

Université de Montréal

Les notions de possession et d'exorcisme en Grèce ancienne
à la lumière des auteurs anciens, des phylactères et des *PGM*

par
Mélanie Houle

Centre d'études classiques
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maître ès science
en études classiques
option histoire ancienne

décembre 2009

© Mélanie Houle, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Les notions de possession et d'exorcisme en Grèce ancienne
à la lumière des auteurs anciens, des Phylactères et des *PGM*

présenté par :

Mélanie Houle

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

..... Pierre Bonnechere
président-rapporteur

..... Vayos Liapis
directeur de recherche

..... Pietro Boglioni
membre du jury

RÉSUMÉ

La notion d'un esprit étranger et invisible qui prend possession d'un corps est, croit-on, sémitique. Les peuples proche-orientaux et juifs avaient développé des rituels et des pratiques spécifiques pour s'en débarrasser. Les Grecs, pour leur part, avaient parfois à composer avec différentes entités, des *daimones*, des morts, ou des apparitions, et parfois des divinités, dont les actions pouvaient s'avérer très nuisibles si ce n'est nettement invasives. Toutefois la *communis opinio* maintient que les concepts de la possession et de l'exorcisme ne furent chez eux, que tardivement introduits et ce, sous l'influence des sémitiques. Pourtant la littérature et les sources épigraphiques, papyrologiques et archéologiques semblent démontrer que les Grecs avaient déjà, dès l'époque classique, dans leur propre culture et religion, les éléments caractéristiques de la possession et de l'exorcisme. Une analyse approfondie de textes d'auteurs anciens, de formulaires de magie, dont les très connus *Papyri Greco Magiques*, et de diverses amulettes, apporte des arguments décisifs en ce sens.

Mots clés : magie, littérature, tragédie, amulettes, vocabulaire, maladie, démon

ABSTRACT

The notion of an alien and invisible spirit who takes possession of a person is believed to be Semitic. The Near East and Jewish people had developed rituals and specific practices to get rid of them. The Greeks, meanwhile, had to deal with numbers of entities, *daimones*, dead or apparitions and sometimes with the gods themselves, whose actions could be very harmful, if not clearly invasive. Nevertheless, the *communis opinio* holds that the concepts of possession and exorcism were belatedly introduced, and this only under the influence of Semitics. However the literature and the epigraphic, archaeological and papyrological sources seem to show that the Greeks already had, from the classical period, in their own culture and religion, the characteristic elements of possession and exorcism. A detailed analysis of some ancient texts, of magical formularies, including the well-known *Greek Magical Papyri*, and of various amulets, provides decisive arguments in this direction.

Keywords : magic, possession, exorcism, *PGM*, literature, tragedy, amulets, vocabulary, diseases, demons

Résumé	
Abstract	
Table des matières	i
Liste des documents	iv
Liste des sigles et abréviations	vii
Introduction	1
Première partie : sources littéraires	
1. <i>L'Héraclès furieux</i>	8
1.1. Le mythe selon Euripide	9
1.2. Le mythe selon les autres auteurs anciens	12
1.3. Lyssa, la tradition littéraire	16
1.4. Lyssa, la tradition iconographique	22
2. Types d'interventions divines	27
3. Symptômes de la possession	38
4. Le <i>pneuma</i>	46
5. Folie bacchique	50
6. Épilogue de la folie d'Héraclès	56
7. <i>δαίμονάω</i> et ses dérivés	59
8. La maladie sacrée	62
9. L'inspiration	71
10. Lucien de Samosathe	74
11. Flavius Josèphe	79
12. Apollonius de Tyane par Philostrate	80
Péroraison	85

Deuxième partie : matériel archéologique, papyrologique et épigraphique

1. La tablette de Phalasarna et le chant de Philinna	93
2. Les <i>Cyranides</i>	122
3. Types de conjurations	129
3.1. Maladies	129
3.2. Fièvres	136
3.3. Épilepsie et migraine	139
3.4. Utérus malicieux	143
4. Exorcismes liturgiques	147
5. Vocabulaire	162
5.1. (ἐξ)ορκίζω	163
5.2. ἀπαλλάττω	165
5.3. φεῦγε	165
6. Thèmes	166
6.1. Description thériomorphe	166
6.2. Limites et domaines	166
6.3. Crainte éprouvée par le démon	167
7. Personnages	168
7.1. Damnameneus	169
7.2. Abrasax	169
7.3. Hélios	169
7.4. Salomon	170
7.5. Jésus Christ	172
7.6. Les chérubins	173

7.7. Les anges	174
8. Conclusion de l'inventaire	178
Conclusion	180
Bibliographie	187
Annexes : liste des amulettes	

LISTE DES DOCUMENTS

<i>PGM I</i> 195-222 : Prayer of deliverance	I
<i>PGM IV</i> 86-87 : Phylactery against daimons	III
<i>PGM IV</i> 1167-1226 : Stele (spell for deliverance)	IV
<i>PGM IV</i> 1227-1264 : Exorcism : incantation and tin amulet	VI
<i>PGM IV</i> 2708-2784 : Love spell of attraction	VII
<i>PGM IV</i> 2785-2890 : Prayer to Selene for any spell	IX
<i>PGM IV</i> 3007-3086 : Pibechis exorcism of demons	XI
<i>PGM V</i> 96-172 : Stele of Jeu the hieroglyphist (exorcism, general power)	XIII
<i>PGM VII</i> 260-271 : For the ascent of the uterus	XV
<i>PGM VII</i> 311-316 : A phylactery	XVI
<i>PGM VII</i> 579-590 : A phylactery	XVII
<i>PGM XIII</i> 243-245 : un passage de XIII 1-343: A sacred book called "Unique" or "Eighth Book of Moses"	XVIII
<i>PGM XVIIb</i> 1-7 : Fever amulet	XIX
<i>PGM XX</i> 13-19 : The charm of the Thessalian Philinna, (for) headache	XX
<i>PGM XXXVI</i> 275-283 : Charm for gaining favour	XXI
<i>PGM LXXXIII</i> 1-20 : For fever with shivering fits	XXII
<i>PGM LXXXVII</i> 1-11 : Fever amulet	XXIV
<i>PGM LXXXVIII</i> 1-19 : Fever amulet	XXV
<i>PGM LXXXIX</i> 1-27 : Phylactery for fever, phantoms, daimons, etc.	XXVI
<i>PGM XCI</i> 1-14 : Fever amulet	XXVIII
<i>PGM XCIV</i> 17-21 : For those possessed by daimons	XXIX
<i>PGM XCVIII</i> 1-7 : Amulet	XXX

<i>PGM CIV 1-8</i> : Amulet for fever with shivering fits	XXXI
<i>PGM CXIV 1-14</i> : Amulet for attacks by daimons and for epilepsy	XXXII
<i>PGM CXV 1-7</i> : Amulet for fever with shivering fits	XXXIII
<i>PGM 10</i> : Exorcisme	XXXIV
<i>PGM 12</i> : Exorcisme	XXXVI
<i>PGM 17</i> : Exorcisme	XXXVII
Tablette de plomb de Phalasarna	XXXIX
Nikètikon de Vigna Codini	XLI
Phylactère pour Eugenia	XLII
Phylactère d'Amphipolis pour Phaeinos	XLIV
Exorcisme contre la tumeur maligne d'Amorgos	XLV
Lamelle d'argent pour Abbagaza	XLVII
Amulette chrétienne contre la fièvre pour Gennadia	XLVIII
Amulette contre la fièvre pour Anatolios	XLIX
Amulette chrétienne contre la fièvre pour Kalé	L
Amulette chrétienne contre la fièvre, la migraine, la malveillance et les mauvais esprits	LI
Amulette contre la fièvre pour Amatis	LIII
Invocation magique contre l'épilepsie et la migraine pour Ampelion	LV
Amulette pour expulser un mauvais démon	LVII
Amulette contre l'utérus malicieux de Villabertran	LVIII
Onyx gravée avec conjuration de l'utérus malicieux	LIX
Jaspe vert avec conjuration de l'utérus malicieux (sceau de Saint-Servais)	LX
Émail cloisonné avec conjuration de l'utérus malicieux	LXI
Médaille d'or avec conjuration de l'utérus malicieux	LXII
Exorcisme juif de l'utérus	LXIII

Amulette d'exorcisme liturgique pour Basilius	LXV
Fragment d'un exorcisme liturgique chrétien	LXVII
Exorcisme pour une jeune femme	LXVIII
Adjuration de Pantokrator pour Kolloutharion	LXIX
Médaille avec Salomon le cavalier	LXX
Médaille avec l'ange Arlaf	LXXI
Amulette avec Salomon le cavalier	LXXII
Fragment d'un exorcisme par Salomon	LXXIII
Amulette no. 460 de la collection Froehner	LXXIV
Amulette juive avec noms d'anges pour Judah	LXXVI
Lamelle d'argent avec une hiérarchie angélique	LXXVIII
Lamelle d'argent de protection contre la sorcellerie et les démons pour Juliana	LXXXII

LISTE DES SIGLES ET DES ABRÉVIATIONS

<i>AJA</i>	<i>American journal of archaeology</i>
<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i>
<i>BCH</i>	<i>Bulletin de correspondance hellénique</i>
<i>ClAnt</i>	<i>Classical antiquity</i>
<i>HTR</i>	<i>Harvard theological review</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish quarterly review</i>
<i>JS</i>	<i>Journal des savants</i>
<i>JSJ</i>	<i>Journal for the study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman period</i>
<i>LIMC</i>	<i>Lexicon iconographicum mythologiae classicae</i>
<i>OCD</i>	<i>Oxford classical dictionary</i>
<i>PGM</i>	<i>Papyri Graecae Magicae</i>
<i>RBN</i>	<i>Revue belge de numismatique et de sigillographie</i>
<i>REG</i>	<i>Revue des études grecques</i>
<i>RGVV</i>	<i>Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten</i>
<i>TAPhA</i>	<i>Transactions of the American Philological Association</i>
<i>ZPE</i>	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i>

Ceux qui sont au pouvoir d'un dieu ont un destin extraordinaire. Autant peuvent-ils en subir les plus terribles tourments qu'en recevoir les plus grands bienfaits. Ce phénomène était commun dans l'Antiquité. L'idée était commune aussi, qu'un dieu avait le pouvoir de prendre le contrôle d'un humain, ou même d'un animal, pour l'amener à accomplir des miracles, ou à l'inverse, commettre les pires crimes. Dans ces cas, à quel point les hommes étaient-ils coupables de leurs mauvaises actions alors qu'une divinité les avait poussés, qu'elle les avait utilisés tel des instruments ? À la limite, ne dirions-nous pas qu'elle les avait possédés ?

En retour, les hommes ont cherché, par la religion, à influencer les dieux, à se les concilier, et, par la magie, ils ont tenté de s'en protéger, voire de les contrôler eux aussi. La ligne qui sépare ces deux phénomènes sociaux est floue et mouvante et celle entre magie blanche et magie noire, bien vague aussi. Pourtant, à mi chemin entre la religion, la théurgie et la goétie, entre les *defixiones* et les charmes de protection, se trouve l'exorcisme, le seul remède parfois, aux afflictions et aux maux provoqués par les démons.

La notion d'un esprit étranger et invisible qui s'approprie et occupe un corps est, croit-on, sémitique. Si la Grèce avait aussi ses exorcistes, le terme n'est pas attesté avant le II^e s. ap. J.-C. Toutefois, les notions, les pratiques et le vocabulaire qui seront ceux de l'exorcisme étaient déjà en place au IV^e ou III^e s. av. J.-C. au plus tard. Les plus anciennes conjurations nous donnent quelques indices à ce propos, mais plus encore, elles laissent bien des questions en suspens. Toutefois, on peut se demander si le divin sous toutes ses formes n'agissait pas déjà sur les hommes à l'époque classique et archaïque. Et si ces derniers seraient restés sans établir de procédures pour s'en protéger, avant de les emprunter sur le tard...

Le contact avec le divin avait, à l'époque classique, deux formes distinctes : le type chamanique, où l'âme voyage dans le monde des dieux (les rêves, l'oracle de Trophonios...) et le type possession, qu'on relie à l'inspiration de la Pythie. Quelque part dans ce schéma, nous pourrions certainement inclure l'emprise qu'une divinité prenait sur le corps et l'esprit des hommes.

Néanmoins l'hypothèse qui prévaut aujourd'hui quant à l'historique de l'exorcisme dans l'Antiquité tend à en faire remonter l'origine aux peuples proche-orientaux et juifs. De là, par diffusionnisme, seraient partis des courants qui se sont influencés les uns les autres et finalement cristallisés dans les conjurations chrétiennes. Mais il est clair, dans cette optique,

que l'exorcisme n'aurait été en Grèce que le résultat d'une pénétration de concepts, d'idées et de croyances extérieures trouvant appui, dans cette nouvelle culture, sur des notions et une pensée qui en étaient déjà, d'une certaine façon, proches. Cependant, il reste que le concept d'un esprit étranger qui s'infiltré dans le corps et prend possession des facultés serait sémitique. Le démon grec de l'époque classique n'entrait pas dans les hommes : il pouvait, parfois, les contrôler de l'extérieur, envoyer des rêves, des maladies, mais il ne pouvait y entrer¹. Même la notion hellénique d'esprit dangereux serait redevable, pour une certaine part, aux Proche-Orientaux. Chez les Grecs c'était des δαιμόνων, des fantômes (εἰδῶλα, ψυχαί) et des apparitions (φάσματα, φαντάσματα). En plus de provoquer malheurs, maladies et pestilences, ils pouvaient rendre fou, tout comme leurs homologues, les Érinyes et les Alastors : les démons vengeurs. Toutefois, cette folie était engendrée à distance et non de l'intérieur. Toutes ces apparitions étaient le plus souvent visibles, parfois sous des traits animaux, mais elles étaient intelligibles² et c'était par des amulettes, des mesures protectrices et des rituels cathartiques qu'on s'en protégeait. Il n'y avait guère besoin d'exorcisme. En fait, ce n'est pas avant le I^{er} et même le II^e s. ap. J.-C. que le concept d'exorcisme se serait bien développé et mis en place dans le monde grec³.

Un des buts premiers de ce travail sera donc de définir la possession et l'exorcisme en Grèce ancienne en isolant certains des éléments qui les composent et en traçant l'évolution de ces concepts dans leur milieu culturel. Pas plus que les Hébreux et les sémites, les Grecs n'ont vécu fermés sur eux-mêmes et les échanges ont eu lieu entre les deux rives. Démêler les origines de ces pratiques revient à s'attaquer à un nœud de vipères, mais reconnaître les mêmes notions d'une culture à l'autre peut s'avérer très significatif. Il devrait se dégager de cet examen des parcelles de réponse permettant de déterminer si réellement ces notions ont été apportées aux Grecs par les peuples de l'est.

¹ KOTANSKY, R., "Greek Exorcistic Amulets", dans, M. MEYER et P. MIRECKI (éds), *Ancient Magic and Ritual Power*, Boston, Leyde, 2001, p. 246-247.

² La majorité des apparitions grecques sont visibles (KOTANSKY, R., dans "Greek Exorcistic Amulets", 2001, p. 247-248), à la limite elles sont perceptibles, même si c'est par un sens autre que la vue. Toutefois, le *daimôn*, lui, peut être invisible (BRENK, F.E. et ROME, S.J., "In Light of the Moon : Demonology in the Early Imperial Period", *ANRW* 2. 16. 3, 1986, p. 2081). Kotansky déclare aussi que, de toute façon, la notion hellénique d'esprit dangereux est, déjà à cette période et même à l'époque archaïque, influencée par les catégories démonologiques du Proche-Orient qui admet l'existence de démons invisibles. Soulignons qu'imperceptibles est perçu ici comme synonyme d'immatériels et donc aptes à investir un corps.

³ KOTANSKY, R., dans "Greek Exorcistic Amulets", 2001, p. 246-250; SMITH, W.D., "So-called possession in Pre-Christian Greece", *TAPhA* 96, 1965, p. 404-407; BRENK, F.E. et ROME, S.J., "In Light of the Moon : Demonology in the Early Imperial Period", *ANRW* 2. 16. 3, 1986, p. 2081.

Pour retracer cette histoire, deux types de témoignages doivent être pris en compte puisqu'ils apportent chacun des éléments de compréhension à l'image, toujours changeante, que nous tenterons de détailler. Dans un premier temps, les sources littéraires classiques mettront en lumière le fond de pensée typiquement grec sur lequel aurait pu se greffer par la suite une tradition syncrétique. Les notions tirées des auteurs classiques sont d'une importance capitale puisqu'elles peuvent généralement être considérées comme indigènes, sans nier pour autant certaines influences orientales plus anciennes et aussitôt mises au service des mentalités locales.

L'étude des amulettes et des formulaires de la magie permettra d'apercevoir l'autre côté de la médaille : le schéma selon lequel se sont agencées ces mêmes notions dans la vie courante ainsi que la façon dont les gens les ont utilisées et intégrées pour rendre leurs exorcismes efficaces. Témoignage inestimable à cet effet, les *Papyri grecs magiques*, le fameux corpus, un peu artificiel, de tous les textes contenant des formules, des hymnes et des écrits de nature magique, trouvés pour la plupart en Égypte. Durant l'Antiquité, les manuels de magie ont foisonné, mais le temps et les hommes en ont beaucoup détruit et ce qu'il nous reste ne représente qu'une infime portion de ce qui fut. La plus grande partie de ces documents provient du milieu alexandrin, la métropole du monde antique avant l'ascension de Rome, une société cultivée et multiethnique à l'esprit ouvert et syncrétique. Malgré une grande variété dans les pratiques et les religions représentées, il demeure que les *PGM* ne peuvent donner qu'une vision partielle de leur époque : celle qu'avaient les mages vivant dans le creuset cultivé et cosmopolite de l'Alexandrie du début de la période romaine et celle de leurs émules de l'Antiquité tardive.

Les phylactères s'ajoutent à cette compilation et s'y confondent par moments puisqu'ils ont plus ou moins la même nature, le même rôle et datent de la même époque. Ceux exposés ici sont tous de langue grecque, mais portent souvent l'empreinte de diverses cultures dont les notions se chevauchent parfois tant et si bien qu'il peut être malaisé d'en préciser les origines. Les critères qui ont déterminé l'élaboration de cette sélection sont plutôt d'ordre sémantique et même pragmatique, ce qui admet l'insertion d'éléments de civilisations étrangères, pour peu qu'ils soient exprimés en grec. La terminologie et les notions relatives à la possession et à l'exorcisme qui se retrouvaient dans les textes littéraires ont servi de balises à la constitution du corpus des amulettes, collection qui ne se prétend surtout pas exhaustive, ni même ne s'en approche, mais se veut représentative de la réalité de cette époque. Une

période d'éclectisme et d'intégration. De la sorte, une nouvelle perspective est offerte aux concepts dégagés de la littérature et trouvent confirmation de leur pertinence dans la constitution du corpus des amulettes⁴.

Au niveau de la chronologie, il faut prendre conscience de ce que les *PGM* contiennent des textes qui s'étalent entre le II^e s. av. J.-C. et le V^e s. ap. J.-C. Les amulettes, pour leur part, vont du IV^e s. ou du III^e s. av. J.-C. à la période byzantine, mais datent (pour la plupart) de la période romaine. Il y a donc, et c'est là une des principales difficultés de cette étude, un hiatus temporel important qui sépare les sources de la première partie, les auteurs anciens, de celles de la seconde partie, le matériel archéologique, épigraphique et papyrologique. Il est difficile de combler ce fossé dans un discours cohérent eu égard aux témoignages qui recouvrent chacun une période distincte. Pourtant c'est là tout ce dont nous disposons et, quoi qu'il faille garder cette réserve en tête, il demeure que ce sont des sources qui illustrent toutes la même réalité. Ainsi les notions qui sont typiques des exorcismes plus tardifs se trouvant dans les documents grecs antérieurs ont de très fortes chances d'être représentatifs de faits semblables.

Les mythes fournissent un matériel de comparaison utile parce que les actions divines y sont bien développées et, en conséquence, les effets provoqués chez les héros des époques glorieuses bien illustrés. La folie de l'homme y est sentie comme symptomatique d'un souffle ou d'une emprise divine. Le vocabulaire utilisé par les auteurs dans ces récits, autant mythologiques qu'historiques, est précis et fort instructif. La recension de ces faits, extraits des œuvres des médecins, des historiens, des poètes et des philosophes est à la base du schéma analogique que nous tracerons de la possession et de l'exorcisme, et auquel sera confronté le matériel plus tardif. Par la suite cette ébauche sera précisée et divisée en sous catégories représentant différents types de conjurations : par exemple celles visant à délivrer des maladies, des fièvres, de la migraine, de l'épilepsie ou celles visant l'expulsion de démons. Le vocabulaire, les thèmes et les personnages qui sont caractéristiques des exorcismes plus tardifs seront étudiés de manière à en souligner les occurrences chez les auteurs anciens. Le portrait ainsi esquissé devrait ouvrir à une meilleure prise en compte des

⁴ Les deux principales recensions utilisées pour la constitution du corpus sont : DANIEL, R.W. et MALTOMINI, F. (éds), *Supplementum Magicum I*, Opladen, 1990, (*Papyrologica Coloniensia*, 16.1) et KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets, the Inscribed Gold, Silver, Copper and Bronze Lamellae, Part I, Published Texts of Known Provenance*, Köln, 1995, (*Papyrologica Coloniensia*, 22, 1). Pour le reste, quelques unes sont venues s'ajouter au fil du dépouillement de la littérature moderne créant ainsi un répertoire des amulettes d'exorcisme typique de la période et de la société étudiée.

croyances grecques et à tempérer les affirmations trop tranchées qui ne veulent voir en la magie de l'époque classique qu'un démarcage tardif et sémitique.

PREMIÈRE PARTIE :
LES SOURCES LITTÉRAIRES

De tous les textes qui nous sont parvenus et qui se rapportent à la possession, les tragédies tiennent une place privilégiée. Contrairement aux traités de philosophie, de médecine ou de rhétorique par exemple, qui étaient distribués dans une communauté restreinte, le théâtre avait une portée populaire et publique. Tout le peuple et même de nombreux étrangers assistaient aux représentations, au total plusieurs milliers de personnes. Des citoyens parmi les mieux nantis assumaient les frais liés à la production de ces spectacles, alors que les plus pauvres pouvaient recevoir une compensation pour y assister. Mais ce qu'il importe de retenir, c'est que ces pièces étaient conçues pour un large public, de connaissance et d'instruction moyenne. Elles véhiculaient donc des idées et des concepts qui devaient être accessibles et communs à tout un chacun, sans exclure pour autant, certains développements qui échappaient aux moins érudits⁵.

D'un autre côté, il ne faut pas oublier que ce genre tire son origine d'un rite et que les pièces s'inscrivaient au sein de fêtes religieuses. Elles figuraient dans de nombreux festivals, dont le plus important était sûrement les Grandes Dionysies où, pendant cinq jours, Dionysos était célébré. Sa statue était portée en procession à la lueur des torches, puis des éphèbes la transféraient au théâtre pour qu'elle puisse assister aux spectacles. La tragédie n'avait peut-être pas la même portée rituelle que le dithyrambe, puisque celui-ci tenait lieu de louange adressée au dieu par le peuple, toutefois, les sujets en étaient presque toujours des mythes, principaux média de la pensée religieuse. De plus, les Olympiens y tenaient une place importante. La grande majorité des pièces conservées exposent des souffrances humaines causées par la guerre, par des passions ou très fréquemment par les divinités elles-mêmes. Les héros sont généralement impuissants devant ces forces supérieures, leur questionnement face à ces tribulations montre une volonté certaine de comprendre et se concilier les dieux⁶.

Ces deux aspects de la tragédie, populaire et cultuel, font qu'elle est une source capitale pour comprendre comment les Grecs concevaient leurs interactions avec les dieux. Ensuite, par extension, on peut en déduire les moyens qu'avaient les divinités pour influencer les hommes et déterminer à quel point leurs actions pouvaient être invasives. L'ensemble des différents éléments tirés des textes qui nous restent et l'analyse qu'ils nous permettent de faire

⁵ SMITH, W.D., "So-called possession in Pre-Christian Greece", 1965, p. 404 va sensiblement dans le même sens en affirmant : Literature, especially tragedy and comedy, straddles the viewpoints of populace and intellectuals.

⁶ ROMILLY, J. de, *Précis de littérature grecque*, 4^e éd., 1998 (1980), p. 66.

seront fondamentaux pour une meilleure compréhension du concept de la possession en Grèce classique.

1. L'Héraclès furieux

La première pièce sur laquelle nous allons nous pencher est l'*Héraclès furieux* d'Euripide. Cette tragédie a de quoi surprendre sur bien des plans. D'abord, le sujet en soi n'était pas très répandu : de tous les personnages mythologiques utilisés dans le théâtre dramatique, Héraclès reste plutôt marginal. Il était certes un des motifs parmi les plus populaires dans les représentations figurées et il était très connu pour ses douze travaux, acte de civilisation et de force par excellence. De plus, il était tout indiqué pour une comédie ou un drame satirique, avec son côté 'machos', grosse brute, grand buveur, qui pouvait se prêter à merveille au burlesque. Mais pour ce qui est des épisodes plus tristes de sa vie ou des moments où son histoire ne se centre pas sur les victoires et les combats, il disparaît de la scène quasi complètement. On le retrouve ça et là dans différents rôles plus ou moins importants⁷. Mais il reste que le destin d'Héraclès fut moins porté sur la scène dramatique que celui de certains de ses compatriotes héroïques. Surtout si on le compare à la fortune qui fut celle des Labdacides et des Atrides. On est en droit de penser, comme le font L. Parmentier et H. Grégoire, que ses péripéties portent moins aux élans de compassion et de pitié que celles, plus nombreuses et plus émouvantes, d'un Oreste par exemple⁸. Pourtant il est une page de la vie du héros qui ne saurait laisser insensible le public athénien et qu'on retrouve aussi dans d'autres mythes tels celui d'Ino et Athamas, Agavé, Lycurgue et Médée, pour ne citer que ceux-là : il s'agit de l'infanticide. Si les travaux et les exploits d'Héraclès nous le montrent sous un jour toujours glorieux, le pathétique de sa folie meurtrière ne s'en

⁷ Par exemple, chez Eschyle, il est celui qui délivra Prométhée dans la pièce perdue du même nom et on sait qu'il accomplissait des actions tout aussi honorables dans l'*Athamas* de Sophocle et l'*Augè* d'Euripide, deux pièces aujourd'hui fragmentaires. Dans l'*Alceste*, il délivra de la mort la jeune épouse du roi Admète et la ramena sur la terre des vivants. De plus il servit de *deus ex machina* dans le *Philoctète* de Sophocle (v.1410 sq.). On ne peut passer sous silence que ce dernier poète a aussi composé, tout comme son prédécesseur, une geste complète sur notre héros. Toutefois de ces épopées, seule *Les Trachiniennes* nous est parvenue. Et si Héraclès est au centre d'un drame dans cette dernière pièce, il garde encore son *ethos* de héros (pour ne pas dire de brute) qui décide et tue. Oui, Héraclès meurt à la fin de cet épisode, pourtant on est loin du héros tourmenté ou défait, déchu, on est loin d'Œdipe. Et enfin, une telle compilation de ses apparitions dans les tragédies ne doit pas masquer le fait que ce personnage y est peu représenté. PARMENTIER, L. et GRÉGOIRE, H. (éds et trads), *Euripide, tragédies, tome III, Héraclès- Les suppliants- Ion*, Paris, 1927, (*Collection des Universités de France*), p. 3 ; BARLOW, S.A., *Euripides Heracles with Introduction, translation and commentary*, Warminster, 1996, p. 1 ; SLEIGH, T. (trad.) et WOLFF, C., *Euripides, Herakles*, Oxford, New York, Athènes (...), 2001, p. 3, mentionnent tous la rareté des sujets tragiques tirés de la vie d'Héraclès.

⁸ PARMENTIER, L. et GRÉGOIRE, H., *Héraclès*, 1927, p. 4.

trouve que grandi. C'est ce passage qu'Euripide a choisi d'exploiter dans son *Héraclès furieux*, et d'une façon toute personnelle.

Lorsqu'ils composaient, les auteurs de théâtre tiraient parti d'un vaste réservoir de mythes et d'histoires traditionnels basés sur la transmission, non seulement orale, mais aussi écrite, et qui étaient véhiculés et constamment enrichis, pour ne pas dire en permanence réinventés. Ils pouvaient donc s'appuyer sur les poètes épiques, tels Homère et Panyassis, les poètes lyriques, incluant Stésichore et Pindare, et enfin sur leurs prédécesseurs et contemporains tragiques. De toute évidence, les mythes comprenaient divers événements et de nombreuses variantes que les compositeurs étaient libres de sélectionner ou non pour leur propre travail. Il existait des versions standard et des conventions à respecter, par exemple dans la chronologie des faits, mais il serait faux de penser que les poètes ne disposaient d'aucune liberté dans leur création. Le théâtre conservait donc ce petit côté imprévu, incertain, qui plaît au public, ce suspense un peu « hollywoodien » garantissant l'intérêt et l'approbation de l'auditoire⁹. La question a de l'importance pour le présent propos puisqu'il importe de connaître la version traditionnelle de la folie d'Héraclès afin de préciser le degré de latitude qu'Euripide s'est permis dans son traitement de la légende. Quel était le matériel mythologique dont il disposait ? Or la réponse n'est pas évidente, car on ne connaît pas avec certitude la tradition pré-euripidéenne, étant donné que nos sources anciennes sur ce sujet sont disparates et plus tardives.

1.1. Le mythe selon Euripide

Nous prendrons donc comme point de départ l'histoire de la folie d'Héraclès telle que racontée par Euripide puisque c'est le compte rendu le plus complet et détaillé qui nous soit parvenu. La pièce s'ouvre avec une scène de suppliant. Pendant qu'Héraclès est aux enfers pour accomplir le dernier de ses travaux, Amphitryon, son père, et Mégare, son épouse, sont prostrés au pied de l'autel de Zeus Sauveur avec ses trois fils pour éviter d'être tués par Lycos, l'usurpateur du trône de Thèbes. Afin d'accéder à la royauté, celui-ci a assassiné Créon, son prédécesseur et l'aïeul maternel des trois garçons d'Héraclès. Dans le but donc, de parer à une éventuelle vengeance, Lycos veut éliminer les descendants du héros qui reste

⁹ Opinion mentionnée par HALLERAN, M.R., *The Heracles of Euripides, Translated with Introduction, Notes, and Interpretative Essay*, Cambridge, Massachusetts, 1988, p. 11-12. Toutefois, je crois que la liberté que Halleran attribue aux auteurs de tragédies n'était pas aussi large que celle que s'est octroyée Euripide dans cette pièce, où il est allé encore plus loin que ses prédécesseurs.

désespérément absent. La première partie du drame se passe ainsi dans l'attente. Amphitryon refuse de perdre confiance, alors que Mégare est déjà prête à faire ses adieux aux siens. Le chœur est constitué de vieillards loyaux, mais impuissants et incapables d'apporter quelque aide que ce soit. Il ne peut que louer Héraclès, proclamer sa grandeur en citant ses travaux et d'un autre côté, abaisser le nouveau régent. Alors que Lycos intensifie ses menaces et décide de tous les faire brûler à l'autel même (v. 240-246), la famille se résigne, déserte son refuge et rentre se parer de vêtements funèbres. C'est à ce moment, quand l'angoisse atteint son point culminant que Mégare aperçoit son époux qui arrive au loin (v. 514). Héraclès, fidèle à son rôle de sauveur, soustrait les siens à une mort imminente. D'une scène de désespoir on passe à une scène de triomphe. Le revirement est total : les retrouvailles sont émouvantes et Lycos est tué (v. 750).

Seulement le bonheur est de courte durée, il ne dure que 300 vers et déjà apparaissent Iris, la messagère des dieux et Lyssa, la rage personnifiée (v. 815). Nouveau rebondissement. Après la mort de Lycos l'audience avait pu croire la pièce terminée, le drame joué jusqu'à son paroxysme, puis de justesse évité, la mort écartée des Héraclides et l'ordre rétabli. Pourtant ce ne fut que pour mieux faire retomber les protagonistes qu'Euripide les a temporairement sauvés. Le *pathos* n'en sera que décuplé et l'ironie encore plus criante.

Pour se purifier du meurtre qu'il vient de commettre, Héraclès s'apprête à sacrifier à Zeus Herkeios. C'est à ce moment que Lyssa, obligée d'Iris et d'Héra, le possède, le rend fou et déforme sa perception de la réalité (v. 859 sq.). Croyant s'en prendre aux enfants d'Eurysthée, il tue avec ses flèches empoisonnées ses trois fils et son épouse. Et n'eût été l'intervention d'Athéna, Héraclès était sur le point de s'attaquer à son vieux père. Mais en lui jetant une pierre, la déesse mit fin au massacre (v. 1003-1004). Les événements nous sont d'abord présentés à travers quelques répliques et plaintes d'Amphitryon qui parviennent du palais et auxquelles le chœur fait écho avec ses propres lamentations. Puis un messager vient relater ce qu'il a vu à l'intérieur, jouant et précisant ainsi le scénario en faisant ressortir toute l'horreur de ce qui vient d'arriver. Mais pas une fois encore l'audience n'a vu de ses yeux le tableau (il n'était pas permis de montrer du sang sur la scène).

C'est à ce point du drame que la grande porte au fond de la scène s'ouvre, laissant voir à l'assistance un Héraclès inconscient, attaché à un morceau de colonne, ruine du palais qui tantôt encore se tenait debout (c'est que Lyssa, ne s'étant pas contentée d'abattre les humains,

a, en même temps, fait s'écrouler la demeure par un tremblement de terre (v. 1030). Pour la première fois peut-être, le public grec a sous les yeux son champion national, son demi-dieu, défait, brisé. Sa déchéance devient de plus en plus claire à mesure qu'il en prend conscience, qu'il réalise ce qu'il a fait (scène de reconnaissance, v. 1089- 1145). Non qu'il en ait gardé quelque souvenir, mais Amphitryon lui raconte les événements. Et le spectacle qui l'entoure les confirme. Alors Héraclès n'a plus qu'une idée, c'est de mourir, d'échapper à sa douleur et de cacher sa honte. Pourtant Thésée, son ami qu'il a ramené des enfers durant le dernier de ses travaux, alors qu'il était voué à y rester pour l'éternité, ne l'entend pas ainsi. Héraclès l'a sauvé, et lui fera de même. Il convainc son ami que le vrai courage c'est de vivre et de supporter la douleur, que le suicide ne serait qu'une fuite honteuse (v. 1146- fin). En le persuadant de continuer à vivre, Thésée sauve Héraclès de la menace qu'il représentait pour lui-même.

Il est tout à l'honneur d'Euripide d'avoir pu tirer si bon parti de l'épisode probablement le plus odieux de la carrière d'Héraclès, surtout si on considère qu'en bout de ligne son Héraclès nous apparaît plus humain, plus moral et surtout grandi dans cette humanité nouvelle. Il est toujours le fils de Zeus, mais il est aussi un homme qui a fait des erreurs et a ressenti la nécessité de s'appuyer sur un ami. Le héros toujours victorieux, avec une relative facilité et avec un mérite tout aussi relatif, nous arrachait moins de sympathie que celui qui est anéanti par la jalousie d'une déesse et qui doit ensuite porter le poids d'une faute qui, somme toute, n'est pas uniquement la sienne (si on considère qu'il fut manipulé et, il faut le dire, possédé par la Rage) et qui finalement se relève tout de même, accablé qu'il est. Clairement, ce n'est pas le même héros que celui qui, dans *Les Trachiniennes*, alors même qu'il meurt, tempête et ordonne. On peut même affirmer que dans toute la pièce, Héraclès fait montre d'une douceur qu'on ne lui connaît pas ailleurs. Avant d'avoir été dompté par Lyssa, alors qu'il a encore toute sa grandeur, il s'amuse avec ses enfants qu'il tire comme un bateau (v. 631- 633) tout en déclarant qu'il est naturel pour n'importe quel homme d'aimer ses enfants... Par contre, si l'*éthos* du fils de Zeus est à ce point changé par Euripide, on peut le soupçonner d'avoir aussi remanié son histoire. Comme il a déjà été mentionné, on ne connaît pas clairement la tradition sur laquelle le tragédien s'est basé, en revanche, il est possible d'en connaître des parties, ou à tout le moins de les supposer et de la sorte, tenter de préciser les éléments qui préexistaient à cette pièce. Plus spécifiquement, préciser les notions de folie, de délire et de possession.

1.2. Le mythe selon les autres auteurs anciens

L'*Héraclès furieux*, est généralement daté entre 424 et 415 av. J.C.¹⁰ Nous ne possédons aujourd'hui qu'un seul texte faisant référence à la mort des Héraclides et qui soit plus ancien : les *Isthmiques* de Pindare. Dans une épinicie à Mélissus, il signale l'existence à Thèbes d'un tombeau dédié aux huit enfants qu'Héraclès avait de Mégare, fille de Créon, et qui succombèrent sous une lame d'airain (χαλκοαρᾶν ὀκτώ θανόντων)¹¹. Il est possible qu'on parle ici d'adultes, morts au combat¹². En tous les cas, il n'y est pas question de la folie meurtrière de leur père, mais le texte est laconique. Pourtant, il est certain que cet incident était connu avant Euripide puisque les *Chants Cypriens* mentionnaient brièvement la folie d'Héraclès (τὴν Ἡρακλέους μανίαν). Durant les préparatifs pour le départ vers Troie, Nestor, dans une digression, l'incluait au milieu de divers autres événements¹³.

Pour isoler les éléments antérieurs à Euripide, on ne peut pas écarter les textes plus récents. Souvent, ils sont basés sur des sources différentes de celles que la tradition nous a transmises et qui autrement nous seraient complètement inconnues. Ainsi, la version du pseudo-Apollodore peut apporter beaucoup à la reconstruction de l'état ancien de la légende. Lui-même a écrit au I^{er} ou II^e s. ap. J.C., mais une de ses sources principales était Phérécyde de Léros, le mythographe du V^e s. av. J.C. D'après différents passages de sa *Bibliothèque*, notamment ceux où il suit les auteurs tragiques, on peut affirmer qu'il a tendance à être fidèle à ses documents. Dans l'histoire d'Héraclès, dans son traitement de la folie et de la légende en général, Apollodore montre d'importantes divergences d'avec Euripide. On est donc en droit de supposer qu'il témoigne d'une autre tradition, probablement celle que Phérécyde avait compilée. D'ailleurs, même si Apollodore ne le cite pas dans les pages concernant la folie meurtrière d'Héraclès, il donne le nom de Phérécyde par deux fois au cours de l'histoire de la vie du héros (en II, 4, 8 et en II, 7, 5). Sa version est donc celle-ci :

¹⁰ FURLEY, D., 'Euripides on the sanity of Herakles', dans J.H. BETTS, J.T. HOOKER, J.R. GREEN (éds), *Studies in Honour of T.B.L. Webster*, vol. 1, Bristol, 1986, p. 102, le place entre 421 et 415; PARMENTIER, L. et GRÉGOIRE, H., *Héraclès*, 1927, p. 16 reculent jusqu'en 424 et ajoutent ce détail intéressant : on peut fixer comme *terminus post quem* l'année 425. En effet, comme le mentionne Thucydide, III, 104, il s'agit de la date à laquelle on a rétabli la grande fête religieuse de Délos, ce qui peut être mis en lien avec les vers 687- 690 où le chœur mentionne le péan que chantent les filles de Délos en l'honneur du fils de Lété.

¹¹ PINDARE, *Isthmiques*, 3 / 4.

¹² Interprétation donnée par BOND, G.W., *Euripides Heracles with Introduction and Commentary*, Oxford, 1981, p. xxix.

¹³ PROCLUS, *Chrestomathie*, 116.

Après le combat contre les Minyens, il arriva qu'Héraclès fut pris de folie sous l'effet de la jalousie d'Héra, et qu'il jeta au feu les enfants qu'il avait eus de Mégara ainsi que deux des enfants d'Iphiclès. C'est pourquoi, s'étant condamné lui-même à l'exil, il fut purifié par Thespios, et, arrivé à Delphes, il questionna le dieu pour savoir où il devait s'établir. La Pythie lui donna alors pour la première fois le nom d'Héraclès : on l'appelait jusqu'alors Alcide. Elle lui dit de s'établir à Tirynte, de se mettre au service d'Eurysthée pour douze ans, d'accomplir les dix travaux qu'il ordonnerait, et ainsi, ajouta-t-elle, une fois les travaux accomplis, il serait immortel¹⁴.

Ce qui est remarquable dans cet état de la tradition, c'est que l'infanticide précède les travaux, alors que chez Euripide il vient après. De plus, il y a une différence dans le nombre de meurtres : au théâtre, il n'est pas fait mention des enfants d'Iphiclès, mais de Mégare et d'Amphitryon qui, lui, n'échappe au trépas que selon le vouloir divin. Dans *La Bibliothèque*, ce dernier meurt au cours de la bataille contre les Minyens (II, 4, 11), un peu avant le morceau qui nous occupe.

Pausanias, auteur lui aussi du II^e s. ap. J.-C., va pour sa part, dans le même sens qu'Euripide.

(Les Thébains) m'ont montré le monument des enfants qu'Héraclès eut de Mégare, quoi qu'au sujet de leur mort ils disent les choses différemment de ce qu'affirment Stésichore d'Himère et Panyassis dans leurs écrits. Les Thébains disent en outre qu'Héraclès, sous l'effet de la folie, était sur le point de tuer Amphitryon aussi, puis le sommeil le pris avant, par suite d'un coup de pierre. Ils appellent cette pierre qu'Athéna a lancé "pierre de sagesse"¹⁵.

Panyassis, un poète épique du VI^e ou du V^e s. av. J.-C. et Stésichore, un contemporain d'Alcman, sont deux auteurs antérieurs à Euripide que cite Pausanias et, d'après ce qui est impliqué par la tournure de la phrase, ils n'incluaient dans leur histoire ni Amphitryon ni la pierre lancée par Athéna. Ces deux données ont été ajoutées dans le récit par les Thébains et peuvent très bien provenir de la présentation popularisée par l'*Héraclès furieux*. Tout comme Apollodore, ils ne semblent pas non plus sous-entendre le meurtre de Mégare puisqu'il y a un tombeau dédié à ses fils, mais non à son épouse.

En fait, la tradition ancienne, celle qui était véhiculée avant Euripide, devait placer les douze travaux après la folie d'Héraclès. Peut-être même avaient-ils servi d'expiation¹⁶. Quoiqu'il en soit, la même chronologie des événements est reprise par Diodore de Sicile, auteur du I^{er} s. av. J.-C. :

¹⁴ APOLLODORE, *Bibliothèque*, 2, 4, 1 (trad. SCHUBERT, P., coll. *Chant du monde*).

¹⁵ PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, 9, 11, 2 (ma traduction).

¹⁶ Cette idée, expier les meurtres par les travaux, est proposée par BOND G.W., *Euripides Heracles*, 1981, p. xxix. Je la reprends ici parce qu'elle me semble avoir du sens dans l'état de la légende que nous arrivons à reconstituer.

Le roi Créon, qui admira la valeur de ce jeune homme, lui donna sa fille Mégara en mariage et, tout comme s'il était son fils légitime, lui confia les affaires publiques. Mais Eurysthée, qui régnait sur Argos, se méfia de l'accroissement de la puissance d'Héraclès, l'envoya chercher et lui ordonna d'accomplir des travaux. Cependant, comme Héraclès n'obéissait pas, Zeus lui ordonna de se mettre au service d'Eurysthée. Héraclès se rendit à Delphes et après avoir interrogé le dieu sur ce point, il reçut de l'oracle une réponse qui lui fit savoir qu'il avait été décidé par les dieux qu'il devait accomplir douze travaux ordonnés par Eurysthée et que, cela fait, il obtiendrait l'immortalité. À la suite de ces événements, Héraclès tomba dans un découragement peu commun. Il jugeait, en effet, qu'être esclave d'un homme inférieur à lui n'était d'aucune façon digne de sa propre valeur, et en même temps désobéir à Zeus, donc son père, lui paraissait préjudiciable et impossible. Alors qu'il était donc plongé dans un grand embarras, Héra fit naître en lui la fureur : il s'irrita en son âme et la folie l'envahit. Le mal grandissant le fit sortir de son bon sens et il se jeta à la poursuite d'Iolaos pour le tuer. Celui-ci s'enfuit, mais comme les enfants qu'il avait eus de Mégara étaient près de là, il les perça de traits comme s'ils avaient été des ennemis. Avec peine, il fut délivré de son accès de folie et reconnu alors la faute qu'il avait commise sans le savoir. Il était profondément affligé par la grandeur de son malheur. Même si tous compatirent à sa peine et s'affligèrent avec lui, il resta longtemps chez lui, sans bouger, évitant de fréquenter ou de rencontrer les autres hommes. À la fin cependant, le temps apaisa sa douleur et décidant d'affronter les dangers, il se présenta devant Eurysthée¹⁷.

Encore une fois, il y a un détail plutôt inusité : c'est la tristesse qui rendit l'esprit d'Héraclès malade et à partir de là, Héra lui envoya une frénésie (λύττων). Néanmoins, malgré cette particularité, on peut constater que la version et l'ordre des faits que l'on suppose être plus traditionnels ont persistés après qu'Euripide les ait modifiés.

Enfin, un dernier auteur mérite d'être cité pour asseoir un peu mieux cette théorie qui soutient que la chronologie originelle était folie-travaux et non l'inverse. Moschos de Syracuse, le poète bucolique du II^e s. av. J.-C. dans une de ses *Idylles* recrée un dialogue entre Mégare et Alcmène se lamentant, l'une, de l'absence d'un époux et l'autre, de l'absence d'un fils.

Pourquoi, ma mère, te déchirer ainsi le cœur et t'abandonner à cette terrible affliction, au point que tes joues en ont perdu leurs couleurs ? Pourquoi, dis-moi, cet excès de chagrin ? Est-ce parce que ton illustre fils supporte des maux infinis du fait d'un homme de rien, comme un lion opprimé par un faon ?

Malheureuse que je suis, pourquoi donc les dieux immortels m'ont-ils si indignement traitée ? Pourquoi donc mes parents m'ont-ils enfantée pour une destinée si funeste ? Infortunée, je suis entrée dans le lit d'un héros sans reproche ; je l'estimais à l'égal de mes yeux, et maintenant encore je le vénère et l'honore dans mon cœur ; mais aucun autre parmi les vivants n'a eu un destin plus malheureux et n'a goûté dans son âme de si amers soucis. Le malheureux, avec les flèches qu'Apollon lui-même lui avait données, terribles traits de l'une des Kères ou des Érinyes, il a tué ses propres enfants et leur a ôté la douce existence, exerçant sa fureur dans sa maison, qu'il a remplie de carnage. Et moi, pauvre mère, je les ai vus de mes yeux tomber sous les coups de leur père, atrocité qui n'arriva jamais à personne autre, même en songe. Ils avaient beau appeler sans cesse leur mère, je ne pouvais les défendre ; car le mal était là, invincible. Mais comme un oiseau se lamente sur la perte de ses petits qu'un serpent redoutable dévore, encore tous jeunes, dans un fourré épais ; elle volette vers eux avec des cris aigus, leur mère vénérée ; mais elle est impuissante à secourir ses enfants ; car la terreur que lui inspire le monstre inexorable l'empêche d'approcher ; ainsi moi, mère de douleur, pleurant ma chère géniture, je courais

¹⁷ DIODORE, 4, 10-11 (trad. BIANQUIS, A., coll. *La roue à livres*, v. 30).

partout comme une folle dans la maison. Que ne suis-je morte avec mes enfants ? Que ne suis-je gisante moi aussi, le foie traversé d'un trait empoisonné, ô Artémis, puissante reine des femmes ? Alors mes parents nous auraient pleurés, et nous auraient placés sur le même bûcher en nous comblant de présents funèbres ; et puis, recueillant les os de tous dans une seule urne d'or, ils nous auraient ensevelis au lieu de notre naissance. Mais à présent ils habitent Thèbes, nourricière de chevaux et labourent la glèbe profonde de la terre aonienne ; tandis que moi, malheureuse, je suis à Tirynthe, l'âpre ville d'Héra, le cœur blessé de milles chagrins qui renaissent toujours, sans laisser un seul moment de trêve à mes larmes. Pour mon époux, je ne le vois que de courts instants dans notre maison ; il a toujours une foule de travaux qui l'attendent, et pour les accomplir il erre sur terre et sur mer, portant en sa poitrine un cœur aussi dur que la pierre ou le fer (...) ¹⁸.

Il ressort clairement de cet extrait que la succession folie-travaux s'est perpétuée après et en dépit d'Euripide et il est légitime de croire que c'était aussi la tradition qui le précédait. De plus, comme le texte de Moschos l'implique lui aussi, Mégare ne fut pas tuée lors de la folie d'Héraclès.

Le changement le plus important apporté par le poète reste l'inversion dans la séquence des événements, mais on ne peut omettre de souligner qu'aucune autre source que lui ne fait intervenir deux des personnages centraux : Lycos et Thésée. Le premier seulement se trouve chez d'autres auteurs, mais ils dépendent d'Euripide.

Toutes ces libertés prises avec les éléments traditionnels lui ont permis de créer un effet de surprise, ce qui était sûrement un des résultats recherchés, mais elles ont aussi permis de modifier le caractère du personnage central qui devait somme toute, heurter l'humanité même d'un Grec de l'époque classique. Sans vouloir être taxée de moraliste pleine de préjugés, j'ose affirmer, en toute impartialité, que l'Héraclès présenté par Sophocle, et plus encore celui d'Apollodore, n'est qu'une grosse brute épaisse, emportée et misogyne. Au risque de me répéter, il y a plus de meurtres, de guerres et de tueries, sans compter les mutilations, dans ces histoires que de hauts faits et d'exploits. Les corrections qu'Euripide a apportées à la trame ont, oui, déformé plus que de raison un patrimoine culturel sûrement bien établi, mais assuré un peu d'humanité à ce héros avec lequel on pouvait dès lors être fier de s'identifier. En plaçant les travaux avant le quadruple meurtre, l'auteur doit leur donner un sens nouveau : ils sont désormais destinés à rétablir Amphitryon, son père humain, à Argos d'où il fut exilé pour avoir tué, sans le vouloir, son beau-père. Ainsi, c'est volontairement et par générosité qu'Héraclès débarrasse le monde de ses monstres. Avant de compléter sa dernière tâche, il prend le temps de délivrer un pauvre compère pris en enfer, Thésée, et sur le chemin du retour, inquiet des siens, il s'arrête avant d'arriver chez Eurysthée, en fin de

¹⁸ MOSCHOS, *Idylles*, 4 (trad. CHAMBRY, E.).

compte juste à temps pour les sauver. Il est le bon, celui qui va tous les protéger du méchant, Lycos. Il me semble juste de dire, avec L. Parmentier et H. Grégoire que la même morale fait en sorte que Mégare devait, dans cette interprétation du mythe, périr avec ses fils. Il était impossible pour le poète de maintenir Héraclès dans cette nouvelle ligne de comportement et de suivre la tradition en lui faisant répudier son épouse sans raison pour continuer à suivre ses penchants de coureur de jupons. Il est plus noble qu'Héraclès prenne une nouvelle femme seulement après avoir perdu sa première¹⁹.

1.3. Lyssa, la tradition littéraire

Quoi qu'on dise à propos des réajustements d'Euripide, un point essentiel demeure : Héraclès fut attaqué par la "rage" et dans un accès de folie, il tua au moins trois de ses fils. Cet élément de la légende est présent chez tous les auteurs que nous avons cités. Il y a certes des variations dans les détails, mais le fait reste et c'est précisément ce point qui nous retient ici. De quelle façon la rage a-t-elle agi sur le héros ? Doit-on seulement parler de rage, avec une minuscule, ou est-il question de la personnification, de la Rage ? L'analyse de ces difficultés permettra de poser des balises dans les conceptions grecques en matière de possession.

Partant de ce fait, si on considère le moment où l'éphémère bonheur et les furtives retrouvailles du héros et des siens basculent, c'est-à-dire à l'arrivée de Lyssa et d'Iris, on peut déjà prévoir qu'il y aura un tournant majeur dans le cours du récit. L'épisode qui va du début de la pièce jusqu'au sauvetage de sa famille par Héraclès, incluant l'élimination de Lycos, constitue un ensemble en soi, fermé et complet. Une situation problématique a été présentée, approfondie, puis réglée. Fin de l'histoire. Mais, en réalité, c'est clairement et formellement à ce moment, à l'arrivée des deux déesses, que l'intrigue commence. Nulle part ailleurs les dieux ne font leur entrée au milieu d'une présentation, ils apparaissent plutôt au prologue ou à l'épilogue. Cette caractéristique structurelle particulière marque un second début avec un pseudo-prologue central plus court mais aussi explicite indiquant le commencement d'une action²⁰. Cette composition inhabituelle souligne une action tout aussi inhabituelle.

¹⁹ Et non en agissant comme le ferait un Henri VIII ! Opinion librement exprimée mais inspirée de PARMENTIER, L. et GRÉGOIRE, H., *Héraclès*, 1927, p. 7-8.

²⁰ SLEIGH, T. et WOLFF, C., *Euripides Herakles*, 2001, p. 5-6; BOND G.W., *Euripides Heracles*, 1981, p. 281. ; BARLOW, S.A., *Euripides Heracles*, 1996, p. 159-160.

LE CORYPHÉE

Ah! ah! allons-nous retomber encore dans les mêmes agitations de la frayeur, vieillards ? Quelle apparition vois-je sur le palais ?

Fuyons, fuyons. Hâte ta marche lente. Éloigne-toi d'ici.

O roi Péan, secours-moi. Détourne de moi les malheurs.

IRIS

Rassurez-vous. Vous voyez ici, vieillards, la fille de la Nuit, Lyssa; et moi, je suis la servante des dieux, Iris. La ville n'aura pas à souffrir de notre venue : c'est un seul homme et sa famille que nous attaquons, celui qu'on dit né de Zeus et d'Alcmène. Tant qu'il n'avait pas achevé ses pénibles travaux, le destin le protégeait, et son père, Zeus, ne permettait jamais à Héra ni à moi de lui faire du mal. Mais maintenant qu'il a mené à terme les épreuves imposées par Eurysthée, Héra veut qu'il se souille du sang des siens, qu'il abatte ses fils; et je le veux avec elle.

Va donc, trempe ton cœur inexorable, fille de la sombre Nuit, vierge étrangère à l'hymen; jette cet homme dans les accès de la démence; qu'il tue ses enfants, dans les troubles de la folie; fais-lui danser une danse forcenée; excite-le; lâche le câble du meurtre pour qu'il fasse passer le cours de l'Achéron à ses fils, merveilleuse couronne; que de sa propre main il les tue; qu'il sache ce qu'est la haine d'Héra pour lui, ce qu'est la mienne. Les dieux ne seront plus rien, mais l'humanité aura la puissance, s'il n'est pas puni.

LYSSA

Un père et une mère de noble race m'ont donné le jour : je suis du sang de la Nuit et du Ciel. J'exerce des fonctions qui ne sont pas pour me faire vénérer ni aimer et je ne me réjouis pas d'avoir à visiter ceux des hommes que j'aime. Je veux donc, avant de vous voir commettre une erreur, vous exhorter, Héra et toi, à vous laisser persuader par mes paroles. Cet homme dans la demeure de qui tu m'envoies n'est pas sans renom ni sur la terre ni chez les dieux. Des contrées inaccessibles et une mer sauvage, voilà ce qu'il a pacifié; il a relevé, seul, le culte des dieux abattu par des hommes impies. Je te conseille de renoncer à lui vouloir de terribles malheurs.

IRIS

Ne critique pas, toi, les desseins d'Héra et les miens.

LYSSA

C'est dans le bon chemin que je te ramène : tu es dans le mauvais.

IRIS

Ce n'est pas pour faire de la morale que t'a envoyée ici l'épouse de Zeus.

LYSSA

J'en prends le Soleil à témoin : l'acte que j'accomplis, je ne le veux pas. Mais s'il me faut absolument servir Héra et toi, et tournoyant, jappant, marcher sur vos pas comme le chien derrière le chasseur, ni les flots mugissants de la mer déchaînée, ni le tremblement de la terre, ni l'aiguillon de la foudre quand elle sème les angoisses ne m'égalèrent pour foncer, tel le coureur dans le stade, dans la poitrine d'Héraclès (*ἐγὼ στάδια δραμοῦμαι στέρνον εἰς Ἡρακλέους*). J'abattrai le palais et sur lui renverserai sa demeure. Je ferai périr les enfants d'abord; leur meurtrier ne saura pas qu'il tue les fils qu'il a engendrés, avant d'être délivré de mes fureurs. (Se tournant vers l'intérieur du palais.) Regarde. Voici que déjà il secoue la tête; il franchit les barrières de l'arène et roule des yeux hagards; il se tait, prunelles exorbitées; il ne modère plus sa respiration haletante; comme un taureau qui va se ruer, il pousse des mugissements terribles, en invoquant les Kères du Tartare. Bientôt je te ferai danser mieux encore aux accents de la flûte de l'épouvante. Va, Iris; vers l'Olympe élève tes pas généreux; moi je pénétrerai sans me faire voir dans le palais d'Héraclès²¹.

²¹ EURIPIDE, *Héraclès furieux*, 815-874 (trads BERGUIN, H. et DUCLOS, G.)

— ἔα ἔα·

ἄρ' ἐς τὸν αὐτὸν πίτυλον ἤκομεν φόβου,
γέροντες, οἷον φάσμι' ὑπὲρ δόμων ὄρω;

— φυγῆι φυγῆι

νωθὲς πέδαιρε κῶλον, ἐκποδῶν ἔλα.

— ὄναξ Παιάν,

ἀπότροπος γένοιό μοι πημάτων.

IRIS

θαρσεῖτε Νυκτὸς τήνδ' ὀρώντες ἔκγονον

La particularité de l'événement est encore soulignée par la dissonance qu'on note dans les discours des déesses. Il est surprenant de voir Iris aussi vindicative, mais cela peut très bien s'expliquer par son affection envers Héra. Toutefois, la tempérance de Lyssa a de quoi surprendre. Non qu'on ait l'habitude de la voir tenir des propos d'une nature violente, mais c'est ce qu'on pourrait attendre d'elle au vu de son nom. Pourtant, pour obéir aux ordres

Λύσσαν, γέροντες, κάμῃ τήν θεῶν λάτρην
 Ἴριν· πόλει γάρ οὐδὲν ἤκομεν βλάβος,
 ἐνὸς δ' ἐπ' ἀνδρὸς δόματα στρατεύομεν,
 ὃν φασιν εἶναι Ζηγνὸς Ἀλκμήνης τ' ἄπο.
 πρὶν μὲν γὰρ ἄθλους ἐκτελευτήσαι πικρούς,
 τὸ χρὴ νιν ἐξέσωζεν οὐδ' εἶα πατὴρ
 Ζεὺς νιν κακῶς δρᾶν οὔτ' ἔμ' οὔθ' Ἥραν ποτέ·
 ἐπεὶ δὲ μόχθους διεπέρασ' Εὐρυσθέως,
 Ἥρα προσάψαι κοινὸν αἶμ' αὐτῷ θέλει
 παῖδας κατακτείναντι, συνθέλω δ' ἐγὼ.
 ἀλλ' εἴ ἄτεγκτον συλλαβοῦσα καρδίαν,
 Νυκτὸς κελαινῆς ἀνυμέναιε παρθένε,
 μανίας τ' ἐπ' ἀνδρὶ τῷδε καὶ παιδοκτόνους
 φρενῶν ταραγμούς καὶ ποδῶν σκιρτήματα
 ἔλαυνε κίνει, φόνιον ἐξίει κάλων,
 ὡς ἂν πορεύσας δι' Ἀχερούσιον πόρον
 τὸν καλλίπαιδα στέφανον αὐθέντη φόνωι
 γνῶι μὲν τὸν Ἥρας οἴός ἐστ' αὐτῷ χόλος,
 μάθῃ δὲ τὸν ἐμόν· ἢ θεοὶ μὲν οὐδαμοῦ,
 τὰ θνητὰ δ' ἔσται μεγάλα, μὴ δόντος δίκην.

ΛΥΣΣΑ

ἔξ εὐγενούς μὲν πατρὸς ἔκ τε μητέρος
 πέφυκα, Νυκτὸς Οὐρανοῦ τ' ἀφ' αἵματος·
 τιμᾶς τ' ἔχω τάσδ' οὐκ ἀγασθῆναι φίλοις
 οὐδ' ἠδομαι φοιτῶσ' ἐπ' ἀνθρώπων φίλους.
 παραινέσαι δέ, πρὶν σφαλεῖσαν εἰσιδεῖν,
 Ἥραι θέλω σοί τ', ἦν πίθησθ' ἐμοῖς λόγοις.
 ἀνὴρ ὄδ' οὐκ ἄσημος οὔτ' ἐπὶ χθονὶ
 οὔτ' ἐν θεοῖσιν, οὐ σύ μ' ἐσπέμπεϊς δόμους·
 ἄβατον δὲ χήραν καὶ θάλασσαν ἀγρία
 ἐξημερίσας θεῶν ἀνέστησεν μόνος
 τιμᾶς πιτυούσας ἀνοσίων ἀνδρῶν ἕπο.
 ὣστ' οὐ παραινῶ μεγάλα βουλεύσαι κακά.

Ιρ. μὴ σὺ νουθέτει τά θ' Ἥρας κάμῃ μηχανήματα.

Λυ. ἐς τὸ λῶιον ἐμβιβάζω σ' ἵχνος ἀντὶ τοῦ κακοῦ.

Ιρ. οὐχὶ σωφρονεῖν γ' ἔπεμψε δευρὸ σ' ἢ Διὸς δάμαρ.

Λυ. Ἥλιον μαρτυρόμεσθα δρόσ' ἢ δρᾶν οὐ βούλομαι.
 εἰ δὲ δὴ μ' Ἥραι θ' ὑπουργεῖν σοί τ' ἀναγκαίως ἔχει,
 εἰμὶ γ'· οὔτε πόντος οὔτω κύμασι στένων λάβρος
 οὔτε γῆς σεισμὸς κεραυνοῦ τ' οἴστρος ἰωδῖνας πνέων
 οἷ ἐγὼ στάδια δραμοῦμαι στέρονον εἰς Ἡρακλέους·
 καὶ καταρρήξω μέλαθρα καὶ δόμους ἐπεμβαλῶ,
 τέκν' ἀποκτείνασα πρῶτον· ὁ δὲ κανὼν οὐκ εἴσεται
 παῖδας οὓς ἔτικτεν ἐναρῶν, πρὶν ἂν ἐμὰς λύσσας ἀφῆι.
 ἦν ἰδοῦ· καὶ δὴ τινάσσει κράτα βαλβίδων ἄπο
 καὶ διαστρόφους ἐλίσσει σίγα γοργωποὺς κόρας,
 ἀμπνοᾶς δ' οὐ σωφρονίζει, ταῦρος ὡς ἐς ἐμβολήν,
 δεινὰ μυκᾶται δέ. Κήρας ἀνακαλῶ τὰς Ταρτάρου
 τάχος ἐπιρροιβδεῖν ὀμαρτεῖν θ' ὡς κυνηγέτη κύνας.
 τάχα σ' ἐγὼ μᾶλλον χορεύσω καὶ καταυλήσω φάβωι.
 στείχ' ἐς Οὐλύμπον πεδαίρουσ', Ἴρι, γενναῖον πόδα·
 ἐς δόμους δ' ἡμεῖς ἀφαντοὶ δυσόμεσθ' Ἡρακλέους.

d'Héra elle possédera Héraclès et, ce sont les paroles que lui prête Euripide, elle ira, courant comme dans les stades, dans la poitrine d'Héraclès (*οἱ ἐγὼ στάδια δραμοῦμαι στέρνον εἰς Ἡρακλέους*).

En fait, il faut prendre le temps de le préciser, la rage ici, n'est pas que l'hypostase d'un concept, introduite par Euripide et plus ou moins bien définie, il s'agit d'une personnification réelle qui existait avant le poète. Ce type de divinité est d'ailleurs courant dès l'époque d'Homère qui en fait lui-même un usage abondant. Il n'y a qu'à penser à Deimos, Phobos et Éris, les trois comparses d'Arès²². Ou, d'une similitude encore plus prononcée avec Lyssa, Némésis. Cette dernière est une personnification assez concrète pour être appelée déesse. En fait, la différence entre un simple concept personnifié et une divinité à part entière est loin d'être claire. Certains auteurs ont voulu détailler des systèmes de personnification avec une hiérarchisation de plusieurs degrés allant de "pas du tout" à "totalement" divinisé, mais il est difficile de concilier cette structure artificielle avec les manifestations figurées que l'on a. Pour un artiste de l'époque classique, dès qu'un personnage est mis en scène ou sur peinture, celui-ci s'incarne et devient manifeste. Cependant, même si les gradations rigides ne rendent pas bien compte de la réalité grecque de l'époque, il faut reconnaître que certaines personnifications avaient plus d'importance que d'autres, que leur nature était mieux définie et leur rôle mieux délimité, mieux consolidé. La différence est sensible ne serait-ce que par rapport aux allégories²³. C'est dans cette zone grise que l'on peut placer la Rage. Elle n'est certes pas très connue et ses occurrences dans la littérature sont beaucoup plus rares que celles des Kères ou des Érinyes auxquelles elle ressemble par bien des aspects. Ses origines, telles que rapportées dans la pièce paraissent tirées directement d'une généalogie de mythographe et on pourrait s'attendre à la retrouver chez Hésiode, mais ce n'est pas le cas.

Chez Homère la rage, l'abstraction, est très présente, vu le contexte. Mais il s'agit du concept, non de Lyssa²⁴. Cependant, il est utile d'en isoler certains passages qui, même s'ils

²² HOMÈRE, *Iliade*, 4, 440-441 entre autres.

²³ DUCHEMIN, J., "Le personnage de Lyssa dans l'*Héraclès furieux* d'Euripide", *REG* 80, 1967, p. 130-139; SHAPIRO, H.A., *Personification of abstract concepts in Greek art and literature to the end of the fifth century B.C.*, New Jersey, 1976, p. 1 à 6. Les pages 148 à 152 sont consacrées à Lyssa : l'auteur y fait une revue des occurrences de la déesse dans la littérature et l'iconographie. Pourtant même si ce bilan n'est que partiel (ne serait-ce que par la limitation temporelle) il reste que Lyssa avait suffisamment d'importance dans le panthéon grec pour nécessiter quatre pages dans une thèse consacrée aux personnifications, considération que n'ont pas eu toutes les abstractions.

²⁴ En ce qui concerne la position d'Homère sur les personnifications versus celle des tragiques, il est utile de rappeler ce passage de DODDS, E.R., *Les Grecs et l'irrationnel*, M.GIBSON (trad.), Paris, 1965 (1951), p. 53 : "(...) Une réelle différence de conception religieuse sépare le monde d'Homère, ne fût-ce que de celui de

ne sont pas le fait d'une divinité, présentent le même mode d'action qu'on pourrait imaginer être celui d'un vivant : "Hector tout fier de sa force, sévit furieusement, confiant en Zeus, et ne respecte plus hommes ni dieux. Une rage puissante le pénètre" (*κρατερή δέ ἐ λύσσα δέδυκεν*). La violente rage (*κρατερή λύσσα*) est au nominatif, sujet qui pose l'action de s'enfoncer (verbe δύω) dans Hector. Dans le même ordre d'idée : "Achille les poursuivait vivement de sa pique; la rage en son coeur restait toujours puissante (*λύσσα δέ οἱ κῆρ αἰὲν ἔχε κρατερή*), et il brûlait de conquérir de la gloire"²⁵. Encore ici c'est la rage qui agit, elle possède littéralement Achille²⁶. Néanmoins, elle n'est pas encore une entité vivante et consciente. On voit que dès Homère sa ligne de conduite est tracée, mais ce n'est qu'à partir des tragiques qu'elle se définit comme un personnage dont les attributs la placent sur le même plan que les divinités persécutrices. D'ailleurs, sa généalogie telle que précisée par Euripide, renforce cette parité : elle est fille de la nuit et du sang d'Ouranos. Or ce même sang a donné naissance aux Érinyes lorsqu'il est tombé sur la terre.

On la retrouve de loin en loin dans différents passages, probablement en tant que simple mouvement de colère, mais il est certain que, chez Eschyle au plus tard, dans la pièce perdue *Xantriai* (*Ξαντρίαί*, se traduisant probablement par *Les Cardeuses*) de la tétralogie de Penthée, Lyssa est une divinité concrète. Le drame racontait les débuts et le rejet du nouveau culte dionysiaque soit par Penthée, comme dans *Les Bacchantes* d'Euripide, ou par les Minyades qui s'en prirent au fils de Leucippé. D'une façon comme de l'autre, des femmes, atteintes de folie, démembrèrent le fils de l'une d'entre elles et la responsable de cette démence, d'après le fragment qui suit, serait Lyssa.

LYSSA (prophétisant aux Bacchantes) :
Des pieds jusqu'à l'extrémité de la tête,
monte une convulsion, un aiguillon de Lyssa,
je veux dire le dard d'un scorpion²⁷.

Sophocle, qu'on a appelé le plus homérique des poètes." Et cela même si Sophocle était "le dernier grand représentant de la vision archaïque du monde" (p. 59).

²⁵ HOMÈRE, *Iliade*, 9, 237-239 et 21, 542-543 (trad. LASSERE, E.).

²⁶ Le verbe ἔχω peut d'ailleurs avoir ce sens de possession, mais lorsqu'il est utilisé au passif et avec le préfixe κατα, comme chez XENOPHON, *banquet*, 1, 10; 8, 10; PLATON, *Ménon*, 99 d, *Ion*, 533 e, 536 b, et comme il sera couramment utilisé par les auteurs chrétiens par la suite. Il est à noter que κατέχω (à l'actif) est aussi utilisé par EURIPIDE dans l'*Oreste* au vers 791 pour décrire le mode d'action des Érinyes; elles le prennent par un οἴστρος et font de lui un homme malade. Encore une fois d'Euripide, une autre pièce peut nous éclairer. Une scholie au vers 888 des *Phéniciennes* précise le sens du qualificatif δαιμονόντας qui est appliqué aux fils d'Œdipe en disant ὡς κακοδαιμονόντας, δαίμονι ἀπανθρώπιῳ καὶ σκληρῷ κατεχομένους : possédés par un mauvais génie, pris par un démon inhumain et rude (ma traduction).

²⁷ ΛΥΣΣΑ (ἐπιθειάζουσα ταῖς Βάκχαις)· ἐκ ποδῶν δ' ἄνω ὑπέρχεται σπαραγμὸς εἰς ἄκρον κέρα, κέντημα γλώσσης, σκορπίου βέλος λέγω Fr. 169 TrGF (ma traduction). La tradition donne γλώσσης à la quatrième ligne, ce qui n'a pas de sens, mais Lobeck corrige par Λύσσης, ce qui me semble fort à propos.

À la même époque environ, c'est-à-dire quelque part entre le début et le milieu du V^e s. av. J.-C., Bacchylide compose une épinicie pour Alexidame de Métaponte, enfant vainqueur à la lutte aux jeux pythiques. La première triade le concerne effectivement, mais dans les deux triades suivantes, le poète ne se concentre que sur le récit mythique des filles de Proetos :

La toute puissante Héra les avait fait fuir de l'aimable demeure de Proetos, ayant soumis leur esprit aux puissantes contraintes de la folie. Car, n'étant encore que de jeunes vierges, elles se rendirent au sanctuaire de la déesse ceinte de pourpre et prétendirent que les richesses de leur père l'emportaient de loin sur celles de la blonde déesse qui siège auprès de l'auguste et tout puissant Zeus. La colère la prit ; elle leur mit dans la poitrine les idées à l'envers (στήθεσσι παλίντροπον ἔμβαλεν νόημα), et elles de fuir dans la montagne aux feuilles étendues, en émettant des cris épouvantables (...).

Leur père, après treize mois d'angoisse,

invoqua la fille aux larges yeux de Létô dont le voile est de pourpre, tendant les mains vers les rayons du soleil aux prompts chevaux, pour qu'elle enlevât ses enfants à la funeste et folle Lyssa (τέκνα δυστάνοιο Λύσσας πάπφρονος ἐξαγαγεῖν) : "Je t'immolerai vingt bœufs au poil roux, qui ignorent le joug" dit-il, et celle qui guette les bêtes, la fille d'un père tout parfait, entendit sa prière. Elle persuada Héra et délivra les jeunes filles couronnées de boutons de roses de la démence d'où sont absents les dieux(...)²⁸.

Il est difficile de ne pas se rappeler en lisant ces lignes que c'est aussi Héra, par l'intermédiaire de Lyssa, qui est responsable de la folie d'Héraclès. De plus ce passage évoque aussi *Les Bacchantes* : de la même manière, les filles de Kadmos sont rendues folles par un dieu, pour cause d'impiété, et elles sont rejetées dans les montagnes. Au vers 977 de cette pièce, au plus fort de leur démence, juste avant de tuer Penthée, elles sont appelées chiennes rapides de Lyssa (θοαί Λύσσας κύνες). Là encore, il est certain que la rage est une divinité, et pas une simple notion.

Un autre fragment tend à confirmer la nature et le rôle de Lyssa. Une scholie au troisième livre d'Apollonios de Rhodes rapportant le récit d'Ixion, relate qu'il avait épousé Dia, fille d'Eionée et qu'il avait promis beaucoup de présents pour cela. Ainsi, son beau-père s'en venait le voir pour ces choses. Mais Ixion, perfide, fit sur son chemin un trou dans lequel il mit le feu et qu'il couvrit de bois pour le dissimuler. Éionée y tomba et en mourut. "Et la Rage, à cause de cela, fondit sur Ixion et personne ne voulait le purifier, ni parmi les dieux, ni parmi les hommes : car le premier, il a tué un homme de la même famille (...)"²⁹.

²⁸ BACCHYLIDE, *Épinicie*, 11 (trad. BARDOLLET, L. et DUCHEMIN, J., *CUF*). Le vers 54, *στήθεσσι παλίντροπον ἔμβαλεν νόημα*, a un sens encore plus subtil : "elle leur mit les idées sans dessus dessous dans la poitrine (le siège de l'âme)".

²⁹ Schol. Apollon. Rhod. Argon. III 62: Φλεγύου δὲ υἱὸς Ἰξίων, ὡς καὶ Εὐριπίδης (F 424 N.2): 'Φλεγύαντος υἱέ, δέσποτ' Ἰξίων ...'. Φερεκύδης (3 F 51b Jac.) δὲ <Πεισίωνος, Αἰσχύλος δὲ> Ἀντίονος. φησὶ (wer?) δέ· γαμήσας Δίαν

À la suite de toutes ces considérations, il apparaît évident que même si nous ne devons tenir compte que des sources écrites, il resterait manifeste que la rage était considérée comme une entité vivante et divine, capable d’agir sur le monde des hommes, au même titre que les autres dieux et ce à partir au moins du V^e s. av. J.-C. Et c’est d’abord dans le théâtre qu’elle se montre comme telle, ainsi que les passages cités plus haut l’ont souligné.

1.4. Lyssa, la tradition iconographique

Toutefois, Lyssa ne se rencontre pas que dans les écrits, mais aussi dans l’iconographie³⁰. À partir de la même époque plus ou moins, on la retrouve sur différents monuments figurés et plus particulièrement sur quelques vases de Grande Grèce du IV^e s. av. J.-C. Ses occurrences vont jusqu’au III^e s. ap. J.-C., mais celles qui nous occupent ici sont les plus anciennes, celles de la première moitié du IV^e s. et qui sont contemporaines, ou de peu plus tardives, que les textes à l’étude.

Dans les faits, elle demeure souvent difficilement distinguable des Érinyes ou des autres personnifications de la folie. Tout se passe comme si une même formule allégorique avait servi de canevas et qu’ensuite il demeurerait possible d’y apposer le nom voulu (Apate, Mania, Poine, Lyssa, Érinyes...) ³¹. Elle apparaît généralement vêtue en chasserresse, portant un chiton court avec des lanières se croisant sur la poitrine, des bottes, tenant parfois une peau, une lance ou un aiguillon. Dans quelques cas une panthère l’accompagne. Sur certains vases elle est vêtue d’un vêtement à manches, ce qui pourrait la désigner comme personnage de scène. Manifestement, ce sont là des caractéristiques qui pourraient s’appliquer à l’une ou l’autre des incarnations de la folie. Et seulement deux des trente-deux représentations connues de Lyssa portent une inscription qui l’identifient sans l’ombre d’un doute, dont l’une est la plus ancienne image d’elle qui nous soit parvenue : le cratère en cloche de Vico Equense,

³⁰ Ἡιονέως θυγατέρα πολλὰ ὑπέσχετο δώσειν δῶρα. ἐλθόντος δὲ ἐπὶ ταῦτα τοῦ Ἡιονέως ἰβόθρον ποιήσας (δ’ ὀρούξας?) καὶ πυρακτίσας σκεπάζει αὐτὸ λεπτοῖς ξύλοις<i> < i> καὶ κόνει λεπτήη < >’ (aus einem Botenbericht der ‘Perrhaibides’??), der ‘Perrhaibides’ ??), ἐμπεσὼν δὲ ὁ Ἡιονεύς ἀπόλλυται. ‘Λύσσα’ δὲ τῶι Ἰξίῳι ἐνέπεσε διὰ τοῦτο, καὶ οὐδεὶς αὐτὸν ἤθελεν ἀγρίσαι, οὔτε θεῶν οὔτε ἀνθρώπων· πρῶτος γὰρ ἑμφύλιον ἄνδρα ἀπέκτεινε (vgl. Aischyl. Eum. 717f.; Pind. Pyth. 2, 31–33). ἐλεήσας δὲ αὐτὸν ὁ Ζεὺς ἀγρίζει (vgl. F 648). –καὶ ἀγρισθεὶς ἠράσθη τῆς Ἥρας. ὁ δὲ Ζεὺς νεφέλην ὁμοίωσας Ἥρῃ παρακοιμίζει αὐτῶι. καὶ ὕστερον ποιήσας ἑτεράκνημον’ (Pind. Pyth. 2, 40) τροχὸν καὶ δεσμεύσας αὐτὸν τιμωρεῖται (ma traduction). Comme il est ici mentionné à la huitième ligne, dans la parenthèse, il est possible que le texte entre guillemets soit tiré des *Perrhèbes* d’Eschyle.

³⁰ Tout ce passage sur l’iconographie est tiré de KOSSATZ-DEISSMANN, A., s.v. ‘Lyssa’, dans *LIMC*, 6, 1, Zurich, Munich, 1992, p. 322- 329.

³¹ KOSSATZ-DEISSMANN, A., s.v. ‘Lyssa’, dans *LIMC*, 6, 1, p. 328.

aujourd'hui conservé au Museum of Fine Art de Boston³². Il date de 440 av. J.-C. et expose la mort d'Actéon. Cependant il s'agit d'une version un peu différente du mythe tel qu'on le connaît puisque la Rage s'y trouve, ce qui ne semble pas traditionnel. Elle arbore un vêtement de chasserresse, des bottes, une peau et un manteau à manches longues. Il est tout à fait possible que cette scène soit tirée des *Toxotides* d'Eschyle, une tragédie malheureusement perdue, mais dont on peut reconstituer les grandes lignes. Elle racontait la mort du héros changé en cerf et dévoré par ses chiens, puni pour avoir vu Artémis au bain. Détail intéressant, sur cette image, au-dessus de la tête de Lyssa on peut voir un protomé de chien. Il serait logique de penser que le peintre a ainsi voulu montrer que Lyssa était la rage des chiens personnifiée qui saisissait les bêtes et les faisait agir³³. Cette apparition dans la légende d'Actéon peut en laisser supposer d'autres sur des vases du même sujet mais ne portant aucune inscription. Un cratère à volute d'environ 400 av. J.-C. trouvé près de Tarente porte la même scène et Lyssa y est figurée avec le même style³⁴. Mais en plus elle a des serpents qui s'enroulent autour des bras (dénotant sa parenté avec les divinités chthoniennes) et de son bras droit étendu elle rend les chiens furieux. Il faut aussi signaler l'œnochoé du Museum of Fine Art de Boston datant de 370 av. J.-C., l'image est fragmentaire, mais on peut tout de même voir Actéon attaqué par ses chiens et le bas du corps d'une femme vêtue avec une jupe courte au motif en carreau avec une bordure à frange. On peut penser à Lyssa dans son aspect de chasserresse³⁵. Il est intéressant de faire ici un parallèle avec un passage du Pseudo-Apollodore où l'auteur raconte la mort du héros en disant que : "Et on dit que sur le champ la déesse changea sa forme pour celle d'un cerf, et elle jeta la rage dans les cinquante chiens qui le suivaient, par lesquels, sans qu'ils ne s'en rendent compte, il fut dévoré" (καί φασι τὴν θεὸν παραχρῆμα αὐτοῦ τὴν μορφὴν εἰς ἔλαφον ἀλλάξει, καὶ τοῖς ἐπομένοις αὐτῇ πεντήκοντα κυσὶν ἐμβαλεῖν λύσσαν, ὅν κατὰ ἄγροιαν ἐβρίσθη.)³⁶. Mais si on diverge un peu du sens généralement admis et qu'on prend ἐμβαλεῖν λύσσαν pour ἐμβαλεῖν Λύσσαν, alors le texte devient : "...et elle jeta Lyssa sur les cinquante chiens qui le suivaient...". Bien sûr, le sens figuré de ἐμ-βάλλω est moins courant et moins probable, mais

³² MFA 00.346. KOSSATZ-DEISSMANN, A., s.v. "Lyssa", dans, *LIMC*, 6, 1, no. 1, p. 324.

³³ La théorie est d'autant plus logique si on considère la possibilité que le nom Lyssa soit dérivé du substantif *Lykos* : loup, puisque ces derniers pouvaient transmettre la maladie du même nom. Voir SLEIGH, T. et WOLFF, C., *Euripides, Herakles*, 2001, p. 99.

³⁴ KOSSATZ-DEISSMANN, A., s.v. "Lyssa", dans, *LIMC*, 6, 1, no. 2, p. 325.

³⁵ MFA 03.839. KOSSATZ-DEISSMANN, A., s.v. "Lyssa", dans, *LIMC*, 6, 1, no. 3, p. 325. Le mythe d'Actéon est aussi dépeint sur deux autres vases : un cratère en cloche des environs de Sybaris de 350/ 340 av. J.-C. où Lyssa est en pleine course, en tenue de chasserresse, avec une torche dans chaque main, des serpents dans les cheveux et dans la main gauche, ainsi qu'une peau de panthère. Encore une fois, elle exhorte les chiens de son bras levé (no. 4 *LIMC*). Et enfin, une autre amphore du Berlin Staatliches Museum (F 3239), de 330 av. J.-C., où Lyssa, en plus des caractéristiques précédentes, tient deux lances de chasse et a des ailes (no. 5 *LIMC*).

³⁶ APOLLODORE, *Bibliothèque*, 3, 4, 4 (ma traduction).

c'est une possibilité qui devient envisageable lorsqu'on la place côte-à-côte avec les représentations dont il est ici question.

Lyssa n'est pas présente dans la version du mythe d'Actéon que nous connaissons. Pourtant l'iconographie atteste avec certitude qu'il existait une variante où elle jouait un rôle direct. Il pourrait en être de même pour ce qui est de l'histoire de Callisto. Le récit tel qu'il nous est parvenu ne fait aucune place à la Rage, néanmoins on comprend qu'il devait exister une autre version dans laquelle elle avait une place puisqu'elle se trouve sur un cratère provenant de Ruovo en Apulie et datant de 360 av. J.-C.³⁷. Sur la gauche est figuré Hermès qui se sauve avec le petit Arkas dans les bras, tout à droite Artémis et Apollon, au centre, Callisto assise et Lyssa qui court. Elle porte un costume de chasserresse encore une fois et un manteau à manches longues. On peut donc, ici aussi, supposer qu'il s'agit d'une scène de théâtre, dans une pièce qui aurait donné un rôle à la Rage. Or, on sait qu'Eschyle a écrit une tragédie dont le titre est *Callisto* (TrGF III F98) et que le poète est déjà familier avec Lyssa³⁸. L'histoire semble être un peu différente de ce que la tradition nous a rapporté car Callisto fait un geste pour porter une lance contre elle-même. Plutôt que d'être tuée par la déesse, il pourrait s'agir d'une version où l'héroïne était rendue folle par Lyssa, sur l'ordre d'Artémis, et se suicidait.

Dans le même ordre d'idée, le mythe de Lycurgue se prête bien à une intervention de la Rage. Premier homme à avoir offensé Dionysos, lycurgue fut frappé de folie et, comme Héraclès, il tua son fils en le mutilant, persuadé qu'il s'agissait d'un cep de vigne³⁹. Dionysos se prête bien à ce rôle. C'est d'ailleurs lui qui est responsable du délire (et en bout de ligne, de la mort) de Penthée, tout comme celui d'Antiopé. Dieu de la démence téléstique, il conduit les gens à se comporter en fous⁴⁰, il altère la personnalité et la perception. Cependant on peut tout aussi bien imaginer Lyssa remplissant cet office et il est tentant de croire qu'Eschyle, ou

³⁷ KOSSATZ-DEISSMANN, A., s.v. "Lyssa", dans *LIMC*, 6, 1, no. 6, p. 325.

³⁸ Voir l'extrait des *Xantriai* cité un peu plus haut.

³⁹ APOLLODORE, 3, 5, 1.

⁴⁰ HERODOTE, 4, 79, 3 et 4 : εἵνεκα ἧσσον ἐπετέλεσε τὴν τελετὴν. Σκύθαι δὲ τοῦ βακχεύειν περὶ Ἑλλησι ὀνειδίζουσι· οὐ γὰρ φασὶ οἰκὸς εἶναι θεὸν ἐξευρίσκειν τοῦτον ὅστις μαίνεσθαι ἐνάγει ἀνθρώπους. (...) « Ἡμῖν γὰρ καταγελάτε, ὦ Σκύθαι, ὅτι βακχεύομεν καὶ ἡμέας ὁ θεὸς λαμβάνει· νῦν οὗτος ὁ δαίμων καὶ τὸν ὑμέτερον βασιλέα λελάβηκε, καὶ βακχεύει τε καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ μαίνεται. Les Scythes font des reproches aux Grecs au sujet du fait de faire des bacchantes : en effet, ils disent qu'il n'est pas raisonnable d'imaginer un dieu qui pousse les hommes à se conduire en fous (μαίνεσθαι). (...) "Vous vous moquez de nous, ô Scythes, parce que nous faisons des bacchantes et que le dieu prend possession (λαμβάνει) de nous : maintenant ce dieu a aussi pris possession (λελάβηκε) de votre roi, il célèbre Bacchus et est rendu fou (μαίνεται) par le dieu (ma traduction). Le terme λαμβάνει implique une possession.

Euripide, avait franchi ce pas : deux cratères, l'un de style lucanien et provenant d'Anzio dans le Latium, l'autre, un vase apulien de Ruovo, montrent une version qui va en ce sens. Sur le premier⁴¹, datant de 360 av. J.-C. environ, on voit une femme qui tient le corps inerte de Dryas, le fils du roi, et à leur gauche, Lycurgue furieux qui menace sa femme avec une hache double. Un satyre et une Ménade sont aussi présents⁴², mais plus notable encore, au-dessus de la confusion vole Lyssa. Elle est ailée et entourée d'une couronne de rayons, elle porte un long chiton, tient un flambeau dans la main droite et une pique dirigée vers le roi dans la gauche. Le second est le vase éponyme du peintre de Lycurgue et la représentation est sensiblement la même que sur le précédent⁴³. Dans le registre supérieur Dryas mort est porté par deux personnes alors que le roi tue son épouse. Au-dessus se trouve une frise de dieux : Dionysos, Apollon, Hermès et Lyssa qui vole et est entourée de rayons. Dans la main gauche elle a des serpents et dans la droite un aiguillon avec lequel elle vise Lycurgue⁴⁴.

Il faut finalement mentionner un relief ornant la porte noire à Besançon⁴⁵. Il est particulier pour deux raisons : d'abord parce que, selon toute vraisemblance, il associe Lyssa au récit de la folie d'Ajax et aussi parce qu'il date du II^e s. ap. J.-C., ce qui dénote l'existence de toute une tradition relative à la Rage. On y voit le héros encore fou et sous le charme de

⁴¹ Musée National de Naples 82 123 (H3237). KOSSATZ-DEISSMANN, A., s.v. 'Lyssa', dans, *LIMC*, 6, 1, no. 7, p. 325.

⁴² Ils renvoient au monde dionysiaque dans sa composante de folie, ce qui cadre assez bien avec la *mania* de Lycurgue. Quant à la double hache, elle est porteuse aussi d'une forte symbolique, puisqu'elle est un instrument du sacrifice animal, ici retourné contre un homme et dans un crime infanticide.

⁴³ BM F 271. KOSSATZ-DEISSMANN, A., s.v. 'Lyssa', dans, *LIMC*, 6, 1, no. 8, p. 325.

⁴⁴ Un fragment du musée Allard Pierson (no. 2563, no. 9 *LIMC*, milieu IV^e s. av. J.-C.) sur lequel on voit Lycurgue furieux montre également une femme entourée de rayons et, par analogie, il pourrait aussi s'agir de Lyssa. De la même manière, de la même date et encore une fois de Ruovo, un cratère à colonnettes (no. 10 *LIMC*) présente un portrait avec Lycurgue devenu fou avec un buste de femme dans un *vélificatio* : on peut croire que c'est une variante du motif avec la couronne de rayons et que cette femme est en fait Lyssa. On la trouve d'ailleurs sur une amphore du musée de Naples (H3219, no. 11 *LIMC*) et sur une loutrophore de Munich (no. 12 *LIMC*), respectivement de 330 et 320 av. J.-C., dans le même contexte à quelques variables près. Il est remarquable de trouver un tableau similaire sur deux sarcophages de la période antonine (no. 13 et 14 *LIMC*). Sur un d'eux on voit deux Lyssai, l'une habillée en chasserresse avec le flambeau et le fouet, et l'autre avec un vêtement à manches longues tenant épée et flambeau. De plus, une peinture murale de Pompéi (Casa dei Vetii) comporte aussi deux Lyssai qui encadrent une scène où des Ménades attaquent Penthée. Toutes deux agitent fouets et flambeaux pour inciter les Ménades (no. 18 *LIMC*).

Lyssa se trouve sur les représentations figurées de nombreux autres mythes, celui d'Antiope et Dirce notamment. Un cratère d'environ 330 av. J.-C. (no. 19 *LIMC*) la présente accompagnée d'un démon de la folie masculin, peut-être Oistros, et tous deux rendent fou le taureau auquel est attachée Dirce.

Plus important encore par le nombre de ses occurrences, mentionnons rapidement celles qui ont trait à la légende de Pélops et Oenomaos. Pas moins de sept vases de Grande Grèce remontant tous à 330 ou 320 av. J.-C. et avec ce motif nous sont parvenus (no. 21 à 27 *LIMC*). Dans la majorité des cas, Lyssa est ailée et se tient dans le char d'Oenomaos ou en excite les chevaux. On la voit exciter encore les chevaux d'Hippolyte sur trois des quatre vases dépeignant cette légende : un cratère à volutes du British Museum (BM F 279, no. 29 *LIMC*), un autre de Toledo (collection privée, no. 30 *LIMC*) et un autre encore du musée de Naples. Sur une loutrophore (collection privée à New York, no. 28 *LIMC*), elle se tient derrière Hippolyte.

⁴⁵ KOSSATZ-DEISSMANN, A., s.v. 'Lyssa', dans, *LIMC*, 6, 1, no. 32, p. 328.

l'illusion tenant son épée avec laquelle il a tué le troupeau. À droite se trouve une femme à demi vêtue qui pourrait très bien être Lyssa. Cette interprétation prend tout son sens si on met en parallèle un fragment d'un tragique inconnu qui attribue à Ajax ces paroles : "Il n'est guère de peine qui morde autant l'âme d'un homme libre plus que le déshonneur et voilà que j'en souffre. Une honte insondable m'assaille et me remue jusqu'au tréfond par les cruels aiguillons de Lyssa"⁴⁶. Or on sait avec certitude, d'après le texte de Sophocle, que la cause de la folie d'Ajax était perçue comme étant d'origine divine et non humaine⁴⁷, à cette différence près qu'Athéna, admet-on généralement, était la responsable de son mal⁴⁸. Toutefois, comme c'est le cas pour l'histoire d'Actéon, Callisto et Lycurgue, on peut très bien imaginer une variante où Lyssa prenait le contrôle sur le Télamonide. Serait-il exagéré de faire un parallèle avec les vers 450-452 de la pièce de Sophocle, lorsqu'Ajax dit qu'Athéna le "renversa en envoyant un mal semblable à la rage" (Νῦν δ' ἡ Διὸς γοργῶπις ἀδάματος θεὰ ἤδη μ' ἐπ' αὐτοῖς χεῖρ' ἐπευθύνοντ' ἐμὴν ἔσφηλεν ἐμβαλοῦσα λυσσώδη νόσον (...)) ?

Quoi qu'il en soit pour le poète classique, on sait que Quintus de Smyrne franchit allègrement le pas sept ou huit siècles plus tard, dans *Les Posthomériques*. Athéna y fait fondre Lyssa sur Ajax pour détourner sa fureur des Argiens et surtout d'Ulysse, la reportant ainsi sur les troupeaux qu'il massacre. La Rage y est pleinement personnifiée au vers 360 et également en 405, où il est même spécifié qu'il la porte en son sein (ἐνὶ στέροισιν ἔχων ὀλοόφρονα Λύσσαν), donc à l'intérieur de lui. Ce qui renvoie directement aux attestations classiques de Lyssa (et même au texte de Bacchylide). Au vers 452, Athéna chasse des yeux et de l'esprit d'Ajax la terrible Folie, l'appelant cette fois Maniè, mais toujours en gardant cet aspect divin, personnifié, de la Rage. Comme on l'a dit lors de la recension de l'iconographie de Lyssa, celle-ci peut aisément être confondue avec les autres incarnations de la rage, de la folie, voire avec les divinités vengeresses. D'ailleurs, Pausanias signale un temple à sept

⁴⁶ TrGf II adespota F 110 : ΑΙΑΣ ῥ οὐκ ἦν ἄρ' οὐδὲν πῆμ' ἐλευθέρου δάκνον ψυχὴν ὁμοίως ἀνδρὸς ὡς ἀτιμία. οὐ γὰρ πέπονθα καὶ με συμφοροῦσα βαθεῖα κηλὶς ἐκ βυθῶν ἀναστρέφει λύσσης πικροῖς κέντροισιν ἠρεθισμένον, passage tiré de CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, 2, 15, 63, 4, (traduction proposée par P. Bonnechere dans une communication personnelle). Il reste toutefois difficile de se prononcer avec certitude sur le sens qu'il faut donner à λύσσης πικροῖς κέντροισιν : il pourrait tout aussi bien s'agir de l'aiguillon de la rage que de celui de Lyssa. Mais on sait que les dieux utilisent cette dernière pour agir sur les humains et il n'est pas abusif de penser que c'est de cela dont il s'agit ici.

⁴⁷ SOPHOCLE, *Ajax*, 186 : Le chœur nomme le mal d'Ajax "maladie divine" (Οὐ ποτε γὰρ φρενόθεν γ' ἐπ' ἄριστέρα, παῖ Τελαμῖνος, ἔβας τόσσον ἐν ποίμναις πίτνων ἤκοι γὰρ ἄν θεία νόσος· ἀλλ' ἀπερύκοι); puis en 607-611 (Καὶ μοι δυσθεράπευτος Αἴας ξύνεστιν ἔφεδρος, ὅμοι μοι, θεία μανία ξύναυλος) et en 532-534 le héros lui-même attribue sa démence à un *daimon* (Αἰ. Ἐν τοῖσδε τοῖς κακοῖσιν; ἢ τί μοι λέγεις; ΤΕ. Μὴ σοί γέ που δούστηνος ἀντήσας θάνοι. Αἰ. Πρέπον γέ τ' ἦν δαίμονος τοῦμοῦ τόδε.).

⁴⁸ Athéna se dit elle-même responsable de la folie d'Ajax aux vers 59-60, en l'ayant égaré par le mal de la folie (μανιάσιν νόσοις).

stades de Mégalopolis qui est dédié aux déesses que les gens du lieu nomment les *Maniai* et qui ont joué un rôle important dans le mythe de la folie d'Oreste. Selon lui ce sont des épiclèses des Euménides⁴⁹. On constate dès lors qu'il y avait une certaine confusion et peut-être même certains recouvrements entre ces divinités associées à la folie.

On trouve aussi cette assimilation sur un cratère de Paestum, signé par Assteas et datant des environs de 350-325 av. J.-C.⁵⁰, où Héraclès est sur le point de jeter un de ses fils au feu pendant que Mégare s'enfuit (ce n'est donc pas la version euripidéenne qui est représentée). D'un balcon situé à l'arrière regardent Alkmène, Iolaus et Mania. On ne peut être assuré que la Folie possède le héros, mais il est évident qu'elle est à tout le moins responsable de son état. Il devient intéressant à ce point de mentionner un passage de Philostrate dans les *Tableaux*. En 2, 23 l'auteur décrit un tableau qui dépeint la folie d'Héraclès et cette fois c'est de la version euripidéenne dont il s'agit, Philostrate le spécifie : Héraclès est encore soumis à l'illusion, il le sait pour l'avoir entendu dans (une pièce d') Euripide et il ajoute que si l'Érinnye qu'on voit souvent sur scène et qui est responsable du désordre autour n'apparaît pas, c'est qu'elle est dans la personne même d'Héraclès, qu'elle bondit dans sa poitrine, troublant de ce fait sa raison⁵¹.

2. Types d'interventions divines

Il est donc clair, sous tous les rapports, que la Rage ou la Folie agit sur Héraclès et le rend fou, jouet d'une illusion. Revenons maintenant au texte d'Euripide pour l'analyser plus en profondeur : il est remarquable qu'on puisse y discerner deux modes d'action divine distincts : de l'extérieur et de l'intérieur. Au début de la scène de démence, la déesse n'est pas encore entrée dans le héros, elle est toujours campée au-dessus du palais montrant et décrivant à Iris les symptômes de la crise. Elle n'est pas dans sa poitrine, courant comme dans les stades et pourtant les symptômes sont visibles. Ainsi, il y a deux moments, deux types d'emprises différents. Par la suite, lorsque le messager vient relater la scène dont il a été témoin, l'action est décrite plus en détail et on constate aisément que Lyssa est entrée dans le corps d'Héraclès quand il dit que ‘‘déjà Héraclès n'était plus lui-même’’ (v. 931 ὁ δ' οὐκέθ' αὐτὸς ἦν). En effet, il

⁴⁹ PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, 8, 34.

⁵⁰ Musée archéologique national de Madrid, 11094.

⁵¹ PHILOSTRATE, *La galerie de tableaux*, 2, 23, 4 : ἀναρρεῖ πᾶσα χορηγία τῆς νόσου. τὴν Ἐρινὺν δέ, ἢ ταῦτα ἴσχυσεν, ἐπὶ μὲν σκηνῆς εἶδες πολλάκις, ἐνταῦθα δὲ οὐκ ἂν ἴδοις εἰς αὐτὸν γὰρ εἰσῆκίσατο τὸν Ἡρακλέα καὶ διὰ τοῦ στέρονου χορεύει μέσῃ αὐτῷ εἴσω σκιρτώσα καὶ τὸν λογισμὸν θαλοῦσα.

faut le prendre au mot, son esprit n'était dès lors plus présent et il n'a eu aucune conscience des actes posés, comme la déesse l'avait annoncé en 865⁵². Et d'ailleurs au moment où il se réveille, à la fin de cet épisode, il ne se souvient de rien. L'assimilation des gestes des deux protagonistes est rendue évidente dans ce vers : sur la même ligne, séparés par seulement trois mots, sont juxtaposés deux participes à l'aoriste, ἀποκτείνασα et κανών. Les deux mots décrivent la même action : le fait d'avoir tué les enfants. Toutefois le premier est au féminin et a comme antécédent Lyssa, le deuxième est au masculin et s'applique à Héraclès. Ce n'est pas un hasard si Euripide les a rapprochés ainsi. Il en vient à un point où Héraclès n'est plus seulement l'agent de Lyssa sur lequel elle agit à distance, mais un état où il y a identité entre les deux personnages⁵³, un moment où Lyssa agit avec le corps d'Héraclès quand elle s'est emparée de son esprit.

À ce point du raisonnement, il est intéressant de mettre en parallèle la réplique que fait Clytemnestre au chœur lorsque ce dernier l'accuse d'être une traîtresse après le meurtre de son époux dans l'*Agamemnon* d'Eschyle : "Tu prétends que c'est là mon ouvrage : n'en crois rien. Ne crois même pas que je sois la femme d'Agamemnon. Sous la forme de l'épouse de ce mort, c'est l'antique, l'âpre Génie vengeur d'Atrée, du cruel Amphitryon, qui a payé cette victime, immolant un guerrier pour venger des enfants"⁵⁴. Elle fut l'instrument de l'alastor, le génie vengeur, qui se servit d'elle pour accomplir ses desseins. Il n'est pas clairement spécifié que celui-ci est entré dans son corps, mais Clytemnestre affirme qu'elle n'était plus elle-même et qu'elle n'a pas commis ce meurtre. Il faut le souligner : elle ne sous-entend pas qu'elle a agi pour et par la force d'une divinité, mais que cette divinité a agi à travers elle. La scène offre de réels points de contacts avec la possession d'Héraclès par Lyssa dans l'*Héraclès furieux*.

