sont présentes dans le *PGM VII 260-71 (17)*. De plus elle est normalement une des déesses mentionnées dans l'*historiola* du charme de Phalasarna. Même si elle n'est pas citée dans la version de Phalasarna, elle l'était dans le texte archétype et dans plusieurs des autres témoins de ce charme de protection en hexamètres. Sa présence est implicite dans celui de Phalasarna de par les références au monde chthonien et aux chiens qui y sont faites.

Elle était nommée dans une tablette que nous avons vue au chapitre précédent en lien avec les δαίμονες, le *Suppl.Mag. II 54*, un charme judiciaire qui a des allures de charmes amoureux datant du II^e-III^e et provenant d'Alexandrie. Ionikos y demande à Hermès Chthonien, Pluton, Korè Ereschigal, Perséphone et les δαίμονες qui sont en cet endroit de saisir (παράλαβε) Annianos, de le posséder pour lui (συνέχετέ μοι), lui, sa force et sa puissance et de le livrer aux morts partis trop tôt. Quelques lignes plus tôt, il avait invoqué Hécate pour qu'elle complète cette action magique. Hécate est la maîtresse du monde des morts et des créatures de la nuit. Elle a sous son égide les frontières et les endroits liminaux, d'où ses associations au monde des morts.

En ce sens c'est surtout dans le *Suppl.Mag. II 84 (11)* qu'elle se démarque. Malheureusement le terme est reconstruit et il implique une correction. L'amulette veut repousser ou prémunir la porteuse contre des mauvaises actions, de toutes (mauvaises) rencontres, des (...) d'Hécate (?), des attaques de spectres (?), des attaques durant le sommeil (?), des démons muets, de toute épilepsie, de tout “lunatisme”, (...) et de toute

³⁶⁶ Sophr. F. 3 Kassel-Austin.

visite...³⁶⁷ Hécate était la déesse de la magie et de la sorcellerie, on peut donc supposer que les phénomènes en lien avec Hécate dont il est question ici seraient des attaques magiques, provenant possiblement de *nekydaimones*, ou encore de créatures chthoniennes.

D'un autre côté, dans le *PGM LXX 4-25 (16)*, un charme d'Hécate-Ereshigal contre la crainte de la punition, elle est celle qui protège contre le κακόv, le mal, et contre le châtement du monde divin³⁶⁸. Il est probable que le rite prescrit dans ce papyrus se place soit à la fin de la vie terrestre, soit dans le cadre d'un rituel de catabase : hypothèse d'autant plus probable considérant que quelque vers plus loin la formule évoque une descente dans une chambre souterraine. Cette chambre était perçue comme la porte d'entrée des enfers. En fait, malgré quelques dissensions entre les différents éditeurs du papyrus³⁶⁹, tous s'entendent sur un point : le formulaire a préservé des vers adressés à Hécate et un texte d'initiation mystérique qui protège contre des démons punisseurs, des démons infernaux dans l'Hadès.

La formule s'ouvre directement, sans aucune forme de préambule ou d'explication, avec cette prescription : si une entité s'approche, le mage doit lui dire "Je suis Ereschigal, celle qui tient ses pouces, et pas une seule entité ne peut lui faire de mal". Tenir ses pouces est un geste de protection magique. Mais si cette première magie s'avérait inutile et que le démon s'approchait encore plus, alors une seconde procédure est donnée par le papyrus : le mage doit prendre son talon et invoquer la déesse : "Ereschigal, vierge, chienne, serpent, couronne, clef, baguette de héraut, sandale dorée de la maîtresse du Tartare" et le démon sera chassé. Cette formule triambique est particulière parce que ce sont les "symboles" ou les "signes" de la déesse, ses *semeia*, et on les retrouve de loin en loin dans les papyrus magiques, toujours en association avec des déesses infernales. Ils ont une fonction apotropaïque.

³⁶⁷ Voir ci-dessus, p. 100 pour le texte grec. Hécate est reconstruit à la l. 4 sur la base de [...]σεκτησιου qui pourrait être [...]ς ἐκ<α>τησιου : les créatures ou les actions d'Hécate. La reconstruction est incertaine et surtout elle suit tout juste une lacune, mais d'un autre côté, le contexte le permet tout à fait. Les visites de démons, les attaques surnaturelles, les crises d'épilepsie, le lunatisme et les visites démoniaques sont tout à fait de son ressort.

³⁶⁸ L'assimilation d'Hécate avec la déesse babylonienne Ereshigal est courante, on la retrouve notamment dans un autre formulaire, le *PGM IV 2749* un charme amoureux.

³⁶⁹ *P.Mich III 154*; *PGM II*, p. 202-3; H.D. Betz, "Fragments from a Catabasis Ritual in a Greek Magical Papyrus", *HR* 19 (1980) 287-95; D.R. Jordan, "Notes on two Michigan Magical Papyri", *ZPE* 136 (2001) 183-93, en part. 186-93.

Tout de suite après cette formule récitant les *semeia* de la déesse, une autre formule de protection est citée dans le *PGM LXX 4-25 (16)*, les *Ephesia Grammata*, ces même vers détourneurs de mal qu'on a vu sur la tablette de Phalasarna et qui sont aussi mentionnés dans le *PGM VII 429-58 (19)*³⁷⁰. Ce sont trois charmes magiques qui contraignent des démons et les trois utilisent les *Ephesia Grammata*³⁷¹.

En bref, Hécate peut compléter une action magique de possession dans le *Suppl.Mag. II 54*, elle est une des attaques maléfiques qu'il faut repousser ou dont il faut se protéger dans le *Suppl.Mag. II 84 (11)* et elle fait l'objet d'un rite d'expulsion dans le texte de Sophron. Mais d'un autre côté, elle est celle qui protège le myste durant une catabase dans le *PGM LXX 4-25 (16)* et ses symboles, lorsque récités, apportent protection. On doit simplement en retenir qu'Hécate est une déesse infernale qui règne sur le monde des morts et des démons. Elle peut donc les contraindre à obéir, que ce soit pour accomplir les desseins du mage ou pour les repousser. De plus elle est la maîtresse de la magie. C'est donc une associée indispensable du mage, surtout celui qui se frotte au monde des morts.

ἡ μήτρα, ἡ ὕστέρα

Nous avons vu précédemment que les troubles spasmodiques, l'épilepsie, les attaques d'apoplexie et les fièvres violentes pouvaient passer chez les Anciens pour des symptômes de possession. Les problèmes causés par l'utérus chez les femmes avaient des manifestations similaires à ces troubles. Les Anciens croyaient que l'utérus pouvait se mouvoir dans le corps et provoquer toutes sortes de détresses physiques, notamment la suffocation en bloquant le diaphragme, des crises de type épileptique et même la mort par suffocation en frappant le foie ou l'abdomen³⁷². Nous tenterons ici de voir à quel point la

³⁷⁰ Dans ce formulaire, le *PGM VII 429-58 (19)*, les *Ephesia Grammata* doivent être inscrits et récités lorsque la tablette est cachée pour éviter que le lien magique ne soit défait. Parce que, selon le papyrus, même Sélène ne peut rien contre cette formule, elle qui normalement peut briser tous les liens.

³⁷¹ Les *Ephesia Grammata* tiraient probablement leur origine d'un rite mystérieux orphique ou chthonien. Dans leurs plus anciennes occurrences, ils sont cités dans des textes où Hécate elle-même est présente d'ailleurs. Nous sommes conscients du problème que pose la détermination de leur première signification, mais indépendamment de leur origine en Grèce classique, cela n'empêche pas que, rendu à l'époque des papyrus magiques, les *Ephesia Grammata* sont simplement devenus des *alexipharmaka*, une formule de protection. Et c'est pour cela qu'ils sont ici mentionnés, pour leur fonction, non leur origine. Voir Edmonds III, "*Ephesia Grammata*", 98-105.

³⁷² Hp. *Mul.* 201.

notion d'utérus malicieux a été perméable à celle de possession et de clarifier les recouplements qu'on peut faire entre les deux.

Platon fournit une des plus anciennes attestations de suffocation utérine. Il en explique l'origine en affirmant que, dans ce qu'on appelle matrice ou utérus (μήτραι τε καὶ ὑστέραι), il y a un animal qui désire ardemment engendrer des enfants, alors quand les femmes restent longtemps stériles, l'utérus s'indigne, se meut dans le corps et cause toutes sortes de maladies³⁷³. À la même époque, les traités hippocratiques *Des maladies des femmes* et *De la nature de la femme*, même s'ils utilisent le terme ὑστέρα plutôt que μήτρα, parlent aussi de suffocation et de mobilité utérine. Pour ramener la matrice à sa place, lorsqu'elle s'est élancée vers le haut, ils préconisent entre autres traitements, d'appliquer ou de brûler des matières parfumées entre les cuisses et de faire diverses fumigations nauséabondes sous le nez pour que l'utérus ait envie de redescendre vers le bas du corps.

Les fumigations ne sont pas spécifiques aux utérus malicieux, on les pratiquait le plus souvent pour les purifications et les exorcismes. La fumigation chez les juifs était une des formes d'exorcisme les plus populaires. On la voit apparaître pour la première fois dans le livre de Tobie où l'ange Raphael fera une fumigation pour délivrer Sara de son démon³⁷⁴. Dans le cas de l'utérus malicieux, on lui prête une certaine volonté propre, il faut le "persuader" par des odeurs de redescendre. De plus, à quelques reprises pour traiter les maladies utérines, le traité hippocratique préconise de brûler de l'asphalte et/ou du soufre sous le nez de la patiente³⁷⁵. De même, Dioscoride, un auteur médical du I^{er} s. recommande pour sa part l'asphalte ou la pierre gagate qui a l'odeur et certaines des propriétés de l'asphalte. Cette pierre en fumigation pouvait révéler l'épilepsie et guérir la matrice³⁷⁶.

³⁷³ Pl. *Ti.* 91b-e. Voir C.A. Faraone, "The Rise of the Demon Womb in Greco-Roman Antiquity", dans M. Parca et A. Tzanetou (éds), *Finding Persephone. Women's Rituals in the Ancient Mediterranean* (Bloomington, 2007) 154-64, en part. 155 et "Magical and Medical Approaches", 3.

³⁷⁴ Bohak, *Ancient Jewish Magic*, 88-9.

³⁷⁵ P. ex. Hp. *Mul.* 195 (pour les écoulements rouges), 201 (déplacements de la matrice), 203 (suffocations par la matrice), 206 (douleurs dues au durcissement de la matrice). Il conseille aussi de boire l'asphalte en 200 (suffocations hystériques) et 203 (suffocations par la matrice). *Nat. Mul.* 26 fumigations d'asphalte, soufre et autres substances nauséabondes sous le nez contre l'hystérie.

³⁷⁶ Dsc. 5.99 et 146.

L'asphalte n'est pas un ingrédient dont les vertus sont médicinales, au contraire, il est toxique, ce que n'ignoraient d'ailleurs pas les médecins hippocratiques. En fait ses propriétés sont plutôt de l'ordre de la magie. L'asphalte est souvent associé à la purification notamment³⁷⁷. C'était le cas non seulement chez les Grecs, mais aussi chez les Akkadiens et au Proche Orient³⁷⁸. Du côté grec, l'auteur comique Diphilus en donne un exemple dans un fragment où il raconte qu'un mage a purifié de leur folie les filles de Proetos avec de la scille, des brandons, du soufre, de l'asphalte et de l'eau de la mer³⁷⁹. Elles étaient non seulement frappées de folie, mais avaient un comportement indécent selon Apollodore et selon la Souda. Le désir sexuel féminin hors du cadre du mariage engendre la souillure³⁸⁰.

Dans la pièce de Sophron que nous avons vue plus haut, *Les femmes qui disent faire sortir la déesse*, l'asphalte est employé de façon analogue et combiné avec d'autres ingrédients : du sel, du laurier, une torche et de l'encens³⁸¹. Dans le même ordre d'idées, l'asphalte est administré en fumigation, avec du soufre, sous le nez d'un démoniaque dans le *PGM XIII 242-4 (12)*. Dans le rituel babylonien, l'asphalte et le soufre en fumigation repoussent les démons³⁸². Chez Flavius Josèphe le traitement est semblable. Éléazar, l'exorciste, ne brûle pas de substance sous le nez du possédé, mais il lui fait sentir une racine³⁸³.

La thérapeutique ici appliquée à l'utérus malicieux ressemble à celle des démoniaques plus tardifs. C'est parce que le traitement des suffocations utérines dérive des rites purificateurs de l'époque archaïque. Toutes les utilisations de l'asphalte dans les traités hippocratiques sont liées à des problèmes utérins. Les femmes et leur organe

³⁷⁷ H. von Staden, "Matière et signification", 58 et "Women and Dirt", *Helios* 19 (1992) 7-30, en part. 18-20. Les fumigations de soufre cependant auraient pu avoir un effet désinfectant, mais Parker, *Miasma*, 57, doute que les Grecs les aient utilisées avec suffisamment de rigueur pour en retirer de réels bienfaits.

³⁷⁸ W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near-Eastern Influence on Greek Culture* (Cambridge, 1992) 61.

³⁷⁹ Diph. F. 125 Kassel-Austin. Voir Parker, *Miasma*, 231-2. La scille et le soufre aussi sont associés et à la purification et aux problèmes utérins.

³⁸⁰ Apollod. 2.2.2; Suidas s.v. *μαγλοσύνη*. Ces mêmes demoiselles qui chez Hes. F. 82-3 Most (= 132-3 Merkelbach-West) avaient développé une maladie lépreuse à cause d'une substance qu'Héra leur avait déversée sur la tête dans la version du *Catalogue des femmes*, et dont il a été question ci-dessus, p. 100.

³⁸¹ Sophr. F. 4a Kassel-Austin.

³⁸² Faraone, "Magical and Medical Approaches", 16.

³⁸³ J. *AJ* 8.2.5.

sexuel posaient un problème de souillure³⁸⁴. De même, c'était par des purifications que les crises spasmodiques, les attaques d'épilepsie et les maladies mentales étaient traitées³⁸⁵. Enfin les purifications constitueraient l'analogie la plus proche des rites d'exorcisme qui étaient pratiqués par les Grecs à l'époque classique³⁸⁶. Puis au plus tard à la fin de l'époque hellénistique, comme cette idée de l'utérus qui se meut était proche de l'idée d'un démon qui tourmente un individu de l'intérieur, les deux concepts ont éventuellement fusionné³⁸⁷.

Le corps de la femme était fait pour être pénétré alors elle était plus sujette à être possédée, elle était possédée par les hommes et par les démons. C'était un fait constitutif du féminin. L'utérus lui-même était susceptible d'agir comme un démon, lui qui définissait ontologiquement son statut de femme, était aussi potentiellement une menace démoniaque permanente. Comme on l'a dit, la matrice avait été comparée à un animal sauvage dès Platon. Similairement chez les médecins, notamment dans les traités hippocratiques, il avait été doté d'une volonté propre. Puis enfin avec les exorcistes il est devenu potentiellement démoniaque. C'est cette conception démonologique de la matrice qu'on retrouve dans les papyrus magiques.

Dans les papyrus magiques de cette époque, le *PGM VII* se distingue parce qu'il fournit à lui seul quatre formules de type exorcistiques³⁸⁸. La première d'entre elles est une formule qui vise à contrôler l'utérus : le *PGM VII 260-71 (17)*, un charme Πρὸς μήτρας ἀναδρομήν "pour la remontée de l'utérus". Il a des affiliations juives très marquées. On le voit particulièrement avec les formules qui visent à traiter l'utérus en rétablissant l'ordre parfait du créateur, comme dans les acclamations kérygmatisques, mais ici dans le cadre plus réduit de la sphère anatomique féminine³⁸⁹. Le charme débute donc avec une série d'acclamations adressées au dieu juif. Ensuite vient la partie plus intéressante pour notre propos. La commande est adressée à l'utérus même, lui enjoignant

³⁸⁴ Von Staden, "Matière et signification", 58.

³⁸⁵ Faraone, "Rise of the Demon Womb", 162 et "Magical and Medical Approaches", 8-14.

³⁸⁶ Sorensen, *Possession and Exorcism*, 109.

³⁸⁷ Faraone, "Rise of the Demon Womb", 157 attribue la fusion des deux concepts à des Gréco-Juifs de l'Est de la Méditerranée à la fin de l'époque hellénistique.

³⁸⁸ *PGM VII 260-71 (17)*; 311-6 (**18**); 429-58 (**19**); 579-90 (**20**).

³⁸⁹ H.D. Betz, "Jewish Magic in the Greek Magical Papyri (*PGM VII 260-71*)", dans P. Schäfer et H.G. Kippenberg (éds), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium* (Leyde, 1997) 43-63, en part. 51.

de retourner en son siège et qu'il ne se tourne pas vers la partie droite des côtes ou vers la partie gauche des côtes, qu'il ne morde pas le cœur comme un chien, mais reste en son propre endroit sans mâchonner.

L'injonction de ce papyrus est en beaucoup de points pareille à celle d'une lamelle d'or du I^{er} av. ou apr. J.-C. qui demande à l'utérus de ne pas abandonner sa position au nom du dieu vivant et invincible³⁹⁰. Le texte est évidemment plus court sur l'amulette, mais l'adjuration et la demande sont du même ordre que ce qu'on retrouve dans le *PGM VII 260-71 (17)*. C'est donc un type de magie qui était répandu.

Cependant, le *PGM VII 260-71 (17)* a un élément de plus : il ordonne à l'utérus de ne pas mordre, ni mâchonner dans les côtes comme le ferait un chien. La mention du chien rejoint ce que nous avons vu avec Platon. Pareillement, Arétée de Cappadoce dit de l'utérus qu'il est comme un animal dans un animal³⁹¹. De même nous avons vu dans le chapitre précédent, que les maladies ou démons pouvaient avoir aux yeux des Anciens une forme animale³⁹². Si le chien était considéré par les juifs comme un animal impur et dangereux, il est tout autant à sa place dans une conception grecque de la démonologie puisque c'était un animal inquiétant.

Chez les Grecs, les démons sont souvent décrits en termes d'animaux et c'est souvent l'image du chien qui revient. C'est un animal impur et indigne de confiance³⁹³ : d'où l'idée de l'associer avec le féminin. C'était l'animal attitré d'Hécate et il lui était notamment offert, placé aux carrefours, en sacrifice expiatoire. Hécate est la déesse des espaces liminaux incluant les frontières dans ce monde et les croisées de chemins, ainsi que les frontières entre les deux mondes, celui-ci et celui des enfers, tout comme elle est la déesse de la limite entre l'ordre et le chaos³⁹⁴. C'est effectivement ce sur quoi s'appuie le charme : il veut que l'utérus retourne dans ses limites pour restaurer l'ordre. La matrice dans la magie utérine n'est pas perçue pour sa capacité à engendrer la vie, mais à engendrer le chaos. Cette explication des caractéristiques canines de la matrice par la

³⁹⁰ Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 265-9 (no. 51).

³⁹¹ Aret. *SA* 2.11. Notons que d'un autre côté Galien ne croit pas que l'utérus soit comme un animal et Soranus reste sceptique quant à l'idée même qu'il puisse se mouvoir par lui-même. Voir Faraone, "Magical and Medical Approaches", 6-8.

³⁹² Voir ci-dessus, p. 72-6.

³⁹³ Padel, *In and Out of the Mind*, 124. Pour les canidés voir ci-dessus, p. 73-4.

³⁹⁴ Voir ci-dessus, p. 115-8.

mythologie grecque dans une formule essentiellement juive ne pose absolument aucun problème étant donné la tendance syncrétique de la magie³⁹⁵.

De plus une autre caractéristique de cette formule semble avoir une ascendance grecque. À la ligne 268 l'utérus est adjuré de *στάθητι καὶ μένοις ἐν χώροις ἰδίοις*, de s'arrêter et de rester dans son propre endroit. Or, cette phrase commence comme un trimètre iambique, comme si elle s'en inspirait. Les trimètres iambiques dans le monde grec étaient utilisés pour les incantations de protection, tout comme l'ont été aussi les hexamètres dactyliques, et ce depuis une période très ancienne, puisque leur forme remonte probablement à un ancêtre pré-littéraire, oral. Ce type d'incantation est ce qu'on pourrait appeler "formule de cessation" et on en retrouve d'autres témoins, entre autres pour contrôler les écoulements pathologiques, le sang et les animaux venimeux, en plus de l'utérus malicieux³⁹⁶. *PGM VII 268 (17)* ne suit pas exactement le schème habituel de ces formules qui commence normalement avec un impératif, puis est suivi par la pathologie et ensuite la partie affectée. Il a seulement un de ces éléments : il commence avec l'impératif *στάθητι*, une injonction commune dans les amulettes.

Pour appuyer encore l'importance de la magie utérine dans le monde gréco-romain, mentionnons aussi une série d'amulettes d'époque romaine³⁹⁷. Elles ont presque toutes sur l'avant un dessin qu'on pourrait comparer à un vase à col étroit inversé, ce qui est en fait une représentation schématique d'un utérus. Parfois des divinités sont représentées trônant au-dessus de cette image d'utérus : Isis, Osiris, Anubis, Harpocrate, Chnoubis, Nephtys et Bès sont les plus fréquentes. Ils sont parfois entourés des noms ou mots magiques *Orôriouth* et *Iaô Sabaoth*³⁹⁸. Ces amulettes étaient utilisées pour une panoplie de problèmes féminins comme la ménorragie, les difficultés de l'accouchement et, ce qui nous concerne ici, contre les mouvements utérins.

Sur le revers de plusieurs de ces amulettes on retrouve une injonction qui est adressée directement à l'utérus et lui ordonne de se rétracter : *στάλητι μήτρα*³⁹⁹. Sur deux

³⁹⁵ Franco, *Shameless*, 151 souligne qu'il était logique de représenter en chien les organes qu'il fallait garder sous surveillance et qui étaient perçus comme "féminins", par exemple la langue, l'estomac et le cœur. Nous ajouterions ici l'utérus.

³⁹⁶ P. ex. Faraone, "Stopping Evil, Pain, Anger, and Blood", 244 les appelle "stopping-formula". Voir aussi 227-8 et 248-50.

³⁹⁷ Faraone, "Magical and Medical Approaches", 19-20.

³⁹⁸ Bonner, *Studies*, 79 et 84.

³⁹⁹ Bonner, *Studies*, 84.

de ces amulettes il y a aussi une menace : *στάλητι μήτρα, μή σε Τυφῶν καταλάβῃ* : “contracte toi, matrice, de peur que Typhon ne te saisisse”⁴⁰⁰. Cette dernière forme est encore une fois, un vers iambique⁴⁰¹. Il est intéressant de noter ici l’utilisation du verbe *καταλαμβάνω* qui veut dire “saisir, prendre possession”. Sauf qu’ici il n’est pas question d’une prise de possession de la femme par l’utérus, mais plutôt de l’utérus lui-même qui pourrait être saisi, possédé par la divinité malveillante Typhon, ou Seth⁴⁰². C’est par cette menace qu’on entend obliger l’utérus reprendre sa place. Ce type d’injonction par la menace rejoint ce qu’on a vu avec les hymnes au dieu panthéiste qui évoquent la peur des démons (XXI 1-29 (3); *P.Berol.* inv. 11734 (7); *PGM* XIII 760-800 (13)). Il rappelle aussi la formulation du *PGM* VII 260-71 (17), ligne 268 où l’utérus se voit ordonner au nom du dieu juif de rester en son propre domaine. Il y a encore une injonction semblable sur une autre gemme, sur laquelle il est inscrit *τάσσον τὴν μήτραν τῆς δεῖνα εἰς τὸν ἴδιον τόπον ὃ τὸν κύκλον τοῦ ἡλείου* “Place la matrice de NN en son propre lieu, ô disque du Soleil”⁴⁰³.

En conclusion, les symptômes de l’hystérie, des attaques mentales de toute sorte et des crises de type épileptique étaient parfois attribués par les Anciens aux mouvements utérins dans le corps des femmes. D’où un ensemble de traitements qui se rapprochaient de ceux préconisés pour les gens frappés de folie et les démoniaques. Et même si les médecins ont pris conscience dès le III^e s. av. J.-C., avec les premières dissections humaines, que l’utérus était retenu en place par des ligaments et qu’il lui était donc impossible de se mouvoir librement, la croyance en la possible errance dans le corps d’un utérus malicieux a survécu, empruntée aux médecins, remaniée et exploitée par les mages. Le danger d’une désorganisation de la matrice était bien trop important pour être pris à la légère, il fallait le faire retourner en son propre domaine, *ἐν χώροις ἰδίοις*, comme c’est le cas avec les démons et les souillures. Et pour ce faire, on pouvait avoir recours aux fumigations, aux amulettes et aux formules de protection. Même le médecin

⁴⁰⁰ L. Barry, “Notices sur quelques pierres gnostiques”, *ASAE* 7 (1906) 241-9, en part. 246 (no. 3) et Bonner, *Studies*, 275 (no. 140) : les deux amulettes sont citées par Bonner, *Studies*, 84.

⁴⁰¹ Voir Faraone, “Stopping Evil, Pain, Anger, and Blood”, 235-7 qui cite aussi une bague sur laquelle est inscrit *θεὸς κελεύω μὴ κύειν πόνον κόλον μιτρασπασεως*. Il propose que l’objet de cette incantation pourrait être *κόλον μήτρας πάσης*, qu’on traduirait “le ventre de tout l’utérus”, nous aurions alors une autre incantation iambique dirigée contre des troubles utérins.

⁴⁰² A.A. Baarb, “Seth or Anubis II”, *JWI* 22 (1959) 368-71, en part. 371 (n. 44).

⁴⁰³ Bonner, *Studies*, 80-1.

hippocratique, qui dénonçait si ardemment les charlatans dans *La maladie sacrée*, utilisait les ingrédients magico-rituels de la purification dans ses médications contre l'utérus, c'est donc dire la légitimité des mages dans leur approche des problèmes utérins.

Conclusion

Finalement, nous pouvons répondre à la question qui sous-tendait ce chapitre, celle sur les changements et les continuités entre l'époque gréco-romaine et la période tout juste avant l'Antiquité tardive. En fait, les deux sont représentés : il y a des changements et des continuités. Notre approche a cependant favorisé l'appréciation des continuités puisque la maladie occupe encore ici une place importante. Les fièvres ont été prééminentes avec le *Suppl.Mag.* I 9 (14), le *Suppl.Mag.* I 11 (15) et le *Suppl.Mag.* I 12 (21). Ces trois papyrus ont beaucoup en commun et ils contiennent beaucoup d'éléments exorcistiques également. Les fièvres y sont l'objet d'expulsions avec une formule concise qui sert à chasser des démons. Le fait qu'elles possèdent leur victime, *συνέχουσι*, est un pas en avant dans notre compréhension de l'action démoniaque de la maladie. On le percevait déjà à l'époque précédente, mais il n'y avait pas encore de papyrus magique exorcistique qui le démontrait. L'Évangile de Luc où Jésus exorcise la fièvre de la belle-mère de Simon est un parallèle qui constitue une des preuves éclatantes que cette affection, la fièvre, surtout en combinaison avec le verbe *συνέχω*, pouvait être vue comme une entité possédante.

Le verbe *ἀπαλλάσσω* précise lui aussi notre vision de la nosologie antique. Il avait été utilisé à l'époque précédente sur l'amulette pour Artémidora, le *Suppl.Mag.* I 7 (5), mais il était difficile de dire si c'était une emprise démoniaque ou une maladie. Dans le présent chapitre, nous l'avons vu sur des amulettes servant à délivrer de la fièvre (*Suppl.Mag.* I 9 (14) et *Suppl.Mag.* I 12 (21)), de la toux (*PGM* VII 205) et de l'érysipèle (*PGM* XIII 244-6 (12)). La maladie et ses liens avec les démons et la possession étaient donc au centre de nos préoccupations et ces textes démontrent ce qu'on percevait déjà au chapitre premier, que la maladie peut être considérée comme une forme de possession.

Nous nous sommes aussi penchés sur la purification, surtout avec les maladies utérines, mais aussi avec la délivrance de l'érysipèle dans le *PGM* XIII 244-6 (12) qui

n'est pas sans rappeler la maladie dermatologique des filles de Proetos dont les a délivrées Mélampous avec un rituel purificateur. Que les troubles hystériques soient traités par des fumigations d'asphalte est significatif, c'est qu'on considérait les symptômes des déplacements utérins sur un pied d'égalité avec l'épilepsie, les attaques d'apoplexie et les autres manifestations relevant du domaine de la possession. D'ailleurs les lunatiques apparaissent pour la première fois dans notre corpus avec l'amulette *Suppl.Mag.* II 84 (11) et ils sont côte à côte avec des démons muets.

Notons aussi que les éléments chrétiens ne sont pas particulièrement plus importants dans cette période que dans la précédente, alors qu'on aurait pu croire qu'ils auraient commencé à apparaître discrètement, surtout si près du IV^e s. Déjà au milieu du III^e s. le clergé chrétien avait commencé à nommer des exorcistes. Nous aurions pu penser que cette appropriation partielle de la pratique par les chrétiens se serait traduite dans les papyrus magiques et les dans exorcismes de cette période⁴⁰⁴. Seulement, le seul texte qui montre de possibles influences chrétiennes est le *Suppl.Mag.* II 84 (11), une amulette trop lacunaire pour donner quelque certitude que ce soit.

La présence de démons muets dans le *Suppl.Mag.* II 84 (11) fait certes pencher en faveur d'une influence chrétienne. Ce qui pourrait aussi expliquer l'abréviation κε (*nomen sacrum*) pour κύριε à la première ligne. L'utilisation des *nomina sacra* était une pratique chrétienne, mais κε pouvait tout aussi bien apparaître dans des textes syncrétiques⁴⁰⁵. Toutefois, cette quasi-absence d'éléments chrétiens dans notre corpus de textes de la période intermédiaire est éloquente : il n'est pas possible de considérer la possession et l'exorcisme comme des phénomènes exclusivement juifs ou chrétiens.

Les démons sont un élément pour lequel nous avons remarqué une évolution importante. Ils sont beaucoup plus présents. On les retrouve maintenant dans neuf textes comparativement à un seul dans le premier chapitre. Au-delà du hasard des trouvailles ce chiffre est significatif et particulièrement aussi le fait qu'on commence à retrouver des composés avec le terme δαίμων, comme le δαίμονοπλήκτους du *PGM* XII 270-350 (10) et le δαίμονιζόμενος du *PGM* XIII 242-4 (12). Il nous semble y voir la preuve qu'ils s'individualisent de plus en plus et que leur caractère mauvais et malicieux est plus

⁴⁰⁴ Lettre de Cornélius (251-3 apr. J.-C.) à Fabius qui est citée par Eus. *h.e.* 6.43.11.

⁴⁰⁵ De Bruyn et Dijkstra "Greek Amulets and Formularies", 171.

marqué. Bien entendu, on retrouve encore des démons-assistants, ces êtres intermédiaires, exécutants du mage, souvent en association avec les morts, mais les mauvais démons, ceux qui seront les premiers acteurs des possessions chrétiennes sont maintenant omniprésents.

Il faut par ailleurs souligner que ces démons exécutants sont tous appelés δαίμονες ou νεκυδαίμονες, au masculin. Au premier chapitre nous avons suggéré que le mot démon au masculin avait un sens différent de celui qui est au genre neutre et cette hypothèse semble ici se confirmer. Les exécutants appelés par les mages ne sont, par définition ni bons, ni mauvais, ce ne sont que des hommes de main qui accomplissent ce qu'on leur ordonne. Peu importe la nature de cette action. Et pas un seul des exécutants qui ont été évoqués ici ne portait le nom de δαιμόνιον au neutre. Ils sont tous des δαίμονες et des νεκυδαίμονες masculins.

Le neutre implique une entité malveillante dont on perçoit l'action, mais qui n'est pas bien définie, c'est d'ailleurs pour cette raison qu'elle est souvent incluse dans un inventaire de tous les maux possibles aux côtés de la maladie et des attaques de la magie. Le neutre transmet cette idée de l'indéfini et en restant aussi vague que possible dans l'identification de la source du mal, les amulettes risquaient moins de voir ces maux tomber entre deux taxons. C'est la couverture de l'assurance tout risque. Le *PGM XIII 760-800 (13)* et le *PGM XII 270-350 (10)* sont deux textes que nous avons vu où il est question de démons malveillants. Dans le *PGM XII 270-350 (10)* c'est même un démon qui possède une victime δαιμονόπληκτος. Dans ces deux cas inéquivoques de mal incarné c'est bel et bien le neutre δαιμόνιον qui est utilisé. Comme dans les Évangiles où seulement le neutre est utilisé. Parce que le neutre qualifie les entités démoniaques, malveillantes et méchantes par nature. Non pas des simples exécutants ni bons, ni méchants en soi, mais bel et bien le mal dans son expression ontologique.

En définitive, ce sont tous ces démons qu'on veut effrayer par les pratiques exorcistiques. On veut qu'ils tremblent devant la puissance du nom du dieu pour qu'ils fuient. Mais on veut aussi faire peur à l'utérus pour qu'il retourne à sa place en le conjurant au nom du dieu puissant des juifs. Ainsi, la maladie revient encore se superposer aux cas de possession démoniaque, continuellement, marquant une des plus fortes continuités de ce phénomène.

Chapitre 3 : Textes tardo-antiques

Introduction

Le nombre de papyrus magiques exorcistiques qu'on retrouve en Égypte durant la période tardo-antique confirme encore l'intérêt inébranlable de la population pour les cures magiques. Il y a pour cette période quarante-six papyrus, c'est considérable, c'est plus que le double des deux périodes précédentes réunies. Il y a plus, à cette époque le christianisme fait une entrée remarquée dans notre corpus exorcistique : trente-deux des textes à l'étude ont des caractéristiques chrétiennes, ce qui représente plus de 70 % des textes tardo-antiques. Outre le nom de Jésus Christ et la trinité, il y a aussi des croix, des chrismes, des staurogrammes, des *nomina sacra*, des passages bibliques, des allusions narratives tirées du Nouveau Testament et des passages de liturgies⁴⁰⁶. La question principale en regard de cette augmentation du nombre total de papyrus et de celle des éléments chrétiens qu'ils comportent reste de déterminer quelles ont été les changements qui les justifient, mais également quelles sont les continuités, parce qu'on peut déjà affirmer qu'il y en a.

Spontanément, l'augmentation du nombre de textes pourrait faire croire que l'exorcisme se définit mieux en termes chrétiens qu'avec les religions traditionnelles, toutefois, une déduction aussi hâtive serait malheureuse. Les chrétiens se sont approprié la notion d'exorcisme en partie pour des raisons religieuses, alors que dans la magie grecque, égyptienne et romaine l'exorcisme a une valeur plus pragmatique : elle vise essentiellement la résolution d'un problème et la guérison. Cependant, les motifs, le vocabulaire et les entités qui étaient traditionnellement en place sont repris par les charmes magiques chrétiens. Nous avons vu que la maladie et les fièvres occupaient une grande place dans les chapitres précédents, à présent, avec le passage à l'Antiquité tardive, la question de leur place par rapport aux démons sera prépondérante sachant que les démons deviennent de plus en plus présents.

⁴⁰⁶ La détermination des influences chrétiennes s'appuie principalement sur De Bruyn et Dijkstra "Greek Amulets and Formularies", 167-73.

En fait, la démonologie s'est beaucoup développée durant l'Antiquité tardive et les charmes pour contrer les forces hostiles ont emboité le pas. Il y a vingt et un papyrus qui font mention des démons et douze qui parlent d'esprits mauvais, impurs ou malveillants. Il ne fait aucun doute que le christianisme en est grandement responsable et on le voit bien avec les différences de ces papyrus magiques plus tardifs. Elles se constatent surtout au niveau des divinités invoquées et des doxologies qui ponctuent maintenant les formules. Également, les passages bibliques et liturgiques sont légion : le Psaume 90 (91) se retrouve souvent dans les phylactères d'Égypte et de Syrie⁴⁰⁷, le sommaire des actions christologiques de Matthieu 4 : 23 est récurrent et le Notre Père (Matt 6 : 9-13) est le passage le plus souvent cité sur les amulettes qui nous sont parvenues⁴⁰⁸. Le bagage littéraire chrétien comprenait de nombreux épisodes d'expulsion de forces démoniaques et ce matériel a été abondamment utilisé par les mages. Nous nous pencherons donc sur ces éléments nouveaux, mais nous reviendrons aussi sur les maladies, fièvres, sur les verbes, les affections et les entités des chapitres précédents pour cerner leur évolution.

Verbes

ἀπαλλάσσω

Le verbe *ἀπαλλάσσω* est un des plus communs que nous ayons rencontrés dans les amulettes et les textes de délivrance des deux chapitres précédents. De même, durant l'Antiquité tardive on le retrouve entre autres, comme c'était le cas auparavant, dans des amulettes à vocation médicale. Toutefois, son caractère exorcistique ressort maintenant avec plus de clarté. Nous avons déjà supposé cette utilisation exorcistique dans les papyrus magiques dès le III^e s. avec l'amulette *Suppl. Mag.* I 7 (5), mais en définitive c'est avec le passage du temps que cette acception a gagné en importance. À l'époque gréco-romaine *ἀπαλλάσσω* était majoritairement réservé à la magie médicale; ensuite durant l'époque intermédiaire il se retrouve dans des conjurations de la fièvre, la toux et

⁴⁰⁷ Faraone, "Stopping Evil, Pain, Anger, and Blood", 243.

⁴⁰⁸ T. Wasserman, "P78 (P.Oxy XXXIV 2684): The Epistle of Jude on an Amulet?", dans T.J. Kraus et T. Nicklas (éds), *New Testament Manuscripts. Their Texts and Their World* (Leyde, 2006) 137-60, en part. 150.

l'érysipèle, des symptômes qui avaient potentiellement une cause démonique; et maintenant, à l'époque tardo-antique le sens exorcistique est sans équivoque.

Pour cette dernière période, quatre papyrus magiques comportent une forme d'ἀπαλλάσσω en contexte d'exorcisme, ce sont, en ordre chronologique : un phylactère contre les démons datant du IV^e s., le *PGM* IV 86-7 (22); une formule du IV^e s. appelée "la Stèle de Jeu le hiéroglyphiste", le *PGM* V 96-192 (29); une amulette pour Taiolles contre la fièvre, le *Suppl. Mag.* I 29 (45), qui se situe entre le IV^e et VI^e s., et enfin une amulette de maison du VI^e s., le *PGM* P2 (56). Le verbe est dans chaque cas à l'impératif de l'imperfectif⁴⁰⁹. Dans les deux premières formules, l'entité qui doit être chassée est un démon, dans le *Suppl. Mag.* I 29 (45) c'est une fièvre et enfin dans le *PGM* P2 (56) ce sont les mauvaises bêtes rampantes et les mauvaises actions.

Le phylactère *PGM* IV 86-7 (22) est singulièrement concis, mais son intention très claire. Son intitulé, Φυλακτήριον πρὸς δαιμονιαζομένους est suivi de *voces magicae* et de ἀπάλλαξον (κοινά)⁴¹⁰. Le principal mérite de ce papyrus est d'attester l'utilisation d'ἀπαλλάσσω en contexte purement et indéniablement exorcistique. La littérature garantissait déjà cette utilisation, mais cette amulette fournit la preuve qu'il en est de même pour la magie. Δαιμονιζόμενος est le terme utilisé pour désigner les possédés dans ce papyrus, dans le *PGM* XIII 242-4 (12) et dans le passage de Matthieu avec le sommaire des actions christologiques⁴¹¹.

Pareillement le *PGM* V 96-192 (29) ne laisse aucun doute sur son utilité. C'est un rituel adressé au dieu acéphale avec une formule finale gravée sur un papyrus pour que le dieu délivre le bénéficiaire des démons, qu'il assujettisse ces démons, ainsi que toute forme d'enchantements et le fléau de Dieu. Cependant, dans la première partie du rituel, dans l'invocation, il est notable qu'ἀπαλλάσσω soit répété par trois fois dans la formule pour délivrer du démon (lignes 126-35). La question se pose : pourquoi cette répétition ? Dans les deux premiers cas, l'entité que la formule est censée écarter est un συνέχοντος

⁴⁰⁹ L'impératif a valeur d'injonction et donc il ajoute à la force exorcistique comme nous l'avons dit à la p. 43.

⁴¹⁰ Nous adoptons ici la lecture proposée par M.W. Meyer dans Betz, *Greek Magical Papyri*, 38 (no. 26) : πρὸς δαιμονιαζομένο(υ)ς et avant lui par Tambornino, *De antiquorum daemonismo*, 9, plutôt que celle de Preisendanz, *PGM* I, p. 70 qui lit πρὸς δαιμόνια suivi de la *vox magica* ΖΟΜΕΝΟΣ.

⁴¹¹ Mt 4 : 24.

αὐτὸν δαίμων, un “démon qui possède”⁴¹². La répétition est une figure de style marquant l’insistance, il y a surenchère sur l’intensité du dessein libérateur : ici le principe anaphorique est véritablement centré sur le verbe ἀπαλάσσω, davantage que sur l’objet de la délivrance, puisque dans la troisième répétition le complément, c’est-à-dire le démon, est omis. Le fait que le verbe soit porteur de l’insistance dans cette formule nous fait dire qu’il était le principal médiateur de l’intention exorcistique. C’est par le verbe ἀπαλάσσω que s’effectue l’exorcisme.

À titre de comparaison, nous avons déjà vu cette combinaison du verbe ἀπαλάσσω avec le participe (συν)έχων sur les amulettes pyrétiques *Suppl.Mag.* I 9 (14) et *Suppl.Mag.* I 12 (21). Il est aussi possible que la même combinaison ait été présente sur le *Suppl.Mag.* I 14, une amulette du IV^e s.⁴¹³. Plus encore, non seulement le *Suppl.Mag.* I 14 utiliserait une formule typique des exorcismes pour combattre une fièvre, mais la céphalée y est également mentionnée⁴¹⁴.

Enfin, une autre amulette datée entre le IV^e et le VI^e s. qui n’est pas dans le corpus, puisqu’elle provient de Xanthos et qu’elle est sur bronze, combine aussi l’usage du verbe ἀλλάσσω avec le participe συνέχων⁴¹⁵. C’est un exorcisme qui adjure le Seigneur au nom des quatre archanges et de Salomon pour qu’il soutienne le porteur, Epiphanius et qu’ἄλλαξαι τὸν ζῶντα ἀπὸ τοῦ συνέχοντος (...) “délivre ce vivant de ce qui le détient”. Malheureusement le nom de la maladie ou du démon qui possède le porteur est illisible. Toutefois, ce phylactère de bronze doit tout de même être mentionné puisque c’est un exorcisme et qu’il répond à l’interrogation qui nous préoccupe depuis le premier chapitre avec cette combinaison de verbe. Il apporte un élément de plus dans l’établissement de cette construction comme un poncif à mi-chemin des exorcismes et des cures iatromagiques. Pour continuer avec d’autres documents exclus de notre corpus de papyrus égyptiens, on retrouve ἀπαλλάσσω sur une amulette en or du IV^e s. pour une

⁴¹² Aux l. 126 et 131 : ἀπάλλαξον τὸν δεῖνα ἀπὸ τοῦ συνέχοντος αὐτὸν δαίμονος et 135 ἀπάλλαξον τὸν δεῖνα.

⁴¹³ Le verbe de délivrance n’est quasi plus visible sur le papyrus, seules les deux premières lettres le sont encore : α et τ. Sauf que si le τ est en fait un π nous pourrions y lire le début d’une forme du verbe ἀπαλάσσω et donc encore cette même formulation en contexte pyrétique. Voir Jordan et Kotansky, “Two Phylacteries from Xanthos”, 171.

⁴¹⁴ Ce mal de tête qui déjà au I^{er} s. av. J.-C. était chassé par la formule φεῦγε dans le charme de Philinna (1). Voir ci-dessus, p. 63-6.

⁴¹⁵ Jordan et Kotansky, “Two Phylacteries from Xanthos”, 167-71 (no. 2).

certaine Eugenia contre tout mal et toute méchanceté et sur une amulette d'argent de Beyrouth qui date aussi du IV^es., demandant que la porteuse soit délivrée des troubles provenant des démons de la nuit et du jour.

Dans les types d'affections en cause avec le verbe ἀπαλλάσσω donc, la fièvre est encore prédominante. Un autre texte de notre corpus contient des éléments exorcistiques en combinaison avec ce verbe, le *Suppl.Mag.* I 29 (45), une amulette contre la fièvre pour Taiolles⁴¹⁶. Après une adjuration de la fièvre avec frissons au nom de Michel et Sabaoth, l'amulette demande à la fièvre de ne plus s'attacher à l'âme de la porteuse, puis vient l'impératif ἀπαλλάξατε, suivi d'une lacune où on peut supposer qu'un ou plusieurs maux ou démons étaient nommés. Il est remarquablement constant que ce verbe soit utilisé dans une amulette pyrétique.

Enfin ἀπαλλάσσω est encore utilisé pour combattre les fièvres dans des textes simplement iatromagiques : une série d'amulettes provenant de Kellis, les *P.Kell.* I 85 b, *P.Kell.* I 86 et *P.Kell.* I 87, toutes datées du IV^e s. et qui ont toutes les trois la forme impérative ἀπάλλαξον. Finalement une amulette du V^e s., le *Suppl.Mag.* I 18 a la forme impérative plurielle, ἀπάλλαξατε, “délivrez le porteur de toute maladie, frisson et fièvre”. Nous mentionnons ces quatre textes pour montrer que même encore durant l'Antiquité tardive, ce verbe se maintient entre démons et maladie, la nuance étant toujours d'actualité.

Une dernière amulette doit être mentionnée, le *PGM* P6d (61) une amulette pour une certaine Nonnos qui date du VI^e s. Elle ne comporte pas le verbe ἀπαλλάσσω mais l'idée de délivrance y est rendue par le verbe κουφίζω “alléger de son fardeau, soulager”⁴¹⁷. La formule demande au Seigneur chrétien κούφισον αὐτήν πάντων τῶν κακῶν τῶν περιεχόντων “soulage celle-ci de tous les maux qui l'entourent”. Ce n'est pas un verbe que nous avons rencontré dans les papyrus avec des éléments exorcistiques

⁴¹⁶ Nous reviendrons encore sur cette amulette à quelques reprises, mais on peut déjà dire que parmi les éléments typiques des conjurations de démons que cette amulette utilise il y a le Ps 90 (91) et la prière du Notre Père. En plus elle invoque Michel, Sabaoth, le dieu d'Abraham, Isaac et Jacob. Ces divinités sont toutes reprises entre autres dans le *PGM* IV 1227-64 (24), un formulaire d'exorcisme juif du IV^e s. Enfin, la commande μηκέτι ἄνη τῆ ψυχῆ se retrouve aussi dans une lamelle d'or du Musée du Louvre où elle sert à repousser l'esprit de la fièvre, toute épilepsie, toute hydrophobie, tout mauvais œil, toute visite violente d'esprit, tout poison et elle rappelle aux mauvais esprits le serment qu'ils ont prêté à Salomon. Voir à ce propos, Bonner, *Studies*, 100-1; Robert, “Amulettes grecques”, 19; *Suppl.Mag.* I, p. 78-82, en part. 80.

⁴¹⁷ LSJ s.v.

jusqu'ici, mais même si cette amulette reste la seule représentante de cette formulation, elle est importante.

Elle est instructive pour son verbe de délivrance, *κουφίζω* et surtout parce qu'elle illustre bien le mode d'action du mal tel que les chrétiens le percevaient : ce mal entoure, oppresse : les démons peuvent tout autant être la cause de possessions, que d'obsessions et d'oppressions. Le participe *περιεχόντων* ici est encore une autre forme du verbe *ἔχω*, comme on a vu avec les fièvres, mais cette fois-ci avec la particule verbale *περι-* plutôt que *συν-*. *Περιέχω* veut dire “entourer, envelopper, étreindre”, ou avec une idée d'hostilité “occuper tout autour, bloquer, cerner”⁴¹⁸. De plus il est au mode participe actif comme avec les fièvres qui possèdent. Le mode d'action de la fièvre, des démons et des maux est presque le même. C'est de ce mal oppressant que la porteuse demande à être délivrée.

Bref, pour revenir au sujet premier de cette section, *ἀπαλλάσσω* a reçu sa consécration définitive dans ce chapitre avec les *PGM* IV 86-7 (22) et *PGM* V 96-192 (29) : deux délivrances qui visent respectivement les démoniaques et les démons, et également avec le *Suppl.Mag.* I 29 (45) dont on ne connaît pas la cible du verbe *ἀπαλλάσσω*, mais qui est un exorcisme pyrétique. Les fièvres, faut-il le répéter, sont définitivement l'objet des incantations d'exorcisme. Le *PGM* P2 (56) quant à lui combat les mauvais reptiles et toute forme de mal, des menaces qui ne sont pas étrangères au domaine des démons⁴¹⁹.

εἰσκρίνω

Nous avons vu le verbe *εἰσκρίνω* au chapitre précédent parce qu'il signifie “faire entrer dans” et qu'il est utilisé dans les charmes de divination, ce qui en soi est une forme de possession. Plus intéressant encore pour notre propos, il peut également servir pour la magie agressive, puisqu'il était présent dans le *PGM* VII 429-58 (19), une formule servant à envoyer des démons pour qu'ils pénètrent à l'intérieur d'une victime qu'on lui désigne. Or, ce verbe se retrouve encore en contexte de possession dans un exorcisme du IV^e s., l'exorcisme de Pibechis, le *PGM* IV 3007-86 (28), bien que son sens y soit

⁴¹⁸ LSJ s.v.

⁴¹⁹ Pour les reptiles voir ci-dessous, p. 167-8.

légèrement différent. Alors que dans les charmes précédents on voulait faire entrer le démon dans un individu pour de la divination ou pour une possession maléfique, ici on veut faire entrer le démon dans son domaine, bref, le faire retourner là où il doit être. Cette interprétation du sens d'εἰσκρίνω dans cette nouvelle situation est logique si on se rappelle que l'exorcisme est un rituel de relocation.

Le *PGM IV 3007-86 (28)* emploie deux fois εἰσκρίνω : à la ligne 3025, καταβάτω σου ὁ ἄγγελος, ὁ ἀπαραίτητος, καὶ εἰσκρινέτω τόν (...) δαίμονα “que ton ange inflexible descende et qu'il fasse entrer le démon (en son domaine)”, puis à la ligne 3083, on assure que si cette conjuration est récitée en soufflant sur le possédé des pieds à la tête, alors εἰσκριθήσεται “il sera retourné”. Ces deux passages dans un des exorcismes magiques parmi les plus connus de l'Antiquité assurent que ce verbe peut être utilisé pour signaler le contrôle d'un démon. Nous en avons l'assurance en ce qui concerne la divination, mais c'est également le cas pour la possession démoniaque. Ainsi, l'exorcisme de Pibechis, le *PGM IV 3007-86 (28)* vient donner plus de poids à l'interprétation que nous avons faite du *PGM VII 429-58 (19)* précédemment : ce n'est pas de divination dont il était question, mais bel et bien de magie agressive, de possession démoniaque.

En fait divination et magie agressive se complètent tout à fait. Un autre papyrus de notre corpus, le *PGM IV 850-929 (23)* le démontre bien. Il a pour titre “charme de Salomon qui produit une transe” et il implique la possession d'un médium ou d'un jeune garçon. Ce rituel résulte de fait par une κατάπτωσις, une crise de type épileptique, ce qui chez les Anciens était une forme de possession. Sauf que cette fois le verbe utilisé pour induire la possession n'est pas, εἰσκρίνω mais εἰσβαίνω : εἰσβάς εἰς αὐτόν “entre dans celui-ci”. Le verbe est différent, mais le sens est le même et le préfixe aussi d'ailleurs : εἰσ- “à l'intérieur”. Ce verbe constitue à lui seul ce qu'on pourrait appeler “une formule d'entrée”⁴²⁰.

Il est incontestable qu'il y a possession et que cette possession pourrait être dangereuse, comme la possession démoniaque, parce que la formule pour renvoyer le κυριακός “le seigneur” qui a possédé le médium se termine par διαφύλαξον τὸν δεῖνα ἀπὸ πάσης κακίας “protège celui-ci contre toute forme de mal”. Ce dernier détail couplé avec

⁴²⁰ E. Pachoumi, “Eros as Disease, Torture and Punishment in Magical Litterature”, *SO* 86 (2012) 74-93, en part. 77 appelle ce verbe “entering formula”.

l'attribution du charme à Salomon et avec une attaque de type épileptique fait conclure qu'il s'agit bien là de possession, une possession qui pourrait être malveillante et pour laquelle il faut une formule d'éviction et de protection. De nouveau, divination, possession et exorcisme ont beaucoup en commun.

θεραπεύω

Aucun texte de la période intermédiaire ne comportant ce verbe, *θεραπεύω* avait fait relâche dans le deuxième chapitre. Mais l'analyse du *Suppl.Mag.* I 3 (6) au premier chapitre ne restera pas lettre morte puisque la comparaison sera ici poursuivie avec sept textes. Comme c'était le cas auparavant, *θεραπεύω*, en tant que verbe de guérison, est surtout utilisé dans les textes visant la délivrance de maladies et également d'attaques démoniaques causant des symptômes de type nosologique. On y retrouve encore les fièvres et le frisson (*Suppl.Mag.* I 31 (54), V^e/VI^e s. ; *Suppl.Mag.* I 34 (59), VI-VII^e s.); les maux de tête (*Suppl.Mag.* I 31 (54)); les migraines (*Suppl.Mag.* I 32 (50), V-VI^e s.); et les maladies d'yeux (*Suppl.Mag.* I 32 (50)).

Fait notable, et il faut évidemment y voir une influence chrétienne, il y a plusieurs amulettes qui demandent la guérison de toutes maladies (*Suppl.Mag.* I 33 (51), V-VI^e s.; *Suppl.Mag.* I 31 (54); *PGM* P4 (57), VI^e s.; *Suppl.Mag.* I 34 (59); *BKT* VI 7.1 (64), VI-VII^e s.). Même que trois d'entre elles ont presque mots à mots la formulation de Matthieu 4 : 23 pour la guérison de toutes maladies et toutes infirmités (*Suppl.Mag.* I 31 (54); *PGM* P4 (57); *BKT* VI 7.1 (64)). Évidemment il y a les amulettes qui veulent délivrer ou protéger contre les actions malveillantes ou démoniaques. Il s'agit d'un chien sans tête dans le *PGM* P15b (48) V-VI^e s.; les ensorcellements et les mauvais esprits dans le *Suppl.Mag.* I 31 (54).

Ce passage, Matthieu 4 : 23-4, lorsqu'il est inclus dans le texte d'une amulette a été considéré comme une expression formulaïque du pouvoir de guérison et d'exorcisme de Jésus⁴²¹. Le verbe de guérison qui est utilisé aux versets 23 et 24 est *θεραπεύω*, alors à plus forte raison ce verbe doit être considéré comme significatif pour l'exorcisme autant que pour la maladie. Nous pouvions déjà le voir dans le premier chapitre, mais c'est

⁴²¹ T.S. de Bruyn, "Appeals to Jesus as the One 'Who Heals Every Illness and Every Infirmity' (Mt. 4:23, 9:35) in Amulets in Late Antiquity", dans L. Di Tomasso, L. Turcescu (éds), *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity* (Leyde, 2008) 65-81.

vraiment ici, durant l'Antiquité tardive que ce rôle se précise encore avec les amulettes qui invoquent le pouvoir divin par cette formule précise. De plus, le *PGM* P15b (48) l'utilise pour délivrer d'un κυνὸς ἀκεφάλου "chien sans tête", peut-être que ce chien décapité est en fait une figure représentant une maladie, mais il reste qu'il s'agit d'une entité thériomorphe démoniaque⁴²².

Enfin, le *Suppl.Mag.* I 31 (54) fait le pont en combinant maladies et mauvais esprits. Il veut guérir la fièvre, la fièvre avec frissons, la céphalée, les ensorcellements et les mauvais esprits. Cette amulette débute avec un sommaire d'actions christologiques. Ce type de formule qui combine des actions importantes de Jésus fut en usage dans la pratique d'exorcismes depuis aussi tôt que le II^e s. Les acclamations sont semblables à ce qui était récité en contexte liturgique et c'est de ces cérémonies qu'elles dérivent. Elles ont continué jusque tard dans l'Antiquité et même jusqu'à l'époque médiévale⁴²³.

Parmi les articles de foi du *Suppl.Mag.* I 31 (54) on retrouve la mention de la crucifixion de Jésus par Ponce Pilate. La mort de Jésus sur la croix représente l'ultime consécration de sa victoire sur les démons et, de ce fait, cet article est souvent utilisé par les exorcistes⁴²⁴. Ensuite, l'amulette mentionne des guérisons par Jésus : le sommaire des actions christologiques de Matthieu et l'épisode de la guérison de la belle-mère de Simon et enfin, elle demande que la porteuse soit guérie⁴²⁵. Le verbe utilisé est θεραπεύω. Le *Suppl.Mag.* I 31 (54) est donc une des preuves les plus probantes de notre corpus à l'effet que θεραπεύω comporte aussi un sens exorcistique et que la maladie peut être l'objet de cet exorcisme.

Il faut toutefois ajouter une mention pour les nombreuses amulettes qui reprennent aussi ce passage de Mattieu sans reprendre θεραπεύω. *P.Kell.* I 88 (35) est une amulette avec une formule d'imposition des mains qui demande χάρισον ἀπ' αὐτοῦ πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν καὶ πᾶν πν(εῦμ)α ἀσθενείας "éloigne de moi toute maladie, toute infirmité et tout esprit de faiblesse" : ici c'est un esprit mauvais qui apporte la faiblesse

⁴²² Les entités acéphales peuvent être soit divines ou démoniaques. Divines en Égypte particulièrement, puisqu'il y a là un écho du démembrement d'Osiris, mais en Grèce les êtres acéphales sont plutôt démoniaques, ce qui est probablement le cas ici puisqu'il est question d'un chien et parce que l'amulette demande la délivrance de cet être. Pour une analyse plus approfondie de ce chien sans tête voir ci dessous, p. 153-4.

⁴²³ De Bruyn, "What did Ancient Christians Say", 68-9.

⁴²⁴ Cf. Just. *Apol.* 2.6.5-6.

⁴²⁵ Mt 4 : 24 et Mt 8 : 14-5; Mc 1 : 29-31; Lc 4 : 38-9.

aux humains. L'amulette contre la fièvre et le mal pour Joannia, *PGM P5b + ZPE 145* (2003) 224-6 (42) enchevêtre également la catégorisation de la maladie avec celle des démons. Elle commence dès l'ouverture en ordonnant à un esprit hargneux de fuir. Plus loin elle demande à Dieu d'enlever de la porteuse de toute forme de mal. Vient enfin le passage de Matthieu 4 : 23 et c'est ἰαόμαι qui est employé. Plus loin, Dieu se voit demander de chasser (ἀποδιώξον) et de faire fuir (φυγάδευσον) la fièvre de la porteuse, ainsi que le frisson et toute forme de mal. Le *Suppl.Mag.* I 30 (53) utilise ce même passage lui aussi avec ἰαόμαι contre toute forme de mal. Ἰαόμαι peut aisément remplacer θεραπεύω, même si Matthieu ne l'utilise ni en 23, ni en 24.

Toujours concernant ce passage de l'évangéliste Matthieu, le *P.Köln VIII 340* (55) a le verbe διώκω contre tout esprit impur, contre le mauvais œil et contre les machinations de l'homme et enfin le *PGM P9* (62) demande à Dieu qu'il διώξης ἀπ' ἐμοῦ τὸν δαίμονα προβασκανίας καὶ τὸν κακοεργίας καὶ ἀηδίας καὶ πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἄφελε ἀπ' ἐμοῦ "chasse tout démon de l'ensorcellement de la méchanceté, de l'hostilité et toute maladie et toute infirmité, enlève les de moi". C'est διώκω et ἀφαιρέω qui sont employés ici afin que la personne soit saine et en bonne santé. En bref, ces versets de Matthieu qui à la base comprenaient le verbe guérir, θεραπεύω, ont graduellement utilisé toute sorte de verbes d'expulsion, χωρίζω, διώκω et ἀποδιώκω, φυγαδεύω et enfin ἀφαιρέω, puisque la guérison recoupe presque exactement la notion d'exorcisme dans ce passage.

En somme, on peut certainement dire de θεραπεύω qu'il joue sur la frontière entre guérison et répulsion des forces du mal, plus encore que tout autre verbe. Son sens médical n'est jamais complètement absent, au contraire, c'est justement cette guérison ultime du mal, physique et psychique qu'il implique. Les chrétiens ont exploité plus que quiconque l'aspect miraculeux et surtout salvateur de la guérison, ce qui n'a pas empêché ce discours de s'accorder avec les mentalités grecque, romaine ou égyptienne, mais c'est un particularisme qui leur est cher. Parce que Jésus est le grand "thérapeute" des corps et des âmes. C'est donc dans cette troisième période, dans l'Antiquité tardive qu'on le retrouve en abondance.

(συν)έχω

Nous avons déjà souligné l'utilisation que les évangélistes Matthieu et Luc ont faite de συνέχω, ce qui attestait son importance en contexte de possession⁴²⁶. Dans la littérature συνέχω est le plus souvent employé au participe passif pour dénoter l'emprise qui est exercée par une fièvre, une maladie ou une entité démoniaque et ici encore c'est le cas pour le papyrus tarδο-antique de notre corpus qui utilise ce verbe. Le *PGM* V 96-192 (29), un charme de délivrance appelé la "stèle de Jeu", invoque le dieu acéphale et lui demande par deux fois ἀπάλλαζον τὸν δεῖνα ἀπὸ τοῦ συνέχοντος αὐτὸν δαίμονος "délivre celui-ci du démon qui le possède"⁴²⁷. Ceci confirme ce que nous avons avancé au chapitre précédent en lien avec les amulettes pyrétiques: les fièvres, maladies et démons sont dépeints avec les mêmes formulations.

D'autre part, pour la première fois nous retrouvons dans les papyrus magiques exorcistiques le substantif ἡ συνοχή qui est formé sur la même racine. Le *PGM* VIII 1-63 (38) un charme pour attirer la faveur, utilise ce substantif avec l'acception probable de "possession"⁴²⁸. Normalement, συνοχή veut dire détresse, angoisse⁴²⁹. Cependant, ici le sens de συνοχή est le même que celui de κατοχή, tout comme συνέχω prend parfois un sens pareil à κατέχω. Le charme est adressé à Hermès et demande διάσωσόν με πάντοτε εἰς τὸν αἰῶνα ἀπὸ φαρμάκων καὶ δολίων καὶ βασκοσύνης πάσης καὶ γλωττῶν πονηρῶν, ἀπὸ πάσης συνοχῆς, ἀπὸ παντὸς μίσους θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων "préserve-moi toujours, pour toute l'éternité des poisons, des tromperies, de tout ensorcellement et des mauvaises langues, de toute possession, de toute haine des dieux et des hommes".

Deux autres textes plus anciens, mais qui ne sont pas dans le corpus offrent des parallèles qui viennent éclairer la signification de ce papyrus et de συνοχή: d'abord ce passage du *PGM* VIII 1-63 (38) demande une protection qui ressemble à celle que nous avons vue dans le premier chapitre avec le *Suppl. Mag.* I 6, la statuette de faucon avec une inscription apotropaïque afin de protéger contre le mal, la colère des dieux et des

⁴²⁶ Mt 4 : 24; Lc 4 : 38.

⁴²⁷ L. 126 et 131.

⁴²⁸ Sens proposé par E. N. O'Neil, dans Betz, *Greek Magical Papyri*, 146 (*PGM* VIII 1-63). Il propose de traduire ἀπὸ πάσης συνοχῆς par "contre toute possession", et non p. ex. "contre tout ce qui m'opprime", parce que dans tous les *PGM*, le verbe συνέχω apparaît seulement trois fois : *PGM*IV 1408; *PGM*V 126 et 131 et dans les trois cas il se réfère à une possession démoniaque. L'argument est convaincant, mais il subsiste un doute, surtout qu'Hermès *katochos* est celui qui retient, celui qui empêche les morts de revenir dans le monde des vivants et il se retrouve souvent dans les *defixiones*.

⁴²⁹ P. ex. Ps 25 (24) 17; Lc 21 : 25; 2 Co 2 : 4.

démons et contre les sorciers⁴³⁰. Le verbe de protection n'est pas le même, mais la liste des menaces est similaire, on y retrouve notamment le mauvais œil et la haine des dieux. Ces listes de maux sont caractéristiques des imprécations contre les démons. Elles comprennent généralement la mention de *μαγία*, *φαρμακία* et *βασκανία*, ce qui est le cas de notre amulette⁴³¹. Enfin, il y a la tablette de plomb *Suppl.Mag.* II 54 où Hermès, Pluton, Corè Ereshigal et Perséphone se font ordonner *συνέχετέ μοι Ἴωνικῶ* “possédez pour moi Ionikos...”.

Pour revenir maintenant à la forme verbale d'ἔχω en contexte exorcistique, dans le *Suppl.Mag.* I 13 (31), le composé *κατέχω* prend un sens différent : c'est ici un verbe d'expulsion. Il est utilisé pour arrêter l'entité qui s'attaque à la petite Sophia-Priscilla : Ἀβρασάξ (...), *κατάσχησον καὶ κατάργησον τὸν ἐρχόμενον (...)*, εἴτε ῥίγος, *κατάσχησον αὐτόν*, εἴτε σκιάν *κατάσχησον αὐτόν*, εἴτε δαιμόνιον, *κατάσχησον αὐτόν* : qu'il s'agisse d'un frisson, d'un fantôme ou un démon, qu'Abbrasax l'arrête, *κατάσχησον*, et qu'il l'annihile. Bref, avec cette amulette on voit que *κατέχω* a cette même particularité que le verbe *ἐλαύνω* “chasser, détourner, tourmenter”⁴³², il peut dénoter l'action coercitive exercée *par*, mais aussi *contre* une entité malveillante. Cet emploi du *Suppl.Mag.* I 13 (31) se trouve aussi sur une amulette provenant de Syrie qui a le même verbe à l'aoriste pour réfréner l'utérus de la porteuse, une certaine Maxima : *κατάσχεσ τὴν μήτραν Μαξίμας*⁴³³.

Sauf que le plus souvent *κατέχω* est appliqué à une affliction ou un démon qui possède. C'est le cas par exemple, chez l'évangéliste Jean avec la maladie : une piscine probatique à Jérusalem avait la faculté de rendre la santé à celui qui *κατείχετο νοσήματι* “était saisi par une maladie”⁴³⁴. Fréquemment les composés d'ἔχω sont au mode participe, comme avec les amulettes pyrétiques *Suppl.Mag.* I 9 (14), *Suppl.Mag.* I 12 (21) et *Suppl.Mag.* I 11 (15), ou pour un cas de démon, avec le *PGM* V 96-192 (29), ou encore sur l'amulette de bronze qui provient de Xanthos, sensée protéger un certain Épiphanius

⁴³⁰ Voir ci-dessus, p. 52.

⁴³¹ Mihálykó, “Christ and Charon”, 199.

⁴³² LSJ s.v.

⁴³³ Bonner, *Studies*, 86.

⁴³⁴ Jn 5 : 4.

contre un συνέχοντος⁴³⁵. On peut raisonnablement supposer que ce συνέχοντος est un démon puisque Salomon, Michel Gabriel et Ouriel sont invoqués entre autres.

Pour conclure avec συνέχω et son double, κατέχω, ces composés sont tout indiqués pour démontrer que dans le vocabulaire tardo-antique de l'exorcisme il y a continuité et changements : on les retrouvait déjà à l'époque gréco-romaine, leur lien avec l'exorcisme remonte même à l'époque classique si on tient compte de la littérature, mais il y a aussi un changement important : cette possession n'est plus uniquement l'apanage de la maladie; avec les *PGM* V 96-192 (29) et *Suppl.Mag.* I 13 (31) c'est maintenant des démons qui sont aussi responsables de cette possession. De plus le substantif de même racine συνοχή, même s'il n'est attesté qu'une seule fois dans les papyrus magiques, donne une preuve de plus que le composé avec le préverbe συν- peut vraiment avoir cette acception de possession.