Parmi les tragédies qui nous sont parvenues, il en est une autre sur laquelle il faut impérativement se pencher afin de comprendre les divers moyens qu'avaient les dieux pour agir sur les humains : l'*Oreste* d'Euripide. Dans cette pièce il n'est pas question de possession, pourtant certains éléments laissent deviner une pensée qui s'en approche. Oreste est poursuivi par les Érinyes suite au meurtre de sa mère. Or nous savons désormais que les divinités vengeresses sont semblables aux différentes incarnations de la folie et que leurs attaques vont dans le même sens. Il est significatif qu'Oreste les appelle "vierges à l'œil

⁵² ὁ δὲ κανὼν οὐκ εἴσεται παιδᾶς οὓς ἔτικτεν ἐναρόν, πρὶν ἂν ἐμᾶς λύσσης ἀφήῃ Leur meurtrier ne saura pas qu'il tue les enfants qu'il a engendrés avant qu'il ne soit délivré de ma rage (ma traduction).

⁵³ BOND G.W., *Euripides Heracles*, 1981, p. 291 et LEE, K.H., "The Iris-Lyssa Scene in Euripide's *Heracles*", *Antichthon* 16, 1982, p. 48-49.

⁵⁴ ESCHYLE, *Agamemnon*, 1497-1503 (trad. MAZON, P., CUF).

sanglant et à l'aspect de serpent'' (τὰς αἱματωπούς καὶ δρακοντώδεις κόρας, v. 256) et 'prêtresses d'enfer à la face de chienne'' (αἱ κυνῶπιδες γοργῶπες, ἐνέρων ἰέρειαι, v. 260-261) si on se rappelle l'association qui existe entre Lyssa et les serpents d'une part et les canidés de l'autre. Mais le passage probablement le plus éloquent quant au rôle que peut jouer la rage dans la folie d'Oreste est celui où Électre rencontre le messager. Alors qu'elle ne sait rien encore du sort qui a été arrêté pour eux et qu'elle cherche son frère, elle demande au chœur des Argiennes si elles l'ont vu : 'Femmes, où donc s'est vivement éloigné du palais le malheureux Oreste qui a été dompté par la rage (Rage ?), démente envoyée par les dieux (τλήμων Ὀρέστης θεομανεῖ λύσσηι δαμείς) ?''⁵⁵. Et lui, sous les assauts des Érinyes, réagit semblablement à Héraclès. Lorsqu'elles se jettent sur lui, son 'œil se trouble et il prend rapidement en échange la rage, alors que tantôt il était dans son bon sens'' (ὄμμα σὸν ταράσσεται, ταχὺς δὲ μετέθου λύσσαν, ἄρτι σωφρονῶν, v. 253-254).

Il est un point dans cette pièce qui doit être souligné puisqu'il permet de mieux mettre en lumière une des différentes possibilités dont disposent les dieux pour agir sur les humains. Au cours de la présentation de l'iconographie de Lyssa, un relief de la porte noire à Besançon nous a amené à évoquer le vers d'un tragique inconnu dans lequel Ajax se dit affligé par le cruel aiguillon de la rage (ou de la Rage) qui le met à mal et à l'envers. Ce fragment nous a servi à illustrer le rôle de Lyssa, mais il permet aussi d'en venir à l'hypothèse selon laquelle les dieux pouvaient provoquer des états identiques à la possession et en outre avec des moyens autres : ici, l'aiguillon. La question est logique, surtout si on tient compte du fait que dans notre pièce de départ, Héraclès lui-même identifie la cause de sa folie à l'atteinte d'un trait. À son réveil après les meurtres, alors qu'il prend graduellement conscience de son crime, il demande à son père où lui prit ce délire/ aiguillon (ποῦ δ' οἴστρος ἡμᾶς ἔλαβε;). De même, chez Philostrate, le héros est dit saisi d'un transport de fureur (οἴστροῦντι δὲ τῇ Ἡρακλεῖ)⁵⁶. De la même manière, Oreste confie à Pylade qu'il craint que les déesses ne le prennent par un οἴστρος, ce à quoi son ami lui répond qu'il sera présent pour le soigner. Avant de préciser le sens qu'il faut donner à οἴστρος, il est capital de faire cette remarque : Oreste met Pylade en garde, s'il le touche, il risque de partager sa rage, sa lyssa (εὐλαβοῦ λύσσης μετασχεῖν τῆς ἐμῆς)⁵⁷, lyssa qui lui fut transmise par l'οἴστρος des Érinyes. Alors on peut donc supposer que parmi les sens les plus couramment attribués à ce mot, à partir des tragiques du moins, il ne

⁵⁵ EURIPIDE, *Oreste*, 844-845 (ma traduction).

⁵⁶ EURIPIDE, *Héraclès*, 1144 et PHILOSTRATE, *La galerie de tableaux*, 2, 23, 3.

⁵⁷ EURIPIDE, *Oreste*, 791-793.

s'agit ici certes pas d'une piqûre de taon, ni d'aiguillon, mais de transport, d'accès de fureur, présenté au figuré. Les dieux peuvent donc induire des accès de folie, des passions violentes chez les hommes, les mettre hors de leurs sens grâce à divers moyens.

C'est un phénomène de ce type auquel on assiste dans le premier livre de l'*Illiade* lorsque Apollon lance ses flèches sur les Achéens, provoquant ainsi la maladie et la mort chez les bêtes et les hommes, parce que son cœur s'est gonflé de colère à entendre la plainte de son prêtre Chrysès. En fait, même si cette histoire n'a rien à voir avec la possession, on peut tout de même y voir, déjà, les prémices de la pensée magique qu'on trouve en vogue durant l'époque classique et plus encore par la suite durant la période hellénistique et durant l'Antiquité tardive : suite à une prière (incantation) prononcée par un prêtre (mage) un dieu est persuadé (voire contraint) d'agir en faveur de ce dernier. Être atteint par un trait divin peut provoquer la maladie, la mort, mais aussi des états semblables à la possession. Les symptômes sont similaires et les circonstances identiques. Héraclès pris par Lyssa n'est en rien différent d'Oreste frappé par les Furies ou de Io qui se dit emportée par un furieux souffle de rage (*φέρομαι λύσσης πνεύματι μάργη*) alors qu'elle est poursuivie par un taon (*οἰστρος*) envoyé par Héra. Comme son descendant, elle a les yeux qui roulent dans leur orbite et n'a plus le contrôle sur ses facultés⁵⁸. Le verbe *οἰστρά-ω* qui signifie "être furieux comme un animal piqué par un taon/ être saisi d'un transport de fureur" et qui est utilisé par Philostrate pour décrire l'état d'Héraclès au moment où il est sous l'emprise de la Rage est précisément celui employé par Euripide dans le prologue des *Bacchantes* pour décrire la folie que Dionysos induit chez les sœurs de Sémélé. Le dieu expose les raisons pour lesquelles elles ont "quitté en foule leur foyer, sous l'aiguillon de son délire, (...) l'esprit égaré (...)" (*ἐκ δόμων ὀιστρησ' ἐγὼ μανίαις, ὄρος δ' οἰκοῦσι παράκοποι φρενῶν ἐτ οἰστρηθεῖς Διονύσωι*)⁵⁹. Or, il y a de nombreuses similitudes entre la conduite des possédés et celle des Bacchants.

Outre la rage et le délire dionysiaque, un autre type de folie peut être provoqué par des traits divins : la folie amoureuse. Si on s'en tient aux tragédies, Euripide encore une fois nous donne un bel exemple de ce que peuvent causer les flèches empoisonnées de Cypris⁶⁰. L'*Hippolyte* commence par l'exposition d'Aphrodite et, dans son compte rendu de la situation, elle précise qu'une maladie (*νόσος*) ronge Phèdre parce qu'elle a été frappée par

⁵⁸ ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, 877-886.

⁵⁹ EURIPIDE, *Les Bacchantes*, 32-33 et 119.

⁶⁰ "flèches empoisonnées de Cypris" : expression empruntée à Euripide dans *Médée* aux vers 632-633.

l'aiguillon de l'amour (*κάκπεπληγμένη κέντροις ἔρωτος*, v. 38-40). Plus loin au vers 969, Thésée, dans les reproches qu'il fait à son fils suite à la mort et à la fausse accusation de celle-ci, souligne que la déesse trouble l'âme de qui est dans la fleur de l'âge (*ταράξει Κύπρις ἠβῶσαν φρένα*). Mais c'est celle de son épouse et non de son fils qui avait été bouleversée, et de plutôt belle manière. Les vers 141-144 sont éloquents et expliquent bien la pensée d'Euripide sur ce point. Le chœur, devant les manifestations de douleur et de folie de la jeune Phèdre reste interdit : elle demeure enfermée dans la maison, couchée sur son lit par une maladie, épuisée, refusant de manger et cherchant la mort. L'interprétation qu'il a de son mal est toutefois étonnante : "N'es-tu pas, ô jeune fille, possédée soit par Pan, soit par Hécate ou bien égarée par les Augustes Corybantes ou par la Mère qui réside sur la montagne?" (*σὺ γὰρ ἔνθεος, ᾧ κούρα, εἴτ' ἐκ Πανὸς εἶθ' Ἐκάτας ἢ σεμνῶν Κορυβάντων φοιτᾶις ἢ ματρὸς ὀρείας;*)⁶¹

Les qualificatifs utilisés pour décrire l'état de Phèdre (*ἔνθεος* et *φοιτᾶις*) sont révélateurs et cela n'a pas échappé à la plume des scholiastes qui se sont interrogés sur le sens qu'on devait attribuer à ce passage. Leur analyse rejoint ce qui a été dit jusqu'à maintenant concernant l'interprétation qu'on peut faire des différents extraits de tragédies présentés et aux termes qu'ils contiennent. Une première scholie s'attache au mot *ἔνθεος* et cherche à comprendre le sens que le chœur lui donnait : les discours décousus de Phèdre, ses excès amoureux, ses paroles paraissant échapper à son propre contrôle, tout cela porte à croire que Phèdre était folle par l'action de démons (*καὶ τοῖς [τῆς] μανίας αἰτίοις προσθεμένη δαίμοσι*).

Un des quatre manuscrits qui porte cette glose ajoute aussi que Phèdre est furieuse, qu'elle a quelque chose d'insensé en elle (*ἐν σεαυτῇ μανιωδῆς τι ἔχουσα*), qu'elle est possédée, égarée et saisie d'un transport divin (*ἔνθεος φοιτᾶς, ὥστε εἶναι τὸ ἐξῆς τῆς διανοίας*) et qu'elle subit tout cela à cause d'un dieu. Ainsi le commentateur s'interroge à savoir si c'est Pan qui la rend folle, ou si cette maladie (*νοσεῖς*) lui viendrait des Corybantes ou même d'Héra, elle qui a, sans contredit, cette faculté d'égarer les esprits.

Une autre scholie porte sur le terme *φοιτᾶις* et sur la cause de l'égarement de Phèdre. Le scholiaste évoque la possibilité qu'un autre (esprit) se soit glissé dans son corps, soit avec elle, soit à sa place, et qu'il l'ait rendue égarée, folle, inspirée des dieux, prise de possession : ce que certains appellent simplement "égarée", comme Euripide, mais dont le sens est clairement "possédée".

⁶¹ EURIPIDE, *Hippolyte*, 141-144 (ma traduction).

Enfin, une dernière note définit *ἔνθεος* : sont appelés *ἔνθεος* ceux dont l'esprit est pris par un certain simulacre (*φάσματός*) et qui sont possédés (*κατεχόμενοι*) par ce simulacre d'un dieu. Ensuite ils agissent comme s'ils étaient eux-mêmes ce dieu⁶².

Suite à ces précisions sur les sens que l'on pouvait, à l'époque tardive, attribuer à *ἔνθεος*, *φοιτάω*, *κατέχω* et leurs dérivés, il devient plus probable encore qu'Euripide admettait la possibilité de la possession, et que c'est ce qu'il a mis en scène dans quelques tragédies.

Phèdre elle-même, un peu plus tard dans la pièce, tient un discours et révèle des envies que la nourrice n'arrive pas à comprendre : celle-ci se demande quelle démence lui frappe l'esprit (*παρακόπτει φρένας*). Et alors Phèdre, semblant tomber des nues, prend brusquement conscience de son état et se dit : «Malheureuse que je suis, qu'ai-je fait? Où ai-je été égarée hors du bon sens? Je suis devenue folle, tombée sous le fléau d'un *daimon*»⁶³.

Ces deux passages nous amènent à considérer un dernier type d'emprise divine : la peur panique. Devant l'étrange comportement de sa maîtresse, la vieille se demande si Phèdre n'est pas possédée par un dieu, et notamment par Pan, car, tout luron qu'il fut, il était prompt à commettre bien des méfaits. Surtout, il était capable de rendre fou. La peur subite était perçue par les Grecs comme un égarement, une réaction insensée et absurde qui prenait hommes et bêtes sans raison et les poussait tête première dans la confusion. Un égarement dont la cause ne pouvait être autre que divine, tout comme le délire qui embrouillait les sens de Phèdre.

⁶² SCHWARTZ E. (éd.), *Scholia in Euripidem, volumen II Scholia in Hippolytum Medeam Alcestin Andromacham Rhesum Troades*, Berlin, 1891, p. 23:

σύ γάρ ἔνθεος, ὃ κούρα: ἀπέτεινε λοιπὸν τὸν λόγον πρὸς τὴν Φαίδραν, τῆς νόσου αὐτῆς τὴν πρόφασιν ἐπιζητοῦσα καὶ τοῖς [τῆς] μανίας αἰτίοις προσθεμένη δαίμοσι. δοκεῖ γὰρ καὶ μαίνεσθαι ἐνίοτε τῇ ὑπερβολῇ τοῦ ἔρωτος, μὴ καθεστάναι δοκοῦντα ῥήματα φθεγγομένη, οἷανπερ αὐτὴν εἰσάγει καὶ κυνηγεσίῳ ἐρώσαν καὶ δι' αἰνιγμάτων τὰ τοῦ ἔρωτος φράζειν δοκοῦσαν [μαίνεσθαι]: – MNAB

ἄλλως: ἐμμανῆς, ἐν σεαυτῇ μανιδῶδες τι ἔχουσα. τὸ δὲ ἐξῆς: ἔνθεος φοιτᾶς, ὥστε εἶναι τὸ ἐξῆς τῆς διανοίας οὕτως· σύ γάρ, ὃ κόρη Φαίδρα, ἔνθεος καὶ ἐμμανῆς φοιτᾶς καὶ ἐνθουσιᾶς, ἐκ τίνος θεῶν τοῦτο παθοῦσα. καὶ ἀπορούση εἰπέ μοι: ἐκ Πανὸς σὺ ἐμάνης εἶτε ἐκ τῆς Ἥρας ἢ Κορυβάντων τοῦτο νοσεῖς; λέγειν οὐκ ἔχω· καὶ εἴ τι τούτων ἀμαρτήσασα. τὴν ὀρείαν καὶ μανίας αἰτίαν: –B

γράφεται φοιτᾶς. ὃ νέα Φαίδρα. τὸ δὲ ἔνθεος ἐμμανῆς. σύ γάρ ἔνθεος φοιτᾶς· πόθεν δέ, λέγειν οὐκ ἂν δυναίμην. ὃ εἰ ἀντὶ τοῦ ἢ καὶ ὃ τε παρέλκει. τὸ δὲ φοιτᾶς ἀντὶ τοῦ μαίνῃ, ἐπιθειάζῃ, κατέχῃ. ἀντὶ γὰρ τοῦ ὃ κούρα τινὲς τὸ φοιτᾶς γράφουσιν: –MN

La dernière scholie provient de TAMBORNINO, J., «De antiquorum daemonismo», *RGVV* 7/3, Giessen, 1909, p. 4 : ἔνθεοι λέγονται οἱ ὑπὸ φάσματός τινος ἀφαιρεθέντες τὸν νοῦν καὶ ὑπ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ τοῦ φασματοποιοῦ κατεχόμενοι καὶ τὰ δοκοῦντα ἐκείνῳ ποιοῦντες.

⁶³ EURIPIDE, *Hippolyte*, 238-241 (ma traduction).

Le *Rhésos*, une tragédie très probablement apocryphe, témoigne de cette croyance et serait en fait le plus ancien témoignage sur la peur panique. Elle racontait la mission d'Ulysse et Diomède dans le camp des Troyens, épisode tiré de la *Dolonie* de l'*Iliade*. La pièce s'ouvre avec le mécontentement du prince Hector : les sentinelles en faction ont quitté leur poste pour alerter leur chef, mais, étrangement, ils ne semblent pas en mesure d'expliquer clairement la cause du désarroi qui les a ainsi poussés à réveiller leur supérieur. Hector, déconcerté demande à l'un d'eux : « Le fils de Cronos, Pan, t'aurait-il rendu tremblant de crainte par son fouet ? Tu as laissé ta garde et troublé l'armée. »⁶⁴ Car quelle autre cause pourrait-il bien y avoir pour qu'un homme sensé agisse de la sorte ?

Le contexte militaire de ce passage est typique des principaux textes décrivant la panique : c'est dans les situations de guerre que surgissent généralement les terreurs paniques, et souvent dans une circonstance bien précise : celle qui met deux armées à proximité, chacune dans son campement, à anticiper et surveiller les mouvements de l'ennemi. Les auteurs anciens parlent de tumultes qui surviennent à l'improviste dans le camp, de mouvements désordonnés, de craintes et de peurs sans fondement découlant de bruits et de remous dont l'origine est souvent inconnue. Cette peur est soudaine, brusque, imprévue et paralysante, ou bien, tout au contraire, elle plonge les soldats dans une agitation stérile et subversive⁶⁵. Pan est présent dans les chroniques martiales depuis le V^e s. av. J.-C. Ainsi, Denys d'Halicarnasse, dans le récit qu'il fait de la fondation de la république romaine, raconte comment Arruns, fils du dernier roi, Tarquin le superbe, et Lucius Junius Brutus se sont rencontrés dans une ultime bataille opposant républicains et royalistes et comment ils se sont, d'un même mouvement funeste, transpercés. Alors, les Romains atterrés étaient rentrés dans leur camp et projetaient d'abandonner la bataille quand ils entendirent une voix provenant du bois qui leur enjoignait de prendre courage et de combattre puisque la victoire leur était assurée. Cette voix, l'auteur l'attribue soit à un héros mort ou au dieu Faunus, lui qui était la cause des terreurs paniques selon les Romains. Les spectres et les voix qui jettent les hommes dans l'épouvante et troublent les esprits sont du ressort de ce dieu⁶⁶. Le Faunus des Romains n'est en fait nul autre que Pan.

⁶⁴ EURIPIDE, *Rhésos*, 36-38 (ma traduction).

⁶⁵ BORGEAUD, P., *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, 1979, p. 139.

⁶⁶ DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines*, 5, 16.

Pausanias le démontre aussi de manière éloquente avec l'exemple des Gaulois qui voulurent envahir Delphes en 278 av. J.-C. Alors qu'ils étaient devant la cité et qu'ils s'apprétaient à l'envahir au matin, le dieu Pan leur inspira une terreur panique injustifiée. Ils se crurent attaqués, alors qu'en fait personne d'autre qu'eux n'était dans le camp. Ils se mirent à se battre les uns contre les autres, prenant les sons environnants et leur propre langue pour des mots grecs, confondant leurs boucliers, pourtant si différents, avec ceux des Grecs et s'entretenant sous l'effet de la colère des dieux. Au début la frayeur n'avait atteint qu'un petit nombre, mais bientôt elle se communiqua à tous, si bien qu'au matin ils ne purent que constater, éperdus, combien grandes étaient leurs pertes. Pan avait égaré leur esprit et les avait jetés dans le trouble⁶⁷.

L'image qui prédomine est celle d'un dieu en arme, un Pan guerrier. La frayeur qu'il provoque est mise à profit dans un contexte belliqueux, mais son action se produit en négatif. Plutôt que de se tenir aux côtés de ceux qu'il aide, il s'immisce dans la troupe adverse et cause un émoi insensé et irrationnel, une terreur dont la cause est inexistante, irréaliste, imaginaire, mais qui est profitable à ses alliés : elle terrasse l'ennemi. Pan, par son action, illusionne les hommes, il modifie la perception qu'ils ont de la réalité et trouble les esprits, tout comme l'ont fait Lyssa, Héra et les Érinyes. De même, et cela peut sembler paradoxal, le Pan guerrier ne se bat jamais, il agit sur les hommes de façon indirecte par des pouvoirs qui lui sont propres et qui ne sont pas ceux des divinités martiales telles Arès ou Phobos, qui elles se dressent fièrement dans la bataille et sont à leur meilleur dans la mêlée. Pan est une divinité pastorale avant tout. Cornutus, le précepteur et ami de Perse, illustre bien cette ambivalence intrinsèque de Pan dans son traité *De la nature des Dieux* quand il explique que les débandades qui prennent les armées sont des "désordres paniques soudains et sans raison" et qu'il les compare aux affolements du bétail : "Et c'est ainsi que les troupeaux aussi (de vaches, de moutons ou de chèvres) sont saisis de terreur quand ils entendent un bruit émanant de la forêt, des grottes ou des ravines"⁶⁸. Le dieu n'agit pas de front et son action est insidieuse : elle transforme la réalité en une parodie dérisoire et meurtrière qui coupe le soldat de la guerre et de ses compagnons et le jette dans une autre expérience effrayante, terrible, le poussant ainsi à se comporter en fou sur qui plus aucune autorité n'a d'emprise. La raison l'ayant quitté, il a régressé au stade de l'animal sauvage, seul et apeuré. Il n'est plus membre d'un groupe, d'un ordre civilisé. La panique a détruit les liens qui unissaient ces hommes entre eux, divisant pour mieux

⁶⁷ PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, 10, 23, 7.

⁶⁸ CORNUTUS, *De la nature des dieux*, 27 (trad. BORGEAUD P.)

anéantir⁶⁹. Pan les livre à leurs fantasmes les plus affreux. Photios dit de Pan qu'il est la cause d'illusion (των φανταστων αίτιος ό Πάν) et Hesychius affirme qu'il est un agent de visions nocturnes (νυκτερινός φαντασίας)⁷⁰.

Tout cela est une ruse. Une tactique de guerre inventée par le dieu alors qu'il était stratège de l'armée de Dionysos. Polyen raconte comment, durant la campagne en Inde, ses troupes purent vaincre un ennemi bien supérieur en nombre grâce à cet artifice. Lorsque les éclaireurs rapportèrent à Dionysos combien les forces adverses étaient nombreuses, celui-ci eut peur, mais pas Pan. Il ordonna aux hommes de pousser de grands cris que la nuit, les gorges voisines et l'écho s'occupèrent de redoubler et qui firent croire aux ennemis que leurs adversaires étaient beaucoup plus importants qu'ils ne l'avaient d'abord cru. Saisi de peur à leur tour, ils prirent la fuite. Selon l'auteur, c'est en l'honneur de cette ruse qu'ont été inventé les amours de Pan et Écho et que l'on nomme aujourd'hui panique les terreurs nocturnes sans objet réel qui surviennent dans les armées⁷¹.

Malgré cette image du dieu en arme, un usage profane de son pernicieux pouvoir reste possible. Plutarque en atteste dans son récit de la mort d'Osiris quand il déclare que les premiers à avoir appris la nouvelle et à l'avoir propagée sont les Pans et les satyres. De là vint les troubles et les effrois qui agitèrent la multitude. Ces effrois soudains on les appelle encore aujourd'hui panique⁷².

Pan est une divinité qui oscille entre les pâturages et les champs de bataille. Il est le protecteur des bergers et des troupeaux, mais il est aussi le dieu des foules hystériques et celui qui préside aux égarements des troupes de soldats. Cette dualité ne saurait être mieux exprimée que dans le deuxième livre du roman de *Daphnis et Chloé*. Des pirates lui ayant enlevé son amie Chloé et ses troupeaux, le jeune pâtre pria, bouleversé, Pan et les Nymphes de lui prêter assistance. Il savait, car ces dernières le lui avaient révélé en songe, que le dieu bouc était un ennemi dangereux qui souvent déjà avait quitté les champs pour faire la guerre et qu'il avait l'habitude des armées. Ainsi, Pan était le dieu le plus à même de secourir les siens. Les pirates avaient jeté l'ancre près du rivage et ils festoyaient comme s'ils fêtaient, non l'acquisition d'un butin, mais une victoire. Cependant, lorsque la nuit tomba, l'atmosphère ne

⁶⁹ BORGEAUD, P., *Recherches sur le dieu Pan*, p. 153 et 155.

⁷⁰ PHOTIOS, s.v. Πανός· σκοπός et HESYCHIUS, s.v. πανός· σκόπος.

⁷¹ POLYEN, *Ruses de guerre*, 1, 2.

⁷² PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 356 d.

fut plus tant aux réjouissances : il leur sembla que le rivage était en feu et que de la mer, derrière eux, venait les bruits d'une grosse flotte. Parodie de bataille inexistante mais imminente, la panique les jeta tous dans un branle-bas chaotique, l'un criant aux armes, l'autre appelant le capitaine, un autre se croit blessé et encore un fait le mort... Tout témoignait d'une bataille nocturne, si ce n'est qu'il n'y avait pas d'ennemis. Le lever du jour n'apaisa en rien la terreur qui régnait dans le bateau, au contraire, les prodiges redoublèrent d'intensité : les brebis et les béliers de Chloé se mirent à hurler comme des loups, la mer les empêchait de lever l'ancre et d'abattre les rames, les dauphins s'attaquaient au navire et en décousaient les joints et, en arrière fond, au loin, on entendait le son d'une flûte de berger. Mais la musique n'en était pas du tout plaisante comme à l'habitude : elle résonnait comme une trompette de guerre et semait l'effroi chez les matelots. Alors ceux-ci, épouvantés et se croyant attaqués, couraient aux armes, même s'ils ne pouvaient voir d'où venait cet ennemi. Tous souhaitaient le retour de la nuit qui, somme toute, avait parue moins difficile, comme si cela pouvait les sauver. Sur les environs de midi, par volonté divine, le capitaine s'endormit et Pan vint l'aviser de ce que ces manifestations étaient dues à sa colère et que son courroux les mènerait droit au fond des abîmes marins s'ils ne rendaient les troupeaux et la bergère qu'ils avaient dérobés, et qu'à la flûte qui les avait tant effrayés, ils ne pourraient jamais échapper. Troublé, le chef des pirates fit chercher Chloé et la mena aussitôt à terre, puis on entendit encore un air de flûte, mais agréable cette fois, celui que joue le berger pour mener ses bêtes. Alors les chèvres et les moutons de la jolie pastourelle sortirent tout seuls du bateau⁷³.

Bien que datant de la période impériale, cette histoire démontre avec clarté que les deux facettes de Pan sont indissociables l'une de l'autre : le pasteur se fait guerrier lorsque nécessaire et sa syrinx devient une arme. D'ailleurs durant la période classique, les bergers et les chasseurs étaient aussi considérés comme des soldats potentiels. Il y a des affinités indiscutables entre ces trois activités⁷⁴. La flûte de Pan, arme redoutable, est bien à sa place ici dans les mains d'un dieu voulant troubler et manipuler les esprits pour mener les hommes à leur perte. C'est un instrument funeste, construit avec des bouts du cadavre de la Naïade Syrinx. L'épisode du concours musical entre Marsyas et Apollon ajoute également à la saveur tragique qui lui est reliée. La flûte est un catalyseur et même un déclencheur d'états seconds et à ce titre elle est couramment utilisée par les Corybantes et les Bacchants. Encore une fois, c'est de la flûte que joue Lyssa quand elle veut faire danser Héraclès pour le mener à sa perte :

⁷³ LONGUS, *Pastorales*, 2, 23-28.

⁷⁴ BORGEAUD, P., *Recherches sur le dieu Pan*, p. 151.

une flûte d'épouvante⁷⁵. De plus, Lyssa dont le nom peut être rapproché de λύκος, n'est pas étrangère aux chiens et aux loups et de même, Pan, selon certaines versions, est le petit-fils de Lycaon, l'homme-loup⁷⁶. Il n'est donc pas surprenant que parmi les prodiges qu'il a réalisés pour affoler les pirates, il dénatura les chèvres et les brebis de sorte qu'elles se mettent à hurler comme des loups. C'est aussi comme des loups ou des chiens enragés que se comportèrent les pâtres et les chevriers qui déchirèrent la pauvre Écho dans la version que rapporte Longus⁷⁷. Pan frustré de ne pas pouvoir jouir de sa beauté et jaloux de son talent pour le chant en tira une bien cruelle vengeance. Châtiment qui est en fait totalement en accord avec sa conduite habituelle et ses pouvoirs. Ces éléments du récit de Longus rappellent ceux des cas de possession dont il a été question jusqu'ici et affermissent encore Pan dans son rôle de divinité capable d'une emprise sur les hommes.

En somme, la panique se caractérise par un effacement partiel et désorientant du dieu. Sa présence reste perceptible par les phénomènes étranges qu'il provoque, mais elle est insaisissable et mouvante. Pan garde ses distances : il se manifeste par des bruits, par de la musique, par des illusions, mais il n'est nulle part visible. Il se défile continuellement et embrouille les indices qui pourraient permettre de le percevoir, tout comme il brouille la réalité. La panique se définit par une communication presque totalement coupée d'avec le divin et également entre les hommes eux-mêmes. Cependant, si une distance trop importante avec les puissances supérieures rend les hommes fous, une trop grande proximité n'est pas souhaitable pour autant, car l'une et l'autre sont possibles. À l'opposé de la panique, un rapprochement trop prononcé avec la divinité conduit à une prise de possession de l'individu, Pan l'envahit et l'aliène. Ainsi il devient un panolepte, un possédé de Pan. Dans cette situation le dieu se révèle, il montre sa présence à travers les agissements du possédé qui se comporte comme la divinité elle-même⁷⁸.

⁷⁵ EURIPIDE, *Héraclès furieux*, 871.

⁷⁶ BORGEAUD, P., *Recherches sur le dieu Pan*, p. 167.

⁷⁷ LONGUS, *Pastorales*, 3, 23.

⁷⁸ Cette façon d'expliquer les différentes manifestations de Pan par un distance soit trop grande ou trop faible est développée par P. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, p. 156. Je la reprends sans même la remettre en doute non seulement parce ce qu'elle me semble sensée mais aussi parce qu'elle fait parfaitement écho à la dernière scholie du *Hippolyte* qui tente d'expliquer l'état de Phèdre : on dit ἐνθεος ceux qui sont pris par une vision du dieu et qui se mettent à agir comme s'ils étaient eux-mêmes ce dieu. N'est-ce pas précisément ce que fait le panolepte quand la distance avec Pan est trop réduite ? De ce point de vue, Phèdre et les panoleptes seraient donc à considérer sur un pied d'égalité...

La panolepsie est, comme les autres types d'emprise du dieu, soudaine et violente, mais elle diffère de la panique en ce sens qu'elle est une affection individuelle et non contagieuse. On peut comparer la panolepsie au ménadisme et surtout au corybantisme. Tout comme l'homme saisi par Pan, le Corybante est coupé de la réalité : il a les yeux ouverts, mais il dort, il est ailleurs, un ailleurs loin du monde des cités, dans le domaine de la Mère des dieux, le monde sauvage. Mais le ménadisme et le corybantisme sont des phénomènes ritualisés et intégrés dans un cadre religieux, Pan ne saurait être ainsi rationalisé : son action est soudaine et imprévisible.

Dans l'*Hippolyte*, la façon d'agir de Phèdre a tout de la possession par une divinité de la nature : elle voudrait être à l'ombre des peupliers dans une prairie et se désaltérer à une source sauvage, puis dans les montagnes, courant à travers les bois avec une meute de chiens pour chasser le cerf, et enfin sur le rivage à dompter des chevaux... Tout cela en un instant, en un souffle. Juste avant de reprendre brusquement conscience et de pleurer sa honte, constatant combien le retour de la raison est bien plus douloureux que les moments de folie. Phèdre divague (*φοιτᾷς*) et agit comme une possédée (*ἐνθεός*) du dieu Pan.

Ainsi les dieux, quels que soient les moyens qu'ils choisissent, ont la faculté de rendre fou, de saisir par l'esprit les hommes et même les bêtes. Certains d'entre eux le font à distance, de l'extérieur, alors que d'autres emploient des procédés dont les effets, et dans certains cas le principe même, ont tout de la possession.

3. Symptômes de la possession

Prenant toujours comme point de départ à notre réflexion l'*Héraclès furieux*, et puisque l'idée de la possession semble maintenant bien établie pour l'époque classique, il devient impératif de s'arrêter avec plus de sérieux sur les différents symptômes qu'elle implique, et ce en tenant compte des spécificités de la religion grecque. En effet, rien ne permet de décréter à priori que les signes manifestes d'un transport divin étaient les mêmes chez ces derniers que ce qui fut défini comme tel beaucoup plus tard par une culture de plus en plus syncrétique. Or la similitude des stigmates est frappante et l'intrication avec la maladie, analogue. Les signes diagnostiques sont, dans cette pièce du moins, au nombre de huit (ou neuf selon mon point de vue) et, sans couvrir l'ensemble de ceux qui seront établis

par les juifs et ensuite par les chrétiens, il reste que ce sont des manifestations communes aux religions de ces peuples.

Rappelons, en marge de ces faits, les trois éléments officiels énoncés par le rituel romain catholique de 1614 qui sont déterminants pour certifier qu'une personne est possédée et ensuite envisager un exorcisme. D'abord qu'elle parle ou comprenne une langue inconnue (glossolalie), qu'elle puisse découvrir des choses éloignées et secrètes (voyance) et enfin qu'elle fasse montre d'une force inexplicable par son habitus physique (psychokinèse). Il n'est pas rare non plus de voir la personne ressortir par la bouche des objets que le démon lui aurait fait avaler. Par ailleurs, à l'époque médiévale on voyait aussi le signe d'un commerce avec le diable dans les cas de lévitation et chez les individus qui présentaient des zones anormales d'insensibilité. À l'évidence, aucun de ces phénomènes n'est répertorié dans les sources citées ici. Toutefois, indépendamment de ce que l'église exige pour officialiser un cas de possession et être persuadée qu'il n'est pas question d'une simple crise psychique, d'un problème de personnalité, ou de tout autre trouble mental, il y a des symptômes qu'on retrouve dans presque toutes les descriptions d'emprise démoniaque (comme dans les adaptations cinématographiques, si on veut en avoir une image plus frappante)⁷⁹. *Et ce sont ceux-ci qui rejoignent les cas de transport divin de l'Antiquité*. Ce sont (1) les grognements, (2) les cris enragés, (3) les yeux exorbités et striés de sang, (4) l'écume qui sort de la bouche, (5) les contorsions, (6) les paroles impies et (7) les éclats de colère. De plus, après la crise il est très fréquent que le sujet n'ait (8) aucun souvenir des événements. Ce sont certes des symptômes qui peuvent avoir une cause tout autre que la démonopathie, mais l'ensemble de ces manifestations présentes tout à la fois chez un seul individu, pointe clairement vers cette interprétation. En outre, et il faut insister sur ce point, de l'opinion des catholiques, le démon peut tout à fait se manifester sur un plan uniquement psychologique : par des tentations et des obsessions provenant de pensées ou d'hallucinations. Mais si, en plus de cette folie, les symptômes physiques se manifestent, alors on parlera incontestablement de possession. Ce trop bref exposé de la position catholique actuelle sert à mettre en lumière ce qui doit déjà être

⁷⁹ Pour des descriptions modernes et un point de vue relativement objectif ou tout au moins rationnel sur des cas de possession, l'ouvrage le plus souvent conseillé et, à mon sens, le mieux documenté reste OESTERREICH, T.K., *Obsession and Possession by Spirit Both Good and Evil in Oriental and Occidental Spiritualism and Occultism among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Time*, D. IBBERSON (trad.), Chicago, 1935. Même si la position est quand même un peu ethnocentrique, il est intéressant d'avoir une revue plus large de la manière qu'ont les cultures non occidentales et les autres époques de percevoir l'emprise du mal. Les symptômes que je décris ici en faisant référence à la conception moderne de la possession sont tirés en grande partie des histoires racontées dans ce livre.

clair : que la possession, au sens moderne du terme, recoupe ce qui était déjà en place en Grèce ancienne.

Ceci étant dit, les Grecs semblent avoir nettement moins bien défini l'état de possession *stricto sensu* comparativement à d'autres peuples, lesquels ont, dans un tour d'esprit typiquement plus tardif, élaboré sur les distinctions et les classifications, de même que sur les conditions liées à l'inspiration divine ou la maladie. Néanmoins, en considérant l'*Héraclès furieux*, un des premiers textes où la possession du sujet n'est pas douteuse, nous sommes en mesure d'isoler les différentes manifestations liées à cette condition. Au demeurant, on peut être d'accord avec K.H. Lee lorsqu'il affirme que la description que fait Euripide de la crise du héros est brillante dans sa concision, sa vigueur et dans l'attention qui est portée au moindre détail⁸⁰. G.W. Bond a discerné huit signes distincts qui marquent l'état de dérèglement physique qui afflige le héros⁸¹. Il est frappé de silence et rigidité (v. 930), d'un roulement des yeux (*διαστροφήους*) (868, 932 et 990), yeux qui sont injectés de sang (933), il a l'écume à la bouche (934), il secoue et agite la tête (867), il pousse des mugissements (870), il a la respiration irrégulière (869) et un rire hystérique (935). Personnellement, j'ajouterais, comme symptôme typique, le fait qu'il a un regard terrifiant (868). Il est relativement bien connu que les yeux d'un possédé changent, peuvent devenir tout noirs (pupilles dilatées), ou terribles par leur expression et la méchanceté qu'ils font voir, du fait de l'animalité soudaine qui remplace les sentiments humains qu'ils laissent transparaître en temps normal. On pourrait, bien évidemment, céder à une vision rationalisante, et rattacher ces symptômes à une crise de dérèglement psychique grave, comme l'épilepsie ou le delirium. Ce qui marque la différence dans le cas présent, toutefois, c'est le fait qu'aux marques physiques s'ajoute un dérèglement mental, que l'épilepsie ne permet pas d'expliquer, puisque le malade est inconscient. Il y a une grande différence entre un mal physique et une folie hallucinatoire. Or Héraclès est frappé d'illusion (v. 947-971), il voyage à travers son palais en croyant se rendre à Mycènes, il prend un repas qui n'existe pas, participe à des jeux qui n'ont pas lieu et finalement tue des ennemis qui sont en fait les membres de sa propre famille. Dans ce contexte, Philostrate, n'ajoute rien de neuf à la folie d'Héraclès telle qu'elle est décrite par Euripide, mais il résume bien l'aveuglement du héros : 'Il n'a aucune conscience d'eux (les

⁸⁰ LEE, K.H., *Antichthon* 16, 1982, p. 49.

⁸¹ BOND G.W., *Euripides Heracles*, 1981, p. 309-310.

serviteurs) (...) et ses yeux sont tendus vers ce qu'il fait, écartant les choses qu'il voit pour des choses qui le trompent complètement⁸².

S.A. Barlow a souligné un détail intéressant : le héros ainsi frappé par les dieux agit ici de la même manière qu'à son habitude, en brute qui tue. Il demeure, quoi qu'il fasse et quelle que soit la cause de sa démente, fidèle à son *ethos* traditionnel. L'objet de sa violence est faussé, mais on peut tout à fait se figurer Héraclès agissant de la sorte⁸³. C'est aller un peu vite en besogne : le type de violence perpétré par Héraclès est aussi parfaitement dans les cordes d'une autre divinité, Lyssa, et cette divinité est précisément à l'œuvre dans la poitrine d'Héraclès au moment où il commet son crime. C'est un des traits de génie d'Euripide, que d'avoir joué sur cette ambivalence alors même qu'il fait tout pour transformer Héraclès en un homme de bien...

De la même manière, Oreste combat des ennemies que personne ne peut voir dans un accès de rage (ou de Rage...) et sa sœur essaie de le raisonner en lui assurant, bien inutilement, qu'il ne voit point ce dont il croit être certain (*Les Bacchantes* v. 255-276). Il hallucine avec autant d'ardeur dans *Iphigénie en Tauride*, et il s'attaque, comme Ajax, à un troupeau en pensant tuer une des Furies qui l'accablent sans relâche. Il la voit, ailée, terrible, armée de serpents et tenant sa mère entre ses mains pour l'assommer. Il frappe et tue tout en poussant des mugissements et des aboiements, l'écume coule de sa bouche et des tremblements agitent ses bras⁸⁴.

Pareillement, dans *Les Bacchantes*, Penthée est pris d'hallucinations et tente d'enchaîner Dionysos, quand c'est un taureau qu'il maîtrise. Ensuite le jeune dieu lui fait croire que son palais est en feu et que, profitant de cette occasion, il s'est lui-même échappé. Tout cela n'est qu'illusions provoquées par la divinité en colère (v. 616-641). Plus loin (918-922) Penthée croit voir deux soleils, deux Thèbes et il se sait plus quelle apparence Dionysos a et même avait (celle d'un fauve ?, d'un taureau ?). Plus éloquente encore est la scène de la folie d'Agavé (1114-1147), quand elle déchire son fils, croyant tuer une bête. Malgré les

⁸² PHILOSTRATE, *La galerie de tableaux*, 2, 23 (ma traduction).

⁸³ BARLOW, S.A., *Euripides Heracles*, 1996, p. 10 et 165.

⁸⁴ EURIPIDE, *Iphigénie en Tauride*, 281-319. Dans l'*Oreste* aux vers 39-45, Électre spécifie aussi qu'il reste depuis plusieurs jours sans manger, ni boire. Ce trait, même si on ne le retrouve pas dans l'*Héraclès*, est typique des possédés plus tardifs que le démon empêche de manger (Oesterreiech, o.p. cit. en fait état à de nombreuses reprises). Quand son mal (*νόστος*) s'apaise, il pleure et quand il reprend, Oreste bondit à nouveau de sa couche. Le fait de se tordre et bondir est aussi une caractéristique commune aux démoniaques et les crises de larmes sont, selon Platon, un des symptômes des transports corybantiques (PLATON, *Banquet*, 215 e).

supplications elle s'acharne, l'écume à la bouche, les yeux révulsés (*διαστροφους*), n'ayant plus sa raison et étant possédée par Bakkhos (*ἐκ Βακχίου κατείχετ'*⁸⁵). Elle continue de plus belle son délire et, avec la tête de son fils plantée au bout de son thyrsos, elle franchit les murs de la ville, gonflée de fierté par sa prise qu'elle croit toujours être un lion, puis ensuite un bouvillon, et de nouveau un fauve. Ici encore, elle a les yeux de travers, malveillants (*διαστροφοις ὄσσοις*). Les boucles de Penthée sont pour elle des touffes de lierre fraîchement coupées. Contente de sa traque, elle veut remettre dans les mains de son père son butin et prie le ciel que son fils soit aussi bon chasseur qu'elle. Tout juste avant son "réveil" elle demande d'ailleurs à le voir, ignorant sa triste mort. Un peu plus bref, mais tout aussi sinistre, Théocrite décrit la folie des Bacchantes dans sa vingt-sixième idylle et son Agavé n'y a pas meilleure figure : elle arrache la tête de son fils en mugissant (*μυκήσατο*).

Ces héros aux destins éprouvants ne sont pas les seuls à avoir fait couler l'encre des tragédiens et des modernes. Ayant eu plus que sa part de malheur, Ajax apporte lui aussi une référence indispensable à l'étude des signes caractéristiques d'une prise de possession. De plus, il est utile d'avoir la vision d'un auteur autre qu'Euripide et s'il faut en croire E.R. Dodds, on trouverait dans les textes de Sophocle un état des choses légèrement plus archaïque⁸⁶. Pourtant dans l'*Ajax*, la description des symptômes est sensiblement la même. Le personnage passe par des étapes tout à fait semblables. D'ailleurs il est probable qu'en voyant la pièce d'Euripide l'auditoire se soit remémoré celle de Sophocle et qu'il en ait perçu la différence de moralité : face au déshonneur, Ajax a le courage de se suicider, alors que dans pareille situation Héraclès a le courage de vivre et d'affronter son malheur. La morale prônée par Sophocle est plus ancienne, et c'est cette mentalité que son successeur veut critiquer⁸⁷. Mais le public a aussi, sûrement, perçu la ressemblance dans l'attaque de folie. Les principaux symptômes sont ceux-ci : Ajax reste silencieux (mais après les événements et non avant, comme Héraclès, v. 311), a des éclats de rire (303), "Ajax, malade, est abattu par une sombre tempête" (206-207), alors que Lyssa déclarait de son côté "(...) ni l'impétueuse mer bruissant par des vagues, ni les secousses de la terre, ni l'aiguillon de la foudre exhalant des angoisses ne seront telles que moi

⁸⁵ *Les Bacchantes* est une tragédie de 407 av. J.-C. et le verbe *κατέχω* y est déjà utilisé en ce sens de envahir, posséder.

⁸⁶ DODDS, E.R., *Les Grecs et l'irrationnel*, M.GIBSON (trad.), Paris, 1965 (1951), p. 53 : "(...) Une réelle différence de conception religieuse sépare le monde d'Homère, ne fût-ce que de celui de Sophocle, qu'on a appelé le plus homérique des poètes." Et cela même si Sophocle était "le dernier grand représentant de la vision archaïque du monde" (p. 59).

⁸⁷ FURLEY, D., "Euripides on the sanity of Herakles", Bristol, 1986, p. 103.

courant comme dans les stades, dans la poitrine d'Héraclès'' (861-864) et plus que tout, les deux sont trompés et dans une perception erronée de la réalité, ils s'en prennent aux mauvaises victimes. On notera, car c'est trop précis pour être une coïncidence, que les deux seuls exemples tragiques où un homme se prend pour un taureau (*ὡς ταῦρος*), se rencontrent dans ces pièces⁸⁸ : Ajax, alors qu'il prend conscience de son forfait, après son délire (322 : *ταῦρος ὡς βρυχώμενος*) et Héraclès, quand il commence tout juste à manifester des signes de folie (870 : *ταῦρος ὡς ἐς ἐμβολήν, δεινὰ μυκᾶται*)⁸⁹.

Philostrate aussi dépeint Héraclès en homme qui beugle et le verbe qu'il utilise, est le même que Sophocle (*βρυχᾶται*). Enfin, même si elle est beaucoup plus tardive, nous ne pouvons passer sous silence la description de Quintus de Smyrne au IV^e s. ap. J.-C., ne serait-ce que parce qu'il doit beaucoup à Sophocle et qu'il énonce explicitement que la Rage possède Ajax (v. 360 et plus encore au v. 405, 451-452). Brièvement, il faut donc mentionner que les manifestations qu'il décrit sont ici également, conformes à ce qui a été exposé jusqu'à maintenant, ce qui en fait un texte important, même si certains invoqueront les *topoi* littéraires : c'est un auteur, qui vit à une époque plus tardive et où les standards de la possession sont mieux établis, pourtant quand il met en scène un tel état, sa description n'est pas très différente de celles des tragiques de l'époque classique. Même si on laisse de côté les passages plus médicaux qui sont à rapprocher des traités hippocratiques, les autres points soulevés sont les mêmes. Ajax reste d'abord figé (v. 328-329), il a l'écume à la bouche (391), il rugit (392 : *βρυχή*), son cœur bout fort dans sa poitrine, 'la mer sans bornes n'a pas de pires fureurs, ni l'ouragan, ni l'incendie dont rien ne lasse la puissante ardeur (...)'⁹⁰, et évidemment, il a l'esprit rempli de mirages par Athéna (360).

Le pouvoir qu'ont les dieux d'illusionner les humains et de fausser leur jugement est par ailleurs un thème bien antérieur aux poètes classiques, Théognis, poète élégiaque du milieu du VI^e s. av. J.-C. en fait brillamment état dans ces vers :

Respecter ses amis, éviter les serments propres à perdre un homme, et habilement esquiver la colère des immortels. Point de zèle excessif ; l'à propos est, dans tous les actes humains, la qualité suprême ; tel souvent, dans l'espoir d'un profit, poursuit la vertu avec zèle, que son démon s'empresse d'entraîner

⁸⁸ FURLEY, D., 'Euripides on the sanity of Herakles', Bristol, 1986, p. 103.

⁸⁹ Il semble en fait y avoir un rapport constant entre le mugissement et le contact entre les mondes, ce qui pourrait être le signe qu'un lien s'établit avec le divin, un lien qu'on pourrait définir comme de la possession.

⁹⁰ SOPHOCLE, *Ajax*, 206-207 (ma traduction); EURIPIDE, *Héraclès furieux*, 861-864 (ma traduction); QUINTUS de SMYRNE, *La suite d'Homère*, 5, 386-389 (trad. VIAN, F., CUF).

dans une grande erreur, après lui avoir fait sans peine juger bon ce qui est mauvais, et mauvais ce qui est utile⁹¹.

Apollodore, une autre fois, nous transmet un mythe qui va dans le même sens : l'histoire d'Ino et Athamas qui reçurent d'Hermès la mission de protéger Dionysos alors qu'il venait tout juste de naître. Héra, toujours elle, voulant se venger des incartades de son époux, les frappa de folie et Athamas, prenant son fils pour un cerf le tua. De son côté, Ino jeta Mélécerte dans un chaudron d'eau bouillante, puis tenant le cadavre de son enfant, elle se jeta à la mer⁹². Cette légende est sur beaucoup de points comparable à celle de Lycurgue, celle d'Héraclès, ou d'Agavé. Les dieux possèdent cette mainmise sur l'humain : Ajax lui-même reconnaît qu'il aurait pu tuer son fils au plus fort de son accès, car 'c'eut été bien digne cela de la divinité qui [le poursuivait]⁹³.

Un dernier point me semble important quant à ces protagonistes et, quoiqu'il n'ait pas été relevé dans la liste des symptômes caractéristiques par G.W. Bond, je le tiens pour typique d'une crise de possession : aucun des personnages mythologiques cités n'a gardé conscience des événements une fois l'attaque terminée. Ils ont tous émergé un peu ahuris et perdus, sans aucun souvenir du drame qui venait tout juste d'avoir lieu. Et pour cause, leur esprit n'était plus présent dans leur corps à ce moment.

Finalement, une dernière pièce, mérite notre attention pour ce qui est de la description des signes cliniques attribuables à l'emprise d'une divinité. À prime abord rien dans *Médée*, tragédie d'Euripide, n'implique l'attaque d'un démon. Le seul passage qui décrive une situation similaire ne se réfère pas à de la possession, mais à un empoisonnement. Médée, voulant anéantir Créüse, la nouvelle épouse de Jason et sa rivale, lui fait présent de parures infectées que la demoiselle, toute orgueil et toute jeunesse, accepte. Les premières secondes de la parade de la jeune femme, ornée du diadème et du voile offerts par la compagne répudiée, sont pur délice : elle se contemple, sourit à son miroir et défile dans la pièce. Mais rapidement le venin fait son œuvre : elle change de couleur, son corps s'incline, elle tremble et tombe sur un siège pour éviter de s'écrouler par terre. Et là, c'est à ce point que le tableau rejoint notre propos, l'écume lui vient à la bouche, les pupilles des ses yeux se révulsent et le

⁹¹ THÉOGNIS de MÉGARE, *Élégies*, 400-406 (trad. CARRIÈRE, J., CUF).

⁹² APOLLODORE, *Bibliothèque*, 3, 4, 3.

⁹³ SOPHOCLE, *Ajax*, 530-534 (trad. MASQUERAY, P., CUF).

sang se retire de son corps⁹⁴. La réaction de la servante qui est aux côtés de la jeune épousée au même moment, est significative : croyant à un accès de la fureur, ou bien de Pan ou bien d'un autre dieu, elle pousse une clameur de prière. Encore une fois c'est la plume des scholiastes qui nous éclaire sur la cause de ce geste :

Ou bien de Pan : Les Anciens croyaient que ceux qui tombent soudain étaient frappés dans leur esprit par Pan ou par Hécate.

Et sa pensée: une certaine vieille parmi les servantes ayant vu en premier de l'écume sortir de sa bouche, ses yeux se révolter et le reste de son corps se paralyser, elle pensa qu'une telle colère était le fait d'un dieu quelconque et elle pria pour la sauver. Puis, bien qu'elle priait, le mal continuait d'augmenter, et elle lança une lamentation alors qu'elle périssait.

Encore : la terreur panique. On attribuait à Pan la cause des peurs soudaines et des troubles⁹⁵.

Ce qu'il faut retenir de ce passage c'est que les signes diagnostiques d'une intoxication ou même d'une affection physique, phénomènes médicaux et non supranaturels, étaient couramment vus par le commun des mortels, comme manifestation divine. Les symptômes dont il est question dans ces écrits sont les mêmes que ceux qu'on attribue, encore aujourd'hui parfois, à une possession divine ou démoniaque et les Grecs y voyaient bien une manifestation des dieux, de leur contrôle de l'esprit et du corps des humains.

Toutefois, l'accès de Créüse s'apparente plus encore à une crise d'épilepsie : "ceux qui tombent soudain", ce sont bien les gens atteints du haut mal. La servante croyant peut-être se trouver devant un tel cas, posa le seul geste capable de sauver la malheureuse : elle pria. Les épileptiques semblaient envahis par une divinité et être l'objet de leur colère. Pan, le dieu bouc, protecteur du petit bétail, patron des chevriers et amant des chèvres n'est pas étranger à cette maladie surtout si on considère que ces dernières sont particulièrement sujettes à cette maladie. Sa fureur a plus d'une fois perdu des hommes, des foules et des armées et son pouvoir le rend tout à fait capable de prendre possession des esprits pour mener les hommes à leur perte. Alors il était tout à fait conséquent de la part de la vieille de prier ce dieu.

⁹⁴ EURIPIDE, *Médée*, 1167-1177.

⁹⁵ SCHWARTZ E. (éd.), *Scholia in Euripidem, volumen II Scholia in Hippolytum Medeam Alcestin Andromacham Rhesum Troades*, Berlin, 1891, p. 203-204:

ἢ Πανὸς ὀργᾶς· τοὺς ἐξαίφνης καταπίπτοντες ὄντο τὸ παλαιὸν οἱ ἄνθρωποι ὑπὸ Πανὸς μάλιστα καὶ Ἐκάτης πεπλήχθαι τὸν νοῦν. ὁ δὲ νοῦς· καὶ τίς τῶν θεραπειῶν γεραιὰ πρότερον ἑωρακῆα κατὰ τὸ στόμα προίοντα τὸν ἀφρόν ἐκστρέφουσάν τε τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ νεκρούμενον τὸ λοιπὸν σῶμα, νομίσασα θεοῦ τινος εἶναι χόλον τὸ τοιοῦτον, ἤϋξατο σωθῆναι αὐτήν· εἶτα ὡς εὐχομένης ἐπέτειε τὸ κακόν, θρήνον ἠφίει ὡς λοιπὸν ἀπολλυμένης αὐτῆς· —AB ἄλλως· τὰ πανικὰ δέματα. τὴν τῶν αἰφνιδίων φόβων καὶ παραχῶν αἰτίαν τῷ Πανὶ ἀνατιθέασιν· —AB, première scholie trad P. BORGEAUD, les deux autres : ma traduction.

4. Le *pneuma*

Une des difficultés sans fond que soulèvent les textes d'Euripide est de déterminer le rôle que joue le *pneuma*, le souffle, dans l'occupation du corps et de l'esprit d'un être humain. De loin en loin, on retrouve ce thème et si on considère la place qu'il tient dans la notion de possession dans le Proche-Orient Ancien et chez les juifs, deux peuples protagonistes en cette matière, on ne peut douter que sa fonction soit sensiblement la même, ou qu'elle ait à tout le moins une importance équivalente dans le cas qui nous occupe. Pour amorcer la discussion prenons la tragédie qui a jusqu'à maintenant servi de base à toute démonstration, l'*Héraclès furieux*. Alors qu'il commence à peine à montrer des signes de folie, quand Lyssa le regarde encore de son perchoir au-dessus du palais et qu'elle décrit à Iris les accès qu'elle provoque chez le héros, au moment où elle ne fait qu'engager son attaque, une de ses premières constatations est qu'Héraclès a la respiration désordonnée (*ἀμπνοῶς δ' οὐ σωφρονίζει*, v. 869). Remarque intéressante si on considère que chez les Grecs, le fait de ne pas arriver à contrôler sa respiration est un signe de folie⁹⁶, mais plus encore si on cherche à comprendre la cause qui est à l'origine de ce dérèglement.

On sait que le *pneuma* peut représenter la vie et même l'esprit d'un humain ou d'un dieu. Et il est certain que, par l'intermédiaire d'une inspiration, d'un souffle, d'un vent, une âme peut pénétrer dans un corps tout comme elle peut en sortir⁹⁷. Pindare donne un gage de cette interprétation : composée en 474 pour le Tyran Hiéron 1^{er} alors malade, la III^e *Pythique*

⁹⁶ Renseignement provenant de Hippocrate, *Prognostique*, 8 et donné par PARMENTIER, L. et GRÉGOIRE, H., *Héraclès*, 1927, p. 54, note 1.

⁹⁷ L'attestation remonterait à Homère en premier lieu. Dans l'*Iliade*, au cinquième chant, Sarpédon, fils de Zeus, a été blessé à la cuisse par une lance. Son compagnon Pélagon entreprit de retirer l'arme, mais l'épreuve fut trop douloureuse et Sarpédon en mourut : il perdit son âme. Cependant, aussitôt après 'il se remit à respirer et le souffle de Borée ayant soufflé autour [de lui], il ranima son cœur qui expirait misérablement' (*Il.* 5, 696-698 : τὸν δ' ἔλιπε ψυχὴ, κατὰ δ' ὀφθαλμῶν κέχυτ' ἀχλύς· αὐτίς δ' ἐμπνύσθη, περὶ δὲ πνοὴ Βορέας ζώγει ἐπιπνείουσα κακῶς κεκαφηότα θυμόν, ma traduction). Fait singulier, le verbe utilisé pour 'remettre à respirer' est ἐμ-πνέ-ω, et lorsqu'il est utilisé de façon intransitive, son sens est généralement 'être animé d'un souffle divin, être inspiré'. Dans deux autres passages, l'*Iliade* fait aussi référence aux assauts des vents : ils sont capables de rendre enceintes vierges et pouliches. En 16, 150, on apprend que le Zéphyr a fait un enfant à la Harpye Podargè alors qu'elle paissait dans une prairie et en 20, 221-225, c'est Borée qui engrossa des juments qui, ainsi, mirent bas douze pouliches pouvant courir au-dessus des épis sans même les briser et au-dessus de la cime des vagues de la mer. Le même Borée enleva aussi Orithye, princesse athénienne, alors qu'elle dansait sur le bord de l'Ilissus et il lui fit deux fils et deux filles, selon ce que nous apprend Platon, *Phèdre*, 229 b. Même si ces exemples sont plutôt éloignés de la période qui nous occupe présentement, ils ne font que donner un aperçu de l'étendue et de la profondeur de la croyance à l'effet qu'il y avait équivalence entre *pneuma* et âme chez les Grecs de l'Antiquité. Toutefois ce sujet a déjà fait couler beaucoup d'encre et il ne saurait être question de s'y arrêter longtemps ici, simplement en donner quelques exemples pour attester qu'Euripide ne divergeait en rien de l'opinion de son époque en faisant jouer ce concept dans son *Héraclès*.

raconte l'histoire d'Asclépios, élève de Chiron, qui guérissait tous les maux. Il avait même réussi, séduit par l'appât du gain, à soustraire un homme à la mort alors que celle-ci le possédait déjà. Mais nul ne peut s'arroger le pouvoir des dieux sans en payer le prix et pour punition de leur audace, Zeus les tua. "Et alors, le Chronide de ses mains ayant lancé contre eux deux (son trait), il leur enleva le souffle (*ἀμπνοῶν*) de la poitrine"⁹⁸. Nous sommes en droit de penser que cette phrase, loin d'impliquer seulement qu'ils cessèrent de respirer, indique surtout que Zeus retira leur âme de leur corps. Nous pouvons le croire, parce que la formulation y invite, mais aussi parce qu'on sait que l'idée existait à cette époque.

Plus près d'Euripide encore, Aristophane, même s'il présente la question sous un autre angle, joue avec la même idée dans les *Nuées*. Lorsque Strepsiade rencontre Socrate pour recevoir son enseignement, celui-ci est suspendu au-dessus du sol dans une corbeille afin de pénétrer les choses d'en haut, parce qu'en restant en bas il ne découvrirait rien. C'est que la terre attirerait à elle l'humidité de la pensée. Ainsi, en se juchant de la sorte, le philosophe peut "confondre sa pensée avec l'air dont la nature est identique"⁹⁹. Évidemment Aristophane se fait moqueur en plaçant Socrate dans cette position particulière, mais malgré le grotesque de la situation, il rapporte une théorie qui avait cours à son époque : la pensée est de nature aérienne. Il est utile de rappeler, encore une fois, que ces allusions devaient être saisies par un public moyen, dont les croyances se reflétaient dans ces comédies pour qu'elles remplissent leur office premier : lui plaire.

Cette similarité d'essence entre air et pensée est généralement rapprochée des enseignements du présocratique Diogène d'Apollonie ayant vécu au V^e s. Selon lui l'élément fondamental de l'univers aurait été, justement, l'air. Il soutenait que cet air que respirent les hommes aussi bien que les bêtes, signifie en fait âme et intelligence. Démocrite défend sensiblement la même idée lorsqu'il dit que durant la respiration l'homme inspire des atomes qu'il appelle "âme et intelligence". Pareillement, pour rester au chapitre des philosophes, quelques générations plus tard, Aristote, dans son traité *De l'âme*, nous apprend que selon les Orphiques, c'est durant la respiration que l'âme pénètre dans le corps "portée par l'aile du vent". Mais bien plus qu'une simple théorie d'intellectuels, ce concept devait être largement

⁹⁸ PINDARE, *III^e Pythique*, 3, 100-105 (ma traduction).

⁹⁹ ARISTOPHANE, *Nuées*, 225-230 : Σω. οὐ γὰρ ἂν ποτε ἐξηῦρον ὀρθῶς τὰ μετέωρα πράγματα εἰ μὴ κρεμάσας τὸ νόημα καὶ τὴν φροντίδα, λεπτήν καταμείζας εἰς τὸν ὅμοιον ἀέρα. εἰ δ' ἂν χαμαὶ τᾶν κατῶθεν ἐσκόπουν, οὐκ ἂν ποθ' ἤϊρον· οὐ γὰρ ἀλλ' ἢ γῆ βία ἔλκει πρὸς αὐτὴν τὴν ἰκμάδα τῆς φροντίδος. πάσχει δὲ ταῦτ' οὗτο καὶ τὰ κάρδαμα. Traduction tirée de BONNECHERE, P., Trophonios de Lébadée, Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique, Leyde, Boston, 2003, (Religions in the Graeco-Roman World, vol. 150), p. 167.

répandu puisqu'on le retrouve jusque dans un épigramme gravé pour les Athéniens morts à Potidée en 432 av. J.-C. : ‘l'éther a reçu leurs ψυχαί, la [terre] leur σώμ[ατα]’. Étant de même nature que l'éther, l'âme y retourne. Et pour revenir à Euripide, c'est exactement la même chose que dit Thésée dans *Les suppliantes* quand il défend son droit d'enterrer les morts, fussent-ils ennemis d'une patrie : ‘le πνεύμα retourne à l'éther, le σώμα à la terre’¹⁰⁰.

On peut donc croire que si Héraclès n'a plus le contrôle sur sa respiration c'est qu'un souffle extérieur prend sa place, celui de Lyssa en l'occurrence. L'hypothèse selon laquelle, une fois son *pneuma* remplacé, Héraclès n'est plus à l'intérieur de son corps est parfaitement plausible, puisque la déesse a pris la peine de spécifier qu'il n'aurait pas conscience de tuer ses enfants. Comme nous l'avons vu en étudiant le vers 865, l'infanticide est assumé autant par Lyssa que par Héraclès et on peut affirmer avec quasi certitude que la responsabilité du héros se borne à avoir servi d'agent, à avoir été présent quant à son corps mais certes pas en esprit. Cette théorie se justifie très bien en soi jusqu'ici, mais on peut encore la renforcer grâce à la scène de reconnaissance qui se joue un peu plus loin. Quand le carnage est terminé, la Rage disparue, quand Athéna s'est interposée pour limiter, un peu tard peut-être, les dégâts et empêcher que les horreurs d'un père ne deviennent aussi celles d'un fils, au moment où Héraclès revient à lui, Euripide montre clairement que son héros n'était pas présent mais qu'en plus un souffle, et donc une conscience autre, avait pris sa place. En effet, la première phrase qu'il prononce en ouvrant les yeux est ‘je respire’ (ἔα· ἔμπνους). Il reprend son souffle et du même coup son âme. Il regarde la terre et le soleil avec un certain émerveillement, trouvant que c'est le spectacle qu'il faut à ses yeux, surtout après que ses sens aient été troublés. Le mot qu'Euripide utilise pour sens est φρήν, qui peut aussi vouloir dire cœur, âme, raison¹⁰¹. Sa raison a été entraînée par une vague qui l'a fait chavirer. Sa reprise de conscience

¹⁰⁰ DIOGÈNE d'APOLLONIE, 64 B 4-5, D.-K.; DÉMOCRITE, 68 A 106, D.-K.; ARISTOTE, *De l'âme*, 404 a 17; IG, I³, 1179; EURIPIDE, *Les suppliantes*, 531-536. Ces exemples ont tous été tirés de BONNECHERE, P., *Trophonios de Lébadée*, Leyde, Boston, 2003, p.169-171. D'ailleurs, la liste des passages où Euripide souligne le retour d'une âme à l'éther est bien plus longue, on peut y ajouter celles d'Agamemnon dans *Électre*, 58-59; *Hélène*, 1014-1016; Hippolyte dans *Hippolyte*, 732-734 et 1290-1293; les Érécynthides et les Hyacinthides dans *Médée*, 824-830; Créon dans *Médée*, 1218; Pylade dans *Oreste*, 1086-1087; Hélène dans *Oreste*, 1636 et 1683-1690; les victimes de la Sphinx dans *Les Phéniciennes*, 808-810; les sept contre Thèbes dans *Les suppliantes*, 1139-1142; Phaéton, fr. 781, 877 et 978 NAUCK². J'ai reproduit la liste complète de P. Bonnechere (p.169, note 84) pour montrer que la parité âme-πνεύμα n'est en rien forcée : non seulement c'est une notion courante à cette époque mais Euripide lui-même la met en scène à plusieurs reprises. L'idée, donc, que ce soit ce même concept que l'on retrouve dans l'*Héraclès furieux* a du sens.

¹⁰¹ Le mot φρήν, φρενός a d'ailleurs des acceptions qui sont tout à fait adaptées au présent discours. En effet, outre le sens premier de ‘poumons, diaphragme’, il était, et ce dès Homère, compris comme étant le centre de la pensée, de l'intelligence et même des sentiments. Cela devient encore plus évident si on le met en parallèle avec les verbes de même famille φρονεῖν : penser et φρενό-ω : rendre sage ou sensé ; ramener à la raison. L'auteur de *La maladie sacrée*, livre auquel nous aurons l'occasion de revenir longuement plus loin, renforce cette

coïncide d'ailleurs avec le fait, et il faut le souligner, qu'un souffle chaud s'échappe de ses poumons¹⁰². Agavé également regarde le ciel à son réveil, elle le trouve plus pur, plus éclatant qu'auparavant et elle constate qu'un changement s'est produit dans ses φρένας (1264-1270). Ces passages ne peuvent manquer de nous rappeler, pour une deuxième fois, les vers d'Eschyle dans *Prométhée Enchaîné*, où Io, alors qu'elle présente de nombreux traits caractéristiques de la possession, dit se sentir emportée par un furieux souffle de rage (φέρομαι λύσσης πνεύματι μάργω).

Tout aussi percutantes sont les paroles d'Oreste alors qu'il s'éveille après un accès de folie. Cette pièce d'Euripide, l'*Oreste*, dont nous avons dit un mot plus haut, contient des éléments très semblables à ce qu'on retrouve dans l'*Héraclès furieux*. Nous avons déjà évoqué ces mêmes vers, 253-276, parce qu'ils décrivaient un état qu'on pouvait croire attribuable à la rage (ou la Rage), alors qu'il perd la raison, que son œil se trouble et qu'il se met à agir, comme Héraclès, suivant une réalité déformée que seulement lui peut percevoir. À son réveil, il se trouve lui aussi dans l'ignorance la plus complète. Rien de ce qui vient de se passer ne lui est resté en mémoire pour cette bonne raison qu'il n'était pas présent. Même à peine esquissée, cette description de perte de contrôle de soi ressemble au phénomène qui a transformé Héraclès. Les indices sont identiques et après tout, ce sont deux tragédies du même auteur. Et ensuite, le réveil fait croire, par ce qu'il est et par la façon qu'il a d'advenir, à une reprise de contrôle après un épisode de possession par une vie étrangère. Quand Oreste reprend conscience il se demande pourquoi il est agité de la sorte et plus encore quel est ce souffle qui s'échappe hors de ses poumons (τί χροῆμι'; ἀλύω, πνεῦμι' ἀνεῖς ἐκ πνευμόνων. V. 277). Preuve en soi qu'il était empli d'une âme autre que la sienne.

Ces vers sont peut-être les plus éloquentes en ce qui concerne la portée et le rôle du souffle dans la description d'une prise de possession et n'ont jamais vraiment été interprétés en ce sens, à notre connaissance. Moins directs, trois autres passages, même s'ils sont plus brefs, donnent plus de poids encore à l'argumentation. Le premier provient des *Phéniciennes*. Juste avant qu'Étéocle et Polynice en viennent à s'entretuer, leur mère tente de les raisonner et de les amener à un compromis. Au jeune régent, qui arrive à peine de ses armées, voyant l'état d'esprit dans lequel il se trouve, elle fait cette supplique : 'Laisse tomber ton œil terrible et ce

interprétation au § 17 en voulant démontrer que le cerveau et non le diaphragme ou le cœur est le centre de l'intelligence. S'il tient à réfuter cette théorie, c'est qu'elle était répandue.

¹⁰² EURIPIDE, *Héraclès*, 1089-1094 : ἔμπρους μὲν εἶμι καὶ δέδορχ' ἄπερ με δεῖ, αἰθέρα τε καὶ γῆν τόξα θ' ἡλίου τάδε. ὡς ἐν κλύδωνι καὶ φρενῶν ταραγάματι πέπτωκα δεινῶι καὶ πνοῆς θερμῆς πνέω μετάρσι', οὐ βέβαια πνευμόνων ἄπο.

souffle de colère’’¹⁰³. Ainsi non seulement la colère est elle assimilée ici à un souffle, mais en plus il semblerait qu’un des symptômes qu’elle implique est de rendre le regard terrible. Héraclès aussi a un regard terrifiant (v. 868). Plus encore, les pupilles d’Héraclès sont dites γοργοπούς, qu’on traduit par terrifiantes parce qu’il est bâti à partir de l’adjectif γοργός dont c’est le sens. Cette même racine donna le nom des Gorgones puisqu’elles sont effrayantes et qu’elles pétrifient. Et justement, si on considère la suite du discours de Jocaste, il est frappant de constater qu’elle mentionne que ce n’est pas la tête d’une Gorgone qu’Étéocle a devant lui. Il y a fort à parier que le motif de cette réplique c’est que le regard peut être effroyable, dangereux et qu’il a la propriété de tuer. Propriété qui est attribuée aussi à celui d’Étéocle et d’Héraclès au moment où on peut les croire sous l’emprise d’un souffle.

Dans *Les Bacchantes* au vers 620, Dionysos discute avec le chœur à propos de la conduite de Penthée alors qu’il était sous le coup de l’illusion. Celui-ci, croyant s’en prendre au jeune dieu, avait en fait entravé un taureau alors que le principal intéressé observait calmement la scène juste à côté. Dans le portrait qu’il trace, Dionysos relève un détail marquant : pendant qu’il se livrait à sa triste tâche, Penthée soufflait de fureur (θυμὸν ἐκπνέων v. 277). En traduction plus littérale on pourrait dire qu’il perdait l’esprit, qu’il perdait son souffle vital (θυμὸν) parce qu’il le laissait s’échapper hors de lui (ἐκ) en expirant (πνέων). Ainsi ce n’était pas son propre esprit qui était présent à ce moment et aussi par la suite, alors que Dionysos arrive à faire de lui tout ce qu’il veut, étant donné qu’il avait déjà laissé son souffle s’échapper. Cette ligne offre un parallèle intéressant à une autre qui va dans le même sens, dans l’*Ajax* de Sophocle. Après le massacre du bétail, Ajax retrouve ses sens et constate, tout honteux, ce qu’il a accompli. Tecmesse rapporte cela au chœur et le terme qu’elle emploie fait ici aussi référence au souffle. Au vers 274 elle confie le désespoir de son compagnon depuis que le mal l’a laissé respirer. En traduction stricte : qu’il a respiré de nouveau suite à son mal (γῶν δ’ ὡς ἔληξε κἀνέπνευσε τῆς νόσου v. 274)¹⁰⁴.

5. Folie bacchique

Une autre particularité ressort de tout ce qui a été avancé jusqu’ici : si on considère les parcours des différents héros, mais surtout ceux d’Héraclès et d’Agavé, on se rend compte

¹⁰³ EURIPIDE, *Les Phéniciennes*, 454 : σχάσον δὲ δεινὸν ὄμμα καὶ θυμοῦ πνοάς·

¹⁰⁴ On pourrait aussi ajouter à ces références, quoiqu’étant beaucoup moins significatifs, les deux textes suivants : *Rhésos*, 786 : θυμὸν πνέουσαι et ESCHYLE, *Sept contre Thèbes*, 52 : θυμὸς ἔπνει.

que de part et d'autre il y a démente de type bacchique. En ce qui concerne Agavé et Penthée, cela ne saurait nous surprendre puisque Dionysos est responsable de leur folie. Mais pour ce qui est du cheminement d'Héraclès et de celui d'Oreste, les divinités en cause sont des déesses infernales et vengeresses. Pourtant les termes et les images utilisés sont comparables dans toutes ces pièces. On ne doit pas s'étonner de ce croisement puisqu'il est présent aussi dans d'autres récits. Un des passages parmi les plus explicites à ce sujet se trouve dans *Les Phéniciennes*. Le chant du chœur s'ouvre au vers 785 avec un semblant de panégyrique alarmé adressé au dieu Arès :

Artisan de douleur, Arès, pourquoi donc es-tu possédé (κατέχη) d'un vertige de sang et de mort ? Ta musique détone avec les fêtes de Bromios ! On ne te voit pas dans les beaux chœurs d'une jeunesse florissante parée de couronnes, déployer tes cheveux bouclés, en chantant au son de la flûte l'air qui soutient les danses gracieuses : c'est avec les hommes d'armes, qu'animant de ton souffle (ἐπιπνεύσας) l'armée argienne contre le sang de Thèbes, tu mènes sans flûte ton bruyant cortège. Ce n'est pas sous la conduite du porte-thyrse délirant, ni vêtu de la peau de faon, que tu fais tourner avec le char et le mors le coursier aux quadruples sabots, en menant sur les bords de l'Isménos ta chevauchée impétueuse. Contre les Argiens, ton souffle a déchaîné (ἐπιπνεύσας) la race des Spartes, dont le thiasse en armes, porteur de boucliers fait face à l'ennemi (...) ¹⁰⁵.

En plus des nombreux rappels de motifs dionysiaques, les oxymorons donnent encore plus de force à la composition : ‘mener sans flûte un bruyant cortège’ et ‘un thiasse portant des armes plutôt que des thyrses’. L'image créée n'est pas pour adoucir les attributions du dieu de la guerre, mais au contraire, ajouter à celle de Dionysos, surtout si on garde en tête l'utilisation que fait Agavé du thyrses. Ce texte offre également un nouvel argument à la thèse du *pneuma*. Par deux fois il est dit qu'Arès anime les guerriers de son souffle : ἐπιπνεύσας du verbe ἐπιπνέω signifiant ici ‘exciter’ ou plus littéralement ‘pousser de son souffle’. Mais le plus frappant dans ce passage reste le terme κατέχη du verbe κατέχω dont le sens est ‘posséder’¹⁰⁶. En fait, Euripide suggère par cette image, l'idée qu'Arès peut être possédé et fort probablement induire cet état chez les humains, et ce avec la même violence que celle de Bacchos et ses fidèles, mais avec des effets différents, quoique apparentés¹⁰⁷. Et, pour faire le parallèle, on sait aussi, via *Les Bacchantes* que, sans être le dieu de la démente téléstique, Dionysos peut faire vaticiner et cela grâce à la possession : ‘Cette divinité est devin. En effet le délire bacchique et la folie ont beaucoup d'aptitudes à la divination : lorsque le dieu est allé beaucoup dans le corps (ὄταν γὰρ ὁ θεὸς ἐς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολὺς), il fait dire à ceux qu'il agite de transports les choses sur le point

¹⁰⁵ EURIPIDE, *Les Phéniciennes*, 785-796 (trad. GRÉGOIRE, H., MÉRIDIER, L. et CHAPOUTHIER, F., CUF).

¹⁰⁶ Voir la note 26 pour des exemples d'utilisation de ce mot, mais généralement avec un préverbe.

¹⁰⁷ Idée tirée en partie de GRÉGOIRE, H., MÉRIDIER, L. (éds et trads) et CHAPOUTHIER, F. (coll.), *Euripide, Tragédies, tome V, Hélène – Les Phéniciennes*, Paris, 2002 (1950), (*Collection des Universités de France*), p. 186, note 3.

d'arriver''. Et le texte se poursuit, précisant encore mieux le lien qu'il peut y avoir entre les deux divinités pourtant si opposées dans leur essence : ''Car partageant ce lot, il a une certaine part d'Arès. En effet, la crainte (qu'il provoque) a (déjà) épouvanté, avant que les lances ne se touchent, une armée en armes et disposée en ordre''¹⁰⁸. Avant de fermer cette parenthèse et de revenir aux protagonistes des tragédies qui nous occupent pour continuer sur le chapitre de la démence bacchique, il faut mentionner un dernier texte qui précise un peu mieux l'analogie qu'on peut faire entre l'emprise de ces dieux. Si la pièce des *Phéniciennes* dessine un portrait d'Arès qui n'est pas commun, ce n'est pas la seule pièce où son empire potentiel sur les humains est évoqué. L'*Illiade* contient déjà cette notion et même si on peut raisonnablement douter que le concept de la possession fut en place à cette époque (faute de preuve en tous les cas), il demeure que les préceptes de la pensée d'Euripide et de ses contemporains sont déjà présents. Au chant XVII Hector, qui a conquis les armes d'Achille, décide de les revêtir pour retourner au combat. Zeus se désole, sachant qu'il court à sa perte, mais il accepte de voir le Troyen se couvrir une dernière fois de gloire. Alors, il adapte l'armure à sa taille et ''Arès le terrible, le belliqueux, pénétra en lui ($\delta\delta\ \delta\acute{\epsilon}\ \mu\iota\nu\ \text{''}\text{Αρης}$) et ses membres se remplirent à l'intérieur de vigueur et de force''¹⁰⁹. Le verbe $\delta\acute{\upsilon}\omega$ a ici le sens de s'enfoncer, se plonger, pénétrer dans, entrer dans.

Pour revenir aux tragédies, nous prendrons donc comme acquis que Dionysos est en mesure de posséder ses fidèles, au sens plein du terme¹¹⁰ : alors les correspondances entre les scènes, le vocabulaire et les thématiques des intrigues analysées jusqu'ici, celles de l'*Héraclès* et des *Bacchantes* surtout, prendront un éclairage nouveau.

Revenons ainsi à la scène où Lyssa commence à affecter Héraclès, au tout début des manifestations, elle constate qu'il secoue la tête en entrant dans ''l'arène''. Ce geste qui rappelle celui d'un animal essayant de se débarrasser d'une gêne est associé par G.W. Bond à

¹⁰⁸ EURIPIDE, *Les Bacchantes*, 298-304 (ma traduction).

¹⁰⁹ HOMÈRE, *Illiade*, 210-212 (ma traduction).

¹¹⁰ D'ailleurs, il ne s'agit pas d'un axiome non démontrable, au contraire, mais le fait de mettre ce postulat à la base d'une explication hypothético-déductive en fera la démonstration en soi. Dionysos maîtrise clairement l'esprit de Penthée dans *Les Bacchantes*, 616-675 ; 850-853 ; 918-970, celui d'Agavé et ses sœurs en 677-774 et celui d'Agavé seule en 1076-1258 : ils sont illusionnés et n'ont pas conscience de leurs actes. De plus, Plutarque, quoique bien postérieur aux sources utilisées, l'affirme franchement : ''(Les prêtres d'Apis) s'enveloppent d'une nébride, portent des thyrses, poussent des cris et se livrent à des transports identiques à ceux des possédés des orgies bacchiques ($\acute{\omicron}\sigma\pi\epsilon\rho\ \omicron\acute{\iota}\ \kappa\acute{\alpha}\tau\omicron\chi\omicron\iota\ \tau\omicron\acute{\iota}\varsigma\ \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \tau\omicron\nu\ \Delta\acute{\iota}\omicron\nu\sigma\sigma\omicron\nu\ \acute{\omicron}\rho\gamma\iota\alpha\sigma\mu\omicron\acute{\iota}\varsigma$)''. PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 364 E (trad. FROIDEFOND, C., *CUF*.) Ce qu'il faut retenir ici, ce n'est pas tant les similitudes qu'il pouvait y avoir entre les prêtres égyptiens et les Ménades grecques, mais le nom que l'auteur donne aux disciples du dieu : les possédés, $\omicron\acute{\iota}\ \kappa\acute{\alpha}\tau\omicron\chi\omicron\iota$. Le même mot qu'on a identifié dans *Les Phéniciennes* d'Euripide et qui désigne le mode d'action du vertige qui prend Arès et les guerriers.

une attaque imminente de folie¹¹¹. Oreste également, dans l'*Iphigénie en Tauride* agite la tête avec un air égaré avant de s'attaquer aux troupeaux des bouviers¹¹². Mais plus encore, cette conduite évoque les mouvements des Thyades. Autant dans la peinture sur vases que dans la littérature, on peut voir des Bacchants, aussi bien hommes que femmes, qui agitent ou se lancent la tête par en arrière, découvrant la gorge. Ce geste est pareillement associé à des états extatiques à notre époque¹¹³ et on le rencontre parfois dans les descriptions plus modernes de possession (au même titre que beaucoup d'autres contorsions). Dans *Les Bacchantes*, le chœur est composé de Ménades et au moment où Dionysos égare l'esprit de Penthée, qu'il lui fait revêtir une robe pour le mener dans la forêt et à sa perte, les femmes chantent l'infailibilité des dieux. Elles entonnent un hymne complaisant, heureuses d'avoir choisi de suivre le jeune seigneur et de ne pas être, comme les filles et le petit-fils de Cadmos, dans sa mire : "Vais-je donc poser enfin mes pieds nus parmi les chœurs nocturnes de Bakkhios, rejetant ma tête en arrière dans l'air humide de rosée ?"¹¹⁴ De la même manière un fragment de Pindare atteste de cette conduite : "étant remué par les folies et les bavardages de ceux qui se lance le cou en arrière avec tumulte"¹¹⁵.

Ensuite Lyssa continue : "Bientôt, moi je te ferai plus encore danser une ronde (*χορεύσω*) et je t'étourdirai par le son de la flûte aux accents de frayeur" (*καταυλήσω φόβωι*)¹¹⁶. On reconnaît encore une fois la même composition à double sens, tout comme dans *Les Phéniciennes*. Il est manifeste que pour les Grecs, la musique et les danses peuvent induire toutes sortes d'états, des maladies et peuvent aussi les guérir. C'est le principe qui est à la base des incantations, de la magie (il n'y a qu'à penser aux litanies de voyelles, aux palindromes et autres charmes chantés) et j'oserais dire des "premières médecines". Pindare en fait foi à la *III^e Pythique*, avec l'histoire d'Asclépios encore une fois :

Tous ceux qui venaient à lui, (...), il les délivrait chacun de son mal, tantôt en les guérissant par de doux charmes (*ἐπαοιδαίς*), tantôt en leur donnant des potions bienfaisantes (*πίνοντας*), tantôt en appliquant à leurs membres toutes sortes de remèdes (*φάρμακα*); tantôt enfin il les remettait droits, par des incisions (*τομαίς*)¹¹⁷.

¹¹¹ BOND G.W., *Euripides Heracles*, 1981, p. 292.

¹¹² EURIPIDE, *Iphigénie en Tauride*, 282.

¹¹³ DODDS, E.R., *Euripides Bacchae edited with introduction and commentary*, 2^e éd., Oxford, New York, Toronto (...), 1986 (1960), p. 185.

¹¹⁴ EURIPIDE, *Les Bacchantes*, 862-866 (trad. GRÉGOIRE, H. et MEUNIER, J., CUF).

¹¹⁵ PINDARE, fragment 208 Schroeder tiré de PLUTARQUE, *Propos de table*, 706 E (ma traduction). Il se retrouve aussi dans *Sur la disparition des oracles*, 417 c, mais avec une forme légèrement différente.

¹¹⁶ EURIPIDE, *Héraclès*, 871 (ma traduction).

¹¹⁷ PINDARE, *Pythiques*, 3, 83-95 (trad. PUECH, A., CUF).

Ce passage va dans le même sens que l’anecdote sur une blessure qu’un sanglier infligea à Ulysse durant sa jeunesse et que les fils d’Autolykos avaient guéri avec, entre autres, un chant (*ἐπαιδοῦν*)¹¹⁸. La musique peut rendre fou ou guérir, et les dieux en connaissent les secrets. Il n’y a pas que les Bacchantes qui en témoignent, mais aussi les Corybantes, les Dactyles Idéens et les Courètes (...), tous des inspirés qui, dans une frénésie bacchique, dansent et tentent d’influer sur le cours des choses par ces moyens. Nous n’avons ni le temps ni l’intention de tous les passer en revue, mais il faut garder à l’esprit que tout ce qui touche le chant et ses dérivés peut toujours être pertinent. La “flûte” (*aulos*) en particulier était associée aux états seconds et pouvait servir de catalyseur pour ceux qui cherchaient à les reproduire¹¹⁹. Alors quand Lyssa déclare à Héraclès qu’elle le charmera avec cet instrument, l’auditoire comprend déjà qu’il sera jeté dans des transports divins.

Un passage des *Lois* de Platon corrobore d’ailleurs le rôle que peuvent jouer la flûte et la musique dans les délires. Bien que les effets qu’il décrit ne soient pas du même ordre, on peut aisément concevoir l’implication de cet instrument pour toute une gamme d’états seconds.

Prenons donc ceci comme principe du traitement qu’exigent et le corps et l’âme des tout jeunes enfants : alimentation et mouvement autant que possible ininterrompus de nuit comme de jour (...). Certains indices nous obligent d’ailleurs à conjecturer que l’expérience a révélé cette méthode et fait reconnaître ses avantages aux nourrices des petits aussi bien qu’aux guérisseuses du mal des Corybantes. Quand les mères, en effet, veulent endormir des enfants qui ont le sommeil difficile, au lieu de repos, c’est, au contraire, du mouvement qu’elles leur donnent en les balançant sans cesse dans leurs bras, et, au lieu du silence, quelque chantonement : disons que, au plein sens du mot, elles enchantent leurs bébés (*καταυλοῦσι τῶν παιδίων*) comme on enchanterait des Bacchants frénétiques (*τῶν ἐκφρόνων βακχεϊῶν*), par ce mouvement combiné de la danse et de la musique¹²⁰.

Ce passage est souvent cité comme la meilleure illustration de l’exorcisme chez les Grecs classiques. Le traitement qu’il faut à l’âme et au corps réside dans la mise en mouvement et

¹¹⁸ HOMÈRE, *Odyssée*, 19, 457 ; SOPHOCLE, *Ajax*, 581-582 exposent exactement la même idée et ce ne sont là que quelques exemples d’une réalité déjà bien étudiée et admise par tous.

¹¹⁹ L’importance de la flûte en tant que “déclencheur d’émotions psychiques incontrôlées” est signalée dans BONNECHERE, P., *Trophonios de Lébadée*, Leyde, Boston, 2003, p. 150-151. Des exemples en plus grand nombre sont cités, ce qui me permet d’avancer, avec beaucoup d’assurance, l’hypothèse selon laquelle la mention de l’*aulos* dans la pièce d’Euripide n’est pas sans arrière-pensée. Et s’il était besoin d’un exemple pour soutenir encore le rôle de la flûte dans les transports bacchiques, les transes et les folies, je crois que *Les Bacchantes*, 120-134 serait tout indiqué. On y voit clairement l’association entre la musique et le culte dionysiaque. Une autre citation me semble importante : au delà de son caractère divertissant, il reste que, même s’il est question d’un tambourin et non d’une flûte, elle démontre vraiment bien l’influence de la musique. Un petit poème d’Alcée est conservé dans l’*Anthologie grecque*, 218 : il raconte l’histoire d’un prêtre de Cybèle qui, tombant face à un lion et donc une mort certaine, se mit à jouer de son tympanon. Et alors, le lion comme “animé d’un transport divin, agitait sa crinière qui tournait en rond : et celui-ci ayant échappé à un funeste sort, il voua la bête à Rhéa, celle qui par elle-même s’était instruite de la danse de Cybèle” (ma traduction).

¹²⁰ PLATON, *Les lois*, 790 d (trad. DIÈS, A., *CUF*).

l'imposition d'une musique. Cela fonctionne certes pour les nourrissons, mais aussi pour les Corybantes et les Bacchants frénétiques, ou plus littéralement l'individu qui est hors de ses sens, ἔκ-φρων. La racine de cet adjectif est φρήν dont la définition, comme il a déjà été mentionné dans le passage sur le *pneuma*, peut être étendu à ‘centre de la pensée, de l'intelligence et même des sentiments’. Par conséquent, on peut dire que le mouvement et la mélodie enchantent l'âme, lui permettant de ne pas être hors d'elle-même et dans les cas où des individus sont dans cet état, l'enchantement (καταυλέω) permet de les ramener (tout comme, à l'inverse, l'enchantement permet d'induire un état second chez les gens dans leur bon sens). En effet, articulé de cette façon, cela peut ressembler à un exorcisme, c'est donc dire combien l'expression καταυλήσω φόβωι qu'a choisie Euripide était chargée de sens. Dans le même ordre d'idée, la racine φρήν qui donne le mot pour ‘hors de son bon sens’ est aussi celle qui est employée pour ‘revenir à la raison’ ἔμ-φρων : si ἔκ-φρων peut être compris comme ‘hors de soi’, alors ἔμ-φρων peut aussi vouloir dire ‘revenir à (ἔμ) soi’. C'est précisément le terme utilisé par Sophocle quand Ajax reprend conscience¹²¹.

La danse, quant à elle, souvent associée au contexte rituel et particulièrement aux célébrations en l'honneur de Bacchos, est ici représentée dans ce qu'elle a de plus exalté : le verbe χορεύω a comme acception première ‘danser en chœur’ et il évoque entre autres les célébrations dionysiaques. C'est cette signification, mêlée aux agissements terribles de Lyssa, qui évoque toute l'horreur à venir. Même chose pour l'*Oreste* : ce sont les Érinyes qui font danser le fils meurtrier, causant délire, transports furieux, visions et chagrin qui consume¹²².

Dans l'*Héraclès*, quand commence le carnage, alors que Lyssa n'est plus sur scène, mais à l'intérieur du héros, le chœur relate les événements pendant qu'ils ont lieu, avec force plaintes, sanglots et en utilisant un vocabulaire et une thématique bacchique. Il s'inquiète de la mort possible du héros puisqu'il est entraîné ‘ayant été saisi par un transport de Lyssa aux accents de musique de flûte’ (μανιάσιν λύσσαις χορευθέντ' ἐναύλοις)¹²³. Puis il s'émeut, ‘Voici que commence une danse où n'apparaissent pas les tambourins ni l'aimable thyrses de Bromios’ et s'alarme, ‘O horrible, horrible est la musique de ce chant. (...) Ce n'est pas en vain que Lyssa déchaînera sa bacchanale dans le palais’, parce qu'au fond ce qu'elle veut c'est ‘du sang, non la libation bacchique du jus de la vigne’¹²⁴. Oui, on peut alléguer que la folie d'Héraclès est présentée comme étant de connivence dionysiaque. Il

¹²¹ SOPHOCLE, *Ajax*, 306.

¹²² EURIPIDE, *Oreste*, 411 et 835.

¹²³ EURIPIDE, *Héraclès furieux*, 878-879 (ma traduction).

¹²⁴ EURIPIDE, *Héraclès furieux*, 891-899 (trad. PARMENTIER, L. et GRÉGOIRE, H., *CUF*).

est bien un Bacchant de l'Hadès ("Αιδου βάρκχος, v. 1119). Toutefois, précisons que toute cette terminologie n'implique pas nécessairement une relation directe avec Dionysos : un Bacchant est simplement un individu pris d'une transe de type bacchique¹²⁵.

6. Épilogue de la folie d'Héraclès

Pour conclure sur le mythe d'Héraclès : eu égard à tout ce qui a été dit, Héraclès apparaît de toute évidence comme innocent dans le triste dénouement de son histoire. Ce n'est pas lui-même, ce sont les dieux qui sont *αἴτιοι* de ce crime. D'abord, sans aucune référence à la possession, Zeus, pour n'avoir pas réagi et protégé son fils des fureurs de son épouse qu'il connaît bien pourtant. Amphitryon l'accuse d'ailleurs d'être tout juste bon à usurper la couche d'autrui, mais certes pas à secourir ses amis, d'être injuste et aveugle. Lui, un humain le surpasse en vertu¹²⁶. Mais les grandes coupables de ce crime sont Héra et son alter-Héra : Iris. "Héra veut qu'il se souille du sang des siens par le meurtre de ses enfants, et je le veux également"¹²⁷. Par l'intermédiaire de la Rage, elles ont atteint leur but. Wilamowitz soutenait que la folie d'Héraclès était la conséquence de sa violence précédente¹²⁸. Toutefois, il me semble que cette proposition s'appliquerait davantage au cas d'un Oreste. Selon les Grecs, le sang versé, surtout par un meurtre filial, peut causer l'égarement de l'esprit¹²⁹. En revanche Héraclès est valeureux et malgré son côté brutal, il ne mérite en rien d'être puni pour sa violence, au contraire, il répond parfaitement à la philosophie grecque qui consiste à faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis. Sa seule faute est d'être le fils de son père. Et comme bien

¹²⁵ Un autre extrait mérite d'être mentionné, parce qu'il va dans le même sens que les paroles du chœur dans l'*Héraclès* et parce qu'il montre bien le pouvoir que peut avoir la musique sur les hommes : elle peut guérir et elle peut tout aussi bien rendre fou. Le refrain que le chœur des Euménides psalmodie à plusieurs reprises dans la pièce le démontre avec limpidité : "Pour celui offert en sacrifice voici le chant-démence, la folie qui fait perdre la raison, l'enchaîneur de la raison, non accompagnée de lyre, sécheresse pour les mortels". ESCHYLE, *Euménides*, 328-333 entre autres (ma traduction).

¹²⁶ EURIPIDE, *Héraclès*, 339-347.

¹²⁷ EURIPIDE, *Héraclès furieux*, 831-832 (trad. PARMENTIER, L. et GRÉGOIRE, H., *CUF*). Thésée aussi reconnaît que la faute est attribuable à Héra en 1189, puis Héraclès déclare la même chose en 1308 et 1311.

¹²⁸ WILAMOWITZ-MOLLENDORF, U.v., *Euripides' Herakles* II, Berlin, 1895 cité par FURLEY, D., "Euripides on the sanity of Herakles", Bristol, 1986, p. 108.

¹²⁹ PARMENTIER, L. et GRÉGOIRE, H., *Héraclès*, 1927, p. 57, note 3. Aussi dans les *Choéphores*, 1055, le Coryphée dit au héros : "Le sang du récent meurtre est encore sur tes mains ; de là vient le délire qui trouble ton esprit". Et dans l'*Oreste*, 36-37 : "C'est le sang maternel qui l'agite d'un tourbillon de folie" ; 335-338 : "(...) pour toi larmes sur larmes sont accumulées par un génie vengeur faisant entrer dans la maison le sang de ta mère qui anime la frénésie" ; 400 : "Et la folie qui venge le sang maternel" ; 411 : "Ce sont elles qui du sang maternel animent ton délire (βαρχειουσι) ?" ; 835 : "Quels forfaits lui ont valu les furieux transports qui l'agitent (βεβακχευται), il roule des yeux égarés pleins de sang, le fils d'Agamemnon." (trad. GRÉGOIRE, H., MÉRIDIER, L. et CHAPOUTHIER, F., *CUF*). Je tiens à souligner toutefois, qu'il n'y a rien qui empêche une divinité vengeresse d'agir en terme de possession. Mettre les troubles d'Oreste au compte des Erinyes ne me semble pas s'opposer fondamentalement à cette idée. Je maintiens ce héros dans ma recension des exemples de possession.

d'autres avant et après lui, il est de son lot de payer pour les erreurs de ses aïeux, tout comme les Atrides. Mais aucun épisode de son histoire précédente ne laissait présager ce funeste destin dont l'unique cause en est un arrêt divin. Tout comme Clytemnestre le déplore dans l'*Agamemnon*, il ne fut que l'instrument de la vengeance d'une épouse trompée, instrument utilisé par la Rage qui agit à travers lui pour perpétrer les actes précisément décidés par Héra, et qui échappaient totalement à son contrôle.

À tout ce qui vient d'être soutenu dans ce chapitre, avec les arguments les plus rigoureux possibles, on peut toujours opposer une *communis opinio* concernant le divin et Euripide. Celle-ci est bien résumée par A. Rivier : "Euripide a rompu le lien qui, chez ses devanciers, unit la sphère des actes et des sentiments humains au monde des puissances divines : si les dieux sont nommés chez ce poète ou si parfois ils interviennent dans le cours de l'action, c'est à titre symbolique ou décoratif"¹³⁰. Ainsi donc, l'*Héraclès* et son auteur ne seraient pas, de ce point de vue, des témoignages suffisamment décisifs. Pour Euripide il serait erroné de croire que les dieux puissent intervenir dans les sentiments ou les pensées des humains, ce qui suppose en conséquence que chaque individu est responsable de ses actes. Le poète s'interposerait un peu comme "l'inventeur" de la conscience grecque et il obligerait les hommes à admettre les mouvements de l'âme, les sentiments, les passions comme seuls moteurs de leurs joies et leurs peines. C'est un rationaliste qui critiquerait les mythes ou encore les déformerait, pour les faire cadrer dans son système logique de causalité naturelle.

Quoi que vaille cette idée, je m'y oppose au moins en partie : il serait ridicule de penser qu'Euripide n'était pas un homme de son temps. Il a vécu dans un monde où l'omniprésence des dieux ne pouvait sûrement pas être contournée, à tout le moins pas pour un tragédien face à un public religieux. Il s'agit de sa matière première, il a besoin des mythes pour travailler et s'il demeure possible d'alléger un peu la présence divine à l'intérieur de ceux-ci, on ne pourrait penser l'éliminer complètement. Rivier en est conscient et il admet donc que, en certaines situations, les personnages sont soumis à une double pression : interne

¹³⁰ RIVIER, A., "L'élément démonique chez Euripide jusqu'en 428", dans, *Euripide; sept exposés et discussions par J.C. Kamerbeek [et al.]*, Vandoeuve-Genève, 4-9 août 1958, Genève, 1960, (*Entretiens sur l'Antiquité classique*, tome 6), p. 45. À noter que cet article fait référence à des pièces qui sont antérieures à l'*Héraclès*, mais je crois que le point de vue qu'analyse Rivier est le même que celui qui est exposé par d'autres auteurs et sans cette limitation chronologique. Par exemple CHAPOUTHIER, F. (éd.) et MÉRIDIÉ, L. (trad.), *Euripide, tome VI¹*, Oreste, Paris, 1959, (*Collection des Universités de France*), dans l'introduction de l'*Oreste* semblent s'appuyer sur la rationalité du poète pour comprendre les différents éléments qui composent la trame, et, sans déclarer aussi ouvertement que le poète a rompu en ce point d'avec ses prédécesseurs, j'ai dans l'idée qu'il prennent la *communis opinio* comme un acquis.

et externe. De l'intérieur surgissent des élans passionnés qui sont les doublets conformes de puissances extérieures qu'il qualifie de démoniques plutôt que divines. Par exemple l'amour se fait sentir avec force chez Phèdre, pourtant elle a le scrupule d'en éprouver du remord. Pourquoi ? Parce qu'elle se reconnaît une part de responsabilité, mais elle s'apitoie en même temps sur l'inexorabilité des maux qu'envoient la nature et les dieux. Il y a double qualification de l'éros¹³¹.