φεύγω

La formule-φεύγε est une des plus anciennes formes d'expulsion dont on ait traqué les attestations dans nos papyrus exorcistiques. Le *PGM* XX 13-9 (1), le charme de la Thessalienne Philinna date du I^{er} s. av. J.-C., c'est le plus ancien de notre corpus, et déjà à cette époque la formule-φεύγε était un truisme de l'expulsion depuis des siècles. Dans sa forme la plus complète cette formule chasse une maladie ou un démon au nom d'une puissance supérieure qui les poursuit : φεύγε ὁ δεῖνα [maladie ou démon], ὁ δεῖνα [héros] σε διώκει⁴³⁶. Trois papyrus exorcistiques tardo-antiques de notre corpus l'utilisent.

Sur ces trois papyrus, deux comportent effectivement aussi le verbe διώκω : l'amulette contre la fièvre pour Joannia *PGM* P5b + *ZPE* 145 (2003) 224-6 (42) reprend textuellement la formule complète : φεύγε πν(εῦμ)α μεμισημένον Χ(ριστό)ς σε διώκει “fuis esprit haineux, le Christ te poursuit”; et encore un peu plus bas, dans une variation un peu différente: ἀποδίωξον καὶ φυγάδευσον ἀπ' αὐτῆς πάντα πυρετὸν καὶ παντοῖον ῥῆγος ἀμφημερινὸν τριταῖον τεταρταῖον καὶ κἄν κακόν “repousse et exile loin d'elle toute

⁴³⁵ Jordan et Kotansky, “Two Phylacteries from Xanthos”, 168.

⁴³⁶ Nous ne reprendrons pas ici tout le discours sur cette formule et les textes magiques qui en font usage : pour une revue étendue, voir entre autres Heim, *Incantamenta* 463-576, en part. 479-82 et *P.Prag* I, p. 45-8, en part. 46.

fièvre et tout frisson quotidien, tierce, quarte et toute forme de mal”. Le deuxième papyrus est une amulette chrétienne pour une femme nommée Kale, le *Suppl.Mag.* I 23 (43), il utilise aussi les deux verbes bien qu’ils ne soient pas dans une seule et même phrase. Après une invocation de type credo l’amulette ordonne à la fièvre φύγε καὶ σύ ῥιγοπυρέτιον “fuis toi aussi, fièvre avec frisson”. Puis plus bas elle demande aux saintes inscriptions et aux puissants caractères, ἀποδιώξατε τὸ ῥιγοπύρετον “chassez la fièvre”. Cette amulette comporte de nombreuses caractéristiques exorcistiques et de ce fait on peut vraiment affirmer que la fièvre y est traitée comme une manifestation démoniaque⁴³⁷. Une dernière amulette exorcistique tardo-antique utilise φεύγω à l’impératif : le *PGM* P5d (66) somme φύγε ἀπ’ ἐμοῦ, πᾶν κακόν, πᾶν πονηρόν “fuis loin de moi, tout mal et toute méchanceté”.

Ces trois amulettes sont manifestement chrétiennes, c’est donc dire que la formule a fait son chemin jusque chez les chrétiens. À la question de la continuité versus les changements, nous soulignerons surtout la continuité. Non seulement parce que cette formule fut utilisée depuis la haute Antiquité, mais aussi parce que l’objet de cette expulsion reste le même. Les deux premiers papyrus que nous avons vus ici chassent des fièvres, et même que celle pour Joannia, *PGM* P5b + *ZPE* 145 (2003) 224-6 (42) chasse un mauvais esprit, la fièvre, le frisson et le mal. Les symptômes nosologiques rejoignent ce qu’on avait vu au premier chapitre avec le *PGM* XX 13-9 (1), le charme de la Thessalienne Philinna qui voulait faire fuir le mal de tête. Les démons eux, étaient déjà l’objet de la formule-φεύγε durant la période intermédiaire avec le *PGM* XII 270-350 (10). D’ailleurs, même si nos textes tardo-antiques ne mentionnent aucun démon, deux d’entre eux visent tout de même toute forme de mal, πᾶν κακόν.

Substantifs relatifs à la maladie ou à l’attaque démoniaque

ὁ δαίμων, τὸ δαιμόνιον, δαιμονιζόμενος, δαιμονιόπληκτος

Les occurrences de démons, étonnamment, ne sont proportionnellement pas plus nombreuses maintenant qu’à la période précédente, le III^e-IV^e s. Toutes proportions gardées, le tableau est sensiblement le même : autour de la moitié des amulettes des deux

⁴³⁷ Pour une explication des éléments exorcistiques, voir ci-dessous, p. 159.

dernières époques à l'étude présentent des démons. Dans la période gréco-romaine, nous n'avions relevé que deux textes qui présentaient des démons, et encore, dans les deux cas ils étaient reconstruits. Mais par la suite, les démons ont pris de l'importance. Durant la période intermédiaire, il y avait neuf textes sur quatorze qui avaient une forme ou une autre de démon, ce qui représente 64 % des papyrus. Maintenant, à la période tardo-antique c'est vingt-deux sur quarante-six, soit 48 %⁴³⁸.

Reste toutefois la question de leurs principales caractéristiques et de leur rôle dans l'Antiquité tardive. Elle ne trouvera pas nécessairement les mêmes réponses qu'aux époques précédentes puisque le démon tardo-antique est confronté à une réalité religieuse différente de celle des Grecs et des Romains. Dans les papyrus exorcistiques l'importance du christianisme s'accroît beaucoup durant cette période, et ce, même en comparaison avec la période du III^e-IV^e s. Dans ce texte, il ne sera question que des démons invasifs, ceux qui pénètrent dans l'homme et/ou qui lui causent du tort. Les *nekydaimones* seront laissés de côté, tout comme les démons prophétiques, les démons parèdres et le démon personnel qui préside à la destinée des hommes⁴³⁹. Chacun de ces démons est présent dans les *PGM*, mais seuls les premiers sont pertinents pour notre propos.

Une des différences majeures par rapport à la période intermédiaire réside dans le type de texte qui implique des démons. Dans le chapitre précédent il n'y avait qu'un seul texte qui était réellement un exorcisme, le *PGM XIII 242-4 (12)*, alors que les autres étaient plutôt des formules de protection. Maintenant, à la période tardo-antique c'est l'inverse, il y a moins de formules assurant la simple protection, six en tout : un charme d'attraction avec une formule de protection, *PGM IV 2516-8 (26)*, IV^e s.; un phylactère dans la formule de calomnie à Séléne, *PGM IV 2695-707 (27)*, IV^e s.; le charme de protection pour Sophia Priscilla, *Suppl.Mag. I 13 (31)*, IV^e s.; une prière de protection,

⁴³⁸ Vingt-deux textes en incluant *PGM IV 86-7 (22)*; *PGM XXXVI 275-83 (30)*; *Suppl.Mag. II 94 (52)*. La différence entre les deux pourcentages ne nous semble pas vraiment significative puisque certains de ces textes sont reconstruits et parce qu'il y a une grande marge d'erreur due aux *aléas* des trouvailles évidemment. Mais une partie de cette baisse statistique pourrait s'expliquer par le fait que les entités sont diversement nommées, elles ne sont pas uniquement caractérisées comme "démons", il y a aussi les fantômes *σκία* (quatre occurrences), ou les "mauvais esprits" (douze occurrences) par exemple. Alors que ces mauvais esprits ne se retrouvaient que dans trois papyrus sur les quatorze des III^e-IV^e s., ils sont maintenant présents dans douze papyrus. Il n'y a pas une grande augmentation *mutatis mutandis* (21 % et 26 % respectivement), mais leur succès va de pair avec celui des démons.

⁴³⁹ S.G. Gasparro, "Magie et démonologie dans les Papyrus Graecae Magicae", dans R. Gyselen (éd.), *Démons et merveilles d'Orient* (Bures-sur-Yvette, 2001) 157-74, en part. 163.

PGM P13 (39), IV^e-V^e s.; une prière pour la bonne fortune, *PGM* P21 (47), V-VI^e s.; une prière de protection, *PGM* P13a (60), VI^e s.

De l'autre côté, bien qu'il puisse parfois être difficile de trancher entre une formule apotropaïque et une formule exorcistique, les délivrances sont nettement plus nombreuses, ce sont les quinze suivantes : un phylactère contre les démons, *PGM* IV 86-7 (22), IV^e s.; un exorcisme, *PGM* IV 1227-64 (24), IV^e s.; une formule d'assistance de trois vers homériques, *PGM* IV 2145-240 (25), IV^e s.; l'exorcisme de Pibechis, *PGM* IV 3007-86 (28), IV^e s.; la stèle de Jeu, *PGM* V 96-192 (29), IV^e s.; un charme pour gagner la faveur, mais qui fonctionne aussi pour les démoniaques, *PGM* XXXVI 275-83 (30), IV^e s.; un formulaire avec un exorcisme, *P.Berol.* inv. 17202 (33), IV^e s.; une prière de délivrance, *PGM* I 195-222 (37), IV^e-V^e s.; la formule de Pnouthis pour acquérir un assistant, *PGM* I 42-195 (36), IV^e-V^e s.; un charme amoureux d'Astrapsoukos, *PGM* VIII 1-63 (38), IV^e-V^e s.; un exorcisme avec un fragment du Testament de Salomon, *Suppl.Mag.* I 24 (44), V^e s.; un exorcisme de la fièvre et des démons, *PGM* P10 (46), IV^e ou VI^e s.; une incantation, *PGM* P17 (49), V^e-VI^e s.; un formulaire médical avec un exorcisme, *Suppl.Mag.* II 94 (52), V^e-VI^e s.; une prière de délivrance pour Silvanos, *PGM* P9 (62), VI^e s. Il y a également une amulette qui combine protection et expulsion. Le *P.Oxy.* LXXXII 5306 (32) qui lui date du IV^e s., a été composé en juxtaposant plusieurs sections tirées de formulaires de magie et il forme un tout disparate⁴⁴⁰. La moitié des sections sont des exorcismes ou des délivrances et l'autre moitié des formules de protection.

Considérant cet inventaire, nous aurions tendance à interpréter la recrudescence de l'expulsion des forces invasives par l'extension du rôle des démons sous l'influence premièrement des juifs et ensuite des chrétiens. Auparavant, les maladies étaient souvent traitées comme des démons, elles étaient individualisées, et le mage ou l'amulette s'adressait directement à l'entité qu'était cette maladie. Maintenant les démons devenant de plus en plus omniprésents, puissants et invasifs, ils ont englobé beaucoup de symptômes nosologiques dans leur éventail d'actions. La maladie y a en partie perdu son individualité si on peut dire, elle est maintenant la résultante d'une intervention démoniaque.

⁴⁴⁰ *P.Oxy.* LXXXII, p. 77-89, en part. 77.

Par exemple, dans le *P.Oxy.* LXXXII 5306 (32) les première, troisième et sixième sections sont concernées par les fièvres, frissons et symptômes de maladies alors que les deuxième, quatrième et cinquième sections par des démons, donc cette amulette vise tout à la fois des maladies et démons. Dans le *PGM* P13 (39), les principautés, les puissances, et les dirigeants du monde des ténèbres, soit des esprits impurs ou le démon du midi, peuvent donner la fièvre et le frisson, ils peuvent pousser les hommes à infliger des mauvais traitements à autrui et donner de la puissance à l'Adversaire. Dans le *PGM* P5b + *ZPE* 145 (2003) 224-6 (42), l'amulette pour Joannia, c'est un esprit haineux qui est responsable de sa fièvre et des frissons. Le *PGM* P10 (46) s'adresse tour à tour à la fièvre elle-même et au démon thériomorphe qui la cause. Ce sont les mauvais esprits qui ont prêté serment devant Salomon qui se voient demander de ne pas faire mal au porteur, ce sont eux qui causent les mauvais rêves, les terreurs, les problèmes oculaires et la confusion de l'esprit.

Dans le *PGM* P9 (62), Silvanos prie Jésus Christ pour qu'il fasse sortir de lui le démon de l'ensorcellement, de la méchanceté et de l'hostilité. Qu'il les fasse sortir pour qu'il puisse être en santé. C'est donc dire que ce qui rendait Silvanos malade et l'a poussé à porter cette amulette, c'est l'action de ce démon. Ce sont les exemples les plus probants puisque la maladie est nommée côte à côte avec le démon sur ces amulettes, mais il y a beaucoup de papyrus qui ne nomment que des démons sans aucune maladie. Or, il est certain que ce sont souvent les maladies qui sont à l'origine des charmes contre les démons.

Parmi les papyrus tardo-antiques du corpus, dix textes utilisent τὸ δαιμόνιον au neutre, pour un total de quatorze occurrences, et douze textes ont plutôt le masculin, ὁ δαίμων, pour un total de seize mots. Ce qui est encore une fois cohérent avec la période précédente. Reste à comprendre cette utilisation de deux termes différents, s'il y a réellement une raison. Dans le premier chapitre nous avons émis l'hypothèse que le neutre pourrait indiquer qu'il est question d'une entité moins bien définie, plus vague, que dans les formules employant le substantif au masculin. L'avantage de viser un type d'action démoniaque indéfini dans les textes de protection ou d'expulsion est que le charme englobe de la sorte un éventail d'activités maléfiques plus large, c'est un peu une

“assurance tout-risque” contre les forces malveillantes quelles qu’elles soient. Tandis que le substantif masculin implique une entité bien définie.

Cette logique du masculin pour caractériser les entités bien définies se voit entre autres par le fait que les dieux non chrétiens sont parfois appelés δαίμων dans les papyrus magiques et c’est dans ce cas le masculin qui est utilisé. Par exemple, Horus dans le *PGM* IV 460 est appelé Δαίμων ἀκοιμήτου πυρός “démon du feu infatigable”; Osiris est appelé δαίμονος dans le *PGM* VI 2988 et ce même charme décrit également comment les Égyptiens cueillent les plantes tout en faisant appel au δαίμων, au dieu, auquel cette plante est dédiée. Ou le *PGM* V 351 : ὁ μέγα δαίμων... Ce masculin pour le défini s’applique aussi à l’Agathos Daimon et au Démon acéphale⁴⁴¹. Deux divinités qui sont abondamment invoquées dans les *PGM*. Il n’est pas nécessaire de refaire ici l’analyse de cet usage qui remonte à l’époque homérique et qui consiste à utiliser le terme δαίμων pour signifier θεός. Cet usage n’est jamais tombé en désuétude chez les Grecs et les mages font de même dans les papyrus magiques⁴⁴².

En dehors de ces dieux, si on se concentre sur les démons subordonnés et inférieurs aux dieux, les deux genres sont possibles, neutre ou masculin. Le masculin dénoterait, il nous semble, une entité relativement précise et elle est d’ailleurs souvent affublée d’un qualificatif pour la définir encore plus. On peut définir les démons que visent les charmes, par exemple, par leur sexe : le *PGM* IV 2516-8 (**26**) spécifie qu’il est question de démons mâles ou femelles⁴⁴³, ou les définir par le lieu où on les retrouve, généralement, sur la terre, sous la terre, dans les airs et dans l’eau : *PGM* IV 2695-707 (**27**); *PGM* V 96-192 (**29**); *PGM* I 195-222 (**37**); *PGM* VIII 1-63 (**38**) ou les définir par leurs actions : le *PGM* V 96-192 (**29**) a un συνέχοντος αὐτὸν δαίμονος, un démon qui possède. Dans le *PGM* IV 1227-64 (**24**), un exorcisme, on comprend par le contexte que le démon chassé est Satan, son nom étant donné un peu plus haut dans le passage en

⁴⁴¹ Le *LMPG* s.v. δαίμων donne la liste suivante pour les dieux appelés δαίμων dans les *PGM* : Hélios (IV 460 et V 250); Acéphale (V 146 et VII 242); Iao (XIII 818 et XV 14); Abrasax (XXIII 9); Osiris (VII 963 et 966); Sélééné (VII 882) et un dieu qui n’est pas autrement caractérisé que δαίμων δαιμόνων (XIII 606). De l’autre côté, il n’y a qu’une seule occurrence d’un dieu appelé δαιμόνιον au neutre : Agathos Daimonion (IV 1712).

⁴⁴² Smith, “Demons of Magic”, 5 et Gasparro, “Magie et démonologie”, 161.

⁴⁴³ *P.Oxy.* LXXXII, p.86 il y a une liste de textes magiques où les adjectifs “mâle ou femelle” sont utilisés pour des δαίμονες au masculin ou au féminin.

copte, ΠΑΚΑΘΑΡΤΟΣ ΝΔΔΙΜΩΝ ΠΙΣΑΔΑΝΑΣ “démon impur, Satan”⁴⁴⁴. Enfin les démons du *P.Oxy.* LXXXII 5306 (32) sont qualifiés de μικροί, mais la phrase est trop lacunaire pour en dire quoi que ce soit de plus.

D’autre part, les occurrences de δαιμόνιον au neutre dans notre corpus ne sont pas aussi bien qualifiées. Il y a bien parfois πᾶν ou πλεῖστον qui les accompagne, il faut le concéder, comme dans les *PGM* IV 3007-86 (28); *PGM* V 96-192 (29); *PGM* I 42-195 (36), mais sinon, ils ne sont caractérisés en aucune manière dans les *PGM* V 96-192 (29); *Suppl.Mag.* I 13 (31); *Suppl.Mag.* I 24 (44); *PGM* P10 (46)⁴⁴⁵. Évidemment, il ne s’agit là que d’une tendance pour laquelle il y a des exceptions et c’est une tendance que nous posons uniquement par rapport aux papyrus magiques, mais c’est une façon d’expliquer la variation des termes au neutre et au masculin, ou même au féminin, puisque nous avons des δαιμόνισσαι dans le chapitre précédent⁴⁴⁶. Peut-être que ces termes, même s’ils sont souvent interchangeables, obéissent à une certaine logique en ce qui concerne leur utilisation.

En conclusion, les démons marquent bien le pas en avant qui est fait dans la possession et l’exorcisme au fur et à mesure qu’on avance dans les siècles. Il y a des

⁴⁴⁴ Il y a tout de même deux occurrences de δαίμων au masculin qui ne sont définies en aucune manière : le *PGM* IV 2145-240 (25) et *PGM* IV 3007-86 (28). Le *P.Berol.* inv. 17202 (33) quant à lui est trop lacunaire, mais il y a un espace de 9 lettres après le début du mot δεμ[qui permettrait l’inclusion d’un adjectif. L’éditeur en fait donne la traduction suivante : “For Those troubled by [evil] dem[ons]” : voir W. Brashear et R.D. Kotansky, “A New Magical Formulary”, dans P. Mirecki et M. Meyer (éds), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Leiden 2002) 3-24.

⁴⁴⁵ Encore une fois il y a quelques exceptions : le *PGM* P17 (49) a un μεσημβρινὸν δαιμόνιον, un démon du midi au neutre et des τυφλὰ δαιμόνια ἢ κωφὰ ἢ ἄλαλα ἢ νοδὰ “des démons aveugles, stupides, muets et édentés”. Pour ce qui est du démon du midi, il est probable que le neutre soit utilisé parce que la Septante utilise le neutre, même si c’est le neutre accusatif et non au génitif comme dans le *PGM* P17 (49). Et il y a le *PGM* P13a (60) : πᾶν πνεῦμα δαιμονίον φθειροποιούντων ἀκαθάρτων ἐπίγαια, ὑπόγαια, ἔνυδρα καὶ χερσαῖα “tout esprit de démon impur et qui détruit, qui est sur la terre, sous la terre, de l’eau et de la terre”. Le *P.Oxy.* LXXXII 5306 (32) a aussi un πνεῦμα δαιμονίου χαλεπότερον. En fait, lorsqu’il est combiné avec le πνεῦμα, le démon est le plus souvent à l’accusatif neutre, πνεῦμα δαιμόνιον, simplement parce qu’il s’accorde avec τὸ πνεῦμα. Ici l’auteur a choisi d’utiliser le génitif, mais de garder tout de même le neutre. Voir les exemples donnés dans *P.Oxy.* LXXXII, p. 86. De tous les exemples compilés, il y en a un seul où le masculin est utilisé pour parler d’un “esprit de démon” : le *PGM* XV 1-21, un charme amoureux, a τὰ πνεύματα τῶν δαιμόνων. Mais ce sont des esprits de démons bien spécifiques dont il s’agit : les esprits des démons qui sont à l’endroit précis où Capitolina a déposé son charme contre Nilos. Comme ce sont des démons bien précis, le masculin est privilégié.

⁴⁴⁶ Nous n’avons pas donné une explication complète pour les démons féminins puisqu’il n’y a dans tout le corpus que ce seul exemple, les δαιμόνισσαι du *PGM* XIII 760-800 (13). Une occurrence, ce n’est pas suffisant pour tirer des conclusions. En fait, comme elles sont citées dans une énumération, tout de suite après les δαίμονες, on peut penser qu’elles partagent les mêmes caractéristiques que leurs comparses masculins pour la question qui nous occupe ici, c’est-à-dire qu’elles ne sont pas de vagues entités indéfinies, comme le sont les δαιμόνια au neutres.

changements notables. Alors qu'à la période gréco-romaine ils étaient à peine présents, ils sont maintenant bien installés. Il y a dans la magie, comme dans la littérature et la philosophie en général, une "dévaluation" du démon. Avec les religions orientales, puis le christianisme, le démon devient subordonné au seul vrai dieu. En devenant son opposé, il s'attribue tous les malheurs de l'humanité et notamment la maladie. Auparavant son rôle dans la magie n'était pas tellement plus glorieux, il était simplement un intermédiaire entre les hommes et les forces surnaturelles, d'où la prévalence des *nekydaimones* dans la période gréco-romaine, ce sont de simples exécutants au service du mage qui les emploie. Toutefois, ils ne représentaient pas le mal en soi.

Que les démons soient maintenant associés au Mal incarné et qu'ils aient incorporé le dualisme entre le bien et le mal des juifs et des chrétiens se voit particulièrement par la prévalence des charmes de délivrance et par la montée des démons invasifs. Dans les périodes précédentes, les *nekydaimones* faisaient les basses besognes des humains et maintenant les démons invasifs agissent de leur propre chef. Ils partagent la place avec les maladies au rang des attaques soudaines redoutées pour lesquelles les Anciens portaient des amulettes.

Ἑκάτη

Hécate avait fait une entrée marquée dans le chapitre précédent puisqu'on la retrouvait dans deux charmes et, ce qui avait été particulièrement remarquable, c'est l'ambiguïté dont elle faisait preuve. Elle pouvait soit être du nombre des entités qui attaquent et dont il faut se protéger (*Suppl.Mag.* II 84 (11)) ou à l'inverse, celle qui protégeait contre le mal et contre les châtiments du monde infernal (*PGM LXX 4-25 (16)*). L'ambivalence de la déesse s'explique par le fait que dans ses attributions les plus anciennes Hécate était une déesse protectrice. Elle protégeait contre les fantômes et contre les entités des croisées de chemins. Cependant, son association avec les fantômes a fini par prendre le dessus et c'est ce pouvoir sur les entités dangereuses qui a été retenu. Celle qui peut contrôler les âmes désincarnées peut aussi les utiliser à mauvais escient⁴⁴⁷. Toutefois, c'est son rôle de protectrice dans les transitions et dans les endroits liminaux qui transparaissait dans sa présence dans le *PGM LXX 4-25 (16)*.

⁴⁴⁷ S.I. Johnston, "Crossroads", *ZPE* 88 (1991) 217-24, en part. 217-9.

Maintenant, à la période tardo-antique, Hécate est une déesse menaçante. Par exemple, le *PGM IV 2708-84*, un charme d'attraction, la qualifie de déesse des trois chemins, celle qui, avec ses fantômes soufflant du feu, a sous son égide les routes terribles et les maléfices. Elle est convoquée avec ceux qui sont morts avant leur temps, ceux qui sont morts sans femme ni enfant, qui sifflent sauvagement et qui se consomment dans leur cœur. Elle est la déesse des morts sans repos. Dans le *PGM 2785-2890*, une prière à Séléné, on la devine aussi, même si son nom n'apparaît pas directement. Elle est la déesse de la croisée des chemins, elle est infernale, nocturne, déesse sombre et inquiétante. Elle a son repas parmi les tombeaux et tient Cerbère en laisse. Ses cheveux sont des serpents et elle s'abreuve de sang. Elle apporte mort et destruction, mange des cœurs, de la chair, les morts eux-mêmes et elle apporte la tristesse. Ce ne sont là que deux exemples, mais ils montrent bien les attributions d'Hécate à la période tardo-antique.

Pourtant, un peu plus bas, dans ce même papyrus, le *PGM 2785-2890*, le charme de protection qu'il faut porter pendant le rituel consiste en une pierre sur laquelle Hécate a été représentée. De même, dans le papyrus de notre corpus datant de cette période, la formule de calomnie à Séléné, *PGM IV 2695-707 (27)*, Hécate se confirme dans son rôle de protectrice contre les dangers surnaturels. Dans le préambule, le formulaire spécifie que, plus que tout autre chose, il est important de porter un charme de protection pour accomplir cette procédure et de ne pas l'aborder à la légère, sinon la déesse Séléné, sera en colère. Or, sur l'amulette qu'il faut confectionner pour se protéger durant le rituel, il y a une image d'Hécate. De même, l'offrande qui doit être faite au troisième jour du rituel implique un ensemble d'ingrédients à base de produits d'animaux qui seront mélangés et dont on fera des boules de pâte qui seront étampées avec un sceau de métal. Sur ce sceau, une image d'Hécate doit avoir été gravée.

En définitive, Hécate est difficilement classable, mais elle peut tout à fait être une des attaques démoniaques dont il faut se protéger. Notamment, dans la magie amoureuse, elle peut soumettre démons et humains. Le *Suppl.Mag. II 84 (11)* pourrait ainsi l'avoir mentionnée en ce sens, sous son identité de déesse infernale. Sauf qu'elle ne semble pas faire dans les charmes magiques, l'objet d'un exorcisme, alors que c'était le cas dans la pièce de Sophron mentionnée plus haut. Peut-être son titre de déesse imposait-il encore un certain respect et on ne saurait traiter une auguste déesse comme on traitait les

démons, les morts et les *nekydaimons* qui étaient sous son égide. Eux pouvaient posséder et être exorcisés, mais elle, pour sa part, était plutôt adjurée pour accomplir les desseins des mages. Elle était la maîtresse des enfers et à ce titre tout le monde infernal lui obéissait.

τὸ θηρίον, description thériomorphe

Nous avons vu au premier chapitre que bon nombre de bêtes sont considérées comme potentiellement démoniaques, généralement celles qui sont le plus menaçantes pour l'homme. Il ne faut pas l'oublier, les animaux dans l'imaginaire grec sont impliqués dans une dynamique entièrement humaine. C'est en tant que participant à ce jeu qu'est la vie de l'homme qu'ils interagissent et sont définis. De plus, le système de classification des êtres animés comprend chez les Grecs, certes, les hommes et les animaux, mais aussi les dieux ainsi que les êtres surnaturels et il y a une certaine fluidité à l'intérieur de cette classification⁴⁴⁸. Les animaux et les démons sont inclus dans un même ensemble puisqu'ils ont des caractéristiques communes. Ce sont ces similarités qui ont entre autres présidé à l'inclusion dans la liste des documents exorcistiques du charme de Philinna (1), puisqu'on y retrouve un lion, des loups et des chevaux. La nature démoniaque des canidés s'est ensuite confirmée avec le *PGM VII 260-71 (17)* étant donné que dans cette amulette, l'utérus déchainé mord l'intérieur des côtes comme un chien.

Ce caractère démonique qui se percevait déjà clairement durant la période gréco-romaine se développe encore dans l'Antiquité tardive. En tout, plus de huit textes mettent en scène des animaux qui ont des attributs les rapprochant des démons : ce sont les formules pour obtenir un parèdre *PGM IV 2145-240 (25)*, IV^e s. et *PGM I 42-195 (36)*, IV^e-V^e s.; les exorcismes *Suppl.Mag. II 92 (40)*, IV^e-V^e s. et *PGM P10 (46)*, IV^e ou VI^e s.; les prières *PGM P15b (48)*, V-VI^e s. et *PGM P17 (49)* V^e-VI^e s.; l'amulette *Suppl.Mag. I 34 (59)*, VI^e ou VII^e s. et la prière contre les animaux démoniaques *PGM P12 (67)*, datée au IV^e, ou au VI^e-VII^e, ou au VII^e s. et plus. Nous pourrions même dire dix documents, si on incluait les deux textes qui concernent les scorpions, mais qui sont traités

⁴⁴⁸ R. Gordon, "Good to Think: Wolves and Wolf-Men in the Graeco-Roman World", dans W. de Blécourt (éd.), *Werewolf Histories* (Basingstoke, 2015) 25-60, en part. 25.

séparément⁴⁴⁹. Ces derniers méritent un traitement particulier du fait de leur longue affinité avec la fièvre, l'action divine et les démons. Les conjurations de scorpions remontent en fait jusqu'à la période prédynastique en Égypte.

Les deux premiers papyrus magiques sont les *PGM IV 2145-240 (25)* et *PGM I 42-195 (36)*, deux formules pour acquérir un démon-parèdre. Ce ne sont pas des exorcismes formels, toutefois, ils s'en approchent. Parmi toutes les aptitudes de cet assistant, on dit dans le *PGM I 42-195 (36)* qu'il ἴστησι πονερά δαιμόνια πλείστα θήρας δὲ παύει καὶ ὀδόντας ῥήξει ἐρπετῶν ἀνημέρων συντόμως κύνας δὲ κοιμίζει καὶ ἀφώνους ἴστησι "il arrête beaucoup de mauvais démons, retient les bêtes sauvages et il brise les dents des reptiles sauvages en peu de temps, il fait dormir les chiens et les rend sans voix". Il est hautement significatif que les démons, les bêtes sauvages et les reptiles soient cités l'un après l'autre, ce sont des entités de même nature. Les chiens et reptiles sont souvent perçus comme démoniaques. La même juxtaposition de δαίμων et θηρίον se retrouve aussi dans le *PGM IV 2145-240 (25)*, un charme pour acquérir un parèdre avec trois vers de l'*Iliade*. Parmi les choses que cet assistant peut accomplir, il y a δαίμονας καὶ θήρας ἀποπέμπει "il renvoie les démons et bêtes sauvages". Les deux compléments sont l'objet du même verbe, les deux créatures sont considérées comme étant similaires.

Le *Suppl.Mag. II 92 (40)* est un formulaire qui a été textuellement copié pour être porté en amulette et il contient, semble-t-il, un exorcisme pour un cheval⁴⁵⁰. Après avoir invoqué de nombreux anges, dont l'illustre tétrarchie de Dieu, la formule demande λῦσον τὸν ἵππον, que soit délivré un cheval. L'hypothèse n'a rien d'étonnant, sachant combien de mauvais sorts ont été retrouvés contre les cochers et leurs chevaux dans l'Antiquité et sachant également, combien l'hippiatrique pouvait parfois réutiliser des éléments des exorcismes destinés aux humains. Le contexte était probablement celui d'une course de chars. Quoiqu'il en soit, ce document fait revenir à l'esprit le charme de Philinna, parce qu'il y est question du cheval sauf que cette fois il est, non pas la personnification d'un mal, mais sa victime. La suite du formulaire contient une amulette contre la fièvre et le frisson dans laquelle on mentionne Salomon. C'était donc probablement une section de

⁴⁴⁹ Voir ci-dessous, p. 164-9.

⁴⁵⁰ Voir *Suppl.Mag. II*, p. 204 pour l'utilisation de ce papyrus et p. 207 pour une correction de ἵππον.

formulaire avec des charmes curatifs qui a été préservée ici, d'où la pertinence de la première section avec l'exorcisme du cheval.

Le document suivant est un exorcisme tout à fait conventionnel. Le *PGM* P10 (46) est une amulette qui conjure des démons personnifiés sous plusieurs formes. Les deux premières sections nous intéressent plus particulièrement. Dès l'ouverture sont exorcisés des fièvres et un démon qui a des pieds de loups et une tête de grenouille⁴⁵¹. Encore une caractéristique lupine pour un démon : c'est une caractérisation des entités malveillantes qui remonte au moins au IV^e s. comme nous l'avons dit au chapitre 1 avec la tablette de plomb de Phalasarna en Crète⁴⁵². Les chiens et les loups sont à n'en pas douter des animaux très fréquemment employés pour décrire les démons⁴⁵³. Le *PGM* P15b (48) en est une autre attestation, à la fois prière de délivrance contre un chien sans tête et prière de guérison d'une maladie qui n'est pas nommée. Il nous semble que ce chien sans tête est l'agent de la maladie. Démon, description thériomorphe et maladie seraient donc ensemble, dans un même charme, complices. Dans le *PGM* P10 (46) suit une section qui adjure des esprits impurs de partir loin du porteur, de ne pas se cacher dans le sol, sous le lit, sous une fenêtre, sous un pilier, sous des ustensiles ou en dessous une fosse. Ce sont en fait des endroits où on pourrait s'attendre à retrouver des petites bêtes et des insectes.

Puisqu'il est question de loups et de maladies, une autre amulette associe la fièvre, le frisson et toute maladie avec le loup, le *Suppl. Mag.* I 34 (59). Le papyrus comprend trois colonnes : la première contient la demande : que soit guéri un certain Joseph de la fièvre, du frisson et des maladies, la seconde colonne est une pyramide inversée formée avec le nom Erichthonios et la dernière colonne répète par trois fois λύκος λευκός "loup blanc", suivi de "guéris la fièvre de Joseph". Dans ce cas, le loup n'est pas le responsable de la maladie, mais celui à qui on demande de guérir la fièvre qui affecte le porteur. Ainsi le loup peut avoir des caractéristiques démoniaques, mais également bienveillantes. Ici l'influence proviendrait plutôt du monde égyptien et ce loup blanc représenterait Horus-

⁴⁵¹ Il ne reste que les deux premières lettres du mot loup : λύ[κου].

⁴⁵² Voir ci-dessus, p. 66-7.

⁴⁵³ Un peu dans la même veine, notons Gordon, "Good to Think", 27 : "Overall, however, dogs are the most noted item in the Graeco-Roman bestiary".

Apollon⁴⁵⁴. Concrètement, ce qu'il nous importe de souligner avec cette amulette c'est que les canidés sont associés au monde surnaturel.

Le *PGM* P12 (67) est une amulette qui veut protéger une femme en conjurant $\pi\acute{\alpha}\nu$ $\delta\eta\gamma\mu\alpha$ $\tau\omicron\upsilon$ $\delta\iota\alpha\beta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$ $\theta\eta\rho\acute{\iota}\omega\nu$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\acute{\epsilon}\pi\grave{\iota}$ $\tau\eta\varsigma$ $\gamma\eta\varsigma$ "toute piqûre des bêtes du diable qui est sur la terre" de rester à leur place, là où elles ont implanté du poison, et de ne pas aller vers le cœur, la tête ou la vulve. Encore ici on retrouve la même association entre les bêtes sauvages, leurs actions et le diable d'un côté et également on retrouve l'association de l'action d'une bête et la matrice de la femme. L'utérus dans le *PGM* VII 260-71 (17) pouvait agir comme une bête en se déplaçant dans le corps et en mordant. Ici, le poison de la piqûre d'une bête peut également se déplacer dans le corps agir sur la vulve entre autres. Ce n'est pas l'utérus, mais c'est une partie de l'anatomie de la femme.

En somme, avec les textes de cette période, il devient encore plus évident que les animaux sont associés au surnaturel et aux démons en particulier. Ils sont d'abord plus nombreux, mais aussi plus explicites. Les démons sont maintenant plus clairement décrits : leur physionomie est composite, souvent thériomorphe (*PGM* P10 (46)) et leur caractère animal (*PGM* P10 (46); *PGM* P15b (48); *PGM* P12 (67)). Ils ont des pieds de loups, mordent comme des chiens, agissent comme des bêtes sauvages et menaçantes, ou parfois comme des alliés. Le *Suppl.Mag.* I 34 (59) montre que les animaux sont aussi les amis de l'homme et leurs protecteurs.

L'imaginaire grec autant qu'égyptien place les animaux sur un continuum qui va de bienveillant à menaçant et dans certain cas un animal se retrouve dans plus d'une position. C'est ce qui rend les chevaux et chiens notamment aussi malléables pour la magie et ses représentations animales. Les canidés sont récurrents ici, ils reviennent dans les *PGM* I 42-195 (36), *PGM* P10 (46), *PGM* P15b (48) et le *Suppl.Mag.* I 34 (59). Pour répondre à l'interrogation de la capacité à posséder des animaux démoniaques et des démons thériomorphes, les chiens sont le meilleur exemple : ils habitent la maison de l'homme et partagent son intimité. Les démons qui pénètrent dans l'homme, souvent sous la forme d'une maladie, ont aussi une proximité extrême avec lui, d'où la pertinence de le décrire comme l'animal qui peut se qualifier comme son plus proche comparse.

⁴⁵⁴ Voir *Suppl.Mag.* I, p. 101.

En même temps, la nature ancestrale du chien est la même que celle du loup, ce qui accentue son aspect sauvage, agressif et dangereux, exactement comme les démons qui se définissent par eux. Au-delà de Cerbère, Scylla, Orthos et Argos dans la mythologie grecque, le chien avait des associations infernales chez les Égyptiens avec Anubis, mais aussi un aspect bienveillant avec le dieu protecteur contre les forces hostiles, Oupouaout “celui qui ouvre les chemins”⁴⁵⁵. Le chien sans tête du *PGM* P15b (48) oscille aussi entre bien et mal dans un sens. L’acéphalie peut être représentative de la divinité comme de la malveillance. D’un côté, l’Égypte associe le démembrement au sort d’Osiris et a donc un aspect bienveillant. C’est l’étape qui précède la renaissance. On retrouve d’ailleurs cette bienveillance avec le dieu acéphale de la magie. Le dieu acéphale est un dieu souvent solaire et ses capacités oraculaires sont notoires⁴⁵⁶.

Plus généralement, l’acéphalie peut être un signe de démonisme. L’élément le plus individualisé de tout être complexe, dieu, humain ou animal, est son visage. En privant ce chien d’un visage, c’est de sa nature canine même dont il est dépouillé, ce qui fait de lui une entité indéfinie, à mi-chemin entre l’être et le non-être, entre ici et autre part, voire nulle part. N’étant pas concrètement associé à ce monde-ci, il est plus facilement associé aux domaines sauvages des démons. Vivre sans tête, c’est être privé de vie. En comparaison, l’asticot, la larve n’ont ni visage, ni tête, ni l’amitié de l’homme, ils apportent dégoût et maladie⁴⁵⁷. De la même manière, ce chien sans tête est la cause de la maladie de la femme qui porte cette amulette⁴⁵⁸.

Ce jugement sévère sur le chien du *PGM* P15b (48) trouve sa confirmation dans une autre amulette dont le porteur est aussi aux prises avec une entité malveillante, bien que la nature exacte de celui-ci ne puisse être déterminée avec plus de précision. Le *PGM* P15a (63) a une formule semblable à celle du *PGM* P15b (48), ὅτι δικάσιμον ἔχω μετὰ τινῶν ἀκεφάλων κρατεῖτε αὐτοὺς καὶ ἐμὲ ἀπολύσατε “puisque j’ai un affrontement avec une entité sans tête, saisis-le et délivre-moi”. Les mêmes expressions sont utilisées : δικάσιμον ἔχω “avoir un affrontement”, κρατέω “saisir” et ἀπολύω “délivrer”. Aucun

⁴⁵⁵ Pour la liste de ces animaux mythologiques voir A. Petilli, “La figure du chien de la mythologie à la magie antique”, *Ephesia Grammata* 2 (2009) 1-30, en part. 2-11.

⁴⁵⁶ Voir A. Delatte, “Études sur la magie grecque. V. ΑΚΕΦΑΛΟΣ ΘΕΟΣ”, *BCH* 38 (1914) 189-249.

⁴⁵⁷ Franco, *Shameless*, 12.

⁴⁵⁸ Pour la décollation chez les Égyptiens en particulier, on consultera utilement D. Meeks, “Dieu masqué, dieu sans tête”, *Archéo-Nil* 1 (1991) 5-15.

doute que ces textes soient pareillement inspirés l'un et l'autre. De plus, le *PGM* V 96-192 (29) que nous avons vu plus haut mentionne aussi un être acéphale, mais cette fois c'est un dieu (δαίμων). Il est celui qui peut délivrer (ἀπαλλάσσω) des démons qui possèdent (συνέχω) et non celui qui possède. Il peut sauver l'âme, détourner (ἀποστρέφω) et soumettre (ὑποτάσσω) les démons, de sorte qu'ils lui soient obéissants.

En conclusion, l'Égypte et la Grèce se rencontrent ici, les démons en Égypte prenaient souvent la forme d'animaux ou de monstres. Les animaux qu'on retrouve le plus souvent pour représenter des démons en Égypte sont justement les reptiles, surtout les serpents, des félidés et des canidés. Les canidés sont bien représentés chez les Grecs aussi et les reptiles également, comme on le verra dans la section sur les scorpions⁴⁵⁹. On connaît les démons de l'Égypte surtout grâce aux textes magiques et c'est par la magie qu'on se protégeait de leur influence, de leurs actions et des maladies qu'ils envoyaient. Le vocabulaire grec des conjurations et de la démonologie s'est donc développé en un territoire fertile en Égypte. Les chiens et loups du premier chapitre, ceux du charme de Phalasarina qui doit retourner dans son domaine en étant frappé de folie, ceux du charme de Philinna, le *PGM* XX 13-9 (1) qui fuit, comme le mal de tête doit fuir, celui du *PGM* VII 260-71 (17) qui représente l'utérus qui ne doit pas se déplacer dans l'abdomen, mordre le cœur ou mâchonner l'intérieur de la femme, ces chiens étaient plutôt d'inspiration grecque pour les deux premiers, ou juive pour l'amulette contre l'utérus malicieux, mais on voit que cette interprétation négative des canidés était répandue dans le monde ancien, d'où son accointance avec les démons.

τὸ πνεῦμα

Signe des temps, les esprits sont, avec les démons, les entités les plus fréquemment mentionnées dans les papyrus exorcistiques tardo-antiques. D'abord, ils avaient été en minorité avec un seul texte dans la période gréco-romaine, le *PGM* XXI 1-29 (3). Puis ils se sont implantés dans la pensée démoniaque avec trois occurrences à la période intermédiaire : *PGM* XII 238-69 (9); *PGM* XII 270-350 (10); *PGM* XIII 760-800

⁴⁵⁹ R. Lucarelli, "Demons (Benevolent and Malevolent)" (2010), dans W.Z. Wendrich (éd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology* (Los Angeles) 1-10, en part. 5, disponible en ligne à <http://escholarship.org/uc/item/1r72q9yv>. Voir ci-dessous, p. 164-9.

(13). Maintenant, on les retrouve dans douze textes pour un total de seize occurrences⁴⁶⁰. La question du changement ici est une évidence, il y a nettement des transformations qu'il faut expliquer. La nouveauté ne réside pas tant dans leur nombre, que dans leur caractérisation. Les qualificatifs qui leurs sont accolés précisent la vision qu'on en avait. Auparavant, il n'y avait aucun qualificatif, si ce n'est $\pi\tilde{\alpha}\nu$ parfois. Désormais les esprits sont entre autres décrits comme impurs (*PGM* P13 (39), IV^e-V^e s.; *PGM* P10 (46), IV^e ou VI^e s.; *PGM* P17 (49), V^e-VI^e s.; *P.Köln* VIII 340 (55), V^e/VI^e s.; *PGM* P13a (60), VI^e s.), mauvais (*Suppl.Mag.* I 31 (54), V^e/VI^e s.; *PGM* P13a (60)) et des esprits de démons (*PGM* IV 3007-86 (28), VI^e s.; *P.Oxy* LXXXII 5306 (32), IV^e s.; *PGM* P13a (60)). L'influence du Nouveau Testament est notable.

Il reste à expliquer comment cette influence s'est traduite dans les papyrus exorcistiques. Chez les Grecs, la pureté était un apanage des dieux. Il fallait donc s'assurer d'être pur avant de s'approcher d'eux⁴⁶¹. Il y avait tout un ensemble de régulations culturelles mises en place afin de respecter la nature du divin. Mais cette pureté attendue n'était que culturelle, et non morale. Cependant, en marge des usages culturels, certains groupes, comme les pythagoriciens ou les orphiques croyaient que les influences démoniques devaient être tenues à distance avec plus de précautions que de simples purifications culturelles, ils avaient conséquemment tout un mode de vie axé autour de la purification et de l'abstinence de toute forme d'impureté. Ils ont sublimé la pureté pour en faire un concept spirituel.

Chez les juifs maintenant, si l'esprit, le *ruah*, l'équivalent hébraïque du $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$, était relativement discret à l'époque gréco-romaine, à l'Antiquité tardive il gagné en importance. Dans les écrits rabbiniques tardo-antiques, les démons et les esprits peuvent posséder les objets, les animaux et les hommes, leur apportant la maladie et la mort. Shmouel, un des docteurs du Talmud de Babylone, affirme même que la plupart des morts sont causées par des esprits⁴⁶². Il attribut également la maladie de la rage chez le chien à un *ruah tezazit* un esprit d'agitation, un esprit qui peut aussi causer de la fièvre et

⁴⁶⁰ Nous répétons les chiffres donnés ci-dessus à la note 436 : les esprits étaient présents dans 21 % des textes de la période intermédiaire et ce pourcentage passe à 26 % pour la période tardo-antique.

⁴⁶¹ Hp. *Morb.* 1.13; Voir aussi e. a. Parker, *Miasma*, en part. 18-31; A. Bendlin, "Purity and Pollution", dans D. Ogden (éd.), *A Companion to Greek Religion* (Malden, 2007) 178-89, en part. 179-84; W. Burkert, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique* (Paris, 2011), en part. 115-7.

⁴⁶² TB *Bava Metsia* 107b. Cité par Y. Harari, *Jewish Magic before the Rise of the Kabbalah* (Déroit, 2017) 398.

de la folie chez les humains et les animaux en général⁴⁶³. La cause de plusieurs maladies est maintenant attribuée à des esprits: la migraine, l’asthme, la fièvre et l’épilepsie notamment, des maladies qui nous ont concernées ici. La magie juive a donc donné plus de place aux esprits à l’Antiquité tardive qu’elle ne l’avait fait auparavant, ce qui explique en partie la recrudescence des πνεύματα dans les papyrus magiques tardo-antiques⁴⁶⁴.

En ce qui concerne la pureté chez les juifs, à partir de l’époque hellénistique on retrouve ce même mouvement de spiritualisation du concept de pureté. Ensuite, culmination de ce processus, dans la religion du Nouveau Testament, la pureté cultuelle n’est plus du tout un point important, c’est la pureté morale, spirituelle qui est valorisée, au détriment de la pureté matérielle, physique. Ultimement, la mort du Christ sur la croix a créé une nouvelle forme de pureté, d’où l’importance de ce motif pour combattre les esprits qui sont impurs. C’est dans cette optique que les chrétiens ont adopté le terme πνεῦμα ἀκάθαρτον comme synonyme des démons. Ce sont ces esprits impurs que nous retrouvons dans les quatre papyrus exorcistiques tardo-antiques avec cet adjectif⁴⁶⁵.

L’influence des juifs et des chrétiens se fait aussi sentir avec l’adjectif πονηρός. On le retrouvait notamment dans le livre de Tobit et dans le Nouveau Testament⁴⁶⁶. Luc entre autres l’utilise dans le passage que nous avons vu dans le premier chapitre en lien avec l’amulette *Suppl.Mag.* I 3 (6), où il y a la construction θεραπεύειν τινὰ ἀπό τινος “Jésus guérit beaucoup de gens de leur maladies, leurs infirmités et d’esprits mauvais”⁴⁶⁷. Exactement le même verbe et le même objet que chez Luc sont présents dans le *Suppl.Mag.* I 31 (54), θεράπευσον (...) ἀπὸ πάσης νόσου καὶ [ἀπὸ c. 10] | [c. 20 π]υρετοῦ καὶ ἀπὸ ῥγοπυρέτου καὶ ἀπὸ κροτάφου καὶ ἀπὸ πάσης βασκοσύνης καὶ ἀπὸ παντὸς

⁴⁶³ TB *Yoma* 83b; PT *Shabbat* 8 : 6; *Genesis Rabbah* 12 : 9; *Pesitka de Rav Kahana* 4 : 7; 10 : 3. Cité par Y. Harari, *Jewish Magic before the Rise of the Kabbalah* (Détroit, 2017) 398-9.

⁴⁶⁴ Y. Harari, *Jewish Magic before the Rise of the Kabbalah* (Détroit, 2017) 398-9.

⁴⁶⁵ Pour le concept de pureté voir *TDNT* s.v. καθαρός, καθαρίζω, καθαίρω, καθαρότης, ἀκάθαρτος, ἀκαθαρσία, καθαρισμός, ἑκκαθαίρω, περικάθαρμα. Passages du NT avec des esprits impurs : Mt 10 : 1; 12 : 43; Mc 1 : 23, 26, 27; 3 : 11, 30; 5 : 2, 8, 13; 6 : 7; 7 : 25; 9 : 25; Lc 4 : 36; 6 : 18; 8 : 29; 9 : 42; 11 : 24, 26; Ac 5 : 16; 8 : 7; Ap 16 : 13; 18 : 2. Il faut noter Ap 14 : 13 où les πνεύματα ἀκάθαρτα ὡς βάρητοι rappellent le *PGMP*10 (46).

⁴⁶⁶ Voir Kotansky, “Greek Exorcistic Amulets”, 102 qui donne les références suivantes : Tb 6 : 8; Mt 12 : 45; Lc 7 : 21; 8 : 2; 11 : 26; Ac 19 : 12-3; 15 : 16. Il y a aussi la prière d’exorcisme avec onction des malades *P.Barc.* inv. 156a 6-25 qui mentionne un πνεῦμα πονηρὸν. C’est un texte liturgique toutefois, et non magique.

⁴⁶⁷ Lc 7 : 21.

πνεύματος πονηροῦ (...) “guéris la porteuse de toutes maladies, de la fièvre, de la fièvre avec frisson, du mal de tête, de tout ensorcellement et de tout esprit mauvais”. Cette amulette et ce passage en particulier donnent encore plus de poids à l’interprétation de la fièvre et de la maladie en tant qu’attaque démoniaque⁴⁶⁸.

Le *PGM* P13a (60) est une courte prière de protection inscrite au dos d’un document ayant appartenu à Dioscore d’Aphrodité⁴⁶⁹. Elle invoque le Christ et Iaô Sabaoth Brinthaô pour qu’ils le protègent ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πνεύματος “contre tout esprit mauvais” et qu’il lui assujettisse πᾶν πνεῦμα δαιμονίων φθειροποιούντων ἀκαθάρτων (...) “tout esprit de démon impur et qui détruit”. Cette amulette concerne donc les deux types d’esprits qu’on a particulièrement associés aux chrétiens, les impurs et les mauvais, mais il comporte aussi la mention d’un “esprit de démon”, une expression qu’on trouve effectivement dans le Nouveau Testament⁴⁷⁰.

En fait, cette expression semble au moins aussi courante dans les papyrus magiques exorcistiques que dans le Nouveau Testament : en plus du *PGM* P13a (60), elle se retrouve par deux fois dans l’exorcisme de Pibechis, *PGM* IV 3007-86 (28) et également dans l’amulette pour Eulogia, *P.Oxy* LXXXII 5306 (32). Ces deux derniers documents sont ce qu’il y a de plus typique comme exorcisme : des entités mauvaises (et même cruelles pour ce qui est du *P.Oxy* LXXXII 5306 (32)) sont adjurées par l’injonction ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ (...), on leur commande de partir au nom d’une puissance supérieure qui a accompli de hauts faits qui sont cités les uns à la suite des autres, dans l’idée ultime d’impressionner et d’apeurer le démon. D’ailleurs, l’exorcisme de la fièvre et des démons *PGM* P10 (46) mentionne la peur qu’inspire le dieu d’Israël aux entités et aux πᾶν πνεῦμα φρίττων “tout esprit qui tremble (de peur)”. Il comporte aussi des πνεύματα ἢ κλαίοντα ἢ γελῶντα φοβερὰ, cette fois-ci ce sont les esprits qui inspirent la peur.

Il y a aussi de nombreux autres qualificatifs qui sont donnés aux esprits : l’amulette de maison *PGM* P3 (34) cherche la protection ἀπὸ βασκοσύνης πάσης ἀερίων

⁴⁶⁸ Sauf que Luc accorde le verbe à l’indicatif aoriste et non à l’impératif aoriste et les esprits mauvais sont au pluriel, non au singulier.

⁴⁶⁹ Pour le poète et notaire Dioscore d’Aphrodité, voir *P.Aphrodit.Lit.* et J.-L. Fournet (éd.), *Les archives de Dioscore d’Aphrodité cent ans après leur découverte : histoire et culture dans l’Égypte byzantine* (Paris, 2008).

⁴⁷⁰ Les occurrences sont peu nombreuses : Lc 4 : 33 : un homme que Jésus guérit a un πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου et Ap 16 : 14 : πνεύματα δαιμονίων.

πνευμάτων, “contre tout ensorcellement des esprits aériens”. Le *P.Kell.* I 88 (35), une tablette de bois avec une formule d’imposition des mains sur les malades, chasse πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν καὶ πᾶν πν(εῦ)μα ἀσθενείας “toute maladie, toute infirmité et tout esprit de maladie”, c’est le passage de Matthieu 4 : 23 avec le sommaire des actions christologiques auquel ont été ajoutés les esprits de maladie⁴⁷¹. Enfin, mentionnons le πνεῦμα μεμισημένον, l’“esprit haineux” du *PGM P5b + ZPE 145* (2003) 224-6 (42).

En conclusion, tous les qualificatifs qui ont été énumérés ici décrivent des entités qui agissent sur l’humain pour lui nuire, le rendre malade, le posséder. Par ailleurs, ils ne sont jamais seuls, mais toujours intégrés dans un attroupement de forces nuisibles, des maladies⁴⁷², des fièvres⁴⁷³, des démons⁴⁷⁴, des fantômes⁴⁷⁵, le mal⁴⁷⁶, les ensorcellements⁴⁷⁷, pour ne nommer que ceux-ci. De telles fréquentations en disent long sur ces esprits : ce sont des entités surnaturelles qui peuvent agir comme les maladies, les fièvres et les démons : entrer à l’intérieur de l’homme. Ce qui se confirme de toute façon avec le type de texte dans lesquels on les retrouve : l’exorcisme de Pibechis, *PGM IV 3007-86* (28); l’amulette pour Eulogia, *P.Oxy LXXXII 5306* (32); l’exorcisme avec un fragment du Testament de Salomon, *Suppl.Mag.* I 24 (44); l’exorcisme de la fièvre et des démons, *PGM P10* (46); l’incantation de protection avec un passage de l’exorcisme de Salomon, *PGM P17* (49); et même l’amulette *P.Köln VIII 340* (55) : ce sont des exorcismes, des expulsions.

Ontologiquement le πνεῦμα possède, il est un souffle, un vent, voire une âme, il entre dans l’homme aussi sournoisement que la maladie ou le démon ou encore on pourrait dire aussi insaisissable que l’Esprit Saint, le Πνεῦμα Ἅγιον qui lui aussi entre dans l’homme et le transforme. C’est donc un point culminant de la liste des entités qui

⁴⁷¹ Même formule dans le papyrus liturgique *P.Barce.* inv. 155. 23-4 : χάρισον ἀπ’ αὐτῶν πᾶσαν νόσον, πᾶσαν μαλακίαν, πᾶν πνεῦμα ἀσθενείας (...). Lc 13 : 11 a le même πνεῦμα ἀσθενείας, dans l’épisode de la femme courbée que Jésus guérit de son esprit d’infirmité. Le *P.Köln VIII 340* (55) comporte aussi Mt 4 : 23 mais il le fait suivre par un ἀκάθ[α]ρ[τ]ῶν πᾶ[ν] πνεῦμα dans son cas.

⁴⁷² *P.Kell.* I 88 (35); *PGM P17* (49); *Suppl.Mag.* I 31 (54); *P.Köln VIII 340* (55).

⁴⁷³ *P.Oxy LXXXII 5306* (32); *PGM P13* (39); *PGM P5b + ZPE 145* (2003) 224-6 (42); *PGM P10* (46); *Suppl.Mag.* I 31 (54).

⁴⁷⁴ *PGM IV 3007-86* (28); *PGM P13* (39); *Suppl.Mag.* I 24 (44); *PGM P10* (46); *PGM P17* (49); *PGM P13a* (60).

⁴⁷⁵ *Suppl.Mag.* I 24 (44); *PGM P13a* (60).

⁴⁷⁶ *PGM P3* (34); *PGM P5b + ZPE 145* (2003) 224-6 (42).

⁴⁷⁷ *PGM P3* (34); *Suppl.Mag.* I 31 (54).

ont été étudiées jusqu'ici, ce que prouve le type de textes en cause. C'est à l'époque de l'Antiquité tardive que les πνεύματα s'épanouissent dans toute leur puissance.

ὁ πυρετός, τὸ πυρέτιον, τὸ ῥίγος, ὁ ῥιγοπύρετος

Les fièvres sont depuis le début de cette recherche, un point fort de l'analyse. Elles représentent un des éléments de continuité les plus probants de notre corpus. Sauf que sur les plus anciennes amulettes il n'y avait aucun démon présent avec les symptômes fébriles. Les formules combattaient simplement les fièvres à la manière des démons⁴⁷⁸. Les amulettes tardo-antiques de notre corpus quant à elles, additionnent souvent les entités maléfiques et les symptômes pyrétiques. Parfois même elles les combinent en un seul complément d'objet qui dépend d'un seul verbe. Il y a neuf papyrus exorcistiques qui servent à guérir la fièvre dans le corpus : le *Suppl.Mag.* I 13 (31), IV^e s.; le *PGM* P13 (39), IV^e-V^e s.; le *Suppl.Mag.* II 92 (40), IV^e-V^e s.; le *PGM* P5b + *ZPE* 145 (2003) 224-6 (42), V^e s.; le *Suppl.Mag.* I 23 (43), V^e s.; *Suppl.Mag.* I 29 (45), IV^e-V^e ou V-VI^e; le *PGM* P10 (46), IV^e ou VI^e s.; le *Suppl.Mag.* I 31 (54), V^e/VI^e s.; *Suppl.Mag.* I 34 (59), VI^e s.

De ces neuf papyrus, cinq mentionnent aussi des démons, des esprits, ou des entités surnaturelles en plus de la fièvre : le *Suppl.Mag.* I 13 (31), un charme de protection pour Sophia Priscilla s'attaque aussi aux fantômes (σκία) et démons (δαιμόνιον); le *PGM* P13 (39), une prière de protection ajoute à la fièvre, au frisson et à la fièvre frissonnante, les esprits impurs (ἀκάθαρτον πνεῦμα), le démon du midi (δαίμονος μεσημβριναῖς ὥραις), les mauvais traitements de l'homme (κάκωσις ἀνθρώπων) et les puissances de l'Adversaire (ἐξουσία τοῦ ἀντικειμένου); le *PGM* P5b + *ZPE* 145 (2003) 224-6 (42), une amulette pour Joannia vise en plus des symptômes fébriles, un esprit haineux (πνεῦμα μεμισμένον) et toute forme de mal (πᾶν κακόν); le *PGM* P10 (46), un exorcisme de la fièvre et des démons combat aussi une entité thériomorphe, des esprits impurs (ἀκάθαρτα πνεύματα), des esprits qui rient et pleurent de façon effrayante (πνεύματα ἢ κλαίοντα ἢ γελῶντα φοβερὰ) et qui causent toute sorte

⁴⁷⁸ Particulièrement dans les amulettes du III^e-IV^e s. : la fièvre du *Suppl.Mag.* I 9 (14) et du *Suppl.Mag.* I 11 (15) συνέχουσι leur victime et celle du *Suppl.Mag.* I 12 (21) ἔχει le malade. Ces fièvres sont personnifiées pour posséder. Possiblement aussi le *Suppl.Mag.* I 14 datant du IV^e s. Il est impossible de déchiffrer le verbe, mais il est question d'une ἔχοντος ῥίγους. Voir ci-dessus, p. 108-10.

de troubles; et enfin le *Suppl.Mag.* I 31 (54), s'attaque aussi aux ensorcellements et aux mauvais esprits. Les fièvres ne sont donc pas envisagées seules, mais dans un contexte qui implique les forces du mal.

Les esprits, *πνεύματα*, reviennent de loin en loin dans cette série d'amulettes contre la fièvre. Sur les cinq papyrus où des entités sont présentes, quatre mentionnent des esprits. Ils sont plus courants ici que les démons qui eux, reviennent trois fois en tout. On percevait assurément ces esprits, démons et entités démoniaques comme les agents à l'origine des symptômes fébriles. Entre autres, le démon qui attaque à l'heure du midi dans le *PGM* P13 (39) est un médiateur de la fièvre notoire. Le *δαμονίου μεσημβρινοῦ* se tient dans la chaleur étouffante du midi, à cette heure du jour où soufflent des vents secs porteurs de maladies. Ce passage fait évidemment tout de suite penser au Psaume 90 (91) "Tu ne craindras ni les terreurs de la nuit, ni la flèche qui vole de jour, ni la peste qui marche dans les ténèbres, ni le fléau qui dévaste à midi"⁴⁷⁹.

Le Psaume 90 (91) nous amène en terrain hébraïque. On sait que la Pestilence qui marche dans les ténèbres était appelée en hébreu Deber et la Destruction qui dévaste à midi, Qeteb. Qeteb et Deber, sont plus que des simples phénomènes de destruction, ce sont des divinités. Ces mots originalement dans la Bible étaient en fait des théonymes d'anges de destruction. Qeteb revient d'ailleurs dans trois autres passages de l'Ancien Testament, et notamment dans le Deutéronome : Yahvé en colère contre son peuple lance sur eux des calamités : "ils seront affaiblis par la faim, dévorés par la Peste (Reshep) et par un amer Fléau (Qeteb)"⁴⁸⁰. Qeteb est un ange de destruction, comme Reshep qui, lui, est bien connu en tant qu'acolyte de la Mort, Mot. Or, la mort est évoquée deux fois dans le *PGM* P13 (39), mais sous le nom de Charon. Dieu est celui qui rend Charon impuissant. La Septante a réinterprété le Qeteb hébraïque, mais son rôle en tant que démon qui détruit, associé à la Mort, transparait encore dans le Psaume 90 (91) avec le démon du midi qu'on retrouve aussi dans le *PGM* P13 (39)⁴⁸¹.

Si on veut encore éclairer le rôle de ce démon par rapport à la fièvre on peut aussi ajouter le *PGM* P17 (49), un exorcisme de Salomon contre tout esprit impur du V-VI^e s.

⁴⁷⁹ Ps 90 (91) : 5-6. Concernant le Ps 90 (91) voir T.J. Kraus, "Psalm 90 der Septuaginta in apotropäischer Verwendung – erste Anmerkungen und Datenmaterial", dans J. Frösén, T. Puroola, E. Salmankivi (éds), *Proceedings of the 24th International Congress of Papyrology*, 2 vols (Helsinki 2007) 1.499-514.

⁴⁸⁰ Outre le Ps 90 (91) et le Deut 31 : 24, on le retrouve aussi dans Es 28 : 2 et Os 13 : 14.

⁴⁸¹ Pour Qeteb voir entre autres *DDD* s.v.

Dans ce papyrus les démons du midi et le treizième vers du Psaume 90 (91) sont cités. La fièvre n’y est pas nommée, mais il y a le frisson de nuit et de jour⁴⁸². Le démon du midi et le frisson ainsi que les adjectifs νυκτερινός et ἡμερινός laissent à penser que l’amulette visait une condition fébrile. La maladie, les démons et les mauvaises rencontres s’y trouvent aussi. C’est une preuve supplémentaire voulant que que les démons, les maladies, et les fièvres sont pensés dans un même ensemble cohérent.

Outre le Psaume 90 (91), on pouvait aussi citer deux autres passages bibliques pour combattre les fièvres : le sommaire des actions christologiques de Matthieu et l’épisode de la guérison de la belle-mère de Simon. Deux des amulettes contre la fièvre utilisent conjointement ces passages : l’amulette pour Joannia, le *PGM* P5b + *ZPE* 145 (2003) 224-6 (42) et le *Suppl.Mag.* I 31 (54). Les deux amulettes combattent des esprits en plus de la fièvre et donc cette combinaison de citations contre la maladie, les démons et la fièvre est des plus pertinentes pour notre propos démonologique.

Les quatre papyrus antipyrétiqes qui ne mentionnent pas explicitement d’entité démoniaque ont tout de même des éléments typiques d’exorcisme qui montrent que la fièvre était attribuable à une action démoniaque. Le Psaume 90 (91) est aussi cité de façon un peu plus conventionnelle que dans l’amulette précédente sur l’amulette contre la fièvre pour Taiolles, le *Suppl.Mag.* I 29 (45), c’est-à-dire que les deux premiers versets sont inscrits. C’est le Psaume le plus couramment utilisé pour les formules de protections. Cette amulette donne aussi le début du Notre Père. La fièvre se voit adjurée au nom de Michel afin qu’elle ne touche plus ni à l’âme ni au corps de la porteuse⁴⁸³. De plus l’invocation est adressée à l’archange Michel, dont le pouvoir sur les démons est notoire.

L’amulette du V^e s. pour Kale, le *Suppl.Mag.* I 23 (43) comporte plusieurs éléments semblables à ces derniers papyrus antipyrétiqes et surtout semblables au

⁴⁸² Mais sous la forme ἡ φρίξ plutôt que le plus commun τὸ ῥίγος. Φρίξ est une forme rare qui dénote le hérissement des poils de la peau (LSJ s.v.).

⁴⁸³ Autres exemples avec une action démoniaque qui s’exerce sur l’âme en particulier : le *PGM* V 96-192 (29) demande au dieu acéphale de sauver l’âme du bénéficiaire. Il y a aussi une amulette de maison gravée sur une tablette d’or qui provient de Thessalie et qui date de la même époque, le IV^e ou V^e s. et où on lit : δαμόνων ἐλάτης, διαφυλάξατε τὸν οἶκον καὶ τὰς ψυχὰς Ἰωάννην καὶ Γεωργίαν “un repousseur de démons, protégez la maison et les âmes (de?) Johannes et Georgia” (l. 18-21). Le texte est incertain, mais il faut simplement en retenir qu’un phylactère contre les démons peut tout à fait impliquer la protection de l’âme des bénéficiaires. Voir Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 220-31 (no. 41), en part. 226, quoiqu’il y interprète un peu différemment ces quelques lignes.

Suppl.Mag. I 31 (54)⁴⁸⁴. Elle s’ouvre par une version abrégée du credo chrétien avec la naissance, la crucifixion, l’inhumation et la résurrection du Christ. Ici cette formule a la même fonction que le Psaume 90 (91) et même que le Notre Père : elle est apotropaïque et peut même être utilisée pour l’exorcisme. La crucifixion en particulier a cette faculté. Ensuite, l’amulette s’adresse directement à la fièvre en lui ordonnant de fuir puis en demandant aux signes et inscriptions magiques de chasser la fièvre loin de la porteuse. Les verbes d’expulsion employés, φεύγω et ἀποδιώκω, sont des poncifs de l’exorcisme et des cures magiques.

Pour rester dans les formules tirées du Nouveau Testament, l’amulette contre la fièvre, le frisson et toutes maladies, *Suppl.Mag.* I 34 (59) comporte un énoncé d’ouverture qui semble faire un mélange de l’épisode où Jésus guérit toutes maladies avec possiblement celui où il guérit la fièvre de la belle-mère de Simon⁴⁸⁵. De plus, la formulation avec le verbe θεραπεύω à l’imperfectif présent plutôt qu’à l’impératif comme on l’attendrait dans une amulette, montre que cette demande est directement calquée sur des écrits chrétiens⁴⁸⁶. Un dernier papyrus mérite une mention, c’est un formulaire qui a été plié, sûrement pour être porté en amulette, le *Suppl.Mag.* II 92 (40). La deuxième recette du formulaire concerne la fièvre avec frisson. La lecture est loin d’être certaine, mais il y a peut-être Salomon, l’exorciste juif le plus célèbre⁴⁸⁷. Salomon est aussi impliqué dans le *PGM P10* (46) : les entités maléfiques sont adjurées au nom du serment qu’elles ont contracté devant Salomon⁴⁸⁸.