S'il est vrai qu'Euripide a purgé ses pièces de beaucoup du divin, ce dont je n'ai aucune raison de douter, je crois qu'il en restait suffisamment pour que le mythe soit cohérent et pour que le public, qui lui ne s'était pas affranchi de l'empire divin, y trouve encore ses dogmes. Je ne vois pas pourquoi un rationaliste comme Euripide ne pourrait pas avoir gardé ses croyances religieuses, comme si rationalisme et religion en Grèce étaient irréductibles. Enfin, si Éros peut être une force aussi bien interne qu'externe, je crois qu'il pouvait très bien en être de même pour Lyssa. Du reste, Euripide avait besoin de s'appuyer sur elle pour conserver à Héraclès sa pureté morale. Je suis persuadée que, quelles que soient ses habitudes religieuses en temps normal, l'auteur a ici donné beaucoup plus de poids au *fatum* divin, non pas démonique, comme le soutient Rivier, mais divin, que ce qu'on avait vu auparavant dans ce récit ou dans les autres mises en scène par ce même poète¹³².

On pourrait aussi émettre l'objection, comme le fait W.D. Smith¹³³, que si les dieux agissent bel et bien sur les humains, ils ne le font que de l'extérieur, sans jamais avoir besoin d'entrer dans leur corps : il n'est question que d'attaques causant un dérangement physique et mental. Ce genre de description contient toujours une certaine part de métaphore, d'où l'expression "courir dans la poitrine", mais il s'agirait d'énoncés qu'il ne faut pas prendre à la lettre. Lyssa entraîne Héraclès et brouille ses sens par la vue, les sons et l'action directe. La thèse de Smith est bien conduite et persuasive mais, pour toutes les raisons exposées jusqu'à maintenant, je persiste à croire que même si les cas de possession dans la littérature ne sont pas légion, ceux présentés ici en font réellement état. Il est plus prudent de prendre Euripide au mot lorsqu'il dit que Dionysos est allé beaucoup dans le corps par exemple, ou que Lyssa est entrée dans la poitrine d'Héraclès, surtout si on considère qu'à partir de ce moment elle disparaît de la scène. Il me semble abusif de faire des contorsions et des suppositions basées

¹³¹ RIVIER, A., "L'élément démonique chez Euripide jusqu'en 428", 1960, p. 56.

¹³² La distinction démonique/divin, qui fait du sens pour nous, modernes, n'était peut-être pas une notion acceptable pour le tragédien.

¹³³ SMITH, W.D., "So-called possession in Pre-Christian Greece", 1965, p. 412.

sur aucun des faits expressément décrits par Euripide pour expliquer l'absence soudaine de la déesse, surtout quand dans ce texte même une explication nous est offerte. Euripide paraît mettre beaucoup d'emphase sur le fait que la rage qui prend Héraclès est soudaine et extérieure. Cette Rage qui justement déclare ouvertement se résigner à entrer dans le héros. La principale faiblesse de l'article de Smith part d'un à priori selon lequel Euripide ne peut pas croire à l'envoûtement.

7. δαμονάω et ses dérivés

Dans les textes abordés jusqu'à maintenant, nous nous sommes arrêtés sur plusieurs mots grecs dont le sens, sans que ce soit toujours évident de prime abord, apparaissait chargé d'une symbolique spécifique qui permettait de donner plus de poids à la théorie de la possession. Cette partie de la démonstration, celle qui procède de la philologie, en est un peu la pierre de touche et, pour cette raison, je crois qu'il faut absolument présenter quelques autres extraits dont le dénominateur commun est de comporter un dérivé du verbe *δαμονάω*. Bien que rien dans leur contexte ne laisse deviner un lien quelconque avec un contrôle divin, ce sont des passages dont les modernes ont maintes fois discuté et ils nécessitent dès lors qu'on s'y attarde. Cette théorie est hypothétique, plus dans certains exemples que d'autres, mais il reste que tout verbe grec peut avoir plusieurs acceptions et que, dans ce cas, celle de la possession demeure une possibilité tout à fait envisageable. Signalons d'emblée, cependant, le côté inachevé de cette démonstration vu les nombreuses attestations du verbe et de ses composés.

Nous avons déjà vu le vers 888 des *Phéniciennes*¹³⁴ : une scholie s'y référant apportait un exemple de plus pour l'utilisation de *κατέχω*. Seulement, à ce moment nous n'avions pas abordé le vers lui-même. Or la scholie commente justement ce verbe. Tirésias donne à Créon des présages entrecoupés d'admonitions et d'opinions. À moins que ses conseils ne soient suivis, la ville sera entièrement détruite. Mais il aurait d'abord fallu qu'aucun des fils d'Œdipe ne devînt ni roi, ni même citoyen de la cité, possédés qu'ils étaient par un mauvais génie (*δαμονωντας*)¹³⁵. Ce mot a le sens premier de "être au pouvoir d'un dieu (*δαίμων*) ou éprouver des souffrances par sa volonté" et par la suite, ce qui est le cas ici, "être possédé, avoir l'esprit égaré". C'est bien cela qu'expliquait la scholie que nous avons vue plus haut : "saisi

¹³⁴ Voir, encore une fois, la note 26.

¹³⁵ EURIPIDE, *Les Phéniciennes*, 888.

par un démon inhumain et rude''. C'est précisément ce terme (*δαμονῶντες*) qui est appliqué aux mêmes personnages par Eschyle¹³⁶ mais une génération plus tôt : on doit donc en déduire qu'ici, suivant l'acception la plus ancienne, il signifie que les fils d'Œdipe doivent leur malheur à une divinité, probablement à la vengeance, la Fatalité personnifiée, Ἄτη.

C'est aussi ce verbe, et avec la même signification que chez Euripide, qui est employé par Xénophon dans ses *Mémorables* au chapitre sur la divination. Socrate enjoint ses concitoyens à consulter l'oracle lorsque nécessaire, car en bout de ligne, les dieux se sont réservés la connaissance des choses futures et il n'est pas du domaine de l'humain de connaître l'avenir.

Il disait que ceux qui considèrent qu'aucune de ces choses n'est divine, mais qu'elles sont toutes du ressort de l'intelligence humaine, sont atteints de folie (*δαμονῶν*). Sont aussi atteints de folie (*δαμονῶν*), disait-il, ceux qui consultent des oracles sur des sujets que les dieux ont accordé aux hommes de juger, pourvu qu'ils aient appris ces sujets (...).

Un peu plus loin, au deuxième livre, Socrate s'entretient sur l'amitié entre parents qu'il soutient être voulue par les dieux. À Chairéate, en brouille avec son frère et qui refuse d'aller vers lui, Socrate demande ceci :

Ne serait-ce pas le comble de l'ignorance et de la démence (*κακοδαμονία*) que d'utiliser pour nuire ce qui a été fait pour être utile ? À mon avis, le dieu a conçu les frères en vue d'une entraide plus étroite que celle qui règne entre les mains, les pieds, les yeux et les autres organes jumeaux dont il a doté les hommes.¹³⁷

Ce composé, *κακοδαμονία*, peut être compris comme 'démence', mais si on suit la même ligne de pensée que dans le passage précédent, on peut très bien entendre 'possession par un mauvais esprit'. Surtout si on tient compte d'un autre passage du même livre¹³⁸ où le philosophe dit ne pas comprendre ce qui pousse les hommes à l'adultère quand ils savent très bien les peines qu'ils encourent pour cela. Prendre le risque de telles sanctions, quand il y a tant de moyens pour se délivrer des pulsions sexuelles, n'est-ce pas là le comportement d'un homme atteint de démence (*κακοδαμονῶντος*), ou plus clairement, inspiré par un mauvais génie, à la limite, ne dirions nous pas possédé ? Par sa pulsion du moins, mais peut-être aussi par un mauvais esprit qui lui conseille de faire le mal. Cette façon de voir ne malmène pas le sens du grec.

¹³⁶ ESCHYLE, *Sept contre Thèbes*, 1001.

¹³⁷ XÉNOPHON, *Mémorables*, 1, 1, 9 et 2, 3, 19 (trad. DORION, L.-A., *CUF*).

¹³⁸ XÉNOPHON, *Mémorables*, 2, 1, 5.

Aristophane apporte un témoignage déterminant à cet effet. Dans la pièce *Ploutos*, Blepsidème soupçonne Chrémyle d'un mauvais coup, ce à quoi celui-ci répond : ‘‘Κακοδαίμωνᾶς’’, qu'on peut traduire par ‘‘Un mauvais génie te possède’’.¹³⁹ Dans cet énoncé, la définition avancée pour ce verbe avec l'exemple de Xénophon est tout à fait justifiée. Et enfin, encore chez cet auteur, dans les *Nuées*, on retrouve un autre terme de la même famille. Phidippide, en parlant de Socrate et Chéréphon, les taxe de charlatans, de jaunis, de va-nu-pieds et il ajoute, pour le philosophe seul, possédé (κακοδαίμων). C'est aussi cette expression qu'utilise Strepsiade lorsqu'il parle de son fils sur le point de devenir un habile sophiste grâce à l'éducation de Socrate : il sera alors pâle et κακοδαίμονα¹⁴⁰.

Les discours de deux hommes publics athéniens nous permettent d'appuyer cette interprétation de δαιμονάω. Quoique provenant d'un tout autre contexte, le verbe garde l'acception qu'on lui a vue jusqu'ici. D'abord chez Démosthène dans la *deuxième Olynthienne*, l'orateur s'attaque au roi de Macédoine avec beaucoup d'ardeur : ‘‘Voilà, même si on juge que ce sont des détails, des signes très probants, Athéniens, auxquels on reconnaîtra son caractère et sa perversité (γνώμης καὶ κακοδαίμονιάς)’’¹⁴¹. Si, plutôt que perversité, on traduisait ce dernier terme par ‘‘démence’’, comme dans l'exemple de Xénophon, ou même ‘‘possession par un mauvais esprit’’, le sens du grec resterait correct. Ensuite, toujours chez cet auteur, dans *Sur les affaires de la Chersonèse*, Démosthène, en parlant des Byzantins, déclare ‘‘Par Zeus, un mauvais génie inspire ces hommes (κακοδαίμονῶσι), ils sont au comble de la folie !’’¹⁴². Ce second passage des *Philippiques* vient encore renforcer la supposition faite quant au sens possible de κακοδαίμονιάς. Et enfin, cette fois contre l'orateur lui-même, le logographe Dinarque ayant écrit un discours visant à l'accuser de corruption dans l'affaire d'Harpale, se demande ‘‘si donc il faut que la ville profite de la méchanceté et de la malchance de Démosthène, pour que nous soyons encore plus en démence (κακοδαίμονῶμεν)’’¹⁴³.

Beaucoup plus tard, nous retrouvons le même mot sous la plume de Plutarque dans sa *Vie de Lucullus*. Au chapitre 4, le général doit prélever une amende de vingt mille talents en Asie et parmi les peuples assujettis se trouve les Mityléniens. Ceux-ci s'étaient ralliés à Marius, avaient ouvertement fait défection et pourtant Lucullus ne voulait tirer d'eux qu'une

¹³⁹ ARISTOPHANE, *Ploutos*, 372 (trad. VAN DAELE, H., CUF).

¹⁴⁰ ARISTOPHANE, *Nuées*, 104 et 1112.

¹⁴¹ DÉMOSTHÈNE, *Olynthienne*, 2, 20 (trad. BOUCHET, C.).

¹⁴² DÉMOSTHÈNE, *Sur les affaires de la Chersonèse*, 16 (trad. BOUCHET, C.).

¹⁴³ DINARQUE, *Contre Démosthène*, 91 (ma traduction).

vengeance modérée. Toutefois il fut quand même obligé d'assiéger et d'écraser la ville, les habitants étant "égarés par un mauvais génie" (*κακοδαίμονοῦντας*). Cet exemple est certes beaucoup plus tardif que les autres textes cités jusqu'à maintenant, mais il montre bien que le sens "possédé" du verbe *δαίμονάω* et de ses dérivés qu'on a pu discerner n'est pas abusif, ni isolé : il s'est même perpétué à travers les siècles. D'ailleurs un peu après Plutarque, dans le texte de Lucien, *Les amis du mensonge* que nous verrons plus loin et qui est en fait la première vraie description d'exorcisme connue, l'auteur emploie précisément le mot *δαίμονοῦντας* pour désigner ceux qui sont libérés de leur terreur par l'exorcisme des esprits mauvais¹⁴⁴.

8. La maladie sacrée

Toujours dans le but de définir les contours de la notion de possession chez les Grecs classiques, il est impératif d'analyser la conception qu'ils avaient de l'épilepsie. Encore surnommée "le grand mal" il n'y a pas si longtemps, cette maladie, de par ses manifestations spectaculaires, a gardé cette étiquette de damnation jusqu'à nos jours et il y a peut-être deux ou trois générations, les épileptiques étaient encore vus comme des êtres maudits. L'idée est cohérente quand on regarde les symptômes qui l'accompagnent et on ne saurait s'étonner de ce rapprochement chez nos aïeux. Si dans le contexte peu médicalisé et peu instruit des campagnes du début de ce siècle cette conjecture se justifie, on peut croire qu'elle aurait tout aussi bien lieu d'être chez les Antiques. En effet, dans la Grèce du V^e s. av. J.-C., la croyance était comparable. Le traité *La maladie sacrée* en apporte la preuve irréfutable.

Cet ouvrage n'est qu'un des soixante-dix que contient le corpus hippocratique. Il présente de nombreuses caractéristiques qui font croire qu'il pourrait s'agir d'un discours présenté devant une classe de médecine, ce qui nous amène à inférer que l'interprétation rationnelle qui est avancée par l'auteur, n'était pas la plus répandue. Au contraire, ce serait celle qui était enseignée à une petite partie de la population, une caste dont on ne peut tenir les propos comme étant représentatifs de l'opinion générale.

Heureusement, le texte, puisqu'il contient les réminiscences d'une polémique sur les raisons ultimes du mal, nous a gardé la trace de la position populaire. L'expression "maladie

¹⁴⁴ LUCIEN, *Les amis du mensonge*, 16.

dite sacrée’’ avec laquelle l’auteur commence son texte est en elle-même éloquente. Elle est utilisée à défaut d’une meilleure solution, mais il prend ses distances de cette interprétation religieuse en ajoutant l’annotation ‘’dite’’ à sacrée. C’est d’ailleurs ce que font la majorité des médecins de la collection hippocratique. Dès lors, on doit raisonnablement en conclure que s’ils n’ont pas utilisé un terme plus adéquat pour justement marquer leur réprobation de cette sémantique même, c’est qu’il n’existait pas d’autre alternative, d’autre vocable à caractère scientifique. Au V^e s. av. J.-C. donc l’appellation est celle-ci et elle restera usitée par la suite, même quand le terme épilepsie aura été mis en place (on sait qu’à partir d’Aristote les deux existent : τῆς ἱερᾶς νόσου et ἐπίληψις). Déjà, au temps d’Hérodote on attribuait ce mal au ‘’sacré’’. La plus ancienne occurrence répertoriée de cette affection se trouve dans l’enquête dans le passage où l’historien traite des méfaits de Cambyse. Au nombre des maux qui ont frappé cet homme, on comptait aussi cette affection :

On dit en effet que Cambyse était, de naissance, atteint d’une maladie grave, celle que certains appellent le mal sacré (νοῦσον μεγάλην τὴν ἱερὴν ὀνομάζουσι) ; il ne serait donc nullement invraisemblable que, son corps souffrant d’une maladie grave, il n’eût pas non plus l’esprit sain.¹⁴⁵ (de par le fait qu’un déséquilibre du corps entraîne, de facto, un déséquilibre des idées).

Le fait qu’Hérodote spécifie ‘’que certains appellent sacrée’’ montre que lui aussi se distançait de cette explication, ou qu’il émettait un doute sur la pertinence de l’appellation. Il existait donc une tendance à rejeter le religieux comme cause du syndrome. Les deux manifestes les plus marquants contre l’étiologie sacrée, sont deux traités hippocratiques : le premier chapitre de *La maladie sacrée* est en effet secondé par un autre essai moins connu de la même collection : *Les maladies de jeunes filles*. Toutefois, il est clair que la position traditionnelle, sûrement la plus courante et la plus ancienne, demeurait l’explication divine¹⁴⁶.

L’auteur de *La maladie sacrée* annonce sa position dès le début du texte en disant que ce mal ne lui paraît pas plus sacré qu’un autre, et que ceux qui ont accredité cette croyance sont des incompetents, coupables d’être restés sur une impression d’étonnement devant un cas qui ne leur a paru semblable à nul autre. Le traitement qu’ils proposent consiste en purifications et en incantations (καθαρμοῖσι καὶ ἐπαοιδῆσιν en 1, 4 et 1, 2 entre autres), ce qui n’est, à son sens, pas du tout approprié. Il est intéressant de souligner que cette seconde

¹⁴⁵ HÉRODOTE, *L’Enquête*, 3, 33 (trad. LEGRAND, P.-E.).

¹⁴⁶ JOUANNA, J. (éd. et trad.), *Hippocrate, tome II, 3^e partie*, La maladie sacrée, Paris, 2003, (*Collection des Universités de France*), p. XXV et XXXII. Je cite les paroles de Jouanna quand je dis que la conception religieuse était la position traditionnelle, et non la conception rationnelle, mais je suis d’accord avec lui : le nom de la maladie et la polémique qui l’entoure sont des preuves en soi que cette conception était la plus ancienne.

prescription est exactement dans la lignée de ce que nous avons relevé un peu plus haut comme étant un trait important dans les thèmes de l'*Héraclès furieux*. La musique et le chant font partie des moyens qu'ont les dieux pour mettre les hommes hors d'eux-mêmes, pour envoyer et guérir les maladies et pour agir sur eux. Or nous constatons ici que ce sont aussi des moyens à la disposition des humains. Ils tentent, par des incantations, de freiner un résultat, la crise d'épilepsie, dont la cause est, selon leurs propres dires, divine. Cette logique est ancienne et c'est un des fondements de la médecine archaïque. Pour ce qui est des purifications, elles étaient régulièrement pratiquées dans la vie culturelle. Ce n'est pas une indication marginale que donnent ceux que l'auteur qualifie de charlatans. Il était obligatoire de se purifier pour entrer en contact avec le sacré et pour se nettoyer d'une souillure notamment. C'était un fait connu qu'il fallait laver le sang par le sang, généralement celui d'un porc. À ce titre on peut évoquer un vase apulien (Louvre K 710) : il montre Oreste assis se faisant purifier par Apollon qui fait couler le sang sur sa tête et, fait notable, c'est de l'*Orestie* que serait tirée cette représentation¹⁴⁷. Le texte de *La maladie sacrée* reprend et développe cette idée :

Ils ont alors recours aux purifications et aux incantations, commettant ainsi une action très sacrilège et très impie, à mon avis du moins. Ils purifient, en effet, ceux qui sont en proie à la maladie avec le sang et d'autres choses semblables, comme s'il s'agissait de gens porteurs d'une souillure, ou poursuivis par un démon vengeur, ou victimes d'ensorcellement, ou auteurs d'un acte sacrilège¹⁴⁸.

Dans ce contexte, les recommandations de la médecine magico-religieuse sont cohérentes et s'expliquent amplement. Il est sensé de dire que la population prenait les épileptiques pour des gens souillés et victimes d'assauts démoniques au vu des remèdes imposés. L'auteur reconnaît même un certain succès aux mages. Pourtant, il maintient que ce sont des charlatans, des menteurs, des ignorants attirés par le gain. La querelle semble avoir été vive et on est en droit de penser que si elle le fut autant c'est que la place occupée par ceux-ci dans la sphère médicale était plutôt importante. Outre les affaires d'argent, les médecins rationalistes

¹⁴⁷ BURKERT, W., *The Orientalizing Revolution, Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, M.E. PINDER et W. BURKERT (trads), Cambridge, Londres, 1992, p. 57. La section *purification* de ce livre va de la p. 55 à 64 et il y a de nombreux cas de purification dont certains par le sang, d'autre par l'eau, et par l'asphalte... Je n'ai mentionné que celui d'Oreste ici parce que ce personnage est central dans mon propos, mais la liste des exemples est longue. Je n'ai pas voulu diverger de la maladie sacrée, toutefois il peut être éclairant de consulter Burkert pour constater que cette pratique est bien établie, peu importe le degré d'influence orientale.

¹⁴⁸ HIPPOCRATE, *La maladie sacrée*, 1, 12 (trad. JOUANNA, J., CUF).

Καθαρμοῖσί τε χρέονται καὶ ἐπαοιδῆσι,
καὶ ἀνοσιώτατόν γε καὶ ἀθεώτατον ποιέουσιν, ὡς ἔμοιγε δοκέει, τὸ
θεῖον· καθαίρουσι γὰρ τοὺς ἐχομένους τῇ νόσῳ αἵματί τε καὶ ἄλλοισι
τοιούτοισιν (ὡσπερ μίασμά τι ἔχοντας, ἢ ἀλάστορας, ἢ πεφαρμαγμέ-
νους ὑπὸ ἀνθρίπων, ἢ τι ἔργον ἀνόσιον εἰργασμένους, (i).

ébranlaient les fondements mêmes des traitements thérapeutiques en ébranlant la conception religieuse de la maladie.

Continuant sur le traitement que prônent ces faux prêtres, l'auteur mentionne l'interdiction des bains : ceci peut paraître surprenant quand on connaît le pouvoir cathartique de l'eau chez les Grecs, mais en fait cette proscription est conséquente avec la conception selon laquelle les bains augmentent les chances de contact divin¹⁴⁹. Ils défendent aussi de consommer de nombreux aliments : une série de poissons, une autre de viandes, une de volatiles et une dernière de légumes. Les prescriptions alimentaires sont choses courantes dans la médecine grecque comme dans tout le corpus hippocratique, et d'ailleurs le médecin en admet le bien-fondé. Seulement, les raisons pour lesquelles les prêtres interdisent ces denrées sont purement religieuses et non rationnelles. On y reconnaît une certaine parenté avec les interdits alimentaires pythagoriciens¹⁵⁰. Les poissons sont : le triglé, le mélanure, le mullet et l'anguille. Le triglé était consacré à Hécate, déesse de la sorcellerie, de la magie noire et du monde des apparitions, une de celles qui pourrait être à l'origine des attaques. Pour s'assurer d'une pêche fructueuse, les hommes pouvaient invoquer Hécate. Et le mélanure était voué aux divinités infernales. Il est aussi frappant de constater que ces mêmes poissons, hormis l'anguille, sont interdits pour participer au rituel de consultation de l'oracle du héros Trophonios¹⁵¹. Or les héros et les divinités chthoniennes ont des normes culturelles semblables.

Ensuite, les viandes : celles de chèvre, de cerf, de porcelet et de chien. Il est difficile ici aussi, de trouver une justification logique. La chèvre est un animal qu'on élevait et mangeait énormément en Grèce ancienne. Les bêtes les plus couramment sacrifiées étaient les

¹⁴⁹ Curieuse recommandation selon JOUANNA, J. (éd. et trad.), *La maladie sacrée*, Paris, 2003, p. 41. Il ajoute que des interdictions analogues existaient chez les Pythagoriciens. Je dirais en plus que l'eau a un effet dramatique sur les démons dans la religion juive : ceux-ci détestent profondément cet élément et ils y réagissent très vivement en manifestant les symptômes caractéristiques de la possession. Si on voulait éviter ces manifestations, on éviterait de provoquer les démons avec de l'eau. Mais j'avoue qu'il est douteux que l'influence des juifs ait pu se faire sentir à une époque aussi reculée. Pour une explication du motif de l'hydrophobie des démons, voir KNOX, W.L., "Jewish Liturgical Exorcism", *HTR* 31, 1938, p. 195. Son texte porte sur l'exorcisme de Pibeichis, *PGM IV* 3007-3086, un document à forte influence juive, mais il donne aussi, entre autres exemples, APULÉE, *Métamorphoses*, 1, 19, 62 que je trouve très significatif : bien que datant du II^es. ap. J.-C., ce passage a l'avantage de ne pas provenir d'un fond hébraïque ou chrétien.

¹⁵⁰ JOUANNA, J. (éd. et trad.), *La maladie sacrée*, Paris, 2003, p. 41 : "(...) ceux qui attribuent la maladie sacrée à une divinité interdisent les aliments qui lui sont consacrés, pour éviter d'exacerber sa colère et, par conséquent, la maladie". Notons aussi que ces poissons passaient pour provoquer des visions à cause du fait qu'ils étaient lourds à digérer. Tout le passage qui suit, sur les interdictions, est tiré des notes de cet auteur de la p. 40 à 50.

¹⁵¹ BONNECHERE, P., *Trophonios de Lébadée*, Leyde, Boston, 2003, p. 43.

chèvres, les moutons et les cochons¹⁵². La première était l'animal consacré à la Mère des dieux, dont les prêtres, les Corybantes, étaient reconnus pour leurs danses extatiques, moyen de guérison, entre autres, de la folie. Pour la consultation de l'oracle de Delphes, avant le sacrifice, on aspergeait la chèvre d'eau pour qu'elle tremble (le tremblement est une des manifestations de la crise d'épilepsie), acceptant par là son sacrifice. De plus, dans un autre passage de *La maladie sacrée*, il est dit que le malade peut, durant un accès, imiter cet animal. Selon Plutarque d'ailleurs, elle était sujette à ce type de crise¹⁵³. Le chien, quant à lui, était associé à Hécate, et Plutarque, dans ce même passage, continue en expliquant pourquoi les prêtres ne peuvent toucher ni celle-ci, et pas non plus le chien. Ce n'était pas un animal pur et il n'était jamais sacrifié à une divinité céleste. Il servait, lui aussi, de victime expiatoire qu'on plaçait à un carrefour en pâture pour Hécate. En Béotie on le coupait en deux lors d'un sacrifice public puis on passait au centre et à Sparte, on coupait des chiots en petits morceaux pour Arès¹⁵⁴. Il est utile de rappeler ce que nous avons déjà vu plus haut : dans *Les Bacchantes*, au vers 977 les filles de Cadmos sont appelées 'chiennes rapides de Lyssa'. Gardons en mémoire l'association qu'il peut y avoir entre la Rage et les chiens. Relativement aux volailles et aux légumes, il ne semble pas y avoir d'association chthonienne. Cependant, on sait que les Pythagoriciens évitaient le coq, la tourterelle et les fèves.

Après avoir passé en revue les interdits alimentaires, le médecin commente les autres recommandations des mages. Ils déconseillent de porter du noir car cette couleur est signe de mort. Sur ce point, ils sont en total accord avec les pythagoriciens, encore une fois. Selon Diogène Laërce, dans la *Vie de Pythagore*, Aristote disait que le blanc tient du bien et le noir du mal¹⁵⁵. Mais on peut penser que ce précepte dépassait largement le cercle des philosophes grecs. Il ne faut pas non plus, pour toutes les raisons exposées, se coucher sur une peau de chèvre ou en porter sur soi. Et enfin, il ne faut pas mettre un pied sur l'autre ou une main sur l'autre, car tout cela ce sont des 'empêchements', des liens en fait. Dans le fait croiser ses membres on peut voir une sorte de lien magique qui entraverait le malade et le livrerait aux forces du mal¹⁵⁶. Cette dernière affirmation n'a rien de nouveau, elle est à la base même des ensorcellements par magie sympathique. Les tablettes d'envoûtement et les poupées vaudous

¹⁵² STRATEN, F., T.v., *Hiera Kala, Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leyde, New York, 1995, (*Religions in the Graeco-Roman World*, vol. 127), p. 171.

¹⁵³ HIPPOCRATE, *La maladie sacrée*, 1, 11 ; PLUTARQUE, *Questions Romaines*, 290 a-b.

¹⁵⁴ PLUTARQUE, *Questions Romaines*, 290 d, donne ces exemples sans plus de détails, mais, aussi concis soient-ils, ils montrent bien la perception que les Grecs avaient de cet animal. De même, aux Lupercales célébrées en février, mois des expiations, les Romains avaient l'habitude de sacrifier un chien.

¹⁵⁵ DIOGÈNE LAËRCE, 8, 35.

¹⁵⁶ JOUANNA, J. (éd. et trad.), *La maladie sacrée*, Paris, 2003, p. 46-47.

fonctionnent selon ce principe : ce qui est fait à une partie ou même à un simulacre, s'applique sur le tout. Ainsi des statues de dieux, tel Arès, ou d'êtres humains ont été retrouvées enfouies dans la terre avec les bras et les jambes noués, parfois entravées, ou décapitées, ou même transpercées de clous. Sur ce point, les mages du texte hippocratique procèdent d'une pensée purement magique qui existait avant eux et qui était bien connue¹⁵⁷.

La suite du discours, après une brève critique à l'égard des charlatans, énonce les symptômes caractéristiques pour chaque dieu. Car ce n'est pas toujours la même divinité qui provoque cette maladie, mais parfois l'une et parfois l'autre, ce qui donne lieu à un véritable catalogue de divinités : la Mère des dieux, Poséidon, Pan, la déesse Énodie, Apollon Nomios, Arès, Hécate et les héros. D'un bon nombre d'entre eux, nous avons déjà discuté et compris qu'ils avaient une relation plus ou moins étroite avec la possession. Cette énumération vient encore confirmer cette thèse. Nous pouvons même considérer que la croyance en la possession divine devait remonter assez haut dans le temps parce que, de l'opinion des mages et des charlatans, durant une crise, Poséidon 'est identifiable à partir de cris stridents et aigus comme ceux d'un cheval'. L'association entre ce dieu et les équidés remonte à la période archaïque au moins, si ce n'est pas mycénienne. Sur cette base on peut dire que 'la croyance en la possession du malade par une divinité correspondrait d'ailleurs à la mentalité populaire'¹⁵⁸. Il est décisif que trois des divinités nommées se retrouvent dans un autre passage cité plus haut : l'*Hippolyte* avait été retenu parce qu'il y était fait mention de Pan, Hécate et la Mère des dieux aux vers 141-148 comme cause possible de folie. Le fond de pensée populaire qu'on trouve chez Euripide s'accorde donc avec celui de *La maladie sacrée* et par la même occasion, ils se renforcent l'un l'autre dans nos conclusions.

¹⁵⁷ Au sujet des figurines d'envoûtement, il est utile de consulter FARAONE, C., 'Binding and Burying the Forces of Evil : The Defensive Use of "Voodoo Dolls" in Ancient Greece', *ClAnt* 10, 2, 1991, p. 165-205. En ce qui concerne la magie par sympathie, ce même auteur note qu'il y a une différence entre l'analogie empirique, qui permet aux scientifiques de prédire, question de probabilité, les événements futurs et l'analogie persuasive utilisée par les mages pour encourager les actions futures et les faire advenir, ce qu'ici je qualifie de magie sympathique (p. 169, note 11). J. Annequin quant à lui, explique ainsi le principe : 'Par la loi de la contagion – de continuité ou de contiguïté- la partie représente le tout. Et il va même plus loin en affirmant que [le magicien en] 'ayant prise sur un fragment, si réduit soit-il, a prise sur toutes les forces du cosmos (ANNEQUIN, J., *Recherches sur l'action magique et ses représentations (I^{er} et II^es. après J.-C.)*, Paris, 1973, (*Centre de recherche d'histoire ancienne*, v. 8, *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 146), p. 18.)

¹⁵⁸ JOUANNA, J. (éd. et trad.), *La maladie sacrée*, Paris, 2003, p. XXXII. J'ai décidé de citer texte les mots de Jouanna parce qu'il énonce sans ambages ce que je m'efforce de démontrer en multipliant les exemples et les correspondances entre différents textes. Mais qu'un auteur de renom l'affirme aussi clairement ne peut que donner plus de crédit encore à la thèse soutenue ici. Plus loin, à la page 57, note 2, l'auteur dit aussi : 'Dans la mentalité des charlatans, le malade est possédé par une force divine qui le transforme en animal'. Il m'apparaît bien tentant d'ajouter CQFD...

Dès lors que l'on sait quelle divinité est en cause, on sait laquelle il faut apaiser. La Mère des dieux est responsable des crises quand les patients imitent la chèvre, s'ils grincent des dents et s'ils ont des convulsions du côté droit. De la chèvre, animal consacré à cette déesse, nous avons déjà discuté : on peut comprendre qu'un malade qui émet un bêlement durant une attaque, lui sera aussi associé¹⁵⁹. Ensuite, dans cette liste de symptômes, il faut absolument examiner le deuxième de plus près : grincer des dents. Le verbe utilisé est *βρύχωνται* et, à la voix active, il signifie bien cela : grincer des dents. Mais employé au moyen, comme c'est le cas ici, son sens devient plutôt 'rugir', ce qui rappelle le comportement d'Héraclès et de ses congénères durant leur attaque. On est même en droit de se demander si ce n'était pas le sens voulu par l'auteur, 'rugir' plutôt que 'grincer des dents'. De plus, on sait que Cybèle, sur les représentations figurées, était flanquée de deux lions (dont le cri est le rugissement) et que son char était tiré par eux¹⁶⁰ : voilà qui rappelle la petite épigramme d'Alcée avec le lion dansant au son du tympanon, cet animal qui par lui-même s'était instruit de la danse de Cybèle. Quand le malade laisse aller des excréments, c'est à la déesse Énodie qu'il faut attribuer son mal. Comme Hécate, dont elle est parfois l'épiclèse, c'est une divinité qui préside aux routes. On la rapproche aussi de Séléné, et d'après Artémidore, 2, 12, l'épilepsie peut être rattachée à la lune. S'il a de l'écume à la bouche et qu'il rue c'est à Arès qu'on attribue le mal. Cela s'explique aisément par l'image de fureur qu'évoquent ces manifestations. Et enfin, quand le sujet a des craintes, des frayeurs nocturnes, des troubles de l'esprit, des bonds hors du lit et des fuites somnambules, c'est aux assauts d'Hécate et aux irruptions de héros que les mages imputent la maladie. Ces comportements, surtout les bonds hors de la couche, évoquent l'image d'Oreste sous le coup de la folie se disant attaqué par les Érinyes et qui présente plusieurs signes de possession. Hécate est pour le moins récurrente jusqu'ici, et les héros incriminés ont souvent des associations infernales.

Jusqu'à présent nous avons réussi à démontrer que l'interprétation religieuse de l'épilepsie est courante chez les Grecs. Mais en dépit de bien des associations dans les textes précédents, dont la pertinence pour la croyance en la possession est assez nette, on attendait encore une preuve de ce que l'épilepsie était tenue pour une possession par les Grecs. Ce passage où il est question des héros, le confirme quand on le rapproche des *Éphésiaques*, un roman tardif de Xénophon d'Éphèse. Son héroïne, Anthéia, décrit les circonstances qui ont

¹⁵⁹ Pour l'association chèvre-Mère des dieux, voir JOUANNA, J. (éd. et trad.), *La maladie sacrée*, Paris, 2003, p. 43.

¹⁶⁰ JOUANNA, J. (éd. et trad.), *La maladie sacrée*, Paris, 2003, p. 57, note 2.

provoqué sa maladie, une maladie certes feinte, mais imagée avec un réalisme qui devait paraître crédible :

(...) enfant (...), j'arrivai devant le tombeau d'un homme qui était mort récemment. Là je vois un spectre qui s'élanche du sépulcre et tente de me saisir (κατέχειν) : je pousse des cris et cherche à fuir (...). Enfin le jour paraît : il me lâche, mais il me porte un coup dans la poitrine et m'annonce qu'il m'a frappée du mal dont tu m'as vue saisie. Telle est l'origine de ce mal qui me possède (κατέχομαι) et dont les accès prennent des formes différentes¹⁶¹.

Ici c'est un mort qui cause la maladie et non un héros, mais les attributions en sont parfois les mêmes. À l'époque de Xénophon, les morts sont dits "héros", mais avec un sens amoindri. Surtout le résultat est pareil : une maladie "possède", κατέχει, Anthéia. Et même si le roman est datable au II^e s. ap. J.-C., il procède de la même logique et reste dans la même ligne que les thèmes de *La maladie sacrée*.

La polémique contre les charlatans occupe le premier livre du traité, mais les symptômes sont décrits, sous un angle tout à fait rationnel, au second. Il vaut la peine de les citer : "Le sujet perd la parole et étouffe, l'écume coule de sa bouche, ses dents sont serrées, ses mains se rétractent, ses yeux divergent, il perd totalement connaissance ; chez certains même il y a évacuation d'excréments par le bas"¹⁶². Juste pour faire une comparaison et montrer que les signes relevés dans l'Antiquité sont les mêmes que ceux qui seront retenus plus tard pour caractéristiques de la possession par un démon, prenons la peine de regarder seulement un des nombreux exemples d'exorcisme par Jésus :

Quelqu'un de la foule lui dit : "maître, je t'ai apporté mon fils qui a un esprit muet. Quand il le saisit, il le jette à terre, et il écume, grince des dents et devient raide. Et j'ai dit à tes disciples de l'expulser et ils n'en ont pas été capables." (...) Sitôt qu'il vit Jésus, l'esprit secoua violemment l'enfant qui tomba à terre et il s'y roulait en écumant¹⁶³.

Il est clair donc que les symptômes qui sont ceux d'une possession sont les mêmes que ceux d'une crise du grand mal. Et ce sont ceux-ci que le médecin hippocratique soulève tout

¹⁶¹ XÉNOPHON D'ÉPHÈSE, *Les Éphésiaques*, 5, 5, 7 (trad. DALMEYDA, G., CUF).

¹⁶² HIPPOCRATE, *La maladie sacrée*, 2, 7, 1 (trad. JOUANNA, J., CUF).

¹⁶³ Marc, 9, 17-21 (trad. ABEL, F.-M., AUVRAY, P., BARUCQ, A et coll.) :

καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ εἰς ἐκ τοῦ ὄχλου, Διδάσκαλε, ἤνεγκα τὸν υἱόν μου πρὸς σέ, ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον· καὶ ὅπου ἐὰν αὐτὸν καταλάβῃ ῥήσσει αὐτόν, καὶ ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὀδόντας καὶ ξηραίνεται καὶ εἶπα τοῖς μαθηταῖς σου ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν, καὶ οὐκ ἴσχυσαν. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει, ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; φέρετε αὐτὸν πρὸς με. καὶ ἤνεγκαν αὐτὸν πρὸς αὐτόν. καὶ ἰδὼν αὐτὸν τὸ πνεῦμα εὐθύς συνεσπάραξεν αὐτόν, καὶ πεσὼν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκυλίετο ἀφρίζων.

L'expression employée pour "grincer des dents" est τρίζει τοὺς ὀδόντας. Il aurait été significatif pour notre propos de retrouver le verbe βρυχά-ομαι, mais il reste que τρίζει a un sens presque identique. L'un et l'autre terme peuvent vouloir dire "pousser un cri" ou "grincer des dents". Sauf que le cri que pousse celui qui βρυχᾶ est un rugissement, alors que les cris de celui qui τρίζει ne sont que des sifflements ou de faibles éclats aigus.

comme nous les avons relevés plus haut dans les tragédies. L'idée d'une influence tardive orientale y perd en vraisemblance.

Au début de la section sur l'épilepsie, il a été mentionné qu'un autre texte contenait une vive discussion à l'encontre de l'étiologie religieuse de cette catégorie de troubles : *Les maladies des jeunes filles*. Avec le regard que nous avons sur l'épilepsie, nous sommes maintenant en mesure d'évaluer l'apport de ce texte dans le tracé que nous esquissons de la notion de possession. Ce traité présente les causes d'une maladie affectant les demoiselles qui n'ont pas encore d'époux. Il s'agit d'une pathologie féminine distincte, touchant exclusivement les jeunes filles prémenstruées, mais du même type que celles qui sont présentées dans les autres traités hippocratiques concernant la suffocation utérine et l'épilepsie. En fait, c'est une condition qui fait partie d'une ensemble d'attaques et de crises dont la nature est la même que l'épilepsie¹⁶⁴. Le mal étant caractérisé par des périodes de démence causée par le reflux du sang menstruel à l'intérieur du corps de la jeune fille. En raison de l'absence de relations sexuelles, le passage pour l'écoulement n'est pas ouvert, d'où l'excès interne de sang et l'état de folie subséquent. Sans tenir compte de l'explication médicale et rationnelle qu'en donne l'auteur, il est utile de noter certains passages relevant d'interprétations traditionnelles que le médecin évoque et qui vont dans le sens de ce qui a été avancé jusqu'ici. D'abord, au début de son discours, quand il présente son sujet, il décrit la catégorie d'afflictions qui l'occupe : « la maladie sacrée, les apoplexies, les terreurs qui font tellement peur aux hommes, qu'ils en sont hors d'eux-mêmes et pensent voir des esprits hostiles parfois de nuit, parfois de jour et parfois aux deux moments »¹⁶⁵. Il est pour le moins particulier qu'un médecin place l'épilepsie dans la même catégorie que les terreurs et les apparitions d'esprits. Sans croire qu'il reprend à son compte la relation entre les divers composants de cette liste, il atteste d'une mentalité qui avait cours à son époque : le commun des petites gens voyait certes un lien entre ces maladies et les fantasmagories, les visions, les terreurs qui peuplaient l'imaginaire populaire.

Les symptômes qu'il décrit ensuite suggèrent davantage un transport de démence qu'une crise d'épilepsie ou un accès d'un quelconque mal. Les jeunes femmes dont le sang

¹⁶⁴ FLEMMINGS, R. et HANSON, A.E., 'Hippocrates' Peri Partheniôn ('Disease of Young Girls'): Text and Translation'', *Early Science and Medicine*, 3, no. 3, 1998, p. 243-244.

¹⁶⁵ HIPPOCRATE, *Les maladies de jeunes filles*, 4-8: Πρώτον περί τῆς ἱερῆς νόσου καλεομένης, καὶ περί τῶν ἀποπληκτικῶν, καὶ περί τῶν δειμάτων, ὅκαστα φοβεῦνται οἱ ἄνθρωποι ἰσχυρῶς, ὥστε παραφρονεῖν καὶ ὄρην δοκέειν δαίμονάς τινας ἐφ' ἑωυτῶν δυσμενέας, ὅκότε μὲν νυκτός, ὅκότε δὲ ἡμέρης, ὅκότε δὲ ἀμφοτέρησι τῆσιν ὄρησιν.

remonte ainsi, ont le cœur qui s'engourdit et elles tombent dans un état de torpeur, elles perdent leurs sens, peuvent avoir des crises de léthargie suivies d'accès de folie. Quand le sang entoure le cœur et le diaphragme, elles ont la fièvre, des frissons, des pulsions meurtrières, des peurs, des terreurs, l'envie de se pendre. À cause de la nature mauvaise du sang, leur esprit est tourmenté et agité, et il attire de mauvaises choses. La malade dit des choses terribles, elle se commande de bondir, de sauter dans un puits et de s'étrangler, tout cela comme étant meilleur et utile. Et même sans ces visions, il y a un certain plaisir qui fait désirer la mort comme quelque chose de bien. Par la suite quand elles recouvrent la raison, ces femmes, sur le conseil des devins, vont dans les temples dédier leurs plus beaux atours à Artémis, ce que le médecin déplore, car ce n'est pas, selon lui, le remède approprié. En ce qui nous concerne, nous retiendrons que, parmi les manifestations énumérées, certaines rappellent la folie meurtrière d'Héraclès et pour les autres, elles évoquent sans conteste une folie ou même une possession formelle. De plus, au catalogue des divinités responsables de la possession que nous avons constitué sur la base de *La maladie sacrée* et de *l'Hippolyte*, nous pouvons désormais ajouter le nom d'Artémis.

9. L'inspiration

Suite à ces considérations médicales, nous nous arrêterons juste un moment à la philosophie. Il ne s'agit pas de faire l'étude de l'inspiration chez les philosophes, mais de voir dans quelle mesure on peut, ici et là, glaner quelques indications qui renforceraient notre lecture sur la possession. Platon, dont la vie de philosophe couvre toute la première moitié du IV^e siècle, offre un bon contrepois aux sources qui ont été citées jusqu'à présent. Homme de lettres, très instruit lui aussi, il conserve néanmoins les traces de son époque dans certains de ses écrits. Depuis le début de ce travail, nous avons pu, grâce à une stricte lecture des textes et quelques arguments logiques, démontrer que la possession était une notion que les Grecs avaient sûrement développée sans le concours du monde juif ou proche-oriental, suivant l'hypothèse pourtant très répandue. Le texte le plus important sur l'exorcisme est justement le passage des *Lois* déjà cité dans l'argumentation concernant les effets de la musique sur la conscience.

Platon peut encore ajouter à ce portrait. *L'Ion* est un dialogue de jeunesse qui met en scène Socrate et Ion, un rhapsode itinérant qui se spécialise dans la récitation d'Homère. Les deux personnages ont une discussion sur la nature du talent des poètes : faut-il y voir un art ou

de l'inspiration ? C'est cette dernière thèse que soutient le philosophe et il tente de démontrer que l'art de la poésie tient en fait de l'inspiration divine¹⁶⁶. Et c'est là que son propos rejoint notre argumentation sur la possession. Socrate croit que ce qui meut Ion, c'est une puissance divine (*θεία δὲ δύναμις ἣ σε κινεῖ*) et que c'est de cette façon que les Muses le rendent inspiré (*Μοῦσα ἐνθέους*). Et les poètes ainsi hors d'eux-mêmes, comme les Corybantes (*ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες οὐκ ἔμφρονες ὄντες*), se mettent alors à déclamer de beaux chants. Possédés et transportés par la musique et par le rythme, comme des Bacchantes (*ἀλλ' ἐπειδὴν ἐμβῶσιν εἰς τὴν ἀρμονίαν καὶ εἰς τὸν ῥυθμόν, βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι, ὥσπερ αἱ βάρκχαι (...) κατεχόμεναι, ἔμφρονες δὲ οὔσαι οὐ*), ils puisent alors aux mêmes sources qu'elles. Il est évident, pour Socrate, qu'un poète ne peut rien créer avant d'être inspiré, hors de lui et avant d'avoir perdu la raison (*πρὶν ἂν ἐνθεὸς τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῇ ἐνῆ*). La situation est identique pour les devins : les ministres des dieux ne peuvent vaticiner que moyennant l'inspiration qui, quand elle se manifeste, permettra au dieu de parler à travers eux (*διὰ τούτων*). La réplique que donne Socrate est truffée de ces termes qui nous ont paru pertinents depuis le début : *ἐνθέους, οὐκ ἔμφρονες, ἔκφρων, κατεχόμενοι, νυμφόληπτος*. Sans revenir sur les explications avancées, il est clair qu'en étant tous concentrés dans ce seul passage, la valeur et le sens que nous en avons dégagés, s'en trouvent doublement renforcés. Platon est très clair : nous disons qu'un poète est "possédé" quand il appartient à la Muse (*ὀνομάζομεν δὲ αὐτὸ κατέχεται, τὸ δὲ ἐστὶ παραπλήσιον· ἔχεται γάρ*)¹⁶⁷. Clytemnestre avait elle aussi l'impression d'être un instrument à la disposition d'une divinité. Il s'agit presque du développement de ce que Platon avait dit dans les passages des *Lois*, sur les effets que provoque la musique, ou plutôt, les déesses associées à la musique, les Muses.

Une perle en soi, ce texte recèle un détail qui nous le rend encore plus précieux : un passage du discours de Socrate se trouve en fait être un fragment du présocratique Démocrite contenu dans le texte de Platon : "Ces choses que le Poète écrit avec un transport divin (*ἐνθουσιασμοῦ*) et un souffle sacré (*ἱεροῦ πνεύματος*) sont très belles."¹⁶⁸. Ce sont encore une fois, les mêmes propos que ceux que nous avons soulignés précédemment : transport et souffle divin. On peut donc être sûr que cette croyance en l'inspiration divine remonte au moins à la fin du V^e- début IV^e s. av. J.-C.

¹⁶⁶ PLATON, *Ion*, à partir de 533 d jusqu'à, au moins 536 d.

¹⁶⁷ PLATON, *Ion*, à partir de 536 b.

¹⁶⁸ DIELS, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker Griechisch und Deutsch, II*, 4^eéd., Berlin, 1922 (1903), fr. 17 et 18: ΠΕΡΙ ΠΟΙΗΣΙΟΣ. καὶ ὁ Δ. ὁμοίως 'ποιητῆς δὲ ἄσσα μὲν ἂν γράφῃ μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος, καλὰ κάρτα ἐστὶν ... (ma traduction).

Le délire qu'entraîne la musique est semblable dans sa puissance à celui que causait la Rage, mais contraire par ses répercussions. Toutefois, ce n'est pas encore, aux dires de Platon, le type le plus élevé de la *mania*, ce don divin. Dans le *Phèdre*, il soutient que sur les quatre formes que peuvent prendre l'inspiration (prophétique, téléstique, poétique et érotique)¹⁶⁹, c'est l'égarement suscité par Éros qui serait la forme ultime de possession. Ce dialogue, représentatif de la maturité de Platon, expose la théorie de la transmigration des âmes, des mouvements qu'elle subit, qui la transportent et qui lui font éprouver cette émotion. Sans s'arrêter à l'exégèse et à l'explication de la métempsychose, ce qui serait fort intéressant mais hors propos, il y a quelques termes dans le *Phèdre* qu'il nous faut souligner. Au début du discours, Socrate marque une pause puis demande « Attends un peu, ô Phèdre mon ami, est-ce que je te semble, comme il m'apparaît, subir une passion divine ? »¹⁷⁰ La soudaineté avec laquelle ce πάθος le ravit rappelle beaucoup la rapidité d'action de Pan ou celle de Lyssa sur Héraclès. Profitant de son état de possédé (νυμφόληπτος), littéralement « pris par les Nymphes », enthousiasmé par elles (ἐνθουσιάζω), il développe sa théorie sur le délire, don divin. Plus loin il explique ce qu'est le métier du philosophe : il ne se penche pas sur les mêmes sujets que les autres hommes parce ce qu'il est possédé d'un dieu (ἐνθουσιάζων), il a un dieu en lui. Mais cela, cette inspiration divine, la foule ne la voit pas et elle le considère comme un insensé¹⁷¹. Il n'empêche que le meilleur des délires reste celui provoqué par l'amour (ὡς ἄρα αὐτῆ πασῶν τῶν ἐνθουσιάζσεων ἀρίστη). Quand une âme voit une chose divine elle est jetée hors d'elle-même et ne se possède plus (ἐκπλήττονται καὶ οὐκέτ' αὐτῶν γίγνονται)¹⁷². Amour s'empare des gens (Ἔρωτος ἀλωσι)¹⁷³ et ce dieu les possède. Et enfin, le point qui me paraît le plus notable, à la fin de son discours Socrate demande à Phèdre s'il a bel et bien défini l'amour : il ne se le rappelle plus parce qu'il était dans un profond état d'enthousiasme (de possession) (διὰ τὸ ἐνθουσιαστικὸν οὐ πᾶν μέρμηγμα)¹⁷⁴. La mémoire est défaillante aussi pour ceux qui font de la divination. Timée, dans le dialogue du même nom, explique que dieu a donné la divination aux humains pour succéder à la raison, ce qui explique qu'aucun homme dans son bon sens ne peut révéler des présages vrais. Il ne peut prophétiser que si son esprit est entravé par le sommeil, la maladie ou l'enthousiasme et ensuite il appartient à l'homme dans son bon sens de garder en mémoire et d'expliquer les paroles de celui qui a parlé sous la puissance du

¹⁶⁹ PLATON, *Phèdre*, 244 a.

¹⁷⁰ PLATON, *Phèdre*, 238 a (ma traduction).

¹⁷¹ PLATON, *Phèdre*, 249 d.

¹⁷² PLATON, *Phèdre*, 250 a.

¹⁷³ PLATON, *Phèdre*, 252 c.

¹⁷⁴ PLATON, *Phèdre*, 263 d.

pouvoir de l'enthousiasme ou de la divination¹⁷⁵. De même, Ajax, Agavé et bien sûr Héraclès n'avaient pas souvenance non plus de leurs actions après être revenus à eux, lorsque leur souffle avait réintégré leur corps.

Jusqu'à maintenant, on l'a dit, le texte le plus clair a établi l'usage de l'exorcisme provient des *Lois*, or pour en finir avec Platon, c'est encore ce texte qui va nous donner une confirmation à l'effet que, si la possession existait bien, l'exorcisme aussi :

Ô malheureux ami, ce n'est pas un mal de nature humaine ni de nature divine qui t'agite maintenant, ce qui t'excite à aller vers un sacrilège, mais un certain transport de fureur qui est né en toi à cause de choses anciennes, impures et injustes causées par des hommes. (Contre) le vengeur des crimes qui t'a égaré et dont il faut te défendre de toutes tes forces, il y a des défenses : écoute : chaque fois que ce genre d'idée survient, va vers une conjuration religieuse¹⁷⁶.

Ce passage rappelle fortement ce qu'a subi Oreste, et quoi qu'il fut responsable du meurtre de sa mère, il faut admettre que la faute lui incombe seulement en apparence, car c'est pour le crime d'Atrée qu'il paie. Or dans *Les Euménides* on le voit justement se rendre au temple pour être purifié et libéré par Apollon. Ce texte montre que l'on concevait possible de lutter contre une possession démonique, mais ne constitue pas à proprement parler une preuve d'exorcisme, dont il est malaisé de prouver la pratique. Il devait l'être pourtant, mais la nature des documents qui en donnent la confirmation, pour l'essentiel, n'est pas littéraire. La littérature donne un aperçu des pratiques peut-être plus traditionnelles, telles les purifications, les épodes, les sorts et les enchantements.

10. Lucien de Samosathe

La première description d'exorcisme authentique que l'on possède provient de Lucien, auteur du II^e s. ap. J.-C. Cet écrivain prolifique (plus de quatre vingt œuvres qui lui sont attribuées) était natif de Samosate en Syrie. Grand voyageur, il visita de nombreuses régions : Rome, Athènes, Égypte... dont il conserva sûrement une certaine empreinte qui, d'une façon ou d'une autre, se manifeste probablement un peu dans ses textes. Il fut avocat et rhéteur, mais c'est surtout en tant que satiriste qu'il laissa sa marque. S'il nous a transmis quelques

¹⁷⁵ PLATON, *Timée*, 71 e.

¹⁷⁶ PLATON, *Lois*, 854 b (ma traduction). DÉTIENNE, M., *De la pensée religieuse à la pensée philosophique, La notion de Daimon dans le Pythagorisme ancien*, Paris, 1963, (Collection des Universités de France), p. 127-128 soutient que c'est de possession réelle dont il s'agit dans ce texte. Un *daimon* a investi l'individu et il faut le contraindre à sortir par la force d'une épode.

écrits caractéristiques de la sophistique et même des ouvrages en vers, ce sont avant tout ses pièces de fantaisie critique qui nous intéressent. Dans des récits imaginaires, parfois fabuleux, souvent allégoriques, Lucien imite les genres à la mode durant l'époque romaine et il se moque allègrement de ses travers. Tout y passe : la philosophie, la rhétorique, les mœurs du temps, les croyances et, plus près de notre propos, le goût immodéré des gens pour l'irrationnel. Ainsi, même si Lucien peut paraître sarcastique et sévère, il reste un représentant très fidèle de son époque, de ses bizarreries et de son ridicule. Dans ses traités et ses dialogues, il se fait moraliste et montre à ses contemporains la futilité et la folie qui sont les leurs. Par exemple, dans l'opuscule *Alexandre ou le faux prophète*, il raconte l'histoire d'un imposteur qui simulait des transports divins dans le but de s'enrichir en rendant des oracles et par qui tout Rome, dans son extrême crédulité, se laissa abuser (Alexandre était menteur du moins aux yeux de Lucien...). Autre aperçu, d'un genre un peu différent, *Sur le deuil* répertorie les pratiques rituelles et funéraires entourant le décès d'un proche. Sur un ton mi-amusé, mi-agacé, il décortique et tourne en dérision des pratiques anciennes et bien ancrées. La façon irrévérencieuse qu'a Lucien de disserter sur ces matières est représentative de son ton et de son attitude générale¹⁷⁷. C'est donc dans cette perspective que nous envisageons le premier cas répertorié d'exorcisme grec. *Les amis du mensonge* met en scène un prêtre exorciste syrien de Palestine. On pourrait se demander à quel point ce document est judicieux pour dresser le portrait de l'exorcisme en Grèce puisque le personnage central semble devoir plus aux cultures orientales et juives qu'à celle des Grecs... Cependant il ne faut pas oublier que Lucien a une forte tendance sarcastique et il y a fort à parier que l'origine barbare de son personnage n'est qu'une touche satirique de plus. Surtout si on considère que l'auteur lui-même est un natif de Samosathe et qu'il a passé une partie de sa vie en Afrique. Le dialogue *Les amis du mensonge* a un narrateur, un texte et une pensée on ne peut plus grecque.

Lucien raconte, à travers son personnage Ion, l'histoire d'un exorciste syrien renommé qui avait déjà aidé bien des gens tombés à la lumière de la lune en roulant des yeux et en ayant l'écume à la bouche (*καταπίπτοντας πρὸς τὴν σελήνην καὶ τῶ ὀφθαλμῶ διαστρέφοντας καὶ ἀφροῦ πιμπλαμένους τὸ στόμα*). Moyennant un fort salaire il les délivrait (*ἀπαλλάξας*) et les ayant remis sur pieds (*ἀνίστησι*), il les renvoyait sains d'esprit. Il libérait ces possédés de leurs terreurs et dissipait leurs fantômes (*τοὺς δαιμονῶντας ἀπαλλάττουσι τῶν δειμάτων οὕτω σαφῶς ἐξάδοντες τὰ φάσματα*) en demandant d'abord à l'esprit mauvais comment et quand il était

¹⁷⁷ ROMILLY, J. de, *Précis de littérature grecque*, 4^e éd., 1998 (1980), p. 240-244.

entré dans cet homme, ce à quoi l'esprit répondait en grec ou dans sa propre langue barbare. Ensuite en l'adjurant et en le menaçant si nécessaire, le Syrien le chassait et puis l'homme recouvrait alors la santé (*ὁ δὲ ὄρκους ἐπάγων, εἰ δὲ μὴ πεισθείη, καὶ ἀπειλῶν ἐξελάνει τὸν δαίμονα*). Ion ajoute même en avoir vu un lui-même sortir d'un pauvre homme, il était tout noir et semblable à de la fumée¹⁷⁸.

Ce texte démontre encore une fois que chez les Anciens il y avait une assimilation quasi absolue entre l'épilepsie et la possession. Tout comme ceux qui tombent soudainement, ceux qui tombent à la lumière de la lune sont les épileptiques, le rapport entre la lune et le mal sacré étant incontestable durant l'Antiquité. Les termes *σεληνιαζῶ* (être épileptique), *σεληνιακός* (épileptique) *σεληνιασμός* (épilepsie) en font foi. Les symptômes que rapporte Lucien : tomber avec les yeux qui se révulsent et l'écume à la bouche, sont bien ceux que les tragiques ont présentés et qui sont révélateurs d'une emprise divine, aussi bien que d'un accès du haut mal.

Le récit de Lucien comporte ces éléments qui sont présents dans les cas de possession présentés jusqu'ici et il contient aussi des formules caractéristiques d'exorcismes plus tardifs : *ἀπαλλάττω* et *ἐξελάνω* sont deux verbes qui, bien qu'ils ne soient pas totalement nouveaux, sont plus courants sur les textes d'amulettes et dans les formulaires de magie. De plus, les techniques utilisées par le Syrien sont caractéristiques de pratiques plus modernes : l'imposition d'un serment et l'usage de menaces sont des thématiques dont l'importance dans les documents subséquents va en augmentant.

La description de Lucien est certes un texte important et elle est représentative des standards en matière d'exorcisme. On peut la tenir pour telle puisque deux siècles plus tard, Jérôme la réutilise dans l'hagiographie du moine et thaumaturge Hilarion de Gaza¹⁷⁹. Le treizième chapitre décrit un exorcisme que le saint aurait accompli sur un soldat possédé depuis l'enfance par un esprit qui le tourmentait.

¹⁷⁸ LUCIEN, *Les amis du mensonge*, 16.

¹⁷⁹ Ma source pour l'histoire d'Hilarion et bon nombre des arguments présentés ici est BOGLIONI, P., "Un Franc parlant le syriaque et le grec, ou les astuces de Jérôme hagiographe", *Memini, Travaux et Documents* 3, 1999, p. 127-153. Je ne reproduis pas sa démonstration à l'effet que Jérôme a repris et paraphrasé Lucien, mais prenant ce point pour acquis, je continue ma propre argumentation en me hissant sur ses conclusions.

La renommée du moine était grande, aussi un des gardes du corps de l'empereur Constance, un Franc à la peau blanche et aux cheveux roux, désira le rencontrer, puisqu'il était lui-même possédé par un démon invétéré. Chaque nuit il le faisait hurler, gémir et grincer des dents. Il obtint donc une lettre de recommandation pour le gouverneur de Palestine et un sauf-conduit lui permettant de voyager pour aller rencontrer Hilarion dans l'espoir que celui-ci le délivrerait. Rendu en ville, il se fit conduire par toute une foule auprès du vieillard qui déambulait sur le sable en murmurant des psaumes. Les voyant arriver, Hilarion les salua et les bénit tous. Au bout d'une heure il renvoya les badauds et ne garda auprès de lui que le Franc, ses officiers et ses esclaves. Il avait déjà compris pourquoi il était venu à lui. Le serviteur de dieu interrogea immédiatement le démon en langue syriaque, et alors l'homme fut soulevé de terre (c'est à peine si ses pieds touchaient le sol), il poussa un rugissement épouvantable et répondit dans la même langue. Pourtant le garde n'en connaissait pas un mot. Il parla un pur syriaque où il ne manquait pas une gutturale, ni une aspirée et il révéla la manière par laquelle il était entré dans le Franc. Puis, répondant aux ordres d'Hilarion, il refit son discours en grec et en latin. Il rappela aussi, comme pour se justifier, les nombreuses circonstances dans lesquelles on pratiquait des enchantements et les contraintes qu'on exerçait sur lui par magie. Le moine, insensible aux prétextes qu'invoquait l'esprit, lui ordonna de sortir au nom du Seigneur Jésus Christ. Aussitôt l'homme fut guéri. Dans sa reconnaissance, il voulu offrir dix livres d'or à Hilarion, mais le moine refusa, lui donna un pain d'orge et déclara que "Ceux qui mangent de cette nourriture prennent l'or pour de la boue".

Les parallèles avec le texte de Lucien sont nombreux¹⁸⁰ et cela donne encore plus de poids à la position qui veut que *Les amis du mensonge*, un document représentatif de la pensée grecque d'abord et avant tout, décrive un exorcisme typique des croyances grecques antiques, mais dont les notions rejoignent celles qu'on retrouve dans les exorcismes chrétiens. D'un autre côté, dans le texte de Jérôme, certains points en particulier ajoutent encore aux arguments qui ont été tirés des écrits des auteurs classiques.

Lorsqu'il est possédé, le garde grince des dents (*fremere dentibus*), ce qui rappelle nettement les épileptiques dont *La maladie sacrée* dit qu'ils grinçaient des dents (βρῦχωνται) durant une crise. Mais ce verbe, βρυχάομαι, est plus souvent encore traduit par "rugir", comme dans le cas d'Héraclès et d'Agavé. Or *fremere* a aussi le sens de "gronder, faire

¹⁸⁰ Pour la liste complète des correspondances je renvoie au texte de P. BOGLIONI, *Memini, Travaux et Documents* 3 1999, p. 145-146.

entendre un bruit sourd¹⁸¹. Et, comme pour marquer encore plus cette analogie entre le démon qui grince des dents et les épileptiques ou les possédés qui rugissent, l'esprit qui possède le garde franc répond à Hilarion en poussant un rugissement épouvantable (*immane rugiens*) lorsque celui-ci l'interroge. Il lui répond tout de même, et pour cela le démon s'exprime dans un parfait syriaque, la langue qu'Hilarion avait utilisée d'ailleurs, mais que l'officier franc ne connaissait pas d'un ton. Le démon de Lucien aussi faisait parler les hommes qu'il possédait dans une langue que ceux-ci ignoraient complètement. La polyglossie et la xénoglossie sont des traits que de nombreuses cultures reconnaissent comme symptomatiques de la possession, elles l'étaient déjà à époque ancienne et deviendront encore plus répandues durant le Moyen-Âge. Jusqu'au rituel romain catholique de 1614 qui énonce la connaissance de langues étrangères comme une preuve de possession diabolique. Le syriaque est une variante de l'araméen qui est parlé entre autres à Édesse, un des centres où se développa le christianisme oriental, c'est donc la langue utilisée par les chrétiens, par opposition à l'araméen qui lui, est devenu la langue des païens¹⁸¹. Il est intéressant que Lucien aussi ait prêté ce dialecte à son prêtre exorciste et qu'il le fit venir de Palestine, comme s'il était un personnage à mi-chemin entre le païen et le chrétien.

L'emprise démoniaque décrite par Jérôme relève assurément d'un système de croyance dont la dominante est chrétienne, cependant il y a un point dans ce texte qui ne saurait être considéré comme tel et qui relève clairement des pratiques magiques païennes. Au moment où le démon répond aux questions d'Hilarion et qu'il tente de se justifier d'avoir ainsi occupé le corps d'autrui, il rappelle au moins que les enchantements (*incantesima*) et les contraintes exercés sur les démons (*necessitates magicarum artium*) sont choses courantes. Or, le fait de commander à une puissance infernale et de l'obliger est une pratique propre à la magie, il n'y a rien de chrétien dans cet usage. Les païens considéraient qu'il était possible d'induire la possession en invoquant un esprit et en lui imposant d'occuper un autre individu. Les chrétiens croyaient plutôt à la possession spontanée.

Il est certain que la biographie qu'à écrite Jérôme n'est qu'une invention littéraire, un élément de "roman religieux" réalisé à des fins édifiantes¹⁸². Cependant il permet de donner une perspective au texte de Lucien qu'autrement nous n'aurions peut-être pas eu et il

¹⁸¹ P. BOGLIONI, *Memini, Travaux et Documents* 3, 1999, p. 134, 139 et 146, note 44.

¹⁸² P. BOGLIONI, *Memini, Travaux et Documents* 3, 1999, p. 131.

démontre clairement combien la description de l'exorcisme contenue dans *Les amis du mensonge* est un modèle type autant pour les Grecs que pour les chrétiens.

Pour revenir au récit de Lucien, dans la suite de la discussion sur ces phénomènes étranges, Eucrate, un autre protagoniste, ne voulant pas être en reste, déclare pour sa part avoir vu des centaines d'apparitions, certaines de nuit, d'autres de jour. Mais depuis qu'un certain Arabe lui a donné un anneau fait de bouts de métal provenant de croix¹⁸³ et qu'il lui a appris différentes incantations, il ne considère plus voir aucune chose anormale¹⁸⁴. Sauf peut-être une fois : alors qu'il marchait dans le bois il entendit des jappements de chiens. Soudainement la terre trembla et s'ouvrit. Alors en sortit une immense Hécate de dix mètres de haut avec les jambes et les cheveux en serpents, le regard d'une Gorgone et flanquée de chiens gros comme des éléphants. Mais par le pouvoir de son anneau qu'il tritura, Hécate retourna à la terre (quel dommage pour les épileptiques de l'époque d'Hippocrate, et dont la maladie était causée par cette déesse, qu'ils n'aient pas eu cette bague en leur possession, ou au moins les paroles enseignées par l'Arabe... : heureusement "on n'arrête pas le progrès")¹⁸⁵. Et que dire de cette histoire d'une maison hantée par un esprit que le pythagoricien Arignotus exhuma et renvoya (*ἀπήλασε* : un verbe qu'on trouve aussi sur certaines amulettes) avec une incantation terrible et des sons égyptiens¹⁸⁶. Ce petit texte nous donne une belle revue des superstitions qui avaient cours au II^e s. ap. J.-C. On y dénote encore des éléments classiques, mais il y a une grande part de remaniements hellénistiques qu'il est impossible de retracer jusqu'à leurs sources distinctes.

11. Flavius Josèphe

On pourrait aussi mentionner, sans trop en faire de cas puisqu'il est de pure tradition juive, même si influencé par les Grecs, le texte de l'auteur Flavius Josèphe du I^{er} s. ap. J.-C. Dans *Les Antiquités juives*, il raconte l'anecdote d'un certain Éléazar, possiblement un Essénien, qui pratiquait des exorcismes en mettant sous le nez des énergomènes (tout juste là où passe le *pneuma*) une bague portant en dessous des racines prescrites par Salomon. Alors

¹⁸³ Il est intéressant de noter que la croix est d'abord un instrument de torture : à l'époque de Lucien elle n'avait pas encore la symbolique identitaire religieuse qu'on lui connaît aujourd'hui, pourtant c'est à des fins apotropaïques qu'elle est recyclée. Il s'agit en fait du même mode de pensée qui poussait les Grecs classiques à utiliser les hommes décédés de mort violente, en tout ou en partie, à des fins divinatoires ou, comme ici, apotropaïques.

¹⁸⁴ LUCIEN, *Les amis du mensonge*, 17.

¹⁸⁵ LUCIEN, *Les amis du mensonge*, 22-24.

¹⁸⁶ LUCIEN, *Les amis du mensonge*, 30-31.

le démon sortait par le nombril et il était conjuré par le nom de Salomon et par des incantations de ne plus jamais revenir¹⁸⁷. Ces formules, des *ἐπιράς*, composées par le Roi lui-même permettaient de chasser les démons (*ἐκδιώξουσι*) et de faire en sorte qu'ils ne revinssent jamais (*ὡς μηκέτ' ἐπανελθεῖν*). L'homme tombait, mais pour persuader l'assistance qu'il y avait bien eu démon et conjuration, l'exorciste lui commandait qu'à sa sortie il fit connaître sa présence et qu'il renversât un bassin rempli d'eau. Cette dernière directive, ainsi que le vocabulaire utilisé pour décrire l'ensemble de la procédure sont représentatifs des descriptions plus tardives d'exorcisme.

12. Apollonius de Tyane par Philostrate

Environ de la même époque, l'histoire du thaumaturge et philosophe néopythagoricien Apollonius de Tyane, apporte une réplique intéressante à ce récit puisqu'elle a trait aux mêmes matières, mais sans le biais judaïsant. Il nous est principalement connu par Philostrate l'Ancien (celui-là même qui a décrit la peinture d'Héraclès furieux dans *La galerie de tableaux*), Hiéroclès de Nicomédie et Eusèbe de Césarée, sans compter quelques autres chrétiens, tel Jean Chrysostome, qui mentionnent son nom au détour de leurs textes. Né au tout début de l'ère chrétienne, sa vie couvre le premier siècle. Personnage de haute réputation, il fut même comparé au Christ par Hiéroclès dans son manifeste contre les chrétiens : *L'Ami de la vérité*. Il était un prédicateur connu, des foules se rassemblant pour l'écouter prôner un mode de vie ascétique et communautaire, sans viande, ni sexe, ni vin, ni biens matériels. Il condamnait le luxe et la décadence des mœurs de son temps. Ce fut un grand voyageur : il se serait rendu jusqu'en Inde, dans la vallée du Gange, où il se serait lié avec des brahmanes, puis à Babylone, à Ninive, à Chypre, en Ionie, en Asie Mineure, en Crète, à Rome et en Éthiopie où il aurait rencontré les gymnosophistes¹⁸⁸. Il marchait pieds nus, portait les cheveux longs, vivant d'aumônes qu'il redistribuait aussi aux pauvres et dormait dans les temples. Il fit des miracles et eut même des disciples (mais aucun d'eux ne poursuivit son œuvre après sa mort). Nous n'avons malheureusement presque rien conservé de ses écrits.

La renommée du philosophe n'est pas équivoque. À son époque il fut un personnage important qui sut rallier des foules venues expressément pour l'écouter. De son vivant même il était vu comme un sage et certains l'ont adoré à l'égal d'un dieu. Seulement la nature exacte

¹⁸⁷ FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités juives*, 8, 43-46.

¹⁸⁸ De même, Solon, Platon, Pythagore et même Aristote passaient pour avoir fait le tour des sages.

de ses faits et gestes demeure floue. Environ un siècle après sa mort, Julia Domna, épouse de Septime Sévère, commanda au rhéteur Philostrate une biographie du célèbre mage. Il est clair que dans le contexte inspiré, métaphorique et plus ou moins fiable de la seconde sophistique, les informations que nous livre l'auteur sont d'un crédit incertain¹⁸⁹, mais il serait exagéré de dire que tout est faux dans cet ouvrage. Certes, Philostrate nous fait plus connaître le magicien que le philosophe. Il inclut à coup sûr de la fiction dans son exposé et il est parfois bien malaisé de démêler le vrai du romancé. Cependant on ne peut lui attribuer de mérite au point d'avoir tout inventé, jusqu'à sa réputation de thaumaturge. La légende populaire préexistait à sa biographie, elle était probablement constituée de faits réels et d'embellissements. À travers ce récit se dégagent les caractéristiques d'un homme peu ordinaire qui a marqué son époque¹⁹⁰.

De tous les prodiges opérés par Apollonius, quatre se rapportent à l'exorcisme. Le premier passage est tiré du troisième livre, au moment où le philosophe était en Inde chez les Brahmanes¹⁹¹. Alors qu'il discutait avec leur chef, Iarchas, l'entretien fut interrompu par l'arrivée d'un messenger qui amenait des gens du peuple demandant assistance dans leurs ennuis. Parmi eux, une pauvre femme, était venue au nom de son fils possédé depuis deux ans par un démon malin et menteur. Le mot utilisé pour décrire l'emprise démoniaque est *δαίμωνᾶν* du verbe *δαίμωνᾶω* que nous avons vu un peu plus haut et dont le sens est 'être possédé, avoir l'esprit égaré'. Ce démon, amoureux du jeune homme, l'empêchait d'avoir ses occupations normales et l'entraînait dans des endroits déserts. En fait, on peut supposer qu'il cherchait à l'isoler, à le maintenir loin du monde des hommes et près de celui des démons¹⁹². Cette thématique des domaines, le royaume infernal étant distinct et coupé de celui des humains, est courante sur les amulettes. Les exorcismes mettent l'emphasis sur le fait que les

¹⁸⁹ ROMILLY, J. de, *Précis de littérature grecque*, 4^e éd., 1998 (1980), p. 237.

¹⁹⁰ FLINTERMAN, J.J., *Power, Paideia, and Pythagoreanism, Greek Identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs and Political Ideas in Philostratus' Life of Apollonius*, Amsterdam, 1995, (*Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology*, v. 13), p. 66-69 et 88.

¹⁹¹ PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonius de Tyane*, 3, 38.

¹⁹² Les endroits désertiques sont souvent associés aux démons, chez les juifs et les chrétiens, du moins. Du côté des Grecs ce n'est pas aussi clair, mais on sait que Pan et les Nymphes sont des divinités des solitudes. Le dieu bouvier a sûrement eu bien des amours, mais la plupart ont été malheureux et se sont avérés être de cuisants échecs. Pan est un dieu seul dans son domaine, luxuriant certes, mais domaine d'isolement tout de même. De plus son action a souvent pour effet d'isoler. Ceux qui sont pris de panique sont coupés du monde réel et de leurs compagnons. De même, la panolèpsie prend des individus isolés qui ne sont plus en mesure de communiquer efficacement lorsqu'ils sont sous l'emprise du dieu. Les Nymphes elles, enlèvent ceux dont elles s'éprennent et ils disparaissent de ce monde. Je dirais pour ma part, que Pan et les Nymphes ne sont pas que des divinités des endroits isolés, ce sont des divinités liées à la solitude et l'isolement eux-mêmes. Voir BORGEAUD, P., *Recherches sur le dieu Pan*, p. 138-175.

démons ne sont pas d'ici et qu'ils sont tenus de retourner dans leur royaume. La limite entre les deux mondes est nette et chacun doit la respecter.

Autre symptôme typique, son fils n'avait plus sa voix, mais il parlait avec des sons bas et graves, comme un homme, et ses yeux aussi étaient ceux d'un autre. Pire, l'enfant ne reconnaissait plus sa mère. Situation identique à celle d'Héraclès et d'Agavé : eux non plus ne reconnaissaient plus leur proches. Il est incontestable que ce jeune était possédé.

Quand la femme s'était décidée à demander l'aide des sages, un an plus tôt, alors l'esprit avait paniqué et révélé son identité : il était le fantôme d'un homme décédé à la guerre (donc de mort violente, de là, possiblement tourmenté jusque dans le trépas) et déçu de sa femme qui s'était remariée trois jours plus tard. Notons que c'est aussi un mort qui était responsable du mal d'Anthéia dans le roman de Xénophon d'Éphèse¹⁹³. Mais les aveux du démon malin et menteur, doublés de fausses promesses, n'avaient rien changé à la situation : son fils était plus furieux que jamais. Et donc elle venait demander l'aide des brahmanes. Toutefois ce fut d'Apollonius que vint la guérison. Le jeune homme n'étant pas présent, le mage remit à la dame une lettre adressée à l'esprit mauvais contenant de terribles menaces. Cet aspect de la conjuration, le fait d'intimider pour faire fuir est aussi une caractéristique qu'on retrouve fréquemment sur les amulettes. De même, le Syrien du récit que raconte Lucien menaçait les démons pour les faire fuir.

La seconde anecdote en rapport avec ce thème concerne un événement tout à fait représentatif de la pensée païenne en matière de démonologie¹⁹⁴. Une épidémie faisant rage à Éphèse, les habitants envoyèrent des députés à Apollonius, alors à Smyrne, pour qu'il arrête ce fléau. Aussitôt le mage apparut à Éphèse (non pas "se rendit", mais "apparut"...) et dit à la foule de prendre courage : ce même jour, il viendrait à bout de leur problème. Il la mena au théâtre. Là il pointa un vieux mendiant, piteux, le visage triste, et demanda au peuple de l'entourer et d'amasser des pierres pour lapider cet ennemi des dieux. Les gens, d'abord étonnés, n'osèrent pas. Mais Apollonius insista et quelques uns se mirent à lui lancer des projectiles. Alors le vieil homme montra des yeux pleins de feu et les Éphésiens comprirent qu'il était réellement un démon. Il était le responsable de la maladie qui décimait leur ville, il était une peste personnifiée et donc ils s'exécutèrent tant et si bien qu'ils l'enterrèrent sous

¹⁹³ XÉNOPHON D'ÉPHESE, *Les Éphésiaques*, 5, 7, 7-9.

¹⁹⁴ PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonius de Tyane*, 4, 10.

une montagne de pierres. Quelques instants après, le mage ordonna de retirer les roches pour jeter un regard à leur victime. À la grande surprise de tous, ce n'était plus un homme, mais un énorme chien de la taille d'un gros lion et ayant l'écume à la bouche comme les enragés. La maladie fut enrayée. Là où le mauvais génie fut lapidé, on éleva la statue d'Héraclès apotropaïque. Cet épisode est d'un grand intérêt dans l'étude de l'exorcisme parce qu'il permet de montrer que pour les Grecs, il y avait un lien intrinsèque entre maladie et démons. Les affections résultaient de l'attaque d'un esprit malin et pour en venir à bout il fallait combattre son démon. Cette association se voit beaucoup sur les phylactères, ceux contre la fièvre et ceux contre l'épilepsie entre autres. Il n'est pas négligeable non plus que cette personnification prenne la forme d'un chien. On a vu que le chien était un animal associé aux puissances infernales et impures, il est donc logique qu'un démon soit représenté ainsi.

Troisièmement, un incident survenu à Athènes même confirme encore l'adresse d'Apollonius face aux démons¹⁹⁵. Le philosophe prononçait un discours aux habitants sur la manière de faire les libations, et était alors présent un jeune homme de Corcyre à l'allure si molle et si efféminée qu'il en était le sujet de chansons paillardes. Son comportement était étrange, il avait l'habitude de rire et pleurer sans raison, parler seul ou chanter lorsque l'envie lui en prenait. La plupart des gens avaient mis sur le compte de la jeunesse ces bizarreries et n'en faisaient pas grand cas. Mais tandis que le philosophe expliquait à son auditoire qu'il ne faut pas boire les boissons réservées aux dieux, et qu'il faut les verser du côté de l'anse, le jeune homme se mit à rire bruyamment. Apollonius le dévisagea et lui déclara qu'il n'était pas responsable de ses actes, que c'était un démon qui le possédait sans qu'il ne le sache qui était la cause de ces impulsions. Et il continua de le fixer. Plus il le regardait et plus l'esprit poussait des cris de fureur et de peur, comme s'il était brûlé et torturé, il jurait de se tenir loin du Corcyrien et de ne plus jamais investir aucun humain. Mais Apollonius ne lâchait pas prise, il lui parlait avec colère, lui ordonnait de donner une preuve de son départ, ce à quoi le démon, vaincu, répondit qu'il ferait tomber une statue toute proche. Immédiatement, le monument se mit à bouger, puis tomba. Alors la foule, admirative, explosa en applaudissement.

Retenons d'abord la peur de l'esprit malin : la crainte qu'il provoque est l'arme de l'exorciste. Effrayer un démon est un moyen de le faire fuir et c'est une thématique que nous

¹⁹⁵ PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonius de Tyane*, 4, 20.

retrouverons de loin en loin. Ensuite la promesse qu'il lui fit prononcer. Comme cela se confirmera encore un peu plus bas, le fait d'imposer un serment est un aspect essentiel des conjurations, non seulement chrétiennes, mais aussi païennes. Et enfin le démon dut donner un signe montrant qu'il était bien sorti, ce qui rappelle la méthode de l'Éssénien Éléazar qui exorcisait en mettant une bague sous le nez des possédés. Quand le mauvais génie quittait le corps du possédé, il devait faire tomber un bassin rempli d'eau pour donner la preuve de son existence et de son retrait. Il est particulier aussi que le jeune Corcyréen après sa libération, parut sortir d'un profond sommeil et se frotta les yeux en regardant le soleil : n'est-ce pas précisément ce qu'ont aussi fait Héraclès et Agavé à leur réveil ?

Et enfin, le dernier épisode ayant quelque pertinence à ce propos ne traite pas directement d'exorcisme, cependant plusieurs des motifs qui en sont caractéristiques s'y trouvent dépeints¹⁹⁶. Pendant qu'il était à Tarse en Cilicie, Apollonius se rendit chez les parents d'un adolescent malade. Trente jours plus tôt ce dernier avait été mordu par un chien enragé et depuis il se comportait comme l'un d'eux. Non seulement il ne reconnaissait plus les siens, mais il aboyait, hurlait et marchait à quatre pattes. Voyant cela, le mage demanda qu'on lui apporte la bête responsable de son état. Malheureusement personne ne savait de quoi elle avait l'air et encore moins où elle pouvait être. Loin d'être dépité, Apollonius se mit à réfléchir un moment. Ensuite il put donner la description du chien et l'endroit où il était. Se tenant sur la rive du Cydnus, il mourait de soif, incapable de boire parce que l'eau lui faisait horreur. On lui amena l'animal tout plaintif et piteux. Apollonius le fit asseoir près de lui et du jeune homme et il déclara à tous que l'âme de Télèphe, le fils d'Héraclès, était dans l'adolescent. Alors il fit lécher la plaie du jeune homme par le chien qui l'avait lui-même causée, et aussitôt celui-ci recouvra ses sens, il reconnut les siens et fut guéri. N'oubliant pas la pauvre bête, on la jeta dans le fleuve car l'eau est, dit-on, le remède contre la rage.

Dans ce passage, l'animal par qui est transmise la maladie est, encore une fois, le chien. Pas qu'il soit étonnant qu'un canidé soit porteur de la rage, mais plutôt que ce soit par lui que l'âme d'un héros mort puisse passer dans un humain et qu'il puisse de même, guérir ce dont il fut la cause. D'ailleurs les agissements de l'adolescent ne sont pas symptomatiques d'une infection rabique, mais ils sont simplement ceux d'un chien. Ce qui rappelle plutôt le passage de *La maladie sacrée* dans lequel les actions des malades sont rapprochées de celles

¹⁹⁶ PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonius de Tyane*, 6, 43.

d'un animal et ensuite de la divinité qu'ils évoquent. Si l'hydrophobie est un signe clinique de la fin de l'évolution de la rage, elle est aussi une des particularités des démons. Ce qui serait plus juste ici : l'eau peut assurément faire sortir un esprit, qui sait, peut-être même d'un chien, mais elle ne peut rien contre la rage : la mort est la seule issue.

Péroraison

De cette revue nous avons acquis la conviction qu'en Grèce ancienne la possession était un fait établi. Que ce soit par Arès, Aphrodite, Dionysos, Pan ou les Muses. Nous pouvons sans aucun doute rejeter l'idée d'une influence orientale, essentiellement juive et chrétienne, sur les mentalités grecques et romaines de la fin de l'époque hellénistique, comme on a tendance à le dire et le répéter. Sans doute nos sources grecques sont-elles dispersées, mais cela ne signifie pas qu'on puisse faire jouer l'argument du silence, et arguer que le fait n'a que peu existé puisqu'on en retrouve que peu de traces. À ce compte-là, bien des faits antiques devraient être revus et niés. La magie elle-même est quasi inexistante dans les textes littéraires classiques, mais quelques passages de Platon, les seuls en fait, sont là pour affirmer qu'elle était pratiquée à grande échelle. Il est essentiel de comprendre que la tragédie a conservé des pans importants de cette mentalité, ce qui suffit à défendre avec vigueur l'idée que la possession faisait bien partie des réalités grecques.

Quant à l'exorcisme, il est possible, probable même, d'après les deux passages des *Lois* mentionnés, mais il est encore moins présent dans les témoignages que la possession elle-même et reste encore à démontrer.

Finalement j'avoue qu'il est un pan de cette question que j'ai choisi de ne pas aborder : la possession mantique. Même si la piste est intéressante, je crois qu'il s'agit d'un phénomène complexe et parallèle à celui abordé ici, la *mania* divinatoire mérite une étude en soi pour être bien comprise : elle procède de bases comparables, mais diverge sur le fond : il est bien question, dans les cas d'enthousiasme, d'une possession divine, avec dépossession de la personnalité humaine, et recouvrement des sens au départ du dieu, après avoir délivré le message. Il s'agit bien d'un *pneuma* envahissant qui "chasse" l'âme de la personne réceptrice, on la "déconnecte" le temps d'une prophétie. Mais être ainsi possédé est une bénédiction, que certains recherchent activement, et qui livre accès, pour les autres hommes au monde de la vérité. Personne ne songerait un instant à exorciser la Pythie. Il en va de

même pour les rêves, dont on sait que, parfois, ils étaient conçus comme des divinités qui entraient dans l'esprit du dormeur. Mais tout ceci nous écarterait de notre sujet en propre¹⁹⁷.

¹⁹⁷ KOTANSKY, R., dans 'Greek Exorcistic Amulets', 2001, p. 249, note 13, fait lui aussi cette remarque que l'inspiration mantique ne relève pas du même type de phénomène que la possession démoniaque. D'ailleurs il accepte l'existence de la première chez les Grecs de l'époque classique, mais conteste la seconde. Quoique je ne puisse être d'accord avec lui quant à sa réfutation de la possession, je souligne quand même la dissociation qu'il marque entre les deux phénomènes.

DEUXIÈME PARTIE :

LE MATÉRIEL ARCHÉOLOGIQUE, PAPYROLOGIQUE ET ÉPIGRAPHIQUE

Les cas de possession abondent dans l'histoire des religions, c'est un phénomène de nature constante, universel ou presque, et il existe une étonnante similarité dans les faits, indépendamment des époques et des cultures¹⁹⁸. Ainsi, en Grèce, comme on l'a vu, cette notion était déjà bien présente avant la période hellénistique – date où la magie comme la culture en général s'éveille aux influences extérieures. Notons toutefois que, à partir de ce moment, les influences s'exercent dans les deux sens, ouest-est et est-ouest. Des éléments étrangers commencent à s'infiltrer dans les conceptions religieuses helléniques et les phénomènes de la possession et de l'exorcisme (posons l'existence de celui-ci dans la croyance grecque comme à priori) ne font pas exception. Ce phénomène d'ouverture s'accroît encore au début de la période impériale¹⁹⁹ et en bout de ligne les pratiques magiques, reflet de la religion, mêleront les composantes de différents dogmes et croyances et de plusieurs civilisations, formant ainsi un ensemble hautement syncrétique, diversifié, mais aussi étrangement uniforme. La magie est, plus qu'aucune autre matière, susceptible de syncrétisme car il serait ridicule de se priver de recettes qui fonctionnent : elle sera donc accumulation plus qu'éclectisme. De tout cela il ne nous reste que bien peu de traces étant donné les persécutions païennes sous le règne de certains empereurs. Les *Actes des Apôtres* racontent ce qu'on pourrait appeler une "histoire orientée des débuts de la chrétienté" et ils illustrent bien ce fait : "Beaucoup de ceux qui étaient devenus croyants venaient faire leurs aveux et dévoiler leurs pratiques. Bon nombre de ceux qui s'étaient adonnés à la magie apportaient leurs livres et les brûlaient en présence de tous. On en estima la valeur : cela faisait cinquante milles pièces d'argent"²⁰⁰. Ainsi une grande partie des témoignages sur la possession et l'exorcisme dans sa forme ancienne, laquelle était mêlée à un bagage plus récent dans les recueils de magie, partit peu à peu en fumée dès le I^{er} s. ap. J.-C., une perte qui s'accéléra par la suite corrélativement à la montée d'un christianisme de plus en plus triomphant. Toutefois quelques preuves ont subsisté. À la fin de l'Antiquité, des lettrés ont collationné les formules existantes et en ont composé des compilations tenues secrètes. Ce sont celles-ci que nous livrent les sables d'Égypte, auxquelles s'ajoutent de nombreux fragments plus ou moins complets de papyri qui étaient portés comme phylactères. Ces découvertes forment aujourd'hui un corpus artificiel qu'on nomme *Papyri Grecs Magiques* et il est à considérer sur un pied d'égalité avec les amulettes, puisqu'il s'agit de documents du même type. De plus, il faut tenir compte des *Cyranides*, un

¹⁹⁸ OESTERREICH, T.K., *Obsession and Possession by Spirits Both Good and Evil in Oriental and Occidental Spiritualism and Occultism Among Primitive Races, In Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times*, D. IBBERSON (trad.), Chicago, 1935, p. 5 et 12.

¹⁹⁹ BRENK, F.E. et ROME, S.J., "In Light of the Moon : Demonology in the Early Imperial Period", *ANRW* 2. 16. 3, 1986, p. 2068-2069.

²⁰⁰ *Actes* 19:18-19 (trad. ABEL, F.-M., AUVRAY, P., BARUCQ, A et coll.).

formulaire du genre *Physica* qui, comme les lapidaires et les bestiaires, donne différentes utilisations, principalement magiques, des plantes, des animaux et des pierres. Nombreux sont les phylactères se rapportant à l'exorcisme dans ce texte. Ce sont donc ces témoignages qui compléteront le schéma que nous esquissons sur la mentalité grecque en ces matières.

L'image qu'on arrive à tracer, relativement à la tradition grecque, est en conséquence floue et biaisée, celle de l'exorcisme surtout. En effet, les cas sont rares, tardifs et chargés d'influences provenant des peuples proche-orientaux, des juifs, puis des chrétiens. Pourtant, il est plus que probable qu'un fond grec soit encore décelable dans certains documents et il est du devoir de l'historien de l'isoler autant que possible. On peut même croire que l'apport du Proche-Orient a été exagéré, et que les Hébreux ont avant tout été des intermédiaires plutôt que des inspireurs directs. Du reste, ils furent, après Alexandre, soumis à une rude influence hellénique alexandrine, un phénomène qu'on a tort de minimiser.

Notre deuxième étape, celle qui sera l'objet de ce chapitre, consiste à traiter tout à la fois les textes de procédures rituelles et les amulettes pour en déceler les notions récurrentes et en déterminer le sens. De la sorte il pourrait ressortir que des composantes qu'on estime être typiques des exorcismes juifs ou chrétiens tirent en réalité leur origine d'un bagage plus ancien mais dont on a presque perdu la trace étant donné la rareté du matériel distinctement grec. Pour approfondir la question il convient d'adopter un point de vue non pas généalogique, mais analogique²⁰¹. Ensuite, dans cette optique, les principales caractéristiques des conjurations dont on dispose seront analysées. En effet, si on se borne à prendre en compte uniquement les pièces qui sont de descendance hellénique sûre, il est certain que des informations capitales nous échapperont. Les cultures antiques n'ont pas vécu en vase clos : des données sur les notions grecques peuvent être tirées d'amulettes étrangères mais de même époque, et c'est en ce sens que l'analogie permet de dégager des faits qui autrement pourraient passer inaperçus. C'est pourquoi le matériel analysé ici peut sembler disparate. Toutefois, chacun des charmes traités apporte sa pièce au casse-tête que nous essayons de reconstituer.

En outre, en mettant côte-à-côte des sources plus tardives et d'autres purement grecques, la légitimité de ces dernières s'en trouverait renforcée, puisqu'on y distinguera des

²⁰¹ Je m'accorde sur ce point avec DEISSMANN, A., *Light from the Ancient East, the New Testament illustrated by Recently Discovered Texts of Graeco-Roman World*, L.R.M. STRACHAN (trad.), Londres, 1910, 261, note 2.

éléments qui sont aussi ceux des manifestations étrangères. Et on pourrait maintenir qu'il s'agit tout de même d'un matériel de provenance grecque, sans avoir à y trouver d'influx extérieur, parce qu'il est plausible que les mêmes traits culturels soient présents chez plus d'un peuple sans pour autant qu'il soit question de diffusionnisme : il est possible qu'une "découverte" soit faite isolément et successivement en plusieurs lieux et à plus d'une reprise. Mais surtout, si deux sociétés présentent les mêmes effets, on peut les attribuer aux mêmes causes : il en va de la sorte pour les divers aspects des rituels de délivrance.

Avant donc de faire l'inventaire des caractéristiques inhérentes aux amulettes contre la possession, il convient de s'arrêter d'abord sur deux textes : une tablette provenant de Phalasarna en Crète, qui date du IV^e ou III^e s. av. J.-C. et une formule comprise dans les *PGM*, datée du I^{er} s. av. J.-C., connue sous le nom de "chant de Philinna". Il s'agit de deux fragments d'information qui, tant par leur date que par leur contenu, ne semblent pas être très pénétrés d'influences étrangères. Puis, une brève analyse des passages des *Cyranides* sur ces mêmes matières sera esquissée. Ensuite les traits spécifiques à l'exorcisme seront soulignés dans le catalogue des amulettes : certains types de conjuration, un vocabulaire distinct, des thématiques et des noms qui sont quantitativement déterminants dans cet ensemble de données. Les sources qui seront utilisées pour cette démonstration datent principalement de la période romaine. Exceptionnellement certains témoignages byzantins peuvent apporter un éclairage opportun et dans ce cas ils seront considérés. En aucun cas on ne pourra se permettre de négliger l'écart temporel important entre les preuves tirées de la littérature et celles du matériel archéologique, épigraphique et papyrologique. Néanmoins, ce sont là les seules attestations qui nous sont parvenues et il faut, malgré ce hiatus, en tirer le meilleur parti possible pour réussir à comprendre la conception qu'avaient les Grecs de l'époque classique de la possession et, point plus délicat encore, de l'exorcisme.

Cependant, pour bien cerner ce dont il est question, il est essentiel de définir le terme exorcisme, d'une façon générale, sans traiter d'une culture en particulier, mais dans les grandes lignes, de façon à avoir une idée de ce que l'on recherchera dans le matériel grec au cours de l'analyse qui suivra. Au sens premier, si on tient compte du fait que le mot comprend les composantes *ὀρκίζω* et *ἐξ*, on peut affirmer qu'il s'agit d'un rituel où un démon se voit conjuré de sortir d'un corps. Celui-ci peut être responsable de différentes affections, maladies, agissements (...), mais il est clair qu'il est à l'intérieur de la personne possédée puisqu'on cherche à le faire aller "hors de".

Il existe certes de nombreuses variantes, mais le processus implique presque toujours, au cœur de l'action, un rite verbal. L'épode, qui peut tout aussi bien servir à agir en mal sur un individu, le rendre fou ou malade, peut de même le guérir. C'est le principe qui était à la base du salut d'Ulysse, blessé par un sanglier dans sa jeunesse, de la médecine d'Asclépios et de la magie en général. La magie tient pour beaucoup au pouvoir de la parole et des mots exacts. On comprend donc que des formules précises soient récitées au démon dans le but de le contraindre à, ultimement, quitter le corps de l'individu. Ces harangues sont psalmodiées religieusement sans déroger, ne serait ce que d'une lettre ou d'un ton, du texte préétabli. Il est essentiel de respecter l'énoncé au risque de voir le rite échouer ou pire, avoir des effets plus néfastes encore. Ceci s'applique en particulier aux mots magiques et aux séries de voyelles qu'on voit apparaître dans les charmes à partir du I^{er} s. ap. J.C. Du reste, certaines expressions dans les formules en langue grecque, plus courantes, sont considérées comme particulièrement efficaces : bien évidemment, il y a le verbe ἐξορκίζω (je [t']exorcise, je [te] conjure de); presque sur le même plan on retrouve ἐξελθεῖν (sortir); φεύγω qui est à peu près toujours utilisé à l'impératif : φεύγε (fuis), et qui représente une formule en soi; ἀπαλλάξον ('délivre'), autre impératif; et enfin les verbes signifiant 'chasser' soit διώκω et ἐλαύνω, dans la formule-type : 'je te chasse'. Bien d'autres termes sont utilisés, avec tout le pouvoir qu'on leur attribue, mais ceux-ci sont communs à maintes cultures²⁰².

Ensuite, il est des motifs précis qu'on reconnaît fréquemment d'une conjuration à l'autre. Un des plus fréquents consiste, dans l'invocation, à présenter le démon en termes animaux et à l'assimiler à l'un d'eux. Il est donc vu comme une bête terrible qu'il faut chasser. Cette conception explique aussi qu'il puisse forcer un homme à rugir tel un lion, mugir comme un taureau ou aboyer comme un chien par exemple²⁰³. On tente également de lui faire peur pour qu'il fuit, que ce soit par des menaces, par l'invocation d'un dieu puissant ou par l'évocation de l'eau (les démons sont souvent hydrophobes), ou toute autre matière

²⁰² L'analyse des amulettes le confirmera de façon plus détaillée, mais ce sont probablement des termes parmi les plus communs en ce qui concerne l'exorcisme de langue grecque. Que ce soit sur les textes de culture grecque (la tablette de Phalasarua porte les verbes φεύγω et ἐλαύνω; le chant de Philinna, φεύγω), ou juive (à titre d'exemple : le *Livre de Tobie* comporte φεύγω; le charme de Pibechis, *PGM* IV 3007-3086, qui est relativement tardif et d'influence juive, a ἐξελθεῖν, ὀρκίζω) et même chrétienne (*PGM* 12, un exorcisme chrétien avec influence juive comporte ὀρκίζω lui aussi), ces mots reviennent constamment. De plus, dans un texte aussi syncrétique que peut l'être les *Cyranides*, on les retrouve tous. C'est donc dire que la postérité de ces formules fut grande et bien établie.

²⁰³ Les exemples les plus explicites de ces comportements animaux se trouvent dans HIPPOCRATE, *La maladie sacrée*, 1.11.

potentiellement effrayante aux yeux d'un esprit malin : tous les moyens sont bons pour le faire retourner dans son domaine, pour le chasser de la terre, le royaume des vivants. L'adjuration peut aussi être placée sous le patronage d'un dieu redoutable ou protecteur, dont une des attributions est précisément de délivrer. Les divinités les plus reconnues pouvaient passer d'une culture à l'autre sans qu'il n'y ait aucun autre emprunt : ainsi les noms de Iao et de Yahvé, notamment, sont des mots de pouvoir, constituant des conjurations en soi, simplement parce que la magie des Hébreux –ou leur dieu, ou les deux- avaient grande réputation. Dans la liste des puissances invoquées on trouve fréquemment les anges, les chérubins, Salomon (la présence d'un de ces trois derniers laisse à penser qu'il y a une forte empreinte juive, mais ce n'est pas toujours le cas), Hélios, Abrasax et Adamastos. Zeus et Héraclès ont pour leur part, des attributs qui les font plutôt rencontrer sur des amulettes apotropaïques, mais la limite entre ces deux types est parfois mouvante, pour dire le moins...

Plus l'exorcisme progresse, plus le mage intensifie son attaque : en plus de faire partir l'intrus, on veut aussi de lui faire avouer sa nature et son nom. Le pouvoir des mots dans l'Antiquité est au-delà de notre compréhension moderne. Détenir le nom d'une entité c'est avoir un empire sur elle, parce qu'agir sur son nom équivaut à agir sur l'entité même. Il est par ailleurs courant de voir les exorcistes tester l'esprit malin, soit en tentant de le piéger par l'une ou l'autre question ambiguë, soit en lui demandant de faire des prodiges, et de la sorte, confirmer que le malade était réellement sous l'emprise du mal, en même temps que de manifester la force et l'efficacité du mage. Dans le rituel catholique romain le prêtre utilise un certain nombre d'accessoires tels la croix, l'eau bénite, divers objets sacrés : de la même manière les rituels antiques peuvent faire intervenir des objets de culte, des bijoux, des plantes, un certain matériel parmi lequel, les amulettes. En fait, ce que les chrétiens ont proscrit, non sans cesser eux-mêmes d'y recourir.