⁴⁸⁴ De Bruyn, “What did Ancient Christians Say”, 68-9.

⁴⁸⁵ Pour la guérison de toutes maladies et toutes infirmités : Mt 4 : 23; 9 : 35 et 10 : 1. Pour la guérison de la fièvre de la belle-mère de Simon : Mt 8 : 14-5; Mc 1 : 29-31; Lc 4 : 38-9. Nous supposons que l’épisode de la fièvre de la belle-mère de Simon est implicite dans cette amulette puisque la formule est basée de fait sur le sommaire des actions christologiques de Jésus par Matthieu et, comme l’autre épisode du Nouveau Testament qui fait référence à la fièvre et qu’on retrouve souvent dans les amulettes est celui de la belle-mère de Simon, cette déduction s’impose.

⁴⁸⁶ Ἰησοῦς Χριστὸς θεραπεύει τὸ ῥίγος καὶ τὸν πυρετὸν καὶ πᾶσαν νόσον τοῦ σώματος Ἰωσήφ τοῦ φοροῦντος. Pour un verbe à l’imperfectif utilisé dans une amulette pyrétique et l’explication de cette utilisation, voir *P.Batav.* XIX, p. 100.

⁴⁸⁷ τιταλωμον qui serait lu τι Σαλομών. Voir *Suppl.Mag.* II, p. 208.

⁴⁸⁸ Ce serment rappelle celui qui est contracté par les démons dans le *Testament de Salomon*. Dans ce texte apocryphe plus ou moins contemporain des papyrus magiques, le roi Salomon rencontre les démons un à un et les oblige à contribuer à la construction du temple de Yahvé. Parce qu’il possède le sceau de Dieu, les démons sont contraints de lui obéir. Le charme de Pibechis, *PGM IV* 3007-86 (28), contient une référence semblable : le possédé est adjuré au nom du sceau que Salomon a posé sur la langue de Jérémie et Jérémie a parlé. Pour le *Testament de Salomon* voir D.C. Duling, “Testament of Solomon”, dans J.H. Charlesworth (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols (New York, 1983) 1.935-87.

Pour conclure sur les fièvres, il y a des changements importants qui surviennent à l'époque tardo-antique. Il y a un nombre étonnant de papyrus magiques antipyrétiques et beaucoup incluent des éléments exorcistiques. L'importance de cette affection dans les textes iatromagiques s'expliquerait peut-être par le fait que la malaria faisait des ravages non seulement en Égypte, mais même dans la Méditerranée au complet. La maladie aurait même pu connaître une recrudescence durant l'Antiquité tardive, ce qui correspondrait à l'augmentation du nombre d'antipyrétiques magiques dans ce chapitre⁴⁸⁹. En ce qui concerne les éléments exorcistiques inclus dans les amulettes, les chrétiens ont probablement un rôle important.

Il y a pour la première fois plusieurs passages tirés des Écritures et de la liturgie chrétienne pour repousser les fièvres et frissons. Alors que dans les papyrus précédents nous n'en avons aucun, maintenant ils sont dans quasi tous les textes⁴⁹⁰. L'épisode de la belle-mère de Simon est spécifique à ce symptôme en particulier, mais il y a aussi des formules plus générales contre la maladie et les démons qui montrent la fluidité entre les conceptions nosologiques et démoniques : le sommaire des actions christologiques chez Matthieu et le Psaume 90 (91). Ces expressions sont importantes notamment parce qu'elles reviennent à plusieurs reprises, donc elles sont réputées efficaces contre la fièvre et les démons.

De plus dans le *PGM* P13 (39) toute la première moitié du texte est une invocation de type credo et liturgie qui rappelle la victoire de Dieu sur le mal : entre autres, "il est né à Bethléem, a grandi à Nazareth et a été crucifié. Au troisième jour il s'est montré en Galilée et est monté au ciel". C'est le même type d'affirmation que celle du *Suppl.Mag.* I 23 (43). En plus du credo, l'amulette continue en disant qu'il est ὁ καταδήσας τὸν ἐχθρὸν ἀποστάτην, τὸν βληθέντα εἰς τοὺς ἰδίους τόπους "celui qui a lié

⁴⁸⁹ I. Wandrey, "Fever and Malaria 'For Real' or as a Magical Literary Topos", dans K. Herrmann, M. Schlüter et G. Veltri (éds), *Jewish Studies Between the Disciplines (Judaistik zwischen den Disziplinen) : Papers in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of His 60th Birthday* (Leyde, 2003) 257-66, en part. 265.

⁴⁹⁰ Seulement deux des papyrus présentés n'en comportent pas : le charme de protection pour Sophia-Priscilla, *Suppl.Mag.* I 13 (31), mais c'est un des plus vieux papyrus de ce chapitre, il date du IV^e s. et à cette époque le christianisme n'était pas encore aussi répandu que dans les siècles subséquents, c'est un charme qui doit avoir été le produit d'un milieu non-chrétien, mais peut-être fabriqué pour une cliente chrétienne. Voir *Suppl.Mag.* I, p. 35. Le deuxième c'est le formulaire *Suppl.Mag.* II 92 (40). Celui-ci ne proviendrait pas non plus d'un milieu chrétien, mais probablement juif. De toute façon le texte est extrêmement lacunaire. De plus la détermination du contexte religieux de production et d'utilisation des amulettes est extrêmement délicate et procède souvent au cas par cas, voir à ce propos De Bruyn et Dijkstra, "Greek Amulets and Formularies from Egypt", 170-1.

l'ennemi rebelle, qui l'a jeté dans son propre domaine" et la terre et le ciel sont heureux ὅτι ἀπέστη ἀπὸ αὐτῶν ὁ ἐχθρὸς "que l'ennemi se retire d'eux" (...). Le dieu invoqué peut lier le diable, le faire sortir de la terre et du ciel et le renvoyer dans son domaine, à plus forte raison le peut-il avec une simple fièvre.

En somme, dans l'Antiquité on ne faisait pas de différence entre la maladie et l'entité surnaturelle qui causait la maladie. On s'adressait au démon ou à l'esprit, on le menaçait directement dans l'idée que la maladie allait guérir ainsi. D'ailleurs, les coupables le plus communément apostrophés dans les amulettes iatromagiques sont les mauvais esprits, ou les esprits tout court⁴⁹¹. Effectivement, c'est le cas avec les amulettes pyrétiques, malgré la présence importante des démons, ils sont légèrement déclassés par les esprits.

Malgré cette présence particulière des esprits, il y a aussi de la continuité. La fluidité maladie-attaque démoniaque qu'on voyait à l'époque gréco-romaine se démarque encore et se répercute dans les verbes utilisés. Le *PGM P5b + ZPE 145 (2003) 224-6 (42)* et le *Suppl.Mag. I 23 (43)* utilisent tous deux la formule φεῦγε, ὁ δεῖνα (le démon ou la fièvre), ὁ δεῖνά (le dieu invoqué) σε διώκει⁴⁹². Les *Suppl.Mag. I 31 (54)* et *Suppl.Mag. I 34 (59)* pour leur part utilisent θεραπεύω à l'impératif. Ce sont des verbes amplement usités aux époques précédentes.

ὁ σκορπίος

Parmi les bêtes sauvages qui peuplent nos exorcismes, beaucoup attaquent avec leur dard et sont venimeuses. De toutes ces bêtes, il en est une qui requiert sa propre catégorie, au vu de sa récurrence, le scorpion. Même si nous ne l'avions pas rencontrée jusqu'à présent, l'action du venin nous ramène tout de même en terrain connu, celui des symptômes nosologiques et de la menace pour la vie. Certaines espèces de scorpions sont dangereuses, voire mortelles pour l'homme⁴⁹³. Elles peuvent causer entre autres une

⁴⁹¹ Kotansky, "Incantations and Prayers for Salvation", 117.

⁴⁹² Le *Suppl.Mag. I 23 (43)* introduit une variation. Il ordonne à la fièvre de fuir et quelques lignes plus bas, il ordonne aux puissances invoquées ἀποδιώξατε τὸ ῥιγοπύρετον, qu'elles chassent la fièvre frissonnante. Mais l'inspiration de la formule-φεῦγε est indéniable.

⁴⁹³ Surtout celles de la famille des *Buthidae*, dont le scorpion appelé "le rôdeur mortel", ou *leiurus quinquestriatus*, qui se retrouve en Afrique du Nord, en Égypte, en Asie Mineure, au Moyen-Orient et en Inde. D'un autre côté la plupart des espèces des scorpions ont une piqûre extrêmement douloureuse, mais qui pas mortelle, ce qui en faisait, selon M. Smith, *Jesus the Magician* (New York, 1978) 194 (dans les

respiration rapide ou difficile, des contractions musculaires, des convulsions, de l'hypersalivation, de la fièvre, le priapisme, en plus de nausées, et de vomissements. De plus, leur piqûre est extraordinairement douloureuse. Les symptômes respiratoires et musculaires ont pu évoquer, pour les Anciens, une possession et, pour ceux qui survivaient, l'intensité de la douleur a pu faire penser à une action démoniaque. C'est ce qui justifiait selon nous leur inclusion dans le bestiaire des animaux qui pouvaient posséder les hommes.

En Égypte les scorpions étaient partout et leurs piqûres courantes, d'où leur fréquence dans la littérature et les papyrus magiques⁴⁹⁴. Beaucoup d'amulettes servaient à protéger de la piqûre du scorpion, indépendamment des démons et des exorcismes, simplement en prévention de l'attaque potentielle de ces insectes, mais il y a également deux amulettes qui les démonisent formellement. Ces charmes combinaient la protection contre les scorpions ou l'antipoison avec l'exorcisme. Ce sont celles qui nous intéressent ici : le *PGM* P3 (34) du IV^e s. et le *PGM* P2 (56) du VI^e s. Ces papyrus pourront expliquer l'inclusion du scorpion dans le bestiaire démoniaque.

En ce qui concerne les textes littéraires, l'Évangile de Luc est incontournable puisqu'il démontre de façon incontestable que le scorpion pouvait être considéré comme une bête démoniaque. Dans un passage spécifique à cet Évangile en particulier, Jésus donna à soixante-douze disciples la mission de partir devant lui pour préparer sa venue dans les villes et il leur donna aussi le pouvoir d'accomplir des miracles, guérir les maladies et de chasser les démons. Quand ils furent revenus auprès de lui, ils s'émerveillèrent de ce qu'ils pouvaient faire. Jésus leur répondit qu'il avait vu Satan tomber du ciel comme l'éclair et qu'ils avaient effectivement l'autorité pour marcher sur les serpents, les scorpions et toute la puissance de l'Ennemi⁴⁹⁵. Les serpents et les scorpions sont ici des créatures de Satan.

Les scorpions sont aussi mentionnés dans le livre de la Révélation. Quand la cinquième trompette sonnera, un astre tombé du ciel ouvrira le puits de l'Abîme et il en sortira des sauterelles qui tortureront les hommes durant cinq mois, tant et si bien qu'ils

notes de la p. 107) l'affection idéale pour les mages. En effet, les symptômes pouvaient sembler extrêmes, mais il était fort probable que la victime s'en remettrait et guérirait, ce dont le mage pouvait s'attribuer le mérite.

⁴⁹⁴ M.N. Tod, "The Scorpion in Greco-Roman Egypt" *JEA* 25 (1939) 55-61, en part. 58.

⁴⁹⁵ Lc 10 : 1-20, en part. 19.

souhaiteront la mort, mais la mort se détournera d'eux. Ces sauterelles font penser à des chevaux équipés pour la guerre, elles ont des dents de lion et une queue de scorpion. C'est précisément dans cette queue que se trouve le pouvoir de torturer. À leur tête se trouve l'Ange de l'Abîme⁴⁹⁶. Encore ici les créatures du démon sont décrites avec des traits de scorpions, mais qui plus est, elles ont aussi des caractéristiques du cheval et du lion que nous avons vu plus haut.

L'amulette de maison *PGM P2 (56)* n'est pas un exorcisme au sens formel puisqu'elle vise à délivrer une maison de créatures malfaisantes et non une personne. Toutefois, elle comporte plusieurs caractéristiques exorcistiques. D'abord son utilisation du verbe ἀπαλλάσσω à l'impératif. Le texte tel qu'il apparaît sur l'amulette serait en fait une compilation de quatre différentes formules de protection contre les scorpions⁴⁹⁷. La première consiste essentiellement en une répétition du nom d'Aphrodite qui perd une lettre à chaque répétition, ce qui constitue un charme de bannissement, suivie des noms d'Horus et Iaô Sabaoth Adonai; la deuxième est une formule de liaison "je te lie scorpion artémisien", la troisième, une formule à l'impératif pour chasser des maux et enfin, la dernière, une courte déclaration : "Saint Phocas est ici". Les quatre visent le même but conjuratoire et se complètent.

Surtout, ce sont les entités visées par cette délivrance qui sont significatives : un scorpion artémisien, des bêtes rampantes et toute mauvaises actions. Ce scorpion artémisien qu'on retrouve aussi dans une autre amulette de maison, le *PGM P3 (34)*, est nécessairement une bête infernale. En effet, la virginale déesse lunaire a souvent de sombres associations. Elle était une déesse infernale, particulièrement dans le monde de la magie. Elle avait le contrôle sur les démons des âmes mortes et les démons de la nature. La figure d'Artémis se confond parfois avec celle d'Hécate, la déesse des évocations infernales et des magiciens. Dans les papyrus magiques Artémis, Hécate, Perséphone et Ereshigal sont souvent mises côte à côte⁴⁹⁸. Artémis a un lien très fort avec le monde démonique.

⁴⁹⁶ Ap 9 : 1-12.

⁴⁹⁷ C.A. Faraone, "Kronos and the Titans as Powerful Ancestors: A Case Study of the Greek Gods in Later Magical Spells", dans J.N. Bremmer et A. Erskine (éds), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations* (Édimbourg, 2010) 388-405, en part. 391 et *Vanishing Acts*, 13.

⁴⁹⁸ P. ex. avec Hécate dans le *PGM IV 1390-1495*, un charme amoureux réalisé avec l'aide de gladiateurs, de héros ou de ceux qui sont morts avant leur temps; avec Hécate dans le *PGM 2241-2358*, un charme à la

Dans le *PGM* P3 (34), le scorpion artémisien est entouré d'entités maléfiques : (...) δένω σε, σκορπίε Ἀρτεμίσιε, τιέ, διαφύλαξον τὸν οἶκον τοῦτον μετὰ ἐνοικούντων ἀπὸ παντὸς κακοῦ, ἀπὸ βασκοσύνης πάσης ἀερίνων πνευμάτων καὶ ἀνθρωπίνου ὀφθαλμοῦ καὶ πόνου δεινοῦ καὶ δήγματος σκορπίου καὶ ὄφεως (...) “je te lie scorpion artémisien, 315 fois, préserve cette maison avec ceux qui y habitent contre tout mal, contre tout ensorcellement des esprits aériens, contre le mauvais œil des hommes, contre la terrible douleur et contre la piqûre des scorpions et des serpents (...)”. Ce sont toutes des attaques potentielles du mal, incluant les piqûres de scorpions et de serpents⁴⁹⁹. La piqûre du scorpion est comparable aux ensorcellements ou au mauvais œil : par conséquent, ce scorpion est lié : δένω σε, σκορπίε Ἀρτεμίσιε. Le verbe δέω, lier est celui qu'on utilise pour signaler l'intention de réfréner une personne ou, ce qui nous concerne ici, un démon⁵⁰⁰. Ce même scorpion artémisien est aussi lié dans trois courtes amulettes, les *PGM* XXVIII a-c.

Pour revenir au texte de départ, l'amulette *PGM* P2 (56) demande ensuite aux puissances invoquées qu'elles délivrent la maison de tout reptile et de toutes mauvaises actions. Les (mauvaises) actions, τὰ πράγματα ne sont pas pour surprendre dans une amulette contre des forces maléfiques. Nous avons vu ce substantif depuis aussi loin que les *PGM* XXI 1-29 (3), et *PGM* LXXI 1-8 (4), deux papyrus du II^e-III^e s. Elles se trouvaient également dans l'amulette *Suppl. Mag.* II 84 (11) accompagnées de mauvaises circonstances, d'attaques de spectre, de démons muets, d'épilepsie, d'affections lunatiques et d'enchantements. C'est donc dire que les mauvaises actions sont généralement combinées à d'autres troubles ou d'autres calamités infernales, ce qui est encore le cas dans le *PGM* P2 (56).

Le ἔρπετόν, le reptile, est un de ces fléaux qui peuvent ainsi s'additionner dans un inventaire de tous les maux possible. Les reptiles peuvent aussi être tenus pour

lune descendante; avec Hécate et Perséphone dans le *PGM* IV 2708-84, un charme amoureux et avec Perséphone, Séléne et les Moires dans le *PGM* IV 2785-2890, une prière à Séléne.

⁴⁹⁹ Le *PGM* P3 (34) a un parallèle, mais sans aucune influence chrétienne, avec le *PGM* XCVI 1-8 (41). Ce dernier est beaucoup plus laconique cependant : exceptant les *voces* qui sont presque les mêmes, il ne donne que la formule suivante, φύλαξον τὸν φοροῦτα “protège le porteur”. Ces deux papyrus, lorsqu'ils sont mis côte à côte nous font réaliser que bien des formules qui sont trop concises pour qu'on puisse en tirer quoi que ce soit devaient en fait concerner des démons.

⁵⁰⁰ La formule à la première personne “je te lie...” est courante dans les sorts contre les rivaux humains. Voir Faraone, “Kronos and the Titans”, 391.

démoniaques. Le meilleur exemple étant le Serpent, symbole et synonyme de Satan⁵⁰¹. Mais les papyrus magiques donnent aussi la confirmation de l'association démon-animal rampant. Dans le *PGM* I 42-195 (36) dont il a été question plus haut, l'assistant-démon ἴστη πονηρὰ δαιμόνια πλείστα, θῦρας δὲ παῦει καὶ ὀδόντας ῥήξει ἔρπετων (...) “arrête beaucoup de mauvais démons, contient les bêtes sauvages et brise les dents des reptiles”. Les reptiles, les bêtes sauvages et les démons sont cités côte à côte : ce sont des entités d'une nature semblable⁵⁰².

S'il fallait encore un argument démontrant que ces scorpions et bêtes rampantes sont des êtres démoniaques, citons encore un autre texte, le *PGM* P12 (67). Cette amulette protégeait une femme contre, entre autres maux, πᾶν δῆγμα τοῦ διαβόλου θηρίων “toute piqûre des bêtes du diable”. Le mot δῆγμα se rapporte aux θηρία, les bêtes sauvages qui sont venimeuses, bref, les serpents, scorpions et autres créatures⁵⁰³. C'est donc dire que les bestioles qui piquent de leur dard sont des créatures du Diable. De même une lamelle d'argent provenant d'Égypte et datant du III^e ou IV^e s., *T.Köln* VIII 338, permet la même conclusion : la tablette veut conjurer πνεῦμα τὸ συνέχον τόξιν οὐ ῥαδίαν “un esprit qui contient un venin pas facile”⁵⁰⁴. La piqûre, δῆγμα, ou le venin, τόξιν, proviennent d'un être maléfique, un mauvais esprit. Cette conclusion elle est aussi valable pour le *PGM* P2 (56). Enfin, parmi les divinités invoquées dans le *PGM* P2 (56) pour qu'elles apportent la délivrance soulignons la présence de Saint Phocas puisqu'il est réputé pouvoir délivrer de la douleur des piqûres de scorpions, ce qui est en effet fort à propos ici⁵⁰⁵.

En conclusion, le scorpion est bel et bien un animal sauvage, comme tout autre θηρίον. Ces deux substantifs, scorpion et animal sauvage, pris dans leur ensemble expliquent pourquoi les démons étaient décrits avec des caractéristiques thériomorphes depuis la période gréco-romaine, c'est que les animaux peuvent d'eux-mêmes agir comme des démons. Le scorpion en particulier puisqu'il pique, rend malade et fait agir

⁵⁰¹ Cf. Gn 3.

⁵⁰² L. 116-7. Dans le texte les actions de même catégorie sont citées ensemble, une à la suite de l'autre, p. ex. l. 102-3 : libérer quelqu'un de ses liens en prison, ouvrir les portes et rendre invisible; l. 104 : il apporte le feu, l'eau, le vin et la nourriture.

⁵⁰³ Tod, “The Scorpion”, 59 passe en revue les termes utilisés pour la piqûre du scorpion dans le *PGM* P3 (34). Il est logique d'étendre les conclusions sur le scorpion au *PGM* P2 (56).

⁵⁰⁴ *P.Köln* VIII, p. 53-69.

⁵⁰⁵ Greg. T. *Glor. mart.* 99.

comme les possédés. Ainsi les *PGM* P3 (34) et *PGM* P2 (56) ont nommé les scorpions dans leur conjuration avec d'autres maux et fléaux. Si aucun papyrus exorcistique n'avait fait mention des scorpions jusqu'ici on peut supposer que c'est parce que les scorpions n'étaient pas encore entièrement démonisés, mais durant l'Antiquité tardive les démons prennent en importance, englobent les actions de la fièvre, des maladies par exemple et, on le voit ici, des scorpions.

Conclusion

Dans ce chapitre nous avons pu constater pour la première fois l'influence marquée du christianisme. Autant ses manifestations avaient été ténues, voire inexistantes dans les deux premiers chapitres, autant il est désormais omniprésent. Les passages bibliques, credo, dessins de croix et autres motifs sont maintenant récurrents. Nous avons vu le sommaire des actions christologiques de Matthieu 4 : 23, la formulation de Luc 7 : 21, le Notre Père et le Psaume 90 (91). D'ailleurs l'amulette *SB* XXVIII 16910 (65) qui date du VI^e/VII^e s. ne comporte rien d'autre que le Psaume 90 (91), le titre du 91 (92), le Notre Père et une doxologie. Il est fort probable que ce papyrus a été porté en amulette pour combattre des forces malveillantes : il a été plié et la présence du Psaume 90 (91) et du Notre Père le font raisonnablement supposer.

D'un autre côté ces nouveaux motifs sont utilisés pour combattre les mêmes forces malveillantes que celles qui étaient à l'œuvre il y a quelques siècles : les fièvres, les maladies, les ensorcellements, les bêtes sauvages, en plus des démons et des esprits malins. Il y a un mélange toujours dynamique qui se fait dans la magie exorcistique où se combinent de nouvelles entités démoniaques avec celles qu'on connaît depuis aussi loin que l'époque classique.

Les fièvres sont encore importantes dans ce chapitre avec notamment *θεραπεύω* et *ἀπαλλάσσω*. *Ἀπαλλάσσω* est encore utilisé, dans le *Suppl. Mag.* I 29 (45), pour une fièvre dont l'origine est démoniaque, comme c'était le cas aux périodes précédentes. Mais *ἀπαλλάσσω* n'apparaît plus uniquement en lien avec la maladie. Il fait aussi partie de formules qui sont formellement des exorcismes de démons. Le *PGM* IV 86-7 (22) et le *PGM* V 96-192 (29) comportent la combinaison *ἀπαλάσσω*-(*συν*)*έχω* qu'on a vue

précédemment avec des fièvres. Donc cette combinaison est toujours utilisée, mais pour des démons. Plutôt que de traiter directement le symptôme causé par une attaque de démon, ici la fièvre, le démon est clairement nommé, il a pleinement le droit de séance dans les exorcismes. À l'Antiquité tardive, son individualité est complète.

Avec *θεραπεύω* les maladies sont encore prédominantes : ce sont les fièvres, encore une fois, les frissons, les maux de tête et les maladies des yeux. Sauf que la formulation dans ces amulettes est souvent calquée sur le sommaire des actions christologiques de Matthieu 4 : 23 qui veut délivrer de toutes maladies et de toutes infirmités. Or, ce passage est aussi à mettre en lien avec la délivrance des démons étant donné qu'au verset 24 le sommaire se poursuit avec *καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένους καὶ δαμονιζομένους καὶ σεληνιαζομένους καὶ παραλυτικούς, καὶ ἐθερέπευσεν αὐτούς* "tous ceux qui étaient misérablement pris par des maladies diverses et ceux qui étaient possédés par des douleurs, des démoniaques, des lunatiques et des paralytiques, et il les guérissait".

Les gens affectés par des démons sont ici traités de la même manière que ceux affectés par des maladies, ils sont guéris. C'est logique parce que les chrétiens ont associé les miracles de la guérison et la délivrance de démons, les deux témoignant de l'imminence de l'arrivée du Royaume de Dieu. Donc dans cette optique, *θεραπεύω* est un verbe exorcistique autant que curatif. D'ailleurs parmi ses attestations, il est dans le *PGM* P15b (48), une amulette pour une femme qui est attaquée par une entité thériomorphe et démoniaque et dans le *Suppl. Mag.* I 31 (54) qui vise des ensorcellements et mauvais esprits autant que des fièvres et céphalées. *Θεραπεύω* atteste la continuité des mentalités en ce qui concerne la fluidité entre maladies et démons.

Parmi les entités qui peuvent posséder, nous avons aussi vu les esprits qui ont pris beaucoup de place dans ce chapitre. Ils sont passés d'un seul texte à la période gréco-romaine, à trois papyrus durant la période intermédiaire, puis à plus de douze papyrus dans l'Antiquité tardive. Les adjectifs qui sont maintenant accolés à l'esprit : impur et mauvais, sont typiquement chrétiens. On a parfois opposé le *πνεῦμα ἀκάθαρτον* qui est plutôt d'origine juive, puis surtout chrétienne, au *δαίμων* qui, lui, remonte jusqu'à l'Antiquité grecque. Ce *δαίμων* est une entité provenant du monde des morts, éveillée par un mage pour servir et qu'il faut simplement chasser lorsque embêtante. Il y aurait une

différence entre les exorcismes juifs qui adjurent au nom d'un dieu puissant comparativement aux adjurations coercitives grecques qui forcent les entités, notamment au nom de l'amère Nécessité, à agir ou bien à partir⁵⁰⁶. De façon très schématique : les Grecs utilisent leurs δαίμονες pour accomplir leurs desseins, alors que les chrétiens chassent leurs mauvais esprits.

En fait, même si nous avons choisi dans cette étude de ne pas nous pencher sur les νεκυδαίμονες, il reste vrai que les δαίμονες sont souvent difficiles à séparer de leur plus ancienne attribution, celle du νεκυδαίμων, le démon d'un mort, l'instrument surnaturel à la solde d'un mage. D'ailleurs même si les textes de protection contre les démons considérés comme des entités surnaturelles malveillantes servant le Mal incarné sont bien attestés, il y a aussi des textes de protection contre des (νεκυ)δαίμονες, des démons en tant qu'esprit de morts qui sont des exécutants magiques⁵⁰⁷.

Parmi les papyrus étudiés ici il y en a trois qui sont des délivrances à la fois de démons et d'actions magiques, on peut donc dans ces cas, penser que ces démons sont liés au monde des morts ou envoyés par un mage. Dans le *PGM* IV 2145-240 (25) qui est une formule d'assistance de trois vers homériques, on prescrit d'inscrire ces vers sur une lamelle, de l'insérer dans les blessures d'un criminel mis à mort et entre autres choses, ça ἐπιπομπάς καὶ δαίμονας καὶ θήρας ἀποπέμπει “renvoie les enchantements, les démons et les bêtes sauvages”. Accolés comme ils le sont aux enchantements, ces démons pourraient tout à fait être des νεκυδαίμονες.

De même, le *PGM* VIII 1-63 (38) demande διάσωσόν με πάντοτε εἰς τὸν αἰῶνα ἀπὸ φαρμάκων καὶ δολίων καὶ βασκοσύνης πάσης καὶ γλωττῶν πονηρῶν, ἀπὸ πάσης συνοχῆς, ἀπὸ παντὸς μίσους θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων “préserve moi, toujours, de toute éternité, des drogues et tromperies, de tout ensorcellement, des mauvaises langues, de toute possession et de toute haine des hommes et des dieux”. Le contexte avec les ensorcellements, les empoisonnements et la haine des hommes et des dieux permet de

⁵⁰⁶ Kotansky, “Greek Exorcistic Amulets”, 276. Il admet tout de même que cette distinction théorique ne s'applique pas à tous les textes magiques

⁵⁰⁷ Deux exemples qui ne sont pas des papyrus d'Égypte, mais qui illustrent bien le propos : Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 126-54, en part. 141 (no. 32. 11, 27, 33) utilise πνεῦμα πονηρόν et Kotansky, *Greek Magical Amulets*, 270-300, en part. 284 (no. 52. 9, 10, 11) utilise δαίμων et δαιμόνιον (l. 75) alors que les deux contextes démontrent hors de tout doute qu'il est question de *nekydaimones*. Mais d'un autre côté, le no. 52 aux l. 112 et 115, a respectivement un δαίμων et un δαιμόνιον, or dans ces deux cas, il est probablement question d'un démon en tant qu'être surnaturel, et non l'esprit d'un mort.

poser l'hypothèse que la possession dont il est question pourrait avoir été envoyée par un mage. Et le dernier texte est le *PGM P9 (62)*, une prière de délivrance pour Silvanos qui demande entre autres διώξης ἀπ' ἐμοῦ τὸν δαίμονα προβασκανίας καὶ τὸν κακοεργίας καὶ ἀηδίας “chasse loin de moi le démon de la sorcellerie, de la méchanceté et de l'hostilité”.

En fait, les démons de cette période nous semblent cadrer davantage dans la démonologie judéo-chrétienne que celle des Grecs ou des Égyptiens. Nous l'avons dit, la réalité religieuse de ces démons n'est pas la même que celles des époques précédentes. Ce n'est certes pas tranché, les Grecs, tout comme les Égyptiens et les autres peuples connaissaient aussi des démons malfaisants, mais l'influence du christianisme est particulièrement importante dans les textes de ce chapitre, alors cela va de soi. Sur les vingt-deux papyrus avec des démons, six ont des influences chrétiennes⁵⁰⁸, quatre des influences juives⁵⁰⁹, deux des influences indiscernablement juives et chrétiennes⁵¹⁰, sept mentionnent des dieux Grecs ou égyptiens⁵¹¹ et trois sont indéterminés⁵¹².

Donc maintenant ces démons sont les entités le plus souvent mentionnées dans les papyrus exorcistiques, ce qui est significatif parce qu'auparavant c'était les maladies qui étaient prédominantes, elles étaient personnifiées et expulsées, alors que maintenant ce sont des démons qu'on chasse parce que ce sont eux qui causent les maladies. Les démons ont pris le pas sur la maladie, mais on les traite tous les deux de la même manière et cela n'empêche pas que les maladies personnifiées sont encore présentes dans la mentalité démoniaque, en fait foi la fièvre qui est présente dans plus de neuf papyrus, ce qui est presque l'équivalent des πνεύματα.

Cependant, le christianisme n'est pas synonyme de bouleversements. Certes, il y a des innovations, mais des continuités notables aussi. Les formules chrétiennes ont repris en grande partie les entités des époques précédentes, même si elles se sont transformées et elles ont repris les verbes surtout. Le motif grec de la formule-φεῖγε, qui sert à expulser une force malveillante, a persisté jusque dans les adjurations juives⁵¹³. Après ce

⁵⁰⁸ *Suppl.Mag.* I 13 (31); *P.Oxy.* LXXXII 5306 (32); *P.Berol.* inv. 17202 (33); *PGM P13 (39)*; *PGM P17 (49)*; *PGM P9 (62)*.

⁵⁰⁹ *PGM IV 1227-64 (24)*; *PGM IV 3007-86 (28)*; *Suppl.Mag.* I 24 (44); *PGM P21 (47)*.

⁵¹⁰ *PGM P10 (46)*; *PGM P13a (60)*.

⁵¹¹ *PGM IV 2145-240 (25)*; *PGM IV 2516-8 (26)*; *PGM IV 2695-707 (27)*; *PGM V 96-192 (29)*; *PGM I 42-195 (36)*; *PGM I 195-222 (37)*; *PGM VIII 1-63 (38)*.

⁵¹² *PGM IV 86-7 (22)*; *PGM XXXVI 275-83 (30)*; *Suppl.Mag.* II 94 (52).

⁵¹³ Kotansky, “Greek Exorcistic Amulets”, 276.

chapitre, nous ajoutons même, jusque dans les adjurations chrétiennes. Les dieux invoqués se sont également transformés puisque nous retrouvons régulièrement le Père, le Fils et le Saint Esprit, des Saints ou le Christ par exemple. Fait notable, si les entités chassées se sont allègrement synthétisées ou groupées, Jésus n'a pas eu les mêmes égards pour ses prédécesseurs divins : aucune amulette de notre corpus ne mélange de dieu grec ou égyptien avec Jésus.

Conclusion générale

Au cours de cette recherche, nous avons analysé les concepts de possession et d'exorcisme sur une longue période. Contrairement aux classicistes qui ne se penchent que sur la période gréco-romaine ou aux historiens tardo-antiques qui s'intéressent plus particulièrement à la transformation religieuse avec l'arrivée du christianisme, nous avons choisi ici d'étudier ces phénomènes sur toute la durée de l'Antiquité, partant de l'époque gréco-romaine jusqu'à l'Antiquité tardive.

Il était méthodologiquement essentiel de déterminer le type de sources à utiliser. De bonnes études sont déjà parues sur l'exorcisme, mais elles se concentrent sur les écrits littéraires : ceux des auteurs classiques grecs et romains ou de la littérature chrétienne. Les papyrus magiques n'ont pas bénéficié pour leur part d'une étude extensive sur l'exorcisme. Ils ont cependant l'avantage de présenter l'aspect pragmatique, performatif de l'exorcisme et des conjurations. Ce sont des sources moins normatives que les écrits des chrétiens et elles sont représentatives de la complexité réelle des pratiques à l'époque de la transformation religieuse. Les papyrus magiques se permettent d'utiliser et d'amalgamer toutes les traditions anciennes avec beaucoup de liberté et, point crucial pour une étude sur la longue durée, les papyrus magiques recouvrent toutes les périodes à l'étude, puisqu'ils vont du I^{er} s. av. J.-C. jusqu'au VII^e s. apr. J.-C.