Un "exorcisme", ou un rituel à connotation cathartique mais ayant des traits semblables à ce qui est décrit ici n'est pas nécessairement destiné à un individu. Il peut aussi concerner une ville entière. Ce sont généralement des cas de pestilences qui motivent une mesure aussi extraordinaire²⁰⁴.

²⁰⁴ Cette description d'exorcisme "typique" est tirée de notions prises en grande partie dans : GRAF, F., s.v. "Exorcism", dans *Brill's Encyclopaedia of the Ancient World, New Pauly*, vol 5, Leyde, Boston, 2004, col. 270-272, et dans : BONNER, C., "The Technique of Exorcism", *HTR* 36, 1943, p. 41.

1. La tablette de Phalasarna et le chant de Philinna

En premier lieu, arrêtons nous sur ce qui est vraisemblablement la source la plus ancienne et sûrement la plus traditionnellement grecque de tout notre registre de documents à ce chapitre. Le Musée National d'Athènes conserve une tablette de plomb du IV^e ou III^e s. av. J.-C. qui viendrait de Phalasarna, en Crète. Elle est endommagée mais pour la plus grande partie lisible. Le texte de onze lignes montre une thématique qui rejoint ce qui a été avancé jusqu'ici. De plus il est en hexamètres : le mètre grec par excellence, alors, avec la date, ce point renforce encore la thèse de l'inspiration locale.

Le matériau utilisé est surprenant : c'est la seule inscription sur plomb connue en provenance de cette région²⁰⁵. Comme on le sait, le choix de cette matière n'est pas gratuit car elle est généralement associée au monde infernal ou, en tous les cas, pour les usages impliquant un contact avec l'autre monde. C'est ce dont on se sert pour porter les *defixiones* et pour certains oracles, comme à Dodone. Les deux seules autres tablettes de ce même métal affichant un texte clairement exorcistique sont une lame chrétienne du VI^e s. ap. J.-C. provenant de Trau (Tragutum), et une adjuration contre la tumeur maligne d'Amorgos du III^e s. ap. J.-C.²⁰⁶. Cette dernière toutefois n'a que très peu de points en commun avec la lamelle dont il est question ici, si ce n'est la représentation thériomorphe du mal à écarter, mais il n'y a pas lieu pour autant de les rapprocher : au moins six siècles les séparent et ce n'est pas la plus importante de leurs différences²⁰⁷.

²⁰⁵ JORDAN, D.R., "The Inscribed Lead Tablet from Phalasarna", *ZPE* 94, 1992, p. 191.

²⁰⁶ HOMOLLE, Th., "Inscriptions d'Amorgos", *BCH* 25, 1901, p. 430-456. J'ajoute au surplus, une remarque personnelle : en fait il ne paraît pas y avoir de consensus sur le support à utiliser pour cette classe de charmes. Sur les cinquante-trois documents listés et qui sont hors de tout doute des amulettes destinées à des humains (ce qui élimine une partie des *PGM* puisqu'ils contiennent plusieurs formulaires), vingt-trois (43.4%) sont en papyrus, sept (13.2 %) en or, sept (13.2%) en argent, quatre (7.5%) en bronze, trois (5.6%) en étain, deux en plomb (3.8%), deux (3.8%) en jaspe, et une (2%) de cornaline, une d'onyx, une d'émail cloisonné et une en cuivre. On pourrait ajouter la lame de Trau qui est en plomb, même si elle est chrétienne et trop tardive pour que nous la comptions dans ce corpus. Mentionnons aussi le formulaire *PGM* 579-590 qui donne des instructions pour confectionner une amulette et dans lequel la matière semble n'avoir que peu d'importance : le mage peut utiliser à son choix de l'or, de l'argent, de l'étain ou du papyrus. Ces chiffres, même s'ils n'ont aucune valeur scientifique étant donné que le corpus dont il est question ici ne se prétend pas exhaustif, ont tout de même le mérite de montrer que le plomb n'est pas la matière qui sera la plus prisée par la suite pour les exorcismes. Je veux aussi porter à l'attention du lecteur une autre tablette en plomb provenant de Sélinonte en Sicile qui n'était probablement pas destinée à être portée par un humain : il devait plutôt s'agir d'une table d'instruction ou d'un formulaire. Elle contient un rite de purification et de traitement contre les esprits dangereux. Son intérêt vient de ce qu'elle est le plus grand texte sur plomb connu et qu'elle date de 461 av.J.-C. ou peu après. Voir à ce propos JAMESON, M.H., JORDAN, D.R. et KOTANSKY, R.D., *A Lex Sacra from Selinous*, Durham, 1993, (*Greek, Roman and Byzantine Monographs*, 11).

²⁰⁷ La tablette de Phalasarna est une des rares qui ne soit pas pénétrée d'influences extérieures, il est dès lors difficile de la mettre sur un pied d'égalité avec n'importe quel autre texte. La lame de Trau est chrétienne et

Gardons à l'esprit que la théorie communément admise présentement affirme que l'exorcisme est un concept d'origine juive et proche-orientale qui fut introduit en Grèce à une date relativement tardive. Ce ne serait pas avant le I^{er} et même le II^e s. ap. J.-C. que le principe fut bien implanté et développé dans le système de croyances grecques. Dans ce contexte donc, la tablette de Phalasarna n'est assurément pas perçue comme un exorcisme en bonne et due forme, mais plutôt comme une incantation destinée à bannir des démons plus ou moins définis en termes animaux et qu'on pourrait potentiellement rapprocher d'une peste. Il n'y aurait pas non plus la notion de possession dans ce texte, même si les procédures et les termes utilisés sont ceux qui, bien plus tard, seront les standards des rituels d'exorcisme. L'opinion moderne quant au texte de Phalasarna est donc qu'il est d'une importance cruciale dans l'étude du développement et de l'évolution du concept d'exorcisme, mais qu'il est bien loin de ce qu'on retrouvera dans la démonologie plus tardive, pénétrée d'influences extérieures juives, proche-orientales et chrétiennes qui elle, implique la possession spontanée.

Je reproduis ici le texte de la tablette avec la traduction puisqu'il s'agit du document le plus important en notre possession.

- A Ἄγγελιαν (?) ἀνά Γα[...τ]ῶνδε κελεύω
Je donne l'ordre [...]
- B [φε]ύγ[εμ]εν [ήμ]ετέρων οἴκων [...]ων [ἄ]π[ό]--].
de fuir loin de nos maisons [...].
- C Ἐῆνα τ' ἄλεξίκακον καὶ Ἡρακλέα πτολίπορθον,
J'en appelle à Zeus détourneur du mal, à Héraclès le saccageur de ville,
- D Ἴατρον καλέω καὶ Νίκην καὶ Ἀπόλλω[να].
à Iatros, à Nikè et à Apollon.
- E ³αἰαὶ ἐγὼ δ' ἔλκει τε τράγος ΠΥΞΥΤΥΑΙΤΑΓΑΛΙΣ (pas de contexte intelligible)
- F ἔπαφος, ἔπαφος, ἔπαφος, φεῦ[γ',] ἄμα φεῦγε, ⁴λύκαινα·
Éraphos, Éraphos, Éraphos, fuis, fuis aussi louve :
- G φεῦγε, κύων ἄμα σ<ύ> καὶ ΠΡΟΚΡΟΠΡΟΣΑΤΕ vac. ⁵σύνοικος.
fuis chien, en même temps toi aussi ΠΡΟΚΡΟΠΡΟΣΑΤΕ vac. qui vit au même endroit.
- H μαίνομενοι δάντων πρὸς δόματα αὐτὸ ἕκαστος.
Qu'étant devenu fous, ils courent chacun vers leur propre domaine.
- I Ὅρκῶμεμ ΠΟΜΠΑ[¹⁻²]ΕΤΩΙ κύνε.
Nous obligeons une paire de chiens à prêter serment à Pompaïos (?).
- J Ἄσκι Κατασκι {κατασκι} Αασιαν Ενδασιαν ἐν ἀμολγῶι
Ἄσκι κατασκι {κατασκι} Αασιαν Ενδασιαν au plus profond
- K [αἰ]ξ αἰγα βίαι ἐκ κήπο ἐλαύνετε τ[ῶι ὀ]νομα Τέτραγ[ος]·
chèvre, par la violence, chassez la chèvre hors du jardin au nom de *Tetrax* :
- L ⁷σοὶ δ' ὄνομα Τρεξ<--> ἀνεμῶλιος ἀκτῆ.
ton nom est *Trex* léger comme le vent, région extrême.
- M Ὅλβιο[ς] ὅτι κ<α>τὰ δε σ[κ]εδαθῆι κατ' ἀμαξίτων ἰώ.²⁰⁸
Heureux celui pour qui se répand sur la route iō²⁰⁸

L'inscription d'Amorgos est un exorcisme de type liturgique chrétien où on invoque des anges et des œuvres de Dieu. Il y a donc un monde de différence entre ces documents.

²⁰⁸ Iō : cri d'extase du myste et peut-être aussi de tout inspiré, de tout possédé.

- N Κ[ΟΙ]ΦΡΕΣΙΛΛΥΤΟ[*vac?*] ⁸ἔχη μακάρων {μακαρων} κατ' ἀμαξιτὸν ἀ[ύ]δαν,
 ΚΟΠΗΡΕΣΙΛΛΥΤΟ qu'il ait μακάρων {μακάρων} κατ' ἀμαξιτὸν αὐδαν,
 O Τραξ τέτραξ τέτραγος
 P Δαμναμε[υ]εῦ *vac.* ⁹δάμασον δε κακῶς [ἀ]έκοντας ἀνάγκα[ι].
Damnamenteus, dompte par la contrainte ceux qui refusent misérablement.
 Q ὅς κέ με σίνηται καὶ οἷ κακὰ ΚΟΛΛΟΒΑΔΟΙΣΙ
 Celui qui me ferait du mal et qui me ferait des mauvaises choses ΚΟΛΛΟΒΑΔΟΙΣΙ
 R ἰεπακόπτε[ρον?] ¹⁰πελειόπετον χιμ[αί]ρας ἀμισαντον λεωκέρας λ[έ]ωντος
 ἄνυξ, λεοδράκοντος γλῶσσαν γένειον.
 chèvre aux ailes d'épervier, au vol de pigeon ἀμισαντον
 aux cornes blanches, aux griffes de lion, à la langue et à la barbe de leodrakon.
 S ¹¹ὄ με καταχρίστ[ωι δ]ηλήσεται οὔτε ἐπηνίκτ[ωι]
 Qu'il ne me blesse pas avec un onguent, ni avec une application,
 T οὔτε πατῶι [οὔ]τ' ἐπατωγήι, σ[ί]ντορ ἀπάντων. α
 ni avec une boisson, ni avec une formule, pilleur de toute chose. α ²⁰⁹

Lignes A et B : La tablette a été pliée de manière à former un petit carré pouvant être portée par un individu. Il est aussi possible qu'elle ait servi à protéger une habitation, une maisonnée ou même toute une ville comme peut le laisser entendre la première ligne : "Je donne l'ordre de fuir loin de nos maisons"²¹⁰. On peut également concevoir qu'il est simplement question d'un ordre général où on intime à un esprit de quitter le corps d'une personne, et par la même occasion, de rentrer dans son domaine (voir lignes H et L) en délaissant le village.

Lignes C et D : Le texte est difficile à établir, mais il reste clair qu'il s'agit d'une incantation à fonction apotropaïque, si ce n'est curative, voire même exorcistique : l'interprétation n'aurait rien de forcé. Les divinités invoquées dans les vers subséquents (Zeus Alexikakos, Héraclès Ptoliporthos, Nikè et Apollon) sont des figures qui seront campées dans des rôles de guérison ou de protection sur les phylactères plus tardifs²¹¹. En ce qui concerne Iatros toutefois, le terrain est plus glissant : en effet, inclus dans l'énumération de la sorte, il semble être tenu pour une divinité, mais communément ce mot ne signifie que "médecin". Il pourrait s'agir de l'épiclèse d'Apollon : Apollon Iatros, ou Iatros considéré comme proche

²⁰⁹ Le texte suit l'édition de JORDAN, D.R., "The Inscribed Lead Tablet from Phalasarna", *ZPE* 94, 1992, p. 194 (ma traduction). Ce n'est qu'une lecture possible évidemment, étant donné l'état de la tablette, mais puisque Jordan a pu étudier le document par lui-même deux fois, je crois qu'il est relativement digne de confiance. De plus, la traduction est hypothétique vu que le grec est incertain, mais le sens doit en être plutôt juste.

²¹⁰ C'est ce que soutient FARAONE, C.A., *Talismans and Trojan Horses, Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, New York, Oxford, 1992, p. 45; R. Kotansky pour sa part, soulève les deux possibilités, soit qu'elle ait pu servir à protéger une ville ou qu'elle ait servi à une seule personne, dans "Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets", dans C.A. FARAONE et D. OBBINK (éds), *Magica Hiera, Ancient Greek Magic and Religion*, New York, Oxford, 1991, p. 111, alors que le même auteur, dans "Greek Exorcistic Amulets", 2001, p. 253, ne parle que de l'hypothèse que ce soit une amulette portée par une personne.

²¹¹ Voir BONNER, C., *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Harbor, 1950, (*University of Michigan Studies, Humanistic Series*, vol. 49), p. 14 pour Zeus; p. 6 et 43 pour Héraclès et p. 215 pour Apollon. Nikè quant à elle peut représenter la volonté de triompher des événements ou d'apporter la réussite au charme, comme sur l'amulette de type nikètikon (amulette servant à procurer la victoire) trouvée à Vigna Codini : cette dernière demande à Sérapis de donner la victoire à la demande écrite plus bas (JORDAN, D.R., "The Inscribed Gold Tablet from the Vigna Codini", *AJA* 89, 1985, p. 162-167.).

mais indépendant. Aussi, on sait par Pausanias qu'à Balagraïs en Cyrénaïque, Asclépios était appelé ainsi²¹². Iatros serait alors un dieu de la médecine. On pourrait facilement prendre ce phylactère pour une protection contre la maladie, contre une peste même, qui aurait affecté un groupe, voire une ville.

Ligne E : Pas de contexte intelligible.

Ligne F : Il y a un point plus marquant encore dans ce passage : l'incantation en appelle à toutes ces divinités dans le but de fournir une force contraignante à l'ordre qui est donné de fuir à, on peut le supposer, une peste ou un démon quelconque de la maladie. Le verbe *φευγείν* revient aussi à la ligne F, deux occurrences à l'impératif cette fois. Il s'agit d'une des formules les plus typiques, à tenir pour aussi caractéristique de l'exorcisme que la commande *ἐξορκίζω*, comme il a été mentionné plus haut. Ceci deviendra de plus en plus évident avec l'étude des différentes amulettes. Ce terme apparaît dans les charmes de toutes les cultures qui ont utilisé la langue grecque. Il est très significatif qu'on le retrouve par deux fois sur cette tablette, ce n'est pas un hasard et je crois qu'il est déjà chargé de toute la valeur apotropaïque qu'on lui attribuera plus tard : le contexte permet de l'affirmer. La commande est adressée (ligne F) à Épaphos, nommé trois fois²¹³, à une louve et, en même temps à un chien.

Épaphos est l'enfant de Zeus et Io : c'est pour le moins une drôle de coïncidence de retracer ici le fils de celle qui, changée en génisse et sous l'influence d'un *οἰστρος*, fut rendue folle et montra des signes évidents de possession²¹⁴. De plus cet enfant fut conçu alors que la jeune fille avait été ravie, quand elle n'était plus elle-même. Par ailleurs ce nom contient la racine *ἐπαφά-ω* 'toucher, tâter', parce qu'il est né d'un effleurement de Zeus. L'étymologie fantaisiste, mais révélatrice, des Grecs expliquait ce nom par l'effleurement de Zeus dont était né l'enfant. Deux tragédies d'Eschyle nous le confirment : premièrement dans *Les suppliantes* le chœur en 'appelle au-delà des mers, pour qu'il [le] protège, le jeune taureau issu de Zeus qui, de son souffle, le fit naître de [son] aïeule, la génisse qui paissait les fleurs. Le toucher qui lui valu son nom mit une

²¹² PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, 2, 26, 9.

²¹³ Pourquoi trois fois ? Serait-ce la marque du pluriel ? Les Égyptiens écrivaient ainsi le pluriel : en répétant trois fois le même glyphe. Alors dans ce cas Épaphos ne serait plus tel ou tel personnage plus ou moins bien connu de la mythologie mais une personnification de quelque chose de générique qui peut être multiplié, possiblement une maladie. C'est la supposition qui me paraît le plus à propos dans l'optique d'un Épaphos multiple. Hypothèse personnelle qui ne se prétend pas plus valable qu'une simple possibilité.

²¹⁴ Voir plus haut, p. 30.

juste fin au temps marqué par le destin : Io engendra Épaphos²¹⁵. Et ensuite un passage du *Prométhée enchaîné* : ‘‘Là, Zeus te rendra la raison, en posant sur ton front sa main caressante et par un simple attouchement, et tu enfanteras un fils dont le nom rappellera comment Zeus l’a fait naître, le noir Épaphos’’²¹⁶. Une hypothèse émise par R. Kotansky vaut la peine d’être mentionnée : si on se fie à cette généalogie, il est vrai que le rôle d’Épaphos dans ce contexte n’est pas facile à cerner. Or, selon cet auteur on pourrait croire qu’il représente une peste personnifiée, un démon de la maladie. L’étymologie de son nom fait alors penser à une contagion qui se propage par contact, surtout lorsqu’on prend en compte le substantif *ἐπαφή* dont le sens premier est ‘‘action de toucher’’, mais qui peut devenir, au figuré ‘‘atteinte, blâme, châtement’’²¹⁷.

Par contre, il est possible que la tablette ne fasse pas du tout référence au fils d’Io, mais plutôt à un autre Épaphos, d’une filiation moins connue : descendant d’Érèbe et de Nuit, il serait le frère de Destin, Vieil Âge, Mort, Dissolution, Continence, Sommeil, Rêve, Lysimeles (un épithète d’Amour), Epiphron, Porphyron, Discorde, Misère, Violence Gratuite, Némésis, Euphrosyne, Amitié, Compassion, Styx, les trois Moires et les Hespérides²¹⁸. Mis à part Lysimeles, Euphrosyne, Amitié et Compassion, rien dans cette famille ne donne à voir la vie en rose. Je crois qu’un personnage qui est de la même extraction que Mort, Misère, Discorde, Violence Gratuite et Vengeance peut certes être assimilé à un démon ou à une peste. Mais dans l’état actuel des choses, ce nom demeure une énigme dans la tablette de Phalasarna.

Ligne G : Quant aux attributions des chiens et des loups, nous en avons eu une bonne idée avec Lyssa, la Rage, dont le nom peut être rapproché de Lykos. Les Bacchantes en délire sont d’ailleurs appelées ‘‘chiennes rapides de Lyssa’’ par Euripide²¹⁹. D’autre part le lien qu’on peut établir entre les chiens et Hécate n’est plus à démontrer. Hécate est souvent accompagnée de chiens : dans un des textes que nous avons vu plus haut, *Les amis du mensonge*, une apparition de la déesse est décrite avec force détails et elle y est flanquée de chiens noirs au pelage crasseux et hirsute, plus gros que des éléphants indiens. Bien sûr,

²¹⁵ ESCHYLE, *Les suppliantes*, 42-48 (trad. MAZON, P., CUF).

²¹⁶ ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, 848-851 (trad. MAZON, P., CUF). À noter, dans ces deux tirades il est clairement dit que c’est un toucher de Zeus qui a guéri Io de sa folie : on voit ici une compétence du maître des dieux qui n’est pas à négliger. Je crois qu’il n’est pas exagéré d’affirmer que ces vers donnent le droit de penser que Zeus peut guérir la folie, oui, mais aussi la possession. Io n’était pas possédée en tant que tel, mais elle en avait tous les symptômes.

²¹⁷ KOTANSKY, R., ‘‘Greek Exorcistic Amulets’’, 2001, p. 253, note 25.

²¹⁸ HYGIN, préface des *Fables*.

²¹⁹ EURIPIDE, *Les Bacchantes*, 978.

Lucien est sarcastique dans ce texte, mais il reste un homme de son temps et pour être entendu par ses contemporains, il devait suivre les réalités de son époque. La description qu'il fait de l'épiphanie infernale est peut-être exagérée, mais il est certain que la déesse avait pour compagnons des canidés. Hécate est la déesse des attaques nocturnes effrayantes. Dans *La maladie sacrée* c'est à elle, et aux héros morts, qu'on impute les crises quand elles surviennent accompagnées de craintes nocturnes, de frayeurs, de troubles de l'esprit, de bonds hors du lit avec fuite au dehors tels des somnambules pris de folie²²⁰. Selon Plutarque c'est par des pratiques magiques que les superstitieux se protègent de ses assauts²²¹. Théophraste également donne une illustration de la crainte qu'inspiraient les attaques d'Hécate dans *Les caractères* lorsqu'il parle du superstitieux qui purifie régulièrement sa maison prétextant une visite de la déesse²²². Et enfin, devant la folie de Phèdre dans *l'Hippolyte*, le chœur se demande si elle n'est pas possédée par, entre autres, Hécate²²³. Dans les *PGM* une prière à Séléné fait aussi appel à diverses divinités et parmi elles, Hécate. Les particularités qu'on lui attribue en font une déesse toute indiquée pour la tablette de Phalasarna. On dit d'Hécate-Artémis qu'elle est (...) une crieuse de nuit à la face de taureau aimant la solitude, qu'elle a une tête et des yeux de taureau²²⁴ et la voix de chiens (...). Elle a la cheville comme celle d'une louve et les chiens féroces lui sont chers, donc on l'appelle Hécate. Un peu plus loin elle est dite souterraine, nocturne, infernale, déesse du sombre, du silence et de l'effrayant. Elle a son repas parmi les tombeaux. Elle est rapprochée des Moires et des Érinyes : déesses vengeresses dont le lot les font rapprocher des entités aptes à posséder les hommes. La prière ajoute que la reine des enfers garde Cerbère lui-même enchaîné, elle a des écailles de serpent, des cheveux de serpent et elle est ceinte de serpents. Elle boit du sang, apporte mort et destruction, fait festins des cœurs, mange de la chair, dévore ceux qui sont morts avant leur temps, qui fait résonner le chagrin et répand la folie²²⁵. De la même manière, toujours dans les

²²⁰ HIPPOCRATE, *La maladie sacrée*, 1, 11.

²²¹ PLUTARQUE, *De la superstition*, 166 a.

²²² THÉOPHRASTE, *Caractères*, 16, 7.

²²³ EURIPIDE, *Hippolyte*, 141-144.

²²⁴ Ce qui rappelle Héraclès, Agavé et Ajax qui eux, mugissaient tel des taureaux et exhalaient un *pneuma* chaud. Les épileptiques aussi rugissent durant une crise.

²²⁵ *PGM* IV 2785-2890 : Une prière à Séléné pour n'importe quelle formule magique :

(...) νυκτιβόη, ταυρώπι, φιλήρημε, ταυ-
ροκάρηγε, ὄμμα δέ σοι
ταυρωπόν, ἔχεις σκυλακίδεα φω-
νήν, μορφᾶς δ' ἐν κνήμιασιν
ὑποσκεπάουσα λεόντων. μορφό-
λυκον σφυρόν ἐστίν, κύνες φίλοι
ἀγριόθυμοι· τοῦνεκά σε κλήζουσι
Ἐκάτην, (...)
ὀρίπλανε εἰνοδία τε, νερτε-

PGM, une formule amoureuse d'attraction invoque Hécate, déesse des trois chemins avec ses fantômes qui respirent le feu²²⁶, à qui furent attribués les routes redoutées et les âpres charmes. Elle l'appelle avec ceux qui sont trépassés avant le temps, avec les héros morts sans épouse ni enfant qui sifflent sauvagement et qui se languissent dans leur cœur²²⁷. Toutes ces prérogatives d'Artémis-Hécate, déesse à lier aux chiens, donnent à penser que les entités évoquées dans la tablette de Phalasarna ont un héritage probablement semblable. En plus des purifications et des pratiques magiques, on se protège des actions de celle-ci par des sacrifices. Nous avons déjà évoqué les sacrifices expiatoires de chiens, animal considéré comme impur qui ne sont donc pas offerts aux divinités olympiennes. La tenue d'un repas pour une divinité peut aussi servir d'exorcisme contre un enchantement. M.H. Jameson, D.R. Jordan et D.R. Kotansky font référence à une pièce du mimographe Sophron possiblement intitulée *Les femmes déclarant qu'elles font sortir la Déesse* où est décrit un repas composé de sel, de laurier, d'un chiot, d'asphalte et d'une torche. Le chiot et le sel ont tous deux des fonctions cathartiques ici²²⁸. Mais, plus près de notre propos, on pouvait aussi se protéger d'Hécate et de ses actions par des amulettes : *PGM CXIV 1-14*, du III^e ou IV^e s. ap. J.-C. en est un exemplaire standard :

Protect the woman so-and-so, lord, [from all] evil acts [and from every] visitation (of a demon) and [each apparition] belonging to Hekate and from [every] attack [of a ghost] and [from every] onslaught [of spirits appearing] in sleep [or] mute demons [and from every] epileptic fit [and from all] epilepsy and [from every disease] of the body and from [---] enchantment [---]²²⁹.

ρία νυχία τε, αἰδωναία σκοτία τε,
ἤσυχε καὶ δασπλήτη, τάφοις
ἐν δαῖτα ἔχουσα, Νύξ, Ἑρεβος,
Χάος εὐρύ· σὺ γὰρ δυσάλυκτος
Ἀνάγκη, Μοῖρα δ' ἔφυς, σύ τ'
Ἑρινύς, βάσανος, ἀλέτις σύ, Δίκη σύ.
Κέρβερον ἐν δεσμοῖσιν ἔχεις,
φολίσιν σὺ δρακόντων
κυανέα, ὀφεισπλόκαμε καὶ
ζωνοδράκοντι· αἰμοσπότι,
θανατηγγέ, φθορηγενές, καρ-
διδόδαιτε, σαρκοφάγε καὶ
ἄωροβόρε, καπετόκτυπε,
οἰστροπλάνεια (...)

²²⁶ *PGM IV 2728-2729* : πυρίπνοα φάσματ' ἔχουσα : personnellement, suite à la discussion sur le *pneuma* dans le chapitre précédent, j'irais jusqu'à dire : ceux dont le *pneuma* est de feu. Ce qui collerait très bien pour des entités démoniaques. Notons que la traduction fantômes pour φάσματ' porte à confusion : en français ce mot renvoie à des humains décédés, alors qu'en grec, même si c'est une des possibilités, φάσμα n'implique pas nécessairement à tout coup l'idée d'un humain mort.

²²⁷ *PGM IV 2708-2784* : Charme amoureuse d'attraction. On se rappellera que les héros, côte-à-côte avec Hécate, sont des êtres qui peuvent posséder les hommes selon *La maladie sacrée*, 1, 11.

²²⁸ JAMESON, M.H., JORDAN, D.R. et KOTANSKY, R.D., *A Lex Sacra from Selinous*, Durham, 1993, p. 42.

²²⁹ DANIEL, R.W., "Some Φυλακτήρια", *ZPE* 25, 1977, p. 149. C'est un texte très endommagé et le nom d'Hécate est reconstruit, mais en association avec des terreurs nocturnes et l'épilepsie, le nom de la déesse fait bonne figure et ne semble pas déplacé. Cette amulette est vraiment digne d'intérêt : elle ne comporte aucune

On voit donc qu'en mentionnant des chiens, en relation avec d'autres éléments comme la louve, la tablette de Phalasarua ouvrait la porte à tout un monde de représentations infernales. Les chiens sont de redoutables créatures démoniaques, acolytes des divinités chthoniennes. À leur seule évocation, c'est toutes les images qui viennent d'être citées qui venaient à l'esprit d'un Grec.

Une dernière remarque sur cette ligne : on ordonne de fuir aussi à une louve, *λύκαινα*, nom qui évoque le récit d'un *daimon* à l'aspect lycanthrope qui harcelait les gens de Témésa et dont on connaît les vicissitudes par plusieurs auteurs. Ulysse durant ses vagabondages fut amené en Italie et en Sicile. Et en cette ville, un de ses matelots, ivre, viola une jeune fille. Alors les habitants en colère, le lapidèrent. Ulysse partit, mais le *daimon* du matelot resta sur place et se mit à tuer les gens sans répit. Ils voulurent partir, mais la Pythie leur commanda plutôt de fonder un temple pour le fantôme malfaisant et de lui remettre leur plus belle jeune vierge chaque année pour l'apaiser. La jeune fille revenait le lendemain désormais femme. Le rite hiérogamique permit aux gens de continuer à habiter leur ville, mais le tribut à payer devait être respecté. Jusqu'au jour où Euthymos de Locres, un champion olympique de pancrace, arriva à Témésa le jour du culte au héros. Quand il vit la jeune fille il fut pris de pitié et d'amour pour elle et, afin de lui éviter l'opprobre de perdre sa virginité en dehors du mariage, il combattit le *daimon* qui se jeta à la mer et ne revint plus jamais. Euthymos épousa la demoiselle. Pausanias, le témoin le plus averti sur cette histoire, précise qu'il la tient de ouï-dire, mais aussi de sa connaissance d'un tableau qui était la copie d'un autre plus ancien : on y voyait un jeune homme, Sybaris, un fleuve, le Calabros, une source, Lyca, Héra et Témésa. Et parmi eux le *daimon* du matelot : « il était terriblement noir de teint, et toute son apparence était extrêmement effrayante; il était enveloppé d'une peau de loup, l'inscription de la peinture lui donnait le nom de Lycas »²³⁰. Pausanias vécut au II^e s. ap. J.-C. Le témoignage n'est pas vraiment ancien, en tout cas pas en regard de la conjuration de Phalasarua, mais le tableau qu'il décrit est la copie d'un autre plus vieux et on peut se demander jusqu'où il est possible de faire reculer cette anecdote. La question n'est pas sans fondement si on tient compte du fait qu'elle démontre que chez les Grecs il y a un rapprochement entre le loup et les démons. Les autres textes qui rapportent cette fable sont la *Souda* et Élien dans les *Histoires variées*, mais ni l'un ni l'autre ne permet de faire reculer la datation. Seul Strabon, dont la *Géographie* doit remonter au tout début du

notion juive ou chrétienne, au contraire elle cite le nom d'Hécate. Pourtant on y trouve un trait qui habituellement est plutôt commun dans les documents juifs : on y mentionne les démons muets.

²³⁰ PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, 6, 7-11 (trad. POUILLOUX, J., CUF).

I^{er} s. ap. J.-C., permet de penser à une source hellénistique. Mais tous, incluant Pausanias, sont tributaires d'une source plus ancienne : les *Aetia* de Callimaque. Auteur prolifique ayant vécu au début du III^e s av. J.-C., il donne une base solide à la thèse du démon lycanthrope, même si malheureusement, ce passage de l'ouvrage est même trop fragmentaire pour être traduit : il se fait qu'un commentaire antique, la *Diégésis*, a suppléé à cette lacune et donné les grandes lignes de ce que mettait en scène cette *Aetia*. On y retrouve le récit du matelot laissé derrière qui exigea en tribut une jeune fille à marier et un lit annuel. Les habitants devaient lui apporter leur dû et repartir sans regarder en arrière (ce qui est typique d'un contact avec l'inferral). Selon les informations qui nous restent sur l'affaire de Témésas, le nom du matelot était Politès et non Lycas. Cependant l'intérêt subsiste, même s'il est impossible de déterminer à quel moment le démon prit son apparence lycanthrope : il demeure que Callimaque fait état d'un contact avec le monde inferral et qu'avant le second siècle ap. J.-C., cette rencontre s'est doublée d'une représentation de loup²³¹.

Ligne H : La suite de l'ordre adressé à Épaphos, aux chiens et à la louve confirme la fonction exorcistique attribuée à cette tablette. La formule les somme de retourner dans leur domaine à eux. Comme on l'a dit, l'établissement de limites territoriales strictes fait partie de la procédure classique visant à renvoyer les démons d'où ils viennent. Il est impératif que le mage leur fasse admettre que la terre, et/ou le corps humain, ne sont pas leurs territoires, ils appartiennent au monde inferral et ils doivent y demeurer. Mais en plus de cette spécification, l'énoncé ajoute qu'ils seront renvoyés en étant frappés de folie. La conjuration ne vise pas que le renvoi des démons, mais veut aussi leur porter atteinte pour qu'en définitive ils ne puissent jamais revenir. Serait-ce pour garantir qu'ils resteront dans leurs limites (le monde de la folie?) ? Les exorcismes plus tardifs conserveront cette habitude de rappeler aux mauvais esprits de demeurer dans leur espace. C'est une thématique qui, comme on le verra plus loin, est très importante, entre autres dans les adjurations adressées à l'utérus.

Ligne I : Ce passage est en partie déjà analysé parce qu'il fait mention d'une paire de chiens, animal associé à l'inferral et hautement évocateur. Il a aussi cela de particulier qu'il fait état d'une autre procédure déterminante : la mise sous serment qui, dans les conjurations, joue un grand rôle. En soi, d'ailleurs le verbe ὀρκίζω a ce sens de 'faire prêter serment, faire

²³¹ PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, 6.7-11; *Souda*, s.v. *Euthymos*; ÉLIEN, *Histoires variées*, 8.18; STRABON, *Géographie*, 6.1.5; CALLIMAQUE, *Aetia*, 98. Pour plus de renseignements consulter BONNECHERE, P., *Trophonios de Lébadée*, Leyde, Boston, 2003, p. 113-114.

jurer” et “prendre à témoin d’un serment, adjurer”. L’ὄρκος, “serment”, mais au propre “ce qui enferme ou contraint” est à la base même de l’exorcisme. Le verbe ὀρκό-ω, lui aussi, sera très présent par la suite sur les amulettes, non seulement exorcistiques, mais aussi prophylactiques, adjuratoires et médicales. Dans l’amulette de Phalasarna le contexte entourant la phrase n’est pas clair, mais il implique un Pompa(..)etōi : il est raisonnable de penser qu’il s’agit du datif de Pompaïos, l’épithète d’Hermès, celui qui conduit les âmes chez Hadès après leur mort²³². Une telle divinité serait toute indiquée dans cette situation. “Nous faisons jurer” soit à Pompaïos, soit par Pompaïos : jurer par les divinités infernales ou par l’eau du Styx est un motif ancien et commun. La paire de chiens, en tant que représentants chthoniens, pourrait aussi remplir ce rôle. Personnellement j’ajouterais que ΠΟΜΠΙΑ[¹-²]ΕΤΩΙ rappelle deux textes qui ont été examinés un peu plus haut : l’amulette *PGM CXIV* ligne 11 et le charme d’attraction *PGM IV*, ligne 2730. Dans le premier texte nous avons pris ce mot, en partie reconstitué lui aussi, pour une rencontre de nature démoniaque (ἐπιπ[ο]μπῆς peut prendre le sens “demonic visitation” ou “sending of demons upon somebody” ou plus généralement, “enchantment”²³³), ce qui reste toujours dans la sphère des entités infernales. On pourrait conjecturer selon cette interprétation, que la formule adjure des démons qui visitent les habitants des maisons de la ligne B. Mais le sens commun de ἐπιπομπή est plutôt “sort jeté, maléfice” et c’est celui qu’on retrouve dans la formule d’attraction amoureuse où il est dit qu’à Hécate furent attribués les routes redoutées et les âpres charmes (ἐπιπομπή). Avec cette acception, cependant, il devient plus difficile de faire ressortir un sens acceptable pour la phrase de la tablette de Phalasarna.

Ligne J : Ici se trouve une autre surprise de taille : on peut y lire Ασκι Κατασκι Αασιαν (...), tandis qu’en E et K il est question de τετραγος (génitif de τετραξ ?), en O, Τραξ Τετραξ Τετραγος et enfin en P, Δαμναμενευ. De fait, il s’agit là des *Ephesia Grammata*, authentiques, même si plus ou moins retravaillés, ce sont bien les mots mystiques qui auraient été inscrits sur la statue d’Artémis à Éphèse et dont la valeur protectrice est assurée dès le IV^e s. av. J.-C. Il s’agit de la formule magique par excellence dans le monde hellénique (qui dit hellénique, entend moins susceptible d’influences extérieures que hellénistique). L’énonciation canonique de ces six mots était la suivante : ἄσκιον κατάσκιον λίξ τέτραξ δαμναμενεύς αἴσιον (ou αἴσια), et elle nous est connue grâce à Clément d’Alexandrie qui

²³² KOTANSKY, R., “Greek Exorcistic Amulets”, 2001, p. 255 propose la reconstruction Pompaïos pour ce terme.

²³³ DANIEL, R. W., “Some Φυλακτήρια”, *ZPE* 25, 1977, p. 149.

appuie ses dires sur l'autorité d'Androcydes. Si Clément, premier des Pères de l'Église ne remonte pas plus loin que 200 ap. J.-C., sa source, elle, est antérieure au I^{er} s. av. J.-C., peut-être même peut-on remonter jusqu'au IV^e s. av. J.-C. Par la suite Hesychios, au V^e s. ap. J.-C. lui fait écho à ce détail près qu'il donne une terminaison en –ov plutôt qu'en –α au dernier de ceux-ci. Tous deux tentent aussi d'attribuer un sens à chacun des termes, reliant ἄσκιον à l'ombre, κατάσκιον à la lumière, λίξ à la terre, τέτραξ à l'année, δαμναμενεύς au soleil et αἴσιον (ou αἴσια) à la vérité. Mais les Anciens, comme beaucoup de modernes, se sont laissés prendre à chercher une signification là où il n'y en a pas : le jeu n'en vaut pas la chandelle et ne fera que semer la confusion là où les choses semblent pourtant si simples : ce sont des *barbara onomata*, au même titre qu'abracadabra. Leur valeur réside d'avantage dans leur sonorité, lorsque prononcés à voix haute, chantonnés, scandés... ou peut-être dans une certaine valeur isopséfique qui désormais nous échappe complètement. Mais c'est tout. Ils n'ont pas d'étymologie démontrable, tout au plus est-il logique de faire dériver δαμναμενεύς de δαμάζω "dompter", mais c'est le seul auquel on puisse réellement rattacher une racine linguistique et c'est aussi le seul qui, par ailleurs, sera utilisé comme hypostase. Eustathe le grammairien, Pausanias le lexicographe et Photios le disent tous les trois : ce sont des mots obscurs et inintelligibles. Fait marquant : à la fin de sa notice sur les *Ephesia Grammata* Hesychios spécifie "cela est sacré et pur", formule qui, étrangement, ressemble à la fin de la formule de Pibechis que nous verrons plus loin et qui est d'influence particulièrement hébraïque, mais aussi très syncrétique. C'est surtout un canon de l'exorcisme. Celle-ci s'achève sur la consigne : "Garde-toi pur, ce discours est hébraïque et préservé parmi des hommes purs". Le mot qu'utilise Hétychios est ἄγια alors que dans le formulaire des *PGM*, la formule de Pibechis emploie καθάρως, mais l'idée est étrangement similaire²³⁴.

Si on ne peut trouver un sens à la formule éphésienne, peut-on espérer au moins en découvrir l'origine ? Encore une fois il y aura des espoirs déçus. Il est douteux que ces mots magiques soient associés d'une façon ou d'une autre au culte d'Artémis. Pausanias et Eustathe nous disent que, obscurément et énigmatiquement, ils étaient gravés sur les pieds, la ceinture et la couronne de la statue. Mais il reste que cette déesse n'est pas connue pour être une patronne de magie. Le fait même qu'ils hésitent quant à la localisation exacte de

²³⁴ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, 5, 8, 42, 2; HESYCHIOS, s.v. Ἐφέσια Γράμματα; EUSTHATE, *À propos d'Homère, Od.*, 19, 247; PAUSANIAS, s.v. Ἐφέσια Γράμματα; PHOTIOS, s.v. Ἐφέσια Γράμματα; *PGM* IV 3007-3086 *Le (charme) éprouvé de Pibechis pour ceux possédés par des daimons*, lignes 3085-3086.

l'inscription sur la sculpture, porte à se défier du renseignement qu'ils donnent²³⁵. Il est fort possible que, cherchant une étymologie à une formule qui prenait en importance (tout comme ils lui ont cherché une étymologie), les Grecs anciens l'aient associée à la tradition de l'Artémis éphésienne. Peut-être simplement parce qu'Éphèse étant tout à côté du Proche-Orient, l'hypothèse gagnait en probabilité.

Toutefois, pour jouer à l'avocat du diable, je tiens à remarquer que si Artémis n'est normalement pas reconnue pour ses qualités de magicienne, il ne faut pas oublier que dans sa proximité avec Hécate elle est fortement associée à la magie²³⁶. Certes, dans les deux formulaires des *PGM* dont il est question, elle n'a pas un rôle de premier plan et le papyrus duquel ils ont été tirés date du IV^e s. ap. J.-C., ce qui est beaucoup plus tardif que la tablette de Phalasarna. Mais il demeure, dans les deux cas, que les qualités qu'on lui attribuait ne laissaient aucun doute sur ses pouvoirs magiques. De plus la prière à Séléné fait allusion, quelques lignes après avoir spécifié que les démons tremblent de peur devant Artémis-Perséphone-Séléné, à un sceptre magique que tient la déesse. Sur ce sceptre Chronos aurait gravé Δαμνώ, Δαμνωμένεια· Δαμασάνδρα· Δαμνοδαμία²³⁷, or ces mots magiques sont construits sur la base de permutations de δαμναμενεύς, l'un des *Ephesia Grammata*.

Malgré ces remarques en faveur d'une ascendance artémisienne ou peut-être même éphésienne, Clément d'Alexandrie propose une autre possibilité qui semble très intéressante également, même si la profusion d'hypothèses antiques est souvent synonyme de l'ignorance de leurs auteurs. Ces termes auraient été inventés par les Dactyles idéens²³⁸. Ces dix maîtres des arts du feu, des incantations et des recettes magiques, acolytes de Rhéa Cybèle et sujets aux transes extatiques (comme les Bacchantes) seraient les créateurs parfaits pour les *Grammata*, surtout qu'ils sont des habitants de l'Ida en Crète²³⁹. C'est bien de là que provient la tablette de Phalasarna et elle porte une des plus anciennes occurrences des *Ephesia Grammata*, coïncidence pour le moins intéressante. Enfin, Athénée transmet une information vitale sur la date des fameux mots magiques : dans les *Deipnosophistes*, il a conservé un

²³⁵ Le scepticisme concernant l'origine éphésienne des *Grammata* dont je fait état ici est celui de McCOWN, C., 'The Ephesia Grammata in popular Belief', *TAPhA* 54, 1923, p. 129.

²³⁶ Proximité établie, je le rappelle, dans *PGM* IV 2708-2784 : *Another love spell of attraction* et *PGM* IV 2785-2890 : *Prayer to Selene for any spell*.

²³⁷ *PGM* IV 2842-2849

²³⁸ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, 1, 15, 73, 1.

²³⁹ Ou possiblement en Phrygie si on se fie à DIODORE, 5, 64. Il leur donne la Crète comme lieu d'origine mais il mentionne que d'autres historiens les font venir de l'Ida en Phrygie. PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, 5, 7, 6 et APOLLONIOS de RHODES, 1, 1124 s'accordent avec Diodore en les disant Crétois.

fragment du comique Anaxilas qui décrit un drôle de personnage aux mœurs particulières. Cet homme, outre le vin de qualité qu'il boit, ses minces chlamydes et les fins souliers qu'il porte, a en plus sur lui des petites pièces de cuir inscrites avec les 'jolies lettres d'Éphèse'.

Anaxilas remonte au IV^es. av. J-C. Il est donc clair que les mots magiques dont il est question ici ne peuvent être issus que d'un fond grec, ou en tous les cas, pré-hellénistique. C'est une supposition très raisonnable au vu de la date du texte cité par Athénée et de celui de Phalasarua.

Du même pas, Anaxilas nous incite à aborder une autre question essentielle : celle de l'utilisation des *Grammata*. Deux applications sont possibles : ils pouvaient être soit récités, soit portés comme amulettes. Dans un cas comme dans l'autre, ils remplissaient un office apotropaïque. Pour étayer la première proposition, l'histoire la plus déterminante est sûrement celle de Crésus sur le bûcher. Après avoir perdu la bataille contre les Perses et avoir été vaincu à Sarde, le roi fut pris vivant et Cyrus décida de le faire brûler vif. Au moment où il allait mourir de la sorte, Crésus aurait prononcé ces paroles obscures et inintelligibles. C'est ce que rapportent Eustathe, Photios, Suidas et Pausanias. Ils n'ont pas donné plus de détails, mais il est évident que c'est ce qui, selon eux, a sauvé le riche régent et non, comme le soutient Hérodote, le fait d'avoir prononcé par trois fois le nom de Solon²⁴⁰. Pausanias, Eustathe et Photios ajoutent ce détail que les paroles (ou voyelles : φωναι) que Crésus a dites contenaient une nature, un sens qui détourne le mal (ἀλεξίκακον), auquel Crésus devait son salut. Il serait séduisant d'établir un rapport entre le fait que Crésus doive la vie sauve aux *Ephesia Grammata* et la reconstruction qu'il entreprend de l'Artémision d'Éphèse... Mais la coïncidence semble trop parfaite pour être vraie.

Suidas, dans l'article Ἀλεξίφάρμακα retrace une autre tradition tout aussi pertinente et dont la source n'est nul autre que Ménandre, poète comique du IV^es. av. J-C. Dans la pièce Παιδίω le poète écrit que les *Ephesia* étaient répétés en tant qu'Ἀλεξίφάρμακα en tournant autour des nouveaux mariés. Dans le même ordre d'idée, Diogène d'Héraclée, un autre grammairien, donne comme définition pour les lettres éphésiaques : 'elles étaient des formules,

²⁴⁰ SUIDAS, s.v. Ἐφέσια Γράμματα; HÉRODOTE, *L'Enquête*, 1, 86. Parallèlement au récit qu'en fait Hérodote on peut asseoir encore un peu plus l'ancienneté de la scène de Crésus sur le bûcher : bien qu'il soit impossible d'y détecter la trace des lettres éphésiennes, une amphore attique à figure rouge du Peintre Myson montre cette image. La date du vase est débattue, mais on le place généralement vers 500-490 av. J.-C.

celles que précisément, ceux qui les disaient vainquaient en toutes choses. Comme porter une baguette magique en laurier²⁴¹.

Un dernier témoignage sur la valeur apotropaïque conférée à la seule récitation de la formule éphésiaque apparaît à la 5^e question des *Propos de Table* de Plutarque que nous avons vu un peu plus haut en lien avec les Bacchantes qui rejettent leur tête par en arrière lorsqu'elles sont prises de délire. On y apprend qu'il faut se garder des plaisirs de la musique dégénérée et surtout la manière de le faire : Lamprias explique comment il est possible d'utiliser Euripide, Pindare et Ménandre pour détourner un homme des mimes et des chants d'un art mauvais, "de même que les mages poussent ceux qui sont possédés (δαμονιζομένους) à s'énumérer à eux-mêmes et à nommer les *Ephesia Grammata*"²⁴². Nous avons vu que le terme δαμονιζομένους pouvait se référer à la possession. Il s'agit sans conteste du texte le plus clair à propos de ces lettres qui sont déjà présentes, et avec la même fonction exorcistique, dans l'inscription crétoise qui nous occupe, cinq siècles auparavant. La pérennité des rites en matière de magie ne doit pas étonner, puisque la force de l'incantation tient à la répétition exacte de formules. En revanche, cette identité entre la réalité décrite par la tablette de Phalasarna et le texte de Plutarque doit nous inciter à ne pas considérer les sources tardives comme étant "neuves", et cela même si elles semblent ne pas avoir eu d'antécédent classique : cette inscription aurait-elle été perdue que *rien* n'aurait transpiré de ces réalités en milieu crétois aux alentours de 300 avant J.-C. et qu'on aurait crié aux influences orientales chez Plutarque.

Par ailleurs, les *Ephesia Grammata* pouvaient aussi se porter en amulette. Une autre histoire, racontée par Eustathe, Photios et Suidas, en fait foi. Un Milésien et un Éphésien concouraient à la lutte à Olympie et le Milésien ne parvenait pas à lutter. Pour cause, son adversaire avait autour du talon les lettres éphésiennes. Quand on s'en aperçut on lui retira son *nikètikon* et il fut battu trente fois de suite. Cette anecdote concorde tout à fait, dans ce qu'elle nous apprend, avec le comportement du philosophe rapporté par Anaxilas : lui aussi portait les lettres, qui étaient inscrites sur des bouts de cuir.

Mais la plus significative parmi ces locutions reste *Damnameneus* "le dompteur" (du verbe δαμάζω) (ligne P), seule personnification de tous les *Grammata* et qui serait en fait,

²⁴¹ SUIDAS, s.v. 'Αλεξιφάρμακα; DIOGÈNE, s.v. 'Εφέσια Γράμματα (ma traduction).

²⁴² PLUTARQUE, *Propos de Table*, 706 e (ma traduction).

selon Nonnos, le nom d'un des Dactyles idéens²⁴³. Qu'il ait pu être au départ un de ces êtres mythiques, c'est à la limite possible, mais avec le temps, d'après ce qu'on peut voir dans les papyri et les amulettes, il a fini par avoir sa personnalité propre. Sans être un dieu, il serait à classer parmi les entités de type *daimon* et ses pouvoirs lui permettraient de soumettre les démons mauvais. Il est considéré comme un symbole de puissance, d'autant que *Damnameneus* est le nom que les pythagoriciens donnaient au soleil²⁴⁴. On le reconnaît sur plusieurs autres phylactères au cours des siècles suivants, dont un servant à conjurer la fièvre pour un certain Amatis : au milieu de nombreux motifs très représentatifs de l'exorcisme, telle la formule ἐξορκίζω σε, se trouve notre dompteur. Il est aussi sur une amulette de protection contre les forces du mal pour une Eugenia. Et enfin, il est très éloquent qu'il soit présent dans l'exorcisme par excellence : *PGM IV 3007-3086* : le charme de Pibechis²⁴⁵.

La présence de *Damnameneus* laisse poindre l'idée que le but de la tablette n'est pas seulement de protéger une personne ou une habitation, mais aussi de chasser un mal quelconque puisque la fonction de cette personnification, à la base, n'est pas de protéger, ou de préserver du mal. Défendre, c'est par contre le rôle de Zeus Alexikakos qui est invoqué au début de la tablette. *Damnameneus* est au contraire celui qui dompte, soumet, contraint. C'est par ailleurs ce qu'on lui demande de faire à la ligne P et Q : "dompte (à l'impératif) par la contrainte ceux qui refusent misérablement et "celui qui me ferait du mal".

Ligne K (et aussi ligne E): Sur la tablette de Phalasarna apparaît un autre des *Grammata* : τέτραξ. Ici on cherche à chasser une chèvre au nom de *Tétragos* (génitif de τέτραξ ?). À ma connaissance c'est le seul cas où ce terme est hypostasié²⁴⁶. Il n'est pourtant pas abusif de prendre ce nom comme dérivant de la formule éphésienne, même si cela reste propre à ce texte. Il est difficile de déterminer le rôle et la nature de cette entité, mais il y a tout lieu de croire que sa nature et ses prérogatives étaient comparables à celles de *Damnameneus* : tous deux sont des puissances qui servent de conjuration.

²⁴³ NONNOS, *Dionysiaques*, 14, 39.

²⁴⁴ Sans compter qu'il peut aussi être rapproché d'Hadès : ce dernier a souvent l'épithète ἀδάμαστος : indomptable. La même racine a donné le nom de l'incarnation des *Grammata*.

²⁴⁵ Amulette pour Amatis: DANIEL, R.W. et MALTOMINI, F., *Supplementum Magicum vol 1*, 1990, p. 49-52 ; Amulette pour Eugenia : FARAONE, C.A. et KOTANSKY, R., "A Inscribed Gold Phylactery in Stamford, Connecticut", *ZPE* 75, 1988, p. 257-266; *PGM IV 3007-3086* : le charme de Pibechis : GRESE, W.C. (trad.), dans, BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells, vol. I*, 2^e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 96-97.

²⁴⁶ Comme je le noterai plus loin, *Lix Tétrax* est le nom d'un démon juif, selon le *Testament de Salomon*. Mais les Hébreux n'ont retenu que le nom du *gramma*, rien de plus. Certainement pas ses attributions telles qu'on peut s'en faire une idée par le texte de Phalasarna.

Sur cette ligne donc, on trouve une exhortation visant à chasser une chèvre avec violence hors du jardin. Plusieurs points sont particuliers ici : d'abord la chèvre. Il n'est plus nécessaire depuis l'analyse du premier chapitre de *La maladie sacrée*, de démontrer les rapports qu'elle peut avoir avec l'épilepsie et la possession. Mais rien dans la culture grecque traditionnelle, contrairement à celle des juifs ou des chrétiens, ne permet pour autant d'affirmer qu'elle était perçue d'office comme l'incarnation d'un démon²⁴⁷. C'était au contraire un animal inoffensif couramment sacrifié aux Olympiens.

À haute époque, la chèvre n'échappe pas cependant à certains penchants néfastes et elle est considérée comme dangereuse dans le mythe de Bellérophon. En effet, le monstre que doit combattre le héros a le corps et la tête d'un lion, la queue en serpent et une tête de chèvre au milieu du dos. Et c'est de cette dernière que la Chimère -Χίμαιρα- tire son nom puisqu'elle en est la composante principale, non pas le lion comme on aurait pu le croire de prime abord au regard des représentations²⁴⁸. D'ailleurs, le terme χίμαιρα s'utilise aussi bien pour l'une et l'autre : l'animal et le monstre. En fait, il faut préciser ici que l'ambiguïté qu'on perçoit dans la façon de considérer la chèvre tient à une distinction qui, bien qu'elle ne soit pas nettement tranchée, fait une grande différence dans l'esprit grec : il y a chèvre et chèvre. L'animal domestique (αἴξ, αἰγός) n'est pas tout à fait porteur de la même symbolique, même si parfois il s'en approche, que la chèvre sauvage (αἴξ ἄγριος), celle qui correspondrait d'avantage à ce qu'on voit dans le texte de Phalasarina et clairement aussi dans *La maladie sacrée*. La chèvre oscille donc entre deux pôles : sauvage et mauvais par opposition à domestiqué et bon. C'est sur cette distinction un peu mouvante qu'il faut miser pour comprendre la bête dont il est ici question²⁴⁹. Or la chèvre de la conjuration de Phalasarina prend nettement place dans le

²⁴⁷ KOTANSKY, R., "Greek Exorcistic Amulets", 2001, p. 255 établit pour sa part un rapport avec le démon hébreu poilu šē'irīm et sa parèdre, la šē'irāh ainsi que la šēdim du *Deut.* 32:17 et du *Ps.* 106:37. Mais je crois qu'il s'agit d'une interprétation orientée par la *communis opinio* et que la chèvre n'avait pas dans la tablette de Phalasarina le même caractère que chez les Hébreux. De plus, si on dévie du côté des influences hébraïques et proche-orientales le sujet devient très vaste et scabreux.

²⁴⁸ JACQUEMIN, A., s.v. "Chimaira", dans *LIMC*, 3, 1, Zurich, Munich, 1986, donne une bonne idée de l'ambivalence morphologique relative à la Chimère : elle commence son commentaire sur l'iconographie avec la phrase "Ce monstre, en dépit de son nom, se présente d'abord comme un félin." (p. 256) et ajoute au dernier paragraphe "L'élément essentiel de la Chimère semble non point le lion, quoique le monstre apparaisse d'abord comme tel, mais la chèvre qui lui donne son nom." (p. 259). Ces deux assertions ne se contredisent pas, mais montrent bien la nature double et équivoque de la Chimère.

²⁴⁹ BRULÉ, P., "Héraclès à l'épreuve de la chèvre", dans *Le bestiaire d'Héraclès, III^e rencontre héracléenne, Actes du Colloque organisé à l'Université de Liège et aux Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix de Namur, du 14 au 16 novembre 1996*, C. BONNET, C. JOURDAIN-ANNEQUIN, V. PIRENNE-DELFORGE (éds), *Kernos*, suppl. 7, 1998, p. 264 à 266. Pour les Anciens, il y avait clairement un lien entre la domestication

mauvais bestiaire de l'imaginaire hellénique, au même titre que la Chimère de Bellérophon. Et donc, il faut dire quelques mots sur cette dernière pour bien comprendre la première.

L'histoire de Bellérophon et le mythe de la Chimère nous sont parvenus par diverses sources. D'abord dans la littérature, c'est chez Homère qu'on les voit pour la première fois. Au sixième livre de l'*Illiade*, alors que Glaucos déclame sa généalogie, il raconte l'histoire de son ancêtre : faussement accusé par Antée, l'épouse du roi Proetos de Tirynthe, d'avoir tenté de s'unir à elle contre sa volonté, le héros fut envoyé en Lycie, porteur d'une tablette scellée avec un funeste arrêt pour lui-même. N'osant pas tuer un hôte, par peur de représailles divines, Proetos comptait faire exécuter cette odieuse tâche par Iobatès, son beau-père. Cependant, lorsqu'il arriva chez ce dernier, le héros fut traité en invité de marque et neuf jours durant on lui fit honneurs et festins. Puis au dixième matin, le roi le questionna et lui demanda la missive. En prenant connaissance du message, Iobatès se trouva bien embêté puisqu'il ne pouvait, lui non plus, porter atteinte à un hôte sans encourir la colère des dieux. Du coup il lui commanda de tuer la Chimère, certain d'avoir ainsi trouvé un expédient efficace qui ne le compromettait en rien. Bien entendu, Bellérophon triompha de l'épreuve, ainsi que de toutes les autres que lui imposa Iobatès et à la fin, en reconnaissance de sa valeur, le roi lui donna pour épouse sa seconde fille.

Voyons la description que donne le poète de la Chimère : monstre invincible, lion devant, serpent derrière, chèvre au milieu, qui crachait terriblement des torrents de flammes. Détail supplémentaire, l'*Illiade* nous apprend aussi qu'elle fut nourrie en Lycie par Amisodaros pour la ruine des hommes²⁵⁰. Dans la *Théogonie*, Hésiode va exactement dans le même sens. Il rapporte qu'elle exhalait un feu inextinguible, qu'elle était terrible, grande, rapide, forte et qu'elle avait trois têtes : une de lion aux yeux brillants, l'autre de chèvre (χίμαιρας), l'autre de serpent, puissant dragon et puis il ajoute en parallèle les vers d'Homère : lion devant, dragon par derrière, chèvre (χίμαιρα) au milieu, exhalant terriblement un souffle de feu dévorant. De même, dans le *Catalogue des femmes* il mentionne qu'elle crachait le feu²⁵¹. Pindare pour sa part, ne retient dans les *Olympiques*, que le fait que la Chimère vomissait des flammes et qu'elle fut tuée par Bellérophon²⁵². Euripide quant à lui, évoque

et l'amélioration de la nature d'un être. L'état sauvage est pour sa part associé à un caractère mauvais, voir le mal tout court.

²⁵⁰ HOMÈRE, *Illiade*, 6, 152-206 et 16, 328-329.

²⁵¹ HÉSIODE, *Théogonie*, 319-325 et *Catalogue des femmes*, fr. 43a 87 MW.

²⁵² PINDARE, *Olympiques*, 13, 127.

rapidement ces mêmes caractéristiques dans l'*Ion*. Lorsque la mère du jeune gardien vint à Delphes consulter l'oracle, il décrivit aux esclaves qui l'accompagnaient les tableaux qui ornaient le portique du temple et parmi ceux-ci il en était un où on pouvait voir un homme monté sur un destrier volant abattant un monstre à trois têtes qui crachait le feu. De même dans la pièce perdue *Sthénébée*, Bellérophon lui-même commentait son exploit et il signalait qu'en frappant le monstre à la gorge, un trait de feu avait roussi l'aile de Pégase. Par contre dans l'*Electre*, alors que l'auteur détaille la cuirasse d'Achille et la représentation de la Chimère qui l'orne, c'est en tant que lionne bondissante, toutes griffes dehors, qu'il la dépeint. Mais encore une fois, le poète mentionne son aptitude à cracher le feu²⁵³. Apollodore rapporte essentiellement la même histoire qu'Homère et sa description du monstre est conforme à la tradition : elle avait la partie avant d'un lion, l'arrière d'un serpent et une troisième tête, celle d'une chèvre au milieu, par laquelle elle soufflait le feu. La Chimère ravageait la contrée et détruisait les troupeaux, car dans un seul corps elle avait la puissance de trois bêtes. Il est singulier qu'ici l'auteur précise que le feu est craché, non par la bête en général, mais spécifiquement par la chèvre²⁵⁴. Ce sont donc les principales sources grecques par lesquelles nous est parvenu le mythe de la Chimère. Par la suite, les auteurs romains ont repris dans leurs écrits les mêmes caractéristiques et n'ajoutent rien de neuf²⁵⁵. Mentionnons que parmi ceux-ci, Ovide souligne lui aussi que c'est par le milieu de son corps, c'est donc à dire la chèvre, que la Chimère crachait le feu.

Notre document le plus ancien reste la digression de l'*Illiade*. Toutefois, les exégètes s'entendent généralement sur le fait qu'elle est en réalité un aboutissement, un résumé de plusieurs poèmes antérieurs racontant l'épopée du héros. Le *Lai de Bellérophon* est déjà un texte syncrétique. Cette histoire a des sources multiples dont le contenu est parfois disparate²⁵⁶. En fait, dans l'état actuel des choses, on peut penser que la légende se serait construite sur des emprunts et des transferts répétés d'une rive à l'autre. Toutefois même si on

²⁵³ EURIPIDE, *Ion*, 203-204 ; *Sthénébée*, fr. 665 a Kn ; et *Electre*, 473-474. La tragédie *Sthénébée* est ainsi nommée en référence à l'épouse de Proetos, celle qu'Homère appelle Antée, mais qu'Hésiode aussi appelle Sthénébée dans le *Catalogue des femmes*, fr.129 MW.

²⁵⁴ APOLLODORE, 2, 3, 1.

²⁵⁵ HYGIN, *fables*, 57; LUCRÈCE, 5, 905; OVIDE, *Métamorphoses*, 9, 647 et *Tristes*, 4, 7, 13; SÉNEQUE, *Médée*, 828.

²⁵⁶ Spécification donnée par SALVIAT, F. et WEILL, N., "Un plat du VII^e siècle à Thasos : Bellérophon et la Chimère", *BCH*, 84, 1960, p. 376. D'autre part, il ne saurait être question de s'attaquer ici au problème de la genèse du mythe de Bellérophon, mais il reste clair que des influences variées ont pénétré l'histoire du héros. Même si ce n'est pas une preuve en soi, les nombreuses variantes de ce récit pourraient indiquer que les sources qui ont servi à son élaboration étaient diverses et parfois même incompatibles. Pour une revue des différentes versions du mythe de Bellérophon, voir GANTZ, T., *Mythes de la Grèce archaïque*, D. AUGER et B. LECLERCQ-NEVEU (trads), Paris, 2004, p. 557-562.

localise difficilement la patrie du héros (Corinthe, Achaïe, Asie ?), le monstre qu'il doit combattre, lui, est un élément grec dans cette tradition. Peut-être l'inspiration de la créature polymorphe vint-elle de l'Orient : nous ne pouvons ignorer que sur certaines des représentations hittites nous retrouvons aussi des animaux fabuleux hybrides à corps de lion et que la Perse achéménide et le Louristan également avaient des représentations de monstres avec une tête sur le dos, mais la combinaison lion-tête de chèvre-serpent ne se trouve nulle part ailleurs que dans les sources grecques. Il reste possible qu'elle résulte de modifications apportées à des modèles préexistants par des artistes à l'époque archaïque, mais gardons à l'esprit que l'incorporation de la chèvre en tant qu'animal dangereux provient fort probablement de la Grèce²⁵⁷. Animal qui du reste, si on la dépouille de sa composante mythique et surnaturelle, n'a rien de menaçant ou de monstrueux comparativement au lion ou au serpent. Mais il demeure que cette chèvre, toute innocente qu'elle puisse paraître, avait, aux yeux d'un Grec, quelque chose qui la faisait considérer comme étant malfaisante et dangereuse. Essentiellement, ce qui nous intéresse de la Chimère c'est cette chèvre, elle qui, comme Apollodore le souligne, soufflait des flammes. Cette question est fondamentale : le monstre crache le feu par laquelle de ses trois entités? À cela nous pouvons répondre en tenant compte de l'iconographie.

Les illustrations du combat de Bellérophon contre la Chimère sont nombreuses et elles apparaissent sur des vases proto-corinthiens dès le début du VII^e s. av. J.-C., l'époque des premiers épisodes narratifs du mythe. Les pièces les plus anciennes montrent toutes la même scène : le héros monté sur Pégase attaquant le monstre. Étonnamment, seul cet exploit semble avoir retenu l'attention des peintres, car de sa lutte contre les Amazones et de celle contre les Solymes, aucune représentation ne nous est parvenue²⁵⁸. La Chimère fut certes son ennemie la plus redoutable et on peut même aller jusqu'à dire que, des trois bêtes qui la composaient, la chèvre est celle que le héros craignait le plus. L'iconographie nous permet d'affirmer cela avec assurance car sur les représentations, c'est elle qu'il tue en premier et non le lion ou même le serpent, pourtant à priori plus féroces. Sur un plat de Thasos du VII^e s. av. J.-C., et donc parmi les plus anciennes manifestations figurées, on peut voir qu'elle est transpercée par la lance que tient Bellérophon. Il n'a pas frappé n'importe où, mais au point où la puissance démoniaque de la Chimère est condensée²⁵⁹. Par ailleurs le protomé n'a pas l'aspect d'une

²⁵⁷ JACQUEMIN, A., s.v. 'Chimaira', dans *LIMC*, 3, 1, p. 256-257.

²⁵⁸ GANTZ, T., *Mythes de la Grèce archaïque*, 2004, p. 561.

²⁵⁹ SALVIAT, F. et WEILL, N., *BCH*, 84, 1960, p. 381.

bique à l'air timide : l'artiste a tenté de lui donner un peu de panache et bien qu'il soit dépourvu de pattes, à l'instar du modèle répandu à Corinthe, il est doté d'une crinière hérissée comme celle qu'on retrouve sur la Chimère d'une aryballe du musée de Boston²⁶⁰, celle sur les antéfixes de l'Héracléion de Thasos et sur celle trouvée à Arezzo en Toscane. Cette dernière, datant du V^e s. av. J.-C., est elle aussi blessée et, si on ne peut voir l'arme de Bellérophon comme sur les peintures des vases, ici ce sont les gouttes de sang jaillissant du cou du caprin qui démontrent que cet animal est celui dont le héros a voulu se défaire en premier. Sur l'épinetron du Musée National d'Athènes²⁶¹ la chèvre est déjà morte, affaissée sur le dos du lion qui rugit en direction de Bellérophon dont la lance semble prête à poursuivre son impitoyable dessein. D'un genre semblable, un fragment d'oenochéo attique à figure rouge du dernier quart du V^e s. av. J.-C.²⁶², dépeint la chèvre transpercée par un trait dont la pointe ressort par la gorge. La tête de lion agrippe la lance avec une mine désespérée, mais il est clair que pour la chèvre il est trop tard : ce n'est que la pique qui la maintient encore droite et si ce n'était du geste éperdu du lion, elle serait affalée sur son dos, bel et bien morte. Cette scène avec la chèvre blessée et le lion tentant de la sauver se retrouve aussi sur un type monétaire corinthien du IV^e s. av. J.-C. dont deux exemplaires nous sont parvenus : un trihémidrachme de Corinthe et un hémistatère de Leucade²⁶³. Ces quelques exemples montrent que la chèvre était bien ressentie par les artistes grecs comme étant la partie du monstre la plus menaçante. Il est très rare que ce soit le fauve que vise Bellérophon²⁶⁴.

Apollodore a spécifié pourquoi : la chèvre soufflait le feu. En outre un certain nombre de représentations appuient les dires du mythographe. D'abord un sceau d'ivoire de la cité de Perachora non loin de Corinthe remontant à la première moitié du VII^e s. av. J.-C. On y voit une Chimère ailée tenant un cervidé entre ses griffes et dont la tête de chèvre, placée au bout d'une des ailes, crache des flammes²⁶⁵. De la même manière, la chèvre a le souffle terrible sur deux amphores attiques illustrées par le peintre de Bellérophon au VII^e ou VI^e s. av. J.-C. et

²⁶⁰ MFA, inv. 95.10. SCHMITT, M.L., "Bellerophon and the Chimaera in Archaic Greek Art", *AJA* 70, 1966, p. 342 et 347.

²⁶¹ Musée archéologique national d'Athènes, inv. 2179. SALVIAT, F. et WEILL, N., *BCH*, 84, 1960, p. 382.

²⁶² Fragment provenant du Pompéion. Voir JACQUEMIN, A., s.v. "Chimaira", dans, *LIMC*, 3, 1, no. 65, p. 252.

²⁶³ JACQUEMIN, A., s.v. "Chimaira", dans, *LIMC*, 3, 1, no. 79, p. 254 ; LACROIX, L., "Quelques aspects de numismatique sicyonienne", *RBN* 110, 1964, p. 43-44 ; AMANDRY, P., "Πύρπινοσ Χίμαιρα", dans, *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Charles Picard à l'occasion de son 65^e anniversaire*, tome premier, Paris, 1949, p. 8-9.

²⁶⁴ SALVIAT, F. et WEILL, N., *BCH*, 84, 1960, p. 382. Ils mentionnent en note un fragment provenant d'Athènes, NM 18015, où c'est le lion qui est frappé par la lance.

²⁶⁵ JACQUEMIN, A., s.v. "Chimaira", dans, *LIMC*, 3, 1, no. 75, p. 253.

provenant de Vari²⁶⁶. Une autre amphore, de Vulci, en Italie, environ des années 530-510 av. J.-C. présente une Chimère dont la chèvre est portée par un tronc mi-aile, mi-protomé. Les trois têtes ont la bouche ouverte, mais devant celle du caprin, sont dessinés des traits droits représentant des flammes²⁶⁷. Une amphore apulienne conservée à Karlsruhe et aujourd'hui perdue avait été décrite par H. Winnefeld et d'après ce qu'il en a dit, de "l'écume" semblait sortir de la bouche de la chèvre²⁶⁸. Cette écume est probablement une façon un peu particulière de représenter du feu puisque, de la même façon, sur une cruche apulienne de provenance inconnue et conservée au Musée National de Copenhague, des flammes d'un aspect un peu particulier, disons presque liquide, sortent de la bouche de la chèvre²⁶⁹. Voilà pour les illustrations de la Chimère où la chèvre a la faculté de souffler du feu. Il en est cependant quelques autres où ce même pouvoir est attribué à une ou plusieurs des autres bêtes. Sur une cornaline gravée d'une collection viennoise, la Chimère est décrite en tant qu'animal à deux têtes qui crache le feu²⁷⁰. La reproduction ne permet toutefois pas de contrôler laquelle des bêtes a cette faculté. Cependant, même si nous ne pouvons la porter au compte des reproductions de chèvres au souffle brûlant, il reste que cette gemme montre la Chimère comme un monstre exhalant du feu. Sur un plat de Camiros de la fin du VII^e s. av. J.-C. conservé au Louvre, elle est illustrée avec les trois têtes regardant vers l'avant et de ses gueules jaillissent des traits ondulés figurant du feu²⁷¹. Sur trois reproductions c'est le lion qui possède ce pouvoir. D'abord sur une aryballe des environs de 650 av. J.-C. conservée à Boston²⁷² la Chimère est illustrée debout, marchant, dans une attitude identique à celle du plat de Camiros. Seulement, il n'y a qu'à proximité du fauve qu'on peut voir un motif évoquant des flammes. Une autre aryballe, datant du premier quart du VI^e s. av. J.-C. et conservée au Musée National d'Athènes, montre aussi une bête semblable avec la tête de lion crachant des

²⁶⁶ SCHMITT, M.L., "Bellerophon and the Chimaera in Archaic Greek Art", *AJA* 70, 1966, p. 343 et 347.

²⁶⁷ KRAUSKOPF, I., s.v. "Chimaira (in Etruria)", dans *LIMC*, 3,1, Zurich, Munich, 1986, no. 35, p. 262.

²⁶⁸ WINNEFELD, H., *Beschreibung der Vasensammlung zu Karlsruhe*, Karlsruhe, no. 388, p. 103, mentionné par AMANDRY, P., "Πύρπινοος Χίμαιρα", dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Charles Picard*, tome premier, Paris, 1949, p. 3.

²⁶⁹ JACQUEMIN, A., s.v. "Chimaira", dans *LIMC*, 3, 1, no. 108, p. 255.

²⁷⁰ décrite par IMHOOF-BLUMER, F. et KELLER, O., *Tier- und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemme des Klassischen Altertums*, Leipzig, 1889, p. 152, no. 1073 et cité par AMANDRY, P., "Πύρπινοος Χίμαιρα", dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Charles Picard*, tome premier, Paris, 1949, p. 3.

²⁷¹ Louvre A 307. JACQUEMIN, A., s.v. "Chimaira", dans *LIMC*, 3, 1, no. 62, p. 252 et AMANDRY, P., "Πύρπινοος Χίμαιρα", dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Charles Picard*, tome premier, Paris, 1949, p. 2.

²⁷² MFA inv. 95.10. SCHMITT, M.L., "Bellerophon and the Chimaera in Archaic Greek Art", *AJA* 70, 1966, p. 342 et 347.

flammes²⁷³. Et enfin, dernière de la liste des représentations de la Chimère $\pi\omega\rho\ \pi\nu\acute{\epsilon}\omicron\upsilon\sigma\alpha$, un relief de bronze étrusque du VI^e s. av. J.-C. provenant de Perugia²⁷⁴ dépeint le monstre assis, la chèvre au bout d'un cou sans pattes dont la forme et la courbure se rapprochent d'une aile, avec ses trois têtes pointant vers l'avant, gueules ouvertes, et qui crache des flammes par sa gueule de lion²⁷⁵. Au total, sur onze représentations, six montrent que le feu est craché par le caprin seul, une par la chèvre et ses comparses et trois par le lion (avec, en plus, une gemme sur laquelle il est impossible de déterminer laquelle des trois têtes possède ce pouvoir).

La chèvre possédait donc, dès l'époque archaïque, une nature qui la faisait considérer comme un animal dangereux, d'un point de vue mythique et symbolique, à tout le moins. Cette personnalité ambivalente et parfois résolument mauvaise est aussi soulignée par le mythe de l'égide. Sans donner trop de crédit à l'étymologie populaire qui faisait de $\alpha\iota\gamma\acute{\iota}\varsigma$, $\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ un mot dérivé de $\alpha\iota\gamma\acute{\iota}$, $\alpha\iota\gamma\acute{\omicron}\varsigma$, il reste que dans l'idée des Anciens, cette arme avait des caractéristiques caprines. De nature défensive et offensive, elle est traditionnellement décrite comme une peau de chèvre ou un bouclier recouvert d'une peau de chèvre. Dans *l'Illiade*, lorsqu'il agite son égide aux milles franges d'or, Zeus fait se couvrir de nuages l'Ida, le mont est secoué et les Achéens sont mis en déroute au milieu des éclairs. C'est aussi avec l'égide, selon les prévisions du roi Agamemnon, que le Cronide marquera la chute de la Sainte Ilion : quand, outré de la félonie des Troyens qui ont enfreint une trêve et atteint Ménélas d'un trait hypocrite, il se dressera, le grand prince de l'éther, et agitera son égide, il fera périr la ville scélérate. Ainsi prophétise en pleurant le pasteur d'hommes devant son frère blessé. De même, l'égide aux milles franges, agitée fortement par Apollon effraya les Achéens²⁷⁶. Dans un autre contexte, mais avec le même effet, Athéna déploie au plafond de la grande salle son égide qui tue durant le massacre des prétendants et alors l'épouvante saisit les félons et les fit s'enfuir tel un troupeau de vaches²⁷⁷. Puis, à un autre moment et dans un autre ordre d'idée, la déesse insuffle, en la secouant, de la fureur à Héraclès et Iolaos pour qu'ils tuent Cycnos²⁷⁸.

²⁷³ Athènes, Musée National, inv. 17896. JACQUEMIN, A., s.v. "Chimaira", dans *LIMC*, 3, 1, no. 21, p. 250 et AMANDRY, P., "Πύρπνοος Χίμαιρα", dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Charles Picard*, tome premier, Paris, 1949, p. 3-4.

²⁷⁴ KRAUSKOPF, I., s.v. "Chimaira (in Etruria)", dans *LIMC*, 3,1, no. 31, p. 262.

²⁷⁵ Cette liste des témoignages iconographiques de la Chimère $\pi\omega\rho\ \pi\nu\acute{\epsilon}\omicron\upsilon\sigma\alpha$ est d'abord basée sur le travail de P. Amandry qui la disait complète, avec ses six éléments, en 1949. Mais pour en assurer l'intégrité je l'ai complétée avec l'article sur les représentations de Bellérophon et la Chimère dans l'art archaïque de M. L. Schmitt et les deux articles mentionnés du *LIMC*. Je ne prétends pas pour autant qu'elle est exhaustive, mais je la crois malgré tout représentative.

²⁷⁶ HOMÈRE, *Illiade*, 17, 593-596 ; 4, 164-168 ; 15, 229-230 et 318-322.

²⁷⁷ HOMÈRE, *Odyssée*, 22, 297-299.

²⁷⁸ HÉSIODE, *Bouclier*, 343-344.

En revanche, c'est un office de protection que remplit l'arme quand, aux derniers moments de la guerre de Troie, Achille traîne le cadavre d'Hector derrière son char : Apollon recouvrit de l'égide le corps du mort pour préserver sa chair de toute atteinte²⁷⁹. Elle servit de bouclier aussi pour Athéna au cours de ses jeux d'enfance. Triton, sa nourrice, avait une fille, Pallas, qui était camarade de jeu de la jeune déesse et toutes deux s'entraînaient aux exercices guerriers. Un jour qu'elles s'amusaient de la sorte, Zeus vit Pallas s'appêtant à frapper, inquiet pour sa fille, il abaissa son égide pour la protéger, ce qui détourna l'attention de la Tritonide. Elle ne vit pas venir le contrecoup d'Athéna, fut atteinte et mourut. Triste, la jeune vierge fit une statue de bois à son image, le palladion. Ce xoanon qui présida plus tard à la fondation et l'invulnérabilité de Troie²⁸⁰.

Mais malgré la ressemblance phonétique entre le nom de l'égide et celui de la chèvre, sa nature exacte est confuse et difficile à établir. Alors que souvent elle est décrite comme une peau, ailleurs elle est clairement une réalisation artificielle. Elle est fourrure aux poils mouvants et oeuvre tressée de fils d'or²⁸¹. Virgile confirme la dernière thèse quand il décrit les Cyclopes travaillant à l'égide effrayante, l'arme de Pallas Athéna, et qu'ils la recouvre d'écailles de serpents en or, d'entrelacs de reptiles et qu'ils posent sur le centre, là où se trouve le torse, la tête de la Gorgone dont les yeux roulent encore dans leurs orbites malgré son cou tranché. C'est d'une armure artificielle dont il s'agit. Or cette description concorde tout à fait avec l'image que présente une coupe attique à figure rouge du peintre Douris datant de 480-470 av. J.-C. et provenant de Cerveteri²⁸². On y voit Athéna portant ce qui pourrait se rapprocher d'une cape en cotte de maille. Une Gorgone orne le haut de sa poitrine et des serpents pendent au bas, dans le dos. Toutefois, pour Euripide, elle est la dépouille de la Gorgone que tua Athéna au cours de la Gigantomachie et dont elle couvrit sa poitrine, comme d'une armure, mais il est néanmoins question d'une carcasse, non d'un ouvrage artisanal. Une dépouille encore, selon Hygin qui dit qu'à la mort de sa nourrice, la chèvre Amalthée, Zeus lui prit sa peau pour en faire un bouclier afin de se protéger dans la guerre contre les Titans²⁸³. Ici c'est bel et bien d'une peau de chèvre dont il s'agit.

²⁷⁹ HOMÈRE, *Iliade*, 24, 18-21

²⁸⁰ APOLLODORE, *Bibliothèque*, 3, 12, 3. Pallas est un géant que vainquit Athéna selon JEAN TZÉTZÈS, *Sur Lycophron*, 355.

²⁸¹ HOMÈRE, *Iliade*, 5, 738-742 ; 2, 446-448 ; 18, 204.

²⁸² Musée du Vatican, inv. 16545. BEAZLEY, J.D., *Attic red-figure vase-painters*, 2^eéd., Oxford, 1963 (1942).

²⁸³ HYGIN, *L'Astronomie*, 2, 13.

D'un intérêt encore plus marqué, Apollodore donne une autre origine à l'égide. D'après la mythologie, Athéna fut une déesse d'une grande sagesse, vigoureuse et vaillante. Bon nombre d'exploits lui sont attribués, mais parmi les plus remarquables il y a le fait qu'elle tua un monstre terrifiant et très difficile à vaincre nommé Égide. Cette bête était née de la terre et elle vomissait des flammes par sa gueule. Elle apparut d'abord en Phrygie et incendia complètement la région. Aujourd'hui encore on l'appelle la "Phrygie brûlée". Ensuite ce fut le Taurus, la Phénicie, les forêts du Liban, l'Égypte, la Lybie et finalement les forêts des monts Cérauniens. Tout comme la Chimère, elle terrorisait les hommes et détruisait tout sur son passage. Athéna la tua, puis elle revêtit sa peau pour se protéger et pour exhiber sa juste gloire²⁸⁴.

Dans une optique plus pragmatique, la chèvre reste associée à certaines émanations de chaleur. Pline nous apprend que beaucoup de remèdes sont tirés de cet animal, ce dont il s'étonne "car il est réputé n'être jamais sans fièvre". De même il consigne les avis d'Archélaüs qui croit que les chèvres respirent par les oreilles et qu'elles ont toujours la fièvre : de là peut-être la cause de leur haleine plus chaude (*ardentior*) que celle des brebis²⁸⁵. Varron affirme exactement la même chose : selon lui, lorsqu'il s'agit de faire l'acquisition d'une chèvre, il faut se méfier et garder à l'esprit qu'aucune personne raisonnable ne peut déclarer les chèvres robustes, peu importe leur naissance ou leur provenance, car ces bêtes ne sont jamais sans fièvre²⁸⁶. Florentin, dans les *Geoponica* confirme cette croyance en allant jusqu'à dire que, dès lors que la chèvre est toujours fiévreuse, de par sa nature, quand la fièvre tombe, elle meurt²⁸⁷. Et enfin Servius ajoute sa voix à celles des autres en notant dans son commentaire aux *Géorgiques* que cet animal n'est jamais sans fièvre²⁸⁸.

En plus de leurs affinités avec le feu et le mal, les caprins sont donc étroitement associés à la maladie, à la fièvre et aussi, il faut le rappeler, à l'épilepsie. Nous avons vu, avec l'analyse de *La maladie sacrée*, le rôle qu'elle peut avoir dans l'apparition des crises et des symptômes. Non seulement la chèvre est-elle réputée fiévreuse, mais elle est aussi sujette aux crises d'épilepsie. Pour cette raison, le médecin du corpus hippocratique soutient que les malades devraient s'abstenir de viande de chèvre. Pourtant Pline, dans la série de traitements

²⁸⁴ DIODORE de SICILE, *Bibliothèque historique*, 3, 70, 1-5.

²⁸⁵ PLINE, *Histoire naturelle*, 28, 42 (trad. ERNOUT, A., CUF) et 8, 76.

²⁸⁶ VARRON, *De l'agriculture*, 2, 3, 5.

²⁸⁷ *Geoponica*, 18, 9.

²⁸⁸ SERVIUS, *Commentaire aux Géorgiques de Virgile*, 3, 380.

qu'il rapporte avoir cours à son époque, mentionne le fait qu'on donnait à manger aux gens atteint de la maladie, de la viande de chèvre rôtie sur le bûcher d'un homme et des décoctions de suif de chèvre et de fiel de taureau. Cependant, il note aussi que l'odeur de corne de chèvre brûlée (tout comme celle du cerf) était un déclencheur de crises²⁸⁹. Que les auteurs anciens s'accordent ou non sur le fait qu'il faille manger ou éviter la viande de chèvre importe peu. Ce qui compte c'est qu'elle est associée, d'une façon ou d'une autre à l'épilepsie.

Il est également possible de la mettre en relation, de façon un peu lâche il faut l'avouer, avec la folie. Les filles de Proetos avaient été frappées de démence par Lyssa, on s'en souvient, sur l'ordre d'Héra. À ce propos, Pline raconte qu'elle en furent guéries, non parce que leur père supplia la chaste Artémis d'apaiser le courroux d'Héra, mais parce qu'un berger leur donna à boire du lait de ses chèvres après qu'elles eurent mangé du mélampodion, une espèce d'hellébore, une herbe utilisée contre la folie²⁹⁰. Cela les fit revenir à la raison.

Bref, revenant au texte de Phalasarina après cette bien longue parenthèse sur la nature caprine, nous pouvons donc affirmer avec certitude que la chèvre entretenait des liens avec la maladie qui sont très étroits. Il est plausible que sa position dans le texte présent soit celle d'une affection. Et comme la frontière qui sépare la maladie de l'emprise démoniaque n'est pas bien grande, j'estime qu'elle est aisément franchie par les chiens, la louve et la chèvre. Quelle que soit l'interprétation qu'on fasse de cette dernière, il demeure légitime de la bannir. Ici encore, c'est le motif des limites territoriales qui est impliqué : on veut la renvoyer dans son domaine.

En plus, on veut lui faire violence, et cette volonté manifeste le désir de la traiter comme une entité démoniaque : les démons sont en effet régulièrement menacés, intimidés, bafoués : il faut les chasser, et toute procédure visant à les tenir en respect est acceptable. C'est le même principe que celui qu'on percevait déjà à la ligne H : faire fuir par la folie.

Le verbe ἐλαύνω, chasser, est un autre terme standard. On le retrace ici tout comme il est présent, au milieu d'autres motifs types de l'exorcisme, dans le texte de Lucien, *Les amis du mensonge*. On y dit que l'exorciste utilise des serments et des menaces pour chasser le

²⁸⁹ PLINE, *Histoire naturelle*, 28, 10.

²⁹⁰ PLINE, *Histoire naturelle*, 19, 21.

démon²⁹¹. Tout cela ne peut que donner plus de poids à l'hypothèse selon laquelle la tablette de Phalasarna comporte un texte exorcistique. Ce verbe, donc, est ici utilisé dans le même charme que le verbe φεῦγε, et -simple remarque- il n'y a qu'une seule autre amulette (à ma connaissance) qui utilise les deux ordres conjointement : une amulette chrétienne contre la fièvre pour une certaine Kalé, qui date du V^e s. ap. J.-C.²⁹². S'il ne s'agit pas d'un hasard fortuit, voilà deux textes usant des deux termes de concert, et qui semblent destinés à préserver des maladies.

Ligne L : Ce passage présente une singularité peu banale : "Ton nom est *Trex* léger comme le vent" : *Trex* n'est pas autrement connu, mais il est notable dans la mesure où il est identifié au vent. Le vocable pour vent est ἀνεμόλιος : "léger vide comme le vent, i.e inutile", rien qui ne porte la racine de πνεῦμα, mais tout rapprochement entre un démon et un vent amène nécessairement à l'esprit la notion du *pneuma* qui peut posséder un corps. Selon R. Kotansky c'est une notion distinctement sémitique²⁹³, mais je conteste fermement cette assertion sur la base des textes littéraires étudiés plus haut et je me demande si ce passage de Phalasarna n'irait pas plutôt dans ce même sens.

Ligne M : Elle n'a rien de très particulier. Il pourrait y être question d'un événement paroxystique : moment fort d'un rite, d'un culte à mystère, d'une mise à mort d'un animal... puisqu'elle se termine par le cri rituel "io". Mais rien de plus ne se dégage du contexte.

Ligne N : Pas de contexte intelligible.

Ligne O : Pas de contexte intelligible, mais la présence de *Tétragos*, dont nous avons déjà dit un mot à la ligne K, se confirme.

Lignes P, Q et R : À la fin du texte, on l'a vu, l'officiant demande à *Damnameneus* de dompter un certain nombre d'entités : ceux qui refusent, ceux qui feraient du mal et ceux qui feraient des mauvaises choses, comme s'il s'agissait d'un exorcisme. Mais ensuite à la ligne R, il est question d'une chèvre aux ailes d'épervier, au vol de pigeon, aux cornes blanches,

²⁹¹ LUCIEN, *Les amis du mensonge*, 16 : ὁ δὲ ὄρκους ἐπάγων, εἰ δὲ μὴ πεισθείη, καὶ ἀπειλῶν ἐξελαίνει τὸν δαίμονα.

²⁹² KOTANSKY, R., "Greek Exorcistic Amulets", 2001, p. 254, mentionne d'ailleurs que ce verbe est commun mais dans les exorcismes plus tardifs. Amulette contre la fièvre pour Kalé : DANIEL, R.W. et MALTOMINI, F., *Supplementum Magicum vol 1*, 1990, p. 63-66

²⁹³ KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 384-385.

aux griffes de lion, à la langue et à la barbe de leodrakon. Il est difficile de dire si cette créature polymorphe est un autre démon que *Damnamenteus* doit contrôler ou s'il s'agit d'une nouvelle entité que la formule invoque. Quoiqu'il en soit, la description thériomorphe est une autre caractéristique répandue dans les formules plus tardives, c'est même la façon la plus courante de décrire les démons.

Lignes S et T : La dernière précision consignée par la tablette est difficile à interpréter : ‘‘qu'il (qui?) ne blesse pas (le porteur?) avec un onguent, une application, une boisson ou une formule’’. Si le début du texte pouvait faire penser à une protection pour une ville ou une communauté, ce passage, quant à lui, rappelle fortement les amulettes individuelles que portaient les gens pour se protéger des actions des mages et des ensorcellements. En ce sens, il demeure plus vraisemblable de penser que cette tablette était destinée à un mal individuel, mais qu'elle contenait des éléments de protection collectifs, si nous pouvons ainsi nous exprimer. La finale ‘‘Pilleur de toutes choses’’ ne veut pas dire grand-chose non plus. Serait-ce une invective adressée au responsable des malheurs qui ont nécessité le phylactère ? En tous les cas, il s'agit d'une injure à celui qui voudrait faire du mal.

Après cette apostrophe est inscrite une lettre : *α* : oserait-on y déceler un numéro? Ce qui impliquerait que la tablette n'est qu'une partie d'une série²⁹⁴? Rien n'est moins sûr, surtout qu'il serait plutôt bien échu que nous soyons tombés sur le numéro 1. Si cette tablette avait été un peu plus tardive nous aurions pu avancer avec beaucoup de certitude l'hypothèse que cette voyelle était la première de la série ‘‘aeiou’’, mais ici nous ne pouvons que supposer qu'une nouvelle phrase débutait.

En définitive, la tablette de plomb de Phalasarna demeure un document crucial dans l'étude de l'évolution du concept de l'exorcisme en Grèce. Je n'ignore pas l'opinion générale sur ce qu'elle est : elle ne peut être tenue pour un exemple typique puisqu'elle ne fait pas état de la notion de possession, ce qui à cette date ‘‘serait impossible’’²⁹⁵. Comme mentionné plus haut, on peut envisager qu'elle était destinée à combattre une peste, soit pour le bénéfice d'un individu ou d'une communauté²⁹⁶. Quoiqu'on en dise, la tablette comporte déjà le

²⁹⁴ JORDAN, D.R., ‘‘The Inscribed Lead Tablet from Phalasarna’’, *ZPE* 94, 1992, p. 194.

²⁹⁵ KOTANSKY, R., ‘‘Greek Exorcistic Amulets’’, 2001, p. 254.

²⁹⁶ Il reste aussi la possibilité d'un contre-charme, car la dernière ligne pose la revendication de ne pas être envoûté. Mais cette hypothèse est faible en regard du début de la tablette. Peut-être ce passage était-il ajouté en cas de contre-attaque du démon ou d'un autre mage.

vocabulaire et les termes qui par la suite seront des standards, non seulement dans les textes grecs, mais aussi juifs et chrétiens.

Toutefois, je m’inscris en faux, en partie du moins, contre cette théorie. J’estime qu’il a, en effet, été démontré qu’on trouvait sur cette tablette la plupart des motifs et des termes principaux de l’exorcisme. Sur ce point, tout le monde est d’accord. Là où je diverge de la conviction générale, c’est qu’il me semble que le texte de Phalasarna ne fait pas que figure de ‘précurseur d’exorcisme’, je crois qu’il *s’agit* d’un exorcisme en bonne et due forme. Cela est possible, de mon point de vue, parce que le chapitre précédent a démontré que la possession en Grèce classique est une réalité locale : du même coup, possession et donc exorcisme sont tout à fait envisageables en Grèce sans aucun apport externe, du moins sans cette importation que tout le monde s’acharne à placer à l’époque hellénistique. En conséquence, si l’on retrouve sur cette tablette toutes les procédures de l’exorcisme, cette tablette est un exorcisme.

Dans le même ordre d’idée on doit s’arrêter sur un charme datant du I^{er} s. av. J.-C. : *PGM XX 13-19* : le charme de Philinna la Thessalienne contre la migraine : ‘Fuis mal de tête, le lion fuit sous une roche, les loups fuient, les chevaux aux sabots non fendus fuient sous les coups de mon charme parfait’,²⁹⁷.

Il n’y a rien dans ce texte qui donne à penser qu’on est face à un cas de possession, on y vise seulement une affection physique qui atteint le porteur du charme. Mais un terme type de l’exorcisme est encore une fois présent : la formule *φεύγε*. Une migraine, à qui l’on donne différents noms d’animaux sauvages se fait intimer l’ordre de partir. Et pas n’importe quels animaux, à nouveau, entre autres, des loups, dont nous avons vu le potentiel en contexte de possession.

En outre on retrouve ici une idée qui n’est pas particulière aux amulettes destinées à contrer des maux, mais qu’on rencontre un peu partout dans la magie sympathique : l’appui du charme sur un thème mythologique, une courte narration qui peut persuader une maladie, une divinité, une personne à agir de façon prédéterminée. Dans le cas présent pour persuader

²⁹⁷ Texte tiré de KOTANSKY, R., ‘Incantation and Prayers’, 1991, p. 113.

Φευγ’ ὀδύνη κεφαλῆς: φεύγει δέ [λέων] ὑπὸ πέτραν,
 Φεύγουσι δε λύκοι, φεύγουσι δε μώνυχες ἵπποι
 [ἰέμενοι] πληγαῖς ὑπ’ ἐμῆς τελέας ἐπαιοδῆς] (ma traduction).

la migraine de fuir loin du porteur, le charme fait une référence discrète à une histoire qu'on connaît par une autre lamelle, d'argent celle-là, trouvée à Carnutum, bien loin des milieux magiques égyptiens, dans une tombe romaine et qui porte le texte suivant : "For migraine headache. Antaura came out of the ocean; she cried out like a deer; she moaned like a cow. Artemis Ephesia met her: "Antaura, where are you bringing the headache? Not to the... ? (ici le texte est perdu)"²⁹⁸. Antaura est le mal de tête incarné. Ainsi, de la même manière qu'Artémis peut contrôler ses déambulations et ses actions, Philinna la Thessalienne veut diriger la migraine. Il est important de noter que la fille de Létô et Philinna cherchent toutes deux à faire demeurer une affection dans les limites qu'elles ont déterminées. Maladie qui est d'ailleurs décrite en termes thériomorphes.

La tablette de Phalasarna et le charme de Philinna sont les textes décisifs pour démontrer que la possession et l'exorcisme faisaient partie de la religion traditionnelle grecque. Ils sont relativement anciens : la tablette de Phalasarna est même contemporaine de plusieurs des textes littéraires mis à l'étude dans la première partie du travail. Tous deux semblent relativement exempts des influences extérieures qui teinteront le matériel par la suite. Sur ce point, les savants sont souvent partiaux, cependant, si dans les siècles suivants les sources littéraires et archéologiques grecques se modifient avec les contacts culturels, ces contacts valent *dans les deux sens*, et il est logique de penser que des éléments grecs ont pu s'immiscer dans le matériel des civilisations voisines. L'examen des amulettes plus tardives et influencées par les juifs, les chrétiens et les Proche-Orientaux permettra de dégager certaines de ces composantes. Pas toutes, voire même très peu d'entre elles, parce que démêler les différentes sources du syncrétisme revient à tomber dans une *Quellenforschung* aussi difficile qu'inutile et trompeuse. Néanmoins, il est envisageable d'en cerner quelques-unes. L'insertion de traditions grecques dans le matériel d'exorcismes étrangers apparaîtra comme la meilleure preuve que celles-ci avaient, au moins potentiellement, une fonction exorcistique, puisque d'autres peuples les ont utilisées à cet effet précis. De la même façon, les éléments

²⁹⁸ BARB, A.A., "Antaura, the Mermaid and the Devil's Grandmother", *JS*, 1981, p. 1-23, et plus particulièrement p. 2; aussi KOTANSKY, R., "Incantation and Prayers", 1991, p. 113. Texte de la tombe de Carnutum, tiré de R. Kotansky :

πρός ημικράνι<ο>ν: Ανταύρα
 εξέλθην εκ της
 θαλάσσης, αναβοήσεν ως
 έλαφος, ανέκραξεν ως βους.
 Υπαντα αυτη Άρτεμις Εφεσια:
 Ανταύρα πο[υ]
 Υπάγ[ι]εις ημικρ[άνιο]ν ;
 [μ]ή ου[κ ε]ις τάν ...

apotropaïques étrangers intégrés dans les documents distinctement grecs prendront un éclairage nouveau : sans leur faire perdre leur identité grecque, il deviendra évident que ce sont des matériaux reliés à l'exorcisme et que les Grecs les ont interprétés et utilisés en ce sens.

2. Les *Cyranides*

Dans cette perspective synchronique et syncrétique que nous envisageons, et qui vise à élargir le champ des manifestations analysables pouvant offrir un matériel analogue utilisable dans le but d'éclairer encore un peu plus les documents proprement grecs, un texte en particulier mérite notre attention en ce qu'il provient, partiellement, d'un fond hellénistique et fait montre de nombreux éléments distinctifs de l'exorcisme parmi ceux que nous avons isolés : les *Cyranides*. Le texte tel qu'il nous apparaît aujourd'hui résulte de réécritures et de compilations successives opérées par différents rédacteurs et la version actuelle est inégalement datable, selon les parties. Toutefois, ce qui nous intéresse davantage dans le contexte de cette étude, c'est l'idéologie et les conditions desquelles sont émergées les différentes sections de ce texte complexe et composite. Ainsi nous pourrions mieux le situer dans le temps et dans l'espace pour en faire ressortir les éléments qui serviront de parallèles. Les *Cyranides* constituent un maillon méconnu qui nécessite une présentation plus longue que les autres sources, au risque sinon de manquer leur contribution.

Même si la magie grecque ne s'est pas d'abord élaborée sur des apports étrangers, il est clair qu'elle s'est d'emblée inscrite dans un contexte d'influences réciproques, notamment à partir des conquêtes d'Alexandre. Bon nombre d'écrits se disant d'origine orientale ont circulé dans les milieux cultivés. Et sous le règne des premiers Ptolémées ont été traduits en grec des ouvrages de tous genres et de toutes cultures pour le compte de la bibliothèque d'Alexandrie, augmentant ainsi l'affluence d'idées extérieures. De plus, après Théophraste, les sciences rationnelles ont graduellement été supplantées par une littérature vouée aux descriptions merveilleuses, réelles et imaginaires, ou consacrée à l'occultisme. Bien que cet intérêt fut déjà manifeste dans l'*Odysée* et dans les *Enquêtes* entre autres, c'est à l'époque alexandrine que la paradoxographie, littérature consacrée aux manifestations fabuleuses et exceptionnelles, s'impose comme genre distinct. Les phénomènes naturels, la zoologie, la botanique, la géologie, l'histoire et les mœurs locales sont des thèmes fréquemment abordés

par ce type de travaux²⁹⁹. Les auteurs Bolos de Mendès et Callimaque, deux contemporains du III^e s. av. J.-C., peuvent en être regardés comme les fondateurs³⁰⁰. C'est aussi à travers ce Bolos, un pythagoricien, qu'on a gardé la trace d'une partie des enseignements que contenaient les écrits orientaux. Parmi les livres qu'il a composés et dont on possède encore quelques fragments, il en est un qui, selon Suidas, s'intitulait *Propriétés physiques*. La *Souda* ajoute *Il traite des sympathies et des antipathies des pierres dans l'ordre alphabétique*. Selon R. Halleux et J. Schamp³⁰¹, il faut sûrement ajouter *des animaux et des plantes après des pierres*, car les passages conservés traitent des trois règnes de la nature. Ses répercussions sur les sciences naturelles postérieures, en ce qui concerne les sympathies et antipathies, ne sont pas douteuses. Pareillement, des traités de magie portant sur ces mêmes sujets, tout comme le premier livre des *Cyranides*, ont reçu en partage une partie de leurs notions à travers les travaux de Bolos.