De plus, dans le monde gréco-romain la démonologie et les pratiques qui y sont associées sont souvent reléguées au domaine de la magie plutôt qu'à celui du culte poliade, même si la distinction n'était pas nettement tranchée, et donc ces sources sont particulièrement pertinentes⁵¹⁴. Toutefois, nous n'avons pas complètement rejeté les sources littéraires lorsqu'elles s'avéraient utiles. Pour couvrir toute cette étendue temporelle il a été nécessaire de continuellement se référer aux auteurs anciens étant donné que la pratique de la magie en Grèce classique était davantage caractérisée par l'oralité. À partir du I^{er} s. av. J.-C. les charmes sont de plus en plus mis à l'écrit.

Ainsi donc, la question centrale que nous avons posée au début de cette recherche était celle-ci : quels sont les changements et les continuités que l'on peut observer dans la terminologie de la possession et de l'exorcisme dans les textes magiques en grec de

⁵¹⁴ Sorensen, *Possession and Exorcism*, 3.

l'Égypte gréco-romaine jusqu'à l'Antiquité tardive ? En privilégiant une approche philologique, nous avons l'assurance de pouvoir bien discerner les continuités lorsqu'il y en avait. En se concentrant sur la terminologie, sur les formules et sur les expressions, le problème que pourrait poser le multiculturalisme et les changements religieux, ainsi que leur apparente discontinuité, est contourné.

Enfin, cette recherche a comme spécificité d'avoir utilisé un grand nombre de textes, magiques, médicaux, ou même littéraires qui portaient sur la médecine et la guérison. La comparaison avec ces documents est essentielle pour comprendre le contexte sémantique et l'évolution de la terminologie vers une utilisation de plus en plus exclusivement exorcistique. Guérison et exorcisme sont étroitement reliés et parfois se combinent sur une même amulette. Pour l'époque gréco-romaine surtout, laisser de côté les textes non-exorcistiques ou ne relevant pas de la papyrologie reviendrait à porter des œillères et hypothéquer la validité des conclusions.

Au final, nous avons relevé des changements et des continuités, mais en définitive, ce sont ces dernières qui sont le plus percutantes puisqu'elles sont plus importantes que ce qu'en laissent supposer les études qui sont davantage synchroniques. Il est vrai que la possession pouvait avoir une signification sociale différente dans le monde gréco-romain comparativement à celui des chrétiens, mais il reste qu'elle s'est articulée autour de thèmes et de mots communs. Il y a un héritage historique qui s'est perpétué à partir de l'époque gréco-romaine jusqu'à celle de l'Antiquité tardive. C'est ce qui a été démontré par nos recherches.

Le type d'entités chassées fait partie de ces éléments qui ont subi une évolution notable au cours des siècles. Durant la période gréco-romaine, on retrouve notamment des affections physiques qui attaquent à la manière de démons, ce qui se voit dans la littérature et dans les charmes magiques. Dans les papyrus magiques, il y a le *Suppl.Mag.* I 3 (6), une amulette contre toutes maladies, le frisson et la fièvre et une autre, le *PGM* XX 13-9 (1), contre le mal de tête. Ces maladies ont un caractère démoniaque, on le sait notamment par le fait que le mal de tête est traité comme une entité thériomorphe dans ce dernier papyrus.

Ceci se confirme encore durant la période intermédiaire : au III^e-IV^e s. il y a toujours des fièvres incluses dans les amulettes exorcistiques : dans le *Suppl.Mag.* I 9 (14),

le *Suppl.Mag.* I 11 (15) et le *Suppl.Mag.* I 12 (21) les fièvres possèdent leur victime. Il y a même une amulette contre une condition utérine, le *PGM* VII 260-71 (17). Enfin, le *PGM* VII 579-90 (20) est également pertinent, puisqu'il veut combattre des δαίμονες, des φαντάσματα et πάσαν νόσον καὶ πάθος. En accompagnement des démons et des phantasmes, encore une fois, comme dans le *Suppl.Mag.* I 3 (6), il y a toute maladie.

Puis, encore dans l'Antiquité tardive, les fièvres et la maladie gardent des liens importants avec l'action démoniaque. Par exemple, le *PGM* P13 (39) est une prière de protection contre les maladies, la fièvre et le frisson, mais il veut aussi protéger contre les mauvais traitements, les esprits et les démons; le *Suppl.Mag.* II 92 (40) mentionne Salomon, l'exorciste par excellence, dans une amulette contre la fièvre; l'amulette contre la fièvre et le frisson pour Joannia (39) veut aussi chasser tout esprit hargneux; le *PGM* P10 (46) invoque aussi Salomon dans un exorcisme pour chasser la fièvre, mais il vise également des démons thériomorphes, des esprits impurs et des rêves; le *Suppl.Mag.* I 31 (54), lui, veut guérir la fièvre, le frisson, le mal de tête ainsi que les ensorcellements et les esprits mauvais.

Bref, ces quelques exemples montrent que maladies, esprits et démons sont étroitement reliés. Ce lien trouve d'ailleurs un sens à travers le temps par les ensorcellements. Dans les textes magiques les plus anciens, dans les charmes gréco-romains, les δαίμονες sont effectivement présents, mais c'est d'abord dans les charmes amoureux : ils sont adjurés, invoqués pour devenir les exécutants du mage et non conjurés de sortir du corps d'un possédé. Cependant, ces démons ne sont pas totalement étrangers à ceux qui seront victimes d'exorcismes dans les siècles qui suivent. Les mages pouvaient envoyer des démons pour posséder ou rendre malade. Nous avons vu, parmi tous les exemples possibles, le *Suppl.Mag.* II 54, un charme amoureux ou judiciaire du II^e-III^e s. qui provenait d'Alexandrie et où le mage ordonnait au δαίμονες : παράλαβε καὶ συνέχετέ μοι "saisi et possède pour moi" Annianos. La présence des δαίμονες dans les mauvais sorts représente une des voies qu'ils ont utilisées pour se définir en tant qu'entités qui tourmentent les hommes et qui pénètrent à l'intérieur d'eux. Ils le faisaient au moyen de passions, de la folie et par la maladie.

Ces δαίμονες sont des êtres du même acabit que les âmes des morts, les νεκυδαίμονες, et nous dirions même du même acabit que πᾶν πνεῦμα, tout esprit, ainsi

que *πᾶν συνάντημα*, toute rencontre mauvaise. Ces entités peuvent apporter la maladie, la mauvaise fortune et infliger de nombreux tourments. Ils font subir à leur victime *πᾶν κακόν πρᾶγμα*, toute sorte de mauvaises actions, et *πᾶν πονηρόν* ou *πᾶν κακόν*, le mal sous toutes ses formes. Par exemple, les *PGM XXI 1-29* (3) et *PGM LXXI 1-8* (4) sont deux phylactères du II^e-III^e s. qui demandent la protection contre ces forces malveillantes. Or, dans le *PGM XXI 1-29* (3), à côté de *πᾶν πνεῦμα*, *πᾶν συνάντημα* et *πᾶν πονηρόν*, on retrouve des *δαίμονες* et *πᾶν δαιμόνιον*, des démons.

Un des documents qui illustre bien la fluidité qu'il y a entre tous ces êtres c'est le *Suppl.Mag. I 6*. Il n'est pas inclus dans le tableau des textes exorcistiques parce qu'il a été gravé sur une statuette, ce n'est pas un papyrus, mais comme il provient d'Égypte et qu'il date de la période romaine, c'est un parallèle significatif. Il demande la protection *ἀπὸ παντὸς κακοῦ καὶ μήνεος θεῶν καὶ δαιμόνων καὶ ἀπὸ βασκάνων πάντων* "contre tout mal, toute colère des dieux et des démons et tous sorciers". La mention des sorciers fait penser que ces démons sont des exécutants de mages, envoyés pour nuire. C'est le mage qui a tourné *ὁ μήνιος θεῶν καὶ δαιμόνων*, la colère de ceux-ci et celle des dieux contre le bénéficiaire du charme. Ici, toute forme de mal, c'est certainement l'action d'entités démoniaques.

Mais au-delà de cette fluidité, cette thèse a affirmé qu'il y a une différence entre le *δαιμόνιον* au neutre et le *δαίμων* au masculin. Ces termes sont parfois, voire souvent, employés de façon interchangeable, mais nous avons cru pouvoir déceler tout de même, une logique dans l'utilisation de l'un ou l'autre. Le neutre implique une entité vaguement définie qui est responsable de toute sorte de maux, mais qui n'est pas caractérisée de façon précise. Cette imprécision est voulue. On sait combien les charmes contre les démons ont cherché à nommer chacun d'eux, sans n'en oublier aucun, allant jusqu'à faire des listes d'entités mauvaises aussi exhaustives que possible pour s'en assurer. Afin de se protéger de toute éventualité, il faut identifier et nommer les forces malveillantes à l'œuvre pour ensuite les contrer. Omettre le nom d'un démon c'est risquer de le voir passer entre les mailles du filet et compromettre l'efficacité de la protection. Un terme qui reste aussi vague que possible englobe tous les types de force, c'est donc une couverture d'assurance plus large et plus efficace.

Dans l'étude des périodes suivantes, cette théorie s'est encore consolidée. Le δαίμων peut être un exécutant convoqué par un mage, un démon personnel ou même un dieu à part entière. En revanche, pour nommer une force dont on ressent l'action malveillante sans en connaître l'origine, pour tous ces démons vaguement perçus, craints, supposés, mais inconnus, c'est le terme générique au neutre qui est utilisé. Ce δαιμόνιον est d'ailleurs fréquemment inclus dans un "inventaire de tous les maux possibles" avec par exemple πᾶν πνεῦμα, πᾶν συνάντημα, ou πᾶν πονηρόν. Le *PGM* XIII 760-800 (13) à la période intermédiaire l'utilise en ce sens. Dans ce charme, en plus de δαιμόνιον, il y a πᾶν πνεῦμα, des esprits, toute sorte de συνάντημα, des mauvaises rencontres, et des Ἄιδου πονηρῶν, des créatures de l'Hadès.

Même chose durant l'Antiquité tardive et, pour l'illustrer, nous pouvons citer entre autres le *Suppl. Mag.* I 13 (31). C'est un charme curatif qui veut arrêter et annihiler ce qui s'attaque à une certaine Sophia-Priscilla, quelle que soit cette entité : εἴτε ῥήγος, κατάσχησον αὐτόν, εἴτε σκιάν κατάσχησον αὐτόν, εἴτε δαιμόνιον, κατάσχησον αὐτόν, qu'il s'agisse d'une fièvre, d'un fantôme ou d'un démon. C'est le neutre qui est utilisé pour démon, parce que cette force reste indéterminée. La prière de Dioscore d'Aphrodité a cette même logique. Le *PGM* P13a (60) est une prière de protection inscrite sur le verso d'un contrat de Dioscore. Elle vise la protection ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πνεύματος... πᾶν πνεῦμα δαιμονίων φθειροποιούντων ἀκαθάρτων, επίγαια, ὑπόγαια, ἔνυδρα καὶ χερσαῖα καὶ πᾶσαν σκιάν "contre tout esprit mauvais, contre tout esprit de démon destructeur et impur, qui est sur la terre, sous la terre, aquatique et terrestre". C'est une liste de tous les démons qui pourraient possiblement lui porter préjudice. Ils sont nommés, tous, dans l'idée de n'en oublier aucun pour s'assurer que la protection est complète et sans faille.

C'est un fait remarquable que durant la période intermédiaire on retrouve presque la même proportion de papyrus impliquant des démons qu'à l'époque tardive : neuf textes sur quatorze, soit 64 % durant la période intermédiaire, par rapport à vingt-deux sur quarante-six à l'Antiquité tardive, soit 48 %. C'est nettement une hausse comparativement à la période gréco-romaine, où il n'y avait que deux textes sur sept qui mentionnaient des démons, soit moins du tiers⁵¹⁵. Les démons se concrétisent. Ils auront

⁵¹⁵ Ces chiffres ne sont pas à prendre à la lettre, ils sont indicateurs d'une tendance plutôt qu'un rapport fixe. Surtout pour les deux premières périodes puisque le nombre de papyrus avec des éléments

toujours des affinités avec la maladie, et ce, jusque dans la période de l'Antiquité tardive, mais avec le temps, on voit qu'à l'Antiquité tardive les charmes contre les démons se distinguent davantage des charmes iatromagiques.

Ce qui est encore plus notable, c'est que la proportion de textes d'expulsion versus le nombre de textes apotropaïques change à la période tardive seulement. Même si la proportion de textes impliquant des démons est semblable à la période intermédiaire et tardive, c'est seulement au cours de cette dernière époque que les exorcismes prennent réellement le pas sur les charmes de protection. Il y a plus de quinze textes qui visent l'expulsion de forces démoniaques. Cet important changement trouve sa source selon nous, dans ce qui se met en place dès la période gréco-romaine. Ce fut une évolution lente qui a commencé avec le fait que les démons se sont graduellement distingués de la maladie. La maladie, en tant qu'affection interne d'origine supranaturelle était chassée comme une force consciente. Lorsque les démons ont commencé à se dissocier de la maladie, ils ont alors dû développer une identité propre, pas complètement différente, mais tout de même distincte. Puisqu'ils avaient leur propre identité, il s'est conséquemment développé aussi des moyens de transiger avec eux, distincts de la ceux utilisés contre la maladie : l'exorcisme.

Le christianisme, sans contredit, joue un grand rôle dans cette personnification des démons, dans l'évolution de leur mode d'action et dans le développement des moyens permettant de les chasser. Le christianisme utilise les démons notamment pour annoncer la venue du Royaume de Dieu et pour signaler la supériorité de Dieu sur les divinités des autres religions. Le thème de la lutte entre les divinités montre bien la suprématie du dieu chrétien. Il peut vaincre non seulement le mal, les entités que sont les maladies, mais aussi des entités conscientes et même intelligentes, les démons. La qualité de l'ennemi est directement proportionnelle à la puissance du dieu chrétien⁵¹⁶.

En bref, comme le soulignent les auteurs modernes qui ont étudié l'exorcisme, des changements substantiels ont eu lieu entre la période gréco-romaine et l'Antiquité tardive dans la perception des démons, de leurs actions et dans les pratiques qui leurs sont

exorcistiques est faible, ce qui implique une marge d'erreur statistique très grande. Mais nous pensons tout de même qu'ils indiquent une tendance réaliste.

⁵¹⁶ Sur ce point nous rejoignons effectivement les historiens tardo-antiques, mais nous persistons dans l'idée que cette lutte ne doit pas être interprétée sur la base des sources hagiographiques.

associées. Ces changements sont représentatifs de ce que la transformation religieuse a impliqué pour les religions de l'Antiquité avec la montée du christianisme. Néanmoins, au-delà de ces transformations inévitables, il y a aussi eu des continuités importantes, et ce, même dans la façon de représenter les forces malveillantes.

Nous avons, à maintes reprises, mentionné la maladie comme étant la manifestation de continuité peut-être la plus remarquable de toutes, mais il y a aussi la description thériomorphe des entités combattues qui fait preuve d'une remarquable longévité. Dans les papyrus grecs exorcistiques les démons et la maladie, tous deux étaient parfois décrits en termes animaux. Les démons avaient déjà des composantes animales depuis des millénaires au Proche-Orient, où les dieux étaient anthropomorphes et les démons thériomorphes. De même, ils étaient souvent des maladies personnifiées. Ces influences se sont transmises aux Grecs en un premier temps, puis au christianisme par l'intermédiaire du Judaïsme ensuite.

Depuis aussi loin que le premier siècle, les textes magico-exorcistiques incluent cette composante thériomorphe. Dans le *PGM XX 13-9 (1)* le mal de tête est chassé en compagnie d'un lion, de loups et de chevaux. Puis au III^e s., dans le *P. Berol. inv. 11734 (7)* la prière demande la protection contre toute forme de mal, contre les démons, ceux de l'air, ceux du feu et contre toute mauvaise action et elle demande aussi la protection ἀπὸ τῶν θηρίων "contre les animaux sauvages". Les animaux sont les représentants parfaits du non-civilisé, comme le sont les démons. Ils vivent en hordes, en meutes, en dehors des limites du territoire humain. Les canidés en particulier sont porteurs d'une ambivalence démoniaque, ils font partie des entités chassées dans plus de quatre de nos charmes⁵¹⁷.

Le chien a ceci de particulier qu'il peut partager la vie de l'homme, comme il peut être complètement ensauvagé, il peut être son meilleur ami ou l'attaquer. Le côté féroce et sauvage de la personnalité du chien s'exprime d'ailleurs dans une autre amulette du III^e ou IV^e s., le *PGM VII 260-71 (17)*, une amulette utérine qui ordonne à l'utérus de ne pas mordre, ni mâchonner dans les côtes, comme le ferait un chien. L'utérus est l'expression même de la féminité et en même temps, il est assimilé à une créature malicieuse qui a sa volonté propre et, chez beaucoup d'auteurs anciens, à un animal. À la fin de l'époque

⁵¹⁷ *PGM XX 13-9 (1)*; *PGM VII 260-71 (17)*; *PGM P10 (46)*; *PGM P15b (48)*. Le *PGM I 42-195 (36)* mentionne les chiens côte à côte avec des démons. Dans le *Suppl. Mag. I 34 (59)* le loup semble cette fois invoqué pour aider à guérir la maladie.

hellénistique, le chien est compté au nombre des créatures qui peuvent être considérées comme démoniaques.

Il est tout à fait conséquent de représenter l'utérus comme un chien. Le chien est l'animal emblématique de la déesse Hécate. Déesse du monde des morts et des enfers, là où Cerbère fait régner la terreur, elle est celle qui a sous sa garde les espaces liminaux, celle qui veille sur les frontières⁵¹⁸. L'utérus doit retourner dans ses limites, dans son domaine et ne pas s'élancer vers la tête, le cœur, ou toute autre partie de l'abdomen de la femme. On lui fait subir des fumigations comme on le fait avec les démons et avec ce qui est impur. Il doit être contrôlé, comme un démon doit l'être, et comme un démon, quand il s'installe à demeure là où il n'a pas sa place à l'intérieur du corps, il subit un rituel de relocation, soit un exorcisme. Bref, l'utérus est traité comme un animal démoniaque.

À l'époque tardive il n'y a rien qui soit sensiblement différent sur ce point : les démons ont gardé leur aspect animal. Par exemple, le *PGM* P10 (46) est un exorcisme du IV^e ou VI^e s. où le démon a une tête de grenouille et des pieds de loups, c'est un animal hybride, comme le sont les démons proches orientaux et égyptiens. Dans un autre cas, le *PGM* P17 (49) du V^e-VI^e s., les animaux sont nommés parmi toutes les entités démoniaques que vise le charme. Il veut chasser tout esprit impur, le démon du midi, le frisson de nuit ou de jour, l'aspic, le basilique, le lion, le dragon, les démons aveugles, ceux qui sont soit sourds, idiots ou édentés, la maladie et les mauvaises rencontres. Ici sont l'objet d'un exorcisme, des maladies, des démons, des esprits, des circonstances néfastes et enfin des animaux sauvages et d'autres fantastiques. Tous sont considérés sur un pied d'égalité.

Pareillement, le *PGM* I 42-195 (36) est une formule pour acquérir un démon-parèdre qui peut arrêter beaucoup de mauvais démons, retenir les bêtes sauvages et briser les dents des reptiles sauvages en peu de temps, il fait aussi dormir les chiens et les rend sans voix. Les canidés restent présents tout au long de la période couverte. Ce qu'atteste un autre papyrus, le *PGM* P15b (48) qui est une prière de délivrance contre un chien sans tête. Le papyrus invoque le Père, le Fils et le Saint Esprit ainsi que la Vierge pour qu'ils

⁵¹⁸ Cette déesse revient de loin en loin depuis nos plus anciens charmes magiques et il est tout à fait à propos de mentionner sa présence implicite ici, même si elle n'est pas nommée.

délivrent et guérissent la porteuse, c'est donc dire que cet animal hybride démoniaque cause la maladie. Exorcisme et charme iatromagique se confondent complètement ici.

En plus des chiens, le *PGM* I 42-195 (36) mentionne aussi les reptiles. Deux amulettes de notre corpus ont pour but de chasser des scorpions, le *PGM* P3 (34) du IV^e s. et le *PGM* P2 (56) du VI^e s. Ce sont des amulettes de maisons et non des exorcismes formels, toutefois, leur mode d'action est le même. Les scorpions dans la Bible sont des créatures de Satan. C'est peut-être ce qui explique que ce type d'amulettes ne s'est retrouvé que dans nos textes de l'Antiquité tardive. Certes, les démons sont depuis toujours dépeints sous des traits animaux, mais ces animaux, eux, peuvent changer. Les scorpions sont une menace typiquement égyptienne, ce qui explique que nous ne les retrouvons que dans les papyrus et non dans la littérature grecque. Alors que les chiens, les loups et les lions font partie de la littérature grecque. Ce sont les deux côtés d'une même médaille : les démons prennent la forme d'animaux sauvages, ils sont des manifestations du non-civilisé, du chaos même, qu'il s'agisse d'un chien infernal, d'un chien sans tête, d'un utérus qui se comporte comme un chien enragé ou, à l'époque tardive, d'un scorpion satanique.

Incontestablement, les représentations démoniaques de l'Antiquité tardive sont, pour une grande part redevables à la tradition gréco-romaine. Maintenant, il nous est apparu que cette continuité était tout aussi évidente en regard des verbes d'expulsion et de guérison étudiés. Parmi tous ces verbes ἀπαλλάσσω était un des plus importants, entre autres raisons, parce que c'est un des plus communs pour les guérisons dans les textes magiques⁵¹⁹. Il est ancien, courant et en plus ἀπαλλάσσω apparaît aussi dans les descriptions littéraires d'expulsion. Par exemple, Lucien de Samosate décrit un exorcisme dans les *Amis du mensonge* et il y parle de gens qui τοὺς δαιμονῶντας ἀπαλλάττουσι “délivrent les possédés” et puis d'un Syrien qui restaure la santé des gens, mais demande des frais élevés après les avoir délivrés, ἀπαλλάξας⁵²⁰. Du côté des chrétiens, dans les Actes des Apôtres, on raconte que Paul pouvait ἀπαλλάσσεσθαι ἀπ'αὐτῶν τὰς νόσους, τὰ τε πνεύματα τὰ πονηρὰ ἐκπορεύεσθαι “délivrer des maladies et faire sortir les esprits

⁵¹⁹ Kotansky, “Greek Exorcistic Amulets”, 244 (no. 3).

⁵²⁰ Luc. *Philops.* 16.

mauvais” hors des possédés au moyen de mouchoirs qui l’avaient touchés⁵²¹. Ce sont deux passages qui donnent le ton en ce qui concerne la revue des principaux verbes.

Le nombre de textes magiques contenant le verbe ἀπαλλάσσω est substantiel⁵²². Le premier que nous avons vu n’était pas complètement évident, mais en le comparant avec les autres papyrus exorcistiques il prenait tout son sens : le *Suppl.Mag.* I 7 (5) demande simplement à Sérapis, le nourrisseur de toute la terre habitée, que soit délivrée la porteuse. Après avoir analysé toutes les composantes de cette formule, nous avons raisonnablement pu affirmer que cette amulette est bel et bien un exorcisme, ce qui fait remonter l’utilisation de ce verbe dans les exorcismes magiques au moins au III^e s., donc durant la période gréco-romaine. Par la suite, durant la période intermédiaire, les *Suppl.Mag.* I 9 (14) et le *Suppl.Mag.* I 12 (21) utilisent ἀπαλλάσσω pour contrer une fièvre qui συνέχων, qui possède littéralement sa victime. Ἐχω et ses composés, κατέχω et συνέχω, sont les verbes utilisés pour indiquer une emprise, une possession démoniaque.

Également, il a été abondamment démontré que les fièvres pouvaient se confondre avec des démons et il devient de plus en plus clair, avec le temps, que ce verbe avait un usage exorcistique, donc *Suppl.Mag.* I 9 (14) et *Suppl.Mag.* I 12 (21) sont, à n’en pas douter, des exorcismes. D’ailleurs le *Suppl.Mag.* I 29 (45) est aussi une amulette antipyrétique qui utilise ce verbe. Elle commence par invoquer Saint Michel, le chasseur de démons par excellence du dieu chrétien, puis elle cite le Notre Père et le Psaume 90 (91), ce qui en confirme encore le caractère exorcistique. La fièvre est démoniaque même jusque dans les charmes chrétiens et le verbe de délivrance utilisé est exactement le même qu’auparavant, peu importe que le secours invoqué soit Sérapis ou Saint Michael.

L’utilisation d’ἀπαλλάσσω dans les exorcismes n’empêche en rien que ce verbe se retrouve aussi sur de simples amulettes de guérison. Le *PGM* VII 205 a la même structure que les amulettes pyrétiques *Suppl.Mag.* I 9 (14) et *Suppl.Mag.* I 12 (21) : “verbe de délivrance – bénéficiaire – ἀπὸ + maladie qui détient”, mais ici c’est pour délivrer d’une toux, ce qui démontre encore une fois que les maladies et démons ne sont pas des catégories étanches. Surtout que d’un autre côté, exactement cette même structure, avec

⁵²¹ Ac 19 : 11-2.

⁵²² Si on considère seulement les papyrus de notre tableau, il y a les *Suppl.Mag.* I 7 (5); *Suppl.Mag.* II 84 (11); *Suppl.Mag.* I 9 (14); *Suppl.Mag.* I 12 (21); *PGM* IV 86-7 (22); *PGM* V 96-192 (29); *Suppl.Mag.* I 29 (45) et *PGM* P2 (56). Mais c’est sans compter les nombreux parallèles sur tablettes, dans la littérature ou ceux qui concernent la maladie.

ce même verbe, aussi à l’impératif, ἀπάλλαξον, se trouve dans deux amulettes contre les démons datant du IV^e s. : le *PGM* IV 86-7 (22), un φυλακτήριον πρὸς δαιμονιαζομένους “un phylactère pour ceux qui sont possédés du démon”, qui demande simplement ἀπάλλαξον (κοινά) “délivre celui-ci” et dans le *PGM* V 96-172 (29), où à deux reprises, le charme demande au dieu acéphale ἀπάλλαξον τὸν δεῖνα ἀπὸ τοῦ συνέχοντος αὐτὸν δαίμονος “délivre celui-ci du démon qui le possède”. Cette structure se retrouve aussi sur une lamelle de bronze qui ne fait pas partie de notre corpus, mais offre un bon parallèle, une amulette provenant de Lycie et qui est datée entre le IV^e et le VI^e s., sauf que cette dernière utilise l’impératif moyen, (ἀπ)άλλαξαι.

Ἀπαλλάσσω est définitivement un verbe de délivrance et il est utilisé aussi bien à des fins exorcistiques qu’en contexte thérapeutique. Cette fluidité explique aussi qu’une quantité importante de nos papyrus ont comme verbe principal, non un verbe d’expulsion, mais un verbe de guérison, soit θεραπεύω, guérir⁵²³. La guérison est une thématique qui recouvre l’exorcisme et les chrétiens en particulier semblent y donner une place prépondérante dans leurs exorcismes. Dans le Nouveau Testament la mission de Jésus implique la prédication, des miracles et des guérisons. Jésus est le Grand Thérapeute, le Grand Sauveur, et donc ces guérisons visaient non seulement les maladies, mais aussi les démons.

La ligne entre les deux est floue et parmi tous les verbes que nous avons vus, θεραπεύω l’illustre parfaitement. Il y a en effet onze passages néotestamentaires où des possédés sont guéris et où le verbe utilisé est θεραπεύω⁵²⁴. Une amulette comporte aussi ce même usage de θεραπεύω, mais elle date de l’époque gréco-romaine. L’amulette pour Hélène contre la fièvre et le frisson, *Suppl.Mag.* I 3 (6) a la même construction θεραπεύειν τινὰ ἀπὸ τινοσ que Luc 7 : 21 où Jésus ἐθεράπευσεν πολλοὺς ἀπὸ νόσων καὶ μαστίγων καὶ πνευμάτων πονηρῶν “il guérit des gens affligés de maladies, d’infirmités et de mauvais esprits”. Toutefois, d’un autre côté, il n’y a rien dans ce papyrus qui indique nécessairement une influence chrétienne mis à part ce verbe et on peut supposer qu’il servait en contexte exorcistique aussi bien chez les non-chrétiens.

⁵²³ Il y a huit papyrus dans notre tableau : *Suppl.Mag.* I 3 (6); *PGM* P15b (48); *Suppl.Mag.* I 32 (50); *Suppl.Mag.* I 33 (51); *Suppl.Mag.* I 31 (54); *PGM* P4 (58); *Suppl.Mag.* I 34 (59) et *BKT* VI 7.1 (64).

⁵²⁴ Mt 4 : 24; 8 : 7; 12 : 22; 17 : 16; 17 : 18; Lc 6 : 18; 7 : 21; 8 : 2; 9 : 1; 13 : 14; Ac 5 : 16. Voir ci-dessus p. 50.

Il reste que l'ascendant du christianisme est prépondérant avec ce verbe. Le sommaire des actions christologiques de Matthieu 4 : 23-4, notamment, emploie *θεραπεύω*. Au verset 24, ce sont des gens pris par des maladies diverses, possédés par des douleurs, des démoniaques, des lunatiques et des paralytiques qui sont guéris. Ce passage est réutilisé dans un bon nombre d'amulettes contre les démons de l'époque tardo-antique. D'ailleurs, parmi tous les papyrus que nous avons vus et qui citent ce passage, l'amulette *Suppl.Mag.* I 31 (54) est particulièrement notable. On y retrouve non seulement le sommaire de Matthieu 4 : 23, mais aussi l'épisode où Jésus guérit la fièvre de la belle mère de Simon et la mention de la crucifixion par Ponce Pilate. La crucifixion de Jésus représente son ultime victoire sur les démons et c'est, par conséquent, un article de foi essentiel pour les exorcismes. Or, cette amulette demande que la porteuse soit guérie de la fièvre, de frisson, du mal de tête, des ensorcellements et des mauvais esprits.

La fièvre est aussi l'affection visée par le *Suppl.Mag.* I 34 (59). Nous pouvons aussi noter le mal de tête. Nous avons déjà dit avec notre plus ancien papyrus, le charme de Philinna, le *PGM* XX 13-9 (1), que le mal de tête pouvait avoir une nature démoniaque, ici encore, on le retrouve dans deux des amulettes exorcistiques qui utilisent *θεραπεύω*. Le *Suppl.Mag.* I 31 (54), comme on vient de le dire, cherche à soulager les maux de tête et le *Suppl.Mag.* I 32 (50), les migraines. Ce sont deux textes qui mentionnent aussi, outre la crucifixion, une *historiola* à propos de Jésus. Dans le premier, c'est le passage biblique qui concerne la belle-mère de Simon et dans ce dernier papyrus, c'est un passage où Jésus fait s'arrêter le flot de l'Euphrate⁵²⁵. La présence de Jésus et la mention de sa crucifixion viennent confirmer ce que nous avons mis de l'avant : que *θεραπεύω* est particulièrement utilisé dans les charmes chrétiens. De plus, le *Suppl.Mag.* I 32 (50) s'ouvre aussi avec le trishagion, ἅγιος ἅγιος ἅγιος, ce qui est typique des exorcismes⁵²⁶.

Finalement il y a le papyrus que nous avons vu un peu plus haut, celui qui voulait délivrer d'un chien acéphale, le *PGM* P15b (48). Il se termine avec la demande que Marie guérisse la porteuse. Nous savons qu'il s'agit d'une maladie d'origine démoniaque, puisqu'elle est causée par ce chien sans tête, mais nous ne pouvons en préciser la nature.

⁵²⁵ Voir *Suppl.Mag.* I, p. 90-1.

⁵²⁶ Le *trishagion* se retrouve chez Is. 6 : 3 et dans la liturgie chrétienne.

Ce qui est particulièrement notable avec θεραπεύω c'est qu'on le retrouve presque uniquement dans des exorcismes tardo-antiques : sept des huit occurrences. C'est une originalité chrétienne. La maladie peut avoir une origine démoniaque dès l'époque gréco-romaine, mais c'est particulièrement avec le christianisme que guérir, θεραπεύω, prend un sens exorcistique. Chez les anciens auteurs grecs, nous n'avons pas relevé non plus de passage particulièrement significatif avec ce verbe. Nous n'avons mentionné que les Synoptiques et Flavius Josèphe⁵²⁷. Ce verbe témoigne, selon nous, d'une innovation dans les verbes utilisés pour les exorcismes.

Il y a un autre verbe dont l'utilisation est significative pour les expulsions, ἔχω et ses composés, συνέχω et κατέχω. Plusieurs verbes composés à partir d'ἔχω "avoir, posséder" peuvent être utilisés pour dénoter la possession, mais la forme la plus courante est κατέχω. Cette idée se trouve déjà dans le *Ménon* de Platon. Socrate discute avec Ménon sur la vraie nature de la vertu et à la fin, il en vient à la conclusion que les hommes vertueux ont reçu un don des dieux, tout comme les prophètes, les devins et les poètes. On les dit θεῖους, des hommes divins; qui ἐνθουσιάζειν, qui sont inspirés par un dieu et ils sont κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ "possédés par le dieu"⁵²⁸.

Xénophon, de la même manière, utilise dans le *Banquet*, la forme κατέχω avec le sens de posséder. Callias a organisé un dîner pour le jeune Autolykos dont il est amoureux. Xénophon explique que Callias est, en fait, possédé par un dieu, par Ἔρος, l'Amour⁵²⁹. Il continue en expliquant que "tous ceux qu'un dieu possède attirent l'attention ; et quand c'est toute autre divinité, ils ont le regard terrible, la voix effrayante, les mouvements violents ; mais quand c'est l'amour chaste qui les inspire, leurs yeux deviennent aimables, leur voix se fait douce, et leurs gestes pleins de noblesse". Celui qui est assujéti à un dieu ici, notamment celui qui a les yeux terribles, la voix changée et les mouvements violents, est possédé. Le mot qu'utilise Xénophon est κατεχόμενος⁵³⁰.

Penchons nous maintenant sur συνέχω, puisque c'est cette forme qu'on retrouve dans les papyrus. Son sens est "contraindre, forcer" et il était utilisé par les auteurs les

⁵²⁷ J. *AJ* 8.2.5.

⁵²⁸ Pl. *Men.* 99 d. Même idée dans p. ex. *Ion*, 533d, 534e, 536b-d.