À la même époque, se développe le genre des *physica*, ainsi nommé du fait qu'il porte un intérêt aux lois (occultes) de la nature, particulièrement aux sympathies et aux antipathies entre les hommes, les animaux, les plantes et les pierres. Ce sont des écrits qui font une certaine place à la médecine et aux sciences naturelles, mais surtout à la magie fondée sur les affinités entre les différents éléments et les vivants. C'est à cette littérature qu'appartiennent les *Cyranides*³⁰² et en fait, avec le *Physiologus*, ce sont les deux seuls exemples à peu près complets qui subsistent de ce type d'écrits.

L'ensemble des *Cyranides*, est extraordinairement complexe, résultat d'un collage de travaux distincts. Il devait comprendre à l'origine six livres, dont quatre ont survécus. Cependant, les modernes s'entendent sur le fait que le premier est à regarder comme un ouvrage indépendant et complet. Tout comme le traité des *Propriétés physiques* de Bolos, il est organisé selon l'ordre alphabétique, chaque lettre grecque correspondant à un chapitre décrivant les propriétés curatives et médico-magiques d'une plante, d'un oiseau, d'une pierre et d'un poisson qui ont pour dénominateur commun d'avoir un nom qui commence par cette

²⁹⁹ C'est aussi à cette époque et dans cette catégorie qu'il faut placer la détermination des sept merveilles du monde.

³⁰⁰ RUSTEN, J. S., s.v. "Paradoxographers", dans *OCD*, 3^e éd. rev., Oxford, New York, 2003 (1949), p. 1112.

³⁰¹ HALLEUX, R. et SCHAMP, J. (éds et trads), *Les lapidaires grecs, lapidaire orphique, Kérygmes lapidaires d'Orphée, Socrate et Denis, lapidaire nautique, Damigéron-Évax (traduction latine)*, Paris, 1985, (*Collection des Universités de France*), p. XXIV.

³⁰² En réalité on peut rattacher les *Cyranides* à plusieurs genres littéraires voisins les uns des autres étant donné qu'elles sont composées de deux livres indépendants assemblés postérieurement et de qu'on y retrouve de multiples influences.

lettre. Il y a donc 24 tétralogies et toutes se terminent avec des instructions quant à la confection d'une amulette intégrant ces quatre éléments. Le postulat qui fonde ce rapprochement veut qu'il y ait une cohésion entre ces êtres du fait de la sonorité commune de leur nom qui leur fut imposé par le démiurge qui les créa³⁰³. Il n'y a rien d'innovateur dans le fait d'accorder une puissance magique aux sonorités, aux mots ou aux lettres, c'est le principe même qui est à l'origine des incantations et des récitation de voyelles par exemple. On peut ajouter qu'une force sympathique lie ces matières médicales aussi en raison du principe qui veut qu'elles symbolisent les quatre éléments de la nature : l'oiseau représente l'air, la plante, la terre, le poisson, l'eau et la pierre le feu. Ainsi c'est l'univers dans son ensemble et dans toute sa puissance qui est évoqué³⁰⁴.

La composition finale du premier livre provient, aux dires mêmes de son prologue, de la fusion de deux auteurs. Mais fondamentalement, le créateur premier du recueil, avant tout autre rédacteur humain, c'est le mythique Hermès Trismégiste car, toujours selon les allégations du préambule, c'est lui qui 'ayant reçu des anges le don incomparable de Dieu, le dieu Hermès Trismégiste en fit part à tous les hommes doués d'intelligence'³⁰⁵. Ce texte, il l'aurait inscrit sur une stèle en caractères syriaques. Ainsi donc, la première *Cyranide* se donne des origines hermétiques... Mais c'est par le travail de deux hommes, et non d'un dieu, qu'elle nous est parvenue. En premier lieu elle provient du roi perse Cyranos qui aurait vécu au I^{er} siècle de notre ère. Soit il en est l'auteur, soit elle fut trouvée dans sa tombe³⁰⁶. Le titre en était *Kyranis*. Ce n'est que plus tard, lorsqu'il fut attribué à l'ensemble de la compilation que le titre devint celui qu'on connaît. Ensuite, au IV^es., un certain Harpocraton reprit le texte et le retravailla pour en donner une version plus claire, qu'il dédia à sa fille. Quelques extraits de cette nouvelle adaptation ont survécu, mais la version telle qu'on peut la lire aujourd'hui n'est pas celle d'Harpocraton : elle est issue du travail d'un rédacteur byzantin, entre le IV^e et le VIII^e

³⁰³ FESTUGIÈRE, A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 2006, réimpr. de la 2^e éd. publ. en 4 t. en 1949 (1944), (*Collection d'études ancienne, Série grecque*, 75), p. 202.

³⁰⁴ WAEGEMAN, M., *Amulet and Alphabet : Magical Amulets in the First Book of Cyranides*, Amsterdam, 1987, p. 8.

³⁰⁵ *Cyranides*, 1.1, prologue, 2 (trad. FESTUGIÈRE, A., *Collection d'études anciennes, série grecque*, 75).

³⁰⁶ FESTUGIÈRE, A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 2006, p. 203. Pour ce qui est de la date du I^{er} siècle donnée pour le premier livre des *Cyranides*, la même que celle qui est avancée par WAEGEMAN, M., *Amulet and Alphabet*, Amsterdam, 1987, p. 11, note 6, elle reste difficile à démontrer étant donné que Cyranos n'a peut-être jamais existé, mais il est possible d'avoir confirmation de cette date par une mention de Lucien au II^e s., dans la *Tragopodagra*, si toutefois c'est bien de cela dont il s'agit. La goutte personnifiée, avec un ton tragique, énumère les différents remèdes qui sont utilisés, sans succès, contre elle. Des plantes, des métaux, des excréments... Tout est tenté : un tel se purifie, un autre se fait prendre à l'imposture et aux charmes, puis un autre encore essaie les incantations d'un juif, 'un dernier enfin est allé chercher un traitement dans la *Kyranne*'". Il est tout à fait envisageable que ce soit une référence au texte de Cyranos, ce qui nous donnerait un *terminus ante quem*. FESTUGIÈRE, A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 2006, p. 206.

s., qui a refondu les deux textes. C'est à ce moment qu'il ajouta les trois autres livres qui complètent le document sous sa forme actuelle.

Ces trois derniers livres constituaient, eux aussi, un ouvrage autonome. Deux manuscrits en ont même conservé la version indépendante, sans l'ajout de la *Kyranis*. Ils se réclament, encore une fois, d'une ascendance hermétique comme le souligne le sous-titre qui est répété avec plus ou moins d'exactitude au début des trois livres : *Livre court d'Hermès Trismégiste selon la science astrologique et l'influx naturel des animaux publié à l'adresse de son disciple Asclépios*.³⁰⁷ On a désigné cet ouvrage comme étant un bestiaire parce qu'il traite, dans l'ordre, des oiseaux, des animaux terrestres et des poissons selon l'alphabet. Mais il ne faut pas oublier que les *Cyranides* devaient contenir six livres au départ. Ainsi, selon l'usage des *Physica*, le divin Hermès devait ensuite disserter sur les pierres et les plantes et c'est d'ailleurs ce qu'annonce la fin du livre IV. Cet ensemble donc ne portait pas au départ le titre de *Cyranides*, mais bien *Livre court d'Hermès Trismégiste*. Toutefois au cours de la réunion des deux documents, le titre du premier l'emporta sur le reste. D'ailleurs ce sont deux ouvrages, la *Kyranis* et le *Livre court*, qui se ressemblaient sur plus d'un point et on peut supposer qu'ils ont eu une source commune. D'autre part, Festugière, à la suite de M. Wellmann, voit dans le *Livre court*, tout comme dans le *Physiologus*, l'influence d'un *Physica* juif³⁰⁸. Quant à sa date, si on s'accorde avec Festugière pour voir dans notre texte une inspiration pour le poème sur les poissons de Marcellus de Sidé, écrit sous le règne d'Hadrien, alors on peut situer l'œuvre vers la fin du I^{er}s.³⁰⁹ C'est donc une source composite, aux datations et aux influences multiples. Elle est teintée d'hermétisme et de judaïsme pour ce qu'on en voit. Il faut simplement la prendre pour ce qu'elle est : un appui de plus pour l'affirmation de certaines caractéristiques dans leur rôle exorcistique. Celles qui jusqu'ici ont été vues sur des documents plus anciens et de provenance grecque.

Alors si nous abordons les différents préceptes par thématiques, plutôt que un à la suite de l'autre nous serons plus à même de discerner et de souligner les grandes lignes de l'exorcisme selon l'optique des *Cyranides* et de faire ressortir les similitudes avec les

³⁰⁷ FESTUGIÈRE, A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 2006, p. 207.

³⁰⁸ Pour la liste des concordances entre le premier livre et le reste des *Cyranides*, voir FESTUGIÈRE, A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 2006, p. 207, et pour ce qui est des influences juives, p. 210.

³⁰⁹ FESTUGIÈRE, A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 2006, p. 210.

documents grecs antérieurs³¹⁰. Plusieurs termes significatifs et quelques motifs précis que nous avons déjà identifiés se trouvent dans les énoncés de ce document.

Sur la tablette de Phalasarna, au nom de *Tétragos*, une chèvre se faisait chasser avec violence hors du jardin. Ce motif du bannissement et ce verbe précisément, chasser, ἐλαύνω, sont notoires. On le retrouve dans *Les amis du mensonge* de Lucien et sur certaines amulettes tardives³¹¹. Dans les *Cyranides*, il est employé dans le premier livre, à la lettre Γ, paragraphe 10, mais augmenté du préverbe ἀπ- (hors de, loin de) pour une expulsion plus radicale encore : “Les fumigations ou les boissons de racine de pivoine écartent (ἀπελαύνει) les démons : et si on la porte elle chasse tous les fantômes”. De même au livre III, à la lettre X (*de l’oison*) on apprend que la fiente de l’oie sauvage en fumigation chasse les démons (par. 18). Ensuite, à une variante près, on a de nouveau des instructions permettant d’arriver à ce résultat, si ce n’est que le terme cette fois est ἐξελαύνω, en I, Ω, 15. Pour faire un phylactère qui permet, entre autres choses, de chasser les démons qui refusent de sortir (ἐξελεῖν), il faut mettre dans une peau de cerf, un dard de scorpion, l’extrémité d’une plante de basilic et un cœur d’hirondelle. En dernier lieu, avec ἀποδιώκω, terme signifiant aussi chasser, les exemples sont encore plus nombreux. Au deuxième livre, P, 2 (*du rhinocéros*) il est dit que la pierre à l’intérieur de son nez ou de sa corne repousse les démons. En II, Y, 10 (*de l’hyène*) la même propriété est attribuée, contre les craintes nocturnes, aux yeux pris à une hyène vivante et portés sur le bras dans un morceau de pourpre³¹². Et finalement, deux charmes qui ont le verbe διώκω : IV, I, 6

³¹⁰ Les traductions qui seront utilisées à partir d’ici sont celles de MÉLY, F. de (éd. et trad.), *Les lapidaires de l’Antiquité et du Moyen-Âge : ouvrage publié sous les auspices du Ministère de l’instruction publique et de l’Académie des sciences, t.3, fasc.1, Les lapidaires grecs (traduction)*, Paris, 1902. Cette édition a reçu des commentaires négatifs, A.-J. Festugière (*La révélation d’Hermès Trismégiste*, Paris, 2006, p. 201, note 1.) par exemple, la dit “fort mal éditée”. R. Halleux et J.Schamp (*Les lapidaires grecs, lapidaire orphique, Kérygmes lapidaires d’Orphée, Socrate et Denis, lapidaire nautique, Damigéron-Évax (traduction latine)*, Paris, 1985, p. XXVII, note 1.) quant à eux la dise “médiocrement éditée”, toutefois elle a l’avantage de donner une traduction française. L’autre édition, peut-être plus rigoureuse mais qui ne tient pas compte des manuscrits latins du XII^es., est celle de KAIMAKIS, D. (éd.), *Die Kyraniden*, Meisenheim am Glan, 1976 (*Beiträge zur klassischen Philologie*, 76). Elle donne aussi les livres V et VI des *Cyranides*, mais il semblerait que leur place dans ce texte reste douteuse. C’est du moins ce que soutiennent R. Halleux et J.Schamp, p. XXVIII. Je m’en suis donc tenue à la version à quatre livres. Et enfin, la recension des passages sur l’exorcisme et le texte grec que j’utilise proviennent de TAMBORNINO, J., “De antiquorum daemonismo”, *RGVV* 7/3, Giessen, 1909, p. 16-19.

³¹¹ LUCIEN, *Les amis du mensonge*, 16 : l’exorciste syrien qui expulsait les esprits mauvais en les adjurant et en les menaçant (ὁ δὲ ὄρκους ἐπάγων, εἰ δὲ μὴ πεισθείη, καὶ ἀπειλῶν ἐξελαύνει τὸν δαίμονα) et comme mentionné plus haut, il y a l’amulette contre la fièvre pour Kalé du V^e s. ap. J.-C. (DANIEL, R.W. et MALTOMINI, F., *Supplementum Magicum vol 1*, 1990, p. 63-66.), aussi une amulette de période romaine servant (justement) à chasser un esprit malin (KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 101-103.) et enfin une invocation magique contre l’épilepsie et la migraine du IV^e ou V^e s. ap. J.-C. (KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 326-330.).

³¹² La cervelle de phoque prise en boisson peut chasser elle aussi les démons (II, Φ, 1 (*du phoque*)). Il est logique de penser que ce démon est à l’intérieur de l’individu puisque l’antidote doit être ingéré et non simplement porté sur soi comme une amulette. Très court, mais aussi clair, l’énoncé III, T, 4 (*du paon*) stipule que son sang en

(*de la joulie*), les dents de ce poisson portées dans le cou chassent les démons et les fantômes, puis IV, Φ, 9 (*du phoque*) où c'est le cerveau du phoque (la même mixture exactement qu'en II, Φ, 1), mais cette fois pris en potion, qui agit de la sorte.

Avec le même animal, le premier livre nous apprend qu'il est possible de faire un charme aux multiples fonctions. En ajoutant sa présure à un phylactère décrit un peu plus avant dans le livre (I, H, 18 comprenant divers organes d'animaux, des végétaux, une pierre et des insectes), le porteur sera comblé de biens, honoré, victorieux et surtout, protégé (*ἐνόμενος*) contre les dangers, le démon, le poison et les maléfices. En outre, il détourne (*ἀποστρέφει*) tous les maux (I, H, 20).

Un autre terme typique de l'exorcisme que nous avons évoqué et qui est présent dans de nombreuses conjurations en langue grecque est le verbe *φεύγω* à l'impératif, *φεῦγε* : fuis ou, au pluriel, fuyez. Il était déjà sur la tablette de Phalasarna, dans la formule de Philinna et, comme nous le verrons plus loin, sur quantité d'amulettes. Dans les *Cyranides* il se retrouve dans cinq des procédés d'exorcisme. Au premier livre, c'est encore sous la lettre H, au paragraphe 19. Au même phylactère que tantôt (I, H, 18) il faut, cette fois-ci, faire l'ajout d'un œil droit de loup et cela rend le porteur enviable en toute affaire, victorieux et sûr du succès car toute bête et tout démon le fuiront. Au surplus, cette amulette protège également contre la maladie³¹³. Par ailleurs, le quatrième livre offre une autre variante de cette dépréciation avec le verbe *φυγαδέω*. En IV, K, 6 (*de la carpe*), il est dit que « la fumée de sa graisse et de son foie met les démons en fuite »³¹⁴.

potion chasse les démons. Ensuite, semblable au charme tiré de la pierre extraite du rhinocéros et à celui provenant des yeux de l'hyène : III, Ψ, 2 (*du perroquet*) stipule que son bec, porté comme talisman, chasse les démons et la fièvre. Et pour finir avec le verbe *ἀποδιώκω*, IV, A, 4 (*du poisson appelé aigle*) : ses arêtes brûlées sur des sarments chassent les démons. Il est intéressant de noter que ce poisson est le même que celui de la lettre A, au premier livre, mais que de tous les remèdes discutés dans ce dernier, aucun ne concerne la lutte contre les démons.

³¹³ Le lien démon-maladie est présent dans beaucoup de cultures anciennes et celle des Grecs ne fait pas exception. C'est une association que nous avons rencontrée dans les conjurations étudiées jusqu'ici et qui se consolidera encore au cours de l'analyse des autres documents. Les *Cyranides* font donc état ici d'une notion communément admise, et cela bien avant la composition de ce texte. En fait, son lien avec l'exorcisme est, je dirais, quasi axiomatique. Enfin, pour poursuivre avec les amulettes qui portent le verbe *φεύγω*, au deuxième livre, la lettre Λ est entre autres consacrée au loup, et le troisième paragraphe fait également référence à l'œil droit de cet animal. Sans même besoin de quelque autre ingrédient, ce seul talisman porté sous les vêtements produit les plus grands effets, dont le fait de faire fuir les fantômes. De la même manière, l'anneau du mors d'un âne, porté en bague, disperse les démons (II, O, 6 (*de l'âne*)). Ensuite, nous avons déjà mentionné II, Y, 10 parce qu'il y est dit que les yeux d'une hyène écartent les craintes nocturnes, or cela met aussi les démons en fuite. Autre amulette avec le même effet, III, Γ, 5 (*du vautour*), affirme que le cœur de ce charognard enfermé dans sa peau et porté fait partir tout démon, brigands ou bêtes sauvages. Il apporte en plus le succès.

³¹⁴ Ce paragraphe rappelle le passage du *Livre de Tobie*, chap. 6 où l'archange Raphaël ordonne au jeune homme d'attraper le poisson (pas autrement qualifié que *ἰχθὺς μέγας* ou juste *ἰχθὺς*) qui vient de bondir dans le Tigre au

Un autre terme en rapport avec la notion de possession sur lequel nous nous sommes déjà arrêté est le verbe *δαμονιάω* et ses différents dérivés. Les sources littéraires ont permis de convenir que le sens qu'il faut lui attribuer est clairement "être possédé, avoir l'esprit égaré". Or, les *Cyranides* confirment cette acception. On la retrouve en trois endroits. La première occurrence est au livre II, O, 1 (*de l'âne*) : "(...) Si avec le sabot de sa patte droite tu fais une bague ou un anneau et que tu le donnes à porter à un [possédé d'un démon] (*δαμονιζομένω*), il sera sauvé (*σωθήσεται*)". On sait déjà que le mors de cet animal porté au doigt a la faculté de faire fuir les démons (II, O, 6) et c'est bien de cela encore dont il est question ici. Le deuxième cas est dans le chapitre sur l'aigle au troisième livre (III, A, 5) où il est prescrit de faire cuire les ailes de cet animal avec de la saponaire pour guérir les gens possédés (*δαμονιῶντας*). Un autre passage du premier livre (I, Ω, 12) comporte des instructions quant à la guérison des possédés (*δαμονιζομένους*) et, fait intéressant, ce remède fonctionne aussi pour les gens pris de fièvre et les épileptiques (*σεληνιαζομένους*)³¹⁵ : en frottant le malade avec de l'huile dans laquelle on a mis un scorpion, ce dernier sera guéri³¹⁶.

Une des notions que nous avons évoquées à plus d'une reprise jusqu'à maintenant et que nous rencontrerons encore dans les textes d'exorcisme, ce sont les terreurs nocturnes. Domaine privilégié d'Hécate, elles étaient de l'assortiment d'histoires rapportées dans *Les amis du mensonge*, des symptômes signalés dans *La maladie sacrée* et elles se retrouvent aussi dans les *Cyranides*. Soit avec les yeux d'une hyène (II, Y, 10), soit avec la peau d'un phoque (IV, Φ, 3) il est possible d'écarter ces frayeurs. Mentionnons aussi un phylactère du

bord duquel ils ont fait halte. Puis il lui dit de l'ouvrir et d'en conserver le cœur, le foie et le fiel. Ce dernier est un onguent pour les yeux tandis qu'à propos des deux autres il lui dit : "Fais de la fumée avec le cœur et le foie du poisson en face d'un homme ou d'une femme à qui est survenu une attaque de démon ou de mauvais esprit et toutes (ces) rencontres fuiront loin de lui et elles ne demeureront plus avec lui pour toujours (ma traduction). Texte du Codex Sinaiticus : *καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἡ καρδία καὶ τὸ ἥπαρ τοῦ ἰχθύος, κάπνισον ἐνώπιον ἀνθρώπου ἢ γυναικός, ἢ ἀπάντημα δαμονίου ἢ πνεύματος πονηροῦ, καὶ φεύξεται ἀπ' αὐτοῦ πᾶν ἀπάντημα καὶ οὐ μὴ μείνωσιν μετ' αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα.* Dans le *Livre de Tobie* le poisson n'est pas précisé et ce n'est pas le gras mais le cœur qu'il faut brûler (*Tobie* : *κάπνισον*, *Cyranides* : *καπνιζόμενα*) mais le principe de l'exorcisme est le même et surtout le résultat : dans les deux cas cela fait fuir le démon (*Tobie* : *φεύξεται* et *Cyranides* : *φυγαδεύει*).

³¹⁵ F. Ruelle traduit *σεληνιαζομένους* par lunatique, mais moi je le comprends plutôt comme épileptique. Le sens généralement attribué à ce verbe, *σεληνιάζω*, est "être épileptique".

³¹⁶ Le rapport qui existe entre la possession et l'épilepsie n'est plus à démontrer, mais s'il en était besoin, on trouve dans ce document plusieurs descriptions de traitement qui ont cette double et parfois triple fonction de guérir la fièvre, l'épilepsie et de prémunir contre les attaques de démons. Nous avons déjà abordé I, Ω, 15 un phylactère en peau de cerf comprenant le cœur d'une hirondelle, un bout de basilic et le dard d'un scorpion qui servait à chasser les démons, or ce charme apporte aussi la guérison aux épileptiques (*σεληνιαζομένους*) pris de folie (*μανίας*). Un remède que nous avons abordé plus haut, IV, Φ, 9, le cerveau de phoque en potion, a lui aussi cette double attribution de pouvoir écarter les démons et soigner le mal sacré. Quant à la fièvre c'est le mors de l'âne et l'œil droit du loup qui les détournent, II, Λ, 3 et II, O, 6 : deux paragraphes qui ont aussi ceci en commun de faire fuir les démons.

premier livre qui, même s'il ne porte pas un texte exorcistique, offre une réplique intéressante. Sur une pyrite il faut graver un flamant et près de ses pattes, un scorpion, ensuite sous la pierre mettre un peu de racine de panicaut et ce charme agira contre les animaux venimeux, les apparitions nocturnes et les fascinations (βασκανίαν).

Et enfin, une dernière amulette, I, H, 2 : il y est simplement dit que celui qui porte sur lui la racine de la plante eryngium n'aura pas à subir les ruses du démon³¹⁷.

Ce tour d'horizon rapide des conjurations contenues dans les *Cyranides* a pour avantage de mettre en perspective le matériel analysé jusqu'ici puisqu'on y a retrouvé la majorité des thèmes distingués dans la littérature et qui seront aussi sur les amulettes plus tardives. Ce document fait donc office de pont, tant s'en faut que cela soit possible, entre les sources proprement grecques et celles qui ont subi des influences extérieures. Parce qu'autant cette source combine des témoignages des maintes époques, qu'elle a hérité de plusieurs cultures. Ceci donne donc une base un peu plus solide pour examiner et comparer le corpus d'amulettes exorcistiques qui nous est parvenu. Corpus bien artificiel, il faut l'avouer et sûrement très pauvre au vu de ce qui a déjà été. Encore une fois, c'est par thématique que nous le considérerons, ceci ayant l'avantage de mettre en évidence les parallèles entre des documents qui ne sont pas, de prime abord, autrement reliés puisqu'ils proviennent de lieu et d'époques diverses.

3. Types de conjurations

3.1. Maladies

À la fin de la première partie j'ai affirmé que la notion de possession était présente dans la culture grecque avant l'influence des juifs et des Proche-Orientaux. Indépendamment d'ailleurs de la possession stricte, les démons ont toujours pu tourmenter les hommes, que ce soit par l'envoi de mauvais rêves, de malchance ou de maladies. Cette conception est

³¹⁷ Détail inusité, cette plante porte aussi le nom de *gorgonios* : ce qui fait revenir à l'esprit le vers 454 des *Phéniennes* d'Euripide quand Jocaste essaie de raisonner ses fils et qu'elle fait remarquer à Étéocle, qui a un regard terrible, que ce n'est pas la tête d'une Gorgone qu'il a devant lui, mais celle de son frère. Cela rappelle aussi l'autre pièce de cet auteur, *Héraclès*, 868, au passage où sont décrits les symptômes de la folie d'Héraclès et que son regard est dit γοργοπούς, terrible. Plus loin nous verrons une amulette décrite dans les *PGM*, XVIIIb 1-7 ; une conjuration de la fièvre qui porte le mot *gorgophonas* : tueur ou tueuses de Gorgone. Je n'avance rien sur le rôle des Gorgones relativement à l'exorcisme, je ne fais que souligner un parallèle.

clairement attestée au V^e s. av. J.-C. par un passage des *Trachiniennes* de Sophocle. À Héraclès mourant qui demande à son fils d'épouser sa compagne, cause de tous les maux qui les accablent, celui-ci répond que l'homme qui accepterait cela serait certes 'malade par l'action de démons vengeurs (τίς ταῦτ' ἄν, ὅστις μὴ ἕξ ἀλαστόρων νοσοῖ)',³¹⁸.

La différence entre démon et maladie est floue. Cependant, si le démon lui-même peut être conjuré, à plus forte raison la maladie elle aussi le peut. Les prières, les offrandes et les rituels basés sur une conception plus orthodoxe de la religion étaient courants, tout autant que la magie et le port d'amulettes. Les formules de ces dernières indiquent souvent de façon très spécifique l'affection qui doit être guérie. On n'a qu'à penser à celles qui sont dirigées contre la fièvre : elles précisent le type dont il s'agit : quotidienne, nocturne, tierce, quarte... Une amulette chrétienne pour une certaine Gennadia spécifie même qu'elle doit être délivrée du frissonnement, de la fièvre avec frissonnement et de la fièvre seule. Ce phylactère est daté du V^e s. ap. J.-C., mais sa formulation est la même que sur les documents plus anciens. Il est notable que l'admonestation soit adressée directement au mal, comme s'il était incarné. Cette distinction est plutôt propre aux adjurations païennes et grecques que chrétiennes. '(chrisme) Jesus Christ is victorious. Shivering, and fever with shivering, and fever, the son of God pursue you. Holy, holy, holy, is the Lord Sabaoth. Heal Gennadia, your maidservant. Jesus Christ is victorious. (Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστοῦ)ς νικᾷ) (chrisme)',³¹⁹. L'acclamation qui ouvre et ferme la formule, 'Jésus est victorieux', a une fonction apotropaïque. Ce genre d'énoncé qui magnifie une divinité pour que sa puissance triomphe d'une menace était courant aussi chez les Grecs. À titre de témoin nous pouvons citer Théophraste qui, dans sa description du personnage superstitieux, mentionne une coutume qui se rapportait plus ou moins aux mêmes circonstances : si des chouettes, oiseaux de malheur, hululaient à proximité, le crédule murmurait 'Athéna est plus forte (κρείττων)' et il continuait sa route³²⁰.

Autre particularité, l'adresse aux maux eux-mêmes, la fièvre et le frissonnement, au même titre qu'à Sabaoth, dans un texte qui, au minimum, recèle de fortes influences chrétiennes, conforte le point de vue qu'en marge du culte officiel, les pratiques profanes et magiques des bons chrétiens conservaient un bagage païen beaucoup plus ancien, adapté aux nouvelles nécessités religieuses et sociales.

³¹⁸ SOPHOCLE, *Trachiniennes*, 1235 (ma traduction).

³¹⁹ DANIEL, R.W. et MALTOMINI, F., *Supplementum Magicum vol.1*, 1990, p. 70-71.

³²⁰ THÉOPHRASTE, *Caractères*, 16, 8.

Si la majorité des amulettes destinées à combattre les maladies identifient celles-ci de façon relativement précise³²¹, il en est d'autres qui ne font aucune différence entre la maladie envoyée par le démon et ce démon lui-même. C'est le cas d'un phylactère d'Amphipolis daté du II^e ou III^e s. ap. J.-C. dont les lignes 7 et 9 sont : "Protège Phaeinos que Paramona a mis au monde de tout démon masculin et féminin"³²². Le reste est constitué de *voces magicæ* et de noms d'anges. Si cette lamelle d'or est vraiment destinée à protéger d'une affection quelconque, comme le soutient R. Kotansky, on peut constater combien la limite entre une maladie et la puissance qui l'envoie est parfois floue.

Le principe qui consiste à personnifier fléaux et maladies peut reculer dans le temps à une date bien plus ancienne que n'importe laquelle des amulettes répertoriées. On le voit déjà dans le mythe de Pandore chez Hésiode dans *Les travaux et les jours*. Après qu'elle eût ouvert la jarre,

Voici que dix mille souffrances
errent parmi les hommes; la terre est pleine de malheur,
la mer en est pleine; des maladies parmi les hommes,
certaines de jour, d'autres la nuit,
voyagent selon leur caprice,
apportent aux hommes le malheur
sans rien dire, car Zeus
prudent leur a retiré la voix³²³.

Ce texte ne laisse aucun doute sur la double nature de la maladie : trouble physique qui apporte souffrance et malheur ainsi qu'être incarné qui peut errer et voyager et qui même aurait une voix, tel un homme, si Zeus ne la lui avait pas retirée.

Le passage sans contredit le plus souvent produit pour appuyer l'identification maladie-démon reste celui d'Aristophane dans *Les Guêpes* : "Et il dit qu'après celui-là il attaqua l'an dernier ces démons de fièvres froides et de fièvres chaudes qui, la nuit, étranglaient les pères, étouffaient les

³²¹ Peut-être faut-il considérer que la majorité de nos amulettes identifient bien la maladie parce que nous ne reconnaissons pas toujours pour telles celles qui ne sont pas plus précises.

³²² Édité par DANIEL, R.W., "A Phylactery from Amphipolis", *ZPE* 41, 1981, p. 275-276. Identifié comme étant destiné à combattre une maladie, ce qui n'est pas évident de prime abord, par KOTANSKY, R., "Incantations and Prayers", 1991, p. 117 et 132, note 66.

διαφίλαξον ἀπὸ
παντός δαιμονίου ἀρσενικοῦ καὶ θη[υ]κο[ῦ τὸν]
Φαεινὸν ὃν ἔτεκεν ἡ Παραμονά (ma traduction).

³²³ HÉSIODE, *Les travaux et les jours*, 100-104 (trad. BACKÈS, J.-L., *Collection Folio Classique*). Ce passage des démons-maladies sans voix fait penser aux démons muets qu'on retrouve chez les juifs mais aussi sur une amulette qui semble tout à fait païenne, *PGM* CXIV 1-14, du III^e ou IV^e s. ap. J.-C. : elle protège la porteuse, entre autres maux, des démons muets.

grands-pères, et penchés sur vos lits...³²⁴ Naturellement, ces vers ont un sens second, puisque c'est de sycophantes que parle Aristophane quand il nomme les démons de la fièvre. Il demeure cependant que l'image créée, celle d'une personnification de la fièvre, devait être assez courante pour que le poète se permette de l'évoquer ainsi sans plus de façon. À ce propos, on peut évidemment rappeler le premier chapitre de *La maladie sacrée* : l'auteur se donne bien du mal pour défaire la croyance populaire selon laquelle l'épilepsie relève de la possession par une divinité qui serait cause des crises. Je crois aussi que les deux premiers documents analysés, la tablette de Phalasarna et le chant de Philinna, appartiennent à la même catégorie.

À ce titre, une autre amulette appuie l'identification maladie-démon. Elle affiche un vocabulaire et des thèmes qui sont sans conteste ceux d'un exorcisme liturgique chrétien et donc, par définition, dirigés contre une force démoniaque. Pourtant, pas une seule fois un démon n'est nommé. Il s'agit de l'exorcisme contre la tumeur maligne de l'île d'Amorgos à Arkesine dont la date se situe à quelque part entre le III^e et le VI^e s. ap. J.-C.³²⁵. Elle est

³²⁴ ARISTOPHANE, *Les guêpes*, 1037-1039 (trad. VAN DAELE, H., CUF). Pour une bibliographie plus complète sur ce sujet voir SMITH, J.Z., "Toward Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity", dans, *ANRW*, 2,16,1, Berlin, 1978, p. 425-439.

³²⁵ L'exorcisme est fait avec des termes chrétiens. La tumeur est adjurée au nom de celui

(...) qui par son fils éclaire Jérusalem avec un flambeau
au nom de celui qui a tué le dragon aux douze têtes par
la main de Michel et Gabriel, ses Saints Archanges (...)

... au nom de celui qui a mesuré le ciel à l'empan de sa
main et la terre entre ses doigts, qui soutient l'univers
comme une voûte (...)

... par le nom souverainement vrai

... par le nom des Saints Archanges, Michel,
Gabriel, Ouriel, Raphael, [par l'auteur] des
puissances immatérielles (...)

... par celui qui est descendu au royaume d'en bas
[et qui le troisième jour est ressuscité d'entre les morts.]

Selon moi, ce sont là des adjurations kérygmiques qui ne sont pas sans rappeler celles du charme de Pibechis, PGM IV 3007-3086. Celui qui éclaire Jérusalem avec un flambeau représente, selon T. Homolle, le Christ qui apporte la lumière au genre humain et à la Jérusalem nouvelle qui descend du ciel (*Apocalypse de St Jean*). Pibechis conjure au nom de Dieu, porteur de lumière. La tablette d'Amorgos mentionne le combat contre le dragon à douze têtes (il en a sept dans l'*Apocalypse de St Jean*), Pibechis mentionne le combat contre les géants qui sont venus à la tour de Babel (LXX, *Gen.*, 10 :8). La destruction du dragon comme celle des géants sert à montrer la puissance de Dieu. Les adjurations avec des *kerygmata* sont caractéristiques de la littérature juive, mais le document d'Amorgos est plus chrétien que juif, car il se base sur des faits du *Nouveau Testament* et non de l'*Ancien*. Pourtant il demeure que faire la proclamation des puissants travaux de Dieu est une forme dérivée du judaïsme qui fut reprise par la suite par les chrétiens. Toutefois, je suis consciente qu'il ne faut pas trancher trop catégoriquement : les premiers chrétiens étaient eux-mêmes des juifs. HOMOLLE, Th., "Inscriptions d'Amorgos", 1901, p. 444-445. Les "pouvoirs de Dieu" de la théologie rabbinique sont mentionnés par KNOX,

composée d'une série de formules (ἐξ)ορκίζω σε, formule type pour renvoyer les démons, adressées à une φῦμα ἄγριον, une tumeur maligne. C'est le même genre de stratégie, l'enchaînement en cascade de phrases commençant par (ἐξ)ορκίζω σε, qu'on trouve dans l'exorcisme de Pibechis, un rite d'influence juive contenu dans les *PGM*. Sur la tablette d'Amorgos on lui ordonne à quatre reprises de sortir de la personne à exorciser, ἔξελεθε, et deux fois de s'en éloigner, ἄπελεθε. Deux étapes bien distinctes donc : 1. extraire, 2. empêcher de revenir. Ces deux vocables sont courants dans les exorcismes, mais seulement, à mon avis, à partir du moment où l'idée qu'un esprit peut prendre possession d'un individu est bien développée³²⁶. On peut aussi relever la commande μή ἀδικίσις, ne fais aucun mal³²⁷, qui n'est pas sans rappeler les adjurations à l'utérus où la formule vise non à bannir mais à empêcher de nuire. Ce même terme est aussi présent dans le papyrus chrétien *PGM* 10 où on adjure des esprits impurs de ne pas faire de mal au porteur de l'amulette. À l'avant-dernière ligne du texte de Phalasarna, c'est l'ordre οὔτε δηλήσεται, ne blesse pas qu'on retrouve. Autre verbe mais exactement la même intention.

Le qualificatif ἄγριος qui est accolé à φῦμα et ici traduit par maligne, s'applique à l'âcreté des humeurs. Chez Hippocrate le terme revient fréquemment pour les ulcères ou les phlegmes et fait référence aux maladies incurables ou violentes. Par contre, il veut aussi dire "sauvages" en parlant d'animaux, ce qui nous ramène encore une fois au portrait thériomorphe des démons.

Enfin, la tablette d'Amorgos est particulière sur un point : elle est en plomb, le métal utilisé pour les contacts avec l'autre monde, et le plus souvent avec le monde infernal. Majoritairement, les inscriptions gravées sur ce métal sont des *defixiones*, toutefois les conjurations aussi peuvent être inscrites sur plomb, comme la tablette de Phalasarna. Le cas est ici quelque peu différent cependant, puisque cette tablette-ci est clairement chrétienne et que les chrétiens traditionnels n'avaient pas l'habitude d'utiliser ce matériau associé à

W.L., "Jewish Liturgical Exorcism", *HTR* 31, 1938, p. 198, qui cite PHILO, *Quaest. Exod.*, 2.64. Toutefois j'assume l'entière responsabilité pour l'usage que j'en fais relativement au document d'Amorgos. Th. HOMOLLE date cette tablette du III^e s. ap. J.-C. alors que KOTANSKY, R., "Greek Exorcistic Amulets", 2001, p. 269, la date du V^e ou VI^e s.

³²⁶ Cette idée est renforcée par le fait que dans mon corpus je ne dispose d'aucun document avec ces termes, ἔξελεθῆν et ἀπελεθῆν, qui soit antérieur au III^e s. ap. J.-C., époque où la possession et l'exorcisme ne sont pas du tout remis en doute. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y en ait pas eu avant cette date. Simplement je crois que ces deux verbes sont représentatifs d'une intention exorcistique et, en fait, c'est bien dans ce contexte qu'on les retrouve. Il serait donc concluant pour mon point de vue d'identifier une de ces deux commandes sur un texte typiquement grec.

³²⁷ Du verbe ἀδικέ-ω, mais avec un ι au lieu d'un η : on devrait donc lire : μή ἀδικήσης τὸν φοροῦντα.

l'antique magie des païens³²⁸. Néanmoins, il est difficile d'arrêter d'aussi anciennes pratiques. L'exorcisme est un serment qu'on impose au démon : on le lie au nom de la divinité la plus puissante qu'on connaisse. Le plomb est la matière parfaite pour sceller un tel lien. Il le fait au nom du monde chthonien. On peut donc dire que sur ce point, l'adjuration d'Amorgos manifeste l'adaptation chrétienne d'une longue tradition païenne.

Deux autres amulettes d'exorcisme sont intéressantes en ce qu'elles associent sur la même conjuration maladies et démons. La première, une amulette d'argent pour Abbagaza est datable du II^e ou III^e s. ap. J.-C. et porte le texte suivant : "Phylactery against every spirit and sicknesses (magic signs and letters) You, Health, heal Abbagaza whom Phaispharta bore",³²⁹. Le verbe *θεραπεύω* à l'impératif est, en règle générale, typique des textes chrétiens : cette amulette appartient-elle pour autant à ce type de documents ?³³⁰ L'invocation de la santé incarnée serait assez surprenante pour un pur chrétien. Personnifier un concept est une pratique antique. D'un point de vue chrétien ou juif, les noms de Jésus et de Yahvé auraient préférablement été choisis.

Il y a également d'autres raisons de croire que des influences païennes, ont joué un rôle dans la composition de ce texte. On retrouve encore une fois le *πνεῦμα* : ce qui serait la marque d'une influence sémitique selon Kotansky, mais qui pourrait tout autant faire pencher du côté des Grecs comme on l'a vu à plusieurs reprises. Cette amulette semble confirmer la lecture d'une conjuration dans la tablette de Phalasarna et dans l'épode de Philinna qui partagent toutes des caractéristiques typiques de l'exorcisme.

³²⁸ Il semblerait que, bien qu'elles ne soient pas totalement inexistantes, les inscriptions chrétiennes sur plomb sont très rares. Déjà en 1901 Th. Homolle en faisait la remarque et encore aujourd'hui c'est une observation qui paraît avoir du sens (HOMOLLE, Th., "Inscriptions d'Amorgos", 1901, p. 452.). J'ajouterais que le plomb a ces qualités d'être très malléable et peu cher, ce qui en fait le matériau idéal pour toute inscription devant perdurer. Seulement il y a aussi cette claire association avec la magie et le monde infernal, il reste difficile de ne pas en tenir compte. Ce qui devait certainement jouer aux yeux des chrétiens et qui explique la relative rareté du plomb dans leurs usages.

³²⁹ KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 379-382.

φυλακτήριον πρὸς πᾶν πνεῦμα καὶ νόσους.

(symboles magiques)

σύ, Ὑγία, θεράπευσον Ἀβ-

βαγάζαν ἣν ἔτεκεν Φαισφάρτα.

³³⁰ KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 380 fait cette constatation au sujet du verbe *θεραπεύω*. En fait, trois autres amulettes païennes utilisent *θεραπεύω* à l'impératif pour contrer fièvres et maladies; *PGM CXXX* : une amulette contre toutes maladies et la fièvre pour Hélène; celle contre la fièvre pour Amatis dont il a été question un peu plus haut et aussi *PGM XVIIIb 1-7* : une autre amulette contre la fièvre.

Le dernier phylactère associant maladie et démon est le *PGM VII 579-590* (III^e ou IV^e s. ap. J.-C.). Le texte est constitué de *voces magicæ* et d'une courte formule inscrite à l'intérieur d'un ouroboros³³¹ qui est sensée protéger contre les δαίμονας et les φάντασματα ainsi que contre toutes maladies et souffrances. "A phylactery, a bodyguard against daimons, against phantasm, against every sickness and suffering (...)"³³². Il est intéressant de noter que c'est une des deux seules occurrences de φάντασμα (fantôme, apparition) dans les *PGM*. Dans les exorcismes des *Cyranides* on retrouve trois fois ce mot³³³. Il est courant cependant dans les manuscrits tardifs d'exorcisme où le sens devient plutôt celui de cauchemar. Si c'est bien dans cette dernière acception qu'il faut l'entendre dans le cas du *PGM VII 579-590*, alors on ne peut s'empêcher de penser à Hécate, la déesse qui est à l'origine des craintes et des frayeurs nocturnes, des bonds hors du lit et des fuites au dehors³³⁴. Plus marquant encore sont ces vers d'un tragique inconnu : "Mais si tu redoutes une vision dans ton sommeil (ἐνυπνον φάντασμα) et si tu as reçu la troupe de la chthonienne Hécate"³³⁵. Φάντασμα prend ici la même signification que dans les manuscrits tardifs et pourtant il est dans un texte grec, tout ce qu'il y a de plus traditionnel et conservateur, de la fin de la période hellénistique.

L'auteur de la formule du *PGM* spécifie aussi que cette amulette fonctionne avec puissance parce qu'elle porte le nom de Dieu et qu'elle est son sceau. Est-ce une référence au sceau de Dieu que possédait Salomon dans le folklore juif ? Quoi qu'il en soit, cette amulette comporte les préceptes de plus d'une culture et il serait trop facile et rapide d'affirmer qu'elle est purement juive. Φάντασμα peut très bien se référer à la conception grecque des troubles nocturnes. Plutarque n'a-t-il pas dit que c'était par des pratiques magiques que les superstitieux s'en protégeaient ? Durant leur sommeil ils sont tourmentés par des spectres effrayants et des supplices affreux et à leur réveil, plutôt que de mépriser ces faussetés, ils se ruent chez tous les charlatants qu'ils trouvent, paient des fortunes et mettent en pratique tous leurs conseils ridicules³³⁶.

³³¹ Un ouroboros est un cercle formé par un serpent qui se mord la queue. Selon J. Annequin cette figure "symbolise le monde organisé par les lois mathématiques où le temps se résume à un éternel retour". (ANNEQUIN, J., *Recherches sur l'action magique et ses représentations*, Paris, 1973, p. 11.)

³³² SMITH, M. (trad.), dans, BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago, Londres, 1992, p. 134. Φυλακτήριον σωματοφύλαξ πρὸς δαίμονας, πρὸς φαντάσματα, πρὸς πᾶσαν νόσον καὶ πάθος (...)

³³³ Dans le *PGM IV 2701* : une section de la formule à Séléné pour diffamation. Puis dans les *Cyranides I, Γ, 10*, où on dit que les fumigations et les boissons de racine de pivoine écartent les démons; II, Λ, 3 avec l'œil droit du loup et IV, I, 6, avec les dents de la joulie portées au cou.

³³⁴ HIPPOCRATE, *La maladie sacrée*, 1, 11.

³³⁵ *Adespota frag. 375* Kannicht-Snell : ἀλλ' εἴτ' ἐνυπνον φάντασμα φοβῆ ἡχθονίας θ' Ἐκάτης κῶμον ἐδέξω. Cité par JOUANNA, J. (éd. et trad.), *La maladie sacrée*, Paris, 2003, p. 61.

³³⁶ PLUTARQUE, *De la superstition*, 166 a.

3.2. Fièvres

Les amulettes contre la fièvre sont relativement nombreuses parmi les documents qui se rapportent à l'exorcisme. Les thèmes et le vocabulaire qu'on y retrouve sont clairement ceux d'une conjuration démoniaque, à cela près qu'ils s'adressent à un trouble physique plutôt qu'à un démon. On y retrouve souvent entre autres, le verbe ἀπ-αλλάττω à l'impératif : délivre ou écarte. Le même terme que dans le texte de Lucien : le Syrien libérait (ἀπαλλάττουσι) les possédés de leur terreurs et ensuite il les renvoyait, les ayant débarrassés (ἀπαλλάξας) de leurs ennuis, moyennant un fort salaire³³⁷. Bien qu'il ne soit pas exclusif à ce type de formule, loin s'en faut, il est significatif que sur treize amulettes contre la fièvre, cinq contiennent ce verbe.³³⁸

Quatre amulettes, dont trois sont parmi les cinq qui ont ἀπ-αλλάττω, ont une forme de ἔχω. Le verbe ἔχω est un des termes types de la possession par un esprit, par un démon ou par un amant dans un charme amoureux. Son sens est réellement celui d'une prise de contrôle. C'est aussi ce verbe qui sert à décrire l'emprise de la fièvre dans certains PGM³³⁹. Dans ces cas on peut dire que la formule tentait de délivrer d'une affection qui occupait, qui possédait (ἔχω) réellement le corps de la personne, ce qui est très près de la conception qu'on se fait de la possession.

³³⁷ LUCIEN, *Les amis du mensonge*, 16.

³³⁸ PGM XCI 1-14 : une amulette contre la fièvre pour une certaine Techosis, du III^e ou IV^e s. ap. J.-C. et PGM CXV 1-7 : une amulette contre la fièvre et le frissonnement pour Ammon, du IV^e s. ap. J.-C. présentent toutes deux ἀπάλλαξον. De plus CXV 1-7 s'ouvre avec la formule ἐξορκίδω (sic). PGM LXXXIII 1-20 : une amulette d'influence chrétienne contre la fièvre et le frissonnement pour Taiolles, du V^e ou VI^e s. ap. J.-C. a ἀπαλλάξ<ατε>. Celle-ci est probablement chrétienne puisqu'un dessin de croix ouvre le texte et que la formule cite des passages du *paternoster*. Cependant, elle invoque aussi Michael et les archanges : personnages à résonance plus juive.

Enfin, une amulette contre la fièvre, le frissonnement et les maladies pour Anatolios a ἀπαλλάξεται. PGM LXXXVII 1-11 : une amulette contre la fièvre et les maux de tête pour Ioannes, IV^e s. ap. J.-C. avait probablement aussi une forme d'ἀπ-αλλάττω quoi que le texte soit partiellement perdu. Le nom du porteur, Ioannes, a une consonance chrétienne, mais pour le reste, l'amulette n'a pas un contenu distinctement chrétien (mis à part une invocation aux anges immortels qui en fait sonne plutôt juive).

³³⁹ PGM XCI 1-14 (...) ἀπάλλαξον Τεχῶσιν, ἣν ἔτεκεν [I.]..., ἀπὸ τοῦ σ[υ]νέχοντος αὐτῆν καθημερινὸν ῥίγοπυρέτου (...); PGM CXV 1-17 (...) Ἄμμων τοῦ ἔχοντος αὐτὸν πυρετὸν καὶ ῥίγους (...); PGM LXXXVII 1-11 (...) τὸν Ἰωάννην τοῦ ἔχοντος ῥίγους καὶ πυρετοῦ (...). Et le dernier PGM, celui où il n'y a pas le verbe ἀπ-αλλάττω : PGM LXXXVIII 1-19, une amulette contre la fièvre pour Dias (...) ἀπὸ τ[ο]ῦ συνέχοντος αὐτὸν πυρέτου (...). Il est important de noter que ἔχω est utilisé pour désigner la possession sur les amulettes tardives mais aussi dans la littérature grecque classique comme il a été relevé plus haut.

Un composé du verbe ἔχω se trouve aussi sur un phylactère du IV^e s. ap. J.-C., *PGM* LXXXIX 1-27, mais dans un sens différent des amulettes précédentes. Dans ces dernières, le malade était possédé ((συν)έχοντος) par la fièvre, alors que l'amulette pour Sophia Priskilla demande à Abrasax de maîtriser (κατάσχησον) et d'annihiler (κατάργησον) le mal qui s'approche : que ce soit le frissonnement de la fièvre, qu'il l'arrête (κατάσχησον), que ce soit un fantôme (σκειάν), qu'il l'arrête (κατάσχησον), que ce soit un démon (δεμόνιον), qu'il l'arrête (κατάσχησον). Cette chaîne de κατάσχησον est répétée deux fois, entrecoupée de *voces magicae* composées par la permutation du nom Abrasax. Les mots et noms magiques de ce texte sont païens et nous pourrions prendre cette amulette pour telle, mais le nom de Sophia Priskilla semble plutôt d'origine chrétienne. Ce qui, de toute manière, n'empêche en rien que la formule soit païenne³⁴⁰.

Au nombre des textes qui ordonnent une délivrance, *PGM* LXXXIII 1-20, une amulette chrétienne pour Taiolles, se démarque sur un point. L'adjuration ἐξορκίζω σε s'adresse à Michael, le combattant de Dieu, à Sabaoth tout puissant et... aux morts ! Voilà qui est étonnant pour une amulette chrétienne, mais qui fait penser au culte antique des héros, eux qui étaient bien près des morts et dont les attributions étaient sensiblement les mêmes. Les défunts étaient des messagers de choix entre ce monde-ci et le suivant et ils ont, bien souvent malgré eux, servi les humains³⁴¹.

Datant de la même époque, une autre amulette pour conjurer la fièvre d'une certaine Kalé place côte-à-côte un procédé particulièrement chrétien (le texte s'ouvre avec le *credo* de la naissance, de la mort et de la résurrection du Christ) et la formule φεῦγε qui huit ou neuf

³⁴⁰ DANIEL, R.W. et MALTOMINI, F., *Supplementum Magicum vol.1*, 1990, p. 35-39.

Une autre amulette, *PGM* CIV 1-8, datant du III^e s. ap. J.-C., est semblable dans sa formulation, à celle-ci : elle débute avec des *voces magicae*, ensuite la formule ordonne que soit écartés (ἀπόστησον) d'Althéa la fièvre quotidienne et le tremblement, puis une deuxième fois, de détourner (παῦσον) d'Althéa la fièvre quotidienne et le tremblement. DANIEL, R.W. et MALTOMINI, F., *Supplementum Magicum vol.1*, 1990, p. 14-15.

³⁴¹ R.W. DANIEL et F. MALTOMINI (*Supplementum Magicum vol.1*, 1990, p. 80), en lien avec cela, évoquent la possibilité que, peut-être, le culte des saints serait la version orthodoxe du culte païen des morts. Autre point à souligner, la sixième ligne comporte une expression que nous n'avons pas encore rencontrée : μηκέτι ἄψη τῆ ψυχῆ, 'no longer fasten to the soul of the wearer...'. Il s'agirait d'une expression spécifique aux juifs et qui sera reprise ensuite par les chrétiens. Il devient évident avec ce passage que cette amulette possède une perception de l'exorcisme qui est très près de la notion judéo-chrétienne. En outre les lignes 10-13 citent un bout du *Ps* 91 (90) qui est bien connu par les chrétiens pour ses vertus exorcistiques. Une autre amulette peut être mise en parallèle avec celle pour Taiolles en invoquant les morts, une amulette pour Amatis conjure ((ἐξορκίζω) les symboles (ou par la puissance des symboles) afin qu'ils la guérissent (ἐξορκίζω ἡμᾶς τοὺς .I..I.I.)ακ...οὺς χαρακ[τῆρας] ἵνα θεραπεύσητε τὴν Ἀμᾶτις). De plus, le texte s'ouvre avec deux *voces magicae* bien connus, *Damnameneus* et *Akramachamari*. En soit, cela n'a rien de particulier, si ce n'est que quelques lignes plus bas l'invocation est adressée à celui qui siège au-dessus des chérubins et des séraphins.

siècles plus tôt servait déjà à bannir des afflictions en Crète. Ce papyrus comporte aussi l'ordre ἀποδιόξεται du verbe διώκω, chasser. Ce sont deux verbes spécifiques à l'exorcisme³⁴².

Le même credo est présent sur une adjuration pour la guérison de la fièvre, de la migraine, de la malveillance et des mauvais esprits (V^e – VI^e s. ap. J.-C.). Dans la suite du texte, pour persuader la divinité invoquée, Jésus, de rétablir la santé de la porteuse de l'amulette, on rappelle un passage de l'*Évangile de Matthieu* où Jésus guérit la belle-mère de celui-ci alors qu'elle était fiévreuse (*Matt.* 8. 14-15)³⁴³. L'utilisation d'une *historiola* est courante en magie sympathique pour persuader une divinité d'agir de façon prédéterminée. C'est ce principe qui avait motivé, quelques siècles plus tôt, l'inclusion de l'anecdote sur Antaura dans le chant de Philinna.

Enfin, une dernière amulette doit être mentionnée : *PGM XVIIIb* 1-7 (II^e s. ap. J.-C.). Elle suit sensiblement le même schéma que celles jusqu'à maintenant citées. Elle invoque des puissances qui ne sont pas nommées (ἐξορκίζω ὑμᾶς) afin qu'elles guérissent Dionysos de tout frissonnement et des fièvres de nuit, de jour et des fièvres quartes. Ce court texte affecte une forme particulière : il fait le tour, en spirale, du mot *Gorgophonas*, lequel est répété, tout en perdant deux lettres à chaque ligne, de façon à former une pyramide inversée, dans une forme en *Schwindeschema*. Puisque l'adjuration est adressée à plusieurs individus – ὑμᾶς - on pourrait croire que l'épithète est à l'accusatif féminin pluriel, mais il n'existe aucun groupe de tueuses de Gorgones. Il faut donc croire qu'il s'agit d'un génitif singulier et qu'il se réfère peut-être à Athéna. Mais le tueur de Gorgones le plus connu demeure Persée. Si on considère qu'un α peut être confondu avec un ο, le qualificatif, devenant nominatif masculin singulier, *Gorgophonos*, il se comprendrait aisément. En bout de ligne une chose est claire : le personnage mythologique qui peut abattre une Gorgone, peut faire de même avec la fièvre. Méduse apparaît d'ailleurs sur trois amulettes signalées par Schlumberger destinées à contrôler un utérus malicieux. Ces Gorgones semblent être perçues comme les responsables de plusieurs affections physiques et doivent de ce fait être conjurées³⁴⁴. Cette amulette est précieuse dans la mesure où elle atteste d'une pratique païenne en iatro-magie qui fait suite

³⁴² DANIEL, R.W. et MALTOMINI, F., *Supplementum Magicum vol.1*, 1990, p. 63-66.

³⁴³ DANIEL, R.W. et MALTOMINI, F., *Supplementum Magicum vol.1*, 1990, p. 86-89.

³⁴⁴ DANIEL, R.W. et MALTOMINI, F., *Supplementum Magicum vol.1*, 1990, p. 4-5, note 5 et SCHLUMBERGER, G., 'Amulettes Byzantins anciens destinés à combattre les maléfices et maladies' (sic), *REG* 5, no. 17, 1892, p. 89-93.

aux documents de Phalasarna et Philinna et leur référence à des maux physiques (la tablette de Phalasarna visait à conjurer, entre autres choses, une affliction : on peut le déduire par l'invocation à Iatros).

3.3. Épilepsie et migraine

La maladie sacrée ayant donné lieu à un traité hippocratique où l'auteur essaie de défaire la conception qu'il s'agit d'un mal envoyé par les dieux, on serait porté à croire que c'était là une idée persistante dans le folklore populaire. Cependant, l'épilepsie apparaît bien peu dans les *PGM* et même sur les amulettes en général. Lorsqu'on la retrouve, c'est habituellement en association avec un autre mal³⁴⁵.

Le premier exemple est un fragment de papyrus datant du III^e ou IV^e s. ap. J.-C. :
PGM CXIV 1-14 : une amulette contre l'attaque des démons et contre l'épilepsie.

Protect the woman so-and-so, lord, [from all] evil acts [and from every] visitation (of a demon) and [each apparition] belonging to Hekate and from [every] attack [of a ghost] and [from every] onslaught [of spirits appearing] in sleep [or] mute demons [and from every] epileptic fit [and from all] epilepsy and [from every disease] of the body and from [---] enchantment [---]³⁴⁶.

On ne peut dire si cette amulette est païenne, chrétienne ou syncrétique. Le début, [φύλα]ξον τή[ν δε]ίνα, κ(ύρι)ε pourrait faire incliner en faveur d'un document chrétien puisque l'abréviation κε pour κύριε provient en effet des chrétiens, mais on la voit également incorporée dans des documents païens, effet inévitable du syncrétisme de cette époque³⁴⁷. À

³⁴⁵ KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 329, remarque lui aussi que la migraine est habituellement associée à l'épilepsie.

³⁴⁶ *PGM CXIV 1-14: Amulet for attacks by daimons and for epilepsy*, DANIEL, R.W., 'Some Φυλακτήρια', *ZPE* 25, 1977, p. 145-149.

[φύλα]ξον τή[ν δε]ίνα, κ(ύρι)ε, [ἀπό πάντων]
[πον]ηρῶν πραγμάτων[ν και ἀπό παν-]
[τὸ]ς συναντήματος κ[αί (5 à 8 lettres)]
[..]σεκτησιου και ἀπ[ὸ] (7 à 10 lettres)]
[...]μου πτώσε[ω]ς κ[αί ἀπό πάσης (1 à 2 lettres)]
[....]ωσεως ἔπνο[(9 à 12 lettres)]
[....] κωφῶν δεμόνων[ων και ἀπό πά-]
[σης] ἐπιλήμψεως [και ἀπό παν-]
[τὸ]ς σεληνιασμοῦ κ[αί (7 à 11 lettres)]
[.....]ματος και ἀπ[ὸ] (7 à 11 lettres)]
[.....]ἐπιπ[ο]μπής .I (8 à 11 lettres)]
[(8 à 11 lettres)] κατ [(10-14 lettres)]
[(8 à 11 lettres)] σε [(10-14 lettres)]
[(8 à 11 lettres)] δυν [(10-14 lettres)]

³⁴⁷ DANIEL, R.W., 'Some Φυλακτήρια', *ZPE* 25, 1977, p. 145-146.

ce moment, on lui donnerait le sens de “maître” plutôt que celui de “Seigneur”. L’absence d’invocation à une divinité précise et expressément nommée, irait plutôt dans ce sens.

On constate que la demande n’est pas d’exorciser ou de chasser la maladie, mais bien de protéger la porteuse. L’intérêt de cette amulette, selon moi, réside dans le [ἀπό παντός] συναντήματος contre lequel la dame doit être protégée : les mauvaises rencontres. Le terme est courant dans la littérature byzantine et médiévale³⁴⁸. On le voit aussi dans *PGM 17* (V^e ou VI^e s. ap. J.-C.) qui contient un exorcisme basé sur le *Testament de Salomon*³⁴⁹ entrecoupé de

³⁴⁸ DELATTE, A., *Anecdota Atheniensiæ*, Paris et Liège, 1927, cité par ROBERT, L., “Amulettes Grecques”, *JS*, 1981, p. 21.

³⁴⁹ On esquissera ici une rapide présentation du *Testament de Salomon*, un document dont il est question de temps à autre parce qu’on y retrouve plusieurs des thématiques évoquées dans cette recherche. Pour cause : ce texte relate la rencontre du roi Salomon avec différents démons, dans le but de : 1. leur faire dire leur nom, 2. trouver les moyens de les combattre et 3. leur assigner une tâche dans la construction du temple que bâtit le roi. Il s’agit d’une histoire folklorique de type haggadique (i.e. qui raconte l’histoire de l’exil des Hébreux hors d’Égypte), à laquelle se sont incorporées d’anciennes traditions de magie, d’astrologie, d’angéologie, de démonologie et de médecine primitive. Le document tel qu’il se présente aujourd’hui est la révision chrétienne faite au III^e ou IV^e s. ap. J.-C. d’un original juif de la fin du I^{er} s. ap. J.-C., mais il assume un fond de pensée qu’on retrouve à l’époque hellénistique. Il est écrit en grec de la koinè, le style et le langage sont semblables à ceux du *Nouveau Testament*. Il ressemble, pour ce qui touche à la magie, aux *PGM*, si ce n’est qu’à la place d’un païen travaillant avec du matériel juif et chrétien (comme dans le charme de Pibechis), c’est l’inverse ici : du matériel païen retravaillé par un juif puis un chrétien. Il a ceci de particulier qu’au chapitre 7 Salomon fait venir le démon du vent *Lix Tétrax* pour l’interroger. Il apprend qu’il crée la division chez les hommes, fait naître les tornades, allume les feux, brise les maisonnettes et qu’il est le fils du plus puissant des démons. Il est évident que ce personnage n’est pas le même que celui qu’on a vu sur la tablette de Phalasarne : ses attributs ne sont pas du tout les mêmes. D’une part le *daimon* grec, si réellement il est personnifié, a une valeur apotropaïque, alors que le démon juif est la destruction incarnée. Seulement, on ne peut omettre de remarquer que le même nom se retrouve sur un document juif environ quatre siècles après qu’on l’ait repéré dans un texte grec : les Hébreux auraient-ils pu l’emprunter aux Grecs ? Ne serait-ce que les noms ? *Lix* et *Tétrax* sont deux mots qui se trouvent *verbatim* sur la tablette de Phalasarne.

Un autre détail est à relever, un sujet qui revient de loin en loin : le sceau de Salomon dont on parlera, entre autres, dans l’exorcisme de Pibechis. Or c’est dans le *Testament de Salomon* qu’on arrive à comprendre sa nature et son rôle, pour ensuite interpréter sa transposition dans les textes magiques. Au chapitre 8, Salomon questionne les sept sphères célestes (Déception, Querelle, Destin, Détresse, Erreur, Pouvoir, Le Pire) sur leurs exploits démoniaques et sur les anges pouvant les combattre, il les scelle avec sa bague et ensuite il les assujettit à la construction de son temple. Ce sceau contenait, outre des symboles magiques, le nom de Dieu. DULING, D.C. (trad.), *Testament of Solomon (First to Third Century A.D.), A new Translation and Introduction*, dans, CHARLESWORTH, J.H. (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha, vol 1 Apocalyptic Literature and Testaments*, New York, 1983, p. 934-986.

Notons au passage que les sept sphères célestes, sept démons en fait, rappellent étroitement les enfants de Nuit. Ce sont des concepts personnifiés, comme ici, dont la liste comprend plus ou moins les mêmes éléments que ceux nommés dans le *Testament de Salomon*. Selon Hésiode “Nuit enfanta le triste Destin et la noire Tueuse, et la Mort. Elle enfanta le Sommeil et la tribu des Songes. En second lieu, sans avoir couché avec personne, la Nuit ténébreuse enfanta le Sarcasme et la Misère qui fait mal, et les Hespérides qui ont soin, au-delà de l’Océan, des belles pommes toutes d’or et de l’arbre qui donne le fruit. Puis elle fit naître les Destinées et les Tueuses qui se vengent, Clotho, Lachésis, avec Athropos (...). Elle enfanta Indignation, pour la souffrance des hommes qui meurent, elle, Nuit, l’affreuse, elle enfanta Tromperie et Bonne Amitié, Vieillesse effroyable, et elle enfanta Jalousie au cœur dur.” (HÉSIODE, *Théogonie*, vers 211 à 225, trad. BACKÈS, J.L., *Folio Classique*). Les sept sphères célestes font penser, encore, aux enfants que Nuit engendra d’Èrèbe selon la liste que nous en donne Hygin cette fois : Épaphos, Destin, Vieil Âge, Mort, Dissolution, Continence, Sommeil, Rêve, Lysimeles (un épithète d’Amour), Epiphron, Porphyron, Discorde, Misère, Violence Gratuite, Némésis, Euphrosyne, Amitié, Compassion, Styx, les trois Moires et les Hespérides (HYGIN, préface des *Fables*.).

passage de l'*Évangile selon Matthieu* : ‘[éloigne] du porteur (...)maladie et mauvaise rencontre (πονηρόν συνάντημα)’. Συνάντημα se retrouve aussi dans les *Cyranides*³⁵⁰.

Avant cette date, on ne le trouve que trois ou quatre fois : dans le *PGM XXI 22* (II^e s. ap. J.-C.), le *PGM XIII 796* (IV^e s. ap. J.-C.) et peut-être (il est reconstruit) sur l’amulette 460 de la collection Froehner (III^e ou IV^e s. ap. J.C.), qui est soit juive ou fortement judaïsante. On ne peut affirmer avec certitude que συνάντημα est un terme d’influence juive (*Testament de Salomon* et Froehner 460) repris plus tard par les chrétiens (*PGM 17*), puisque *PGM XIII 734-1077* et *PGM XXI 1-29* sont d’origine clairement païenne et ils comportent également le terme συνάντημα. Quant aux *Cyranides*, ce texte est un document si complexe qu’il est difficile de tirer une conclusion au sujet de ses influences, mais on peut dire sans risquer de se tromper qu’il est teinté, entre autres choses d’hermétisme et de judaïsme.

La combinaison de deux éléments : l’abréviation κε et le mot συνάντημα sur *PGM CXIV 1-14* pourrait, à la rigueur, laisser à penser que cette amulette présente quelques influences juives ou chrétiennes. Mais on ne peut aller plus loin puisque, en plus des différentes manifestations démoniaques, de l’épilepsie, des attaques épileptiques, et de toutes les maladies, la détentrice de l’amulette souhaite aussi être protégée contre les Έκατησίου, les apparitions provenant d’Hécate. Sans répéter tout ce qui a été dit à son sujet, il est évident que la déesse maîtresse du monde nocturne et infernal a d’avantage sa place que le dieu céleste des chrétiens dans un contexte de visite démoniaque, d’attaques nocturnes, de démons muets et surtout d’épilepsie.

Le second document à faire une invocation contre le haut mal a déjà été mentionné en rapport avec l’exorcisme d’Amorgos parce que tous deux nomment Ouriel. Il s’agit de la lamelle d’or de Syrie pour Ampéliou. Cette lamelle n’invoque pas seulement Ouriel pour contrer l’épilepsie et les migraines, elle demande encore l’aide de Iao, Michael, Gabriel, Ouriel, Arbathiao, Adonai, Ablanathanalba, Sabaoth, Sesengenbarpharanges, Akrammakamari, Semesilamps, Laalam, Chorbeth, Thaubarrabau, Thobarimmauo, Eloai, les Souverains Anges, les dieux et les caractères divins. Parmi cet embrouillamini sacré

³⁵⁰ À titre indicatif, sans prétendre en avoir relevé toutes les occurrences : les *Cyranides* au premier livre, lettre N, no. 9, donnent des instructions pour fabriquer un anneau à partir d’un morceau d’autel dédié à Némésis qui empêcherait, entre autres choses, les νυκτερινῶν συναντημάτων, en II, O, 7, on propose de dormir sur une peau d’âne pour éviter les νυκτερινὰ συναντήματα, et enfin, en IV, 21, 3, le même pouvoir est attribué à la peau de phoque lorsqu’on la porte sur soi car elle détourne les νυκτερινὰ συναντήματα.

incorporant aussi bien des dieux, des anges, des *voces magicae*, que des voyelles et des caractères, certains éléments sont significatifs. Dans la tétrarchie angélique par excellence, comme celle qui se retrouve sur la tablette d'Amorgos, on ne voit généralement pas Iao : il remplace ici Raphael. Arbathiao fait référence au tétragramme (le nom de Yahvé écrit en quatre lettres : YHWH). Laalam et Chorbeth ont des racines hébraïques signifiant respectivement, toujours et ruine / destruction. Ablanathanalba, Sesengenbarpharanges, Akrammakamari, Semesilamps, Thaubarrabau et Thobarimmao sont des *voces magicae* très courantes. En somme, la formule invoque toutes les puissances aptes à apporter une aide quelconque, indépendamment de leur appartenance religieuse.

Ensuite, la formule se poursuit avec la demande proprement dite : “(...) drive away all harm and all epilepsy and all [head]ache of Amp[elion] whom Orê[---] bore (...)” (ἀπελάσατε πᾶν κακὸν καὶ πᾶσαν [ἐπίλ]ημψιν καὶ πᾶσαν [κεφαλ]αργίαν...) ³⁵¹. Le verbe ἀπ-ελάυνω n'est pas attesté dans les *PGM*. En contexte exorcistique il est présent dans le *Livre des Sagesse*s où les magiciens égyptiens sont décrits comme : “they, who promised to drive out terrors and anxieties from a sick soul...” (οἱ γὰρ ἐπισχνοῦμενοι δείματα καὶ ταραχὰς ἀπελαύνειν ψυχῆς νοσοῦσης ...) ³⁵² et potentiellement sur une autre amulette provenant de Rome servant à expulser les mauvais esprits. La lecture de R. Kotansky est : “Drive away every evil spirit that works harm and destruction from (her so-and-so), O Ptah, entirely beautiful, THABIASA” (πονηρὸν πνεῦμα καὶ κακοποιὸν καὶ φθοροποιὸν ἀπέλασον ἀπὸ τῆς ΡΕΝΜΑΛΙΑΣ, Πτᾶ νεβρ α-ν θαβιασα.) ³⁵³. Le ε de ἀπέλασον étant reconstitué, il est possible de comprendre le texte autrement : C. Bonner pour sa part, lisait : “πᾶν ἱερὸν πνεῦμα καὶ κακοποιὸν καὶ φθοροποιὸν ἀπαλάσον (pour ἀπάλλαξον)” ³⁵⁴. Il reste possible aussi que cette amulette présente un verbe qu'on ne retrouve que dans la littérature juive de langue grecque, ἀπ-ελάυνω, tout comme l'expression πονηρὸν πνεῦμα, qui elle, pourrait dériver du vocabulaire hébreu et être passée dans le grec par la narration de l'exorcisme du roi Saül dans la *Septante* et par le *Livre de Tobie* ³⁵⁵.

Ces hypothèses sont intéressantes, elles rejoignent la *communis opinio* relativement à l'évolution du concept d'exorcisme dans le monde occidental. Cependant, il n'en reste pas moins que le verbe ἐλάυνω, sans le préverbe, se trouve déjà sur la tablette de Phalasarna, à la

³⁵¹ KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 326-329, de qui provient aussi l'interprétation des différents mots magiques de cette amulette.

³⁵² *Livre des Sagesse*s, LXX, 17 :8.

³⁵³ KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 101-103.

³⁵⁴ BONNER, C., *Studies in Magical Amulets*, Ann Harbor, 1950, p. 96.

³⁵⁵ KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 101-103.

ligne K. Quelques siècles plus tard, avec le préverbe ἐκ-, il est présent au chapitre 16 des *Amis du mensonge* de Lucien où on raconte que le Syrien ἐξελαύωει τὸν δαίμονα. Sans compter que l'expression πονηρὸν πνεῦμα, littéralement ‘un souffle mauvais’ rappelle fortement le mode d'action des divinités sur les héros des tragédies, qu'il s'agisse d'Oreste, d'Agavé, d'Héraclès ou d'Ajax.

3.4. Utérus malicieux

Ces différentes affections nous amènent à considérer un problème récurrent dans les pratiques iatromagiques de l'Antiquité : la nécessité de contrôler les organes internes de la femme. Ce n'est pas une coïncidence si le mot ὑστέρα sert de racine pour utérus et pour hystérie. Les Anciens se représentaient la matrice comme quelque chose de très instable, à l'instar de tout ce qui touchait le féminin. La littérature nous en donne plusieurs exemples. Qu'on pense au traité hippocratique *Sur les maladies de la femme*, celui de Soranos, celui de Pline ou celui que nous avons vu plus haut, *Les maladies de jeunes filles*, il est clair que le problème était perçu comme sérieux. Le folklore populaire, pour sa part, se figurait que l'utérus pouvait se déplacer dans le corps et causer toutes sortes de malaises, et ces croyances trouvèrent une place toute naturelle dans la magie et les amulettes. Par contre, si les organes féminins devaient être maîtrisés, on ne pouvait les exorciser ou les chasser, il ne fallait que s'assurer que l'utérus resterait à sa place, sans déranger la femme. Le thème du domaine, des limites où on doit contenir un esprit ou une maladie est cher à l'exorcisme. En conséquence, il n'est pas surprenant de voir que les formules sur les phylactères pour ce type de trouble sont du même ordre.

En premier lieu, considérons un phylactère du II^e ou III^e s. ap. J.-C., un jaspe gris, enchâssé dans le crucifix du monastère de Villabertran, près de Barcelone. L'inscription qu'il porte est plutôt simple : les mots ΟΡΩΠΙΟΥΘ ΙΑΩΑΙ entourent un scarabée aux pieds duquel il y a un disque solaire d'où partent des rayons droits et d'autres vagues³⁵⁶. Selon C. Bonner, Ororiouth est un mot qu'on voit souvent et presque exclusivement sur les amulettes utérines. Il pourrait s'agir soit d'une *vox magica* (peut être un nom secret pour Artémis-Sélène-Hécate), soit du nom d'un démon qui aide à la maternité³⁵⁷. Iao, qui à l'origine était la forme grecque

³⁵⁶ NÉMETH, G. et CANÒS I VILLENA, I., ‘Ororiouth in Villabertran’, *ZPE* 130, 2000, p. 139-142.

³⁵⁷ BONNER, C., *Studies in Magical Amulets*, 1950, p. 199.

de Yahvé, en vint à être associé à pratiquement n'importe quelle divinité ou même à être utilisé comme un simple mot magique, ce qui semble ici être le cas étant donné qu'il est transformé en palindrome. Parce qu'on ne peut envisager de retirer la gemme du crucifix où elle se trouve, il nous est impossible de voir l'autre côté. Néanmoins cette classe d'amulette est assez répandue pour qu'on puisse savoir, selon toute probabilité, ce qui s'y trouve. Le scarabée est un symbole solaire et masculin. Le revers de cette pierre doit donc porter la partie féminine de ces représentations. On peut s'attendre au dessin d'un utérus, représentant non la naissance mais le chaos. La matrice n'est pas envisagée dans son aspect géniteur, mais pour son côté démoniaque, thériomorphe. Elle est sûrement entourée d'une ou plusieurs des divinités qu'on retrouve généralement sur ces images : Isis, Harpocrate et Bès³⁵⁸.

Quatre autres amulettes, datant des débuts de la période byzantine, ont la même fonction. Elles présentent toutes sur l'avant une tête de Méduse dont sept serpents font les cheveux³⁵⁹. La première est un onyx de la collection Rubens et porte le texte suivant sur le revers: "Utérus noir, s'étant noirci, comme le serpent tu as rampé et comme le lion tu as rugi (βρυχᾶσαι), aussi, comme le jeune agneau, couche toi". Fait notable, on dit de l'utérus, assimilé à un lion, qu'il rugit, tout comme le faisaient Héraclès, Agavé, Ajax et les épileptiques : tous des gens montrant d'évidents symptômes de possession et dont le rugissement était peut-être un des plus typiques.

La seconde est un jaspe vert connu sous le nom de *Sceau de Saint-Servais*, provenant de la cathédrale de Maastricht. Autour de la figure se lit le début de l'inscription suivante : "utérus noir comme le serpent..." Le reste du texte devait être sensiblement le même que sur l'amulette précédente³⁶⁰.

Presque identique au deux autres : un émail cloisonné acquis en Italie sur lequel on lit : "Utérus noir, s'étant noirci, comme le serpent tu as rampé, et comme le dragon (δράκων) tu siffles". Le δράκων qui siffle peut évoquer le λειοδράκοντος de la tablette, encore et toujours, de Phalasarna.

³⁵⁸ NÉMETH, G. et CANÒS I VILLENA, I., "Ororiouth in Villabertran", p. 142

³⁵⁹ Elles sont brièvement décrites par SCHLUMBERGER, G., "Amulettes Byzantins anciens destinés à combattre les maléfices et maladies" (sic), 1892, p. 89-93. Je les présente parce que même si elles sont tardives, elles ont des caractéristiques pertinentes et elles éclairent le matériel précédent d'une lueur nouvelle. Je donne ma traduction pour tous les textes présentés, sauf celui en slavon.

³⁶⁰ Au revers on voit un saint quelconque et un début de texte de lecture incertaine : ΟΠΟΣΚΣΟΣΑΧΗΣΗΣ.

Et enfin un médaillon d'or de Tchernigoff en Ukraine présente le même motif mais dont dix serpents, au lieu de sept, font les cheveux de la Méduse et il porte au revers la légende suivante : ‘‘Utérus noir, s’étant noirci, noir, comme le serpent tu as rampé, comme le dragon tu as sifflé, comme le lion tu as rugi (βρύχησε) et comme le jeune agneau tu es agité’’³⁶¹.

On ne peut présenter plus clairement à quel point l’utérus pouvait être vu comme une bête sauvage, et même lorsqu’il reste tranquille on le représente comme un agneau.

La lamelle d’or de la Collection Froehner (no. 287) au Cabinet des Médailles à Paris, pour sa part, conjure l’utérus, non de rester couché mais de rester à sa place. ‘‘I adjure you (ἐξορκίζω σε), O womb of Ipsa whom Ipsa bore – in order that (ἵνα) you never abandon your spot – in the name of the unconquerable, living Lord God (to) remain at your spot, (that of) Ipsa whom Ipsa bore’’³⁶². Cette amulette a vraisemblablement été recopiée d’un formulaire parce qu’Ipsa n’est pas un nom connu, il pourrait s’agir d’une transcription du pronom personnel latin ‘‘elle-même’’ en grec, qui aurait dû être remplacé par le nom de la porteuse. Le fait que cette formule provienne d’un recueil donnerait aussi du sens à la proposition ἵνα μήποτε καταλείψῃς τὸν τόπον σου : une explication des revendications de l’exorciste. La formulation habituelle sur les amulettes est plutôt celle qu’on retrouve dans l’énoncé qui suit tout juste après : (Ἐξορκίζω σε κατὰ) μένειν ἐπὶ τῷ τόπῳ. On peut concevoir qu’il s’agit là d’une conflation de deux passages : un, plus conventionnel, qui exige de la matrice qu’elle demeure en place et l’autre qui lui explique ce qu’on attend d’elle : qu’elle reste en son lieu.

Un texte chrétien apporte un parallèle éclairant à l’amulette Froehner, mais aussi aux amulettes utérines en général. *PGM 12* : un exorcisme au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit et au nom de la Mère de Dieu contre toute morsure des bêtes du diable qui sont sur terre, datant du VI^e ou VII^e s. ap. J.-C. : il contient certains des éléments associés à l’exorcisme qui se trouvaient sur les plus anciennes conjurations. La notion des domaines séparés en particulier se voyait déjà sur la tablette de Phalasarna : elle est présente tout au long de l’histoire des conjurations et on la retrouve jusque dans ce document chrétien :

³⁶¹ Cependant la légende de l’avers a été remplacée. Elle devait être : Mère de dieu, secours celle qui te porte, amen. Mais on peut aujourd’hui lire l’inscription en slavon : Seigneur, viens en aide à ton serviteur Basile, amen. Ceci montre bien que certains chrétiens avaient les croyances assez malléables pour réutiliser un matériel païen.
³⁶² Ἐξορκίζω σε, μήτρα Ἰψας ἣν ἔτεκεν Ἰψα, ἵνα μήποτε καταλείψῃς τὸν τόπον σου, ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου θεοῦ ζώντος ἀνεικήτου μένειν ἐπὶ τῷ τόπῳ Ἰψας ἣν ἔτεκεν Ἰψα. Tout le passage et la traduction de cette amulette est de KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 265-269.

(...) J'exorcise toute morsure des bêtes du diable qui sont sur la terre par le Dieu et notre Sauveur Jésus Christ, à travers l'huile du sacre du baptême, vers ton domaine, retourne là où tu demeures (normalement) : afin que tu restes dans (ton) lieu et que tu ne t'élances pas sur le coeur ou dans la tête ou dans le ventre, mais que tu restes, y revenant, dans le lieu ou tu demeures et que l'homme reste sans souffrance par le nom tout à fait saint et estimé du Dieu Tout Puissant et Jésus Christ, son Fils³⁶³.

Il est pour le moins étonnant qu'on conjure une morsure³⁶⁴ de rester en place, de ne pas aller vers le cœur, la tête ou la vulve d'un homme. Je traduirais donc ce terme, βόλβανα, par ventre ici. Néanmoins j'estime qu'il faut y voir un argument renforçant l'idée que *PGM 12* reprend un bagage linguistique qui nous est connu par les amulettes utérines. L'idée d'exorciser une morsure, un mal physique en fait, évoque aussi l'identification maladie-démon qu'on a vue sur la tablette d'Amorgos, l'amulette pour Abbagaza et le *PGM VII 579-590*, pour ne citer que ceux-là. Mais surtout, l'exorcisme d'une morsure de démon rappelle le chant de Philinna et même la tablette de Phalasarna qui renvoyait les bêtes dans leur domaine (ligne H) et qui voulait dompter des créatures pouvant nuire (lignes P à T).

R. Kotansky quant à lui pense que le langage du *PGM 12* au complet est semblable à celui de la lamelle d'or de la collection Froehner (no. 287). De plus, la formulation avec ἐπί τῷ ὀνόματι de l'amulette est la même que celle qu'on retrouve dans l'*Ancien Testament*, puis dans le *Nouveau Testament*, mais seulement en association avec le nom de Jésus. Il croit qu'il pourrait s'agir d'un usage idiomatique couché dans le langage théologique, ce qui serait une preuve de plus que ce texte préserve un ancien exorcisme juif hellénistique. Il ajoute aussi que si ἐξορκίζω σε est un terme relativement fréquent dans les exorcismes, il est plutôt rare sur les amulettes et cela serait un indice supplémentaire pointant vers une origine juive pour celle-ci³⁶⁵. Mais selon moi, il subsiste un doute à cet effet : ce texte, celui de l'amulette Froehner

³⁶³ PREISENDANZ, K. (éd. et trad.) et coll., *Papyri Graecae Magicae, Die Griechischen Zauberpapyri*, vol. II, 2^e éd., Stuttgart, 1974 (1931), (Teubner), p. 220, (ma traduction).

[Διὰ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς] καὶ υἱ[ο]ῦ, τοῦ ἁγί[ο]υ [πνεύματος καὶ] τῆς δεσποίνης ἡμῶν, τῆς παναγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας καὶ ἁγιοτάτου καὶ προδρόμου Ἰωάννου τοῦ βαπτισ[τ]οῦ, καὶ τοῦ ἁγίου καὶ θεολόγου Ἰωάννου τοῦ εὐαγγελιστοῦ, καὶ τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν ἀποστόλων καὶ πάντων τῶν ἁγίων· ἐξορκίζω πᾶν δῆγμα τοῦ [δ]ιαβόλου θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς κατὰ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ τοῦ ἐλαίου τοῦ ἱεροῦ β]απτ[ισμοῦ, εἰς] τὸν τόπον τοῦτον, [ἰὸν ὅπ]ου ἔθηκας· ἵνα στάθῃτι [ἐπὶ τ]όπου καὶ μὴ ἀναδρά[μῃς] ἢ ἐπὶ τῆ<ν> καρδίαν ἢ ἐπὶ τὴν κεφαλὴ[ν] ἢ ἐπὶ τὴν βόλβ[α]να, ἀλλὰ στάθῃτι, ἐφ' ᾗ τὸν ἰόν σου <ἔθηκας>, καὶ ἄπονος μείνη ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ πανάγιον καὶ [ἐντιμον]

ὄνομα τοῦ παντοκράτορος θεοῦ καὶ]

Ἰησοῦ Χριστοῦ, το[ῦ] υἱοῦ ...]

³⁶⁴ KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 268, croit qu'il s'agit non d'une morsure, mais d'un poison.

³⁶⁵ KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 267 et 269

287, bien que chrétien, pourrait avoir profité d'une influence grecque ou païenne : le concept des domaines séparés n'est pas exclusif aux juifs, loin s'en faut. Et puis, le texte évoque ceux des amulettes contre les mouvements utérins, et celles-ci sont plutôt païennes³⁶⁶.

4. Exorcismes liturgiques

Ce type d'exorcisme est plutôt spécifique aux traditions juives et chrétiennes. En effet, ces deux Églises ont institué une liturgie : un culte officiel et populaire. Ces cérémonies et prières sont organisées principalement autour de leur texte sacré, la *Bible* ou la *Torah* qui regroupe l'ensemble des écrits religieux respectivement du christianisme et du judaïsme. Différents livres décrivant les offices et les oraisons viennent compléter l'ordinaire des croyants. Ce service public rendu à Dieu est ordonné selon les heures et les jours : certains moments de la journée ou de l'année comportent un cérémonial plus ou moins élaboré que les fidèles doivent connaître et mettre en pratique. Principalement, il s'agit de paroles à réciter et à méditer. Dans ces pratiques et ces litanies, quelques unes ont pour but de purifier le croyant de tous les péchés, les inconduites et les fautes qu'il a inévitablement commis au cours de sa triste vie quotidienne. Il doit se débarrasser de ces démons de tentations et de tous les autres démons qu'il aurait pu croiser. Ce sont ces conjurations qui seront mises à l'étude ici : les formules que répétait le profane pour détourner tous ces petits maux et plus encore, celles que le futur initié aux mystères du Dieu Unique récitait pour se purger du diable afin d'être pur en face du Seigneur. Ces prières aux expressions figées dites et redites sans même y apporter de variante sont celles qui nous intéressent. Des passages de ces saintes paroles ont servi de conjuration sur des amulettes d'exorcisme et ce sont ceux-là que nous voulons reconnaître.

³⁶⁶ En ce qui concerne ce type de conjuration, un autre papyrus fait état d'un texte éclairant sur ce point. Le texte du *PGM VII 260-271* commence avec une invocation à celui qui était établi au-dessus de l'abysse, avant que le ciel, la terre, la mer, la lumière ou la noirceur ne soient; à celui qui a créé les anges et qui siège au-dessus des chérubins. Il me semble que nous avons là encore une fois une puissante proclamation de la place de Dieu dans la création. Tout comme c'était le cas avec l'amulette d'Amorgos où nous avons la proclamation des travaux de Dieu dans l'histoire de l'humanité. Cette caractéristique est plutôt typique de la littérature juive comme nous le verrons avec le charme de Pibechis. La conjuration finale du *PGM VII 260-271*, par celui qui, au début a fait le ciel et la terre et tout ce qu'il y a dedans, est aussi d'origine juive. Et très clairement le alléluia et le amen final. Un passage du *PGM 10* nous rappelle que les démons craignent le alléluia, le amen et les *Évangiles* : "Puisque par le serment vous craignez le amen, le alléluia et les *Évangiles* du Seigneur qui est mort à cause de nous les hommes" (ma traduction).

Ce papyrus est influencé par le *Testament de Salomon* et les exorcismes liturgiques chrétiens. Pour ce qui est des éléments plus classiques de la conjuration de l'utérus, il faut encore noter qu'on lui commande de rester dans les limites de son domaine, de ne pas ronger le cœur comme un chien, de rester en place et de ne pas mâcher... KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 176 et 267.

Évidemment, il est question d'un matériel juif et chrétien. Toutefois, bien que tardif, ce matériel est essentiel dans la perspective analogique que nous avons mise en place et qui a conditionné le regard que nous portons sur le matériel depuis le début de cette recherche. Les rapprochements qui ont été faits jusqu'à maintenant se sont bien souvent basés sur des documents provenant d'époques et de cultures fort éloignées de celle des Grecs, pourtant il sont, je crois, hautement significatifs. C'est en utilisant les quelques textes que nous possédons, pauvres représentants de la quantité qui existait autrefois, et en les confrontant que nous pouvons en tirer des conclusions et cela malgré le hiatus temporel et culturel qui sépare les types de documents à notre disposition. De plus, j'estime qu'il serait hypocrite de passer sous silence des documents ou des hypothèses qui pourraient aller à l'encontre de la théorie défendue dans cette recherche. L'exorcisme a certes un fondement local en Grèce ancienne : vouloir démontrer ce point de vue n'implique pas de cacher des informations tirées du matériel juif ou chrétien. Ces peuples ont effectivement joué un rôle dans l'établissement des notions de possession et d'exorcisme en Grèce ancienne, ne serait-ce que tardivement. Loin de moi l'idée de vouloir sous-évaluer leur apport, au contraire : un portrait, non pas exhaustif, mais représentatif de l'exorcisme implique nécessairement de s'arrêter sur leur contribution et c'est avec la liturgie et les exorcismes contenus dans ces rites que nous pourrions en avoir une meilleure vision.

Les cultes des différentes communautés vivant durant l'Antiquité ne nous sont pas tous connus. Une bonne part a disparu quand la Grande Église a fait main basse sur les âmes de la population de l'Occident. Toutefois, on peut se faire une idée des variantes culturelles de cette époque, et même de certaines hétérodoxies chrétiennes, grâce à la littérature et au matériel archéologique, dont quelques amulettes. Une lamelle d'argent d'Antiochia Caesarea, du III^e ou IV^e s. ap. J.-C., destinée à un certain Basilius porte un texte exorcistique simple dérivant d'un contexte liturgique chrétien : "For (evil) spirits (πρὸς πνεύματα) : Phôathphro, depart from Basilius, by the right hand of God, and the blood of Christ, and by her (*sic*) angels and (the) church",³⁶⁷.

Nous retrouvons encore un πνεῦμα qui, cette fois est désigné par son nom : Φωαθφρο. Ce point n'est pas négligeable. On sait le pouvoir que donnait sur un être, la connaissance de son nom dans la culture antique en général. Yahvé lui-même savait cela, si on considère qu'il ne s'identifia à Moïse que comme étant "celui qui est" lors de l'épisode du buisson ardent, pour

³⁶⁷ KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 169-174.

éviter qu'un simple humain ne puisse avoir une emprise sur lui (Ex., 3:13-15). Dans les *PGM*, le même cas de figure est présent : savoir le nom secret d'une divinité oblige celle-ci à agir d'une certaine façon (par exemple la formule du *PGM IV* 1265-1274 où l'on donne le nom secret d'Aphrodite). De la même manière, lorsqu'une puissance n'est pas bien identifiée dans une *defixio* ou un contre-charme, pour éviter qu'elle ne se défile, le magicien ajoutait souvent une formule du genre ‘‘ὅστις ποτ’ οὖν εἶ...’’. C'est aussi un des points cruciaux de l'exorcisme que d'amener le démon à s'identifier. D'autre part, chez les juifs, le *Testament de Salomon* donne en détail les renseignements concernant chaque esprit malin. Son nom, la nature de ses actions, la forme sous laquelle il se manifeste et l'identité de l'ange qui peut le combattre. Et enfin les chrétiens ne sont pas en reste : les textes parlent souvent de démons forcés de se confesser. Par exemple, Jésus, lors de l'exorcisme du démon gerasénien (*Marc*, 5: 1-17), lui demande de se nommer, celui-ci est sarcastique en répondant ‘‘Légion’’... C'est en fait un article essentiel de la procédure exorcistique classique qu'on retrouve sur l'amulette pour Basilius³⁶⁸.

On peut conclure en affirmant que cette amulette a peut-être servi au cours d'un exorcisme baptismal. Avant d'entrer dans les ordres, les catéchumènes devaient se débarrasser de toutes mauvaises influences. Ce type de rite peut remonter, en Occident, à la moitié du II^e

³⁶⁸ BONNER, C., ‘‘The Technique of Exorcism’’, *HTR* 36, 1943, p. 41-45.

Ce démon donc, Φωαθφο, est le sujet du verbe à l'impératif ἀναχώρησον. Ce terme pour l'expulsion des démons n'est présent que dans certains textes patristiques d'exorcismes liturgiques chrétiens et semblerait dériver du *Testament de Salomon* (on le retrouve chez Basil de Césarée, Jean Chrysostome, Athanasius, Grégoire le théologien et Ephraem de Syrie par exemple). La seule autre occurrence provient des Papyri chrétiens : dans *PGM* 10, on ordonne à une fièvre de sortir (ἀναχώρησον) du porteur de l'amulette parce que le dieu d'Israël, celui que les anges célèbrent, que les hommes craignent et (devant lequel) frémissent les esprits (πνεύματα), le lui ordonne (ligne 5). Encore ici, même si nous sommes devant un texte clairement chrétien, il y a identité entre la maladie –la fièvre– et un démon qu'il faut chasser. On lui commande aussi par les terribles et saints serments que le puissant Jésus appelle (ligne 45). Mais ce texte, *PGM* 10, préserve lui aussi, comme le montre son vocabulaire, une formule liturgique.

Un autre passage qui établit clairement que le phylactère pour Basilius est tiré d'un culte est τῆ δεξιᾷ χειρὶ τοῦ θεοῦ. La main droite de Dieu est la puissance par laquelle l'esprit est contraint, mais cette main est aussi la présence divine qui accompagne Basilius. En effet, le symbolisme de la main droite est associé au serment qui est inclus dans une cérémonie liturgique. Il en va de même pour le sang du Christ qui peut en plus avoir un effet cathartique : il purifie des démons. KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 169-180.

Un fragment d'une lamelle d'argent de Chypre du IV^e s. ap. J.-C. paraît aller dans le même sens que ce dernier phylactère, si ce n'est que l'adjuration du début (tout ce qui nous reste en fait...) est plus développée et que le verbe est ἐξέλθεῖν plutôt que ἀναχωρεῖν : [I adjure you in the name of the] Nazoraean, Jesus Christ, and his holy apostles and [his] angels [to come out of (so-and-so)...]. Le vocabulaire formulaïque est le même que dans les épisodes kérygmatisques de guérison qu'on lit dans les *Actes* (3:6 et 4:10) et dans les *Évangiles*.

Nous possédons une autre mention d'un passage liturgique chrétien baptismal, une phrase dans *PGM* 12 que nous avons déjà vu plus haut. Au début de l'exorcisme le texte mentionne (...) à travers l'huile du sacre du baptême (...) (διὰ τοῦ ἐλαίου τοῦ ἱεροῦ βαπτισμοῦ). Malgré qu'il date du VI^e –VII^e s. ap. J.-C., le fait le plus marquant de ce document est la description thériomorphe qu'il donne à l'affection, comme les amulettes plus anciennes. En fait le texte comporte tous les éléments d'une amulette médicale... avec la mention de l'huile sainte du baptême. On peut penser que les objets liturgiques avaient un certain pouvoir apotropaïque.

s. ap. J.-C. Toutefois l'Église Orthodoxe aurait plutôt découragé le port d'une amulette en association avec cette cérémonie. Cette pratique de graver l'exorcisme sur un support pour appuyer le rituel aurait plutôt son origine chez les juifs³⁶⁹. Mais si on repense à certains documents, tels la tablette de Phalasarina et le papyrus de Philinna, ne pourrait-on penser que cette habitude est, en partie du moins, aussi païenne ?

Une étude des exorcismes liturgiques se fait surtout sur la base du vocabulaire. Les thèmes –tels la main de Dieu ou le sang du Christ par lesquels sont contraints les démons– ne sont pas exclusifs uniquement à ce type de formule ou ils en sont parfois absents. Mais même une toute petite expression peut être fixée par la tradition et dériver d'un contexte cultuel. En fait, il est difficile d'être catégorique ici, mais c'est par les auteurs anciens que nous savons quels étaient les mots qui se retrouvaient dans ce contexte. Nous savons par exemple qu'*ἀναχωρέω* à l'impératif et avec ce sens de 'retire-toi de' se trouvait officiellement et presque uniquement dans les expulsions liturgiques.

Au moins une autre expression est digne de mention à cet effet et on la voit sur une lamelle d'argent de période romaine du Musée de l'Hermitage à St-Pétersbourg. La pièce trouvée dans une capsule cylindrique dans la tombe d'un enfant se lit comme suit : 'I adjure you (pl.), by the living God, that every spirit and apparition and every beast, be gone from the soul of this woman...'»³⁷⁰

Plusieurs éléments linguistiques dans ce texte sont dignes de mention et renvoient à des concepts qui ne sont plus nouveaux. L'invocation ordonne à trois types d'entité maléfique de se retirer de l'esprit de la porteuse. D'abord à un *πνεῦμα*, notion qui pourrait être juive, mais aussi grecque comme il a déjà été mentionné. Ensuite à un *φάντασμα* : un fantôme, une apparition. Comme nous l'avons signalé, ce mot ne se rencontre qu'à deux autres endroits

³⁶⁹ KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 169-180.

³⁷⁰ KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 383-386.

Ἐρκίζω ἑμᾶς, κα-
τὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶ-
ζῶ(ν)τος, πᾶν πνεῦ-
μα καὶ φάντασμα
καὶ πᾶν θηρίον ἀπο-
στῆνε ἀπὸ [ψυχῆς]
ψυχῆς τῆς γυναι[ι]-
κός ταύτης, BX
MO. [---]
AN [---].

dans les *PGM*³⁷¹. Par la suite il sera surtout présent dans les exorcismes tardifs, sauf que son sens sera plutôt celui de mauvais rêve. Seulement nous sommes arrivés à la conclusion que φάντασμα avait aussi cette acception de “cauchemar” chez un tragique grec et que de plus le terme φάντασμα s’intégrait très bien dans un contexte de manifestation infernale et nocturne liée à la déesse Hécate... Et enfin, il faut aussi que se retire un θηρίον : un animal ou un démon d’apparence thériomorphe. Notion sur laquelle il n’est plus nécessaire de délibérer pour en reconnaître l’importance dans la culture antique. Ce qui est aussi particulier dans cette formule, et qui fait son intérêt pour le contexte actuel, est l’expression ἀπό τῆς ψυχῆς, car elle est propre aux exorcismes liturgiques juifs et par la suite chrétiens.

Donc cette amulette donne une idée de ce que pouvaient être les exorcismes culturels d’influence juive et peut-être païenne à l’époque hellénistique. Le chevauchement des notions d’une culture à l’autre fait qu’il est difficile de déterminer d’où elles proviennent exactement, mais il est clair que ce qui se retrouve dans les documents grecs a une nature exorcistique, puisque ce sont les mêmes principes qui se distinguent dans les sources plus tardives et étrangères, mais toujours avec cette fonction.

Ce dernier phylactère ainsi que la lamelle d’argent de Chypre ont ceci de particulier : comme un peu plus du tiers des documents étudiés ici, ils ont la formule (ἐξ)ορκίζω σε. Or, sur les amulettes en général cette formule n’est pas tellement courante. Lorsqu’elle est présente c’est qu’elle est vraisemblablement exorcistique. Quoi qu’il en soit, elle se trouve dans un des formulaires les plus connus qui soient, *PGM* IV 3007-3086 : Le charme de Pibechis. Il s’agit en réalité, non d’un seul exorcisme, mais d’une série de treize, commençant tous par la formule ἐξορκίζω σε. Ce texte ni païen, ni totalement juif, ni chrétien non plus, est compris dans le Grand Papyrus de Paris qu’on date généralement de 300 ap. J.-C. Cependant il contient des éléments qui sont plus vieux que cela. Même s’il est hasardeux de tenter de dire de quoi ou par qui fut composé ce document, la majorité des auteurs s’entendent sur le fait qu’il est composite, majoritairement juif et de nature liturgique.

³⁷¹ *PGM* IV 2701-2107, la description du charme qu’il faut porter pour utiliser la formule à Séléne de diffamation : “Guard me from every daimon of the air on the earth and under the earth, and from every angel and phantom and ghostly visitation and enchantment, me NN. (...)” et dans *PGM* VII 579-590 “A phylactery, a bodyguard against daimons, against phantasm, against every sickness and suffering (...)” et qu’on a vu plus haut parce qu’il associe maladie et démon.

Étant donné que ce texte est probablement celui qui se rapproche le plus de ce qu'on conçoit aujourd'hui comme étant un exorcisme et qu'il contient bon nombre des notions analysées jusqu'à présent, même s'il est fortement influencé par la religion juive et qu'il date du IV^e s. ap. J.-C., j'en donne une traduction et un commentaire détaillé³⁷². Encore une fois, cet examen est utile pour évaluer l'importance du vocabulaire et des motifs que nous avons relevé dans les textes antiques.

PGM IV 3007-86

A tested charm of Pibechis for those possessed by daimons: Take oil of unripe olives with the herb mastigia and the fruit pulp of the lotus, and boil them with colorless marjoram / while saying, "IOEL ÔS SARTHÎOMI EMÔRI THEOCHIPSOITH SITHEMEÔCH SÔTHE IÔE MIMIPSÔTHIÔPH PHERSÔTHI AEEIOYÔ IÔE EÔ CHARI PHTHA, come out from NN" (add the usual).

The phylactery: On a tin lamella write: IAEO ABRAÔTH IÔCH PHTHA MESENPSIN IAÔ PHEÔCH IAEO CHARISOK, and hang it on the patient. It is terrifying to every daimons, a thing he fears. After placing (the patient) opposite (to you), conjure. This is the conjuration: "I conjure you by the god of the Hebrews, / Jesus, IABA IAE ABRAOTH AIA THOTH ELE ELÔ AEÔ EOY IIIBAECH ABARMAS IABARAOU ABELBEL LÔNA ABRA MARÔIA BRAKIÔN, who appears in fire, who is in the midst of land, snow, and fog, TANNETIS; let your / angel, the implacable, descend and let him assign the daimon flying around this form, which god formed in his holy paradise, because I pray to the holy god, (calling) upon AMMON IPSENTANCHÔ (formula). I conjure you, LABRIA IAKOUTH / ABLANATHANALBA AKRAMM (formula) AÔTH IATHABATHRA CHACHTHABRATHA CHAMYN CHEL ABRÔÔTH OUABRASILÔTH HALLELOU IELÔSAI IAEL. I conjure you by the one who appeared to Osrael in a shining pillar and a cloud by day, / who saved his people from the Pharaoh, and brought upon Pharaoh the ten plagues because of his disobedience. I conjure you, every daimonic spirit, to tell whatever sort you may be, because I conjure you by the seal / which Solomon placed on the tongue of Jeremiah, and he told. You also tell whatever sort you may be, heavenly or aerial, whether terrestrial or subterranean, or netherworldly or Ebousaeus or Cherseus or Pharisaeus, tell / whatever sort you may be, because I conjure you by god, light-bearing, unconquerable, who knows what is in the heart of every living being, the one who formed of dust the race of humans, the one who, after bringing them out of obscurity, packs together the clouds, waters the earth with rain / and blesses its fruit, (the one) whom every heavenly power of angels and of archangels praises. I conjure you by the great god SABAÔTH, though the Jordan River drew back and the Red Sea, / which Israel crossed, became impassable, because I conjure you by the one who introduced the one hundred and forty languages and distributed them by his own command. I conjure you by the one who burn up the stubborn giants with lightning, / whom the heaven of heavens praises, whom the wings of the cherubim praise. I conjure you by the one who put the mountains around the the sea (or) a wall of sand and commanded the sea not to overflow. The abyss obeyed; and you obey, every daimonic spirit, because I conjure you by the one who causes the four winds to move together from the holy aions, (the) skylike, sealike, cloudlike, light-bringing, unconquerable (one). I conjure (you) by the one in holy Jerusalem, before whom the / unquenchable fire burns for all time, with his holy name, IAEOBAPHRENEMOUN (formula), the one before whom the fiery Gehenna trembles, flames surround, iron bursts asunder and every mountain is afraid from its foundation. / I conjure you, every daimonic spirit, by the one who oversees the earth and makes its foundation tremble, (the one) who made all things which are not into that which is."

And I adjure you, the one who receives this conjuration, / not to eat pork, and every spirit and daimon, whatever sort it may be, will be subject to you. And while conjuring, blow once, blowing air from the tips of the feet up to the face, and it will be assigned. Keep yourself pure, for this charm / is Hebraic and is preserved among pure men³⁷³.

³⁷² Non point par point, mais en soulignant les passages essentiels à la compréhension de ce document fort complexe. Toutefois certaines des références à la religion juive qu'il comporte sont beaucoup trop spécialisées pour que j'en saisisse bien le sens. Ce serait lourd, fastidieux et bien inutile de s'acharner sur chacune des treize conjurations. Complet, mais futile.

³⁷³ GRESE, W.C. (trad.), dans, BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago, Londres, 1992, p. 96-97.

Le texte commence avec des indications sur diverses herbes à faire bouillir tout en récitant une série de *voces magicae*. L'utilisation d'herbes est universelle et il n'y a rien là qui soit particulier. Ensuite vient la fabrication du phylactère, ce qui est aussi très habituel. Cette lamelle, étonnamment, ne comporte que des *voces magicae* : il n'y a aucune phrase, expression ou mot qu'on pourrait identifier comme formule exorcistique et relier aux artefacts qu'on possède. Mais, fait intéressant, il faut la tenir sur le patient et cela est une chose terrifiante pour tout démon. La peur est un élément important, elle fait écho au *Livre de Tobie* où Asmodéus s'enfuit, incommodé par la fumée du poisson (*Tob.*, 8: 1-3)³⁷⁴. La peur est l'arme de l'exorciste et produit le même effet que la formule $\phi\epsilon\upsilon\gamma\epsilon$. On peut donc dire que de faire fuir un démon en peur est un peu un double exorcisme, comme sur la tablette de Phalasarua, de les faire courir vers leur domaine étant devenus fous. Il n'est plus seulement question de donner un ordre, le démon est aussi menacé, il éprouve de la crainte.

Ensuite vient la conjuration, la série d'ἔξορκισμοί. Le premier est plutôt singulier : il est fait au nom du dieu des Hébreux, Jésus, lui dont les liens avec l'expulsion des démons sont

Πρὸς δαιμονιαζομένους Πιβήχεως δόκιμον. λαβὼν ἔλαιον ὀμφακίζοντα μετὰ βοτάνης μαστιγίας καὶ λωτομήτρας ἔψει μετὰ σαμψούχου ἀχρωτίστου λέγων· Ἰωηλ· ὡς σαρθιωμι· εμωρι· θεωχιψοῖθ· σιθεμωχ· σωθη· ιωη· μιμψωθιωφ· φερσωθι αεηιοου ιωη· εω Χαρι Φθα. ἔξελθε ἀπὸ τοῦ δέινος· κοινόν. τὸ δὲ φυλακτήριον ἐπὶ λαμνίῳ κασσιτερίνῳ γράφε· Ἰαηω· Ἀβραωθιωχ· Φθα μεσενφινιαω· φεωχ· ιαηω· χαρσοκ, καὶ περίαπτε τὸν πάσχοντα· παντὸς δαίμονος φρικτόν, ὃ φοβεῖται. στήσας ἄντικρυς ὀρκίζε. ἔστιν δὲ ὁ ὀρκισμὸς οὗτος· ὀρκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν Ἑβραίων Ἰησοῦ· ιαβα· ιαη· Ἀβραωθ· αἰα. Θιώθ· ελε· ελω· αηω· εου· μιβαεχ· αβαρμας· ἰαβαρουν· αβελβελ· λωνα· αβρα· μαροια· βρακιων, περιφανη, ὃ ἐν μέσῃ ἀρούρης καὶ χιόνος καὶ ὀμίχλης· Ταυνητις καταβάτω σου ὁ ἄγγελος, ὁ ἀπαραίτητος, καὶ εἰσκρινέτω τὸν περιπτάμενον δαίμονα τοῦ πλάσματος τούτου, ὃ ἔπλασεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἀγίῳ ἑαυτοῦ παραδείσῳ, ὅτι ἐπέυχομαι ἄγιον θεὸν ἐπὶ Ἄμμων ἰφεντανχω (λόγος). ὀρκίζω σε, λαβροια Ἰακούθ· αβλαναθαναλβα· ακραμμ· (λόγος) Ἀιόθ· ιαθαβαθρα· χαχθαβραθα· χαμυν χελ· αβρωωθ· οναβρασιλωθ· ἀλληλοῦ· ἰελωσαι· Ἰαηλ. ὀρκίζω σε τὸν ὀπτανθέντα τῇ Ὀσραήλ ἐν στύλῳ φωτινῇ καὶ νεφέλῃ ἡμερινῇ καὶ ῥυσάμενον αὐτοῦ τὸν λαὸν ἐκ τοῦ Φαρααῖ καὶ ἐπενέγκαντα ἐπὶ Φαρααῖ τὴν δεκάπληγον διὰ τὸ παρακούειν αὐτόν. ὀρκίζω σε, πᾶν πνεῦμα δαιμόνιον, λαλήσαι, ὅποιον καὶ ἂν ᾦς, ὅτι ὀρκίζω σε κατὰ τῆς σφραγίδος, ἧς ἔθετο Σολομών ἐπὶ τὴν γλῶσσαν τοῦ Ἰηρεμίου, καὶ ἐλάλησεν. καὶ σὺ λάλησον, ὅποιον ἐὰν ᾦς, ἐπουράνιον ἢ ἀέριον, εἴτε ἐπίγειον εἴτε ὑπόγειον ἢ καταχθόνιον ἢ Ἐβουσαιὸν ἢ Χερσαῖον ἢ Φαρισαῖον, λάλησον, ὅποιον ἐὰν ᾦς, ὅτι ὀρκίζω σε θεὸν φωσφόρον, ἀδάμαστον, τὰ ἐν καρδίᾳ πάσης ζωῆς ἐπιστάμενον, τὸν χοσπλάστην τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων, τὸν ἐξαγαρόντα ἐξ ἀδῆλων καὶ πυκνούντα τὰ νέφη καὶ ὑετίζοντα τὴν γῆν καὶ εὐλογοῦντα τοὺς καρπούς αὐτῆς, ὃν εὐλογεῖ πᾶσα ἐνουράνιος δύναμις ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων. ὀρκίζω σε μέγαν θεὸν Σαβαιόθ, δι' ὃν ὁ Ἰορδάνης ποταμὸς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ ὀπίσω καὶ Ἐρυθρὰ θάλασσα, ἣν ἴδδευσεν Ἰσραήλ, κατέστη ἀνόδευτος· ὅτι ὀρκίζω σε τὸν καταδείξαντα τὰς ἑκατὸν τεσσεράκοντα γλῶσσας καὶ διαμερίσαντα τῇ ἰδίῳ προστάγματι. ὀρκίζω σε τὸν τῶν αὐχενίων γιγάντων τοῖς πρηστῆρσι καταφλέξαντα, ὃν ὕμνεί ὁ οὐρανὸς τῶν οὐρανῶν, ὃν ὕμνουσι τὰ πτερυγίματα τοῦ χερουβὶν. ὀρκίζω σε τὸν περιθέντα ὄρη τῇ θαλάσῃ <ἦ> τείχος ἐξ ἄμμου, καὶ ἐπιτάξαντα αὐτῇ μὴ ὑπερβῆναι. καὶ ἐπήκουσεν ἡ ἄβυσσος· καὶ σὺ ἐπάκουσον, πᾶν πνεῦμα δαιμόνιον, ὅτι ὀρκίζω σε τὸν συνσειόντα τοὺς τέσσαρας ἀνέμους ἀπὸ τῶν ἱερῶν αἰώνων, οὐρανοειδῆ, θαλασσοειδῆ, νεφελαιοειδῆ, φωσφόρον, ἀδάμαστον. ὀρκίζω <σε> τὸν ἐν τῇ καθαρᾷ Ἱεροσολύμῳ, ἣ τὸ ἄσβεστον πῦρ διὰ παντὸς αἰῶνος προσπαρακάεται, τῇ ὀνόματι αὐτοῦ τῇ ἀγίῳ· ιαεω βαφρενεμον (λόγος), ὃν τρέμει γέννα πυρὸς καὶ φλόγες περιφλογίζουσι καὶ σίδηρος λακᾶ καὶ πᾶν ὄρος ἐκ θεμελίου φοβεῖται. ὀρκίζω σε, πᾶν πνεῦμα δαιμόνιον, τὸν ἐφορόντα ἐπὶ γῆς καὶ ποιοῦντα ἔκτρομα τὰ θεμελῖα αὐτῆς καὶ ποιήσαντα τὰ πάντα ἐξ ὧν οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι. ὀρκίζω δὲ σε, τὸν παραλαμβάνοντα τὸν ὀρκισμὸν τοῦτον, χοίριον μὴ φαγεῖν, καὶ ὑποταγήσεται σοι πᾶν πνεῦμα καὶ δαιμόνιον, ὅποιον ἐὰν ᾦν. ὀρκίζω δὲ φύσα α ἀπὸ τῶν ἄκρων τῶν ποδῶν ἀφαίρων τὸ φύσημα ἕως τοῦ προσώπου, καὶ εἰς κριθήσεται. φύλασσε καθαρὸς ὁ γὰρ λόγος ἐστὶν Ἑβραϊκὸς καὶ φυλασσόμενος παρὰ καθαρῶς ἀνδράσιν.

³⁷⁴ KOTANSKY, R., "Greek Exorcistic Amulets", 2001, p. 263.

nombreux : les *Évangiles* sont remplis de ce genre de miracles opérés par le Christ. On apprend même dans les *Actes* que les sept fils de Scéva, des juifs, avaient essayé sans succès de faire les mêmes prodiges que Jésus par l'imposition de son nom, car en effet, son seul nom était une conjuration complète en soi³⁷⁵. Le Christ lui-même avait déclaré qu'il fallait l'utiliser et on sait par Irénée que les juifs aussi avaient adopté cet usage tout comme les chrétiens³⁷⁶. Malgré tout, très tôt ces derniers se sont fait des *credo* basés sur l'histoire du Seigneur, trouvant que son nom n'était pas suffisant³⁷⁷.

Toutefois, quel qu'ait pu être le pouvoir de ce mot, il reste qu'ici il détonne. Il serait étrange de penser que l'auteur original puisse l'avoir inclus, juif ou pas, parce que ce n'est pas, et tous étaient en mesure de le savoir, le dieu des Hébreux. Le nom de Dieu est Iao (contraction de Yahvé) et il devait être la première des *voces*. Il y a donc tout lieu de supposer que Jésus est un ajout chrétien. Un ajout peut être pas si tardif si on considère que sa renommée était déjà importante dans les cercles de magie de son vivant. W.L. Knox croit que cette insertion serait datable au I^{er} s. ap. J.-C.³⁷⁸

Puis vient la demande : que ce Dieu, qui qu'il puisse être, dépêche son ange pour qu'il renvoie le démon là où il doit être (εἰς κρινέτω). Celui-ci a outrepassé ses limites, comme l'utérus malicieux, comme Épaphos, la louve et le chien de Phalasar... À la différence que le Dieu des juifs ne s'occupe pas personnellement de ces choses : il délègue son ange.

Une seconde adjuration est faite, au démon cette fois, afin qu'il se nomme. On a vu avec l'amulette pour Basilius, qu'il est essentiel que ceux-ci s'identifient pour avoir un quelconque pouvoir sur eux. Le *Testament de Salomon*, donne leur nom, explique comment les vaincre et précise aussi qu'il existe trois sortes de personnes malades possédées par des démons (xii) : ceux qui sont aveugles, sourds et muets, ceux qui sont paralysés et ceux qui sont des *σεληνιαζόμενοι* : des épileptiques³⁷⁹. Ici nous avons affaire, selon toute évidence, à

³⁷⁵ *Actes*, 19 :13-17.

³⁷⁶ IRÉNÉE de LYON, *Contre les hérétiques*, 2, 5.

³⁷⁷ CONYBEARE F.C. "The Demonology of the *New Testament*", *JQR* 8, 1896, p. 590.

³⁷⁸ KNOX, W.L., "Jewish Liturgical Exorcism", 1938, p. 193.

³⁷⁹ Ce genre de démons, comme ceux qu'on voit dans les documents juifs comme le charme de Pibechis ou le *Testament de Salomon*, peuvent rappeler le héros Oreste qui pouvait frapper les gens qu'il rencontrait la nuit. Voir notamment ARISTOPHANE, *Les Oiseaux*, 1490-1493 : "(...) Il y a une contrée tout près du royaume des ténèbres, une contrée lointaine dans un désert sans lampes, où les hommes mangent et vivent en compagnie des héros, le soir excepté : car à ce moment-là il eût été dangereux de les rencontrer. Si en effet un mortel rencontrait de nuit le héros Oreste, roué de coups il était dépouillé de son manteau." (trad. ALFONSI, M.-J.). On voit qu'il était relativement commun, même hors Grèce, de considérer les épileptiques comme des possédés.

un démon de la première catégorie puisqu'il fait persister sa victime dans le silence et dans l'anonymat... Le travail de l'exorciste et de l'ange envoyé par Dieu consiste à faire sortir le mauvais esprit, mais ce dernier doit aussi, idéalement, répondre à des questions et s'identifier. C'est ce qui est exigé : "I conjure you, every daimonic spirit, to tell whatever sort you may be, because I conjure you by the seal which Solomon placed on the tongue of Jeremiah, and he told. You also tell whatever sort you may be, (...)"³⁸⁰.

La dernière mention : le sceau que Salomon a posé sur la langue de Jérémie pour le faire parler peut, de prime abord, sembler particulière, ou à tout le moins anachronique puisque ces deux personnages n'ont pas vécu à la même époque. Cependant, tout le monde n'était pas au courant de la chronologie biblique et peut-être faut-il n'y voir rien d'autre que la composition artificielle d'une historiette intégrée par le mage dans le but d'étoffer sa conjuration. Ce serait encore ici, un cas de magie par sympathie dont le but aurait été de pousser l'esprit à révéler son identité à l'exorciste. Mais selon D. Sperber il faut croire qu'il y a erreur dans la formulation et on devrait comprendre que le sceau de Dieu, celui reçu par Salomon pour appeler, interroger et renvoyer tous les démons, fut posé sur la langue de Jérémie³⁸¹. Cet objet était renommé durant l'Antiquité. On ne connaît pas ce passage de l'histoire du prophète, mais il pourrait être question d'un épisode où il était muet, comme le démon dans ce charme (probablement en lien avec *Jer.* 1:6-10). Normalement un prophète qui parle de Dieu est à l'opposé d'un démon muet³⁸². Pour rétablir la situation on lui aurait placé une amulette dans la bouche. Cette pratique n'était pas inhabituelle dans la magie de l'Antiquité. Dans les *PGM* mêmes il y a plusieurs exemples de cas où on insère des objets dans la bouche pour induire la parole. Toutes sortes de charmes ont cette référence.

Mentionnons seulement *PGM* IV 2140-2144 :

Pitys the Thessalian's spell for questioning corpses : On a flax leaf write these things: "AZEL BALEMACHO" (12 letters).

Ink: [Made] from red ochre, burnt myrrh, juice of fresh wormwood, evergreen, and flax. Write [on the leaf] and put it in the mouth [of the corpse]³⁸³.

³⁸⁰ lignes 3037-3042, GRESE, W.C. (trad.), dans, BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago, Londres, 1992, p. 96.

³⁸¹ SPERBER, D., "Some Rabbinic Themes in Magical Papyri", *JSJ* 16, no. 1, 1985, p. 96.

³⁸² EITREM, S., *Some Notes on the Demonology of the New Testament*, 2^e éd., Uppsala, 1966, p. 15-30, (*Symbolae Osloenses*, fasc. supplet. 20).

³⁸³ GRESE, W.C. (trad.), dans, BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago, Londres, 1992, p. 76. D. Sperber nous donne pour sa part, un exemple tiré d'une source rabbinique : la *Genèse Tanhuma, Va-Yeze* 12 nous explique comment faire un Téraphim : "And how did they make [them]? They would bring a first-born man, slaughter him, and salt him with salt and oils. Then they wrote on a golden plate the name of an unclean spirit, and place the plate with magic under his tongue. Then they placed him in (a niche in?) a wall, and

Quoi qu'il en soit, D.Sperber croit que ce passage du charme de Pibechis est une interprétation juive du texte biblique où Dieu touche la bouche de Jérémie pour le faire parler (*Jer.* I:9). L'anthropomorphisme divin est inacceptable pour un juif, Dieu ne peut donc toucher lui-même l'enfant prophète, il fallait un intermédiaire pour faire passer le *logos* divin. C'est ce rôle que jouent ici l'ange et le sceau. Mais il reste clair, qu'on accepte le phénomène exégétique juif ou non, que la mention du sceau accompagne et renforce la commande qui est adressée au démon "I conjure you, every daimonic spirit, to tell whatever sort you may be, (...)".

Il doit parler, avouer sa nature, dire s'il est Ebousaeus, Cherseus ou Pharisaeus... Selon toute probabilité, on retrouve ici les vieux ennemis envahisseurs des Hébreux, les Jébuséens, les Girgashites et les Perizzites (dont le nom est devenu Phariséens, habitants de Canaan) (cités à *Gen.* 15:20). Ils sont maintenant associés à différentes catégories de démons³⁸⁴. Il est bien connu que les divinités cananéennes ont été associées par les Hébreux à des démons. En fait, il y a là une tendance très juive dans le fait de reconnaître des esprits malins dans les dieux païens en général.

Ensuite vient en 3046-3054 une nouvelle conjuration, un nouvel ὀρκίζω σε, fait au nom du dieu porteur de lumière, indomptable, qui sait ce qu'il y a dans le cœur de tous vivants, celui qui a formé à partir de la poussière la race des humains, celui qui, après les avoir ramenés de l'obscurité a mis ensemble les nuages, a mouillé la terre avec l'eau et en a béni les fruits, celui que tous les pouvoirs célestes des anges louent. Le qualificatif le plus marquant ici est indomptable, ἀδάμαστος et on le reconnaît aussi en 3070. À vrai dire, ce n'est pas là un titre normal de Yahvé, l'influence ne provient certes pas de la bible, elle serait plutôt à chercher du côté des Grecs. Ce mot a la même racine que notre soumetteur grec; Δαμναμενεύς. De plus, *adamastos* est une des épithètes d'Hadès, comme nous le montre un vers d'Homère : "car Hadès seul reste inflexible et dur, (...)"³⁸⁵.

Il est aussi nécessaire d'expliquer ce que l'auteur a voulu dire en 3048 où il affirme que dieu est celui qui a sorti de l'obscurité les nuages : ἐξαγαγόντα ἐξ ἀδήλων. La référence

lit before him candles, and prostrated themselves before him, and he would speak with them in oracles (or in a magical manner)", SPERBER, D., "Some Rabbinic Themes in Magical Papyri", *JSJ* 16, no. 1, 1985, p. 97.

³⁸⁴ KNOX, W.L., "Jewish Liturgical Exorcism", 1938, p. 196.; EITREM, S., *Some Notes on the Demonology of the New Testament*, p. 23.; DEISSMANN, A., *Light from the Ancient East*, 1910, p. 257, note 12.

³⁸⁵ HOMÈRE, *Illiade*, 9, 158 (trad. MUGLER, F.).

ne peut se rapporter à la création *ex nihilo* parce qu'elle sera mentionnée en 3075, alors il faut que ce soit une autre action divine. Selon R. Kotansky, cet extrait renvoie à la mythologie de l'évocation des esprits qui sont dans l'Hadès. Celui qui peut conduire hors des endroits invisibles / inconnus, c'est le Psychopompe, celui qui mène les âmes des morts et qui est peut-être nommé dans le texte de Phalasarina. On peut aussi comprendre un autre passage en référence au monde infernal (et aussi à la thématique des domaines distincts): la dixième conjuration (3060-3065) qui déclare que Dieu a mis la montagne autour de la mer pour qu'elle demeure en place et qu'il le lui a ordonné et l'abysse a obéi, alors les démons aussi se doivent d'obéir puisque leur domaine l'a fait. En fait, tout au long du texte se trouvent ainsi juxtaposés des thèmes de création et d'autres qui attestent d'une vision plus chthonienne de la conjuration³⁸⁶.

L'exorcisme suivant, le septième, invoque Sabaoth, lui qui a arrêté les eaux du Jourdain (*Jos* 3:13) et de la Mer Rouge pour que le peuple d'Israël les traverse et qui a fait qu'ensuite elles sont redevenues impassables. Ces motifs d'eau ont tous pour but d'impressionner les démons, puisque ceux-ci, chez les juifs et les chrétiens du moins, ont peur de l'eau. Encore une fois, le but de cet exorcisme n'est pas seulement de chasser les forces du mal, mais aussi de les impressionner³⁸⁷.

La onzième conjuration contient une référence qui nécessite aussi quelques éclaircissements : "I conjure you by the one who causes the four winds to move together from the holy aions, the skylike, sealike, cloudlike, light-bringing, unconquerable one"³⁸⁸. Il ressort de ce passage que celui qui contrôle les vents, la plus puissante forme d'esprit, est lui-même tout-puissant³⁸⁹. Au septième chapitre du *Testament de Salomon*, le roi interrogeait le démon du vent, *Lix Tétrax*, lui-même fils du plus puissant des démons. Mais celui dont le nom est invoqué ici, celui par qui les démons sont conjurés, est plus redoutable encore, il peut obliger à se mouvoir ces

³⁸⁶ KOTANSKY, R., "Greek Exorcistic Amulets", 2001, p. 264-265.

³⁸⁷ Le motif de l'hydrophobie des démons a déjà été évoqué plus haut. Je ne reviendrai pas sur ce qui a valeur de certitude : que ce concept est juif, mais je réitère le bémol signalé plus haut : on voit une thématique qui s'en approche beaucoup chez APULÉE, *Métamorphoses*, 1, 19, 62. Peut-être y avait il quelque chose de semblable chez les Païens.

Ensuite j'ai choisi de passer droit sur quelques conjurations dont les thématiques sont trop clairement juives et dont l'exégèse est non seulement en dehors de mes compétences, mais aussi hors propos.

³⁸⁸ lignes 3065-3068, GRESE, W.C. (trad.), dans, BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago, Londres, 1992, p. 97

³⁸⁹ Outre l'action du *pneuma* dont il fut question à quelques reprises, cet extrait fait aussi penser à Empédocle qui prétendait savoir manipuler les vents (DIELS, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker Griechisch und Deutsch*, I, 4^eéd., Berlin, 1922 (1903), fr. 111 d).

vents dont *Lix Tétrax* est sensé avoir le contrôle. On ne peut prendre pour acquis que le *Testament de Salomon*, ou les traditions plus anciennes qui ont servit à son élaboration, font partie des documents qui étaient connus par l'auteur juif du charme de Pibechis, mais c'est une possibilité intéressante. Quoi qu'il en soit, cette mention a pour but encore une fois, d'impressionner le démon³⁹⁰.

L'avant-dernière conjuration signale un détail qui peut nous permettre de mettre une date sur au moins un des éléments du charme : il en appelle à celui devant qui, dans la Sainte Jérusalem, brûle le feu éternel. C'est de la ménora dans le temple dont il est question et comme on sait que Titus a pris la ville en 70, nous avons donc un terminus ante quem pour ce passage.

Et enfin le charme se conclut avec des indications techniques : il faut souffler sur le patient des pieds à la tête. La raison de ce geste n'est pas donnée, mais peut être faut-il y voir une analogie avec le souffle divin, le souffle créateur du dieu qui vient d'être magnifié en treize petites formules. Eitrem parle de souffler une maladie, souffler comme mode de purification³⁹¹. Souffler est une réplique au *pneuma* démoniaque afin de le faire sortir des possédés : que ce soit le souffle chaud, chez Euripide, qui s'échappait des poumons d'Héraclès, le changement dans les poumons d'Agavée, le fait qu'Éléazar mette sous le nez des énergumènes, la où passe le souffle, une bague contenant des racines prescrites par Salomon : tout cela n'est que références à l'esprit qui est de même essence que l'air. Le souffle divin entre dans le possédé, fait fuir l'esprit démoniaque et le remplace. Il purifie, nettoie et exorcise.

En outre, il ne faut pas manger de porc et rester pur car ce charme est hébraïque et conservé entre des hommes purs. Les interdits alimentaires sont communs dans les religions anciennes. Le porc est plutôt une particularité juive, mais associer l'abstinence de nourriture

³⁹⁰ Mais cela ne nous aide pas à savoir ce que sont ces quatre éons. W.L. Knox rappelle que les anges des vents sont chose courante dans le judaïsme, mais que cette version avec une puissance pour chaque aspect de la terre n'était pas quelque chose qui se trouvait tel quel ailleurs. Il évoque la possibilité que les quatre éléments du cosmos aient été dignifiés du titre d'éon étant donné leur popularité en magie. Cela fait en sorte que Dieu traite avec des entités vivantes. S. Eitrem de son côté opte pour une corruption de ΓΩΝΙΩΝ en ΑΙΩΝΩΝ : "celui qui a fait se mouvoir les quatre vents à partir des quatre angles". KNOX, W.L., "Jewish Liturgical Exorcism", 1938, p. 200 et EITREM, S., *Some Notes on the Demonology of the New Testament*, 1966, p. 19. Quant à moi je me demande si on ne devrait pas rapprocher ces éléments personnifiés des gardiens des sphères gnostiques. L'auteur de l'exorcisme de Pibechis aurait repris un concept connu et en aurait fait un usage profane pour la simple raison que c'était populaire.

³⁹¹ EITREM, S., *Some Notes on the Demonology of the New Testament*, 1966, p. 20-21.

carnée et pureté n'est pas spécifique aux Hébreux, ni la commande de "rester pur". C'est une thématique que l'on retrouve souvent dans les *PGM* et dans les cultes grecs. Il ne faut pas non plus oublier que la magie des Hébreux était perçue comme étant très puissante à une certaine époque. Peut être l'auteur, qui était possiblement juif de toute manière, cherchait-il à s'accorder un peu du crédit de ce peuple.

Le schéma sur lequel est construit ce charme est particulier. Il est fait à partir de treize conjurations bibliques de type kérygmaticque dont le contenu semble destiné à impressionner les démons. Ce genre de proclamation rédemptrice est basée principalement sur la *Genèse* et l'*Exode*, quoi qu'ici des notions se rapportant à d'autres livres (par exemple *Jérémie* ou le *Cantique des Cantiques*) soient disséminées çà et là. Ces thèmes rappelant les grands exploits de Dieu dans la création et l'histoire de l'humanité et qui deviendront par la suite les canons de l'exorcisme, dérivent selon W.L. Knox de la littérature juive et selon R. Kotansky des synagogues. Mais il est clair d'après eux, qu'ils étaient utilisés en contexte liturgique. Les *kerygmata* seront aussi prisés par les chrétiens par la suite, mais les thématiques seront celles du *Nouveau Testament*. Là s'arrête le terrain d'entente. Pour ce qui est de la structure précise du charme les opinions divergent.

W.L. Knox considère le charme comme l'œuvre d'un compilateur païen qui aurait constitué un rituel en deux sections sur la base d'un matériel majoritairement juif avec des éléments d'un syncrétisme païen-juif-chrétien. Le fond résulterait d'une conflation entre les mythes du retour d'Égypte et du retour de Babylone qui donne une image d'un exode et d'une délivrance qui était nécessaire au peuple juif pour opérer la transition entre un culte tribal sémitique et un système monothéiste. Si on laisse de côté les sections du début et de la fin qui donnent les indications rituelles, la conjuration en tant que telle comprend deux parties à travers lesquelles il est impossible de déceler un quelconque ordre chronologique. La première va de 3033 à 3045 et constitue un exorcisme complet en soi. Le but des adjurations est de faire parler un démon qui s'y refuse en invoquant les motifs du sceau et du prophète Jérémie. Dans le second, de 3045 à 3078, on ne vise pas à l'amener à discuter, il n'est qu'assailli de conjurations successives, comme s'il était question d'un démon muet. Il est un peu frappant d'imaginer un païen feuilletant une *Septante* et sélectionnant des passages un peu partout selon ce qui lui paraît accrocheur... ou plutôt décrocheur de démons. Mais sinon comment expliquer que le matériel historique et littéraire utilisé pour cette recette soit aussi traditionnellement juif, mais aussi illogiquement orchestré ? Enfin, il y a un point qui reste

indéniable, c'est que le charme de Pibechis est une collection d'exorcismes véritables certainement pratiqués dans les synagogues et par la suite incorporés dans le bagage des pratiques magiques plus larges³⁹². C'est là l'opinion la plus répandue, mais on est en droit de penser, avec tout ce qu'on vient de voir, que le charme a profité d'un fond de pensée commun, à partir duquel se sont élaborées différentes manifestations, dont certaines sont plutôt juives, comme ici.

La vision de S. Eitrem est semblable à celle de W.L. Knox en ce qu'elle voit aussi deux sections dans la conjuration, toutefois, même s'il opère la coupure entre les deux au même endroit, il les définit en termes différents. La structure est, selon lui, traditionnelle, la première partie (du début à 3045; là où Knox voyait deux morceaux) étant une prière à Dieu et la seconde une *catena* de huit exorcismes pour des fins liturgiques. Mais en plus, des exorcismes proprement dits se seraient introduits dans la prière. Il y a même deux endroits où le conjureur brise la structure de ses ἐξορκίζω σε... λαλήσαι par des impératifs : λάλησον (3041 et 3044), ce qui serait attribuable à l'excitement de l'officiant qui tente de créer une atmosphère. L'emportement de ce dernier contamine même l'auteur du texte qui nous *adjure*... de ne pas manger de porc. Les règles rapportées dans la dernière partie sont, si on se fie à Eitrem, représentatives de celles des rituels juifs élaborés depuis les débuts³⁹³.

Un point me semble notable dans le charme de Pibechis, c'est que la mention du sceau de Salomon sert non seulement à faire parler le démon, mais aussi à lui rappeler l'ὄρκος qu'il a conclu avec celui-ci. Les *Kerygmata* sont un rappel de la puissance à laquelle il fait face dans ce contrat. La notion d'un serment est déjà présente dans le texte de Phalasarina où il est imposé par le pouvoir des *Ephesia Grammata* et par le pouvoir du monde infernal³⁹⁴. Or ici, comme on l'a vu, le monde chthonien est invoqué à plusieurs reprises côte-à-côte avec des adjurations à la dimension céleste de Dieu. L'autre amulette qui fait état d'un "contrat" passé entre les puissances démoniaques et celle de Dieu est la lamelle d'argent d'Antiochia Caesarea pour Basilius. Le rappel donné au démon Phoathphro est simple : par la main droite de Dieu, le sang du Christ, ses anges et son Église, obéis, au risque d'en subir les conséquences. Ce motif du contrat qui est rappelé par l'exorcisme est ancien et remonte aussi aux conjurations grecques : il est central entre autres pour les tablettes d'envoûtement.

³⁹² KNOX, W.L., "Jewish Liturgical Exorcism", 1938, p. 193, 197-198, 202.

³⁹³ EITREM, S., *Some Notes on the Demonology of the New Testament*, 1966, p. 21-22.

³⁹⁴ KOTANSKY, R., "Greek Exorcistic Amulets", 2001, p. 254-255.

La formule liturgique de l'amulette pour Basilius n'est pas sans rappeler celle qu'on retrouve dans l'autre exorcisme du Grand Papyrus de Paris, *PGM IV 1227-1264* : Excellent rituel pour expulser les démons. En fait la conjuration de ce formulaire débute par une interpolation chrétienne en copte de la formule trinitaire traditionnelle :

Excellent rite for driving out daimons : Formula to be spoken over his head : Place olive branches before him, and stand behind him and say :
 ‘‘Hail, God of Abraham; hail, God of Isaac; hail, God of Jacob; Jesus Chrestos, the Holy Spirit, the Son of the Father, who is above the Seven, who is within the Seven. Bring Iao Sabaoth; may your power issue forth from him, NN, until you drive away this unclean daimon Satan, who is in him. I conjure you, daimon, whoever you are, by this god, SABARBARBATHIÓTH SABARBARBATHIOUTH SABARBARBATHIÓNETH SABARBARBAPHAI. Come out, daimon, whoever you are, and stay away from him, NN, now, now; immediately immediately. Come out, daimon, since I bind you with unbreakable adamantine fetters, and I deliver you into the black chaos in perdition.’’ (...) ³⁹⁵.

La notion de possession a ici le sens qu'on lui connaît par la suite dans la culture chrétienne, ne serait-ce que par Satan. Sa composition, qui additionne les ἐξορκίζω σε avec des verbes d'expulsion, tel ἐξελεῖν et ἀπόστηθι (à l'impératif) est représentative de la façon d'exorciser sur les amulettes et dans les textes de cette époque. Toutefois, un des éléments qu'on retrouve dans la formule à réciter au-dessus de la tête du possédé, me semble un peu moins standardisé ou porter une signification plus ancienne : à la ligne 1246 on peut lire ἐπεὶ σε δεσμεύω δεσμοῖς ἀδαμαντίνους. Les liens d'adamantine avec lesquels le démon est lié semblent tirer leur origine encore une fois du soumetteur des *Ephesia Grammata, Damnameneus*, au moins en partie. Ensuite ce démon est envoyé en perdition dans le chaos noir. N'est-ce pas là son domaine ? Quand enfin il est sorti du patient, le formulaire donne des recommandations pour faire un phylactère qui empêchera que le pauvre individu ne soit à nouveau possédé. Sur la lamelle doit être inscrite une kyrielle de noms magiques qui sont tous des permutations de PHORBA, PHORPHOR, et BORPHOR. Il est étonnant de retrouver ces noms ici, parce qu'ils sont normalement associés aux charmes coercitifs et agressifs ³⁹⁶.

³⁹⁵ lignes 1227-1248, MEYER, M.W. (trad.), dans, BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago, Londres, 1992, p. 97.

Πρᾶξις γενναία ἐκβάλλουσα δαίμονας·
 λόγος λεγόμενος ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ. βάλε ἔμπροσθεν αὐτοῦ κλώνας ἐλαίας καὶ ὕπισθεν αὐτοῦ σταθεὶς λέγεις·
 ‘[verba coptica] ἐξορκίζω σε, δαίμον, ὅστις ποτ' οὖν εἶ, κατὰ τοῦτου τοῦ θεοῦ σαβαρβαρβαθιωθ σαβαρβαρβαθιουθ·
 σαβαρβαρβαθιωνηθ σαβαρβαρβαφαῖ· ἔξελθε, δαίμον, ὅστις ποτ' οὖν εἶ, καὶ ἀπόστηθι ἀπὸ τοῦ δεῖνα, ἄρτι, ἄρτι, ἤδη, ἤδη. ἔξελθε, δαίμον, ἐπεὶ σε δεσμεύω δεσμοῖς ἀδαμαντίνους ἀλύτοις, καὶ παραδίδωμί σε εἰς τὸ μέλαν χάος ἐν ταῖς ἀπωλείαις.’

³⁹⁶ KOTANSKY, R., ‘‘Greek Exorcistic Amulets’’, 2001, p. 262, note 45. Il soulève la possibilité que par ces mots magiques on cherche à lier et maudire le démon. J'ajoute que, une fois lié magiquement dans son domaine, il ne peut plus revenir.

J'estime que ce qui fait l'importance de ces deux derniers textes, c'est qu'ils nous permettent d'avoir une idée du rituel qui accompagnait l'amulette dans un exorcisme. La littérature en donne seulement un aperçu et, un formulaire technique offre une image moins biaisée. Mais il est très étonnant de constater à quel point les amulettes contenues dans ceux-ci sont peu loquaces³⁹⁷. Ceci prouve que des amulettes qui ne sont pas explicitement exorcistiques ont pu être employées dans l'Antiquité et échapper à notre vigilance aujourd'hui, pour la simple raison qu'elles ne clament pas haut et fort leur raison d'être. Trois autres amulettes datant sensiblement de la même période (elles sont sur le papyrus *P. Lond.* 121 qui est du III^e – IV^e s. ap. J.-C.) sont décrites dans les *PGM* et portent un texte plus élaboré. *PGM* VII 260-271, dont il a déjà été question dans la section sur les amulettes utérines, recommande d'inscrire toute la formule sur une lamelle. Ensuite, *PGM* VII 311-316 :

IAO SABAOTH ADONAI ABLANATHANALBA AKRAMMACHAMAREI
SESENGENBAR[PHARANGES] PEPHRAZAOTH ZOTH [MENE] BAINCHOOCH, protect NN,
whom NN bore, from any violence both by a frightful dream and by all demons of the air. I conjure you
by the great, famous name, Abraam (*voces magicae*)³⁹⁸.

Et enfin, *PGM* VII 579-590 : il n'est pas vraiment élaboré dans sa formule mais il porte quand même, en plus de l'ouroboros, des symboles et des *voces magicae*, la phrase suivante : "Protect my body and the entire soul of me, NN"³⁹⁹. Peut-être faut-il supposer, puisque les deux exorcismes du Grand Papyrus de Paris contiennent des formules récitées qui sont plus développées que dans les trois derniers cas (*PGM* VII 260-271, 311-316 et 579-590), qu'il n'était pas nécessaire d'inclure un texte aussi élaboré que sur la majorité des amulettes. De plus on remarque que sur les amulettes plus anciennes, quelle que soit leur fonction, la formule est toujours plus concise.

5. Vocabulaire

³⁹⁷ De la même manière *PGM* XXXVI 275-283, un charme pour gagner la faveur des gens et qui fonctionne aussi pour ceux qui sont affligés par des *daimones*, donne des instructions pour faire une amulette et un sacrifice, mais la seule chose qu'on retrouve sur cette tablette d'argent ce sont des symboles magiques et un palindrome sans aucune signification.

³⁹⁸ SMITH, M. (trad.), dans, BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago, Londres, 1992, p. 126.

³⁹⁹ SMITH, M. (trad.), dans, BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago, Londres, 1992, p. 134.

Bien que les termes importants pour chaque amulette, ceux qui font en sorte qu'on peut dire qu'elle entre dans la catégorie (aux limites un peu floues) des exorcismes, aient été signalés tout au long de cet inventaire, il est nécessaire de rappeler les trois principaux pour souligner ce qu'ils ont de particulier et ce qui en fait des mots de conjuration.

5.1. (ἐξ)ορκίζω

Verbe par excellence de l'adjuration et de la conjuration, on ne le retrouve pas qu'en contexte exorcistique. Il est aussi couramment utilisé pour appeler des *nekydaimones*, ou tout autre être qu'on juge utile et, dans son sens le plus ancien, afin d'imposer un serment⁴⁰⁰. Mais pour ce qui est de la magie prophylactique et apotropaique, il est présent surtout dans les textes qui sont clairement exorcistiques, et non les simples mesures de protection car il implique dans ce cas la notion de possession par un esprit étranger et c'est d'abord dans les formules implorant la guérison d'une maladie qu'on peut lui prêter ce sens⁴⁰¹. En outre, il est relativement rare sur les amulettes. Dans le corpus dont il est question ici seulement 19 des 59 documents ont ce terme.

La lamelle d'or de la collection Froehner (no. 287), un exorcisme contre l'utérus (I^{er} s. av. J.-C. – I^{er} s. ap. J.-C.), est la plus ancienne à utiliser ce terme. Il est vraisemblable de penser que ce phylactère préserve une formule d'exorcisme juif hellénistique du même genre que *PGM VII 260-271* qui commence aussi par ἐξορκίζω σε. Ensuite vient une conjuration du II^e s. ap. J.-C., *PGM XVIIIb 1-7* : une amulette contre la fièvre. Celle-ci toutefois ne présente aucune caractéristique qui est distinctement juive. Au contraire, l'épithète *Gorgophonas* qui occupe tout le centre fait plutôt penser à un charme de guérison païen. Puis au III^e s. ap. J.-C. le terme devient plus courant : on l'a vu sur la tablette d'Amorgos, *PGM VII 260-271* pour conjurer l'utérus malicieux, il est aussi sur *PGM CXXX* : une amulette contre la fièvre et sur la gemme no. 460 de la collection Froehner dont il sera question un peu plus loin. Pour ce qui est du IV^e s. les plus notables sont sûrement les deux exorcismes du Grand Papyrus de Paris : *PGM IV 1227-1264* et *3007-3086*. Il faut cependant souligner qu'ἐξορκίζω est présent dans

⁴⁰⁰ La formule de *PGM VII 300a-310*, un charme d'amour, par exemple, commence par ἐξορκίζω σε ὄστρακε... Dans ce cas il est plutôt entendu comme "je vous adjure". En ce qui concerne le sens plus ancien de "faire jurer, faire prêter serment", on peut reculer jusqu'à Xénophon, *Banquet*, 4, 10 où Critobule, fier de son apparence, assure qu'on lui jure par des serments qu'il est beau : γὰρ ὀρκίζοντος ἀεὶ ὁμνούντες καλὸν μὲ φατε εἶναι. C'est le verbe ορκίζω et non ἐξορκίζω qu'utilise Xénophon, mais la nuance n'est pas si considérable qu'on ne tienne pas compte de ce passage.

⁴⁰¹ KOTANSKY, R., dans "Greek Exorcistic Amulets", 2001, p. 250-251.

les formules à réciter, mais il n'est pas inscrit sur les amulettes qui les accompagnent. Faut-il en déduire que la conjuration tendait plutôt à se faire à voix haute et que le phylactère qui y était associé servait surtout à apporter une protection supplémentaire ?

Ce verbe peut toutefois avoir plus d'un sens. Le plus ancien étant celui d'imposer un contrat, ce qui, au reste, n'est pas très loin de l'exorcisme. À ce titre, il faut s'arrêter sur une amulette qui date du V^e s. et qui présente le texte suivant : "I bind you by oath ($\delta\rho\kappa\omega\ \sigma\epsilon$), by the all powerfull god... the heavenly, from Kolloutharion whom Seraia bore",⁴⁰². Ce simple texte a ceci de distinctif : il "lie par serment" le dieu Pantokrator (all powerfull). On se serait plutôt attendu à $\epsilon\zeta\omicron\rho\kappa\acute{\iota}\zeta\omega$ ici, quoique l'hypothèse ne soit pas à écarter complètement car le texte a dû être reconstruit. Il demeure qu' $\delta\rho\kappa\acute{o}-\omega$ est parfaitement à sa place et que cette signification semble antérieure mais dans la même ligne qu' $\epsilon\zeta\omicron\rho\kappa\acute{\iota}\zeta\omega$.

Le préfixe $\epsilon\kappa-$ donne un sens encore plus précis au verbe. Il peut signifier "complètement" ou "hors de". Dans sa valeur la plus ancienne il prend plutôt le premier - imposer un serment complètement- alors que pour les textes de conjuration il prend le second -adjurer, appeler hors de. Néanmoins, et c'est là un fait essentiel, c'est avec les conjurations de maladies que le sens devient nettement celui d'une adjuration à l'adresse d'un démon et ce, potentiellement dès le I^{er} s. av. J.-C avec la lamelle d'or de la collection Froehner, une conjuration de l'utérus. Même si l'utérus est un organe, non une maladie, ce type de formule est caractéristique des amulettes médico-magiques⁴⁰³. Voilà qui est plutôt déconcertant si on considère que la notion de possession moderne n'est pas retraceable avant le II^e s. ap. J.-C.⁴⁰⁴ Soulignons toutefois que les éléments qui identifient formellement une formule d'exorcisme sont nombreux, $\epsilon\zeta\omicron\rho\kappa\acute{\iota}\zeta\omega$ seul n'est pas un argument suffisant. Linguistiquement on peut aussi considérer l'impératif comme un point fondamental. Il présente l'action résultante de

⁴⁰² KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 245-247.

⁴⁰³ J'y reviens un peu plus bas, mais le commentaire est tout à fait à propos ici : dans le corpus constitué pour cette recherche, cinq des sept amulettes contre l'utérus décrivent la matrice avec des images et des termes d'animaux. Pareillement, les documents de Phalasarna, Philinna, Amorgos, *PGM* 10 et *PGM* 12, cinq textes médico-magiques, contiennent des descriptions thériomorphes. Sans prétendre en faire un argument de poids dans l'hypothèse d'une parité entre les amulettes utérines et les amulettes médicales, il demeure que c'est un parallèle significatif. Je crois qu'on peut rapprocher ces deux types de conjurations et tirer des conclusions valables d'une telle comparaison.

⁴⁰⁴ L'école de pensée biblocentrique qui est, pour la plus grande part, responsable de l'opinion générale sur l'évolution des concepts de possession et d'exorcisme durant l'Antiquité affirme que l'influence des Sémitiques fit en sorte que ce terme prit l'acception qu'on lui connaît aujourd'hui. Ce dont je me permets de douter.

l'adjuration comme étant certain, ce qui est foncièrement différent de l'imperfectif où l'action est présentée, non comme acquise, mais pendant son déroulement⁴⁰⁵.

5.2. ἀπαλλάττω

Avec les amulettes contre les maladies, en particulier celles contre la fièvre, l'importance du terme ἀπαλλάττω (ἀπαλλάξον à l'impératif, "délivre" ou, plus rarement, "écarte") apparaît distinctement. Si on considère la perception qu'avaient les Anciens des affections physiques, il prend un sens très proche de l'exorcisme dans ce type de charme. En fait, sur onze documents qui présentent ce mot, il est intéressant de noter que cinq servent à contrer la fièvre. C'est là sans doute, une de ses utilisations parmi les plus courantes. Trois autres sont destinés à délivrer le porteur de mauvais démons⁴⁰⁶

5.3. φεῦγε

Une autre formule très courante dans les exorcismes est l'injonction φεῦγε. Elle est singulière en ce qu'elle profite peut-être de la plus grande longévité dans notre répertoire linguistique. Effectivement, déjà présente sur la tablette de Phalasarna, le charme de Philinna et dans les *Cyranides*, on la voit encore sur des médailles d'époque byzantine avec Salomon frappant la démonsse du *phthonos*. L'amulette pour Kalé, je le répète, porte aussi cet ordre adressé à la fièvre. De même, la lamelle d'argent juive avec la liste d'anges veut faire fuir des *nekydaimones* à l'aide de cette formule et une autre lamelle avec des noms d'anges hypostasiés, juive elle aussi, ordonne de fuir un démon nommé Artémis. Parmi ces documents les deux médaillons avec Salomon et l'amulette pour Kalé ont aussi le verbe διώκω. Salomon dans les deux premiers cas et Jésus pour le dernier poursuivent de leur colère

⁴⁰⁵ KOTANSKY, R., "Greek Exorcistic Amulets", 2001, p. 261.

⁴⁰⁶ L'exorcisme de *PGM IV 1227-1264*; *PGM IV 86-87* : un phylactère du IV^e s. contenant des *voces* en copte et ἀπάλλαξον et puis *PGM V 96-172* : la stèle de Jeu le hiéroglyphiste du IV^e s. Ce dernier formulaire a ceci de particulier qu'il contient peu de références bibliques, que ce soit juive ou chrétienne. C'est un peu la version païenne du charme de Pibechis. Mais plus encore, il est intéressant qu'à la ligne 126 et 131, le mage en appelle au dieu acéphale pour qu'il délivre le porteur du *daimon* qui le contrôle, συνέχοντος. Or le verbe συνέχω fait clairement référence à de la possession. En plus de l'appel fait au dieu acéphale, le texte utilise la technique typique en magie sympathique, de l'identification du mage avec un personnage important : ici Moïse et, un peu plus loin, le messager du pharaon Osoronnophis... puis au dieu acéphale lui-même ! En plus de cette technique dont le but est de faire agir le dieu de la façon qui lui agré, le mage déclare aussi posséder le nom secret du dieu, et donc le pouvoir sur lui.

Enfin, portent aussi ce verbe, une lamelle d'argent juive avec une très longue liste de noms d'anges de Beyrouth agissant à titre de contre charme, une autre lamelle, mais d'or cette fois, pour Eugenia qui demande entre une série de *voces* et de voyelles de guérir et préserver la porteuse et une dernière : *PGM XCVIIIb 1-7* : une amulette qui demande à Sérapis victorieux de délivrer Artemidora.

le mal : chassé, celui-ci est aussi menacé. Comme dans le charme de Pibechis, on tente de faire peur au démon parce que la crainte est une arme pour le conjureur qui a le même effet que la formule $\varphi\epsilon\delta\gamma\epsilon$.

6. Thèmes

6.1. Description thériomorphe

De la même manière, certains motifs sont chers aux conjurations. Ils devaient être perçus comme spécialement puissants. Sûrement le plus ancien et le plus connu d'entre eux était la description thériomorphe de la maladie ou du démon à expulser. On la trouve ainsi sur les charmes de Phalasarina et de Philinna, et aussi sur la tablette d'Amorgos. Ces deux derniers nous font prendre conscience que le portrait en tant que bête sauvage était peut-être encore plus spécifique aux affections physiques qu'aux démons à proprement parler. Il est significatif à cet effet que cinq des sept amulettes pour contrer les mouvements utérins ont ce type de description⁴⁰⁷. Toujours dans la même perspective, le papyrus chrétien *PGM* 10, un exorcisme contre la fièvre (qui est dépeinte comme un démon aux pieds de loup et à la tête de grenouille) et *PGM* 12 une formule contre toute morsure des bêtes du diable (Un problème physique ? Ce ne serait pas étonnant si on tient compte du fait que la description thériomorphe est, semble-t'il, souvent associée à des maux physiques⁴⁰⁸) ont aussi ce motif. Une amulette qui n'est pas dans ce corpus parce qu'elle ne comporte aucune référence à un démon, ni conjuration, ni rien dans cette veine, est toutefois digne d'être citée. Le texte qui fait le recto et le verso démontre avec une rare éloquence ce que les Anciens pouvaient faire comme description thériomorphe :

avers : Hunger sowed you, air harvested you, vein devoured you. Why do you munch like a wolf, why do you devour like a crocodile, why do you bite (or roar) like a lion, why do you gore like a bull, why do you coil like a serpent, why do you lie down like a tame creature?

revers : Horse, mule, ibis, phallus, ostrich, Apollo... Le reste est indéchiffrable⁴⁰⁹.

6.2. Limites et domaines

⁴⁰⁷ Les quatre médaillons avec la tête de Méduse et la formule de *PGM* VII 260-271. À l'inverse, l'amulette 287 de la collection Froehner et la gemme de Villabertran n'ont pas cette particularité.

⁴⁰⁸ Loin de moi l'idée de vouloir utiliser un argument circulaire, je crois simplement que la description thériomorphe peut renforcer la position de Kotansky selon laquelle il s'agirait d'un poison : *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 268.

⁴⁰⁹ BONNER, C., 'Amulet Chiefly in the British Museum. A Supplementary Article', *Hesperia*, 20, 1951, p. 334.

Ce démon ou cette maladie se doit donc de retourner dans son propre domaine qui n'est pas le corps de la personne envahie. Établir des limites entre notre monde et celui des démons est une thématique qu'on a retrouvée dans plusieurs des textes jusqu'à présent, mais aucun ne le mentionne avec autant d'éloquence que *PGM IV 1227-1264* : "Come out daimon whoever you are, and stay away from him, NN, now, now, immediately, immediately. Come out, daimon, since I bind you with unbreakable adamantine fetters, and I deliver you into the black chaos in perdition"⁴¹⁰. Car c'est bien de là que proviennent les démons, du chaos, des abysses, du monde souterrain. Cela est bien illustré par le charme de Pibechis qui pose côte-à-côte des motifs célestes en rapport avec Dieu et d'autres chthoniens pour illustrer d'où viennent, et où vont les démons. L'abysse a obéi, alors les démons, puisqu'ils sont de même essence, le feront aussi. On peut objecter que ces exorcismes, *PGM IV 127-1264* et *PGM IV 3007-3086*, datent d'environ 300 ap. J.-C., une époque où le concept de la possession et de l'exorcisme est déjà en place et ajouter qu'ils comportent des influences juives et chrétiennes. Mais en ce cas, ils ont repris une pensée qui était présente en Grèce (et certainement ailleurs). Au risque de me répéter, il importe de souligner que cette image était présente dans la conjuration de Phalasarna et sur la lamelle utérine d'or du I^{er} s. av. ou I^{er} s. ap. J.-C. C'est, du reste, un thème qui sied bien aux conjurations de l'utérus étant donné qu'il a la fâcheuse tendance de se promener partout dans le corps... Avec des mots presque identiques à ceux de *PGM VII 260-271*, *PGM 12* adjure on ne sait quel problème de bien vouloir rester en place dans le corps, à plus de deux siècles de distance de celle-ci.

6.3. Crainte éprouvée par le démon

Le démon, issu du mot grec *daimon*, est un être à mi-chemin entre les dieux et les hommes, il est à mettre sur le même pied que les héros ou tout être divin plus ou moins bien déterminé. Ceux-ci n'ont ni fête religieuse ni légende. Parfois ce terme ne définit que le concept du divin, sans plus. Mais toute explication plus précise ne se rapportera jamais qu'à une seule époque ou une seule école de pensée, malheureusement. Ce signifiant répond à plus d'un signifié. On lui prête souvent un rôle dans la sphère des rêves, de la maladie, de la vengeance, des châtiments et de l'explication des phénomènes naturels. Servant aussi d'intermédiaire entre les hommes et les dieux, il peut de même être utilisé par un humain en tant que médiateur pour nuire ou contraindre une autre personne, d'où le fait qu'on le retrouve

⁴¹⁰ MEYER, M.W. (trad.), dans, BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago, Londres, 1992, p. 97.

beaucoup dans les textes magiques. Ce terme, relativement évacué de son sens premier, a été repris par les chrétiens qui en ont fait une créature foncièrement mauvaise. Ce sont eux, les démons, qui sont l'objet des exorcismes modernes, mais auparavant ils n'étaient ni bons, ni mauvais. Évidemment leurs actions pouvaient parfois déranger, et il fallait alors s'en défendre⁴¹¹.

Pour renvoyer ces entités là d'où elles viennent, un vocabulaire particulier, des thématiques et des personnages sont employés. Ordre leur est donné de partir, de sortir, de fuir... par le serment qu'ils ont contracté avec le dieu dont on magnifie la puissance, avec Salomon dont le sceau divin est craint, par la force des *Ephesia Grammata*, par le nom de *Damnameneus* ou par la puissance du monde chthonien (ce qui peut rappeler une autre forme de serment : celui contracté par l'eau du Styx). Tout cela ne vise qu'une chose : impressionner le démon. Si le démon a peur et qu'il fuit, cela renforce l'efficacité de la formule $\phi\epsilon\delta\gamma\epsilon$. L'exorcisme dans lequel cette intention est le plus nettement manifestée, est le charme de Pibechis où il est dit que le phylactère est une chose terrifiante pour tout démon. *PGM 10* déclare lui aussi détenir ce qui fait peur à tous les démons : ‘‘Retire toi, pars du porteur de cette amulette divine parce qu'il te l'ordonne, le dieu d'Israël que les anges célèbrent, que les hommes craignent et devant lequel tous les esprits frémissent’’⁴¹². Ce qu'ils craignent, c'est Dieu. Il est question ici du dieu chrétien, mais le concept s'applique aussi pour les dieux païens. Dans le *PGM V 96-172*, la stèle de Jeu, une adjuration au dieu acéphale, on dit que les vents le craignent. Les vents sont des esprits particulièrement puissants, mais ils craignent néanmoins Aképhalos : à plus forte raison les petits démons le devraient. De même, dans la prière pour Sélééné, *PGM IV 2785-2890*, il est fait mention que, devant elle, les démons tremblent de peur, tout comme les dieux immortels (ligne 2830) car elle est celle qui règne sur le chaos (ligne 2849). La peur du démon est l'arme de l'exorciste, au même titre que les formules⁴¹³. Toutefois ce thème n'a pas la latitude nécessaire pour se développer sur les amulettes, c'est dans les formulaires qu'on le retrouve.

7. Personnages

⁴¹¹ Définition personnelle largement inspirée de DÉTIENNE, M., *De la pensée religieuse à la pensée philosophique, La notion de Daimon dans le Pythagorisme ancien*, Paris, 1963, (Collection des Universités de France), p. 11-33.

⁴¹² *PGM 10*, lignes 5-10 (ma traduction).

⁴¹³ KOTANSKY, R., ‘‘Greek Exorcistic Amulets’’, 2001, p. 263.

7.1. Damnameneus

La première chose qu'utilisera le conjureur pour faire peur au démon sera le nom d'une redoutable puissance divine. Plusieurs dieux peuvent prétendre à ce titre.

Damnameneus est un de ceux-là, on l'on a vu a plus d'une reprise et il peut aussi se targuer de jouir d'une ancienneté fort respectable. Son nom est compris dans les *Ephesia Grammata* et par cela même il a une valeur apotropaïque. Mais peut-être est-il encore plus à même de contrôler les puissances démoniaques si l'on considère que son nom lui-même dérive du mot soumettre. Beaucoup d'auteurs modernes ne voient en lui qu'une épithète solaire et avec le temps il aurait fini par n'être qu'un mot de pouvoir parmi tant d'autres⁴¹⁴. Dans le corpus des amulettes on le reconnaît évidemment sur la tablette de Phalasarna où il incarne une divinité à part entière puisque c'est lui qui a la tâche de dompter les démons. Cependant, sur les autres amulettes, il semble n'être qu'une *vox magica* : c'est le cas sur l'amulette contre la fièvre pour Amatis et celle pour Eugenia. Dans la prière à Séléné, *Damnameneus* est une épithète de Chaos : il est le dompteur de l'humanité et un dompteur par la force. Il règne lui aussi, tout comme Séléné sur l'humanité⁴¹⁵.

7.2. Abrasax

Le dieu anguipède à tête de coq est une divinité solaire dans la mesure où son nom a comme valeur isopséphique 365. Mais son éventail d'action ne paraît pas bien défini, il peut aussi bien être invoqué directement comme dans *PGM LXXXIX 1-27* : l'amulette païenne contre la fièvre, les fantômes et les démons pour Sophia-Priskilla et sur une amulette juive avec des noms d'anges que servir de *vox magica* comme sur le phylactère d'Amphipolis et dans *PGM V 96-172* (la stèle de Jeu).

7.3. Hélios

Quoi qu'il ne soit généralement pas associé à la lutte contre les forces démoniaques, il y a au moins deux exemples où ce dieu a un rôle de premier plan dans des adjurations. Ce sont deux prières contenues dans les *PGM* : I 195-222 et IV 1167-1226. La première, une

⁴¹⁴ BONNER, C., *Studies in Magical Amulets*, 1950, p. 201.

⁴¹⁵ *PGM IV 2785-2890*.

prière de délivrance pour les premiers nés fait l'éloge du dieu, un peu comme le faisait le charme de Pibechis. Il est particulier qu'en 205 on lui attribue la possession du nom puissant qui a été consacré par les anges : ainsi même un dieu peut détenir le nom d'une autre puissance et en tirer un pouvoir... L'orant aussi détient le nom du dieu et il peut donc lui demander de le protéger contre tout excès de pouvoir magique des démons aériens et du destin : c'est ce passage qui fait supposer que la prière sert à délivrer des attaques démoniaques. Mais pas une seule fois dans le texte de la prière, Hélios n'est nommé, ce n'est qu'à la fin, que la dernière phrase spécifie qu'il faut dire cette prière à Hélios dans un moment de détresse ou à n'importe quel moment où c'est nécessaire.

L'autre prière, aussi adressée à Hélios, *PGM IV*, 1167-1226, le qualifie de Père du monde. Cette épithète qui n'est généralement pas associée au dieu solaire, s'explique par un mariage de la tradition hermétique qui vient des Égyptiens et où Hélios est le Démoniateur, avec la tradition exégétique juive. Ce fait serait à relier à l'histoire de la création selon la *Genèse*⁴¹⁶. Les travaux qu'on lui attribue sont les mêmes que ceux qu'on porte au crédit du dieu de Pibechis. Ensuite l'auteur demande sa protection : "Protect me so-and-so, from every excess of power and from every violent act"⁴¹⁷. Puis vient l'adresse à Hélios dont est invoqué le nom aux cent lettres, lui devant qui brûle la lampe inéteignable (la ménora du temple), lui qui brille à Jérusalem... L'intérêt de cette prière ne réside pas tant dans la demande de protection, plutôt générale et qui tient davantage du contre-charme que de la protection contre les forces du mal, mais dans sa ressemblance avec celle de Pibechis.

7.4. Salomon

Figure incontournable de l'exorcisme et de la démonologie juive, le roi passait pour avoir une grande sagesse et la capacité de contrôler les démons. Ce pouvoir lui venait d'un sceau divin, une bague sur laquelle était inscrit le nom de Dieu. Nous avons déjà rencontré ce personnage à quelques reprises. D'abord dans le charme de Pibechis ainsi que dans les *PGM* 10 et 17. On ne peut passer sous silence une série de médaillons datant de la fin de l'Antiquité et des débuts de la période byzantine avec le cavalier Salomon qui attaque une

⁴¹⁶ DE CONNICK, A., *Seek to See Him, Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, Leyde, New York, Köln, 1996 (*Vigiliae Christianae*, 33 suppl.) p. 23.

⁴¹⁷ GRESE, W.C. (trad.), *PGM IV* 1167-1226, dans, BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago, Londres, 1992, p. 96.

démone représentant *phthonos*. L'idée de le représenter à cheval n'est ni juive ni chrétienne, elle est païenne : elle proviendrait des peuples thraco-anatoliens qui représentaient ainsi leur divinités protectrices. De là l'habitude est passée aux Syriens et aux Égyptiens.... et à Salomon⁴¹⁸. Ces amulettes étaient répandues et suivaient toutes plus ou moins un schéma semblable. Ce ne sont pas des exorcismes mais plutôt des charmes apotropaïques. Par exemple un disque de cuivre de la collection personnelle de G. Schlumberger montre sur l'avvers le mauvais œil menacé de trois pointes de lances au-dessus; de deux lions, une autruche, un serpent et un scorpion par-dessous et une inscription : "Sceau de Salomon, écarte tout mal de celui qui te porte". Dans le champ : φθόνος. Au revers : "Fuis, la détestée, Salomon te chasse, Sisinnius Sisinnarius" (le nom du porteur ?). Le même type se trouve sur une autre médaille, à ceci près que le nom et le portrait sont changés pour ceux de l'ange Arlaf et qu'au revers il y a deux registres : celui du bas montre une femme couchée par terre, attaquée par un lion et celui du haut, les bustes affrontés du soleil et de la lune⁴¹⁹.

Enfin, une autre porte le même dessin de Salomon le cavalier qui perce de sa lance un démon femelle entouré des mots "dieu vainqueur du mal" et au revers, ΙΑΩ avec un lion⁴²⁰. Le mauvais œil en Grèce a depuis longtemps été craint et il était nécessaire de s'en protéger, mais en aucun cas il n'était perçu comme prenant possession du corps d'une personne. Salomon est figuré ici seulement parce qu'il est celui qui combat les forces du mal, mais ce n'est pas dans son rôle exorcistique qu'il apparaît sur ces médaillons.

Les *PGM* nous offrent encore une attestation de l'importance du rôle que pouvait jouer Salomon quant à l'expulsion des démon. Quoique fragmentaire, *PGM XCIV* 17-21 porte encore les mots : "pour ceux possédés par les démons : ... pars... les choses prescrites... Salomon". C'est suffisant pour confirmer, s'il en était vraiment besoin, que l'ancien roi était associé à la conjuration des démons.

Un dernier papyrus se rapportant à Salomon se doit d'être mentionné. Il est du V^e s. et malheureusement très fragmentaire. Deux parties nous sont parvenues, mais il est impossible d'estimer la quantité de texte perdu entre elles. Néanmoins on y reconnaît facilement un

⁴¹⁸ PERDRIZET, P., "ΣΠΑΓΙΣ ΣΟΛΟΜΩΝΟΣ", *REG* 16, 1903, p.50-51, cité par GITLER, H., "Four Magical and Christian Amulets", *LibAnn* 40, 1990, p. 371, note 29.

⁴¹⁹ SCHLUMBERGER, G., "Amulettes Byzantins anciens destinés à combattre les maléfices et maladies" (sic), *REG* 5, no. 17, 1892, p. 74-77.

⁴²⁰ GITLER, H., "Four Magical and Christian Amulets", *LibAnn* 40, 1990, p. 371-373.

exorcisme basé sur le *Testament de Salomon* ou provenant à tout le moins, du même milieu. Le Fragment A contient une adjuration avec la formule traditionnelle : ὀρκίζω σε πνεῦμα et ὀρκίζω σε κατά [...]ωρος καὶ Σολομών. Ensuite, le fragment B poursuit l'exorcisme avec une *historiola* de Salomon qui lie les démons et les place sous serment (lignes 1-3) puis le formulaire se termine avec une nouvelle adjuration où la demande proprement dite est formulée : qu'ils ne fassent pas de mal (μήτε βλάβης) à la servante de Dieu et qu'ils ... (?) loin de la créature de Dieu (Daniel et Maltomini estiment qu'il devait s'y trouver au moins un des verbes suivants : φεῦγε, ἔξελθε ou ἀναχώρησον) (lignes 5-6) ⁴²¹.

7.5. Jésus Christ

S'il est un personnage parmi ceux dont la renommée en ce qui a trait à la lutte contre les démons fut et reste importante, c'est bien Jésus. Son nom seul est un exorcisme. Sa réputation devait déjà être grande dans les cercles de magie de son vivant⁴²². On le retrouve sur les amulettes, mais uniquement sur celles qui sont d'influence chrétienne. Le nom de Jésus n'est jamais passé, vidé de son contenu sémantique, dans les *voces magicae* ou dans les noms divins magiques empruntés par les païens comme ce fut le cas pour certaines autres divinités étrangères. Il m'apparaît que Jésus est toujours resté entouré de son aura (pour ne pas dire de son nimbe...) chrétien et qu'il fut dédaigné par les purs païens. Toutefois on le voit dans les exorcismes, tels Pibechis et *PGM IV 1227-1264*, qui offrent un mélange d'éléments un peu disparates. Il demeure malgré tout que ces deux rituels sont très influencés par la liturgie juive. On sait que les juifs n'étaient pas complètement indifférents à Jésus, il n'y a qu'à rappeler l'épisode des sept fils de Scéva (*Actes 19:13-17*). Jésus se retrouve aussi sur une amulette juive avec une longue litanie de noms d'anges qui sera traitée un peu plus loin. Il y a un point à souligner à propos de celle-ci : si dans l'ensemble du texte transparaissent des influences hébraïques surtout, la toute dernière ligne contient une interpolation chrétienne, une de leur acclamation préférée : ‘‘Un Dieu et son Christ (ou son oint...)’’. C'est presque la même que celle qu'on peut lire sur l'amulette du cavalier Salomon de Gitler.

⁴²¹ DANIEL, R.W. et MALTOMINI, F., *Supplementum Magicum*, 1990, p. 69.

⁴²² SMITH, M., *Jesus the Magician*, New York, Hagerstown, San Francisco, Londres, 1978, chap. 6 au complet.

Les autres textes qui mentionnent Jésus sont chrétiens. Il y a les trois *PGM* 10, 12 et 17; l'amulette contre la fièvre pour Gennadia qui commence et finit son invocation par "Jésus Christ est victorieux"; l'amulette contre la fièvre pour Kalé et celle contre la fièvre, la migraine, la malveillance et les mauvais esprits portant le credo de la naissance, de la crucifixion et de la résurrection de Jésus : une formule qui avait des vertus apotropaïques et exorcistiques en ce sens que les chrétiens associent souvent la résurrection avec la victoire sur la mort et sur les forces du mal. Au nombre des amulettes contenant des passages d'exorcismes liturgiques qui ont été décrites, deux invoquent aussi le nom du Christ : celle pour Basilius et le fragment de lamelle d'argent de Chypre.

7.6. Les chérubins

Il n'est pas surprenant de constater qu'au nombre des conjurations juives qui portent le nom de Jésus, deux mentionnent aussi les chérubins. En fait les chérubins sont plus typiquement juifs que ne peut l'être Jésus. Ces deux documents sont : le charme de Pibechis et l'amulette avec la hiérarchie d'anges pour Alexandra. Θεόν τόν καθήμενον ἐπάνω τοῦ Χερουβί : la référence au Dieu hébreux entrôné dans le temple ou dans le tabernacle et qui siège au milieu de deux chérubins est claire (telle que décrite dans 1 *Rois* 6:23-30). Ensuite, *PGM* VII 260-271 contre l'utérus malin porte aussi l'expression ἐπί χερουβίν καθήμενον, tout comme l'amulette contre la fièvre pour Amatis. Et enfin, la cornaline de la collection Froehner, no. 460.

Il faut dire un mot sur celle-ci. Ce sceau entièrement couvert d'inscriptions sur les deux faces et sur la tranche est une conjuration qui date du III^e ou du IV^e s. ap. J.-C. C'est une amulette juive ou fortement judaïsante d'après les thèmes évoqués dans le texte qui commence par : "Je te conjure par le grand dieu Barbathieaoth Sabaoth qui demeure au-dessus du Mont du crime, le dieu qui demeure au-dessus du roncier, (...)"⁴²³. Le sens de "celui qui siège au-dessus des chérubins" est clair si on se réfère à la représentation du trône de Dieu flanqué de deux images de chérubins dans le temple ou dans le tabernacle et qui est décrite dans le *Livre des Rois*. Mais qu'en est-il de "celui qui siège sur le roncier" (ἐπάνω τοῦ βάρου) ? Il est question encore une fois de Yahvé, lors de sa première manifestation à Moïse. Βάρου est le mot qu'emploie la *Septante* pour parler de buisson et ce motif est très important pour les juifs : le

⁴²³ ROBERT, L., "Amulette Grecques", *JS*, 1981, p. 3-44.

buisson qui brûle mais ne se consume pas. De même, Moïse est un personnage important pour les mages : il est présent autant sur les amulettes que dans les *PGM*.

Et puis ‘celui qui demeure au-dessus du mont du crime’ (ἐπάνω τοῦ ὄρους παλαμναίου) reste dans le même registre en évoquant le sacrifice d’Isaac par Abraham. Dans la version traditionnelle Abraham n’offre pas son fils mais le remplace à la dernière minute par un bélier. Cependant il existe une version rabbinique qui parle des cendres d’Isaac et où il fut vraiment sacrifié, une version où Abraham était coupable du crime d’Infanticide⁴²⁴. Les hommes décédés de mort violente sont d’ailleurs un lieu commun de la magie et il est tout à fait possible que cette amulette dépende de cette tradition.

Le texte prend les deux côtés et se poursuit même sur la tranche. Il va ainsi : ὀρκισμός οὗτός ἐστι Σαβαώθ Αδώναι, τοῦ μὴ ἐγγίσσαι (...). Μὴ ἐγγίσσαι n’est pas le verbe qu’on a l’habitude de voir sur ces amulettes, toutefois le message est le même : ne pas approcher, fuir. C’est la formule φεῦγε sous une autre forme et qui aura le même résultat, tout à fait comme la crainte du démon. Et finalement la conjuration se complète et se confirme avec un ordre : ne pas refuser d’écouter le nom de Dieu. Les thématiques bibliques, le vocabulaire, les invocations adressées à Yahvé sur cette amulette et même son absence d’image (Est-il besoin de rappeler l’interdiction juive à ce propos?⁴²⁵) : tout cela porte à croire que l’amulette 460 de la collection Froehner est d’origine juive ou fortement judaisante.

7.7. Les anges

S’il est une puissance qui est souvent invoquée dans la magie antique c’est bien celle des anges. La tétrarchie la plus couramment implorée dans les exorcismes est celle composée de Michel, Gabriel, Ouriel et Raphael. C’est le bataillon qui était cité dans l’inscription d’Amorgos et qui est encore de nos jours, perçu comme l’équipe de conjureurs par

⁴²⁴ SIMON, M., *Recherches d’histoire judéo-chrétienne*, p.190-198 et 205-208 cité par ROBERT, L., ‘Amulettes Grecques’, *JS*, 1981, p. 14. Notons au passage qu’Héraclès, Agavé, Ino et Athamas sont eux aussi coupables d’infanticide. Mais leurs crimes, si toutefois on peut y trouver une justification, ne peut leur être imputés qu’en partie : en effet, ils étaient possédés. Abraham, lui, ne peut se disculper en invoquant la possession : il était pleinement conscient de ses actes.

⁴²⁵ Interdit qu’a enfreint la ville de Doura-Europos avec, entre autres, des images dont les sujets se retrouvent aussi dans les thèmes de cette amulette. Amulette décrite par ROBERT, L., ‘Amulettes Grecques’, *JS*, 1981, p. 6-27.

excellence⁴²⁶. Mais il y a ceci de pratique quant aux anges, qu'il n'y a pas de liste préétablie et qu'il est toujours possible d'en créer des nouveaux en prenant pour racine du nom un thème illustre avec une finale de sonorité hébraïque. Le même procédé est tout à fait réalisable pour les *voces magicæ*. Cette forme d'allitération fut pratiquée par les communautés juives elles-mêmes. La lamelle de bronze de Sicile avec les noms d'anges hypostasiés pour Judah (III^e – IV^e s. ap. J.-C.) comporte ainsi plusieurs dizaines de noms provenant d'une allégorisation basée sur l'exégèse d'un passage du *Livre des Rois*. La demande officielle n'est pas très complexe : le porteur veut faire fuir (φευγε) le démon Artémis et être protégé par le Dieu Vivant, pour cela il invoque toutes ces puissances. Les seuls anges classiques qui sont nommés dans ce document sont ceux de la tétrarchie. Pour ce qui est des autres, leur nom est construit sur des racines hébraïques faisant référence à des réalités en rapport avec le discours de bénédiction que fit Salomon lors de l'installation du Saint des Saints dans le temple (1 *Rois* 8)⁴²⁷. Cette amulette provient donc sans doute d'une communauté juive bilingue qui utilisait une forme particulière de l'exégèse allégorisée de la bible hébraïque. En bref, quand les

⁴²⁶ Michel et Gabriel sont les chefs de guerre de Dieu. Ouriel, quant à lui, n'était pas à ses débuts, un des archanges reconnus par les orthodoxes. Jusqu'à Origène il était plutôt l'ange des sectes et des gnostiques. Il est cité dans l'*Apocalypse* comme étant celui qui apporte la révélation au Pseudo Esdras. Sur les amulettes d'exorcisme où on le reconnaît, au moins deux sont d'influence juive. La première est une lamelle de bronze de Sicile qui donne une longue liste de noms d'anges hypostasiés issus de racines hébraïques, datant du III^e ou IV^e s. ap. J.-C. et l'autre est une lamelle d'argent de Beyrouth en Syrie, du IV^e s. ap. J.-C. Et enfin, le dernier texte citant Ouriel est une lamelle d'or qui porte une invocation contre l'épilepsie et la migraine et date du IV^e ou V^e s. ap. J.-C. Elle a été trouvée comme la précédente en Syrie et même si on ne peut affirmer avec certitude qu'elle est d'inspiration juive, elle comporte deux *voces magicæ*, Laalam et Chôrbeth qui ont une racine hébraïque (respectivement : toujours et ruine/destruction). De plus l'ordre ἀπελάσατε πᾶν κακόν (de ἀπ-ελαύνω) ne se trouve pas dans les *PGM*, mais elle est présente dans les *Sagesses de Salomon* LXX : 8. Raphael, quant à lui, est surtout connu pour le rôle qu'il a joué dans l'exorcisme du démon Asmodeus (*Livre de Tobie* chap. 6 et 8). KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 155-166 et 326-330.

⁴²⁷ Sans faire l'étymologie précise de chacun des noms Je laisse à R. Kotansky (*Greek Magical Amulets*, 1995, p. 155-166) de trouver, comprendre et expliquer les mots hébreux transcrits en grec et je me fie entièrement à son jugement étant donné mon incompetence en matière d'Hébreux. Je ne mentionne que les principaux : Delkô, nom jamais attesté, viendrait du verbe "brûler" pour rendre compte de l'aspect brûlant des anges. Σὺ εἶ Λιήλ serait "tu es Liel" donc "tu es mon Dieu". Phoniphael se traduirait par "Le visage de Dieu me fait face". Pour comprendre ce nom, il faut se référer à la *Genèse* 32:31, dans ce texte Jacob se bat contre un ange et l'emporte. L'ange, impressionné lui donne le nom d'Israël. Alors Jacob se dit qu'il a vu Dieu et a survécu. Il est plus que probable que Phoniphael est bâti sur ce passage parce que le nom qui le précède est Israël. Ensuite est nommé Tibaôth : c'est le mot arche (de Noé) hypostatisé. Pour ce qui est de Chrouth, Kotansky en conclut qu'il vient de "la loi écrite de Dieu". Le mot suivant se comprend à travers un passage de Josephus (*Antiq.* I, 93) où il rapporte que des pièces de l'arche de Noé avaient été retrouvées au III^e s. av. J.-C. en Arménie, ramenée, puis utilisée pour produire des amulettes apotropaïques. Ainsi Gibitiba serait à comprendre comme "arche élevée". Arphelim pour sa part vient du mot "nuage de Dieu" : le nuage de la présence divine dans le temple. Et enfin Ra[b Haz]zboul est la "demeure exaltée de Dieu" hypostatisée d'après le texte de 1 *Roi* 8:13 et *Isaïe* 63:15. Tous ces mots d'où dérivent les noms des anges sont groupés dans le texte de 1 *Roi* 8 (=2 *Chr.* 5-6:2)

"Or quand les prêtres sortirent du sanctuaire, la nuée remplit le temple de Yahvé et les prêtres ne purent pas continuer leur fonction, à cause de la nuée : la gloire de Yahvé remplissait le temple de Yahvé ! Alors Salomon dit : "Yahvé a décidé d'habiter la nuée obscure. Oui je t'ai construit une demeure princière (*exaltée*), une résidence où tu habites à jamais".

choses vont mal (assez mal pour porter une amulette...) il est toujours possible de demander la délivrance à travers la prière au temple de Dieu⁴²⁸.

En second lieu, une lamelle d'argent de Beyrouth, du IV^e s. ap. J.C., fonctionne selon le même principe. Elle contient 119 lignes dont la plus grande part donne une hiérarchie angélique. Il y a trois petites parties personnalisées dans lesquelles une Alexandra, fille de Zoé, demande :

I adjure you (by ?) the one above heaven, Sabaôth, (by ?) the one who comes above the Elaôth; (by ?) the one above the Chthothai. Protect Alexandra whom Zoê bore from every demon and from every compulsion of demons, and from demons and sorceries and bidding-spells (lignes 1-12).

puis une autre: protect Alexandra whom Zoê bore from demons and sorceries and dizziness and from all passion and from all frenzy (ligne 73-79).

et enfin: that (?) all male (demons?) (ἀρρενικά) and frightening demons and all bindings-spells (φοβερά καταδέσματα) (flee) from Alexandra whom Zoê bore, to beneath the founts and the Abyss of Mareôth, lest you harm or defile her, or use magic drugs on her, either by a kiss, or from an embrace, or a greeting; either with food or drink; either in bed or intercourse (συνουσιασμοῦ); either by the evil eye or a piece of clothing; as she prays (?), either on the street or abroad; or while river-bathing or a bath. Holy and mighty and powerfull names, protect Alexandra from every demon, male and female, and from every disturbance of demons of the night and of the day. Deliver Alexandra whom Zoê bore, now, now; quickly, quickly. One God and his Christ, help Alexandra (lignes 89-119)⁴²⁹.

Le tout est encadré d'une série d'anges 'qui siègent sur'. La fonction de ce texte n'est pas difficile à établir, Alexandra se croit sous l'emprise d'un charme, probablement d'amour, et elle utilise un contre-charme. Ou peut être n'est-ce que préventif, toutefois c'est contre l'action des *nekydaimones* que ce phylactère agit. Les πάθος et les μανία sont la conséquence de pratiques magiques, tout comme les ἀρρενικά et les φοβερά καταδέσματα. Le langage de ce charme envisage un envoûtement de nature sexuelle⁴³⁰. La porteuse ne veut pas être

⁴²⁸ Toute cette interprétation exégétique ne m'est due en rien, mais elle est de KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 155-166.

⁴²⁹ KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 280-281.

⁴³⁰ Une autre amulette doit être citée à ce sujet, non qu'elle comporte ne serait-ce qu'un nom d'ange, mais parce qu'elle donne la réplique païenne de ce type de contre charme qui vise à protéger des attaques magiques de nature sexuelle. Une lamelle d'argent de Syrie datant du II^e ou du début du III^e s. ap. J.-C. comporte quantité de dessins, de sons et de symboles magiques auxquels la demande est peut-être adressée : un court texte dans lequel une Juliana demande à être délivrée de φαρμακία, de la sorcellerie ou un poison, de πάθος et d'ἐνεργείας, de la souffrance et une influence (magique ou démoniaque), et de φαντασίας δαμονώδους νυκτὰς καὶ ἡμέρας, une apparition de démon de nuit comme de jour. Cette dernière mention, νυκτὰς καὶ ἡμέρας, est typique et restreinte aux charmes sexuels, on peut donc supposer que les apparitions que craint la porteuse sont des *nekydaimones* envoyés par un mage. KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 239-244. Le point à souligner quant à cette amulette est qu'elle a une formulation semblable à celle d'Alexandra, lignes 6-13 : διαφύλαξον Ἀλεξάνδραν, ἣν ἔτεκεν Ζοή, ^{vacat} ἀπὸ παντὸς δέμονος καὶ πασῆς ἀνάγκης δεινῶν καὶ ἀπὸ δαιμονίων καὶ φαρμάκων καὶ καταδέσμων. Notons aussi que le contre charme de Juliana comporte le mot φαντασίας, ce n'est peut-être pas exactement le même que celui qu'on retrouve dans les PGM IV 2701 et VII 579, φάντασμα, mais ce sont deux expressions dont la graphie et le sens sont très proches.

atteinte par un sortilège en donnant un baiser, en mangeant, en buvant, (...) au lit ou durant une relation sexuelle. Le terme grec pour ‘‘rapport sexuel’’ est normalement συνουσία, συνουσιασμός n’est pas du tout courant, c’est un idiome de la communauté juive d’Alexandrie. Ce texte comporte définitivement un bagage juif : les anges, les chérubins, même s’ils ont abondamment été réutilisés dans les formules magiques, il demeure que ce sont des êtres d’origine hébraïque.

Le texte de la première partie commence par ἐξορκίζω σε τὸν ἐπάνω τ<οῦ> οὐρανοῦ Σαβαώθ : il est peu probable que le dieu Sabaoth lui-même soit adjuré. L’accusatif peut tout aussi bien avoir la fonction de complément d’agent : adjurer *par* ce dieu. Mais il reste à déterminer l’identité du σε qui est adjuré alors. C’est un démon qui n’est pas autrement précisé. Le fait d’utiliser une formule presque classique mais de manière aussi imprécise se rencontre dans la littérature exorcistique hébraïque.

Ce type d’invocation représente une tradition juive tardive qu’on retrouve aussi dans certains textes magiques chrétiens et mystiques avec des anges qui trônent sur des cieux et à qui sont attribués des pouvoirs sur les éléments. C’est la même pensée qui met en scène des divinités qui ont pouvoir sur les maladies et sur les démons⁴³¹. En bout de ligne on peut dire qu’il est possible que le catalogue angélique de cette amulette ait des connections avec les spéculations de Merkabah, les textes d’Hekaloth, le gnosticisme juif, la tradition salomonique et les textes de Qumran. Tout, donc, pointe vers un document ou un corpus d’une communauté juive, probablement sise à Alexandrie et qui devait être préoccupée par un enseignement angélique peut être d’application exorcistique. Il faut croire que cette littérature a été perpétuée par des scribes attachés à des synagogues d’orientation plus mystique. À la fin, a été ajoutée une interpolation chrétienne : Un Dieu et son Christ, aidez Alexandra⁴³².

Il n’y a pas lieu de penser qu’Alexandra se croyait possédée, toutefois le langage de ce phylactère est en certain point semblable à celui des exorcismes (φύγε, ὀρκίζω σε,

⁴³¹ Semblable hiérarchie est donnée dans la littérature apocryphe et pseudépigraphique tel, *Enoch* 14:3 et l’*Évangile de Barthélemy*, IV, 29-35 et 45. Aussi, *PGM XXII* 1-26 : une prière de Jacob dans un état très fragmentaire, mais paraissant vouloir montrer une hiérarchie du même genre. Il y a plusieurs noms indéchiffrables qui siègent sur... et il est aussi question des chérubins. Même chose pour le *PGM XXXV* 1-42. Enfin, des portions de l’amulette 460 de la collection Froehner comportent les mêmes notions.

⁴³² KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 270-300.

διαφύλαξον...) tout comme certaines thématiques (les anges, les chérubins et le plus ancien motif de l'abysse.)

Parmi les documents qui citent des anges quelques autres retiennent notre attention. L'amulette pour Basilius qui en appelle au Christ, à ses anges et à son Église : tout porte à croire qu'elle serait une version abrégée d'une formule liturgique qui rapporte presque mot à mot ce qu'on peut lire sur un autre document du même type, le fragment de lamelle d'argent de Chypre : 'Par le Nazoréen Jésus Christ, ses saints apôtres et ses anges'. Mentionnons aussi le papyrus magique chrétien *PGM* 10 qui a lui aussi une rapide mention des anges.

La formule contre l'épilepsie et la migraine de Syrie conjure Michael, Gabriel et Ouriel, au milieu de quelques autres *voces* et noms magiques. *PGM* LXXXIII 1-20 et LXXXVII 1-11; deux amulettes contre la fièvre, citent aussi des anges. Sur le premier on peut lire Michael. *PGM* LXXXVIII 1-19 a pour sa part, une invocation aux 'anges qui dirigent'. Et enfin c'est un ange, Arlaf, qui a pris la place de Salomon sur un médaillon byzantin contre le mauvais œil. Mais je crois, pour ce dernier exemple, que cela est d'avantage révélateur de ce que Salomon avait comme image à cette époque que du statut des anges...

8. Conclusion de l'inventaire

Que peut-on maintenant tirer comme conclusion de cet inventaire ? Un exorcisme est un rite plus ou moins stéréotypé : essayer de démêler quelle part du paradigme pourrait être grecque et laquelle serait proche-orientale n'est pas quelque chose qu'on ne peut envisager de façon définitive. Il faut certes s'appuyer sur la littérature parce qu'il ne reste que trop peu d'amulettes distinctement grecques. La tablette de Phalasarna et le chant de Philinna sont inestimables à ce niveau. Ils permettent d'affirmer que les éléments suivants ne sont redevables en aucune façon à quelque culture que ce soit : la description thériomorphe, la notion d'un domaine séparé du monde des humains où doivent être renvoyés les démons, l'impératif *φεινε* et l'application d'un serment. Je sais que ces notions ne sont pas exclusives aux Grecs, il y a un enchevêtrement de formules et de motifs assez considérable sur presque tous les documents magiques, toutefois, ils n'ont pas eu à aller les chercher autre part. De même les *ephesia grammata* n'ont rien à envier aux *voces magicae* qui finissent par être si chers aux formulaires syncrétiques. Et dans un achèvement étonnant, les Grecs ont même écrit un de leurs textes en hexamètres : la conjuration de Phalasarna.

Les exorcismes médicaux sont sûrement ceux qui sont le plus près des racines grecques. La perception selon laquelle une maladie est envoyée par un démon ou une divinité est tout à fait grecque, sans nier qu'elle ait pu être en vigueur ailleurs. Et de là a pu émerger les premiers signes d'une croyance en la possession. C'est du moins ce type d'amulette qui atteste de la croyance en la possession et l'exorcisme en Grèce à date la plus reculée.

Avons-nous réussi à définir les notions de possession et d'exorcisme de façon suffisamment rigoureuse pour répondre à l'interrogation première de ce travail ? L'exorcisme en Grèce était-il d'origine principalement locale ou résultait-il d'emprunts massifs ou bien subtils, en terrain vierge, ou encore plaqué sur des croyances locales dont le contenu était proche des croyances des peuples du Moyen-Orient et compatible avec les idées grecques ? Question simple, réponse complexe.

Les auteurs anciens se sont révélés une surprenante source d'informations dans cette analyse et les tragédies ont apporté les témoignages peut-être les plus déterminants dans le tracé des traditions typiquement grecques. Le mythe de Lyssa, la rage personnifiée, en est sûrement l'argument le plus important puisqu'il démontre que les principes d'une prise de possession étaient connus par les tragiques, et donc, par leur public. Euripide, dans sa description de la crise que Lyssa provoque chez Héraclès est généreux en détails. Ainsi, palliant les lacunes des amulettes et livrant des précisions qu'elles ne nous fournissent que rarement, il décrit les symptômes d'une crise de possession avec une acuité qui serait pour le moins surprenante s'il n'en connaissait pas la nature. Le corps du héros est affecté en entier : il devient silencieux et raide, ses yeux sont injectés de sang et roulent dans leur orbite, il secoue la tête en poussant des mugissements et des rires hystériques, sa respiration est irrégulière et il a l'écume à la bouche. Quelle que ce soit l'illustration exacte d'une possession, et cela d'un point de vu ancien ou moderne, ces manifestations auraient quand même pu être causées par un trouble physique, une maladie : en effet, elles rejoignent, pour la plupart, les signes cliniques d'une crise d'épilepsie telle que décrite par le médecin hippocratique dans *La maladie sacrée*. Mais là où on peut noter une différence, et elle est majeure, c'est que ces symptômes physiques ne sont que la prémisse du trouble mental. Cette confusion de l'esprit qui rend les possédés si étrangers à eux-mêmes et si "hors de leur bon sens" (ἔκ-φρων). La Rage courant dans la poitrine d'Héraclès, elle prend sa place et il est dès lors absent. Il commet des abominations dont il ne se rappellera jamais puisque c'est Lyssa qui occupait son corps et contrôlait ses agissements. Ce tableau de la folie d'Héraclès n'est pas anecdotique, bien au contraire, et c'est là un point qui donne encore plus de poids à l'hypothèse qui veut que la possession était connue au temps classique. Le même portrait peut être dressé, en tout ou en partie, du récit de la folie d'Agavé, Penthée, Ajax, Oreste, Lycurgue, Ino et Athamas ainsi que Io, pour ne nommer que ceux-là.

La pièce *Les Bacchantes*, de fait, soulève des questions semblables. Agavé souffre des mêmes illusions qu'Héraclès et comme lui, elle est affectée d'une folie de nature bacchique. Elle est entraînée par le dieu qui, pour se venger de Penthée, l'utilise et lui fait immoler son fils tel un taureau. Agavé est complètement absente au plan psychique et à son réveil elle n'a aucun souvenir de ses méfaits. Mais est-ce étonnant que ce dieu puisse posséder l'esprit et le corps des humains, lui dont on sait que, pour faire vaticiner, il entre dans le corps (ὅταν γὰρ ὁ θεὸς ἐς τὸ σῶμα ἔλθῃ πολὺς) et fait dire les choses à venir⁴³³.

Euripide est, il faut l'avouer, un bon interprète de son époque, mais il n'est pas le seul. Sophocle, avec son *Ajax* apporte un témoignage encore plus ancien en tant que 'plus archaïque des poètes tragiques'⁴³⁴. Son traitement du mythe et de la mort de son héros rappelle, en bien des points, l'histoire d'Héraclès et celle d'Agavé. Seule la finale diffère : la morale encore un peu épique du tragédien, voulait qu'Ajax meurt. Même si Athéna fut l'auteure réelle de ses crimes, la souillure et la honte lui revenait.

Oreste a un parcours un peu différent. Alors que les autres héros ont un seul épisode de folie au cours duquel ils sont totalement absents, le jeune homme lui est continuellement dans un état d'alternance entre crise et rémission. Les manifestations physiques et mentales en sont semblables, mais la cause est différente. Nulle part il n'est affirmé que les Érynies sont entrées dans son corps, elles semblent agir de l'extérieur et le tourmenter d'une façon telle qu'il en est comme possédé. Elles le tiennent en leur pouvoir à tout le moins, et elles le pourfendent avec des traits invisibles (οἰστροί) dont les effets se font sentir jusque dans son âme. Mais ce sont des déesses vengeresses, leur existence même est vouée à cette besogne : pourchasser les homicides impies. Or leur nature est très proche de celle de Lyssa et plus encore, leurs manières. Mais il est vrai que, dans ce cas, il ne serait pas parfaitement exact de parler d'Oreste comme d'un possédé au sens strict. Cette pièce démontre que si les signes d'une possession étaient connus, ils n'étaient pas pour autant systématiquement associés à cette cause. Les dieux avaient bien des façons de manœuvrer et de tourmenter les humains, la possession en est simplement une parmi d'autres. Il pourrait même tout aussi bien s'agir de différents types de possession.

⁴³³ EURIPIDE, *Les Bacchantes*, 298-304. Notons que, la connaissance de choses éloignées ou extraordinaires est un des trois signes de possession reconnus par l'Église moderne. La connaissance d'événements éloignés dans le temps, répond, me semble t'il, parfaitement bien à ce critère.

⁴³⁴ DODDS, E.R., *Les Grecs et l'irrationnel*, M.GIBSON (trad.), Paris, 1965 (1951), p. 59.

Outre l'aiguillon, les dieux pouvaient dominer les hommes par la puissance du *pneuma*. Le souffle, représentation allégorique de l'âme, avait chez les sémites, ce sens d'être à part entière, d'esprit, soit de nature divine ou démoniaque, et en tant que tel, il était en son pouvoir d'agir sur les humains. Il était capable d'entrer dans un homme et de prendre sa place. En Grèce les choses sont semblables, le souffle peut aussi représenter la vie : celui qui perd le souffle ou se le fait enlever par Zeus, meurt. Similairement la pensée aussi était perçue comme étant de nature aérienne, surtout du point de vue des philosophes. Diogène d'Apollonie et Démocrite, qui ont tous deux vécu au V^e s. av. J.-C., avaient une conception qui n'était pas très éloignée de celle des Orphiques et d'après eux, l'âme et l'intelligence pénétraient dans l'homme par la respiration. À la mort d'un homme donc, son âme retournait à l'éther car sa nature était la même. De là, au concept du *pneuma* qui envahit un individu, il n'y a qu'un pas et il me semble évident que les Grecs l'ont franchi. Le terrain est glissant et il a fait couler beaucoup trop d'encre pour que j'ose prétendre y ajouter quelque chose, mais il faut tout de même souligner que les protagonistes des tragédies ont presque tous fait mention de tourments que leur causait un *pneuma*. Io se sent emportée par un furieux souffle de rage, un souffle chaud s'échappe des poumons d'Héraclès lorsqu'il s'éveille de son état de transe divine, pareillement Agavé sent qu'un changement s'est produit dans ses φρένας à sa reprise de conscience et même Oreste, lui qui techniquement ne peut être officiellement déclaré possédé, se demande, alors qu'il revient à lui après une attaque particulièrement violente, comment il se fait qu'un souffle s'échappe de ses poumons⁴³⁵. Peut-on vraiment soutenir que le concept d'un *pneuma* qui occupe un corps est d'origine sémitique ? Euripide, même si ce n'était que lui, s'avère être une objection de taille.

Un souffle, encore, est le garant de l'inspiration chez les poètes. Les Muses s'emparent ainsi de l'esprit de ceux qu'elles choisissent et, sans même qu'il ne leur fut nécessaire d'en avoir les connaissances préalables, elles leur révèlent les mots qui sauront transporter ceux qui les entendent. C'est la différence fondamentale entre le talent né de l'inspiration et celui, beaucoup moindre, atteint par un travail acharné.

On ne peut douter de l'importance qu'eut le *pneuma* dans l'évolution du concept de la possession car, longtemps après l'époque d'Euripide, au III^e ou IV^e s. ap. J.-C., les amulettes le confirment. Sa présence dans les textes de cinq talismans est significative. Premièrement,

⁴³⁵ ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, 883-884 ; EURIPIDE, *Héraclès furieux*, 1089-1094 ; EURIPIDE, *Les Bacchantes*, 1264-1270 ; EURIPIDE, *Oreste*, 277.

PGM I 195-222, une prière de délivrance adressée à Hélios qui fonctionne suivant un schéma maintes fois éprouvé et réputé : le dieu est invoqué sous ses différents aspects et dans toute sa splendeur, ses exploits sont déclamés et certains lui sont même attribués de façon équivoque. Après l'avoir ainsi magnifié et avoir récité lettres et mots magiques, la formule en vient finalement à la demande proprement dite : une imploration, en ce temps d'extrême besoin, pour que le dieu accorde sa protection. Parmi les entités dont l'officiant veut être protégé, figurent des démons aériens. La même adjuration se trouve dans une formule plus ancienne d'un siècle, *PGM VII 311-316*, qui ne cite cependant pas la divinité précise dont la gloire est célébrée. À peine quelques *barbara onomata* au milieu desquels Iao Sabaoth Adonai trouve sa place. La demande est du même type : protège le porteur de toute sorte de violence, des cauchemars et de tous démons aériens.

Deux amulettes de période romaine vont aussi dans ce sens. Elles ne sont pas destinées à protéger des démons aériens, mais à débarrasser des mauvais esprits ou, de façon plus littérale, des souffles mauvais. La première, provenant de Rome, demande tout simplement de chasser ces mauvais esprits (*πονηρὸν πνεῦμα*) qui apportent maux et destruction et elle est adressée à Ptah⁴³⁶. La seconde, venant de la Chersonèse Taurique, conjure le dieu vivant de faire partir tout esprit (*πνεῦμα*), apparition et bête loin de l'âme de la porteuse⁴³⁷.

Un dieu puissant se doit donc de savoir contrôler ces souffles. Le charme de Pibechis le confirme : le dieu puissant à qui est destinée la série de *Kerygmata* et qui est en mesure d'accomplir ce charme pur, a su créer l'humain à partir de la poussière, séparer les eaux, diviser les hommes en 140 langues, combattre des géants, il est porteur de lumière, il est inaliénable, il est encore beaucoup plus que tout cela et, surtout, il est celui qui commande aux vents⁴³⁸. De même les souffles démoniaques doivent lui obéir. Ces vents sont des êtres divins chez les Grecs, qui peuvent enlever les jeunes filles et mettre enceintes vierges et pouliches. Le rôle du souffle dans la possession est indéniable et c'est un point capital dans l'élaboration du bilan que nous dressons de la croyance grecque en ces matières puisque c'est une des rares notions qui se distingue aussi bien dans les textes des auteurs anciens que dans ceux des formulaires et des amulettes. Il fait office d'intermédiaire comblant le fossé temporel entre les sources.