⁵²⁹ X. *Smp.* 1.10.

⁵³⁰ Ce sont précisément les symptômes d'une possession démoniaque chez les chrétiens plus tardifs : les yeux changés, ou complètement noirs, voir révoltés, la voix terrible parce qu'elle est celle d'un autre, d'une créature démoniaque et les mouvements violents, désordonnés avec des contorsions physiquement inexplicables.

plus anciens au passif dans le sens de “être contraint, affligé”. Cependant, nous avons montré, plus particulièrement dans le troisième chapitre, que parfois συνέχω, peut être utilisé avec le même sens que κατέχω, cette signification qui a été illustré avec Platon et Xénophon. Alors, il peut vouloir dire “prendre possession” à l’actif et “être possédé” au passif.

Concernant la littérature pour συνέχω, on peut mentionner le passage de l’Évangile de Luc que nous avons évoqué plus haut avec le *Suppl.Mag.* I 31 (54), quand la belle-mère de Simon était alitée et fiévreuse. Elle était συνεχομένη πυρετῶ. Luc est le seul à utiliser le participe passif de συνέχω avec la fièvre pour signaler que la belle-mère de Simon était saisie, possédée par cette fièvre⁵³¹. Matthieu et Marc n’utilisent qu’un participe de πρῆσσω. C’est un ajout hautement significatif considérant que Luc est le seul des trois qui fait de cette guérison un exorcisme⁵³². Jésus ne fait pas que relever la malade, il y menace la fièvre. Matthieu utilise aussi le verbe dans un contexte similaire, mais en lien avec la maladie : les gens apportaient à Jésus “tous ceux qui étaient misérablement pris par des maladies diverses et ceux qui étaient possédés par des douleurs, des démoniaques, des lunatiques et des paralytiques, et il les guérissait”⁵³³. Les gens affectés par des démons sont ici au même niveau que ceux affectés par des maladies.

Il y a aussi des textes magiques qui renforcent l’interprétation de συνέχω en tant que verbe de possession. En plus des trois papyrus que nous avons vus, les *Suppl.Mag.* I 9 (14), le *Suppl.Mag.* I 11 (15) et *Suppl.Mag.* I 12 (21), συνέχω se retrouve aussi dans deux autres textes magiques. Le premier, *Suppl.Mag.* II 54 c’est le charme amoureux ou judiciaire que nous avons vu plus haut, parce qu’il fait intervenir des δαίμονες. Ionikos y demande à Hécate, Hermès Chthonien, Pluton, Kore Ereschigal, Perséphone et les δαίμονες de cet endroit παράλαβε et συνέχετέ : qu’Hécate saisisse Annianos et que tous ils possèdent sa force, sa puissance le livre à ceux qui sont morts trop tôt. L’autre texte magique, nous l’avons déjà vu, c’est le *PGM V 96-172 (29)*: ἀπὸ τοῦ συνέχοντος αὐτὸν δαίμονος. Ici, συνέχοντος explicite l’action des démons.

Enfin, un dernier verbe, φεύγω, témoigne lui aussi de la fluidité qu’il y a entre les représentations mentales de la maladie et les démons. Mais surtout, ce verbe est le

⁵³¹ En comparaison des mêmes passages chez Mt 8: 14 et Mc 1: 30.

⁵³² Sorensen, *Possession and Exorcism*, 124.

⁵³³ Mt 4 : 23.

meilleur exemple de la pérennité que certaines formulations pouvaient avoir. La formule $\phi\epsilon\upsilon\gamma\epsilon$ “fuir” à l’impératif se retrouvait déjà dans les expulsions rituelles grecques de l’époque classique. Nous la voyons entre autres sur la tablette de plomb de Phalasarna, une incantation de protection contre des forces hostiles et thériomorphes qui date du IV^e ou III^e s. av. J.-C. Cette tablette commande à des entités qui ne sont pas nommées, à un certain Épaphos ainsi qu’à une louve et un chien. Elle leur ordonne de fuir loin des maisons de ceux qui ont gravé ce charme. Et ce verbe, on le retrouvera jusque dans les exorcismes tardifs.

C’est le verbe qui dans notre corpus fait preuve de la plus grande longévité. Il est présent sur le plus ancien de nos papyrus, le *PGM XX 13-9 (1)*. Le mal de tête et les animaux sauvages se font ordonner de fuir sous une pierre. On les chasse, on les renvoie sous terre, dans le domaine des démons et des forces infernales, puisque c’est ce qu’ils sont eux-mêmes. Les formules du charme de Phalasarna et du charme de Philinna (1) sont en hexamètres, ce mètre est typique des rituels d’expulsion et des chants de guérison, ce qui appuie encore l’interprétation du charme de Philinna, le *PGM XX 13-9 (1)* en tant que rituel d’expulsion d’une maladie et lui confère une place de choix dans notre catalogue de textes exorcistiques.

Le sens exorcistique de ce verbe se confirme encore à la période intermédiaire avec le *PGM XII 270-350 (10)*. On y fait une bague qui, parmi ses nombreuses autres fonctions, peut faire fuir les démons. Si on donne la bague à porter à un $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\omicron\lambda\eta\kappa\tau\omicron\varsigma$, un démoniaque, $\phi\epsilon\upsilon\zeta\epsilon\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\ \delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\omicron\nu\omicron\iota\omicron\nu$ “le démon fuira”. La formule $\phi\epsilon\upsilon\gamma\epsilon$ dans sa forme la plus complète toutefois, utilise le verbe à l’impératif et dans une formulation stéréotypée : $\phi\epsilon\upsilon\gamma\epsilon\ \acute{\omicron}\ \delta\epsilon\iota\nu\alpha$ [maladie ou démon], $\acute{\omicron}\ \delta\epsilon\iota\nu\alpha$ [héros] $\sigma\epsilon\ \delta\iota\acute{\omicron}\kappa\epsilon\iota$. Il y a une foison d’exemples de cette formulation, mais il suffit d’en citer deux simplement pour l’illustrer. Dans la littérature d’abord, Pline cite un charme contre l’eczéma : $\phi\epsilon\upsilon\gamma\epsilon\tau\epsilon\ \kappa\alpha\nu\theta\alpha\rho\acute{\iota}\delta\epsilon\varsigma$. $\lambda\acute{\upsilon}\kappa\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\rho\iota\omicron\varsigma\ \acute{\upsilon}\mu\mu\epsilon\ \delta\iota\acute{\omicron}\kappa\epsilon\iota$ “fuyez insectes, un loup sauvage vous chasse”⁵³⁴. Ou encore une gemme contre la goutte avec une image de Persée sur l’avers et l’inscription $\phi\acute{\upsilon}\gamma\epsilon\ \pi\omicron\delta\acute{\alpha}\gamma\rho\alpha$, $\Pi\epsilon\rho\sigma\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma\ \sigma\epsilon\ \delta\iota\acute{\omicron}\kappa\epsilon\iota$ “Fuis, goutte, Persée te chasse”⁵³⁵.

⁵³⁴ Plin. *Nat.* 37.100.

⁵³⁵ Heim, *Incantamenta*, 481 (no. 59) et Bonner, *Studies*, 75-6.

Ce type d'amulettes était courant et c'était souvent des gemmes dirigées contre la maladie. Or, deux de nos papyrus utilisent cette formulation pour chasser non des maladies, mais des démons. D'abord le *PGM P5b + ZPE 145 (2003) 224-6 (42)* : φεῦγε πν(εῦμ)α μεμισημένον Χ(ριστό)ς σε διώκει "fuis esprit haineux, le Christ te poursuit"; et une seconde fois plus bas : ἀποδίωξον καὶ φυγάδευσον ἀπ' αὐτῆς πάντα πυρετὸν καὶ παντοῖον ῥίγος ἀμφημερινὸν τριταῖον τεταρταῖον καὶ κᾶν κακόν "repousse et exile loin d'elle toute fièvre et tout frisson quotidien, tierce, quarte et toute forme de mal". Puis le deuxième papyrus, une amulette chrétienne pour une femme nommée Kale, le *Suppl.Mag. I 23 (43)*, ordonne à la fièvre φύγε καὶ σύ ῥιγοπυρέτιον "fuis toi aussi, fièvre avec frisson", puis un peu plus bas elle demande aux saintes inscriptions et aux puissants caractères, ἀποδιώξατε τὸ ῥιγοπύρετον "chassez la fièvre".

La raison pour laquelle ces amulettes sont particulièrement significatives, c'est qu'elles sont toutes deux tardives, elles datent du V^e s. Elles ont un important contenu chrétien, mais elles utilisent tout de même une formule qui remonte à la Grèce classique, la formule-φεῦγε. C'est une formule ancienne, qui n'est ni élaborée ni conçue pour combattre uniquement des démons, mais en l'utilisant, ces amulettes démontrent que le bagage gréco-romain s'était bien imprégné dans la culture tardive. On peut même supposer que les utilisateurs de charmes, dans certains cas, avaient conscience du fait que parfois les formules étaient très anciennes et ils leur faisaient confiance du fait même de leur grande antiquité. La religion dominante était alors le christianisme et il disposait de beaucoup de stratégies qui lui étaient propres pour combattre les démons, mais les anciennes stratégies magiques avaient encore toute leur pertinence.

Cette synthèse culturelle, ce bricolage de tradition, comme l'appelle Frankfurter est au cœur même de la question de la transformation religieuse de l'Antiquité tardive, mais nous ne croyons pas qu'il faille y voir l'action flamboyante de moines, de prophètes ou d'expert rituels, qui du haut de leur échelle sociale font des luttes exorcistiques. Nous préférons y voir une manifestation de ce que Frankfurter appelle l'*habitus*, ou la mémoire d'habitudes⁵³⁶. Une formule vieille de presque un millénaire ne peut être facilement remplacée, quelle que soit la reconfiguration opérée dans le sacré. L'opposition, la compétition, la violence d'un conflit religieux n'apparaît nullement dans nos amulettes.

⁵³⁶ Frankfurter, "Syncretism and the Holy Man", 345.

Ce que les hagiographies mettent en scène, avec les écrasantes manifestations de pouvoir des moines face aux “païens” ne trouve ici aucun écho.

Nous n’avons vu aucune divinité traditionnelle démonisée et reléguée au rang de divinité secondaire, si ce n’est peut-être avec le scorpion artémisien du *PGM P3 (34)*. Cependant, Artémis est la déesse des animaux sauvages, il n’y a rien de surprenant qu’elle puisse être associée à un animal qui représente une menace. Elle-même, dans son association avec Hécate, est une déesse redoutée, une déesse du monde infernal, qui contrôle les démons et les morts. Le christianisme n’a rien inventé, rien inversé, rien démonisé ici.

Le plus gros changement auquel on assiste dans les charmes magiques, c’est l’inclusion de formules chrétiennes comme les credo, les passages bibliques et les nombreux symboles chrétiens qui entourent les textes, par exemple les croix et les chrismes. Avant l’Antiquité tardive il y a bien le *Suppl.Mag. I 3 (6)* dans lequel quelques symboles sont dessinés. Des astérisques et des croissants de lune entourent le palindrome composé des sept voyelles grecques disposées en triangle inversé, mais pas de croix ni aucun symbole chrétien avant la période tardive qui commence au IV^e s. Ce qui nous intéresse plus particulièrement ici, ce sont les passages d’inspiration biblique ou chrétienne.

Le sommaire des actions christologiques de Matthieu 4 : 23-4, nous l’avons vu plus haut en lien avec le verbe *θεραπεύω*, est particulièrement pertinent pour le type d’amulettes étudiées ici : Jésus parcourait la Galilée, il enseignait, proclamait la Bonne Nouvelle et il guérissait toutes maladies et toutes infirmités, de sorte que sa renommée gagna la Syrie et on vint lui présenter πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένους καὶ δαμονιζομένους καὶ σεληνιαζομένους καὶ παραλυτικούς, καὶ ἐθερέπευσεν αὐτούς “tous ceux qui étaient misérablement pris par des maladies diverses et ceux qui étaient possédés par des douleurs, des démoniaques, des lunatiques et des paralytiques, et il les guérissait”. Les démoniaques sont ici équivalents à ceux que possèdent des maladies et des douleurs. Ce passage est donc tout indiqué pour les charmes contre les maladies démonisées.

Certaines amulettes ont recopié l'extrait biblique presque textuellement⁵³⁷, alors que d'autres s'en inspirent pour demander la guérison de toutes maladies, par exemple, le *P.Kell.* I 88 (35), une formule d'imposition des mains sur les malades qui chasse *πάσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν καὶ πᾶν πν(εῦμ)α ἀσθενίας* "toute maladie, toute infirmité et tout esprit de maladie", c'est le sommaire des actions christologiques auquel ont été ajoutés les esprits de maladie. Le *P.Berol.* inv. 17202 (33), un exorcisme pour ceux troublés par des démons a pour sa part une formulation avec des réponses de type liturgiques. Le *PGM* P13 (39) contient lui aussi du matériel liturgique d'exorcisme.

Le Psaume 90 (91) est tout aussi pertinent, puisqu'il s'attaque aux terreurs de la nuit, à la peste dans les ténèbres et au démon du midi. Le fauve, la vipère, le lion et le dragon seront foulés aux pieds. Ces animaux, ce sont en fait des démons. Il y a donc des démons de pestes, de fièvres et des démons thériomorphes. Conséquemment, le Psaume 90 (91) est en lui-même un indicateur que le texte étudié a des caractéristiques exorcistiques. Le *Suppl.Mag.* I 29 (45) en cite des passages complets et le *PGM* P17 (49) aussi. Ce dernier ajoute aussi des extraits du Notre Père. Cette prière, le Notre Père, demande, dans sa toute dernière phrase, *ἀλλα ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* "délivre nous du mal". Le mal, *πονηρὸς*, est d'ailleurs une des actions démoniaques auxquelles les amulettes s'opposent. Tous ces passages bibliques représentent donc un bagage littéraire nouveau dont les concepteurs d'amulettes ont abondamment fait usage. Toutefois, il faut prendre garde de supposer que la religion de celui qui portait sur lui une amulette contenant ces extraits, était bien le christianisme.

Pour ce qui est du matériel de type credo, le *Suppl.Mag.* I 23 (43) en donne un bon exemple : il commence avec *Χριστὸς ἐγεννήθη ἀμήν, Χριστὸς ἐσταυρώθη ἀμήν, Χριστὸς ἐτάφη ἀμήν, Χριστὸς ἀνέστη ἀμήν* "Christ est né, amen. Christ a été crucifié, amen. Christ a été inhumé, amen. Christ est ressuscité, amen.". Un passage semblable se retrouve aussi dans le *Suppl.Mag.* I 31 (54) avec la naissance, la crucifixion, l'inhumation et la résurrection de Jésus. Ce type d'acclamation est tout à fait adapté pour un exorcisme, puisqu'on y mentionne la crucifixion et la résurrection : le Christ a donc battu les démons et sauvé l'humanité de leurs actions néfastes par son passage sur la croix. De

⁵³⁷ Les *Suppl.Mag.* I 30 (53); *Suppl.Mag.* I 31 (54); *P.Köln* VIII 340 (55); *PGM* P4 (58); *Suppl.Mag.* I 34 (59); *PGM* P9 (62); *BKT* VI 7.1 (64).

plus ce dernier papyrus, le *Suppl.Mag.* I 31 (54) fait ensuite suivre l'acclamation par le sommaire christologique de Matthieu 4 : 23, puis par le passage de Luc où la belle-mère de Simon est guérie par Jésus. Ce papyrus illustre parfaitement comment les passages bibliques se sont ajoutés et même additionnés les uns aux autres dans les exorcismes à partir de l'Antiquité tardive.

L'inclusion de matériel biblique est le changement le plus notable à travers les trois périodes étudiées. Ce sont des ressources dont les exorcistes auraient difficilement pu se passer pour leurs amulettes, autant celles pour les chrétiens, que celles pour les adeptes des religions traditionnelles. Les chrétiens s'étaient acquis un renom relativement à leur préoccupation exacerbée face aux démons et donc leur dieu, leurs textes ainsi que leurs symboles se mettent à foisonner dans les exorcismes magiques. Pour le reste, ce sont encore les mêmes maladies qui sont chassées et avec les mêmes verbes. Les démons se sont définis, leur personnalité s'est développée, mais ils restent indissociables de la maladie et même des animaux sauvages.

Nous avons vu que les catégories sont fluides dans l'Antiquité : la maladie en regard des démons et des animaux, la délivrance en regard de la thérapeutique et la protection, la purification en regard de l'exorcisme. Rien n'est tranché. Les papyrus contenant des caractéristiques exorcistiques ne se laissent pas classer dans une catégorie religieuse précise non plus, il n'est jamais aisé de déterminer quelle influence provient du christianisme, laquelle est juive et laquelle provient des religions traditionnelles. La question a de la pertinence dans la mesure où certains changements sont attribuables à la montée du christianisme. Nous voulions que cette recherche soit représentative du phénomène de la transformation religieuse de l'Antiquité tardive et nous en venons effectivement à la conclusion que l'exorcisme reflète parfaitement ce qui s'opère dans les religions anciennes avec la montée du christianisme. Il y a eu des changements notoires, particulièrement avec la personnalisation du démon, mais les continuités sont définitivement tout aussi importantes.

Tableau des textes avec des éléments exorcistiques

Éléments exorcistiques									
No.	Item	Texte	TM no.	Check-list no.	Date	Expression verbale	Entités combattues	Éléments religieux / divinités invoquées	Varia
1	<i>PGM XX 13-9 = Suppl.Hell. 900</i>	Charme de Philinna	65576		I av. J.-C.	φεῦγε	κεφαλῆς πόνος λύκος μόνουχες ἵπποι		ὑπὸ πέτραν
2	<i>P.Fouad 203</i>	Amulette juive avec prière contre les (esprits) impurs	63231		I/II	κακοποιῆσαι ψυχὴν	καὶ ἔστε ἀκάθαρτα ἐξορκιζομένῳ	Ange qui a conduit son peuple durant l'exode	prière juive
3	<i>PGM XXI 1-29</i>	Invocation avec Hymne pour un dieu panthéiste	63773		II-III	οὐ κατισχύσονταί (κατισχύω) οὐκ ἀντιτάζεται (ἀντιτάσσω)	οἱ δαίμονες πολλαὶ σάρκες κινούμεναι πάν πνεῦμα πάν συνάντημα [πάν δαιμόνιον πάν πονηρόν]	Σελήνη Ἄγαθος Δαίμων	
4	<i>PGM LXXI</i>	Phylactère	63847		II-III	δός δός χάριταν φυλαξόν μοι	ἀπὸ παντὸς πράγματος	Ἰαω κύριος παντοκράτωρ	

5	<i>Suppl.Mag.</i> I 7	Amulette pour Artémidora	92234		III	ἀπάλλαζον	Probablement contre des maladies ou des forces démoniaques	ὁ τροφεὺς οἰκουμένης κύριος Σάραπις	pyramide de voyelles
6	<i>Suppl.Mag.</i> I 3	Amulette contre la fièvre pour Hélène	64122		III	θεραπεύσατε	ἀπὸ πάσης νόσου καὶ ἀπὸ παντὸς ῥίγους καὶ πυρετοῦ	Lc 7 : 21 κύριοι θεοί	pyramide inversée de voyelles
7	<i>P.Berol.</i> inv. 11734	Formulaire	63970		III	ἀξιῶ σε διαφύλαξόν με	ἀπὸ παν[τὸς κακ]οῦ [δαίμονος] δέσπο[τα, καὶ ἀπὸ παντὸς...]οντος [...]αστρι (= ἐγγαστρίμυθος ?)... ἀπὸ δαι[μόνων] καὶ τῶν ἀέρω[ν] καὶ πυρὸς ἀπὸ τ[---] τῶν θηρίων καὶ ἀπὸ--- ἀπὸ παντὸς κακοῦ π[ράγματος ?]		
8	<i>PGM XII</i> 14-95	Formulaire. Rituel à Éros	55954		II/III; ou III/IV; ou IV	διαλλάσσει	κακοδαίμονος		Influences juives ?
9	<i>PGM XII</i> 238-69	Invocation avec Hymne à un dieu	55954		II/III; ou	μηδεὶς ἐναντιωθήσεται μοι	μηδεὶς δαιμόνων ἢ πνευμάτων		

		panthéiste			III/IV; ou IV	(έναντιό-ομαι)			
10	PGM XII 270-350	Formulaire. Bague pour le succès, la faveur et la victoire	55954		II/III; ou III/IV; ou IV	Φεύζεται	πρὸς δαιμονοπλήκτους, τὸ δαιμόνιον	Abraam, Isaac et Jacob	Influences juives
11	Suppl.Mag. II 84	Amulette de protection pour une femme	64257	81	III III-IV	φυλαξόν	ἀπὸ πάντων πονηρῶν πραγμάτων καὶ ἀπὸ παντὸς συναντήματος,]σεκτησιου, κωφῶν δεμόνων καὶ ἀπὸ πάσης ἐπιλήμψεως καὶ ἀπὸ παντὸς σεληνιασμοῦ, ἐπιπομπῆς	<i>nomen sacrum</i> κε (pour Κυρίε)	influence chrétienne ?
12	PGM XIII 242-4	Passage des VIII Livres de Moïse	64446		III-IV ou IV	ἀπελεύσεται	δαιμονιζόμενος		mettre du soufre et de l'asphalte sous le nez d'un démoniaque
13	PGM XIII 760-800	Phylactère avec hymne pour un dieu panthéiste	64446		III-IV ou IV	οὐ κατισχύσει με, οὐκ ἀντιτάξεται μοι	ἅπασα σὰρξ κινουμένη, πᾶν πνεῦμα, οὐ δαιμόνιον, οὐ		Entre autres fonctions : donne l'immunité contre la magie.

							συνάντημα, ἄλλο τι τῶν καθ' Ἴαιδου πονηρῶν		Formule pour restreindre le mauvais œil et contre les opposants légaux
14	<i>Suppl.Mag.</i> I 9	Amulette contre la fièvre pour Techosis	69041		III-IV	ἀπάλλαξον	ἀπὸ τοῦ συνέχοντος (...), ῥιγοπυρέτου		pyramide inversée formée sur αβλαναθαναλβα
15	<i>Suppl.Mag.</i> I 11	Amulette contre la fièvre pour Dias	64347		III-IV	Παύσατε	ἀπὸ τοῦ συνέχοντος αὐτὸν πυρετοῦ	Κύριοι ἄγγελοι καὶ ἀγαθή	pyramide inversée formée sur ζαγουρηπαγουρη
16	<i>PGM LXX</i> 4-25	Charme d'Hécate Ereshigal contre la crainte de la punition	64326		III-IV		πρὸς φόβον κολάσιος contre la crainte de la punition : châtiments dans le monde infernal	Ἐκάτη Ἐρεσχιγὰλ <i>Ephesia Grammata</i>	
17	<i>PGM VII</i> 260-71	Pour la remontée de l'utérus	60204		III/IV	ἀποκατασταθῆναι, ἐν τῇ ἔδρᾳ στάθητι καὶ μένοις ἐν χώροις ἰδίοις	Πρὸς μήτρας ἀναδρομὴν, κύων		influence juive
18	<i>PGM VII</i> 311-6	Phylactère	60204		III/IV	Φυλάξατε	ἀπὸ πάσης ἐπηρείας ὄνειρου τε φρικτοῦ καὶ πάντων ἀερίων	Ἰαω Σαβαώθ Ἄδωνάι Abraham	

19	<i>PGM VII 429-58</i>	Rite pour retenir	60204		III/IV	εἰσκρίνει	ὁ δὲ λόγος λεγόμενος ὀρκίζει δαίμονας		
20	<i>PGM VII 579-90</i>	Phylactère	60204		III/IV	Διφύλασσε μου τὸ σῶμα, τὴν ψυχὴν	πρὸς δαίμονας, πρὸς φαντάσμα, πρὸς πᾶσαν νόσον καὶ πάθος		
21	<i>Suppl.Mag. I 12</i>	Amulette contre la fièvre et le frisson pour Ammon	32951		III/IV	ἀπάλλαξον	τοῦ ἔχοντος αὐτὸν πυρετὸν καὶ ῥίγους	ἐξορκίζω ὑμᾶς κατὰ τῆς πικρᾶς Ἀνάγκης	
22	<i>PGM IV 86-7</i>	Formulaire Phylactère	64343		IV		πρὸς δαιμονιαζόμενους		
23	<i>PGM IV 915-24</i>	Partie d'un charme de Salomon qui produit une transe			IV	διαφύλαξον εἰσβᾶς	ἀπὸ πάσης κακίας	Salomon	
24	<i>PGM IV 1227-64</i>	Formulaire. Exorcisme	64343	10	IV	ἐκβάλλω ἐξορκίζω σε ἕξελθε καὶ ἀπόστηθι ἀπὸ τοῦ δεῖνα	ἐκβάλλουσα δαίμονας Satan (en copte ΠΙΣΑΔΔΑΝΑΣ)	Abraam, Isaac, Jacob, Jésus Christ, Saint Esprit, Fils du Père	ἐπεὶ σε δεσμεύω δεσμοῖς ἀδαμαντίνους ἀλύτοις je te lie avec des liens d'adamante καὶ παραδίδωμί σε

									εἰς τὸ μέλαν χάος ἐν ταῖς ἀπωλείαις je te livre au noir chaos en perdition
25	PGM IV 2145-240	Formulaire. Pour avoir un parèdre à partir de trois vers homériques	64343		IV	ἀποπέμπει	δαίμονας καὶ θήρας		
26	PGM IV 2516-8	Phylactère dans le charme d'attraction (PGM IV 2441-2621)	64343		IV	Διαφυλαξόν	ἀπὸ πονηροῦ παντὸς δαίμονος, ἥτοι ἀρσενικοῦ πονηροῦ ἢ θηλυκοῦ		
27	PGM IV 2695-704	Phylactère de la formule de calomnie à Séléne (PGM IV 2622-2707)	64343		IV	Φύλαξόν με	ἀπὸ παντὸς δαίμονος ἀερίου καὶ ἐπιγείου καὶ ὑπογείου καὶ παντὸς ἀγγέλλου καὶ φαντάματος καὶ σκιασμοῦ καὶ ἐπιμομπῆς	Ἑκάτη	
28	PGM IV 3007-86	Formulaire. Exorcisme de Pibechis	64343	11	IV	ἔξελθε ἀπὸ τοῦ δεῖνος, εἰσκρινέτω τὸν δαίμονα	Πρὸς δαιμονιαζομένους, παντὸς δαίμονος φρικτόν, ὃ φοβεῖται	<i>nomen sacrum</i> pour θεός Jésus, dieu des Hébreux, sceau de Salomon, Jérémie,	Formule ιαεωβαφρενεμου Formule ακραμμαχαμαρι

							πᾶν πνεῦμα δαιμόνιον, ἐπουράνιος ἢ ἀέριον, εἴτε ἐπίγειον εἴτε ὑπόγειον ἢ καταχθόνιον	Sabaoth, Chérubins	
29	PGM V 96-172	Stèle de Jeu	64368		IV	ἀπόστεψον ἀπάλλαξον τὸν δεινά ἀπὸ τοῦ συνέχοντος αὐτὸν δαίμονος, βοηθέ καὶ σῶσον ψυχὴν, ἔξελθε, ὑπόταξόν μοι πάντα τὰ δαιμόνια ἵνα μοι ᾦν ὑπήκοος	τὸ δαιμόνιον τοῦτο πᾶς δαίμων οὐράνιος καὶ αἰθέριος καὶ ἐπίγειος καὶ ὑπόγειος καὶ χερσαῖος καὶ ἔνυδρος καὶ πᾶσα ἐπιπομπὴ καὶ μᾶστιξ ἢ θεοῦ	ἀκέφαλος δαίμων	
30	PGM XXXVI 275-83	Charme pour gagner la faveur	Non disponi ble		IV		πρὸς δαιμονιοπλήκτους		
31	Suppl.Mag. I 13	Charme de protection pour Sophia Priscilla	69043		IV	βοήθησον κατάσχησον κατάργησον	τὸν ἐρχόμενον, ῥίγος, σκεΐαν δαιμόνιον		
32	P.Oxy LXXXII 5306	Amulette pour Eulogia		chrétie nne	IV	συμφυλάξητε συντηρήσητε	ἀπὸ τοῦ ῥιγοπυρετίου,	<i>nomen sacrum</i> θυ pour θεοῦ, Gabriel,	

						σώσατε ἐξορκίζω ὑμᾶς κατὰ τοῦ διατηρήσατε μὴ ἀφήτε ἐγγίξειν	φρίκους, λοιμικῆς ἐφόδου, μανίας (ου μαγίας), σπάσματος φρίκους καὶ τὸ λεπτοριγοπυρέτιου, λῦπης, βασάνων, μικροῖς δαίμοσι, φάρμακα, εἴτε ἄρσεν εἴτε θήλυ, εἴτε πνεῦμα δαιμονίου χαλεπώτερον	Michel, Raphael, Souriel, Saint Esprit, Jésus Christ, Adam	
33	<i>P.Berol. inv.</i> 17202	Formulaire avec un exorcisme	68620	7	IV		τῶν ὀχλευκῶτων δαϊμόνων (?) (pour ceux troublés par un démon)	Langage type credo et réponses liturgiques, Jésus Christ, <i>nomina sacra</i> κε ις χε et κε	
34	<i>PGMP3</i>	Amulette de maison et pour ses occupants	64592	18	IV	δένω σε διαφύλαξον	σκορπία Ἀρτεμίσει ἀπὸ παντὸς κακοῦ ἀπὸ βασκοσύνης πάσης ἀερίων πνευμάτων καὶ ἀνθρωπίνου ὀφθαλμοῦ καὶ πόνου δεινοῦ καὶ δήγματος σκορπίου καὶ ὄφεως	Croix, staurogramme, Ἰαω Σαβαώθ Ἄδωνάι David, le fils né de la Sainte Vierge Marie, Saint, Tout Puissant, Saint Esprit, Roi Céleste, αω, ἰχθύς	
35	<i>P.Kell. I 88</i>	Formule	64435	166	IV	χωρίσον ἀπ' αὐτοῦ	πάσαν νόσον καὶ	Mt 4 : 23	

		d'imposition des mains sur les malades. Prière de protection ? Exorcisme ?					πάσαν μαλακίαν καὶ πᾶν πν(εὔμ)α ἀσθενίας	Ps 17.3 et Ps 90 (91) θεὸς τὴν χεῖρά σου τὴν κραταιάν, τὸν βραχίονά σου τὸν ὑψηλόν, τὸν πλήρη ἰάσεως καὶ ὀλοκληρίας, τὸν πλήρη δυνάμεως καὶ ζωῆς tes mains puissantes, tes bras élevés, pleins de guérison, de bien-être, pleins de pouvoir et de vie	
36	PGMI 42-195	Formule de Pnouthis, le scribe sacré pour acquérir un assistant	88396		IV-V	ἴστησι παύει	πονηρ[ὰ δαιμόνι]α πλεῖστα θήρας δὲ παύει		
37	PGMI 195-222	Prière de délivrance	88396		IV-V	ὑπεράπισόν μου, ἀνάσωσον με ἐν ᾧρᾳ ἀνάγκης	πρὸς πᾶσαν ὑπεροχὴν ἐξουσίας δαίμονος ἀερίου καὶ εἰμαρμένης	πρὸς ἥλιον	
38	PGM VIII 1-63	Charme amoureux d'Astrapsoukos	59324		IV-V	Διάσωσόν με (...)	ἀπὸ φαρμάκων καὶ δολίν καὶ βασκοσύνης καὶ	ἀγαθὸς δαίμων Ἑρμῆ, φαρμάκων <εὔρετά>, κύριος	

							γλωττῶν πονηρῶν, ἀπὸ πάσης συνοχῆς, ἀπὸ παντὸς μίσους θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων	τῶν χθονίων Isis invoque Hermès πρὸς θεοὺς καὶ ἀνθρώπους καὶ δαίμονας καὶ ἔνυδρα ζῶα καὶ ἐπίγεια	
39	PGM P13	Prière de Protection	64558	30	IV-V	μὴ ἰσχύσωσι κατὰ τῆς εἰκόνας	ὁ ἐχθρὸς, αἱ ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι καὶ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους, les principautés et les puissances de ce monde de noirceur, ἢ καὶ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἢ καὶ πτώσις δαίμονος μεσημβριναῖς ὥραις, εἴτε ῥίγος, εἴτε πυρέτιον, εἴτε ῥιγοπυρέτιον εἴτε κάκωσις ἀνθρώπων, εἴτε ἐξουσίαι τοῦ ἀντικειμένου	Inclue du matériel liturgique d'exorcisme, invocations kérygmaticques : αἱ ψυχαὶ ἐλευθέρωθησαν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, les âmes ont été libérées grâce à son sang ὁ καταδήσας τὸν ἐχθρὸν ἀποστάτην, τὸν βληθέντα εἰς τοῦς ἰδίους τόπους, celui qui a lié l'ennemi rebelle, l'a jeté dans son domaine	
40	Suppl.Mag. II 92	Formulaire avec exorcisme (?) d'un cheval et	64588		IV-V	1 ^{ere} formule : λῦσον τὸν ἵππον	1 ^{ere} : τὸν ἵππον 2 ^e : ῥίγον πυρετόν	1 ^{ere} : Michel, Gabriel, Raphael, Ouriel	

		amulette contre la fièvre et le frisson						2° : Salomon	
41	PGM XCVI 1-8	amulette			IV/V	Φύλαξον τὸν φοροῦντα			
42	PGM P5b + ZPE 145 (2003) 224-6	Amulette contre le mal et la fièvre pour Joannia	61652	21	V	φεύγε πν(εὐμ)α μεμισμένον Χ(ριστό)ς σε διώκει, ἐξελοῦ τὴν δούλην (ἐξαιρέω), ἴασαι καὶ ἐπίσκεψαι τὴν δούλην σου, ἀποδιώξον καὶ φυγάδευσον ἀπ' αὐτῆς	πν(εὐμ)α μεμισμένον ἀπὸ παντὸς κακοῦ ἀπ' αὐτῆς πάντα πυρετὸν καὶ παντοῖον ῥήγος καὶ πᾶν κακόν	X(ριστό)ς Mt 4 : 23 Jn 1 : 1-3 et 5 : 2 et Notre Père Saint Sérenus, Saint Philoxenus et Victor, Saint Justus	
43	Suppl.Mag. I 23	Amulette pour Kale contre la fièvre	64740	64	V	φύγε καὶ σοὶ... ἀπὸ... ἀποδιόξεται τὸ ῥιγοπύρετον ἀπὸ...	ῥιγοπυρέτιον	Acclamation type credo qui aurait été utilisée dans les exorcismes : Christ est né, crucifié, enterré, ressuscité, amen	invocation à ἀγία στήλη καὶ εἰσκυροὶ χαρακτῆραις la sainte inscription et puissants caractères
44	Suppl.Mag. I 24	Exorcisme	64726	65	V	F. A : ὀρκίζω σε κατὰ (signifie ici "je t'exorcise")	F. A : πνεῦμα ἐν τῇ σκιᾷ F. B : ἔ]λ[α]βεν	Test. Sal. XXII 12 Test. Sal. XVIII, 20	