⁴³⁶ Voir p. 142 pour plus de détails.

⁴³⁷ KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets*, 1995, p. 383-386.

⁴³⁸ *PGM IV 3065*.

À cet effet, la tablette de Phalasarina est d'une valeur inestimable, elle comble plus d'un hiatus. D'une région où les innovations sont rares et qui n'est pas particulièrement perméable aux influences extérieures, datant d'avant les bouleversements syncrétiques de la période hellénistique, on est en droit de penser qu'elle reflète une tradition locale. Cela n'empêche que plusieurs des motifs et des termes consacrés par les exorcismes plus tardifs s'y retrouvent. Des divinités sont invoquées afin qu'elles ordonnent de fuir (φεύγεμεν) à des pestes différemment personnifiées, afin qu'elles les chassent (ἐλάυνετε) avec violence au nom des *Ephesia Grammata*, qu'elles les rendent folles et de ce fait, les fassent partir dans leur domaine et enfin, que *Damnameneus*, le soumetteur, les dompte par la contrainte. Il est difficile de se faire une image précise de l'entité qui est chassée, mais elle est tantôt assimilée à Épaphos, qui qu'il puisse être, à des chiens ou une louve, animaux dont on connaît les associations infernales, à une chèvre, bête monstrueuse à plus d'un égard, et à un être polymorphe dont la dominante est encore une fois caprine. Il est dommage que ce texte soit incomplet, parce qu'en regard de tout ce qu'il met en lumière, chaque phrase perdue est un trésor à jamais égaré. Malgré tout, son importance demeure car il fait le pont entre les textes anciens et les amulettes, un peu comme la notion de *pneuma*.

Le chant de Philinna, bien que beaucoup plus modeste, n'est pas à prendre à la légère non plus. Sa date à elle seule, le I^{er} s. av. J.-C., en fait un document précieux. C'est notre deuxième plus ancienne amulette. La conjuration vise à chasser, à l'aide la formule φεδγγε, une migraine dépeinte comme un lion, un loup et des chevaux. Toute notre considération pour ce papyrus tient principalement en ce verbe, cette locution qui est un exorcisme en soit et dont la valeur sémantique est égale, pour ainsi dire, à ἐξορκίζω.

La migraine, la fièvre et l'épilepsie furent à l'origine de bien des charmes magiques. De tous les fléaux qu'ont eu à supporter les Anciens, il semblerait que la maladie fut le pire. Le plus souvent elles sont traitées comme des entités démoniaques qu'il faut conjurer. L'association maladie-démon est ancienne en Grèce, elle est attestée au moins depuis l'époque classique et probablement avant, si on songe au poids que les pythagoriciens accordaient au rôle des *daimones* dans la vie humaine. Mais j'estime que, déjà durant la période archaïque, ce concept était solidement ancré. Le chant premier de l'*Iliade* en fait foi. Parce qu'un prêtre le lui a demandé, Apollon envoie ses traits sur les Achéens et les décime

par la peste jusqu'à ce qu'il soit apaisé par le retour de la jeune demoiselle qu'il réclamait pour son prêtre.

Il est incontestable que pour les Anciens les maladies avaient des causes divines. L'épilepsie en particulier, de par le caractère extraordinaire de ses manifestations, a toujours entretenu cette idée d'une origine surnaturelle, nonobstant tout ce que l'auteur de *La maladie sacrée* a pu en dire pour éradiquer ce fanatisme religieux. Les remèdes prescrits dans *L'histoire naturelle* démontrent qu'il y avait une association entre l'épilepsie et la chèvre, animal qui du reste était aussi sujette aux fièvres, et comme le bagage symbolique de celle-ci en fait un animal néfaste, pernicieux, on se doute que les images et les évocations qui venaient à l'esprit d'un Grec face à ces maladies n'avaient rien de rationnel.

Enfin, même si ce n'est pas un mal en tant que tel, l'utérus avait lui aussi des caractéristiques qui le faisaient considérer comme un principe maléfique et fauteur de trouble devant être contrôlé. On ne pouvait songer à l'exorciser étant donné qu'il s'agit d'un organe, mais il était impératif de le contenir pour éviter qu'il ne s'emballe et cause des troubles irrémédiables à la femme. Ici encore, littérature et documents épigraphiques se rejoignent et dressent un tableau cohérent. *Les maladies de jeunes filles*, un traité hippocratique, dans l'espoir vain de faire disparaître les fausses croyances et superstitions de son époque, expose les convictions qui y avaient cours. Une jeune fille qui n'était pas mariée assez tôt et n'avait donc pas de relation sexuelle, empêchait que son orifice utérin soit débloqué ou élargi, alors le sang, plutôt que de s'écouler normalement, retournait à l'intérieur du corps et exerçait une pression sur la poitrine, le diaphragme et le cœur. À ce point les patientes perdaient leur bon sens. Elles tombaient d'abord dans un état léthargique, avaient la fièvre, des frissons, puis des pulsions meurtrières, des peurs, des terreurs et l'envie de se pendre. Elles disaient aussi des choses terribles, bondissaient, avaient des visions et cherchaient à se tuer. N'est-ce pas là une parfaite description d'un énérgumène, au sens plein du mot ? Il n'est pas étonnant que dès l'instant où ces jeunes filles recouvraient leur sens, elles couraient au temple offrir à Artémis leurs plus beaux voiles. Si une affection aussi banale qu'une simple fièvre semblait divine au commun des petites gens, à plus forte raison une crise dont les effets sont si semblables à de la démence, à un trouble épileptique, à un transport divin ou à une attaque de possession...

De ce fait, il n'est pas étonnant qu'on ait retrouvé des amulettes utérines. *PGM VII* 260-271 est la plus élaborée de toutes : elle s'ouvre avec l'invocation du dieu des Hébreux et

avec la proclamation de ses travaux puissants, acte de civilisation par excellence (n'en déplaise à Héraclès qui lui n'a pas séparé le ciel de la terre, ni créé l'homme et tout ce qui l'entoure), puis elle ordonne à l'utérus de rester à sa place, de ne pas se mouvoir vers la droite ou vers la gauche : l'amulette joue ici sur le motif des limites et des domaines. Ensuite de ne pas mordre le cœur tel un chien : description thériomorphe d'un mal physique. Et finalement de ne pas mordre nulle part vu que, par ce charme, il est conjuré. Les amulettes de l'époque byzantine, de la même façon, assimilent l'utérus à des bêtes malfaisantes : serpents, lions, dragons... et agneaux. Le rôle du petit de la brebis est ici assez difficile à cerner, peut-être faut-il le rapprocher des caprins...

En bref, il me semble que la réponse à la question de départ serait que la possession et l'exorcisme en Grèce ancienne n'ont pas à être attribués à un apport étranger, fut-il juif ou proche-oriental. Ces notions existaient déjà chez les Grecs classiques. Il est clair que dès la période hellénistique, les échanges se sont intensifiés, mais, et j'insiste sur ce point, dans les deux sens. Les sources littéraires et les documents archéologiques, papyrologiques et épigraphiques permettent de retracer une progression historique, dynamique et surtout locale, telle que chacun des deux types de témoignages répond à ses propres interrogations. Les renseignements fournis se comparent plus ou moins, mais ils se complètent bien, autant du point de vue temporel que théorique. Il y a bien sûr quelques ponts directs entre les deux corpus et la tablette de Phalasarna est le plus brillant d'entre eux. Mais cela ne doit pas faire oublier combien nos textes sont lacunaires et combien toute tentative de les considérer comme représentants fidèles et exhaustifs de la mentalité ancienne toujours en évolution, est vouée au plus cruel échec.

BIBLIOGRAPHIE

AMANDRY, P., ‘Πύρπυρος Χίμαιρα’, dans, *Mélanges d’archéologie et d’histoire offerts à Charles Picard à l’occasion de son 65^e anniversaire*, tome 1^{er}, Paris, 1949, p. 1-11.

ANNEQUIN, J., *Recherches sur l’action magique et ses représentations (I^{er} et II^es. après J.-C.)*, Paris, 1973, (*Centre de recherche d’histoire ancienne*, v. 8, *Annales littéraires de l’Université de Besançon*, 146).

BARB, A.A., ‘Antaura, the Mermaid and the Devil’s Grandmother’, *JS*, 1981, p. 1-23.

BARLOW, S.A., *Euripides Heracles with Introduction, translation and commentary*, Warminster, 1996.

BEAZLEY, J.D., *Attic red-figure vase-painters*, 2^eéd., Oxford, 1963 (1942).

BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells*, vol. I, 2^e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986).

BOGLIONI, P., ‘Un Franc parlant le syriaque et le grec, ou les astuces de Jérôme hagiographe’, *Memini, Travaux et Documents* 3, 1999, p. 127-153.

BOND, G.W., *Euripides Heracles with Introduction and Commentary*, Oxford, 1981.

BONNECHERE, P., *Trophonios de Lébadée, Cultes et mythes d’une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leyde, Boston, 2003, (*Religions in the Graeco-Roman World*, vol. 150).

BONNER, C., ‘Amulet Chiefly in the British Museum. A Supplementary Article’, *Hesperia*, 20, 1951, p. 301-345.

BONNER, C., *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Harbor, 1950, (*University of Michigan Studies, Humanistic Series*, vol. 49).

BONNER, C., ‘The Technique of Exorcism’, *HTR* 36, 1943, p. 40-49.

BORGEAUD, P., *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, 1979.

BRENK, F.E. et ROME, S.J., ‘In Light of the Moon : Demonology in the Early Imperial Period’, *ANRW* 2. 16. 3, 1986, p. 2068-2145.

BRULÉ, P., ‘Héraclès à l’épreuve de la chèvre’, dans, *Le bestiaire d’Héraclès, III^e rencontre héracléenne, Actes du Colloque organisé à l’Université de Liège et aux Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix de Namur, du 14 au 16 novembre 1996*, C. BONNET, C. JOURDAIN-ANNEQUIN, V. PIRENNE-DELFORGE (éds), *Kernos*, suppl. 7, 1998, p. 257-283.

BURKERT, W., *The Orientalizing Revolution, Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, M.E. PINDER et W. BURKERT (trads), Cambridge, Londres, 1992.

- CHAPOUTHIER, F. (éd.) et MÉRIDIER, L. (trad.), *Euripide, tome VI¹*, Oreste, Paris, 1959, (*Collection des Universités de France*).
- CONYBEARE F.C. ‘‘The Demonology of the *New Testament*’’, *JQR* 8, 1896, p. 576-608.
- DANIEL, R.W. et MALTOMINI, F. (éds), *Supplementum Magicum I*, Opladen, 1990, (*Papyrologica Coloniensia*, 16.1).
- DANIEL, R.W., ‘‘A Phylactery from Amphipolis’’, *ZPE* 41, 1981, p. 275-276.
- DANIEL, R.W., ‘‘Some Φυλακτήρια’’, *ZPE* 25, 1977, p. 145-154.
- DE CONNICK, A., *Seek to See Him, Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, Leyde, New York, Köln, 1996 (*Vigiliae Christianae*, vol. 33, suppl.).
- DEISSMANN, A., *Light from the Ancient East, the New Testament illustrated by Recently Discovered Texts of Graeco-Roman World*, L.R.M. STRACHAN (trad.), Londres, 1910.
- DÉTIENNE, M., *De la pensée religieuse à la pensée philosophique, La notion de Daimon dans le Pythagorisme ancien*, Paris, 1963, (*Collection des Universités de France*).
- DODDS, E.R., *Euripides Bacchae edited with introduction and commentary*, 2^e éd., Oxford, New York, Toronto (...), 1986 (1960).
- DODDS, E.R., *Les Grecs et l'irrationnel*, M.GIBSON (trad.), Paris, 1965 (1951).
- DUCHEMIN, J., ‘‘Le personnage de Lyssa dans l’*Héraclès furieux* d’Euripide’’, *REG* 80, 1967, p. 130-139.
- DULING, D.C. (trad.), *Testament of Solomon (First to Third Century A.D.), A new Translation and Introduction*, dans J.H. CHARLESWORTH (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha, vol 1 Apocalyptic Literature and Testaments*, New York, 1983, p. 934-987.
- EITREM, S., *Some Notes on the Demonology in the New Testament*, 2^e éd., Uppsala, 1966 (1950), (*Symbolae Osloenses*, fasc. suppl. 20).
- FARAONE, C.A., *Talismans and Trojan Horses, Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, New York, Oxford, 1992.
- FARAONE, C.A., ‘‘Binding and Burying the Forces of Evil : The Defensive Use of ‘‘Voodoo Dolls’’ in Ancient Greece’’, *ClAnt* 10, 2, 1991, p. 165-205.
- FARAONE, C.A. et KOTANSKY, R., ‘‘A Inscribed Gold Phylactery in Stamford, Connecticut’’, *ZPE* 75, 1988, p. 257-266.
- FESTUGIÈRE, A.-J., *La révélation d’Hermès Trismégiste*, Paris, 2006, réimpr. de la 2^e éd. publ. en 4 t. en 1949 (1944), (*Collection d’études anciennes, Série grecque*, 75).

FLEMMINGS, R. et HANSON, A.E., ‘Hippocrates’ *Peri Partheniôn* (‘Disease of Young Girls’): Text and Translation’, *Early Science and Medicine*, 3, no 3, 1998, p. 241-252.

FLINTERMAN, J.J., *Power, Paideia, and Pythagoreanism, Greek Identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs and Political Ideas in Philostratus’ Life of Apollonius*, Amsterdam, 1995, (*Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology*, v. 13).

FURLEY, D., ‘Euripides on the sanity of Herakles’, dans, J.H. BETTS, J.T. HOOKER, J.R. GREEN (éds), *Studies in Honour of T.B.L. Webster*, vol. 1, Bristol, 1986, p. 102-113.

GANTZ, T., *Mythes de la Grèce archaïque*, D. AUGER et B. LECLERCQ-NEVEU (trads), Paris, 2004.

GITLER, H., ‘Four Magical and Christian Amulets’, *LibAnn* 40, 1990, p. 365-374.

GRAF, F., s.v. ‘Exorcism’, dans, *Brill’s Encyclopaedia of the Ancient World, New Pauly*, vol. 5, Leyde, Boston, 2004, col. 270-272.

GRÉGOIRE, H., MÉRIDIER, L. (éds et trads) et CHAPOUTHIER, F. (coll.), *Euripide, Tragédies, tome V, Hélène – Les Phéniciennes*, Paris, 2002 (1950), (*Collection des Universités de France*).

HALLERAN, M.R., *The Heracles of Euripides, Translated with Introduction, Notes, and Interpretative Essay*, Cambridge, Massachusetts, 1988.

HALLEUX, R. et SCHAMP, J. (éds et trads), *Les lapidaires grecs, lapidaire orphique, Kérygmes lapidaires d’Orphée, Socrate et Denis, lapidaire nautique, Damigéron-Évax (traduction latine)*, Paris, 1985, (*Collection des Universités de France*).

HOMOLLE, Th., ‘Inscriptions d’Amorgos’, *BCH* 25, 1901, p. 430-456.

JACQUEMIN, A., s.v. ‘Chimaira’, dans, *LIMC*, 3, 1, Zurich, Munich, 1986, p. 249-259.

JAMESON, M.H., JORDAN, D.R. et KOTANSKY, R.D., *A Lex Sacra from Selinous*, Durham, 1993, (*Greek, Roman and Byzantine Monographs*, 11).

JORDAN, D.R., ‘The Inscribed Lead Tablet from Phalasarna’, *ZPE* 94, 1992, p. 191-194.

JORDAN, D.R., ‘The Inscribed Gold Tablet from the Vigna Codini’, *AJA* 89, 1985, p. 162-167.

JOUANNA, J. (éd. et trad.), *Hippocrate, tome II, 3^e partie, La maladie sacrée*, Paris, 2003, (*Collection des Universités de France*).

KNOX, W.L., ‘Jewish Liturgical Exorcism’, *HTR* 31, 1938, p. 192-203.

KOSSATZ-DEISSMANN, A., s.v. ‘Lyssa’, dans, *LIMC*, 6, 1, Zurich, Munich, 1992, p. 322-329.

- KOTANSKY, R., ‘Greek Exorcistic Amulets’, dans, M. MEYER et P. MIRECKI (eds), *Ancient Magic and Ritual Power*, Boston, Leyde, 2001, p. 243-277.
- KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets, the Inscribed Gold, Silver, Copper and Bronze Lamellae, Part I, Published Texts of Known Provenance*, Köln, 1995, (*Papyrologica Coloniensia*, 22, 1).
- KOTANSKY, R., ‘Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets’, dans, C.A. FARAONE et D. OBBINK (éds), *Magica Hieria, Ancient Greek Magic and Religion*, New York, Oxford, 1991, p. 107-137.
- KRAUSKOPF, I., s.v. ‘Chimaira (in Etruria)’, dans, *LIMC*, 3,1, Zurich, Munich, 1986, no. 35, p. 259-269.
- LACROIX, L., ‘Quelques aspects de numismatique sicyonienne’, *RBN* 110, 1964, p. 5-52
- LEE, K.H., ‘The Iris-Lyssa Scene in Euripide’ *Heracles*’, *Antichthon* 16, 1982, p. 44-53.
- McCOWN, C., ‘The Ephesia Grammata in popular Belief’, *TAPhA* 54, 1923, p. 128-140.
- MÉLY, F. de (éd. et trad.), *Les lapidaires de l’Antiquité et du Moyen-Âge : ouvrage publié sous les auspices du Ministère de l’instruction publique et de l’Académie des sciences, t.3, fasc.1, Les lapidaires grecs (traduction)*, Paris, 1902.
- NÉMETH, G. et CANÒS I VILLENA, I., ‘Ororiouth in Villabertran’, *ZPE* 130, 2000, p. 139-142.
- OESTERREICH, T.K., *Obsession and Possession by Spirit Both Good and Evil in Oriental and Occidental Spiritualism and Occultism among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Time*, D. IBBERSON (trad.), Chicago, 1935.
- PARMENTIER, L. et GRÉGOIRE, H. (éds et trads), *Euripide, tragédies, tome III, Héraclès-Les suppliantes- Ion*, Paris, 1927, (*Collection des Universités de France*).
- RIVIER, A., ‘L’élément démonique chez Euripide jusqu’en 428’, dans, *Euripide; sept exposés et discussions par J.C. Kamerbeek [et al.]*, Vandoeuvre-Genève, 4-9 août 1958, Genève, 1960, (*Entretiens sur l’Antiquité classique, tome 6*), p. 45-86.
- ROBERT, L., ‘Amulettes Grecques’, *JS*, 1981, p. 3-44.
- ROMILLY, J. de, *Précis de littérature grecque*, 4^e éd., 1998 (1980).
- RUSTEN, J. S., s.v. ‘Paradoxographers’, dans, *OCD*, 3^e éd. rev., Oxford, New York, 2003 (1949), p. 1112.
- SALVIAT, F. et WEILL, N., ‘Un plat du VII^e siècle à Thasos : Béliérohon et la Chimère’, *BCH*, 84, 1960, p. 347-386.
- SCHMITT, M.L., ‘Bellerophon and the Chimaera in Archaic Greek Art’, *AJA* 70, 1966, p. 342-347.

SCHLUMBERGER, G., ‘‘Amulettes Byzantins anciens destinés à combattre les maléfices et maladies’’ (sic), *REG* 5, no 17, 1892, p. 74-93.

SHAPIRO, H.A., *Personification of abstract concepts in Greek art and literature to the end of the fifth century B.C.*, New Jersey, 1976.

SLEIGH, T. (trad.) et WOLFF, C., *Euripides, Herakles*, Oxford, New York, Athènes (...), 2001.

SMITH, M., *Jesus the Magician*, New York, Hagerstown, San Francisco, Londres, 1978.

SMITH, W.D., ‘‘So-called possession in Pre-Christian Greece’’, *TAPhA* 96, 1965, p. 403-426

SPERBER, D., ‘‘Some Rabbinic Themes in Magical Papyri’’, *JSJ* 16, no 1, 1985, p. 93-103.

STRATEN, F., T.v., *Hiera Kala, Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leyde, New York, 1995, (*Religions in the Graeco-Roman World*, vol. 127).

TAMBORNINO, J., ‘‘De antiquorum daemonismo’’, *RGVV* 7/3, Giessen, 1909.

WAEGEMAN, M., *Amulet and Alphabet : Magical Amulets in the First Book of Cyranides*, Amsterdam, 1987.

ANNEXES: LISTE DES AMULETTES

Nom:	PGM I. 195- 222: Prayer of deliverance
Numéro de Musée:	Musée National, Berlin, P. Berol. inv. 5025
Datation:	I Ve s. ap. J.-C. - Ve s. J.-C.
Support:	papyrus
Type de texte:	grec, voces magicae
Type d'amulette:	prière de délivrance pour des attaques démoniaques (?)
Thème:	motif solaire
Personnage/divinité:	Hélios, mentionne les anges
Type de document:	PGM

Texte original:

"Ἐσθιν οὖν τοῦ [π]ρωτοφυοῦς θεοῦ καὶ
 πρωτογε[ν]οῦς ῥυστική· ἑπικαλο[ῦ]μαι σε, κύριε,
 κλύθι μου, ὁ ἅγιος θεός, [ὁ] ἐν ἁγίοις
 ἀναπαυόμενος, ᾧ αἱ Δόξαι παρεστήκασιν
 διηνεκῶ<ς>· σὲ ἐπικαλοῦμαι, [προπ]άτωρ, καὶ
 δέομαι σου, αἰωναῖε, αἰωνακ<τ>νοκράτωρ,
 αἰωνοπολοκράτωρ, ἐπὶ τοῦ ἑπταμερ[ί]ου σταθεῖς
 χῶ· χῶ· χῶ· οὐφ· χθεθωνίμεεθηχρινί[α] μερουμι
 ἰ' Ἄλδα ζω βλαθαμμαχῶθ φριζα ηκε[.]φυθῖδρου-
 μηω φεοφριθω ἰαχθω ψαχῶ φριθμεω [ρ]ωσερωθ
 θαμαστρα φατιρι ταῶχ ἰαλθεμεαχε· ὁ τὸ ῥίζωμα
 διακατέχων, ὁ] τὸ ἰσχυρὸν ὄνομα ἔχων τὸ
 καθηγιασμένον [ῦ]πὸ πάντων ἀγγέλων
 ἐπάκουσόν μου, ὁ κτίσας δεκανοὺς κ[ρα]ταιοὺς καὶ
 ἀρχαγγέλους, ᾧ παρεστήκασιν μυριάδες
 ἀγγ[έλ]ων ἄφατοι κατ' οὐρανὸν ἀνυψώθης, καὶ
 κύριος ἔπεμ<αρ>τύρησεν [τ]ῆ σοφία σου καὶ
 κατηλόγησέν σου <τήν> δύν[α]μιν καὶ εἶπέν σε
 σθένειν καθ' ὁμοίότητα αὐτοῦ, ὅσον κα[ί] αὐτὸς
 σθένει. ἐπικαλοῦμαι σε, κύριε τῶν πάντων, ἐν
 ὥρᾳ ἀνάγκης, ἐπά[κ]ουσόν μο[υ], ὅτι [θλ]ί[βε]ταί
 μου ἡ ψυχὴ καὶ ἀποροῦμαι ἀ[πάντων] ἄβου[λος]
 διὸ ἐλθέ μοι, ὁ κυριεύων πάντων ἀγγέλων,
 ὑπεράσπισόν μου πρὸς πᾶσαν ὑπεροχὴν ἐξουσίας
 δαίμονος ἀε[ρί]ου [καὶ εἰ]μαρμένης. ναί, κύριε, ὅτι
 ἐπικαλοῦμαι σου τὸ κρυ[π]τὸν ὄνομα τὸ διήκον
 ἀπὸ τοῦ στερεώματος ἐπὶ τὴν γῆν· αθηζοφωμ
 ζαδηαγηωβηφιαθεαα Ἄμβραμι Ἀβρααμ
 θαλχιλθοε ελκωθωωγη αχθωνων
 σα Ἰσακ χωθῖουρθασω Ἰωσία ἰχημεωιωω
 αωαεῖ, ἀνάσωσόν με ἐν ὥρᾳ ἀνάγκης· λέγε ἧλίφ
 ἧ ὅπου εἶν κατα[λ]ηφθῆς.

Traduction:

This, then, is the prayer of deliverance for the first-begotten and the first-born god: "I call upon you, Lord. Hear me, holy god who rest among the holy ones, at whose side the Glorious Ones stand continually. I call upon you, / (fore)father, and I beseech you, eternal one, eternal ruler of the sun's rays, eternal ruler of the celestial orb, standing in the seven-part region, CHAÔ CHAÔ CHA OUPH CHTHETHÓNIMEETHECHRINIA MEROUMI ALDA ZAÔ BLATHAMMACHÓTH PHRIXA EKE... PHYEIDRYMEO PHERPHRITHÓ IACHTHÓ PSYCHEÓ PHIRITHMEÓ ROSEROT/ THAMASTRA PHATIRI TAÔCH IALTHEMEACHE; you who hold fast to the root, (who) possess the powerful name which has been consecrated by all angels. Hear me, you who have established the mighty Decans and archangels, and beside whom stand untold myriads of angels. You have been exalted to heaven, and the lord / has borne witness to your wisdom and has praised your power highly and has said that you have strength in the same way as he, as much strength as he (himself) has.

"I call upon you, lord of the universe, in a hour of need; hear me, for my soul is (distressed), and I am perplexed and in want of (everything). Wherefore, (come) to me, you who are lord over all / angels; shield me against all excess of magical power of aerial daimon (and) fate. Aye, lord, because I call upon your secret name which reaches from the firmament to the earth, ATHEZOPHÔIM ZADEAGEÓBEPHIATHEAA AMBRAMI ABRAAM THALCHILTHOE ELKÓTHÓÓEE ACHTHÓNON / SA ISAK CHÓEIOURTHASÍO ÍOSIA ICHEMEÓÓÓÓ AÓAEI, rescue me in an hour of need."
 Say this to Helios or whenever you are forced to do so.

- Références:** O'NEIL, E.N., dans BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 8.
- PREISENDANZ, K. (éd. et trad.) et coll., *Papyri graecae magicae; die griechischen zauberpapyri*, vol. I, 2e éd., Stuttgart, 1973 (1928), p. 12-13, (Teubner).

Nom:	PGM IV. 86- 87: Phylactery against daimons	
Numéro de Musée:	Bibliothèque Nationale, Paris, P.Bibl.Nat.Suppl.gr.no.574	
Datation:	IVe s. ap. J.-C.	
Support:	papyrus	
Type de texte:	grec, démotique, voces magicae	
Type d'amulette:	protection contre les démons	
Type de document:	PGM	
Texte original:	Traduction:	
Φυλακτήριον πρὸς δαιμόνια [Verba Coptica]	Phylactery against daimons: "HOMENOS OHK KOURIEL	
ἀπάλλαξον (κοινά) [Verba Coptica]	IAPHEL, deliver" (add the usual), "EHENPEROOU	
	BARBARCHAUCHE."	
Références:	MEYER, M.W., dans BETZ, H.D. (éd.), <i>The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells</i> , 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 38.	
	PREISENDANZ, K. (éd. et trad.) et coll., <i>Papyri graecae magicae; die griechischen zauberpapyri</i> , vol. I, 2e éd., Stuttgart, 1973 (1928), p. 70-71, (Teubner).	

Nom:	PGM IV. 1167- 1226: Stele (spell for deliverance)
Numéro de Musée:	Bibliothèque Nationale, Paris, P.Bibl.Nat.Suppl.gr.no.574
Datation:	IVe s. ap. J.-C.
Support:	papyrus
Particularités :	la prière est adressée au dieu Aion. Cette prière protectrice présuppose une section décrivant une lamelle d'or devant être portée comme phylactère. Celui-ci contenait le nom de 100 lettres du dieu et servait de protection contre les "excess of power" et "violent act" mentionnés dans la prière.
Type de texte:	grec, voces magicac, voyelles
Type d'amulette:	protection
Thème:	feu éternel
Personnage/divinité:	Hélios, Aion
Type de document:	PGM

Texte original:

[Σ]τήλη πρὸς πάντα εὐχρηστος, ρύεται καὶ ἐκ θανάτου. μὴ ἐξέταζε τὸ ἐν αὐτῇ. λόγος· 'σέ, τὸν ἕνα καὶ μάκαρα τῶν Αἰώνων πατέρα τε κόσμου, κοσμικαῖς κλήζω λιταῖς. δεῦρό μοι, ὁ ἐνφυσήσας τὸν σίμπαντα κόσμον, ὁ τὸ πῦρ κρεμάσας ἐκ τοῦ ὕδατος καὶ τὴν γῆν χωρίσας ἀπὸ τοῦ ὕδατος, πρόσσεχε, μορφή καὶ πνεῦμα καὶ γῆ καὶ θάλασσα, ῥήμα τοῦ σοφοῦ θείας Ἀνάγκης, καὶ πρόσδεξαι μου τοὺς λόγους ὡς βέλῃ πυρός, ὅτι ἐγὼ εἰμι ἄνθρωπος, θεοῦ τοῦ ἐν οὐρανῷ πλάσμα κάλλιστον, γενόμενον ἐκ πνεύματος καὶ δρόσου καὶ γῆς. ἀνοίγηθι, οὐρανέ, δέξαι μου τὰ φθέγματα, ἄκουε, Ἥλιε, πάτερ κόσμου· ἐπικαλοῦμαι σε τῶ ὀνόματί σου αὐ εὐ ηοὶ αιση· νεωα· ουορζαρα· λαμανθαθη· κανθιοπερ γαρψαροθη· μενλαρδαπα κενθη δρομεν θσανδρηθη· ιαβε ζελανθι βερ ζαθη· ζακεντι βιολλιθη αηω· ουα· ηω· ου· ραμιαθα· αηω ουω· ουα· ωαω· ὁ μόνος τὸ ῥίζωμα ἔχων, σὺ εἶ τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον κα[ι] τὸ ἰσχυρόν, τὸ καθηγιασμένον ὑπὸ τῶν ἀγγέλων πάντων, διαφύλαξόν μ[ε] τόνδε ἀπὸ πάσης ὑπεροχής ἕξουσίας καὶ πάσης ἕβρεως ἢ ποίησον τόδε, κύριε, θεῆ θεῶν, ἱαλδαζαω βλαθαμ μαχωρ· φοιζ αη κεωφ· εηα· δυμω· φερφριθω· ιαχθω· ψιχσω· φιριθμω· ρωσερωθ· θαμαστραφατι ριμψαωχ ιαλθε· μεαχι αρβαθανωψ, κόσμου κτίστα, τὰ πάντα κτίστα, κύριε, θεῆ θεῶν, Μαρμαριώ, Ἰάω· ἐφώνησά σου τὴν ἀνυπέρβλητον Δόξαν, ὁ

Traduction:

Stele that is useful for all things; it even deliver from death. Do not investigate what is in it.
Formula: "I praise you, the one and blessed of the eons and / father of the world, with cosmic prayers. Come to me, you who filled the whole universe with air, who hung up the fire from the (heavenly) water and separated the earth from the water. Pay attention, form, spirit, / earth and sea, to a word from the one who is wise concerning divine Necessity, and accept my words as fiery darts, because I am a man, the most beautiful creature of the god in heaven, made out of spirit, / dew, and earth. Heaven, be opened; accept my words. Listen, Helios, father of the world; I call upon you with your name ΑΩ ΕΥ ΕΟΙ ΑΙΟΕ ΥΕΩΑ ΟΥΟΡΖΑΡΑ ΛΑΜΑΝΘΑΘΡΕ ΚΑΝΘΙΟΠΕΡ / ΓΑΡΨΑΡΘΡΕ ΜΕΝΛΑΡΔΑΠΑ ΚΕΝΘΕΡ ΔΡΥΟΜΕΝ ΘΡΑΝΔΡΕΘΡΕ ΙΑΒΕ ΖΕΛΑΝΘΙ ΒΕΡ ΖΑΘΡΕ ΖΑΚΕΝΤΙ ΒΙΟΛΛΙΘΡΕ ΑΕΩ ΟΥΩ ΕΩ ΟΩ ΡΑΜΙΑΘΑ ΑΕΩ ΟΥΩ ΟΥΩ ΟΑΥΩ: the only one having the original / element. You are the holy and powerful name considered sacred by all the angels; protect me, so-and-so, from every excess of power and from every violent act. Yes, do this, / lord, god of gods, ΙΑΛΔΑΖΑΩ ΒΛΑΘΑΜ ΜΑΧΩΡ ΦΗΡΙΧ ΑΕ ΚΕΩΦ ΕΕΑ ΔΥΜΕΩ ΦΗΡΗΡΗΘΩ ΙΑΧΘΩ ΨΥΧΕΩ ΦΗΡΙΘΜΕΩ ΡΩΣΕΡΩΘΗ ΘΑΜΑΣΤΡΑΦΑΤΗ ΡΙΜΨΑΩΧ ΙΑΛΘΕ ΜΕΑΧΙ ΑΡΒΑΘΑΝΩΨ, / creator of the world, creator of the universe, lord, god of gods, ΜΑΡΜΑΡΙΩ ΙΑΩ. I have spoken of your unsurpassable glory, you who created gods, archangels, and decans. The ten thousands of angels stood by (you) and exalted / the heaven, and the lord witnessed to your Wisdom, which is Aion, ΙΕΟΥΕΩΕ ΙΑΕΑΙΕΩΕΥΟΕΙ, and said that you are as strong as he is. I invoke your hundred-lettered / name which extends from the sky to the depth of the earth; save me, for you are

κτίσας θεούς και αρχαγγέλους και δεκανούς. αι
 μυριάδες των αγγέλων παρεστήκασί <σοι> και
 ὕψωσαν τὸν οὐρανόν, και ὁ κύριος ἐπεμαρτύρησέ
 σου τῇ Σοφίᾳ, ὃ ἐστὶν Διὼν ἰουηωη
 ιαηαιηω<η>υοεῖ, και εἶπέν σε σθένει, ὅσον και
 αὐτὸς <σ>θένει. ἐπικαλοῦμαι σου τὸ
 ἑκατονταγράμματον ὄνομα τὸ δῆκον ἀπὸ τοῦ
 στερεώματος μέχρις τοῦ βάθους τῆς γῆς· σῶσόν
 με, αἰεὶ γὰρ πάντοτε χαίρεις τοὺς σοὺς σῶζων
 αθηξε φωῖ ααα δαῖαθη θηοβις· φιαθ· θαμβραμι
 Ἰβρααῖθ· χβαλχιλ· βοε· οελχωθ· θιωημηκ
 χοομη σαησι· ἰσαχχοη· ἱερουθρα· οοοοο αιωαι
 (γράμματα ρ). ἐπικαλοῦμαι σε τὸν ἐν τῇ
 χρυσῷ πετάλῳ, ᾧ ὁ ἄσβεστος λῆχνος διηνεκῶς
 παρακάεται, ὁ μέγας θεός, ὁ φανεὶς ἐν ὅλῳ τῷ
 κόσμῳ, κατὰ Ἱερουσαλήμ μαρμαίρων, κύριε
 Ἰάω αιη ιωη ιωη ιωη ιη αιωαι αι ουω αιωη ηει
 ιεω ηνω αιη αιω αιωα αειη υω ειη αιηω ιεω αειη
 ιαια Ἰάω ευ αευ ιαιη ει α[α]η ιηη ηω ηωη
 Ἰάω (γράμματα ρ), ἐπ' ἀγαθῷ, κύριε.'

always ever rejoicing in saving those who are yours,
 ATHEZE PHOI AAA DAIAGTHI THEOBIS PHIATH
 THAMBRAMI ABRAOTH / CHTHOLCHIL THOE
 OELCHOTH THIOOEMCH CHOOMCH SAESI
 ISACHCHOE IEROUTHRA OOOOO AIÓAI (100 letters).
 I call upon you , the one on the gold leaf, before whom the
 unquenchable lamp continually burns, / the great God, the
 one who shone on the whole world, who is radiant at
 Jerusalem, lord, IAÓ AIE IÓE ÓIE IEAIÓAI AI OYÓ AÓE
 EEI IEÓ EYÓ AEI AÓ AÓA AEEI YÓ EIE / AEÓ IEY
 AEE IAIA IAÓ EY AEY IAE EI AAA III EEE IÓ IÓE IAÓ
 (100 letters), for a blessing, lord."

Références:

GRESE, W.C., dans BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*,
 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 61.

PREISENDANZ, K. (éd. et trad.) et coll., *Papyri graecae magicae; die griechischen zauberpapyri*, vol. I, 2e éd.,
 Stuttgart, 1973 (1928), p. 112-115, (Teubner).

Nom:	PGM IV. 1227- 1264: Exorcism: incantation and tin amulet
Numéro de Musée:	Bibliothèque Nationale, Paris, P.Bibl.Nat.Suppl.gr.no.574
Datation:	IVe s. ap. J.-C.
Support:	papyrus
Culture:	ancien exorcisme liturgique juif
Particularités :	Contient la formule liturgique trinitaire, comme dans l'exorcisme liturgique no.35 de Kotansky.
Type de texte:	grec, démotique, voces magicæ
Type d'amulette:	exorcisme
Theme:	liens d'adamantine (adamastos), abysse (black chaos)
Personnage/divinité:	dieu d'Abraam, Isaac et Jacob, Jésus Christ, Esprit Saint, Fils du Père, Iao Sabaoth, Satan
Type de document:	PGM

Texte original:

Πρῶξις γενναία ἐκβάλλουσα δαίμονας· λόγος
 λεγόμενος ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ. βάλε
 ἔμπροσθεν αὐτοῦ κλώνας ἐλαίας καὶ ὄπισθεν
 αὐτοῦ σταθεῖς λέγεις· [verba coptica]
 ἔξορκίζω σε, δαῖμον, ὅστις ποτ' οὖν εἶ, κατὰ
 τοῦτου τοῦ θεοῦ σαβαρβαρβαθιωθ
 σαβαρβαρβαθιωθ· σαβαρβαρβαθιωθη
 σαβαρβαρβαθαῖ· ἔξελθε, δαῖμον, ὅστις ποτ' οὖν
 εἶ, καὶ ἀπόστηθι ἀπὸ τοῦ δεῖνα, ἄρτι, ἄρτι, ἦδη,
 ἦδη, ἔξελθε, δαῖμον, ἐπεὶ σε δεσμεύω δεσμοῖς
 ἀδαμαντίνους ἀλύτους, καὶ παραδίδωμι σε εἰς τὸ
 μέλαν χάος ἐν ταῖς ἀπωλείαις· ποιήσεις·
 ζ κλώνας ἐλαίας ἄρας τρῶϊς μὲν ἐξ ἄλλου οὐρανὸν
 καὶ κεφαλῆν, ἐν καθ' ἓν, τῆ δὲ ἐνὶ δέρε
 ἔξορκίζων. κρύβε. ἐπράχθη. ἐκβαλὼν περιάπτε
 τῶν δεινὰ φυλακτήριον, ὃ περ<ι>τίθησιν ὁ
 κάμνων μετὰ τὸ ἐκβαλεῖν τὸν δαίμονα ἐπὶ
 κασσιτερίνου πετάλου ταῦτα· βωρ φωρ φορβα
 φορ φορβα· βες Χάριν Βαυβὺ τε Φωρ
 βωρφορβα φορβαβωρ βαφορβα φαβραη φωρβα
 φαρβα φωρφορ φορβα βωφορ φορβα φορφορ
 φορβα βωβορβορβα παμφορβα φωρφορ φορβα,
 φύλαξον τὸν δεῖνα· καὶ ἄλλο ἔχει φυλακτήριον,
 ὅπου τὸ σημεῖον τοῦτο .

Traduction:

Excellent rite for driving out daimons: formula to be spoken over his head: Place olive branches before him, / and stand behind him and say:

Hail, God of Abraham; hail, God of Isaac; hail, God of Jacob; Jesus Chrestos, the Holy Spirit, the Son of the Father, who is above the Seven, / who is within the Seven. Bring Iao Sabaoth; may your power issue forth from him, NN, until you drive away this unclean daimon Satan, who is in him. I conjure you, daimon, / whoever you are, by this god, SABARBARBATHIOTH SABARBARBATHIOUTH SABARBARBATHIONETH SABARBARBAPHAI. Come out, daimon, whoever you are, and stay away from him, NN, / now, now; immediately, immediately. Come out, daimon, since I bind you with unbreakable adamantine fetters, and I deliver you into the black chaos in perdition. " Preparation: take 7 olive branches; six of them / tie together the two ends of each one, but for the remaining one use it like a whip as you utter the conjuration. Keep it secret; it is proven.

After driving out the daimon, hang around him, NN, a phylactery, with these things (written) on / a tin metal leaf:
 " BŌR PHŌR PHORBA PHOR PHORBA BES CHARIN
 BAUBŌ TE PHOR BŌRPHORBA PHORBABOR
 BAPHORBA PHABRAIE PHŌRBA PHARBA
 PHŌRPHŌR PHORBA / BŌPHOR PHORBA
 PHORPHOR PHORBA BŌBORBORBA PAMPHORBA
 PHŌRPHŌR PHŌRBA, protect him, NN. " But another version has a phylactery on wich this sign occurs: §

Références:

MEYER, M.W., dans BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 62.

PREISENDANZ, K. (éd. et trad.) et coll., *Papyri graecae magicæ; die griechischen zauberpapyri*, vol. I, 2e éd., Stuttgart, 1973 (1928), p. 114-115, (Teubner).

Nom:	PGM IV. 2708- 2784: Love spell of attraction
Numéro de Musée:	Bibliothèque Nationale, Paris, P.Bibl.Nat.Suppl.gr.no.574
Datation:	IVe s. ap. J.-C.
Support:	papyrus
Type de texte:	grec, voces magicae
Type d'amulette:	charme amoureux
Personnage/divinité:	Séléne, Hécate, Dioné, Koré, Artémis, Perséphone, Ereschigal, Orion, Michael, Adonai, Zeus, Damnameneus.
Type de document:	PGM

Texte original:

"Άλλη άγωγή λαβών κύμινον Αίθιοπικόν και
αίγος ποικίλης παρθένου στέαρ και όμοϋ
ποιήσας επίθυμα επίθυε προς Σελήνην ιγ, ιδ,
έπί γείνου θυμιατηρίου, επί δάματος ύψηλοϋ,
έπί άνθράκων. λόγος: δέϋρ, Έκάτη,
γιάεσσα, Διώνης ή μεδέουσα, Περσία,
Βαυβύ, Φρούνη, ίοχέαιρα, άδμήτη, Λυδή,
άδαμάστωρ, εύπατόρεια, θαδοϋχε, ήγεμόνη,
κατα<καμ>ψυψάϋεγε, Κούρη κλύθι,
διαζεύξασα πύλας άλύτου άδάμαντος, "Άρτεμι,
ή και πρόσθεν έπίσκοπος ήσ<θ>a, μεγίστη,
πότνια, ρήξιχθων, σκυλακάγεια,
πανδαμάτειρα, είνοδία, τρικάρανε, φαεσφόρε,
παρθένε σεμνή: σε καλώ, έλλοφόνα,
<δο>λόεσσα, Άυδναία, πολύμορφε δέϋρ,
Έκάτη, τριοδίτι, πυρίπνοα φάσματ' έχουσα
χάτ' έλαχες δεινάς μέν όδοϋς, χαλεπάς δ'
έπιπομπάς: τάν Έκάταν σε καλώ σύν
άποφθιμένοισιν άίωροις, κεί τινες ήρώων έθανον
άγύναιοι τε άπαιδες, άγρια σορίζοντες, επί
φρεσι θυμόν έδοντες, (οί δέ: άνέμων είδωλον
έχοντες): στάντες ύπερ κεφαλής τής δείνα
άφέλεσθε αύτης τόν γλυκύν ύπνον, μηδέποτε
βλέφαρον βλέφαριμ κολλητόν επέλθοι,
τειρέσθω δ' έπ' έμαίς φιλαγρύπνοισι μερίμναις.
εί δέ τι' άλλον έχουσ' έν κάλποις κατάκειται,
κείνον άπωσάσθω, έμέ δ' έν φρεσίν
ένκαταθέσθω και προλιπούσα τάχιστα έπ' έμοίς
προθύροισι παρέστω, δαμνομένη ψυχή έπ' έμή
φιλότητι και εύνή. αλλά σύ, ώ Έκάτη,
πολυώνυμε, παρθένε, Κούρα, <έ>λθέ, θεά,
<κ>έλομαι, άλλως φιλακά και ίωγή,
Περσεφόνα, τρικάρανε, πυρίφοιτε, βοϋπι,
βουοφορβη, πανφόρβα, φορβαρα: Άκτιωφι,
Έρεσχίγάλ Νεβουτοσουαληθ παρά θυραίς
πιπιληδεδεζω ρήξιτύλη τε. δέϋρ Έκάτη,

Traduction:

Another love spell of attraction: Take some Ethiopian
cumin and fat of a dappled virgin goat and after putting the
offering together, offer it to Selene on the 13th, 14th, on an
earthen censer, on a lofty housetop, on coals. Spell:
"Come, giant Hekate, Dione's guard,
O Persia, Baubo Phroune, dart-Shooter,
Unconquered, Lydian, the one untamed,
Sired nobly, torch-bearing, guide, who bends down
Proud necks, Koré, hear, you who've parted gates
Of steel unbreakable. O Artemis,
Who, too, were once protectress, mighty one,
Mistress, who burst forth from the earth, dog-leader,
All-tamer, crossroad goddess, triple-headed,
Bringer of light, august virgin, I call you
Fawn-slayer, crafty, O infernal one,
And many-formed. Come, Hekate, goddess
Of three ways, who with your fire-breathing phantoms
Have been allotted dreaded roads and harsh
Enchantments. Hekate I call you with
Those who untimely passed away and with
Those who heroes who have died without a wife
And children, hissing wildly, yearning in
Their hearts." (But others say, "with form of winds").
"Go stand above her (NN) head and take
Away from her sweet sleep. And never let
Eyelid come glued to eyelid, but let her
Be sore distressed with wakeful cares for me.
And if she lies with someone else in her
Embrace, let her thrust him away and take
Me in her heart. Let her abandon him
At once and stand before my door subdued
In soul at longing for my bed of love.
But you, O Hekate, of many names,
O virgin, Kore, Goddess, come, I ask,
O guard and shelter of the threshing floor,
Persephone, O triple-headed goddess,
Who walk on fire, cow-eye BOUORPHORBE
PANPHORBA PHORBARA AKTIÓPHI
ERESCHIGAL NEBOUTOSUALETH
Beside the doors, PYPYLÉDEDEZÓ
And gate-breaker; Come Hekate, of fiery
Counsel, I call you to my sacred chants.
MASKELLI MASKELLÓ PHNOUKENTABAÓTH

περιβουλε, καλώ σε ἐπ' ἐμαῖς ἑπαιδαῖς·
 μασκελλι μασκελλω· φινουκεταβαωθ
 ὄρεοβαζάγρα ῥήξιχων ἵποχων ὄρεσπηγανύξ
 μορμωρον τοκουμβαι (κοινόν)· μαινομένη ἢ
 δεῖνα) ἢκοι ἐπ' ἐμαῖσι θύραισι τάχιστα,
 ληθομένη τέκνων συνηθείς τε τοκῶν και
 στυγέουσα τὸ πᾶν ἀνδρῶν γένος ἠδὲ γυναικῶν
 ἐκτός ἐμοῦ, τοῦ δεῖνα, μόνον με δ' ἔχουσα
 παρέστω, ἐν φρεσὶ δαυνομένη κρατερῆς
 ὑπ' ἔρωτος ἀνάγκης. θεωβ· τιβεληβ· ηνω·
 τειθηνω· πολυώνυμε, κυζαλεουσα παζαους,
 διὸ καλλιθηγμα και σαβ φλέξον ἀκομητῶ πυρι
 τῆν ψυχῆν τῆς δεῖνα. και Ὀρίων και ὁ ἐπάνω
 καθήμενος Μιχαήλ· ἐπτα ὑδάτων κρατεῖς και
 γῆς, κατέχων, ὃν καλέουσι δράκοντα μέγαν
 ακροκοθησε μουῖσω Χαρχαρ Ἀθωναί, Ζεῦ δη
 Δαμναμενεῦ κυνοβιου εξαγρα· κοινόν. Ἰὼ
 πασικράτεια και Ἰὼ πασιμεδέουσα· Ἰὼ
 παντρεφέουσα Ζηλαχνα· και σααδ· σαβιωθη·
 νομιλλαν· ναθομεινα· ἀεὶ κεινη· ἄλκιμος
 Θησεῖς ουνξ, περίφρον Δαμναμενεὺς,
 ἀμναμένη, αλκια θεά, νέκνια, Περσία
 σεβαρα, ακρα. σπεῦθε τάχιστα, ἦθη ἐπ' ἐμαῖσι
 θύραισι παρέστω' (κοινόν).

Références:

O'NEIL, E.N., dans BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 88-90.

PREISENDANZ, K. (éd. et trad.) et coll., *Papyri graecae magicae; die griechischen zauberpapyri*, vol. I, 2e éd., Stuttgart, 1973 (1928), p. 159-161, (Teubner).

OREOBAZAGRA who burst forth from the ear, earth
 mare, OREOPÉGANYX MORMORON TOKOUMBAI'
 (add the usual).
 "In frenzy may she (NN) come fast to my doors,
 Forgetting children and her life with parents,
 And loathing all the race of men and women
 Except me (NN), but may she hold me alone
 And come subdued in heart by love's great force.
 THENOB TITHELÉB ÉNÖR TENTHÉNÖR. Many-named
 One, KYZALEOUSA PAZAOUS; wherefore,
 KOLLIDÉCHMA and SAB set her (NN) soul ablaze with
 unresting fire. Both ÓRIÓN and MICHAÉL who sits on
 high : you hold the seven waters and the earth, keeping in
 check the one they call the great serpent, AKROKODÉRE
 MOUISRÓ CHARCHAR ADÓNAI ZEUS DÉ
 DAMNAMENEUS KYNIOBIU EZAGRA" (add the
 usual). "IÓ, all-powerful goddess and IÓ all-guarding one;
 IÓ, all-sustaining One, ZÉLACHNA: and SAAD
 SABIÓTHE NOUMILLON NATHOMEINA, always
 KEINÉTH, stalwart THÉSEUS ONYX, prudent
 DAMNAMENEUS, avenging goddess, strong goddess, rite
 of ghosts, Persia SEBARA AKRA.
 Haste quickly. Let her now stand at my doors" (add the
 usual).

Nom:	PGM IV. 2785- 2890: Prayer to Selene for any spell
Numéro de Musée:	Bibliothèque Nationale, Paris, P.Bibl.Nat.Suppl.gr.no.574
Datation:	Ive s. ap. J.-C.
Support:	papyrus
Type de texte:	grec, voces magicæ
Type d'amulette:	charme aux fonctions multiples
Personnage/divinité:	Séléné, Hélios, Moires, Perséphone, Mégère, Alecto, Hécate, Artémis, Cronos, Olympos, Zeus, Erinyes, Cerbère.
Type de document:	PGM

Texte original:

Εὐχή πρὸς Σελήνην ἐπὶ πάσης πράξεως:
 ἔλθέ μοι, ὦ δέσποινα φίλη, τριπρόσωπε
 Σελήνη, εὐμενὴ δ' ἐπάκουσον ἐμῶν ἱερῶν
 ἐπαιδῶν νυκτὸς ἄγαλμα, νέα, φαεσίμβροτε,
 ἠοιγένεια, ἢ χαροποις ταύροις ἐφεζομένη,
 βασιλεια, Ἡελίου δρόμον ἴσον ἐν ἄομασιν
 ἱπεύουσα, ἢ Χαρίτων τρισσῶν τρισαῖς
 μορφαῖσι χορεύεις ἀστράσιν κωμάζουσα, Δίκη
 καὶ νήματα Μοιρῶν, Κλωθὴ καὶ Λάχεσις ἢ δ'
 Ἄτροπος εἶ, τρικάρανε, Περσεφόνη τε
 Μέγαιρα καὶ Ἄλληκτώ, πολύμορφε, ἢ χίρας
 ὀπλιζουσα κελαιναῖς λαμπάσι δειναῖς, ἢ φο-
 βερῶν ὀφίων χαιτήν σείουσα μετώποις, ἢ
 ταύρων μύκημα κατὰ στομάτων ἀνείσα, ἢ
 νηδὺν φολίσιν πεπυκασμένη ἐρπυστήρων,
 ἰοβόλοισι ταρσοῖσιν κατωμαδίοισι δρακόντων,
 σφιγγομένη κατὰ νῶτα παλαμναίοις ὑπὸ
 δεσμοῖς, νυκτιβόη, ταυρώπι, φιλήρεμε,
 ταυροκάρηνε, ὄμμα δέ σοι ταυρωπῶν, ἔχεις
 σκυλακῶδεα φωνήν, μορφὰς δ' ἐν κνήμασιν
 ὑποσκεπάουσα λεόντων. μορφόλυκον σφυρόν
 ἔστιν, κίνες φίλοι ἀγριόθυμοι τοῦνεκά σε
 κλήζουσι Ἐκάτην, πολυώνυμε, Μήτην,
 ἀέρα μὲν τέμνουσαν, ἄτ' Ἄρτεμιν ἰσχέαιραν,
 τετραπρόσωπε θεά, τετραώνυμε, τετραοδίτι,
 Ἄρτεμι, Περσεφόνη, ἐλαφιβόλε,
 νυκτοφάνεια, τρίκτυπε, τρίφθογγε, τρικάρανε,
 τριώνυμε Σελήνη, θρινακία, τριπρόσωπε,
 τριαύχενε καὶ τριοδίτι, ἢ τρισσοῖς ταλάροισιν
 ἔχεις φλογὸς ἀκράματα πῦρ καὶ τριόδων
 μεδέεις τρισσῶν δεκάδων τε ἀνάσεις ἰλαβὴ μοι
 καλέοντι καὶ εὐμενέως εἰσάκουσον, ἢ
 πολυχώρητον κόσμον νυκτὸς ἀμφιέπουσα,
 δαίμονες ἦν φοῖσσοισιν καὶ ἀθάνατοι
 τρομέουσιν, κυδιάνερα θεά, πολυώνυμε,
 καλλιγένεια, ταυρώπι, κερέεσσα, θεῶν

Traduction:

*Come to me, O beloved mistress, Three-faced
 Selene: Kindly hear my sacred chants;
 Night's ornament, young, bringing light to mortals,
 O child of morn who ride upon fierce bulls,
 O queen who drive your car on equal course
 With Helios, who with the triple forms
 Of triple Graces dance in revel with
 The stars. You're Justice and the Moira's threads:
 Klotho and Lachesis and Athropos
 Three-headed, you're Persephone, Megaira,
 Allekto, many-formed, who arm your hands
 With dreaded, murky lamps, who sound
 The roar of bulls out from your mouths, whose womb
 Is decked out with the scales of creeping things,
 With pois'nous rows of serpents down the back,
 Bound down your backs with horrifying chains
 Night-Crier, bull-faced, loving solitude,
 Bull-headed, you have eyes of bulls, the voice
 Of dogs; you hide your forms in shanks of lions,
 Your ankle is wolf-shaped, fierce dogs are dear
 To you, wherefore they call you Hekate,
 Many-named, Mene, cleaving air just like
 Dart-shooter Artemis, Persephone,
 Shooter of deer, night shining, triple-sounding,
 Triple headed, triple-voiced Selene
 Triple-pointed, triple-face, triple-necked,
 And goddess of the triple ways, who hold
 Untiring flaming fire in triple baskets,
 And you who oft frequent the triple way
 And rule the triple decades, unto me
 Who'm calling you be gracious and with kindness
 Give heed, you who protect the spacious world
 At night, before whom daimons quake in fear
 And gods immortal tremble, goddess who
 Exalt men, you of many names, who bear
 Fair offspring, bull-eyed, horned, mother of gods
 And men, and Nature, Mother of all things,
 For you frequent Olympos, and the broad
 And boundless chasm you traverse. Beginning
 And end are you, and you alone rule all.
 For all things are from you, and in you do
 All things, Eternal one, come to their end.
 As everlasting band around your temples
 You wear great Kronos' chains, unbreakable

γενέτειρα καὶ ἀνδρῶν καὶ Φύσι παμμήτωρ· σὺ
 γὰρ φοιτᾷς ἐν Ὀλύμπῳ, εὐρείαν δὲ τ' ἄβυσσον
 ἀπέριτον ἀμφιπολεύεις· ἀρχὴ καὶ τέλος εἶ,
 πάντων δὲ σὺ μόνῃ ἀνάσσεις· ἐκ σέο γὰρ πάντ'
 ἐστὶ καὶ εἰς <σ>, αἰὼν <ι>ε, πάντα τελευτᾷ.
 ἀένασον διὰ δῆμα ἐοῖς φορέεις κροτάφοισιν,
 δεσμοὺς ἀρρήκτους, ἀλύτους μεγάλῳ Κρόνῳ
 καὶ χρύσειον σκήπτρον εἰς κατέχεις
 παλάμαισιν· γράμματα σὴ σκήπτρῳ
 α[ύ]τῷ[ς] Κρόνος ἀμφεχάραξεν, δῶκε δὲ σοι
 φορέειν, ὄφ' ἔμπεδα πάντα μένοιεν· Ἐρινύ,
 Δαμινομένηα· Δαμασάνδρα· Δαμινοδαμία·
 σὺ δὲ χάους μεδέεις ἀραραχαράρα ἠφθισικηρε.
 χαῖρε, θεά, καὶ σαῖσιν ἐπωνυμίαις ἐπάκουσον.
 θῦναι σοὶ τὸδ' ἄρωμα, Διὸς τέκος, ἰσχύαιρα,
 οὐρανία, λιμ<ε>νίτι, ὀρίπλανε εἰνοδία τε,
 νερτερία νυχία τε, αἰδωναία σκοτία τε, ἠσυχε
 καὶ δασπλήτη, τάφοις ἐνὶ δαῖτα ἔχουσα, Νύξ,
 Ἔρεβος, Χάος εὐρύ· σὺ γὰρ δυσάλυκτος
 Ἄνάγκη, Μοῖρα δ' ἔφυς, σὺ τ' Ἐρινύς,
 βάσανος, ὀλέτις σὺ, Δίκη σὺ· Κέρβερον ἐν
 δεσμοῖσιν ἔχεις, φολίσιν σὺ δρακόντων κυανέα,
 ὀφειπλόκαμη καὶ ζωνοδράκοντι· αἰμοπότι,
 θανατηγέ, φθορηγενές, καρδιόδαυτε,
 σαρκοφάγε καὶ ἄωροβόρε, καπετόκτυπε,
 οἰστροπλάναει· ἔλθέ ἐπ' ἐμαῖς θυσίαις καὶ μοι
 τὸδε πρᾶγμα ποιήσον· ἐπίθιμα τῆς πράξεως
 ἐπὶ μὲν τῶν ἀγαθοποιῶν ἐπίθιβε στύρακα,
 ζμίρναν, σφάγγον, λίβανον, πυρῆνα, ἐπὶ δὲ τῶν
 κακοποιῶν οὐσίαν κυνός καὶ αἰγὸς ποικίλης,
 ὁμοίως καὶ παρθένου αἴουρου· φυλακτήριον τῆς
 πράξεως· λαβὼν λίθον σιδηρῆτην, ἐν ᾧ
 ἐνγεγλύφθω Ἐκάτη τριπρόσωπος, καὶ τὸ μὲν
 μέσον πρόσωπον ἦτω κερασφόρου παρθένου, τὸ
 δὲ εὐώνυμον κυνός, τὸ δὲ ἀπὸ δεξιῶν αἰγός.
 μετὰ δὲ τὸ γλυφῆναι πλύναι αὐτὸ νίτρον καὶ
 ὕδατι χάλασον αὐτὸ εἰς βιαίου αἵμα, εἶτα
 παράβειν αὐτῷ ποιήσας τὸν αὐτὸν λόγον λέγε
 ἐπὶ τῆς τελετῆς.

Références:

O'NEIL, E.N., dans BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 90-92.

PREISENDANZ, K. (éd. et trad.) et coll., *Papyri graecae magicae; die griechischen zauberpapyri*, vol. I, 2e éd., Stuttgart, 1973 (1928), p. 160-165, (Teubner).

And unremovable, and you hold in
 Your hands a golden scepter. Letters' round
 Your scepter Kronos wrote himself and gave
 To you to wear that all things stay steadfast:
 Subduer and subdued, mankind's subduer,
 And force-subduer; Chaos, too, you rule.
 ARARACHARA RA ÉPHTHISIKÉRE.
 Hail, goddess, and attend your epithets,
 I burn for you this spice, O child of Zeus,
 Dart-shooter, heav'nly one, goddess of harbors,
 Who roam the mountains, goddess of crossroads,
 O nether and nocturnal, and infernal,
 Goddess of dark, quiet and frightful one,
 O you who have your meal amid the graves,
 Night, Darkness, broad Chaos: Necessity
 Hard to escape are you; you're Moira and
 Erinys, torment, Justice and destroyer,
 And you keep Kerberos in chains, with scales
 of serpents are you dark, O you with hair
 Of serpents, serpent-girded, who drink blood,
 Who bring death and destruction, and who feast
 On hearts, flesh eater, who devour those dead
 Untimely, and you who make grief resound
 And spread madness, come to my sacrifices,
 And now for me do you fulfill this matter.*
 Offering for the rite: for doing good, offer storax, myrrh,
 sage, frankincense, a fruit pit. But for doing harm, offer
 magical material of a dog and a dappled goat (or in a
 similar way, of a virgin untimely dead).
 Protective charm for the rite: Take a lodestone and on it
 have carved a three-faced Hekate. And let the middle face
 be that of a maiden wearing horns, and the left face that of a
 dog, and the one on the right that of a goat. After the
 carving is done, clean with natron and water, and dip in the
 blood of one who has died a violent death. Then make a
 food offering to it and say the same spell at the time of the
 ritual.

Nom:	PGM IV. 3007- 3085: Pibechisexorcism of demons
Numéro de Musée:	Bibliothèque Nationale, Paris, P.Bibl.Nat.Suppl.gr.no.574
Datation:	IVe s. ap. J.-C.
Support:	papyrus
Type de texte:	grec, voces magicæ
Type d'amulette:	exorcisme
Theme:	peur du démon, formule phteg (fuis), le nuage de la présence de Dieu, sceau sur la langue de Jérémie, 140 langues, création du monde, Adamastos (Dammameus), les 10 plaies, les Hébreux traversant la mer avec Moïse, feu éternel
Personnage/divinité:	dieu des Hébreux, Jésus (Christ), Salomon, Jérémie, Sabaoth, chérubins
Type de document:	PGM

Texte original:

Πρὸς δαιμονιαζομένους Πιβήχειως δόκιμον.
 λαβὼν ἔλαιον ὄμφακίχροντα μετὰ βοτάνης
 μαστιγίας καὶ λωτομητράς ἐβει μετὰ
 σαμψούχου ἀχρωτίστου λέγων· Ἰσηλ· ὡς
 σαρθιωμι· εμωρι· θεωχρηνοῖθ· σιθεμεωχ· σωθη
 ιωη· μιμψωθιωκφ· φερσωθι· ασηιου· ιωη· εω
 Χαρι· Φθᾶ· ἔξελθε ἀπὸ τοῦ δεινός· κοινόν· τὸ δὲ
 φυλακτήριον ἐπὶ λαμνίῳ κασσιτερίῳ γράφε·
 Ἰαηω· Ἀβραωθιωχ· Φθᾶ· μεσειφνιαιω· φεωχ·
 ιαηω· χαρσοκ·, καὶ περίαπτε τὸν πάσχοντα·
 παντὸς δαίμονος φοικτόν, ὃ φοβεῖται· στήσας
 ἀντικρυς ὀρκίζε· ἔστιν δὲ ὁ ὀρκισμὸς οὗτος·
 ὀρκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν Ἑβραίων
 Ἰησοῦ· ιαβα· ιαη· Ἀβραώθ· αἰᾶ· Θωθ· ελε·
 ελω· αηω· εου· ιιβασχ· αβαρμας· ἰαβαραου·
 αβελβελ· λωνα· αβρα· μαροια· βρακιων,
 πυριφανῆ, ὃ ἐν μέσῃ ἀρούρης καὶ χιόνος καὶ
 ὀμίχλης· Ταινητις καταβάτω σου ὁ ἄγγελος, ὃ
 ἀπαραίτητος, καὶ εἰσκρινέτω τὸν περιπτάμενον
 δαίμονα τοῦ πλάσματος τούτου, ὃ ἐπλασεν ὁ
 θεὸς ἐν τῷ ἁγίῳ ἑαυτοῦ παραδείσῳ, ὅτι
 ἐπεύχομαι ἅγιον θεὸν ἐπὶ Ἀμμων ἡφεντανχω
 (λόγος). ὀρκίζω σε, λαβροια Ἰακούθ·
 αβλαναθαναλβα· ακραμμι· (λόγος)· Ἀώθ·
 ιαθαβαθρα· χαχθαβαθα· χαμιν· χελ· αβρωκθ·
 οναβρασιλωθ· ἀλληλοῦ· ἰελωσαι· Ἰαηλ· ὀρκίζω
 σε τὸν ὀπτανθέντα τῷ Ὀσραήλ ἐν στύλῳ
 φωτινῷ καὶ νεφέλῃ ἡμερινῇ καὶ ὀυσάμενον
 αὐτοῦ τὸν λαὸν ἐκ τοῦ Φαραῶ καὶ ἐπενέγκαντα
 ἐπὶ Φαραῶ τὴν δεκάπληγον διὰ τὸ παρακοῦειν
 αὐτόν· ὀρκίζω σε, πᾶν πνεῦμα δαιμόνιον,
 λαλήσαι, ὅποσον καὶ ἂν ἦς, ὅτι ὀρκίζω σε κατὰ
 τῆς σφραγίδος, ἧς ἔθετο Σολομών ἐπὶ τὴν
 γλῶσσαν τοῦ Ἰηρεμίου, καὶ ἐλάλησεν· καὶ σὺ
 λάλησον, ὅποσον ἐὰν ἦς, ἐπουράνιον ἢ αἰέριον,
 εἴτε ἐπίγειον εἴτε ὑπόγειον ἢ καταχθόνιον ἢ

Traduction:

A tested charm of Pibechis for those possessed by daimons:
 Take oil of unripe olives with the herb mastigia and the
 fruit pulp of the lotus, and boil them with colorless
 marjoram / while saying, "IOEL ŌS SARTHIO MI EMŌRI
 THEOCHIPSOTH SITHEMEŌCH SŌTHE IŌE
 MIMPSŌTHIŌŌPH PHERSŌTHI AEEIOYŌ IŌE EŌ
 CHARI PHTHA, come out from NN" (add the usual).
 The phylactery: On a tin lamella write: IAEO ABRAŌTH
 IŌCH PHTHA MESENPSIN IAŌ PHEŌCH IAEO
 CHARSAK," And hang it on the patient. It is terrifying to
 every daimons, a thing he fears. After placing (the patient)
 opposite (to you), conjure. This is the conjuration: "I
 conjure you by the god of the Hebrews, / Jesus, IABA IAE
 ABRAOTH AIA THOTH ELE ELŌ AEŌ EOY IIBAECH
 ABARMAS IABARAOU ABELBEL LŌNA ABRA
 MARŌIA BRAKJŌN, who appears in fire, who is in the
 midst of land, snow, and fog, TANNETIS; let your / angel,
 the implacable, descend and let him assign the daimon
 flying around this form, wich god formed in his holy
 paradise, because I pray to the holy god, (calling) upon
 AMMON IPSANTANCHŌ (formula). I conjure you,
 LABRIA IAKOUTH / ABLANATHANALBA AKRAMM
 (formula) AŌTH IATHABATHRA CHACHTHABRATHA
 CHAMYN CHEL ABRŌŌTH OUABRASILŌTH
 HALLELOU IELŌSAI IAEI. I conjure you by the one who
 appeared to Osrael in a shining pillar and a cloud by day, /
 who saved his people from the Pharaoh, and brought upon
 Pharaoh the ten plagues because of his disobedience. I
 conjure you, every daimonic spirit, to tell whatever sort you
 may be, because I conjure you by the seal / which Solomon
 placed on the tongue of Jeremiah, and he told. You also tell
 whatever sort you may be, heavenly or aerial, whether
 terrestrial or subterranean, or netherworldly or Ebousæus or
 Cherseus or Pharisæus, tell / whatever sort you may be,
 because I conjure you by god, light-bearing, unconquerable,
 who knows what is in the heart of every living being, the
 one who formed of dust the race of humans, the one who,
 after bringing them out of obscurity, packs together the
 clouds, waters the earth with rain / and blesses its fruit, (the
 one) whom every heavenly power of angels and of
 archangels praises. I conjure you by the great god
 SABAŌTH, though the Jordan River drew back and the

Ἐβουσαῖον ἢ Χερσαῖον ἢ Φαρισαῖον, λάλησον, ὁποῖον ἂν ᾖς, ὅτι ὀρκίζω σε θεὸν φωσφόρον, ἀδάμαστον, τὰ ἐν καρδίᾳ πάσης ζωῆς ἐπιστάμενον, τὸν χουσιπλάστην τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων, τὸν ἐξαγαρόντα ἐξ ἀδῆλων καὶ πυκνούντα τὰ νέφη καὶ υετίζοντα τὴν γῆν καὶ εὐλογοῦντα τοὺς καρπούς αὐτῆς, ὃν εὐλογεῖ πᾶσα ἐπουράνιος δύναμις ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων. ὀρκίζω σε μέγαν θεὸν Σαβαώθ, δι' ὃν ὁ Ἰορδάνης ποταμὸς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ ὀπίσω καὶ Ἐρυθρὰ θάλασσα, ἣν ὠδεύσεν Ἰσραὴλ, κατέστη ἀνόδευτος· ὅτι ὀρκίζω σε τὸν καταδείξαντα τὰς ἑκατὸν τεσσαράκοντα γλώσσας καὶ διαμερίσαντα τῷ ἰδίῳ προστάγματι. ὀρκίζω σε τὸν τῶν αἰχινίων γιγάντων τοῖς προσητήροι καταφλέξαντα, ὃν ἡμεῖς ὁ οὐρανὸς τῶν οὐρανῶν, ὃν ἡμῖνοις τὰ πτερυγώματα τοῦ χερουβὶν. ὀρκίζω σε τὸν περιθέντα ὄρη τῆς θαλάσσης <ἢ> τεῖχος ἐξ ἄμμου, καὶ ἐπιτάξαντα αὐτῇ μὴ ὑπερβῆναι. καὶ ἐπήκουσεν ἡ ἄβυσσος· καὶ σὺ ἐπάκουσον, πᾶν πνεῦμα δαιμόνιον, ὅτι ὀρκίζω σε τὸν συνσειόντα τοὺς τέσσαρας ἀνέμους ἀπὸ τῶν ἱερῶν αἰώνων, οὐρανοειδῆ, θαλασσοειδῆ, νεφελοειδῆ, φωσφόρον, ἀδάμαστον. ὀρκίζω <σε> τὸν ἐν τῇ καθαρῇ Ἱεροσολύμῳ, ἣ τὸ ἄσβεστον πῦρ διὰ παντὸς αἰῶνος προσπαρακάεται, τῷ ὀνόματι αὐτοῦ τῷ ἁγίῳ· ἰαεὺ βαφρευόμενον (λόγος), ὃν τρέμει γένην πυρὸς καὶ φλόγες περιφλογίζουσι καὶ σίδηρος λακῆ καὶ πᾶν ὄρος ἐκ θεμελίου φοβεῖται. ὀρκίζω σε, πᾶν πνεῦμα δαιμόνιον, τὸν ἐφορώντα ἐπὶ γῆς καὶ ποιοῦντα ἔκτρομα τὰ θεμελίια αὐτῆς καὶ ποιήσαντα τὰ πάντα ἐξ ὧν οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι. ὀρκίζω δέ σε, τὸν παραλαμβάνοντα τὸν ὀρκισμόν τοῦτον, χοίριον μὴ φαγεῖν, καὶ ὑποταγήσεται σοι πᾶν πνεῦμα καὶ δαιμόνιον, ὁποῖον ἂν ᾖν. ὀρκίζω δὲ φύσα ἀπὸ τῶν ἄκρων τῶν ποδῶν ἀφαίρων τὸ φύσημα ἕως τοῦ προσώπου, καὶ εἰς κριθήσεται. φύλασσε καθαρός· ὁ γὰρ λόγος ἐστὶν Ἑβραϊκὸς καὶ φυλασσόμενος παρὰ καθαροῖς ἀνδράσι.

Références:

GRESE, W.C., dans BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 96-97.

PREISENDANZ, K. (éd. et trad.) et coll., *Papyri graecae magicae; die griechischen zauberpapyri*, vol. I, 2e éd., Stuttgart, 1973 (1928), p. 170-173, (Teubner).

Red Sea, / which Israel crossed, became impassable, because I conjure you by the one who introduced the one hundred and forty languages and distributed them by his own command. I conjure you by the one who burn up the stubborn giants with lightning, / whom the heaven of heavens praises, whom the wings of the cherubim praise. I conjure you by the one who put the mountains around the the sea (or) a wall of sand and commanded the sea not to overflow. The abyss obeyed; and you obey, every daimonic spirit, because I conjure you by the one who causes the four winds to move together from the holy aions, (the) skylike, sealike, cloudlike, light-bringing, unconquerable (one). I conjure (you) by the one in holy Jerusalem, before whom the / unquenchable fire burns for all time, with his holy name, IAEOBAPHRENEMOUN (formula), the one before whom the fiery Gehenna trembles, flames surround, iron bursts asunder and every mountain is afraid from its foundation. / I conjure you, every daimonic spirit, by the one who oversees the earth and make its foundation tremble, (the one) who made all things which are not into that which is."

And I adjure you, the one who receives this conjuration, / not to eat pork, and every spirit and daimon, whatever sort it may be, will be subject to you. And while conjuring, blow once, blowing air from the tips of the feet up to the face, and it will be assigned. Keep yourself pure, for this charm / is Heraic and is preserved among pure men.

Nom: PGM V. 96- 172: Stele of Jeu the hieroglyphist (exorcism, general power)

Numéro de Musée: British Museum, Londres, P.Lond.46

Datation: IVe s. ap. J.-C.

Support: papyrus

Type de texte: grec, voces magicae, voyelles, symbole magique

Type d'amulette: adjuration pour exorcisme

Thème: domaines - limites, feu éternel

Personnage/divinité: divinité sans tête, Osoronophris, labas, Iapos, Motse

Type de document: PGM

Texte original:

Στήλη τοῦ Ἰέου τοῦ ζωρο(άφου) εἰς τὴν
ἐπιστολήν· σὲ καλῶ τὸν ἀκέφαλον, τὸν κτίσαντα
γῆν καὶ οὐρανόν, τὸν κτίσαντα
νύκτα καὶ ἡμέραν, σὲ τὸν κτίσαντα φῶς καὶ
σκότος. σὺ εἶ Ὁσοροννωφρις, ὃν οὐδεὶς εἶδε
πώποτε, σὺ εἶ Ἰαβας, σὺ εἶ Ἰαπας, σὺ διέκρινας
τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον, σὺ ἐποίησας θῆλυ καὶ
ἄρρεν, σὺ ἔδειξας σποράν καὶ καρπούς, σὺ
ἐποίησας τοὺς ἀνθρώπους ἀλληλοφιλεῖν καὶ
ἀλληλομισεῖν. ἐγὼ εἰμι Μοῦσῆς ὁ προφήτης σου,
ὃ παρέδωκας τὰ μυστήριά σου τὰ συντελούμενα
Ἰσραὴλ, σὺ ἔδειξας ὕγρον
καὶ ξηρὸν καὶ πᾶσαν τροφήν· ἐπάκουσόν μου. ἐγὼ
εἰμι ἄγγελος τοῦ Πατρὸς Ὁσοροννωφρις. τοῦτό
ἐστίν σου τὸ ὄνομα τὸ ἀληθινόν
τὸ παραδιδόμενον τοῖς προφήταις
Ἰσραὴλ· ἐπάκουσόν μου, Αρβ[α]θιαω
ρειβετ.αθελεβεροσθη.α[ρα] βλαβα, α(λ)βευ·
εβενφ(χ)ι· χητας(γ)ση· Ἰβ[α]ω-θ Ἰάω·
εἰσάκουσόν μου καὶ ἀπόστρεψο[ν] τὸ δαιμόνιον
τοῦτο. ἐπικαλοῦμαι σε, τὸν ἐν τῇ κενῇ πνεύματι
δεινὸν καὶ ἄρατον θεόν· αρογοροβραω· σοχου
μοδοριω· φαλαρχαω· οοο, ἄγιε Ἀκέφαλε,
ἀπάλλαξον τὸν δεῖνα
ἀπὸ τοῦ συνέχοντος αὐτὸν δαίμονος, ρουβριαω
μαρι ωδαμ· βααβιβαβαωθ· ας Ἀδωναί· αφνιαω
ιβαλθη· Ἀβρασάξ· αηουῦ, ἰσχυρὲ
Ἀκέφαλε, ἀπάλλαξον τὸν δεῖνα ἀπὸ τοῦ
συνέχοντος αὐτὸν δαίμονος, μαβαρραῖω Ἰσηλ
κοθα αθηρηβαλω· Ἀβραῖωθ· ἀπάλλαξον τὸν
δεινα, Ἀῶθ· Ἀβαῶθ, βασιμ Ἰσάκ, Σαβαῶθ,
Ἰάω. οὗτός ἐστιν ὁ κύριος τῶν θεῶν, οὗτός ἐστιν ὁ
κύριος τῆς οἰκουμένης, οὗτός ἐστιν, ὃν οἱ ἄνεμοι
φοβοῦνται, οὗτός ἐστιν ὁ ποιήσας φωνή<ς>
προσπάγματι ἑαυτοῦ πάντα. κύριε, βασιλεῦ,
δυνάστα, βοηθί· σώσον ψυχὴν Ἰέου, πυρ ἰου, πυρ
Ἰαῦτ ἰαγω ἰουου Ἀβρασάξ σαβριαμ οο ιω ευ οο ιν
Ἀδωναίε ἦδε εδε, εἰάγγελος τοῦ θεοῦ ἀναλα
λαῖ γαῖα ἀπα διαχαννα χρορν. ἐγὼ εἰμι ὁ

Traduction:

Stele of Jeu the hieroglyphist in his letter:
"I summon you, Headless One, who created earth and
heaven, who created night and day, / you who created light
and darkness; you are Osoronophris whom none has ever
seen; you are labas; you are Iapos; you have distinguished
the just and the unjust; you have made female and male; /
you have revealed seed and fruits; you have made men love
each other and hate each other.
"I am Moses your prophet to whom you have transmitted
your mysteries celebrated by Israel; you have revealed the
moist and the dry and all nourishment; hear me.
"I am the messenger of Pharaoh Osoronophris; / this is
your true name which has been transmitted to the prophet of
Israel. Hear me, ARBATHIAO REIBET
ATHELEBERSETH (ARA) BLATHA ALBEU
EBENPHCHI CHITASGOE IBAOTH IAÖ; / listen to me
and turn away this daimon."
"I call upon you, awesome and invisible god with an empty
spirit, AROGOGOROBRAO SOCHOU MODORIO
PHALARCHAO OOO. Holy Headless One, deliver him,
NN, from the daimon which restrains him, / ROUBRIAÖ
MARI ÖDAM BAABNABAÖTH ASS ADÖNAI
APHNIAÖ ITHÖLETH ABRASAX AEÖÖY; mighty
Headless One, deliver him, NN, from the daimon which
restrains him. / MABARRAIÖ IOEL KOTHA
ATHOREBALÖ ABRAÖTH, deliver him, NN, AÖTH
ABRAÖTH BASYM ISAK SABAÖTH IAÖ. /
"He is the lord of the gods; he his the lord of the inhabited
world; he is the one whom the winds fear; he is the one who
made all things by the command of his voice."
"Lord, King, Master, Helper, / save the soul, IEOU PYR
IOU PYR IAÖT IAEÖ IOOU ABRASAX SABRIAM OO
YY EY OO YY ADÖNAIE, immediately immediately, god
messenger of God ANLALA LAI GAIA APA
DIACHANNA CHORYN." /
"I am the headless daimon with my sight in my feet; (I am)
the mighty one (who possess) the immortal fire; I am the
truth who hates the fact that unjust deeds are done in the
world; I am the one who makes the lightning flash and the
thunder roll; / I am the one whose sweat falls upon the earth
as rain so that it can inseminate it; I am the one whose
mouth burns completely; I am the one who begets and
destroys; / I am the Favor of the Aion; my name is a heart
encircled by a serpent; come forth and follow."

ἀκέφαλος δαίμων ἐν τοῖς ποσὶν ἔχων τὴν ὄρασιν,
 ἰσχυρός, <ὁ ἔχων> τὸ πῦρ τὸ ἀθάνατον. ἐγὼ εἰμι
 ἢ ἀλήθεια, ὁ μισῶν ἀδικήματα γίνεσθαι ἐν τῇ
 κόσμῳ. ἐγὼ εἰμι ὁ ἀστράπτων καὶ βροντῶν. ἐγὼ
 εἰμι, οὗ ἔστιν ὁ ἰδρὼς ἤμβρος ἐπιπίπτων ἐπὶ τὴν
 γῆν, ἵνα ὀχεύῃ. ἐγὼ εἰμι, οὗ τὸ στόμα καίεται δι'
 ὄλου. ἐγὼ εἰμι ὁ γεννῶν καὶ ἀπογεννῶν. ἐγὼ εἰμι
 ἢ Χάρις τοῦ Λιῶνος, ὄνομά μοι καρδία
 περιεζωσμένη ὄφιν. ἔξελθε καὶ ἀκολούθησον.
 τελετὴ τῆς προκειμένης ποιήσεως· γράψας τὸ
 ὄνομα εἰς καινὸν χαρτάριον καὶ διατείνας ἀπὸ
 κροτάφου εἰς κροτάφου σεαυτοῦ ἐντύγγανε πρὸς
 βορέαν τοῖς 5 ὀνόμασι λέγων 'ὑπόταξόν μοι
 πάντα τὰ δαιμόνια, ἵνα μοι ᾖν ὑπήκοος πᾶς
 δαίμων οὐράνιος καὶ αἰθέριος καὶ ἐπίγειος καὶ
 ὑπόγειος καὶ χερσαῖο[ς] καὶ ἐνδρος καὶ πᾶσα
 ἐπιπομπή καὶ μάστιξ ἢ θεοῦ.' καὶ ἔσται σοι τὰ
 δαιμόνια πάντα ὑπήκοα. ἔστιν δὲ τὸ ἀγαθὸν
 ζήδιον

Références:

AUNE, D.E., dans BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 103.

PREISENDANZ, K. (éd. et trad.) et coll., *Papyri graecae magicae; die griechischen zauberpapyri*, vol. I, 2e éd., Stuttgart, 1973 (1928), p. 184-187, (Teubner).

Preparation for the foregoing ritual: Write the formula on a new sheet of papyrus, and after extending it from one / of your temples to the other, read the 6 names, while you face north saying,

"Subject to me all daimons, / so that every daimon, whether heavenly or aerial or earthly or subterranean or terrestrial or aquatic, might be obedient to me and every enchantment and scourge which is from God." / And all daimons will be obedient to you.

The beneficial sign is: ➤

Nom:	PGM VII. 260- 271: For the ascent of the uterus
Numéro de Musée:	British Museum, Londres, P.Lond.121
Datation:	IIIe s. ap. J.-C. - IVe s. ap. J.-C.
Support:	papyrus
Culture:	La formule comprend tous les éléments de l'exorcisme juif traditionnel.
Type de texte:	grec, voces magicæ
Type d'amulette:	conjuración de l'utérus malicieux
Thème:	Abyse, chérubins, domaine - limite, description thériomorphique, création
Personnage/divinité:	Anges, chérubins, celui qui fit la terre et le ciel
Type de document:	PGM

Texte original:

Πρὸς μήτρας ἀναδρομήν ἔξορκίζω σε, μήτραν
 <κατὰ τοῦ> κατασταθέντος ἐπὶ τῆς ἀβύσσου
 πρὶν γενέσθαι οὐρανὸν ἢ γῆν ἢ θάλασσαν ἢ φῶς
 ἢ σκότος, τὸν κτίσαντα ἀγγέλους, ὧν πρῶτος
 Ἀμιχαμχου καὶ χουχαου χερουει ουειαχου οδου
 προσειογγης, καὶ ἐπὶ χερουβὶν καθήμενον,
 βαστάοντα τὸν θρόνον τὸν ἴδιον
 ἀποκατασταθῆναι ἐν τῇ ἔδρᾳ μηδὲ κλιθῆναι εἰς
 τὸ δεξιὸν πλευρ[ῶ]ν μέρος μηδὲ εἰς τὸ ἀριστερὸν
 πλευρῶν μέρος μηδὲ ἀποδίξῃς εἰς τὴν καρδίαν
 ὡς κύων, ἀλλὰ στάθητι καὶ μένοις ἐν χώροις
 ἰδίοις, μηδὲν μεμαση[μ]ένη, ἔστε ἔξορκίζω σε
 τὸν ἀρχὴ ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν
 καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῇ. ἀλληλουια, ἀμήν.
 γράφε ἐν λεπίδι κασσιτερίῃ καὶ ἔδυνε ἐν
 χρώμασι

Références: PREISENDANZ, K. (éd. et trad.) et coll., Papyri graecae magicae; die griechischen zauberpapyri, vol. II, 2e éd., Stuttgart, 1974 (1931), p. 12, (Teubner).

SCARBOROUGH, J., dans BETZ, H.D. (éd.), The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells, 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 123-124.

Traduction:

For the ascent of the uterus: "I conjure you, O womb, (by the) one established over the abyss, before heaven earth, sea, light, or darkness came to be; (you?) who created the angels, being foremost, AMICHAMCHOU and CHOUCHAÛCHERÛEI OUEIACHÛ ODOU PROSEIOGGES, and who sit over the cherubim, who bear / your own (?) throne, that you return again to your seat, and that you do not turn (to one side) into the right part of the ribs, or into the left part of the ribs and that you do not gnaw into the heart like a dog, but remain indeed in your own intended and proper place, not chewing (as long as) I conjure you by the one who, / in the beginning, made the heaven and earth and all that is therein. Hallelujah! Amen!"
 Write this on a tin tablet and "clothe" it in 7 colors.

Nom: PGM VII. 311- 316: A phylactery
Numéro de Musée: British Museum, Londres, P.Lond.121
Datation: IIIe s. ap. J.-C. - IVe s. ap. J.-C.
Support: papyrus
Type de texte: grec, voces magicæ
Type d'amulette: protection
Personnage/divinité: Abraam, Iao sabaoth Adonai
Type de document: PGM

Texte original:

[Φ]υλακτήριον "Ἰάω Σαβαϊὸθ, Ἄδωνάι
 ἀβλα[ν]αθαιναλβα [α]κραμμαχαμαρεῖ
 <σ>εσειγεν βαρ[φαραγγης] πεφραζαωθ ζωθ
 [μενε] Βαιχωωωχ; φυλάξατε τὸν δεῖνα, ὃν
 δεῖνα, ἀπὸ πάσης ἐπιθρείας ὀνείρου τε φρικτοῦ
 καὶ πάντων ἀερίων, διὰ τὸ μέγα, ἔνδοξον
 ὄνομα: Ἄβραάμ εμεῖνα αεουβαωθ: βαιθω
 βεσια Ἰαβαϊὸθ ἀγραμα κραμαρι ψηνωθ: βερ
 ωων ἰασωπ β...πνουτέ: ὄνομα [καὶ κοινά, ὅσα
 θέλεις].

Références:

PREISENDANZ, K. (éd. et trad.) et coll., *Papyri graecae magicæ; die griechischen zauberpapyri*, vol. II
 2e éd., Stuttgart, 1974 (1931), p. 14, (Teubner).

SMITH, M., dans BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic
 Spells*, 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 125-126.

Traduction:

A phylactery: ἸΑΘ ΣΑΒΑΘΘ ΑΔΩΝΑΙ
 ΑΒΛΑΝΑΘΑΙΝΑΛΒΑ ΑΧΡΑΜΜΑΧΑΜΑΡΕΙ
 ΣΕΣΕΝΓΕΝΒΑΡ(ΦΑΡΑΝΓΕΣ) ΠΕΦΡΑΖΑΘΘ ΖΘΘ
 (ΜΕΝΕ) ΒΑΙΝΧΘΘΘΧ, protect NN, whom NN (bore),
 from any violence both by a frightful dream and by all
 demons of the air. (I conjure you) by the great, famous
 name, Abraam ΕΜΕΙΝΑ ΑΕΟΥΒΑΘΘ ΒΑΙΘΘ ΒΕΣ ΙΑ
 ΙΑΒΑΘΘ ΑΓΡΑΜΑΚΡΑΜΑΡΙ ΨΙΝΘΘ ΒΕΡ
 ΘΘΝΙΑΣΘΠ Β... ΠΗΝΟΥΤΕ* / (and add the usual,
 whatever you wish).

Nom:	PGM VII. 579- 590: A phylactery
Numéro de Musée:	British Museum, Londres, P.Lond.121
Datation:	IIIe s. ap. J.-C. - IVe s. ap. J.-C.
Support:	papyrus
Type de texte:	grec, voces magicae, symboles magiques, ouroboros, voyelles
Type d'amulette:	protection contre les démons, les phantasmes, toutes maladies et souffrances
Type de document:	PGM

Texte original:

Φυλακτήριον σωματοφύλαξ πρὸς δαίμονας,
πρὸς φαντάσματα, πρὸς πᾶσαν νόσον καὶ
πάθος ἐπιγραφόμενον ἐπὶ χρυσοῦ πετάλου ἢ
ἀργυροῦ ἢ κασσιτερίου ἢ εἰς ἱερατικὸν χάρτην
φορούμενον σφραγιστικῶς ἔστιν. ἔστιν γὰρ
δυνάμεως ὄνομα τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σφραγίς.
ἔστιν δέ, ὡς ὑπόκειται· Κμηφίς· χφυρίς· ἰαεω
Ἰάω αση Ἰάω οω Αἰών, ἰαεω βαφρευμενον
οθιλαρικριφιαενεαι φικκίρα λιθανομε
νεοφαβωεαι. τα[ύ]τα τὰ ὀνόματα, τὸν δὲ
χαρακτήρα οὕτως· ἔστω ὁ δράκων οὐραβόρος,
τὰ δὲ ὀνόματα μέσον τοῦ δράκοντος καὶ οἱ
χαρακτῆρες οὕτως, ὡς ὑπόκειται· τὸ δὲ
σχῆμα ὅλον οὕτως, ὡς ὑπόκειται, ὅτι
Ἰαφύλασσέ μου τὸ σῶμα, τὴν ψυχὴν
ὀλόκληρον ἐμοῦ, τοῦ θεῖνα· καὶ τελέσας φέρει.
Ἰαφύλασσέ μου] τὸ σῶμα, [τὴν] ψυχὴν
[ὀλόκληρον] ἐμοῦ τοῦ θεῖνα· κοινά.

Description des motifs:

Un ouroboros à l'intérieur duquel se trouve l'inscription mentionnée.

Références: PREISENDANZ, K. (éd. et trad.) et coll., *Papyri graecae magicae; die griechischen zauberpapyri*, vol. II, 2e éd., Stuttgart, 1974 (1931), p. 26, (Teubner).

SMITH, M., dans BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 134.

Traduction:

A phylactery, a bodyguard against daimons, against phantasms, / against every sickness and suffering, to be written on a leaf of gold or silver or tin or on hieratic papyrus. When worn it works mightily for it is the name of power of the great god and (his) seal, and it is as follows: "KMEPHIS CHPHYRIS IAEÓ IAÓ AEE IAÓ OÓ AIÓN IAEÓBAPHRENE / MOUNOTHILARIKRIPIHAE Y EAIPHIRKJRALITHANYOMENERPHABÓEAL." These are the names; the figure is like this: let the Snake be biting its tail, the names being written inside (the circle made by) the snake, and the characters thus, as follows: The whole figure is (drawn) thus, as given below, with (the spell), "Protect my body, (and) the / entire soul of me, NN." * And when you have consecrated (it), wear (it).

Nom: PGM XIII. 243- 245; un passage de XIII. 1-343: A sacred book called "Unique" or "Eighth Book of Moses"

Numéro de Musée: Rijksmuseum van Oudheden, Leyde, P. Lugd.Bat.J 384 (V)

Datation: IV^e s. ap. J.-C.

Support: papyrus

Particularités : Très semblable à l'exorcisme fait par Eleazar dans FLAVIUS JOSÉPHE, Ant.8.47.

Type de texte: grec

Type d'amulette: exorcisme

Type de document: PGM

Texte original:

ἔ<α>ν δαμονιζόμενον εἴπῃς τὸ ὄνομα
 προσάγων τῇ ῥίνι αὐτοῦ θεῖον καὶ ἄσφαλτον,
 εὐθέως λαλήσει, καὶ ἀπελεύσεται.

Traduction:

If you say the Name to a demoniac while putting sulfur and asphalt to his nose, the daimon will speak at once and will go away.

Références:

MARTIN, H., dans BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, 2^e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 179.

PREISENDANZ, K. (éd. et trad.) et coll., *Papyri graecae magicae; die griechischen zauberpapyri*, vol. II, 2^e éd., Stuttgart, 1974 (1931), p. 99, (Teubner).

Nom:	PGM XVIIIb. 1- 7: Fever amulet
Numéro de Musée:	Bibliothèque universitaire et régionale, Strasbourg, P. gr. 1179
Datation:	Ile s. ap. J.-C.
Support:	papyrus
Nom(s) propre(s):	Dionysios, Anys, Heraklia
Type de texte:	grec et voces magicæ en pyramide inversée
Type d'amulette:	conjuración de la fièvre
Personnage/divinité:	Gorgophonas (soit une épithète d'Athéna ou de Persée si on considère que le α final doit être corrigé pour un ο.
Type de document:	PGM

Texte original:

Γοργωφωναs
οργωφωναs
ργωφωναs
γωφωναs
ωφωναs
φωναs
ωναs
ναs
αs

Ἐξορκίζω ὑμᾶς κατὰ τοῦ ἁγίου ὀνόματος
θεραπεῦσαι Διονύσιον ἢ τοὶ Ἄνυσ, ὃν ἔτεκεν
Ἡρακλία, ἀπὸ πα[ν]τὸς ῥίγου<ς> καὶ πυρετοῦ
ἢ το[ῦ] κα<θ>ημερινοῦ ἢ μίαν παρὰ μίαν
νυκτερινοῦ τε καὶ ἡμερι<νοῦ> ἢ
τετρ<α>δ<ί>ο<υ>, <ἢ>δη ἤδη, ταχὺ ταχί.

Traduction:

"GORGOPHONAS	"I conjure you all by the
ORGOPHONAS	sacred name to heal Dionysius
RGOPHONAS	or Anys, whom Herakleia bore,
GOPHONAS	from every shivering fit and fever
OPHONAS	whether daily or intermittent (fever),
PHONAS	by night or day, or quartan fever,
ONAS	immediately, immediately, quickly
NAS	quickly."
AS	
S"	

Références:

- DANIEL, R.W., MALTOMINI, F. (éds), *Supplementum Magicum*, vol.I, Opladen, 1990 (*Papyrologica Coloniensia*, 16.1), note 5, p. 4-5.
- PREISENDANZ, K. (éd. et trad.) et coll., *Papyri graecae magicae; die griechischen zauberpapyri*, vol. II, 2e éd., Stuttgart, 1974 (1931), p. 141, (Teubner).
- SCARBOROUGH, J., dans BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 255.

Nom: PGM XX. 13- 19: The charm of the Thessalian Philinna, (for) headache
Numéro de Musée: Musée National, Berlin, P. Berol. inv. 7504 + P.Amh.ii, Col.II (A) + P.Oxy. Inedit. (=Pack2 1872)
Datation: 1er s. av. J.-C.
Support: papyrus
Nom(s) propre(s): Philinna
Type de texte: grec en hexamètres
Type d'amulette: conjuration de la migraine
Thème: description thériomorphique, formule pheuge (fuis)
Type de document: PGM

Texte original:

Φιλίννης Θε[σσ]αλῆς ἑπαιδὴ π[ρὸς] κεφαλῆς
 π[ό]νοι φεύγ' ὀδύνη κεφαλῆς, φεύγε φθ[ίνουσ']
 ὑπὸ πέτ[ρα]ν φεύγουσιν δὲ [λύ]κοι, φεύγουσι
 δὲ μώνυχες [ἴπ]ποι .[] π[λ]ηγαῖς ὑπ[6-8]

Traduction:

The charm of the Thessalian Philinna, (for) headache:
 "Flee, headache, (lion) flee beneath a rock, Wolves flee;
 horses flee on uncloven hoof, (and speed) beneath blows (of
 my perfect charm)."

Références: DANIEL, R.W. et MALTOMINI, F. (éds), *Supplementum Magicum I*, Opladen, 1990, (*Papyrologica Coloniensia*, 16.1), p. 191-193.
 KOTANSKY, R., "Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets", dans *Magica Hiera, Ancient Greek Magic and Religion*, C.A. FARAONE et D. OBBINK (éds), New York, Oxford, 1991, p. 113.
 O'NEIL, E.N., dans BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 259.
 PREISENDANZ, K. (éd. et trad.) et coll., *Papyri graecae magicae; die griechischen zauberpapyri*, vol. II, 2e éd., Stuttgart, 1974 (1931), p. 145, (Teubner).

Nom: PGM XXXVI 275- 283 Charm for gaining favor

Numéro de Musée: Universitetsbiblioteket, Oslo, P.Osl. I, I

Datation: IVe s. ap. J.-C.

Support: papyrus

Type de texte: grec, symboles magiques

Type d'amulette: nikétikon et exorcisme

Type de document: PGM

Texte original:

Χαριτήσιν μέγα πρὸς παρόντας καὶ πρὸς
ὄχλους, ποιεῖ δὲ καὶ πρὸς δαιμονιοπλήκτους.
θύσας καὶ ἐπίθες καὶ λίβανον τοῖς ἐν [λ]επίδι
ἀργυρῆ χαρακτῆρσι, περίαλον. δωρεάν
δι(ακο)νήσει. ἐρηκισιφθηραρχαραφηθισικηρε.

Traduction:

A great charm for gaining the favor of people in your presence and of crowds (but its also works on those afflicted by daimons): / Offer a sacrifice, inscribe the following characters on a silver tablet and put frankincense over them. Wear it as an amulet. It will freely render service: "(magic signs)
EREKJISIPHTHEARARCHARAEPHTHISIKERE.*

Références: MARTIN, H., dans BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 276.

PREISENDANZ, K. (éd. et trad.) et coll., *Papyri graecae magicae; die griechischen zauberpapyri*, vol. II, 2e éd., Stuttgart, 1974 (1931), p. 172, (Teubner).

Nom:	PGM LXXXIII. 1-20: For fever with shivering fits
Numéro de Musée:	Université Princeton AM 8963, Princeton, P.Princ. II 107
Datation:	Ve s. ap. J.-C. - VIe s. ap. J.-C.
Support:	papyrus
Remarque sur le support:	Complet. Au dessus du texte il y a une marge d'1 cm. à gauche, une marge de 0,5 cm. Pas de marge en bas; le texte est serré jusque sur le bord.
Culture:	chrétienne
Particularités :	L'invocation des morts est surprenante de la part d'un chrétien, même à la lumière de la relation entre le culte des morts des païens et celui des chrétiens. Cette amulette fait usage du psaume 91 (90) dont la valeur apotropaïque était bien connue. Le même passage se retrouve sur d'autres amulettes (voir Daniel et Maltomini, p. 73).
Nom(s) propre(s):	Traïolles, Isidoros
Largeur (cm) :	13
Hauteur (cm) :	15,5
Type de texte:	grec, voces magicae, croix
Type d'amulette:	conjuraton de la fièvre
Thème:	adjuration des morts, citation du Notre Père, trishagion (LXX Is. 6,3)
Personnage/divinité:	Michaël, archange de la terre, Sabaoth, Dieu, Seigneur d'Abraham, Isaac et Jacob, Elôei, Ele, Ôel
Type de document:	PGM

Texte original:

† προς ρε ο γωβα ε μω
 νουσηα ειεγε οσαρκ αυσε
 ρυγοκυρετον, ηρκιζω σε, μιχαηλ, αρ-
 χαγγελε γης, καθημερινον η νυκτ-
 ερινον η τεταρτεον· τον παντοκρατα-
 ρα Καβαωθ, μηκει ηνη τη ψυχη του
 φορουντασ μηδε παντοσ του σωματ-
 οσ αυτοου· ηρκιζω σε και νεκροσ, απαλλαξε(ατε)
 Ταιόλλησ Ισιδόρου π βων
 ό κατικόν εν βοηθία του υψίστου ε'ν' εκέ-
 πι του θε(εο)υ του ουρανου αλύ[ι]κτησ. ερι
 του θε(εο)υ και καταφυγή μου και βοηθός μου,
 ελπίδω επ' αυτών. πατήρ υμών (ό) εν της
 ουρανής, αγιασθήτω τω θελημά σου, τώ-
 ν ἄρτων υμών των ἐπιούσιων. ἅγιος
 ἅγιος κύριος Καβαωθ, πλήρις ουρανοσ
 και γη και αγία(ε) σο(υ) δόξης. ανιαδααι-
 α, Μιχαηλ, των κυριον Αβραμ, Ισακ,
 Ιακωβ, Ελωει, Ελε, Καβα-
 ωθ, Ωηλ.