						F. B: μήτε βλάβης τὴν δούλην	πάντα τὰ [δα]μόν[ια] ἔθετο ὄρκον κατὰ τοῦ θεοῦ (τίθεσθαι)		
45	<i>Suppl.Mag.</i> I 29	Amulette pour Taiolles contre la fièvre	64605	70	IV-V V-VI	μηκέτι ἄψη τῇ ψυχῇ (...) μηδὲ παντὸς τοῦ σώματος ἀπαλλάξατε	ῥιγοπύρετον	ὀρκίζω σε, Μιχαηλ ὀρκίζω σε καὶ νεκρούς Michel et archanges, Croix Ps 90 (91) : 1-2 Mt 6 : 9-11 = Notre Père Es 6 : 3	
46	<i>PGM</i> P10	Exorcisme	64526	27	IV ou VI	ἀναχώρησον ἀπὸ τοῦ δεῖνα et ἀναχωρήσατε, πᾶν πνεῦμα φρίττον, μὴ ἀδικήσητε, ὠμόσατε ἐπὶ Σολομῶνος	πυρετὸς [δαιμόν]ιον ἔχων πόδας λύκου, βατράχου τὴν κεφαλὴν, ἀκάθαρτα πνεύματα, πνεύματα ἢ κλαίοντα ἢ γελῶντα φοβερά, ποιοῦντα τὸν ἄνθρωπον δυσόνειρον ἢ ἔκθαμβον, ἀμαυριαν ποιοῦντα, (ποιοῦντα) ἀλλοιωσύνην φρενῶν ἢ ὑποκλοπὴν καὶ ἐν	Salomon; Le Père, le fils et le Saint Esprit; les Anges, Jésus	

							ὑπνοῦ καὶ ἐν δίχα ὑπνοῦ		
47	PGM P21	Prière pour bonne fortune	64512	39	Ca. 300 V-VI	φυλάξατέ με	ἀπὸ παντὸς δαίμονος ἀρσενικοῦ ἢ θηλυκοῦ καὶ ἀπὸ παντὸς στρατηγήματος καὶ ἀπὸ παντὸς ὀνόματος	παντοκράτωρ, Jésus, Chérubins, archanges, Gabriel, Michel, Ἰαῶ Σαβαώθ Ἄδωνάι, dieu d'Abraham, Isaac et Jacob	
48	PGM P15b	Prière de délivrance	64884	33	V-VI	δικασὸν ἔχω κρατεῖτε αὐτοῦ καὶ ἐμὲν ἀπολύσατε θεράπευσον	μετὰ κυνὸς ἀκεφάλου		
49	PGM P17	Exorcisme Ἐξορκισμὸς Σαλομῶνος πρὸς πᾶν ἀκάθαρτον πνεῦμα	64868	36	V-VI		πρὸς πᾶν ἀκάθαρτον πνεῦμα, μεσημβρινὸν δαιμόνιον νυκτερινοῦ φριξοίας ἢ νυκτερινῆς τυφλᾶ δαιμόνια ἢ κωφὰ ἢ ἄλαλα ἢ νωδὰ νόσημα καὶ πονηρὸν συνάντημα	Mt 6 : 9-13 = Lc 11 : 1-2 = Notre Père Exorcisme de Salomon, Ps 90 (91) : 13 : ἐπὶ ἀσπίδα καὶ βασιλίσκον ἐπιβήση καὶ καταπατήσεις λέοντα καὶ δράκοντα	
50	Suppl. Mag. I 32	Amulette contre	64870	73	V-VI	ἀποθεραπεύσατε	ὄφθαλμοὺς ἀπὸ	Michel, Gabriel,	

		l'écoulement des yeux et la migraine					ἡμικρανίου καὶ παντοίου ρεύματος	Ouriel, Raphael Trisagion ἅγιος ἅγιος ἅγιος ὄνόματι κυρίου ἡμῶν τοῦ σταυρωθέντος	
51	<i>Suppl.Mag.</i> I 33	Amulette avec acclamation de guérison	64874	74	V-VI		εἷς θεος ὁ θεραπεύων πᾶσαν νόσον	Mt 4 : 23 chrisme	
52	<i>Suppl.Mag.</i> II 94	Formulaire médical avec un passage d'exorcisme	64757		V-VI	ἀπελθε	πρὸς δαιμονιαζομένους	Salomon	
53	<i>Suppl.Mag.</i> I 30	Amulette contre maladies et mauvais esprit	69042	71	V/VI		Toute maladie et infirmité et tout mauvais esprit ἀπὸ παντὸς κακοῦ	Mt 4 : 23 ὁ εἰσαάμενος πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν	
54	<i>Suppl.Mag.</i> I 31	Amulette contre maladies, fièvre, céphalée, ensorcellement et mauvais esprits	64846	72	V/VI	Θεράπευσον	ἀπὸ πάσης νόσου (...) καὶ ἀπὸ πυρετοῦ καὶ ἀπὸ ῥιγοπρέτου καὶ ἀπὸ κροτάφου καὶ ἀπὸ πάσης βασκοσύνης καὶ ἀπὸ παντὸς πνεύματος πονηροῦ	Croix, credo : Christ est né de la Vierge, crucifié par Ponce Pilate, ressuscité, monté au ciel Mt 4 : 23 Mt 8 : 23	

55	<i>P.Köln VIII 340</i>	Amulette	61663	45	V/VI	ὄρκισμός ἀπωδιώξης ἀπ'	ἀκάθ[α]ρ[τ]ον πᾶ[ν] πνεῦμα τα ὄφθαλμὸν πονηρὸν ἢ ἐπιβουλήν ἀνθρώπων	Jn 1 : 1-11 incantation de guérison Mt 4 : 23	
56	<i>PGM P2</i>	Amulette de maison	64461	16	VI	δένω σε σκορπίε αρτεμίσει ἀπάλλαζον τὸν οἶκον τοῦτον	Ἄφροδίτη σκορπίε αρτεμίσει ἀπὸ παντὸς κακοῦ ἔρπετοῦ καὶ πράγματος	Saint Phocas Ἰαω Σαβαώθ Ἄδωνάι	
57	<i>PGM P2a</i>	Amulette de maison	65118	17	VI	Παῦσον	τὸν κακόν	Que le sang du Christ fasse cesser οὐκ ἔασεν εἰσελθεῖν τὸν ἐξολεθρεύοντα : il n'a pas laissé entrer l'exterminateurs Abraham habite ici	
58	<i>PGM P4</i>	Amulette de guérison	61805	19	VI		Toutes maladies et infirmités	Mt 4 : 23-4	
59	<i>Suppl.Mag. I 34</i>	Amulette contre la fièvre, frisson, toute maladie pour Joseph	65318	75	VI	θεραπεύει θεραπευσάτω	τὸ ῥίγος καὶ τὸν πυρετὸν καὶ πᾶσαν νόσον τοῦ σώματος τὸ ῥιγοπύρετον	Mt 4 : 23 Ἐριχθόνιε croix amen alleluia λύκος λευκός	

60	PGM P13a	Prière de Protection	65000	31	VI	παραφύλαξον με καὶ ὑπόταξόν μοι	ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πνεύματος πᾶν πνεῦμα δαιμονίον φθειροποιούντων ἀκαθάρτων ἐπίγαια, ὑπόγαια, ἔνυδρα καὶ χερσαῖα καὶ πᾶσαν σκιάν	Christ	
61	PGM P6d	Prière de délivrance pour Nonnous	63045	25	VI (?)	κούφισον αὐτήν (κούφίζω : allegor)	πάντων τῶν κακῶν τῶν περιεχόντων		
62	PGM P9	Prière de délivrance pour Silvanos	64990	26	VI	διώξης ἀπ' ἐμοῦ ἄφελε ἀπ' ἐμοῦ	τὸν δαίμονα προβασκανίας καὶ τὸν κακοεργίας καὶ ἀηδίας καὶ πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν	Mt 6 : 9-13 = Notre Père Mt 4 : 23 παντοκράτωρ, σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ Jésus Christ, Saint Serenus	ὅπως ὑγιάνω
63	PGM P15a	Incantation de délivrance contre des akephaloi	65106	32	VI	δικάσιμον ἔχω, κρατεῖτε αὐτοὺς, καὶ ἐμὲν ἀπολύσατε, φείσαι (φείδομαι impératif ao. épargne, sauve)	ἀκεφάλων	selon le pouvoir du Père, du fils, et du Saint Esprit, αἷμα Χριστοῦ τὸ ἐγχυθέν, le sang du Christ qui a été versé	

64	BKT VI 7.1	Amulette protection	64853	4	VI ou VI-VII	φεῖσαι (de φείδομαι)		Ps 90 : 1 Jn 1 : 1-2 Mt 4 : 23 Mc 1 : 1 Lc 1 : 1	
65	SB XXVIII 16910	Amulette	61838	1	VI/VII			Ps. 89 (90), Ps 90 (91), Mt 6 : 9-13 = Notre Père, doxologie : car c'est à toi qu'appartiennent le règne, la puissance, la gloire et l'esprit, maintenant, toujours et pour les siècles des siècles	uniquement des passages bibliques
66	PGM P5d	Doxologie et prière contre le mal	65329	23	VII	Φύγε ἀπ' ἐμοῦ	Πᾶν κακόν, πᾶν πονηρόν	doxologie : gloire du Père, du Fils et du Saint Esprit, maintenant, toujours et pour les siècles des siècles, je suis entouré par (son) Fils Unique Le Père, le fils et le Saint Esprit, le sang du christ	
67	PGM P12	Prière contre des	65256	29	IV ou	ἐξορκίζω	πᾶν δῆγμα τοῦ	au nom du Père, du	

		animaux démoniaques			VI-VII ou VII et +	μη αναδράμης καρδίαν κεφαλήν βόλβανα (ἀνατρέχω) στάθητι (ἴστημι)	διαβόλου θηρίων ἐπὶ τῆς γῆς	Fils et du Saint Esprit, Vierge Marie, Jean Baptiste, Saint Jean, les apôtres et tous les Saints διὰ τοῦ ἐλαίου τοῦ ἱεροῦ βαπτισμοῦ Jésus παντοκράτωρ	
--	--	------------------------	--	--	--------------------------	--	--------------------------------	--	--

Bibliographie

- M. Almond, "Incantation for Spirit Possession of a Boy", dans *New Docs* 10 (2012) 20-4
- A.H. Armstrong, "Jamblique et l'Égypte", *EPh* (1987) 521-32
- D.E. Aune, "Magic in Early Christianity and its Ancient Mediterranean Context: A Survey of Some Recent Scholarship", dans T. Nicklas et T.J. Kraus (éds), *Ancient Christianity and 'Magic' - Il cristianesimo antico e la 'magia'* (Bologne 2007) 229-94
- A.A. Baarb, "Seth or Anubis II", *JWI* 22 (1959) 368-71
- R.S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity* (Princeton, 1996)
- E. Barra-Salzédo, *En soufflant la grâce. Âmes, souffles et humeurs en Grèce ancienne* (Grenoble, 2007)
- R.J.S. Barrett-Lennard, *Christian Healing after the New Testament: Some Approaches to Illness in the Second, Third and Fourth Centuries* (Lanham, 1994)
- L. Barry, "Notices sur quelques pierres gnostiques", *ASAE* 7 (1906) 241-9
- R. Bélanger Sarrazin, "Catalogue des textes magiques coptes", *APF* 63 (2017) 367-408
- A. Bendlin, "Purity and Pollution", dans D. Ogden (éd.), *A Companion to Greek Religion* (Malden, 2007) 178-89
- P. Benoit, "Fragment d'une prière contre les esprits impurs ?", *RBi* 58 (1951) 549-65
- H.D. Betz, "Fragments from a Catabasis Ritual in a Greek Magical Papyrus", *HR* 19 (1980) 287-95
- H.D. Betz (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells* (Chicago, 1992²)
- H.D. Betz, "Jewish Magic in the Greek Magical Papyri (PGM VII 260-71)", dans P. Schäfer et H.G. Kippenberg (éds), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium* (Leyde, 1997) 43-63
- G. Bohak, *Ancient Jewish Magic. A History* (Cambridge, 2008)
- P. Bonnechere, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne* (Liège, 1994)
- P. Bonnechere, *Trophonios de Lébadée* (Leyde, 2003)
- C. Bonner, *Studies in Magical Amulets* (Ann Arbor, 1950)
- P. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan* (Genève, 1979)

- D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity* (Cambridge, Ma., 2006)
- W. Brashear, “Zauberformular”, *APF* 36 (1990) 49-74
- W. Brashear, “The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)”, dans *ANRW* II.18.5 (1995) 3380-684
- W. Brashear et R.D. Kotansky, “A New Magical Formulary”, dans P. Mirecki et M. Meyer (éds), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Leiden 2002) 3-24
- J.N. Bremmer, “Scapegoat Rituals in Ancient Greece”, *HSPH* 87 (1983) 299-320
- J.N. Bremmer, “The Birth of the Term ‘Magic’”, *ZPE* 126 (1999) 1-12 (réimprimé dans J.N. Bremmer, J.R. Veenstra (éds), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period* (Louvain, 2002) 1-11 et dans J.N. Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East* (Leyde, 2008) 235-47)
- J.N. Bremmer, “The Getty Hexameters: Date, Author, and Place of Composition”, dans C.A. Faraone et D. Obbink (éds), *The Getty Hexameters. Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous* (Oxford, 2013) 21-9
- F.E. Brenk, “In Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period”, dans *ANRW* II.16.3 (1986) 2068-145
- P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley et Los Angeles, 1982) 103-52 (“The Rise and Function of Holy Man in Late Antiquity”, 1971¹)
- W. Burkert, “Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre,” *A & A* 14 (1968) 93-114
- W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near-Eastern Influence on Greek Culture* (Cambridge, 1992)
- W. Burkert, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique* (Paris, 2011)
- R. Buxton, “Wolves and Werewolves in Greek Thought”, dans J.N. Bremmer (éd.), *Interpretation of Greek Mythology* (Londres, 1987) 60-79
- R.W. Daniel, “A Phylactery from Amhipolis”, *ZPE* 41 (1981) 275-6
- R.W. Daniel, “P.Mich Inv. 6666: Magic”, *ZPE* 50 (1983) 147-54
- R.W. Daniel et F. Maltomini, *Supplementum Magicum*, 2 vols (Opladen, 1991-1992)

- T.S. de Bruyn, “Appeals to Jesus as the One ‘Who Heals Every Illness and Every Infirmity’ (Mt. 4:23, 9:35) in Amulets in Late Antiquity”, dans L. Di Tomasso, L. Turcescu (éds), *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity* (Leyde, 2008) 65-81
- T.S. de Bruyn et J.H.F. Dijkstra, “Greek Amulets and Formularies from Egypt Containing Christian Elements: A Checklist of Papyri, Parchments, Ostraka, and Tablets”, *BASP* 48 (2011) 159-214
- T.S. de Bruyn, “What did Ancient Christians Say when they Cast out Demons? Inferences from Spells and Amulets”, dans G. Dunn et W. Mayer (éds), *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium. Studies Inspired by Pauline Allen* (Leyde, 2015) 64-82
- M. de Haro Sanchez, “Catalogue des papyrus iatromagiques grecs”, dans M. Capasso (éd.), *Papyri e ostraka greci* (Galatino, 2004) 37-60
- M. de Haro-Sanchez, “Le vocabulaire de la pathologie et de la thérapeutique dans les papyrus iatromagiques grecs. Fièvres, traumatismes et ‘épilepsie’”, *BASP* 47 (2010) 131-53
- A. Delatte, “Études sur la magie grecque. V. ΑΚΕΦΑΛΟΣ ΘΕΟΣ”, *BCH* 38 (1914) 189-249
- M.W. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman Period* (Londres, 2001)
- A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgitseskich rukopisej, II : Eύχολόγια* (Kiev, 1901)
- D.C. Duling, “Testament of Solomon”, dans J.H. Charlesworth (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols (New York, 1983) 1.935-87
- R.G. Edmonds III, “The *Ephesia Grammata*: *Logos Orphaikos* or Apolline *Alexima Pharmaka*?”, dans C.A. Faraone et D. Obbink (éds), *The Getty Hexameters. Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous* (Oxford, 2013) 97-106
- S. Eitrem, *Some Notes on the Demonology of the New Testament* (Oslo, 1966)
- C.A. Faraone, “Hephaestus the Magician and Near Eastern Parallels for Alcinous’ Watchdogs”, *GRBS* 28 (1987) 257-80
- C.A. Faraone, “Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of ‘Voodoo Dolls’ in Ancient Greece”, *CLAnt* 10 (1991) 165-205 et 207-20
- C.A. Faraone, *Talisman and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Rituals* (Oxford, 1992)

- C.A. Faraone, *Ancient Greek Love Magic* (Cambridge, 1999)
- C.A. Faraone, “Handbook and Anthologies: The Collection of Greek and Egyptian Incantations in Late Hellenistic Egypt”, *ARG* 2 (2000) 195-214
- C.A. Faraone, “Hipponax Fragment 128 W: Epic Parody or Expulsive Incantation?”, *ClAnt* 23 (2004) 209-45
- C.A. Faraone, “The Rise of the Demon Womb in Greco-Roman Antiquity”, dans M. Parca et A. Tzanetou (éds), *Finding Persephone. Women’s Rituals in the Ancient Mediterranean* (Bloomington, 2007) 154-64
- C.A. Faraone, “Stopping Evil, Pain, Anger, and Blood: The Ancient Greek Tradition of Protective Iambic Incantations”, *GRBS* 49 (2009) 227-55
- C.A. Faraone, “Kronos and the Titans as Powerful Ancestors: A Case Study of the Greek Gods in Later Magical Spells”, dans J.N. Bremmer et A. Erskine (éds), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations* (Édimbourg, 2010) 388-405
- C.A. Faraone, “Magical and Medical Approaches to the Wandering Womb in the Ancient Greek World”, *ClAnt* 30 (2011) 1-32
- C.A. Faraone, “Text, Image and Medium. The Evolution of Graeco-Roman Magical Gemstones” dans Ch. Entwistle et N. Adams (éds), *Gems of Heaven. Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity c. 200-600* (Londres, 2011) 50-61
- C.A. Faraone, *Vanishing Acts on Ancient Greek Amulets: From Oral Performance to Visual Design* (Exeter, 2012)
- C.A. Faraone, “Magical Verses on a Lead Tablet: Composite Amulet or Anthology?”, dans C.A. Faraone et D. Obbink (éds), *The Getty Hexameters. Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous* (Oxford, 2013) 107-19
- C.A. Faraone et R.D. Kotansky, “An Inscribed Gold Phylactery in Stamford, Connecticut”, *ZPE* 75 (1988) 257-66
- G.B. Ferngren, *Medicine and Religion: A Historical Introduction* (Baltimore, 2014)
- J.-L. Fournet (éd.), *Les archives de Dioscore d’Aphrodité cent ans après leur découverte : histoire et culture dans l’Égypte byzantine* (Paris, 2008)
- W.S. Fox, *The Johns Hopkins Tabellae Defixionum* (Baltimore, 1912)
- D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance* (Princeton, 1998)

- D. Frankfurter, "Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt", *J ECS* 11 (2003) 339-85
- D. Frankfurter, "Curses, Blessings, and Ritual Authority: Egyptian Magic in Comparative Perspective", *JANER* 5 (2005) 157-85
- C. Franco, *Shameless. The Canine and the Feminine in Ancient Greece* (Oakland, 2014)
- J.G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World* (Oxford, 1992)
- S.G. Gasparro, "Magie et démonologie dans les Papyrus Graecae Magicae", dans R. Gyselen (éd.), *Démons et merveilles d'Orient* (Bures-sur-Yvette, 2001) 157-74
- R. Gordon, "Zauberpapyri", dans *DNP* 12.2 (2002) 696-700
- R. Gordon, "Charaktères between Antiquity and Renaissance. Transmission and Re-invention", dans V. Dasen et J.-M. Spieser (éds), *La transmission des savoirs magiques : Antiquité-Renaissance* (Florence, 2014) 253-300
- R. Gordon, "From Substance to Texts: Three Materialities of Magic in the Roman Imperial Period", dans D. Boschung et J.N. Bremmer (éds), *The Materiality of Magic* (Munich, 2015) 133-76
- R. Gordon, "Good to Think: Wolves and Wolf-Men in the Graeco-Roman World", dans W. de Blécourt (éd.), *Werewolf Histories* (Basingstoke, 2015) 25-60
- F. Graf, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine* (Paris, 1994)
- F. Graf, "Exorzismus", dans *DNP* 4 (1998) 348-50
- F. Graf, "The Oracle and the Image. Returning to Some Oracles from Clarus", *ZPE* 160 (2007) 113-22
- F. Graf, "Untimely Death, Witchcraft, and Divine Vengeance. A Reasoned Epigraphical Catalog", *ZPE* 162 (2007) 139-50
- F. Graf, "Derveni and Ritual", dans I. Papadopoulou et L. Muellner (éds), *Poetry as Initiation* (Washington, 2014) 67-88
- F. Graf, "Healing", dans E. Eidinow et J. Kindt (éds), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion* (Oxford, 2015) 505-18
- F. Graf et S.I. Johnston, "Magie, Magier, IV Christentum", dans *DNP* 7 (1999) 657-73
- Y. Harari, *Jewish Magic before the Rise of the Kabbalah* (Détroit, 2017)
- J.R. Harrison, "Artemis Triumphs over a Sorcerer's Evil Art", dans *New Docs* 10 (2012) 37-47

- R. Heim, *Incantamenta magica graeca latina* (Leipzig, 1892)
- R. Janko, “The Hexametric Incantations against Witchcraft in the Getty Museum: From Exemplar to Archetype”, dans C.A. Faraone et D. Obbink (éds), *The Getty Hexameters. Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous* (Oxford, 2013) 32-56
- N. Janowitz, *Magic in the Roman World. Pagans, Jews and Christians* (Londres, 2001)
- S.I. Johnston, “Crossroads”, *ZPE* 88 (1991) 217-24
- S.I. Johnston, “Defining the Dreadful: Remarks on the Greek Child-Killing Demon”, dans M. Meyer et P. Mirecki (éds), *Ancient Magic and Ritual Power* (Boston, 2001) 361-87
- S. I. Johnston, *Ancient Greek Divination* (Malden, 2008)
- D.R. Jordan, “Notes on two Michigan Magical Papyri”, *ZPE* 136 (2001) 183-93
- D.R. Jordan et R.D. Kotansky, “Two Phylacteries from Xanthos”, *RA* (1996) 161-74
- D.R. Jordan, et R.D. Kotansky, “Ritual Hexameters in the Getty Museum: Preliminary Edition”, *ZPE* 178 (2011) 54-62
- J. Jouanna, *Hippocrate, II. 3. La maladie sacrée* (Paris, 2003)
- F. Jourdain, *Le papyrus de Derveni* (Paris, 2003)
- M. Houle, “The Practice of Exorcism in Egyptian Monasticism: A Popular Panacea? On the Reconciliation of Hagiographical and Magical Texts”, *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies* 7 (2015) 49-61
- W.L. Knox, “Jewish Liturgical Exorcism”, *HTR* 31 (1938) 191-203
- R.D. Kotansky, “Two Amulets in the Getty Museum: A Gold Amulet for Aurelia’s Epilepsy: An Inscribed Magical-Stone for Fever, ‘Chills,’ and Headache”, *GMusJ* 8 (1980) 181-8
- R.D. Kotansky, “Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets”, dans C.A. Faraone et D. Obbink (éds), *Magika Hiera, Ancient Greek Magic and Religion* (New York, 1991) 107-37
- R.D. Kotansky, *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Copper, and Bronze Lamellae. Part I: Published Texts of Known Provenance* (Cologne, 1994)
- R.D. Kotansky, “Remnant of a Liturgical Exorcism on a Gem”, *Muséon* 108 (1995) 143-56
- R.D. Kotansky, “A Gold Lamella for Migraine from Aquincum”, *Journal of Ancient Judaism* 6 (2015) 127-42

- R.D. Kotansky, "Demonology", dans C.A. Evans et S.E. Porter (éds), *The Dictionary of New Testament Background* (Downers Grove, 2000) 269-73
- R.D. Kotansky, "Greek Exorcistic Amulets", dans M. Meyer et P. Mirecki (éds), *Ancient Magic and Ritual Power* (Boston, 2001) 243-77
- R.D. Kotansky, J. Naveh et S. Shaked, "A Greek-Aramaic Silver Amulet from Egypt in the Ashmolean Museum", *Muséon* 105 (1992) 5-25
- T.J. Kraus, "Psalm 90 der Septuaginta in apotropaïscher Verwendung – erste Anmerkungen und Datenmaterial", dans J. Frösén, T. Purola, E. Salmenkivi (éds), *Proceedings of the 24th International Congress of Papyrology*, 2 vols (Helsinki 2007) 1.499-514
- E. Legrand, *Bibliothèque grecque vulgaire*, 10 vols (Paris, 1880-1913)
- R. Lucarelli, "Demons (Benevolent and Malevolent)" (2010), dans W.Z. Wendrich (éd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology* (Los Angeles) 1-10 (disponible en ligne à <http://escholarship.org/uc/item/1r72q9vv>)
- R. Lucarelli, "Demonology during the Late Pharaonic and Greco-Roman Periods in Egypt", *JANER* 11 (2011) 109-25
- P. Maas, "The Philinna Papyrus", *JHS* 62 (1942) 33-8
- B.G. Mandilaras, *The Verb in the Greek Non-Literary Papyri* (Athènes, 1973)
- R. Martín Hernández, "Reading Magical Drawings in the Greek Magical Papyri", dans P. Schubert (éd.), *Actes du 26e Congrès International de Papyrologie, Genève, 16-21 août 2010* (Genève, 2012) 491-8
- A. Mastrocinque, "Les formations géométriques de mots dans la magie ancienne", *Kernos* 21 (2008) 97-108
- A. Mastrocinque, *Les intailles magiques du département des Monnaies, Médailles et Antiques* (Paris, 2014)
- A. McCabe, *A Byzantine Encyclopaedia of Horse Medicine: The Sources, Compilation, and Transmission of Hippitrica* (Oxford, 2007)
- D. Meeks, "Dieu masqué, dieu sans tête", *Archéo-Nil* 1 (1991) 5-15
- R. Merkelbach et J. Stauber, "Die Orakel des Apollon von Klaros", *EA* 27 (1996) 1-54
- R. Merkelbach et M. Totti, *Abrasax : ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, 5 vols (Opladen, 1990)
- A. Mihálykó, "Christ and Charon : PGM P13 reconsidered", *SO* 89 (2015) 183-209

- A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World* (Oxford, 1972) 308-30 (“Paul and the Magus”, 1933¹)
- D. Ogden, *Greek and Roman Necromancy* (Princeton, 2001)
- D. Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds* (Oxford, 2009)
- B.-C. Otto et M. Stausberg (éds), *Defining Magic: a Reader* (Sheffield, 2012)
- E. Pachoumi, “Eros as Disease, Torture and Punishment in Magical Literature”, *SO* 86 (2012) 74-93
- R. Padell, *In and Out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self* (Princeton, 1992)
- R. Padell, “Women: Model for Possession by Greek Daemons”, dans A. Cameron et A. Kuhrt (éds), *Images of Women in Antiquity* (Londres, 1993²)
- R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford, 1983)
- M. Patera, “Le corbeau : un signe dans le monde grec”, dans S. Georgoudi, R. Koch-Piettre et F. Schmidt (éds), *La raison des signes : présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* (Leyde, 2012) 157-75
- A. Petrilli, “La figure du chien de la mythologie à la magie antique”, *Ephesia Grammata* 2 (2009) 1-30
- F. Pradel, *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen, und Rezepte des Mittelalters* (Giessen, 1907)
- K. Preisendanz et A. Henrichs, *Papyri Graecae Magicae*, 2 vols (Stuttgart, 1973-1974²)
- C. Prieto, *Jésus thérapeute. Quels rapports entre ses miracles et la médecine antique ?* (Genève, 2015)
- Z. Ritook, “Ein neuer grieschischer Zauberpapyrus”, *AAASH* 26 (1978) 433-56
- C.H. Roberts, “A Hellenistic Epigram Recovered”, *JJP* 4 (1950) 215-7
- L. Robert, “Amulettes grecques”, *JS* 1 (1981) 3-44
- H.J. Rose, “Possession”, dans *OCD*² (1970²) 869
- J.R. Russell, “The Derveni Papyrus”, *Name-ye Iran-e Bastan* 1 (2001) 49-59
- A.F. Segal, “Hellenistic Magic: Some Questions of Definition”, dans R. van den Broek et M.J. Vermaseren (éds), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* (Leyde, 1981) 349-75
- J.Z. Smith, “Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity”, dans *ANRW* II.16.1 (1978) 425-39

- J.Z. Smith, "Trading Places", dans M. Meyer et P. Mirecki (éds), *Ancient Magic and Ritual Power* (Boston, 2001) 13-27
- M. Smith, *Jesus the Magician* (New York, 1978)
- M. Smith, "The Eighth Book of Moses and How it Grew (PLeid. J 395)", dans *Atti del XVII Congresso internazionale di Papirologia*, 3 vols (Napoli, 1984) 2. 683-93
- M. Smith, "The demons of Magic", dans *Philadelphia Seminar on Christian Origins Minutes* (1988) 3 (disponible en ligne à <http://ccat.sas.upenn.edu/psco/year25/8805.shtml>)
- W.D. Smith, "So-called Possession in Pre-Christian Greece", *TAPhA* 96 (1965) 403-26
- H.W. Smyth, *Greek Grammar* (Cambridge, Ma., 1956)
- E. Sorensen, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity* (Tubingue, 2002)
- J. Souilhé, *Platon. Œuvres complètes, tome XIII – 3^e part. Dialogues apocryphes. Du juste – De la vertu – Démodocos – Sisyphe – Eryxias – Axiochos – Définitions* (Paris, 1962)
- K.B. Stratton, *Naming the Witch, Magic, Ideology and Stereotypes in the Ancient World* (New York, 2007)
- J. Tambornino, *De antiquorum daemonismo* (Giessen, 1909)
- M.N. Tod, "The Scorpion in Greco-Roman Egypt" *JEA* 25 (1939) 55-61
- G.H. Twelftree, *In the Name of Jesus. Exorcism among Early Christians* (Grand Rapids, 2007)
- N. van Brock, *Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien. Soins et guérison* (Paris, 1961)
- P.W. van der Horst et J.H. Newman, *Early Jewish Prayers in Greek* (Berlin, 2008)
- J. van der Vliet, "Bringing Home the Homeless: Landscape and History in Egyptian Hagiography", dans J. Dijkstra et M. van Dijk (éds), *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West* (Leyde, 2006) 39-55
- C. van Liefferinge, *La théurgie. Des oracles chaldaïques à Proclus* (Liège, 1999)
- P. van Minnen, "Saving History? Egyptian Hagiography in its Space and Time", dans J. Dijkstra et M. van Dijk (éds), *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West* (Leyde, 2006) 57-91

- Z. Varhelyi, "Magic, Religion, and Syncretism at the Oracle of Claros", dans S.R. Asirvatham, C.O. Pache et J. Watrous (éds), *Between Magic and Religion. Interdisciplinary Studies in Ancient Mediterranean Religion and Society* (Lanham, 2001) 13-31
- G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin* (Paris, 1945)
- H.S. Versnel, "Some Reflections on the Relationship Magic-Religion", *Numen* 38 (1991) 177-97
- H.S. Versnel, "Possession, Religious", dans *OCD*³ (1996³) 1233
- I.-F. Viltanioti, *L'harmonie des sirènes du pythagorisme ancien à Platon* (Berlin, 2015)
- H. von Staden, "Matière et signification : Rituel, sexe et pharmacologie dans le Corpus hippocratique", *AC* 60 (1991) 42-61
- H. von Staden, "Women and Dirt", *Helios* 19 (1992) 7-30
- C. Wahlen, *Jesus and the Impurity of Spirits in the Synoptic Gospels* (Tubingue, 2004)
- I. Wandrey, "Fever and Malaria 'For Real' or as a Magical Literary Topos", dans K. Herrmann, M. Schlüter et G. Veltri (éds), *Jewish Studies Between the Disciplines (Judaistik zwischen den Disziplinen) : Papers in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of His 60th Birthday* (Leyde, 2003) 257-66
- E.H. Warmington, *Archaic Latin Inscriptions IV* (Cambridge, Ma., 1953)
- T. Wasserman, "P78 (P.Oxy XXXIV 2684): The Epistle of Jude on an Amulet?", dans T.J. Kraus et T. Nicklas (éds), *New Testament Manuscripts. Their Texts and Their World* (Leyde, 2006) 137-160
- L. Wells, *The Greek Language of Healing from Homer to New Testament Times* (Berlin, 1998)
- J. Wilkinson, *The Bible and Healing* (Grand Rapids, 1998)
- Witmer, *Jesus, the Galilean Exorcist. His Exorcisms in Social and Political Context* (Londres, 2012)
- D. Wortmann, "Neue magische Texte. Nr. 11: Exorzismus", *BJ* 168 (1968) 107-8
- A. Zographou, "Les formules d'adjuration dans les Papyrus Grecs Magiques", dans M. de Haro-Sanchez (éd.), *Écrire la magie dans l'Antiquité* (Liège, 2015) 267-80