Traduction:

(croix) - - - (2 premières lignes indéchiffrables)
 fever with shivering - I adjure you, Michaël, archangel of
 the earth - quotidian or nocturnal or quartan; by the
 almighty Sabaoth, no longer fasten to the soul of the wearer
 (of this amulet) nor to his whole body. I adjure you and the
 dead, deliver Traïolles, daughter of Isidoros, - - -. "He who
 dwells in the help of the Highest will reside in the shelter of
 the God of Heaven. He will say to God () and my refuge ()
 and my helper, I put my trust in him." "Our father who art
 in heaven, hallowed () thy will, () our daily bread." "Holy
 holy Lord Sabaoth: heaven and earth are full of your holy
 glory." Aniaadaiia, Michaël, the Lord of Abraham, Isaac
 and Jacob, Elôei, Ele, Sabaôth, Ôel.

- Références:** DANIEL, R.W., MALTOMINI, F. (éds), *Supplementum Magicum*, vol.I, Opladen, 1990 (*Papyrologica Coloniensia*, 16.1), p. 78-82.
- KOTANSKY, R., dans BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 300.

Nom:	PGM LXXXVII. 1-11: Fever amulet
Numéro de Musée:	Universitätsbibliothek, Erlangen, P.Erlangen 37
Datation:	I ^{ve} s. ap. J.-C.
Support:	papyrus
Remarque sur le support:	Le papyrus est brisé sur le côté droit et au bas du côté gauche.
Nom(s) propre(s):	Ioannes (Jean)
Largeur (cm) :	6,9
Hauteur (cm) :	5,4
Type de texte:	grec, demotique, voces magicæ
Type d'amulette:	conjuración de la fiebre et de la migraine
Thème:	possession par l'affliction
Personnage/divinité:	Ange Immortel (?)
Type de document:	PGM

Texte original:

σαμουσουμ· σουμα· σουμη· σουμηϊα [
 μειουσατ· ρουσατ· κούριέ μου ρ· ατ· [c. 5]
 τὸν Ἰωάννην τοῦ ἔχοντος ῥίγου καὶ πυρετοῦ [c. 5]
 [. . .] το[.] καθημερινόν, ἀπὸ παντὸς ῥίγου [c. 9]
 [. . .] κεφ]αλαργίας, καθημερινόν, νυκτερινόν, [c. 6]
 [. . .] τε]ταρτερον, ἡμιτριτεον, ἤδη ἤδη, ταχὺ ταχύ.]
 [.] ταν ἡμῶν ἀθάρατον ἄγγελον [c. 5]
 [τὸν Ἰωάννην ἀπὸ παντὸς ῥίγου καὶ πυρετοῦ]
 ἀπὸ τῆς σήμερον ἡμέρας(ς) καὶ ἀπὸ ἄρτι ἕρ[ας εἰς τὸν]
 [ἄ]παντα χρόνον τῆς ὕλης αὐτοῦ δο[ης c. 5]
 [. .]ιν, ἤδη ἤδη, ταχὺ ταχύ. [

Traduction:

SAMOUSOUM SOUMA SOUME SOUMEIA
 MEISOUAT... SROUAT, my Lord, ROUAT... (deliver ?)
 John from the shivering fit and fever that has (him);
 (cleansc ?) the daily fever from this (?) shivering (?)... (all)
 the headache, daily fever, nightly, quartan, semitertian,
 immediately immediately, quickly quickly... TA.
 EMÓNŌ... ARA the angel;... (deliver ?) John from every
 shivering fit and fever, from this very day, from the present
 (hour throughout) his entire lifetime; (grant him healing ?),
 immediately immediately, quickly quickly.

(Daniel et Maltomini traduisent "our immortal angel" là ou
 Kotansky (dans PGM in translation) traduit "... ARA the
 Angel".)

- Références:** DANIEL, R.W., MALTOMINI, F. (éds), *Supplementum Magicum*, vol.I, Opladen, 1990 (*Papyrologica Coloniensia*, 16.1), p. 39-41.
- KOTANSKY, R., dans BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 301.

Nom:	PGM LXXXVIII, 1-19: Fever amulet
Numéro de Musée:	Université Princeton AM 11230, Princeton, P.Princ. III 159
Datation:	IIIe s. ap. J.-C. - IVe s. ap. J.-C.
Support:	papyrus
Remarque sur le support:	Le papyrus est endommagé sur le haut et le bas du côté gauche, il a en outre quatre creux horizontaux et quatre verticaux. Il a été plié une fois de la gauche vers la droite et trois fois de la droite vers la gauche.
Nom(s) propre(s):	Dias, Sophia
Largeur (cm) :	6
Hauteur (cm) :	14
Type de texte:	grec, vocés magicæ en forme de pyramide inversée, symbole magique
Type d'amulette:	conjuraton de la fièvre
Thème:	possession par l'affliction
Personnage/divinité:	Puissants Anges
Type de document:	PGM

Texte original:

ζαγουρηπαγουρη
 αουρηπαγουρ
 γουρηπαγου
 ουρηπαγο
 υρηπαγ
 ρυπα
 ηπ
 ππ

κύριοι ἄγγελοι
 καὶ ἀγαθὴ, καύ-
 καταὶ διὰν, ὅν
 ἔτεκε [C]οφία,
 ἀπὸ τ[ο]ῦ συνέ-
 χοντος αὐτὸν
 πυρετοῦ, ἐν τῇ
 σήμερον ἡμέρᾳ,
 ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ,
 [ἤδη ἤ]δη, τα-
 [χὺ τα]χύ.

Traduction:

zagourèpagourè
 agourèpagour
 gourèpagou
 ourèpagou
 urèpag
 répa
 èp

(magic sign)

Excellent ruling angels, relieve Dias, whom Sophia bore,
 from the fever that possesses him, on the present day, in this
 very hour, now now, quickly quickly.

Références: DANIEL, R.W., MALTOMINI, F. (éds), *Supplementum Magicum*, vol.I, Opladen, 1990 (*Papyrologica Coloniensia*, 16.1), p. 30-31.

KOTANSKY, R., dans BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 302.

Nom:	PGM LXXXIX. 1- 27: Phylactery for fever, phantoms, daimons.
Numéro de Musée:	Universitetsbiblioteket, Suède, P.Lund Univ.Bibl. IV 12 inv. No. 32
Datation:	IVe s. ap. J.-C.
Support:	papyrus
Remarque sur le support:	Le papyrus a été roulé du haut vers le bas.
Culture:	chrétienne
Particularités :	Sophia- Priskilla est un nom bien connu dans le Nouveau Testament: on peut penser que celle qui le portait était une chrétienne. De plus le verbe annuler n'est pas attesté dans les PGM, mais il apparaît fréquemment dans les textes exorcistiques chrétiens (Daniel et Maltomini, p.38).
Nom(s) propre(s):	Sophia-Priskilla
Largeur (cm) :	8,5
Hauteur (cm) :	21,5
Type de texte:	grec, voces magicæ
Type d'amulette:	conjuraison de la fièvre et des démons
Personnage/divinité:	Abrasax
Type de document:	PGM

Texte original:

Ωω Ωω Αβρασαξ ✠
 Αβρασαξ, ἐγὼ ἴμει
 Αβρασαξ ἀβρασι χω
 ου.
 βοήθησον τῆς μεικρᾶς
 Σοφία ἢ καὶ Πρεικκείλ-
 λης· κατάρχησον
 καὶ κατάργησον
 τὸν ἐρχόμενον τῆς
 μεικρᾶς Σοφία ἢ καὶ
 Πρεικκείλλης, ἥτις
 ῥίγος, κατάρχησον αὐ-
 τόν, ἥτις ἐκειάν, κατάρ-
 χησον αὐτόν, ἥτις δεμό-
 νιον, κατάρχησον αὐτόν.
 Ωω· Ωω· Αβρασαξ· Αβρα-
 σαξ· ἐγὼ ἴμει Α-
 βρασαξ ἀβρα-
 σι· χω· ου, κατάρ[χ-]
 χησον, κατάρχη[σον]
 καὶ κατάργη[σον]
 τὸν ἐρχόμενον τῆς
 μεικρᾶς Σοφία ἢ καὶ
 Πρεικκείλλης ἐν τῇ

Traduction:

"I Abrasax, shall deliver. Abrasax am I ! ABRASAX
 ABRASICHÖOU, help little / Sophia-Priskilla. Get hold of
 and do away with what comes to little Sophia- / Priskilla,
 whether it is a shivering fit- get hold of it ! / I Abrasax, shall
 deliver. Abrasax am I ! ABRASAX ABRASICHÖOU. Get
 hold of, get hold of / and do away with... what comes to
 little Sophia-Priskilla on this very day, / whether it is a
 shivering fit- do away with it ! Whether a daimon- do away
 with it !"

σήμερον ἡμέρα·
ἦται ῥίγος, κατάρ-
γησον, ἦται δεμ[ό-]
νιον, κατάργη[σ]υ.

- Références:** DANIEL, R.W., MALTOMINI, F. (éds), *Supplementum Magicum*, vol.I, Opladen, 1990 (*Papyrologica Coloniensia*, 16.1), p. 35-38.
- KOTANSKY, R., dans BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 302.

Nom:	PGM XCI. 1-14: fever amulet
Numéro de Musée:	Bibliothèque de l'Université Cambridge, collection G.A. Michalidis, P.Michael,27
Datation:	IIIe s. ap. J.-C. - IVe s. ap. J.-C.
Support:	papyrus
Nom(s) propre(s):	Thechosis
Largeur (cm) :	7
Hauteur (cm) :	10,5
Type de texte:	grec, voces magicæ
Type d'amulette:	conjuración de la fiebre
Thème:	possession par l'affliction
Type de document:	PGM

Texte original:

αβλαναθαναλβα
βλαναθαναλβ
λαναθαναλ
αναθανα
ναθαν
αθα
θ

ἀπάλλαξον Τεχῶσιν,
ἣν ἔτεκεν [.] . . . ἀπὸ τοῦ
ε[υ]νέχοντος αὐτὴν
καθημερινὸν ῥιγοπυ-
ρέτου ἐν τῇ κή[με]ρ[ον]
ἡμέρᾳ, ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ,
ἤδη ἤδη, ταχὺ ταχύ.

Traduction:

ablanathanalba
blanathanalb
lanathanal
anathana
nathan
atha
th

deliver Thechosis, whom --- bore, from the quotidian fever
with shivering fits that possesses her, on the present day, in
this very hour, now now, quickly quickly.

Références: DANIEL, R.W., MALTOMINI, F. (éds), *Supplementum Magicum*, vol.I, Opladen, 1990 (*Papyrologica Coloniensia*, 16.1), p. 24-25.

KOTANSKY, R., dans BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 303.

Nom: PGM XCIV, 17- 21: For those possessed by daimons

Numéro de Musée: Egypt Exploration Society, Londres, P.Ant. II 66

Datation: Ve s. ap. J.-C.

Support: papyrus

Type de texte: grec

Type d'amulette: exorcisme

Personnage/divinité: Salomon

Type de document: PGM

Texte original:

πρ(ο)σ δαίμονιαζομένο[ς
 τ[.]ν ἀπέλθε [.
 . υτ . . τὰ ὑποκειμεν[α
 . ατρ . . υ Σολωμω[ν
 τῆς ἐλουσατο: [

Traduction:

For those possessed by daimons: "... T... Y... depart...
 YI... * The things prescribed below... / *ATR... Y
 SOLOMON... is washed... *

Références: BARNES, J.W.B., ZILLIACUS, H. (éds et trads), *The Antinoopolis Papyri*, part II, Londres, p. 47-49, (Graeco-Roman memoirs, no 37).

KOTANSKY, R., dans BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 304.

Nom: PGM XCVIII 1-7: Amulet
Numéro de Musée: Institut für Altertumskunde, Cologne, P.Köln inv. 1982
Datation: IIIe s. ap. J.-C.
Support: papyrus
Nom(s) propre(s): Artemidora
Largeur (cm) : 6,5
Hauteur (cm) : 12,5
Type de texte: grec, voyelles en forme de pyramide
Type d'amulette: adjuration pour délivrance
Personnage/divinité: Sérapis
Type de document: PGM

Texte original:

α	πάντα νικῶ
εε	ὁ τροφεὺς
ηηη	τῆς ὅλης
ιιιιι	οἰκουμένης.
οοοοο	κύριος Σάραπις,
υυυυυ	ἀπάλλαξον
ωωωωωω	τὴν Ἀρτεμιδώραν.

Traduction:

"Α	Victorious in everything is
EE	the nourisher of
EEE	the whole inhabited
III	world, lord Sarapis;
OOOOO	deliver
YYYYYY	Artemidora"
OOOOOOO	

Références: BETZ, H.D., dans BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 307.

DANIEL, R.W., MALTOMINI, F. (éds), *Supplementum Magicum*, vol.I, Opladen, 1990 (*Papyrologica Coloniensia*, 16.1), p. 20-21.

Nom:	PGM CIV. 1-8: Amulet for fever with shivering fits
Numéro de Musée:	Université de Gênes, PUG I 6, inv.DR 3 F
Datation:	IIIe s. ap. J.-C.
Support:	papyrus
Remarque sur le support:	Brisé sur la droite, ce qui fait perdre environ quatre caractères des trois premières lignes.
Nom(s) propre(s):	Althea (n'est pas listé dans l'onomastique de la papyrologie)
Largeur (cm) :	7
Hauteur (cm) :	5,2
Type de texte:	grec, voces magicæ
Type d'amulette:	conjuración de la fièvre
Type de document:	PGM

Texte original:

Αεωθ αεωοθ υρινερε[c. 4]
 αρμαριννε αρι χ ζοχ[c. 4]
 σοζοχα βαϊζαχα βοζο[c. 4]
 ουεδδουχει· ἀπόκτης[ον 'Αλ-(?)]
 θεας πᾶν ῥιγοκύρετο[ν κα·]
 θημερινόν· παύσον 'Α[λθέων (?)]
 ἀπὸ τοῦ καθημερ[ινοῦ ῥι-]
 γοκυρέτου [

Traduction:

Aeóth aeóoth yrinere - - - armarinne ari ch zoch - - -
 sozocha baizacha bozo - - - oueddouchei. Remove from
 Althea all quotidian fever with shivering; relieve Althea
 from all quotidian fever with shivering.

Références: DANIEL, R.W., MALTOMINI, F. (éds), *Supplementum Magicum*, vol.I, Opladen, 1990 (*Papyrologica Coloniensia*, 16.1), p.14-15.

KOTANSKY, R., dans BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 310.

Nom:	PGM CXIV. 1- 14: Amulet for attacks by daimons and for epilepsy
Numéro de Musée:	Bibliothèque de l'Université de Yale, Yale, P. Yale inv. 989
Datation:	IIIe s. ap. J.-C. - IVe s. ap. J.-C.
Support:	papyrus
Culture:	Il contient des éléments chrétiens, mais c'est probablement juste des emprunts. Le texte est plutôt synchrétique.
Type de texte:	grec
Type d'amulette:	protection contre le mal et l'épilepsie
Thème:	mauvaise rencontre
Personnage/divinité:	Hécate
Type de document:	PGM

Texte original:

[φύλα]ξον τήν δε]ῖνα, κ[ύρι]ε, [ἀπό πάντων]
 [πον]ηρῶν πραγμάτω[ν καὶ ἀπό παν-]
 [τό]ς συναντήματος κ[αὶ] (5 à 8 lettres)]
 [..]σκεκτησιοῦ καὶ ἀπ[ό] (7 à 10 lettres)]
 [..]μου πτώσε[ω]ς κ[αὶ] ἀπό πάσης (1 à 2 lettres)]
 [....]ώσεως ύπνο[(9 à 12 lettres)]
 [....] κωφῶν δεμόν[ων καὶ ἀπό πά-]
 [σης] ἐπιλόμμεως [καὶ ἀπό παν-]
 [τό]ς σεληνιασμοῦ κ[αὶ] (7 à 11 lettres)]
 [.....]ματος καὶ ἀπ[ό] (7 à 11 lettres)]
 [.....]πιτ[ο]μ[ε]τ[ε]ς .I (8 à 11 lettres)]
 I(8 à 11 lettres)] κατ I (10-14 lettres)]
 I(8 à 11 lettres)] σε I (10-14 lettres)]
 I(8 à 11 lettres)] δον I (10-14 lettres)]

Traduction:

*(Protect) her, NN, O lord, (from all) evil acts (and from every) demonic visitation (and)... of Hecate and from... / attack and (from every onslaught (?)) in sleep... (from) mute daimons (and from every) epileptic fit (and from all) epilepsy / and... and...

Références:

DANIEL, R.W., "Some Φυλακτήρια", ZPE 25, 1977, p. 145-154.

KOTANSKY, R., dans, BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, 2e éd., Chicago, Londre, 1992 (1986), p. 313.

Nom:	PGM CXV. 1-7: Amulet for fever with shivering fits (P.GAAL)
Numéro de Musée:	collection d'Erno Gaál, Budapest, P.(Mag.) Gaál. ined.
Datation:	IVe s. ap. J.-C.
Support:	papyrus
Remarque sur le support:	Le papyrus est complet sur tous les côtés. Il a été plié trois fois horizontalement et deux fois verticalement
Nom(s) propre(s):	Ammon (pas le dieu égyptien)
Largeur (cm) :	5,6
Hauteur (cm) :	13
Type de texte:	grec, voces magicæ
Type d'amulette:	conjuración de la fièvre
Personnage/divinité:	Zarachtô (nom d'un démon magique selon PGM VII 511)
Type de document:	PGM

Texte original:

φηγ η βαλοχρα θαμρα Ζαραχθω
 ἐξορκίδω ὑμᾶς κατὰ τῆς πικρᾶς Ἀνά(γ)κτης
 Μασκελι Μασκελω Φνουκενταβαωθ
 ορεοβαζαγαρ ῥηζιχθω ἰππόχθων
 πυριπηγανυξ· ἀπάλ(λ)αξον Ἄμμων τοῦ ἔ-
 χον(τος) αὐτόν πυρετόν καί ῥίγους, ἤδη ἤδη,
 ταχύ ταχύ, ἐν τῇ σήμερον.

Traduction:

phèy yè(ph ?) balocha thamra zarachtô
 Je vous conjure / exorcise par une violente contrainte
 maskeli maskelô phnoukentaabaôth
 oreobazagar rêzichthôn hippochthôn
 puripéganux: délivrez Ammon de
 la fièvre et du frissonnement qui le tiennent, maintenant
 maintenant,
 vite vite, en ce jour.
 (ma traduction)

Références:

- DANIEL, R.W., MALTOMINI, F. (éds), *Supplementum Magicum*, vol.I, Opladen, 1990 (*Papyrologica Coloniensia*, 16.1), p. 33-34.
- DANIEL, R.W., "Some phulakteria", *ZPE* 25, 1977, p. 145-154.
- KOTANSKY, R., dans BETZ, H.D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, 2e éd., Chicago, Londres, 1992 (1986), p. 314.

Nom:	PGM 10
Numéro de Musée:	Bibliothèque Nationale de Vienne, P.graec. 337
Datation:	Vle s. ap. J.-C.
Support:	papyrus
Culture:	chrétien
Particularités :	PGM 10 se base sur le Testament de Salomon et il utilise les mêmes formules, vocabulaire et phraséologie que les exorcismes liturgiques. Ce texte appartient clairement à la même catégorie d'exorcismes liturgiques chrétiens. (KOTANSKY, R., Greek Magical Amulets, The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, Part I, Published Texts of Known Provenance, Köln, 1995, (Papyrologica Coloniaensia, 22/1), p. 176.)
Type de texte:	grec
Type d'amulette:	exorcisme
Theme:	adjuration par les Évangiles, le Père, le Fils, le Saint-Esprit, les Puissants Anges, par les sept trônes des cieux, dont un d'adamantine (adamastos), serment de Salomon, peur des démons, description thériomorphique, ne pas nuire, feu / eau
Personnage/divinité:	le Père, le Fils, le Saint-Esprit, les Puissants Anges, la Maitresse, le Dieu d'Israël, Salomon, Jésus
Type de document:	PGM chrétien

Texte original:

[ὀρκίζω ἡμᾶς κατὰ τῶν τεσσάρων εὐ-]
 [αγγελίων τοῦ υἱοῦ] (10) ἢ τρι-
 [ταῖς] ἢ τεταρταίους ἢ [12]
 [...]θῶν δὲ πνευμάτων 11]
 [...] ἀναχρίσασθαι ἀπὸ τοῦ [θεῖνα, φοροῦντος τὸ θεοφυ-]
 λακτὸν τοῦτο, ὅτι προστάσσει σοι ὁ
 θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ, ὃν οἱ ἄγγελοι εὐ-]
 [αγγουσι καὶ ἄνθρωποι θείασι καὶ πᾶν]
 πνεῦμα φοίτουν. πάλιν (8) δαι-]
 [μόν]ων, οὗ τὸ ὄνομα συμ[12]
 ...ραν καὶ φοραι[10]
 το ἔχων πίδαξ λυ[μον, τοῦ δὲ]
 βατράχου τὴν κεφαλὴν]
 ὀρκίζω αὐτὸ ταῖς ἑπτὰ κίχλους]
 τοῦ οὐρανοῦ τὸν πρῶτον]
 τὸν δεῦτερον ἰακ[ίνθινον, τὸν τρίτον]
 ἀδαμάντινον, τὸν [τέταρτον]
 μαλάκην, τὸν πέμπτον]
 τὸν ἕκτον χρυσίτην, τὸν ἕβδομον]
 ἐλεφάντινον. ὀρκίζω [ἡμᾶς, ἀκά-]
 θαρτα πνεύματα, τὸν κύριον κακοῦν[τα:]
 μὴ ἀδικήσητε τὸν φοροῦντα
 τοὺς δοκισμούς τούτους, ἀναχρί-
 σήσατε ἀπ' αὐτοῦ, μὴ ὑποκρί-
 ψητε ἐν τῇ γῆ ταύτῃ, μὴ ὑπὸ
 κλίην, μὴ ὑπὸ θυρίδαν, μὴ
 ὑπὸ θύραν, μὴ ὑπὸ δοκοῦς, μὴ
 ὑπὸ σκεῖας, μὴ ὑπὸ βόθρον
 κάμνητε. ὀρκίζω ἡμᾶς, ἅτι[να]

Traduction:

Je t'adjure par les quatre Évangiles du Fils (...)
 ou bien la fièvre tierce ou bien la fièvre quarte ou bien (...)
 la fièvre (...)
 Pars du porteur de cette amulette divine, parce qu'il te
 l'ordonne, le Dieu d'Israël que les Anges célèbrent, que les
 hommes craignent et (devant lequel) tous les esprits
 frémissent.
 Arrière démon, dont le nom (...)
 qui a des pieds de loup, une tête de grenouille, je t'adjure
 par les sept trônes du ciel:
 le premier (...) le deuxième, d'hyacinthe, le troisième (...),
 d'adamantine, le quatrième, de malachite, le cinquième (...),
 le sixième, d'or, le septième d'ivoire.
 Je vous adjure esprits impurs, par le Souverain qui vous
 maltraite: ne faites pas de tort au porteur de ce exorcisme,
 partez loin de lui, ne vous cachez pas en cette terre, pas
 sous le lit, pas sous la fenêtre, pas sous la porte, pas sous le
 falstage du toit, pas sous le meuble, pas dans un trou,
 courbez vous.
 Je vous adjure vous qui avez juré devant Salomon: ne faites
 pas de tort à l'homme, ne lui faites pas de mal dans le feu,
 ni dans l'eau, puisque, par le serment, vous craignez le
 amen, le alleluia et les évangiles du Seigneur qui est mort à
 cause de nous, les hommes.
 Aussi, désormais, je vous adjure tous ceux qui sont des
 esprits qui pleurent ou qui partent d'un rire effrayant ou qui
 envoient de mauvais rêves aux hommes, ou une chose
 terrible ou qui font une chose sombre ou qui rendent
 étranger aux sens ou qui dérobent dans le sommeil et dans
 la veille.
 Je les adjure par le Père, le Fils et le Saint-Esprit et les
 Puissants Anges qui se tiennent face à notre maitresse.

ομόσαστε ἐπὶ Σολομῶνος· μὴ ἀ-
 δικήσητε ἀνθρώπου, μὴ ἐν πυρί, μὴ [ἐν ἕδατι κακ-]
 οὐ ποιήσητε, τῷ ὀρκῷ φοβηθέντα
 τὸ ἄμην καὶ τὸ ἀλληλουῖα καὶ τὸ
 εὐαγγέλιον τοῦ κυρίου, ὃς ἔπαθεν δι'
 ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους. καὶ ἰὼν ὀρκί-
 ζω, ὅσα ἐστὶν πνεύματα ἢ κλαίοντα
 ἢ γελῶντα φοβε[ά ἢ] ποιῶντα
 τὸν ἄνθρωπον δυσύνει[σιν] ἢ ἐκθαμβ[εῖσιν.]
 ἢ ἁμαρτίαν ποιῶντα ἢ ἀλλοι-
 ωσύνην φρενῶν ἢ ὑπ[ε]κλισην
 καὶ ἐν ἵππῳ καὶ δίσ[κ]ῳ ἵππου. ὀρ-
 κίζω αὐτὰ τὸν πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον [πνεῦμα]
 καὶ τοὺς ἁγίους ἀγγέλ[ους] τοὺς [έσ-]
 τῶτας ἐνὸς τῆ[ς] δεσποίνης ἡμῶν
 ἀναχωρήσαι ἀπὸ τοῦ φαραίντος
 τοὺς φοβεροὺς καὶ ἁγίους
 [ὀρκ]οὺς, ὅτι κύριος Ἰησοῦς [καλεῖται ...]

Partez loin du porteur par les terribles et saints serments que
 le puissant Jésus appelle...

(ma traduction)

Références: PREISENDANZ, K. (éd.), Papyri Graecae Magicae, Die Griechischen Zauberpapyri, II, Leipzig, Berlin, 1931, (Teubner), p. 218-219.

Nom:	PGM 12
Numéro de Musée:	Bibliothèque Nationale de Vienne, P.Rain. 5
Datation:	VIe s. ap. J.-C. - VIIe s. ap. J.-C.
Support:	papyrus
Culture:	chrétienne
Largeur (cm) :	13,4
Hauteur (cm) :	19
Type de texte:	grec
Type d'amulette:	exorcisme
Thème:	adjuration par le nom du Père du Fils, du Saint-Esprit, de notre Maitresse, la mère de Dieu, la Vierge Marie, par Jean le Baptiste, par Jean l'évangéliste, par les Apôtres et les Saint Pères, description thériomorphique, domaine – limite
Personnage/divinité:	le Père, le Fils, le Saint-Esprit, la Vierge Marie, Jean le Baptiste, Jean l'évangéliste, les apôtres, les Saints Pères, Dieu, Le Sauveur Jésus Christ
Type de document:	PGM

Texte original:

[Διὰ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς] καὶ υἱ[ο]ῦ, τοῦ ἁγ[ι]ο[ῦ] πνεύματος καὶ τῆς δεσποίνης ἡμῶν, τῆς παναγίας θεοτοκου καὶ ἀετπαρθένου Μαρίας καὶ ἁριστάτου καὶ προδρόμου Ἰωάννου τοῦ βαπτισ[τ]ῆ, καὶ τοῦ ἁγίου καὶ θεολόγου Ἰωάννου τοῦ εὐαγγελιστοῦ, καὶ τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν ἀποστόλων καὶ πάντων τῶν ἁγίων ἐξορκίζω πᾶν δῆγμα τοῦ [δ]ιαβάλου θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς κατὰ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ τοῦ ἐλαίου τοῦ ἱεροῦ βαπτισμοῦ, εἰς τὸν τόπον ταῦτον, [ἴον ὄπ]ου ἔθηκας ἵνα στάθῃ [ἐπὶ τ]ῷ ὄπῳ καὶ μὴ ἀναδράμῃς ἢ ἐπὶ τῇ <v> καρδίᾳ ἢ ἐπὶ τῇ κεφαλῇ[ν] ἢ ἐπὶ τῇ βάλβ[α]νᾳ, ἀλλὰ στάθῃ, ἐφ' ᾧ τὸν ἴον σου <ἔθηκας>, καὶ ἄποιος μεῖνῃ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ πανάγιον καὶ ἁγίον ὄνομα τοῦ παντοκράτορος θεοῦ καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ ...]

Références: PREISENDANZ, K. (éd.), *Papyri Graecae Magicae, Die Griechischen Zauberpapyri*, II, Leipzig, Berlin, 1931, (Teubner), p. 219-220.

Traduction:

Par le nom du Père, du Fils, du Saint Esprit et notre Maitresse, tout à fait Sainte, mère de Dieu, Marie et (par le nom) du plus saint et précurseur, Jean le Baptiste et (par celui) du saint qui soutient que le verbe est Dieu, Jean l'évangéliste, nos saint Pères; les Apôtres, et les Saints Pères: J'exorcise toute morsure des bêtes du diable qui sont sur la terre par le Dieu et notre Sauveur Jésus Christ, à travers l'huile du sacre du baptême, vers ton domaine, retourne là ou tu demeure (normalement): afin que tu reste dans (ton) lieu et que tu ne t'élance pas sur le coeur ou dans la tête ou dans le ventre, mais que tu reste, y revenant, dans le lieu ou tu demeure et que l'homme reste sans souffrance par le nom tout à fait saint et estimé du Dieu Tout Puissant et Jésus Christ, son Fils.

(ma traduction. J'ai traduit bolbana par ventre, considérant que l'homme dont il est question un peu plus bas ne pouvait avoir de vulve. Pourtant, j'estime que c'est dommage, puisque qu'ainsi la traduction masque la ressemblance de ce passage avec les exorcismes païens des utérus malicieux.)

Nom:	PGM 17
Numéro de Musée:	P.Jand. 14 (= P. Iand. 6, inv. Nr. 14)
Datation:	Ve s. ap. J.-C. - VIe s. ap. J.-C
Support:	papyrus
Provenance:	acquis à Hermopolis
Culture:	éléments chrétiens et juifs, du Nouveau Testament et du Testament de Salomon
Largeur (cm) :	15,3
Hauteur (cm) :	30
Type de texte:	grec
Type d'amulette:	exorcisme
Thème:	citation de Matthieu, 8, 1 et 6, 9-13, éléments du Testament de Salomon, selon moi; éléments du psaume 91, prière du Notre Père, mauvaise rencontre
Personnage/divinité:	Matthieu, Jésus, le Père, Dieu, Salomon, Anges, Jean, Phirxioias (le hérissément ?)
Type de document:	PGM

Texte original:

Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον κατελθόντος δὲ τοῦ Ἰησοῦς ἀπὸ τοῦ ὄρους προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· ἡδύσκα[λ]ε, διδάξ[ο]ν ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδασκε τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ· καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἔάν προσεύχησθε, οὕτως λέγετε· Ἰάτερ ἡμῶν, ὁ ἐ<> τοῖς οὐρανο<τ>ς, ἀγαθήτι το [δ]νομή σου, ἐλάττω [ἡ] βασιλεία σου, γενήθη[τω] τὸ θέλημα σου ὡς [ἐ]ν τῇ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς· τὸν ἄρτον ἡμῶν<ν> τὸν ἐπιούσιον δός ἡμῶν σήμερον καὶ ἄφεσι τὰ ὀφλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφιλέταις <ἡμῶν, καὶ μὴ ἄρε ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πρῶ, ὅτι σοῦ] ἐστι ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τοῦ[ν] αἰῶνων· Ἐξορκισμὸς<ς> Σαλωμῶνος πρὸς πᾶν ἀκάθαρτον πνεῦμα. Ἐθ[ι]μικὸν θεός, ὃ παραστ<ς>κουσιν μύσαι μυριάδες ἀγγέλων[ν] καὶ χίλων χιλιά<δες>. μεσημβριῶν δαιμόνων· ιουδαίου [φ]ροῖας [·]ασοντο [ἡ]μερινῆς καὶ κατὰ τοῦ φοβεροῦ καὶ ἀγίου ἰσχυροῦς φροῖας υαορ ου...ορον... [ἀ]μείκτως ἐστιν καὶ [12] πομαι γα[·]μειντην...τα διοικόντα τῶν [κτίων, θ]η τοῦ ἡμᾶς τὸν β[ε]ρ[α]χίονα τοῦ ἀθανάτου θεοῦ καὶ τῶν τῆς δεξιᾶς αὐτοῦ χερα· ἐπὶ ἀσπίδα καὶ βασιλε[ίσκου] ἐπιθήσῃ καὶ καταπ<α>τήσεις λέοντα καὶ δράκοντα.

Traduction:

Évangile selon Matthieu: lorsque Jésus fut redescendu de la montagne (Mtt. 8.1)
Notre Père dans les cieux
Que ton nom soit sanctifié
Que ton règne vienne
Que ta volonté soit faite pour l'éternité de l'éternité (Mtt, 6.9-10)

(...) il est sans pareil et (...) les choses dirigeant la création
(...) vous, le bras de Dieu et sa main droite:
S'approchèrent de lui des disciples qui disaient:
Maitre enseigne (nous), ton royaume,
que ta volonté soit
ainsi dans le ciel et sur (...) (Mtt, 6.10)

Exorcisme de Salomon pour tout esprit impur.
Dieu a donné, au nom de qui ils se sont présentés, des myriades de myriades et des milliers de milliers d'Anges.

Le démon du midi, Phirxioias (le hérissément ?) de nuit... quotidien et par la crainte et le saint nom de Phirxioias (...) nous prier, comme aussi Jean a enseigné à la terre
Donnes nous en ce jour notre pain quotidien et remets (...) (Mtt, 6.11-12)
Sur la troupe et le petit roi tu marcheras après avoir foulé aux pieds le lion et le serpent.
Ou bien toute la nuit, toutes les choses démoniaques, aveugles ou sourdes ou muettes ou édentées (...) éloigne (doucement ou mortellement (?)) les maladies et les mauvaises rencontres du porteur, amen.

(ma traduction)

ἢ νικητοῦς ἢ ὅσα τυφλά δαιμόνια ἢ κωφὰ
ἢ ἄλλ' ἅλα ἢ κωφὰ ἀκα ἢ αἰτο νόσσημα κ<α>ῖ
πονηρὸν συνάντημα ἀπὸ τοῦ φοροῦτος,
ἀμήν.

Références: PREISENDANZ, K. (éd.), Papyri Graecae Magicae, Die Griechischen Zauberpapyri, II, Leipzig, Berlin, 1931, (Teubner), p. 226-227.

Nom:	Tablette de plomb de Phalasarna
Numéro de Musée:	Musée National d'Athènes, inv. X.9355
Datation:	IVe s. av. J.-C. - IIIe s. av. J.-C.
Support:	tablette de plomb
Remarque sur le support:	La tablette a été pliée plusieurs fois de manière à créer un petit carré qui pouvait être porté en amulette.
Provenance:	Phalasarna, Crète
Culture:	grecque
Particularités :	Le texte est particulièrement difficile à établir, donc la traduction reste hypothétique.
Largeur (cm) :	14,5
Hauteur (cm) :	3,7
Type de texte:	grec, noms magiques, ephesia grammata, rédigée en hexamètres.
Type d'amulette:	adjuration et protection. Ne possède pas encore la notion de possession, mais montre déjà les éléments propres à l'exorcisme.
Thème:	formule pœuge (fuis), application d'un serment, description thériomorphe, mauvaises rencontres, domaines - limites, motifs rappelant les cultes à mystères
Personnage/divinité:	Zeus Alexikakos, Héraklès Ptoliporthos, Iatros, Nikè, Apollon, Epaphos, Hermès Pompaïos (?), Damnameneus
Type de document:	Amulette

Texte original:

- A Ἄγγελιαν (?) ἀνά Γα[~~~~~]ωνδε κελεύω
 B [φε]ύγ[εμε]ν [ήμ]ετέρων οἴκων [~~~~]ων [ἀ]π[ό--].
 C Ζῆνα τ' ἀλεξίκακον καὶ Ἡρακλέα πολίπορθον,
 D Ἰατρὸν καλέω καὶ Νίκην καὶ Ἀπόλλω[να].
 E ³αἰὶ ἐγὼ δ' ἔλακει τε τράγος ΠΥΞΥΤΥΑΙΤΑΓΑΛΙΣ (pas de contexte intelligible)
 F ἔπαφος, ἔπαφος, ἔπαφος, φεῦ[γ'] ἄμα φεῦγε, ⁴λύκαινα.
 G φεῦγε, κύων ἄμα σ<ύ> καὶ ΠΡΟΚΡΟΠΡΟΣΑΤΕ vac. ⁵σύνοικος.
 H μαίνομενοι δάντων πρὸς δόματα αὐτὸ ἕκαστος.
 I Ὀρκόμεμ ΠΟΜΠΙΑ[~~~~]ΕΤΩΙ κύνε.
 J Ἄσκι Κατασκι {κατασκι} Ἀσσιαν Ενδασσιαν ἐν ἀμολγῶι
 K [αἰ]ξ ἀγα βίαι ἐκ κήπο ἐλαύνετε τ[αἰ] ἴνομα Τέτραγ[ος].
 L ⁷σοὶ δ' ὄνομα Τρεξ<~~~~> ἀνεμάλιος ἀκτή.
 M Ὀλβιο[ς] ἦι κ<α>τὰ δε σ[κ]εδαθῆ κατ' ἀμαξιτὸν ἰώ."
 N Κ[ΟΙ]ΦΡΕΣΙΛΛΥΤΟ[vac?] ⁸ἔχη μακάρων {μακάρων} κατ' ἀμαξιτὸν α[ύ]δάν,
 O Τραξ τέτραξ τέτραγος
 P Δαμναμε[ν]εῦ vac. ⁹δάμασον δε κακῶς [ἀ]έκοντας ἀνάγκα[ι].
 Q ὅς κέ με σίνηται καὶ οἱ κακὰ ΚΟΛΛΟΒΑΔΟΙΣΙ
 R ἰεκακόπε[ρον?] ¹⁰πελειόπετον χιμ[αἰ]ρας ἀμισαντον λεωκέρας λ[ε]αντος
 ἄνυξ, λεοδράκοντος γλῶσσαν γένειον.
 S ¹¹ὄ με καταχρίστ[αι] δηλήσεται οὔτε ἐπηνίκτ[αι]
 T οὔτε πατῶι [οὔ]τ' ἐπατωγή, σ[ιν]τορ ἀπάντων. α

Traduction:

Je donne l'ordre (...)

de fuir loin de nos maisons.

J'en appelle à Zeus Alexikakos (détourneur du mal), à Héraklès Ptoliporthos (sacageur de villes), à latros (le guérisseur), à Nikè et à Apollon.

Aiai egò d' hélkei te tragos PUXUTUAITAGALIS (mots grecs, mais ne forment aucun sens).

Épaphos. Épaphos, Épaphos, fuis; fuis aussi Louve; fuis chien, en même temps toi aussi PROKROPOSATE vac. qui vit au même endroit. Qu'étant devenus fous, ils courent chacun vers leur propre domaine.

Nous faisons prêter serment à POMPA..ETÔI (Hermès Pompaïos ?) (et à ?) une paire de chiens.

Aski Katnski Aasian Endasia au plus profond.

Chèvre, par la violence, chassez la chèvre hors du jardin au nom de Tetragos: ton nom est Trex léger comme le vent, région extrême. Heureux celui pour qui se répend sur la route le cri extatique "iô". KOIPHRESILLUTO qu'il ait makarôn makarôn kat amaxiton audan (mots grecs, mais ne forment aucun sens).

Trax Tetrax Tetragos, Damnameneus, dompte par la contrainte ceux qui refusent misérablement, celui qui me ferait du mal et ceux qui (me feraient) de mauvaises choses KOLLOBADOS.

Chèvre aux ailes d'épervier, au vol de pigeon (?) amisanton, aux cornes blanches (?), aux griffes de lion, à la langue et à la barbe de leodrakon.

Qu'il ne me blesse pas avec un onguent, ni avec une application (?), ni avec une boisson, ni avec une formule, pilleur de toutes choses. a

(ma traduction)

Références:

JORDAN, D.R., "The Inscribed Lead Tablet from Phalasarna", ZPE 94, 1992, p. 191-194.

KOTANSKY, R., "Greek Exorcistic Amulets", dans, MEYER, M., MIRECKI, P. (éds), Ancient Magic and Ritual Power, Leyde, 1995, p. 243-277.

Nom: Vigna Codini
Numéro de Musée: collection Froehner, inv. 1211
Datation: entre 1er s. av. J.-C. et 138 ap. J.-C.
Support: or
Remarque sur le support: Incomplète; il manque le bas.
Provenance: Vigna Codini, Rome, Italie
Particularités : Trouvée dans la bouche d'un crâne dans une terra cotta.
Largeur (cm) : 2
Hauteur (cm) : 6,1
Type de texte: grec
Type d'amulette: protection en termes de nikétikon(!)
Personnage/divinité: Sérapis
Type de document: Amulette

Texte original:

Αἰωνεργέτα, κύριε
 Σάραπι, δὸς νείκην
 κατὰ τῶν ὑπογεγραμ-
 [μένων -----^{ca.10}-----]

Traduction:

Eternal Worker (?), Lord Sarapis, give victory over what are written below

Références: JORDAN, D.R., "The Inscribed Gold Tablet from Vigna Codini", *AJA*, 89, 1985, p. 162-167.

Nom:	Phylactère pour Eugenia, fille de Galencia
Numéro de Musée:	pas numérotée. Se trouve à la Xerox Corporation, Stamford, Connecticut.
Datation:	IVe s. ap. J.-C.
Support:	lamelle d'or
Remarque sur le support:	La marge droite est endommagée et les deux portions personnalisées du textes (L. 14-16 et 26-29) ont perdu de 2 à 4 lettres à chaque fin de phrase, à droite.
Particularités :	Les deux portions personnalisées sont inscrites avec des lettres plus petites et entassées; ce qui fait croire que cette lamelle faisait partie d'une "production de masse" qui était personnalisée au moment de l'achat. Selon C.A. Faraone et R. Kotansky, ce texte est particulier pour ce qui est de sa longueur: 32 lignes.
Nom(s) propre(s):	Eugenia et Galencia
Largeur (cm) :	2,7
Hauteur (cm) :	8
Type de texte:	grec, noms magiques, voces magicæ, symboles magiques, voyelles
Type d'amulette:	protection général
Personnage/divinité:	Barouch (une divinité indépendante dans les PGM), Anoch (idem), Iao, Peut-être Horus (à la l.4), Damnameneus (aussi un ephesia grammata)
Type de document:	Amulette

Texte original:

(characters)
 βαρουχ Ἰάω
 (characters)
 ανοχ υ ω ο ε α
 εανθουκωια
 αρταεμμιεμ
 θγαρ βαρουχ μ[α-]
 ριθα οο οο αα
 ου ου ιι οο νυ ο[
 ούθιωκωλ ο
 α' ε ἦ ώ ι ὕ ο'
 Ἰάω Ἀρβαρβαφρα-
 ραφραξ ῥαθραθαξ
 βαινωωωω αηιο[νω]
 αεμμειναθωρα
 α απ κύριοι θεοί, ἀπαλλάξατ[ε]
 κὲ τηρήσατε Εὐγενίαν
 ἦν ἔτεκεν Γαλήνεια
 αω ση ση ωααω οοο ιιι
 ιαα αηιονω εα εα ααα

Traduction:

(caractères)
 Barouch Iao
 (caractères)
 anoch uboén
 éanthoukóia
 artaémmiém
 thnar barouch m(a)
 ritha oo oo aa
 ou ou ii oo uu o[
 outhiosu o
 a' 'é 'è 'é 'i 'u o'
 Iao Arbarbaphra-
 raphrax rathrathax
 bainchōōōch aétio(uó)
 aemmeinathōra
 a ap Sovereign Gods, cure
 and preserve Eugenia
 whom Galencia bore
 aó aé aè óaaó ooo iiii
 isa aétious éa éa aaa
 eaó iééú ié ié ion óai
 ué ou éu óó aé ia óa
 éó aed ió ióáéou uu
 ooo óóó één ouéiúé
 éa éeo éeouóai ;ééé
 ooooooooo
 Damnameneus ió chur-
 buréthbéróch Sovereign gods,
 protect Eugenia whom

εαω ιηηνε ιη ιη ιωα ωαι
 νη ου ην ωω σε ια ωα
 εω σεω ιω ιωασην νν
 οοο ωωω εηα ουω ηιηη
 ηα ηεο ηεουωαι ηηη
 οοοοοοο — — — — —

Δαμναμενευς ἰὼ χυρ-
 βυρεθβερωγ κύριοι θεοί.
 διαφυλάξατε Εὐγενί(α)ν ἦν
 ἔτεκεν Γαλήνεια ἀπὸ π[αν-]
 τὸς κακοῦ κὲ ἀπὸ πάσης κα[κίας]
 ηλβονθω ηλβονθ
 α εε ηηη ιι(ι) οοοοο υυυυυ ω[ω]
 ωωωωω κύριοι θεοί

Galeneia bore from
 all evil and wickedness
 ἔλβονθὸ ἔλβονθ
 α εε εεε ιιι(ι) οοοοο υυυυυ ὀδ
 ὀδῶδῶ Sovereign Gods.

Références:

FARAONE, C.A., KOTANSKY, R., "An Inscribed Gold Phylactery in Stamford, Connecticut", ZPE 75, 1988, p. 257-266.

Nom:	phylactère d'Amphipolis
Numéro de Musée:	BMC 3153
Datation:	Ile s. ap. J.-C. - IIIe s. ap. J.-C.
Support:	or
Provenance:	Amphipolis (Macédoine Orientale)
Particularités :	<p>Probablement recopié d'un formulaire de magie, ce qui expliquerait l'utilisation d'un article devant les noms propres.</p> <p>La formule διοφλάζον qu'on retrouve sur cette amulette est aussi présente sur la lamelle d'argent de Beyrouth : The Great Angelic Hierarchy et sur le phylactère pour Eugenia. Ce dernier invoque aussi Barouch tout comme l'amulette d'Amphipolis.</p>
Nom(s) propre(s):	Phaeinos, Paramona
Type de texte:	grec, voces magicæ, symbole magique
Type d'amulette:	protection contre les démons,
Personnage/divinité:	Barouch, Adonai, Eiaō, Sabaoth, Eloai, Ouriel, Gabriel, Michael, Raphael, Anael, Phanael, Sempfil, Israel, Abrasax, Melchias
Type de document:	Amulette

Texte original:

Βρουχ Αδωναί Εισω Σαβαωθ Ελωαι Ουριηλ
Γαβριηλ Μιχαηλ Ραφαηλ Αναηλ Φαναηλ Σαραφιλ
Ισραηλ αιλαμ σεμεσ ειλαμ θωβαρραβαυ Αβρασαξ
Αβλαναθαναλβα πανχουχι θασσου θιασεοχ α-
γραμηφι *λω* χημεωχ ακραμμαχαμα-
ρει σεσειγενηβαρφαραγγη δια φιλαχουα.
παντος δαιμονισι αρσενικου και θη - - - - -
φαημιωσιγιο ει ετι η παραμονα Μελχιας Μελ-
χιας αγιε θεε αγιω μονοσ αιωνων φυλαξ ε-
ι δια αρε(α)ταν.

transcription normalisée des lignes 7 à 9 :

διοφλάζον (διοφύλαξον) ἀπὸ παντὸς δαιμονίου
ἀρσενικοῦ καὶ θηλ[υ]κοῦ τὸν] Φαινὸν ὃν ἔτεκεν ἡ
Παραμονά.

Références: DANIEL, R.W., "A Phylactery from Amphipolis", ZPE, 41, 1981, p. 275-276.

Traduction:

Barouch Adonai Eiaō Sabaoth Elōai Ouriel Gabriel
Michael Raphael Anael Phanael Saraphil Israel ailam semes
eilam thōbarrabau Abrasax Ablanathanaiba panchouchi
thassou thiasseoch agramēphi (symbole magique)
chnēmeōch akrammachamarei sesengenbarpharangēs
Protège Phaeinos que Paramona a engendré de tout démon
masculin et féminin. Melchias Melchias auguste dieu,
unique des augustes Eōns phylax ei dia aretan

N.B. La dernière phrase n'a pas été étudiée par l'auteur pour
en donner une transcription normalisée, je l'ai donc laissée
telle quelle. Pour le reste, ma traduction.

Nom:	Exorcisme contre la tumeur maligne d'Amorgos
Datation:	IIIe s. ap. J.-C.
Support:	lamelle de plomb
Remarque sur le support:	Lamelle de plomb gravée sur les deux faces, brisée en haut et en bas; l'inscription, dont manque de chaque côté le début et la fin, a aussi trois lacunes intérieures, une sur la face A, de deux lignes; deux au revers, de 15 lignes environ et de 4 et demie.
Provenance:	Iles d'Amorgos à Arkesine
Culture:	très pénétrée d'influences chrétiennes, sinon chrétien.
Particularités :	perdue Formulation semblable à la celle de Pibechis avec une serie de exorkizō se.
Type de texte:	grec
Type d'amulette:	exorcisme de maladie
Thème:	dragon à douze têtes (symbole apocalyptique), description thériomorphique, ne pas nuire
Personnage/divinité:	Michel, Gabriel, Ouriel, Raphaël
Type de document:	Amulette

Texte original:

[Ὁρκίζω σέ, φύμα ἄγριον, κατὰ τὸν]ερα[. . . . τὸν διὰ τοῦ Υἱοῦ φωτ|ις|οντα τὴν | Ἱερουσαλήμ | μετὰ λύχνου | κὲ ἀποκτῆναν|τα τὸν δῶδε|κακίφαλον | δρᾶκοντα δι|ὰ Μιχαὴλ κὲ Γ|αβριεὶλ τῶν ἀ|γίων αὐτοῦ ἀρχαγ|γέλων, ἐξέλθε | κὲ μὴ ἀδικί(σ)ις μη|δὲ τὸν ὠρκίζον|τα μηδὲ τὸν ὠρκιζόμενον.

Ὁρκίζω σέ, φύμα ἄγριων, κατὰ τὸν με|τρίσαντα τὸν οὐρα|νὸν σπιθάμιν κὲ | τὴν γῆν δρᾶκιν | . κατέχοντα τὴν | οἰκουμένην ὡς κα|μάραν· ἐξέλθε κὲ | μὴ ἀδικήσις μηδὲ | τὸν ὠρκιζόμενον μη|δὲ τὸν φοροῦν|τα τὸν ἀφορισμόν.

Ὁρκίζω σέ, φύμα | ἄγριων, κατὰ τὸ ὑπ[ε]|ρά[ληθ]ῆς [δν]ο[μ]α|, ἀπειθε κὲ μὴ ἀ|δικήσις μηδὲ τὸν | ὠρκίζοντα μηδὲ | τὸν ὠρκιζόμενον
Ἐξορκίζω σε, ὠρκίζω σε

B

α Μιχαήλ, Γαβριήλ, Οὐριεὶλ, Ῥαφαήλ, τοῦ τῶν (αὐ)λων | δυ·νάμεων. — Lacune de quinze lignes environ. —

Ὁ ἰππεταμ(ε)νις | κρυβομένης | τις μικρὸς παρα|φυσῆος·

Ὁρκίζω | σέ, αἰξορκίζω σε | , φύμα ἄγριων, | μέγα ὄνωμα | τοῦ Θ(εο)ῦ, ἐξέλθε | , μὴ ἀδικήσις μη|δὲ τὸν ὠρκίζον|τα μηδὲ τὸν | ὠρκιζό-

μενον.

Ἐρκίζο σε, ἐξορκίζο σε, φῶμα ἄγρι|ον, κατὰ τὸν κα|τελθόντα | τὰ
κάτω ... τριτ ... — Lacune de quatre lignes et demie — ...

ε̅ ἐξεῖλθε κί μὴ ἀ|δικίσεις μηδὲ τὸ|ν ὠρκίζοντα μηδὲ τὸν φοροῦν|
τα, ἀλλὰ ἄπ|ελθε ἐκ τοῦ δού|λου τοῦ Θε(εο)ῦ — ἐκ τῆς |
δούλης τοῦ Θε(εο)ῦ | — τὸν ἀφορκίζόμε|νον καὶ τὸν φοροῦ|ντα νεα-
νία[ν]

Traduction:

A: (Je t'adjure, tumeur maligne, au nom de celui qui.....
(?), qui par son fils) éclaire Jérusalem avec un flambeau, de
celui qui a tué le dragon aux douze têtes par la main de
Michel et de Gabriel, ses saints archanges, sors et ne fais
aucun mal ni à l'exorcisant, ni à l'exorcisé.

Je t'adjure, tumeur maligne, au nom de celui qui a mesuré le
ciel à l'empan de sa main et la terre entre ses doigts, qui
soutient l'univers comme une voûte, sors et ne fais aucun
mal ni à l'exorcisé ni à celui qui porte sur lui l'exorcisme.

Je t'adjure, tumeur maligne, par le nom souverainement
vrai, sors et ne fais aucun mal ni à l'exorcisant, ni à
l'exorcisé.

Je l'exorcise, je t'adjure.....

B: (Je t'adjure, tumeur maligne, par le créateur des saints
archanges) Michel, Gabriel, Ouriel, Raphaël, (par l'auteur)
des puissances immatérielles..... Le petit germe qui
s'insinue et se cache.

Je t'adjure, je l'exorcise; tumeur maligne, grand est le nom
de Dieu, sors, et ne fais aucun mal ni à l'exorcisant ni à
l'exorcisé.

Je t'adjure, je l'exorcise, tumeur maligne, par celui qui est
descendu au royaume d'en bas, (et qui le troisième jour est
ressuscité d'entre les morts), sors, ne fais aucun mal ni à
l'exorcisant ni à celui qui porte la formule; mais plutôt va
loin du serviteur de Dieu .. N .. De la servante de Dieu .
...; à l'exorcisé, à celui qui porte (l'exorcisme), - le jeune
homme (?), -la jeune fille (?) -(ne fais point de mal)...

Références:

HOMOLLE, T., "Inscriptions d'Amorgos", BCH, 25, 1901, p. 430-456.

Nom:	A Silver Amulet for Abbagaza	
Numéro de Musée:	Musée du Louvre, Paris, inv. M.N.D. 1342	
Datation:	IIe s. ap. J.-C. - IIIe s. ap. J.-C.	
Support:	lamelle d'argent	
Remarque sur le support:	Cette lamelle fut trouvée avec une autre (no. 65 du corpus de Kotansky: A Gold Amulet for Abbagaza). Elles étaient roulées ensemble et insérées dans une capsule.	
Provenance:	Theodosia (Kopc-Taly), Crimée	
Culture:	Le mot magique eoz a une racine hébraïque (majesté, puissance), les noms personnels sont probablement iraniens et le texte montre des influences chrétiennes.	
Particularités :	Le verbe guérir à l'impératif, comme on le retrouve sur cette amulette, est restreint, à quelques exceptions près, à des amulettes chrétiennes.	
Nom(s) propre(s):	Abbagaza, Phaispharta (peut être des noms locaux)	
Largeur (cm) :	13	
Hauteur (cm) :	3,5	
Type de texte:	grec, symboles magiques, voyelles, consonnes	
Type d'amulette:	protection contre toutes maladies et tout mauvais esprit	
Personnage/divinité:	Hygeia: la santé personnifiée	
Type de document:	Amulette	
Texte original:		Traduction:
+ Φυλακτήριον πρὸς πᾶν πνεῦμα καὶ νόσους.		A phylactery against every spirit and sickness (magic signs and letters) xxxxxx eēt bēo aai x (sign) ixynēē eoz (sign)
(magic signs) ξξξξξξ ηηη βη αα		oooooooo +. Aa aaaa eēēēēēēē thththththththth pppp (sign) a.
(magic signs) ωααι ξsign ιξυνηη αααα		You, Health, heal Abbagaza whom Phaispharta bore.
(magic signs) εοζ sign ooooooooo ηηηηηηηη		
(magic signs) oooo + θθθθθθθθ		
	π π π π	
σὺ, Ἰγῖα, θεράπευσον Ἄβ- magic sign α		
βαγάξαν ἦν ἔτεκεν Φαισφάρτα.		
Références:	KOTANSKY, R., Greek Magical Amulets, The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, Part I, Published Texts of Known Provenance, Köln, 1995, (Papyrologica Coloniensia, 22/1), p. 379-382.	

Nom:	Amulette chrétienne contre la fièvre pour Gennadia	
Numéro de Musée:	Bibliothèque d'État de Tchécoslovaquie, Prague, inv. GR, III 55	
Datation:	Ve s. ap. J.-C.	
Support:	papyrus	
Remarque sur le support:	Il manque un carré de 5 x 5 cm dans le coin gauche et il y a des dommages dans le bas à droite. Il y a une marge de 1,5 cm en haut et en bas.	
Culture:	chrétienne	
Particularités :	Fait usage de l'acclamation apotropaïque "Jésus Christ victorieux".	
Nom(s) propre(s):	Gennadia	
Largeur (cm) :	9,9	
Hauteur (cm) :	13	
Type de texte:	chrisme, grec	
Type d'amulette:	conjuración de la fièvre	
Thème:	Jésus Christ victorieux	
Personnage/divinité:	Jésus Christ	
Type de document:	Amulette	
Texte original:	Traduction:	
[† Ἰησοῦς Χριστὸς] νικᾷ. ῥῆγος [καὶ ῥιγ]οπύρετο- [ς καὶ πυ]ρετοῦ, ὁ υἱ- [ὸς τοῦ θεοῦ] ἔε κε κ- αταδιόκι. ἅγιος, ἄ[γι]ος, ἅγιος κ(ύρι)ος Σαβαοτ· ἰαεε Γ- εννατία, τὴν δοῦλην σου. Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ. †	(chrisme) Jesus Christ is victorious. Shivering, and fever with shivering, and fever, the son of God pursue you. Holy, holy, holy, is the Lord Sabaoth. Heal Gennadia, your maidservant. Jesus Christ is victorious. (chrisme)	
Références:	DANIEL, R.W., MALTOMINI, F. (éds), <i>Supplementum Magicum</i> , vol.I, Opladen, 1990 (<i>Papyrologica Coloniensia</i> , 16.1), p. 70-71.	

Nom:	Amulette contre la fièvre pour Anatolios	
Numéro de Musée:	Institut de Papyrologie, Rijksuniversiteit, Leyde, inv. 81, P.Lugd.Bat. XXV no.9	
Datation:	Ve s. ap. J.-C.	
Support:	papyrus	
Remarque sur le support:	Complète sur tous les côtés. Le papyrus a été plié horizontalement quatre fois: une première fois à 2,5 cm du haut vers le bas, ensuite à 2 cm du bas vers le haut puis le carré résultant fut plié une autre fois horizontalement au centre. Ainsi fut formé un carré d'environ 1,2 x 2,3 cm. Cependant, à cause des deux premiers pliages il s'est fait une impression du texte par-dessus d'autres parties, à tel point que le texte est très difficile à déchiffrer.	
Nom(s) propre(s):	Anatolios	
Largeur (cm) :	2,3	
Hauteur (cm) :	8,8	
Type de texte:	grec, voces magicæ, symboles magiques	
Type d'amulette:	conjuración de la fièvre et de toutes maladies	
Type de document:	Amulette	
Texte original:	Traduction:	
Λειψήλ αεριβης Ϛ ι β χ ι θ Δ ι ι ι ἀπαλλάξεται πᾶσαν νόσον καὶ ῥίγον καὶ πυρετοῦ καὶ ῥίγος, τριτέου, τεταρ- τέου, (τεου) ἀμφημεριν[ο]ῦ, νυκτεριν[ο]ῦ, Ἀνατόλιον, ὄν ἔτεκεν . . . η, ἤδη ἤδη, ταχὺ ταχύ. παγε . α . . β . . . τος φει . α Αβλαναθαναβα.	Leileyél aeribês (magic signs). Deliver Anatolios, whom - - - bore, from all illness and shivering and fever and shivering, tertian, quartan, quotidian, nocturnal, now now, quickly quickly. - - - Ablanathanalba.	
Références:	DANIEL, R.W., MALTOMINI, F. (éds), Supplementum Magicum, vol.I, Opladen, 1990 (Papyrologica Coloniensia, 16.1), p. 47-48.	

Nom:	Amulette chrétienne contre la fièvre pour Kale
Numéro de Musée:	Institut for Klassisk Filologi, Université de Copenhague, inv. 312, P.Haun. III 51
Datation:	Ve s. ap. J.-C.
Support:	papyrus
Culture:	chrétienne
Particularités :	Le crédo de la naissance, la crucifixion et de la résurrection du Christ était un usage répandu pour sa valeur apotropaïque et exorcistique. De plus cette amulette fait usage du amen pour sa valeur exorcistique, comme dans PGM 10, 29-33.
Nom(s) propre(s):	Kale
Largeur (cm) :	8,5
Hauteur (cm) :	10
Type de texte:	grec, dessin et symboles magiques
Type d'amulette:	conjuraison de la fièvre
Thème:	crédo chrétien de la naissance, crucifixion et résurrection de Jésus Christ, formule pœuge (fuis)
Personnage/divinité:	(Jésus) Christ
Type de document:	Amulette

Texte original:

† Χριστός ἐγεννήθη, ἀμήν.
 Χριστός ἐταυρώθη, ἀμήν.
 Χριστός ἐτάφη, ἀμήν.
 Χριστός ἀνέστη, ἀμή(ν).
 γεγέρθη κρῖνε ζῶντας
 καὶ νεκρούς. φύγε καὶ σοί,
 ῥιγοκυρέτιν, ἀπὸ Καλῆς
 τῆς φορούσης τὸ φυλακτῆ-
 ριον τοῦτο.



χυροὶ χαρακτῆραις, ἀπο-
 διόξεται τὸ ῥιγοκύρετον
 ἀπὸ Καλῆς τῆς φορούσης
 τὸ φυλακτῆριον τοῦτο,
 ἤδε ἤδε ἤδε, ταχὺ ταχὺ ταχύ.

Références: DANIEL, R.W., MALTOMINI, F. (éds), *Supplementum Magicum*, vol.1, Opladen, 1990 (*Papyrologica Coloniensia*, 16.1), p. 63-66.

Traduction:

Christ was born, amen. Christ was crucified, amen. Christ was buried, amen. Christ arose, amen. He was woken to judge the living and the dead. You too, fever with shivering, flee from Kale, who wears this phylactery.

(drawing and magic signs).

Holy inscription and mighty signs, chase away the fever with shivering from Kale, who wears this protective charm. Now now now, quickly quickly quickly.

Nom:	Amulette chrétienne contre la fièvre, la migraine, la malveillance et les mauvais esprits
Numéro de Musée:	Musée Égyptien, Berlin, inv.21230, P.Turner 49
Datation:	Ve s. ap. J.-C. - VIe s. ap. J.-C
Support:	papyrus
Remarque sur le support:	Le papyrus est brisé des deux côtés. Au dessus du texte il y a une marge d'environ 0,3 cm et en dessous d'environ 0,5 cm.
Culture:	chrétienne
Largeur (cm) :	30,2
Hauteur (cm) :	3
Type de texte:	croix, grec
Type d'amulette:	adjuration pour la guérison de la fièvre, la migraine, la malveillance et les mauvais esprits.
Thème:	crédo chrétien de la naissance, crucifixion et résurrection de Jésus Christ, historiola de la guérison de la belle-mère de Pierre (Matt. 8, 14-15), Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit
Personnage/divinité:	Jésus Christ, Vierge Marie, Ponce Pilate, apôtre Pierre et sa belle-mère
Type de document:	Amulette

Texte original:

[† Χ(ριστὸς) ἐγεννήθη ἐκ τῆς παρθ[ένου] Μαρίας κ(αί) ἐστ(αυ)-
 ρ(ώ)θη ὑπὸ Ποντίου Πιλάτου κ(αί) ἐτάφη εἰς μνημῖον
 κ(αί) ἀνέστη ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κ(αί) ἀνελήμφθη ἐπὶ τοὺς
 οὐρανοὺς κ(αί) ε [c. 12]
 [c. 20] ἐν, Ἰ(ησοῦ)ς, ὅτι ἐθεράπευες τότε πᾶσαν μαλακί-
 αν τοῦ λαοῦ κ(αί) πᾶσαν νόσον. κύτερ Ἰ(ησοῦ)ς, πιστεύο-
 μεν ὅτι ἀπῆλθες τότε εἰς τὴν [ο]ικίαν τῆ[ς] πενθερᾶς Πέ-
 τρου πυρετ[ο]σύνῃ καὶ ἦψω
 [τῆς] χειρὸς αὐτῆς καὶ ἀφῆ[κεν] αὐτὴν ὁ πυρετός. κ(αί) νῦν πα-
 ρακαλοῦμέν σε, Ἰ(ησοῦ)ς, θεράπευσον κ(αί) νῦν τὴν δού-
 λην σου, τὴν φοροῦντα τὸ μέγα ὄνομά σου ἀπὸ πάσης νό-
 σου κ(αί) [ἀπὸ c. 10]
 [c. 20] π]υρετοῦ κ(αί) ἀπὸ ῥίγοκυρέτου κ(αί) ἀπὸ κρο-
 τάφου κ(αί) ἀπὸ πάσης βασκοσύνης κ(αί) ἀπὸ παντός
 πν(εύμ)α(τος) πονηροῦ. ἐν ὀνόματι πα(τρ)ρ(ὸ)ς κ(αί)
 υ(ιοῦ)ς κ(αί) ἁγίου πν(εύμ)α(τος) κ(αί) [

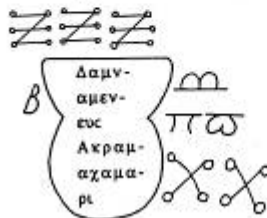
Traduction:

(croix) Christ was born of the Virgin Mary, and was
 crucified by Pontius Pilate, and was buried in a grave, and
 rose on the third day, and was taken up into the heavens,
 and - - -. We believe (?), Jesus, that you were healing then
 every infirmity of the people and every illness. Savior Jesus,
 we believe that you went into the house of Peter's mother-in-
 law, who was feverish, and you touched her hand and the
 fever left her. And now we beseech you, Jesus, also now

heal your maidservant, who wears your great name, from every illness and from - - fever and from fever with shivering and from headache and from every malignity and from every evil spirit. In the name of the Father and the Son and the Holy Ghost and - - .

Références: DANIEL, R. W., MALTOMINI, F. (éds), *Supplementum Magicum*, volI, Opladen, 1990 (*Papyrologica Coloniensia*, 16.1), p. 86-89.

Nom:	Amulette contre la fièvre pour Amatis
Numéro de Musée:	Institut Français d'Archéologie Orientale, Caire, inv. 335, P.IFAO III 50
Datation:	Vie s. ap. J.-C.
Support:	papyrus
Remarque sur le support:	Le papyrus est complet. Quand le scribe est arrivé au bas du recto il a tourné le papyrus de haut en bas et a inscrit la dernière ligne sur le verso. Il a été plié onze fois horizontalement du haut vers le bas et trois fois verticalement. Une image miroir s'est créée sur le haut du recto, dans la marge et sur tout le verso.
Nom(s) propre(s):	Amatis, Adone
Largeur (cm):	5,5
Hauteur (cm):	14,5
Type de texte:	grec, dessin, voces magicæ, symboles magiques
Type d'amulette:	conjuración de la fièvre
Thème:	celui qui siège au dessus des chérubins et des séraphins
Personnage/divinité:	Damnamencus, chérubin, séraphin
Type de document:	Amulette

Texte original:

θεσσαρσας
 .α.μ.α.ς.θ.υ
 αφανθ[] αβρα
 αμαρχεθυ
 χαυθυβακ
 αθβικω.ς
 . . . [] ἐξορκίζω ἡμᾶς
 τοὺς [] [] ακ . . . οὺς
 χαρακ[τήρας] ἵνα θεραπεύ-
 σῃτε τὴν Ἀμάτις, θυγάτηρ
 Ἀδώνη, ἀπὸ πάθους, ῥίγος
 περικοῦ(ς) τρίτον, τεταρ-
 τῶν, μίαν παρὰ μίαν, εἰς ὅν
 πάντα χρόνον αὐτῆς. ὁ κα-
 θήμενος ἐπὶ Χερουβὶν
 καὶ Σεραφειν, θεραπεύσα-

Traduction:

(magic signs). Damnamencus Akramachamari (within drawing). Thésaarsas - - - thy aphanth - - - abra amarchethy chauthybak athbip - - -. I conjure you - - - signs, so that you heal Amatis, daughter of Adone, from suffering, shivering, fever, tertian, quartan, every-other-day, for all her lifetime. You who sit over the Cherubim and the Seraphim, heal Amatis, daughter of Adone, from suffering, shivering, fever, tertian, quartan, every-other-day, now now, quickly quickly.

τε τὴν Ἀμᾶτις, θηγάτηρ
Ἀδάνη, ἀπὸ πάθους,
ῥίγγος, πυρετοῦ τριτέον,
(τριτέον) τεταρτέον, μί-
αν παρὰ μίαν, ἤδη
ἤδη, ταχὺ ταχύ.

Références: DANIEL, R. W., MALTOMINI, F. (éds), *Supplementum Magicum*, vol. I, Opladen, 1990 (*Papyrologica Coloniensia*, 16.1), p. 49-50.

Nom:	A Magic Invocation for Epilepsy and Headache.
Numéro de Musée:	Paris, Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles (pas de no inv.)
Datation:	IVe s. ap. J.-C. - Ve s. ap. J.-C.
Support:	lamelle d'or
Provenance:	Syrie (acquise à Damas)
Particularités :	Deux des mots magiques qui sont sur cette amulette ont une racine hébraïque: Laalam (toujours), Chôrbêth (ruines, destruction). La commande "drive away" est une formule exorcistique qui n'est pas attestée dans les PGM, mais dans les Sagesse de Salomon, LXX, 17:8 et sur l'amulette no. 25 du corpus de R. Kotansky: Amulet to expel an Evil Spirit..
Nom(s) propre(s):	Ampelion, Oré(---)
Largeur (cm) :	3
Hauteur (cm) :	5,6
Type de texte:	grec, voces magicae, symboles magiques, noms magiques, voyelles
Type d'amulette:	conjuración de maladie, avec formule d'exorcisme
Thème:	invocation hymnique d'anges
Personnage/divinité:	Iaô, Michael, Ouriel, Arbathiaô, Adonai, Sabaoth, Souverains Archanges
Type de document:	Amulette

Texte original:

[Ἐπι]αλοῦμαι Ἰάω Μιχα-
ήλ Γαβριήλ Οὐ[ρ]-
ιήλ Ἀρβαθιαω Ἀρβαθιαω
[Ἄδ]ω[ν]αῖ Ἀβλαναθαναλαβ
[Σ]αβαὼθ Σεσενγενβαρφοραν-
γης Ἀκραμμαχαμαρι Σε-
μεσιλαμψ λααλαμ Χω-
ρβηθ θαυβαρραβαν θω-
[β]αριμμαω Ἐλωαι αε[η]
[ι]ουω (magic signs) ρριλ
λαργ[ι]α (magic signs)
(magic signs) κύριοι ἀρχάν-
γελοι θεοὶ καὶ θῆοι χαρα-
κτῆρες ἀπελάσατε
πάν κακὸν καὶ πᾶσαν
[ἐπί]ημψιν καὶ πᾶσαν
[κεφαλ]αργίαν Ἄμπ-

Traduction:

I call upon Iaô Michaël Ouriel Arbathiaô Arbathiaô Adónai
Ablanathanalba Sabaôth Sesengenbarpharangés
Akrammachamari Semesilamps Laalam Chôrbêth
Thaubarrabau Thôbarimmauô Elôai acéiouô (magic signs)
headache (?) (magic signs). Sovereign archangels, god, and
divine characters, drive away all harm and all epilepsy and
all (head?)ache of Amp(elion) whom Oré(---) bore, from
this very day and from this present hour, for the whole time
(of her life...)..

[ελί]ου ἦν ἔτεκε[ν] Ὀρη-
 [... ἀ]πὸ τῆς σήμερ(ον) [ἡμ]-
 [έρας] καὶ ἀπὸ τῆς ἄρτι
 [εἰς τ]ὸν πάντα χρόνον
 [---] τῆς ἡ.[---]
 [---] υμου [---]
 [---] λω [---]

Références: KOTANSKY, R., Greek Magical Amulets, The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, Part I, Published Texts of Known Provenance, Köln, 1995, (Papyrologica Coloniensia, 22/1), p. 326-330.

Nom:	Amulet to Expel an Evil Spirit	
Numéro de Musée:	collection formelle: Principe de Anglona, Madrid	
Datation:	période romaine	
Support:	or	
Provenance:	Rome, Italie	
Particularités :	perdue	
	La commande "drive away" est une formule exorcistique qui n'est pas attestée dans les PGM, mais dans les Sagesse de Salomon, LXX, 17:8 et sur l'amulette no.57 du corpus de R. Kotansky: A Magic Invocation for Epilepsy and Headache.	
Nom(s) propre(s):	Reumalia (incertain)	
Type de texte:	grec et voces magicae	
Type d'amulette:	exorcisme	
Personnage/divinité:	Ptah	
Type de document:	Amulette	
Texte original:	Traduction:	
<p>πρηρὸν πνεῦμα καὶ κα- κοποιὸν καὶ φθοροποιόν ἀπέλασον ἀπὸ τῆς ΠΕΝΜΑ ΛΙΑΣ, Πτᾶ νεβρ α-ν θαβιασα.</p>	<p>Drive away every evil spirit that works harm and destruction from (her so-and-so), O Ptah, entirely beautiful, THABIASA.</p>	
Références:	BONNER, C., <i>Studies in Magical Amulet</i> , Ann Arbor, 1950, p. 96.	
	KOTANSKY, R., <i>Greek Magical Amulets, The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, Part I, Published Texts of Known Provenance</i> , Köln, 1995, (<i>Papyrologica Coloniensia</i> , 22/1), p. 101-103.	

Nom:	Ororiouth de Villabertran	
Datation:	IIe s. ap. J.-C. - IIIe s. ap. J.-C.	
Support:	jaspe gris foncé	
Remarque sur le support:	Gemme insérée dans un crucifix fait entre 1326 et 1358, sous les pieds du Christ. En tout 14 gemmes antiques (provenant sûrement de l'Emporion) sont incluses dans ce crucifix.	
Provenance:	Emporion (?). Actuellement à Villabertran, Catalogne	
Culture:	gemme gnostique d'origine égyptienne, mais d'époque impériale romaine	
Particularités :	Il n'est pas envisageable de retirer cette amulette du crucifix ou elle se trouve, mais si on le pouvait, on pourrait sûrement voir sur l'autre face un symbole féminin, un utérus probablement, avec une ou plusieurs divinité associée(s) à celui-ci. La face visible de cette gemme nous montre le côté masculin de ce type de phylactères. Pour des phylactères semblables, voir Bonner, C., <i>Studies in Magical Amulets</i> , 1950, Ann Harbor, p. 90.	
Type de texte:	nom magique et palindrome en grec	
Type d'amulette:	protection contre l'utérus malicieux	
Personnage/divinité:	Ororiouth (peut n'être qu'un nom magique, mais pourrait aussi être un démon associé à la grossesse) et Iao (sous forme de palindrome)	
Type de document:	Amulette utérine	
Texte original:	Traduction:	
ΟΡΟΡΙΟΥΘ ΙΑΩΙΑΙ	Ororiouth iaoia	
Description des motifs:		
Un disque solaire placé aux pieds d'un scarabée et duquel partent des rayons, certains droits, d'autres vagues. G. Németh et I. Canòs i Villena décrivent cela comme étant un symbole masculin.		
Références:	NÉMETH, G., CANÒS I VILLENA, I., "Ororiouth in Villabertran", <i>ZPE</i> 130, 2000, p. 139-142.	

Nom: Schlumberger utérus I
Support: onyx gravée
Type de texte: grec
Type d'amulette: conjuration de l'utérus malicieux
Thème: description thériomorphique
Personnage/divinité: Méduse (représentée mais pas nommée)
Type de document: Amulette

Texte original:

*Υστέρα μελάνη μελανομένη, ὡς ὄφις εἰλέσσει
καὶ ὡς λέων βρυχᾶσαι καὶ ὡς ἀρνίον κοιμοῦ.

Traduction:

Utérus noir, s'étant noirci, comme le serpent tu as rampé et
comme le lion tu as rugis, aussi comme le jeune agneau,
couche toi.
(ma traduction)

Description des motifs:

avers:
Tête de Méduse qui sert de centre à sept serpents disposés
autour d'elle comme autant de rayons divergents.

Références: SCHLUMBERGER, G., "Amulettes byzantins anciens, destinées à combattre les maléfices et maladies", REG, 5,
no 17, 1892, p. 73-93.

Nom:	Schlumberger utérus 2	
Numéro de Musée:	Se trouve à la cathédrale de Maastricht, Pays-Bas	
Support:	jaspe vert	
Type de texte:	grec	
Type d'amulette:	conjuración (?) de l'utérus malicieux	
Thème:	description thériomorphique	
Personnage/divinité:	Méduse (représentée mais pas nommée)	
Type de document:	Amulette	
Texte original:	Traduction:	
'Υστέρια μελάνη ὡς ἄφις]....	avers:	Utérus noir comme le serpent... (ma traduction)
	revers:	oposkosachésés. (Schlumberger dit que cette inscription est intraduisible)
Description des motifs:		
avers:		
Tête de Méduse entourée de sept serpents. Autour du motif se trouve une inscription incomplète.		
revers:		
Buste d'un saint byzantin et une inscription de lecture incertaine.		
Références:	SCHLUMBERGER, G., "Amulettes byzantins anciens, destinées à combattre les maléfices et maladies", REG, 5, no 17, 1892, p. 73-93.	

Nom:	Schlumberger utérus 3
Datation:	Ve s. ap. J.-C. ou VIe s. ap. J.-C.
Support:	émail cloisonné
Remarque sur le support:	C'est un émail cloisonné i.e. un large disque de 68 mm. de diamètre émaillé sur chaque face.
Particularités :	acquise en Italie en 1874
Largeur (cm) :	6,8
Hauteur (cm) :	6,8
Type de texte:	grec
Type d'amulette:	conjuración (?) de l'utérus malicieux
Thème:	description thériomorphique
Personnage/divinité:	Méduse (représentée mais pas nommée)
Type de document:	Amulette

Texte original:

*Υτέρα μελάνη μελενομένη, ὡς ὄφις ἐλλύσσα, καὶ ὡς δράκων σπιρίζεις.

Traduction:

avers:

Auguste, auguste, auguste, puissant Sabaôth, ô aérien, ô ciel.

revers:

Utérus noir, s'étant noirci, comme le serpent tu as rampé et comme le dragon (ou serpent) tu siffle...

(ma traduction)

Description des motifs:

avers:

Une tête de femme de face, entourée de sept serpents et de rameaux fleuris, le tout d'un dessin délicat, repose sur un fond vert émeraude. Le visage de cette Méduse est couleur de chair, sa chevelure est colorée en bleu comme les serpents dont les têtes sont vert-clair, les langues rouges et la peau tachetée de même couleur. Un cercle noir sépare cette représentation de l'inscription disposée circulairement, comme sur une monnaie, et formée de caractères blancs sur fond bleu.

revers:

Inscription de sept lignes en caractères blancs sur fond bleu. Au dessus se trouve une étoile entre deux feuilles de lierre; au dessous, une fleur jaune, rouge et verte. Autour de l'inscription, un cercle linéaire noir et, plus extérieurement encore, dix-neuf croix grecques disposées sur fond vert-clair. Chaque croix est de couleur jaune inscrite dans une croix blanche plus grande; à la rencontre des bras de la croix, un point rouge.

Références:

SCHLUMBERGER, G., "Amulettes byzantines anciens, destinées à combattre les maléfices et maladies", REG, 5, no 17, 1892, p. 73-93.

Nom:	Schlumberger utérus 4
Datation:	byzantine
Support:	médaille d'or
Remarque sur le support:	Ce médaillon se trouve sur un monument du cabinet de l'Hermitage (c'était du moins le cas en 1892...).
Provenance:	trouvée à Tchernigoff en Ukraine en 1821
Type de texte:	grec et slavon
Type d'amulette:	conjuraton (?) de l'utérus malicieux
Thème:	description thériomorphique
Personnage/divinité:	Seigneur, mais devait être, avant d'être remplacée, Mère de Dieu, Méduse (représentée mais pas nommée)
Type de document:	Amulette

Texte original:

*Υστερα μελανι μελανομένη μελανι ως οφεις
 ειλησε, και ως δρακον στυριζησε και ως λεων
 βρυχησε και ως αρνιον κωμησε.

Traduction:

avers:
 devait être: Mère de Dieu, viens en aide à celui qui te porte,
 amen.
 mais fut remplacée par l'inscription en slavon: Seigneur,
 viens en aide à ton serviteur Basile, amen.

revers:
 Utérus noir, s'étant noirci, noir, comme le serpent tu rampe,
 comme le dragon (ou serpent) tu siffle, comme le lion tu
 rugis et comme le jeune agneau tu es agité. (traduction
 incertaine)

(ma traduction)

Description des motifs:

revers:
 Comporte un dragon avec une tête de Méduse et dix têtes de
 serpent (selon une description de 1855 que l'auteur dit être
 défectueuse).

Références: SCHLUMBERGER, G., "Amulettes byzantins anciens, destinées à combattre les maléfices et maladies", REG, 5,
 no 17, 1892, p. 73-93.

Nom:	Jewish "Exorcism" of the Womb
Numéro de Musée:	collection Froehner, no.287
Datation:	1er s. av. J.-C. - 1er s. ap. J.-C.
Support:	lamelle d'or
Remarque sur le support:	Trouvée dans une capsule d'or.
Provenance:	Beyrouth, , Syrie
Culture:	juive hellénistique
Particularités :	L'utilisation d'Ipsas pour les noms propres montre que cette inscription a sûrement été recopiée d'un formulaire, mais qu'elle ne fut jamais personnalisée. De plus il est rare dans ces amulettes qu'on spécifie à l'utérus pourquoi il est conjuré, ce qui fait penser que ce doit être la conflation de deux formules.
Nom(s) propre(s):	Ipsas (deux fois; pour le nom de la bénéficiaire et celui de sa mère, mais il est probable qu'Ipsas ne soit rien d'autre que le latin "elle-même" et que l'amulette n'ait pas été personnalisée).
Largeur (cm) :	2,3
Hauteur (cm) :	2,8
Type de texte:	grec
Type d'amulette:	Conjuration de l'utérus malicieux, avec une formule qui conserve un ancien exorcisme juif hellénistique provenant de la terre sacrée. Peut-être est-ce un usage idiomatique couché dans le langage théologique contemporain.
Thème:	domaine - limite
Personnage/divinité:	par le nom de l'invincible maître dieu vivant
Type de document:	Amulette

Texte original:

Front

Ἐξορκίζω
σε, μήτρα Ἰψας
ἦν ἔτεκεν Ἰψα,
ἵνα μήποτε καταλείψῃς τὸν τόπον σου, ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου θεοῦ ζῶντος ἀνεικλήτου μένειν ἐπὶ τῷ

Back

τόπων Ἰψης
ἦν ἔ<τ>εκεν
Ἰψα.

Traduction:

avers:

I adjure you, O womb of Ipsas whom Ipsas bore- in order that you never abandon your spot- in the name of the unconquerable, living Lord God (to) remain at your

revers:

spot, (that of) Ipsas whom Ipsas bore.

Références:

KOTANSKY, R., Greek Magical Amulets, The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, Part I, Published Texts of Known Provenance, Köln, 1995, (*Papyrologica Coloniensis*, 22/1), p. 265-269

Nom:	A Liturgical Exorcistic Amulet	
Numéro de Musée:	Musée Archéologique d'Ankara, inv. ?	
Datation:	IIIe s. ap. J.-C. - IVe s. ap. J.C.	
Support:	lamelle d'argent	
Remarque sur le support:	Lamelle d'argent trouvée roulée serrée dans un tube de bronze.	
Provenance:	Antiochia Caesarea (Yalvaç), Pisidia	
Culture:	chrétienne	
Particularités :	Cette amulette, le Testament de Salomon, les exorcismes liturgiques des Patristiques et PGM 10 pointent tous vers une origine commune dans les pratiques exorcistiques juives. (voir KOTANSKY, R.D. Excursus: Liturgical Exorcism, Solomon, and Magic Lamellae, dans, Greek Magical Amulets, The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, Part I, Published Texts of Known Provenance, Köln, 1995, (Papyrologica Coloniensia, 22/1), p. 174-180.)	
Nom(s) propre(s):	Basilius	
Largeur (cm) :	9,3	
Hauteur (cm) :	3,3	
Type de texte:	grec et nom magique qui est peut-être une variante de Thoth	
Type d'amulette:	exorcisme liturgique baptismal chrétien	
Thème:	Par la main droite de Dieu et par le sang du Christ (pouvoir par lequel le démon est expulsé; formule qui ressemble à un serment)	
Personnage/divinité:	Dieu, (Jésus) Christ, Anges, Eglise, Phôathphro (nom du démon)	
Type de document:	Amulette	
Texte original:	Traduction:	
Πρὸς πν- εὔμαθα' Φωαθφρο, ἀναχώρη- σον ἀπὸ Βα- σελείου, τῇ δεξιᾷ χειρ[ι] τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἔμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῖ[ς] ἀγγελαι- ς α(ὐ)τῆς καὶ ἐκκλησίᾳ.	For (evil) spirit : Phoathphro, depart from Basilius, by the right hand of God, and the blood of Christ, and by her (sic) angels and (the) church.	

- Références:** KOTANSKY, R., Greek Magical Amulets, The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, Part I, Published Texts of Known Provenance, Köln, 1995, (*Papyrologica Coloniensis*, 22/1), p. 170-180.
- ROBINSON, D.M., "A Magical Inscription from Pisidian Antioch", *Hesperia*, 22, 1953, p. 172-174.

Nom:	Fragment of a Christian Liturgical Exorcism	
Numéro de Musée:	Bibliothèque Nationale, Paris, collection Froehner no.1212	
Datation:	IVe s. ap. J.-C.	
Support:	lamelle d'argent	
Remarque sur le support:	pièce très fragmentaire	
Provenance:	Chypre	
Culture:	chrétienne	
Particularités :	Le langage formulaire de cette amulette semble dériver d'épisodes de guérison kérygmatisques trouvés dans le livre des Actes et ailleurs.	
Largeur (cm) :	2,7	
Hauteur (cm) :	1,6	
Type de texte:	grec	
Type d'amulette:	exorcisme	
Personnage/divinité:	Jésus Christ le Nazoréen, ses saints apôtres, ses anges	
Type de document:	Amulette	
Texte original:	Traduction:	
[ὀρκίζω σε ὀνόμα-	(I adjure you in the name of the) Nazorean, Jesus Christ,	
[τι τοῦ] Ναζωραίου,	and his holy apostles and (his) angels (to come out of (so-	
[τ]οῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ,	and-so)...)	
[κ(αὶ) τῶ]ν ἁγίων ἀπ-		
[οστόλ]ων αὐτοῦ,		
[κ(αὶ) τῶν ἀνγ]έλων		
[αὐτοῦ, ἐξελθεῖν, κτλ.].		
Références:	KOTANSKY, R., Greek Magical Amulets, The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, Part I, Published Texts of Known Provenance, Köln, 1995, (Papyrologica Coloniensia, 22/1), p. 387-389.	

Nom:	An Exorcism for a Young Girl
Numéro de Musée:	Musée de l'Hermitage, St.-Petersbourg (pas de no inv.)
Datation:	période romaine tardive
Support:	lamelle d'argent
Remarque sur le support:	Cette lamelle fut trouvée dans une mince capsule cylindrique, dans la tombe d'une enfant.
Provenance:	Mont Sûr-Tas, Mer d'Azov (Crimée)
Culture:	juive hellénistique
Type de texte:	grec
Type d'amulette:	exorcisme
Personnage/divinité:	adjuration par le Dieu vivant
Type de document:	Amulette

Texte original:

Ὁρκίζω ὑμᾶς, κα-
τὰ τοῦ θεοῦ τοῦ {ζω}
ζῶ(ν)τος, πᾶν πνεῦ-
μα καὶ φάντασμα
καὶ πᾶν θηρίον ἀπο-
στῆνε ἀπὸ [ψυχῆς]
ψυχῆς τῆς γυναί-
κός ταύτης, ΒΧ
ΜΟ.[---]
ΑΝ [---].

Traduction:

I adjure you (pl.), by the living God, that every spirit and apparition and every beast, be gone from the soul of this woman...

Références:	KOTANSKY, R., Greek Magical Amulets, The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, Part I, Published Texts of Known Provenance, Köln, 1995, (Papyrologica Coloniensia, 22/1), p. 383-386.
--------------------	--

Nom:	An Adjuration of Pantokrator	
Numéro de Musée:	Musée National de Copenhage, 8A 256 N7 Bat. Chambre K (10) 13.5 1938	
Datation:	IVe s. ap. J.-C. - Ve s. ap. J.-C.	
Support:	lamelle d'or	
Remarque sur le support:	<p>Quand cette feuille a été trouvée elle avait d'abord été pliée verticalement, puis roulée serrée. La partie droite qui a le plus souffert, semble avoir été à l'intérieur d'un rouleau. Sur le côté droit, le gauche et le bas de la feuille il y a une ligne gravée à environ 1mm du bord et à l'intérieur de ce cadre se trouve une inscription de 7 lignes.</p> <p>L'inscription est particulièrement difficile à lire à cause des dommages et du fait que les caractères sont très petits.</p>	
Provenance:	Epiphania (Hamâh), Syrie	
Nom(s) propre(s):	Kolloutharion (?), Seraia	
Largeur (cm) :	3	
Hauteur (cm) :	2,4	
Type de texte:	grec	
Type d'amulette:	peut-être un exorcisme	
Personnage/divinité:	Pantokrator	
Type de document:	Amulette	
Texte original:	Traduction:	
<p>ὄρκῳ σε τῷ παντοκ ράτορα θεῶν. ἐξ ... τῆσ τῆν οὐράριαν τκυκ.λου.ορτιου .ετεγηρ ση ραιας ταχϋ</p>	<p>I bind you by oath, (by) the All-Powerfull God... The heavenly (?), from Kolloutharion (?) whom Seraia bore.</p>	
Références:	KOTANSKY, R., Greek Magical Amulets, The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, Part I, Published Texts of Known Provenance, Köln, 1995, (Papyrologica Coloniensia, 22/1), p. 245-247.	

Nom:	Schlumberger I	
Datation:	byzantine	
Support:	médaille de cuivre	
Remarque sur le support:	Un trou de suspension fut pratiqué après coup, faisant ainsi perdre la partie supérieure du symbole en forme de X	
Provenance:	acquise au bazar de Smyrne	
Particularités :	Ce type d'amulette avec Salomon, souvent en tant que Cavalier, qui attaque un démon femelle est assez répandu.	
Nom(s) propre(s):	Sisinnios Sisinnarios	
Type de texte:	grec	
Type d'amulette:	protection contre le mal, mais formule dans la tradition de l'exorcisme	
Thème:	sceau de Salomon, formule pheuge (fuis)	
Personnage/divinité:	Salomon	
Type de document:	Amulette	
Texte original:		Traduction:
Avers : autours du motif : Σραγίς Σολομώνος ἀποδιόξον πᾶν κακόν τοῦ φοροῦντος. dans le champ : φθόνος		avers: Sceau de Salomon, écarte tout mal de celui qui te porte. dans le champs: phthonos
Revers : autours du motif : φῶγε μεμισμενι Σολομών σε δίσκι Σισιννιος Σισινναριος.		revers: Fuis, la détestée, Salomon te chasse, Sisinnius Sisinnarius.
Description des motifs:		
avers:	Le mauvais œil surmonté de trois pointes de javelot ou trois poignards, attaqué par en bas et sur les côtés par deux lions, un ibis ou une autruche, un serpent, un scorpion. Au dessous de cette représentation , le démon femelle de la maladie ou du maléfice à conjurer, figurée sous les traits d'une femme étendue sur le dos, à la chevelure dénouée, à la poitrine nue, au bas du corps recouvert d'une jupe dont les plis sont représentés par des lignes parallèles.	
revers:	Salomon nimbé, les cheveux ras, dans un costume militaire à écharpe flottante, à jupe plissée, rappelant Saint Georges, frappant à la bouche, de sa lance à hampe cruciforme, au galot de son cheval, la même femme à longue chevelure, couchée à terre, emmaillotée dans sa jupe. Au dessus de la tête du cheval, un signe en forme d'X à branches inférieures recourbées en boucles.	
Une inscription fait le tour du dessin sur les deux côtés de la médaille.		
Références:	SCHLUMBERGER, G., "Amulettes byzantins anciens, destinées à combattre les maléfices et maladies", REG, 5, no 17, 1892, p. 73-93.	

Nom:	Schlumberger 2
Datation:	byzantine
Support:	médaille de bronze
Remarque sur le support:	trou de suspension
Provenance:	acquise au bazar de Smyrne
Particularités :	Ce type d'amulette avec Salomon, souvent en tant que Cavalier, qui attaque un démon femelle est assez répandu.
Type de texte:	grec
Type d'amulette:	protection contre le mal, mais formule dans la tradition de l'exorcisme
Thème:	formule phteuqe (fuis), sceau de Salomon
Personnage/divinité:	l'ange Arlaf, Salomon
Type de document:	Amulette

Texte original:

Avers : Φεύγε μεμιστημενι Ἄρλαφ ὁ ἄγγελός σε δίοκλ.

Revers : Σφραγίς Σολομῶνος φύλαττε τὸν φοροῦντα.

Traduction:

avers:
(L'inscription fais le tour de la médaille.)
Fuis la détestée, l'ange Arlaf te chasse.

revers:
(l'inscription fais le tour du registre inférieur.)
Sceau de Salomon, protège celui qui te porte.

Description des motifs:

avers:

L'ange Arlaf se jette sur un démon femelle qui est assis et non couché à terre. Il le frappe de sa lance sur la nuque. Ce démon semble expirant; sa tête retombe sur sa poitrine; sa chevelure également retombe devant lui; ses bras pendent. Par derrière le démon femelle est encore attaqué par un quadrupède dressé qui semble être un chien ou un loup.

revers:

Cette face est divisée en deux registres. Dans le registre supérieur figurent les bustes affrontés du soleil et de la lune, auprès de chacun desquels brûle un flambeau. À gauche le soleil, tourné à droite, a la tête jeune, imberbe; au dessus de lui, une étoile. À droite, la lune, tournée à gauche, est voilée; au dessus d'elle, un croissant et une étoile. Entre le soleil et la lune, un être de forme bizarre, à tête en forme de pleine lune, à corps en forme de larve repliée, avec deux bras difformes (un agathodaimon ?). Le registre inférieur, plus considérable, est entouré d'une inscription. Dans le champs, un lion bondissant et un serpent semblent se précipiter sur le même démon femelle étendu à terre.

Références: SCHLUMBERGER, G., "Amulettes byzantins anciens, destinées à combattre les maléfices et maladies", REG, 5, no 17, 1892, p. 73-93.

Nom:	Salomon le Cavalier	
Numéro de Musée:	collection du Musée d'Israël no.70.40.616.	
Datation:	IVe s. ap. J.-C.	
Support:	bronze	
Remarque sur le support:	avec un trou de suspension	
Particularités :	Ce type d'amulette avec Salomon, souvent en tant que cavalier, qui attaque un démon femelle est assez répandu.	
Largeur (cm) :	5,9	
Hauteur (cm) :	3	
Type de texte:	grec et symboles magiques	
Type d'amulette:	protection contre le mal, mais formule dans la tradition de l'exorcisme	
Thème:		
Personnage/divinité:	Iao (Salomon est représenté, mais pas nommé)	
Type de document:	Amulette	
Texte original:	Traduction:	
Eiς θεὸς ὁ νικῶν τὰ κακά. Ιαὼ	avers: God is one who overcomes the evils.	
	revers: Iao, symboles magiques.	
Description des motifs:		
avers:	Salomon le cavalier qui perce la démons du phthonos qui se trouve sur le sol, avec inscription autour.	
revers:	Un lion rugissant qui marche droit, avec autour, une inscription de 5 lignes commençant par Iao, le reste étant des caractères magiques.	
Références:	GITLER, H., "Four Magical and Christian Amulets", <i>Liber Annuus</i> , 40, 1990, p. 365-374.	

Nom:	Fragment d'un exorcisme par Salomon
Numéro de Musée:	Institut de papyrologie "G. Vitelli", Florence, PSI inv.319.
Datation:	Ve s. ap. J.-C.
Support:	papyrus
Remarque sur le support:	Il y a deux fragments d'une même feuille; un de 5,7 x 5,6 cm et un 9,3 x 6,3 cm. On ne peut déterminer quelle quantité de texte est perdue entre les deux. Le fragment A a une marge supérieure de 1,5 cm et le B a une marge à gauche de 1 cm et une au bas de 1,5 cm. La feuille avait été pliée plusieurs fois horizontalement et verticalement.
Culture:	chrétienne
Particularités :	Malgré l'état fragmentaire du papyrus, la structure générale de l'exorcisme peut être reconnue. Le fragment A comporte une adjuration; B 1-3, une historiola (Salomon liant les démons et les plaçant sous serment); B 5-6, une nouvelle adjuration. Cette combinaison d'adjurations et d'historiola est caractéristique de beaucoup d'exorcismes chrétiens, dont le Testament de Salomon. Pourtant cela n'implique pas que cet exorcisme soit particulièrement relié à ce texte.
Type de texte:	grec
Type d'amulette:	exorcisme
Thème:	historiola de Salomon
Personnage/divinité:	Salomon
Type de document:	Amulette

Texte original:

Fr. A

[. . .] τον ὀρκίζω σε, πνεῦμα [. . .]
] γμου εν τη σκιᾷ καὶ [. . .]
] αν . . . ὀρκίζω σε κατὰ [. . .]
] ωρος καὶ Σολομων[. . .]
] , καὶ ε [. . .]
] , κες [. . .]

Traduction:

Fr A:

I adjure you, spirit --- in the shadow and --- I adjure you by --- and Solomon ---.

Fr B:

--- he seized all the demons --- vessel (?) and having bound brazen (?) --- he made a sworn covenant by God the almighty (?) --- and Solomon the King --- you and do not harm the maidsevant of God (?) --- away from the creature of God ---.

Fr. B

[. . .] λ . βεν πάντα τὰ [δα]μόν[ια
] λουαν λάκκον καὶ δῆσας χα [. . .]
] ἔθετο ὄρκον κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ π[. . .]
] καὶ Σολομῶνα τὸν βασιλέα [. . .]
] ὑμᾶς μήτε βλάψῃς τὴν δούλῃην
] ἀπὸ τοῦ πλάσματος θεοῦ [. . .]

Références:

DANIEL, R.W., MALTOMINI, F. (éds), *Supplementum Magicum*, vol.I, Opladen, 1990 (Papyrologica Coloniensia, 16.1), p. 67-69.

Nom:	Froehner 460
Numéro de Musée:	collection Froehner no.460, cabinet de Paris
Datation:	IIIe s. ap. J.-C. - IVe s. ap. J.-C.
Support:	cornaline
Culture:	juive ou fortement judaisante
Type de texte:	grec, symboles magiques et noms magiques (dont Thouth)
Type d'amulette:	conjuraton
Thème:	mont du crime (épiphanie), roncier (épiphanie), chérubin, ne pas approcher (rappelle la formule pheuge-fuis), désobéissance, mauvaise rencontre

Personnage/divinité: Barbatheioth Sabaoth; Sabaoth Adonai; Seigneur dieu d'Israël, chérubins

Type de document: Amulette

Texte original:

D'un côté, après les ' caractères ', on a lu cette conjuration sur 12 lignes :
'Εξορκίζω σε θεόν τόν μέγαν Βαρβαθηιαώθ τόν Σαβαώθ θεόν τόν καθήμενον
ἐπάνω τοῦ ὄρους παλαμναίου, θεόν τόν καθήμενον ἐπάνω τοῦ βάτου, θεόν.

Le texte se continue de l'autre côté : τόν καθήμενον ἐπάνω τοῦ Χερουβί ·
αὐτός ἐστι παντοκράτωρ · λέγει σοι πάντα ἐάν καί σύντημα Μαρμαραυώθ 'Ιηαώθ.

Enfin, sur la tranche : 'Ορκισμός οὗτός ἐστ(ι) Σαβαώθ 'Αδωναί, τοῦ
μὴ ἐγγίσει, ὅτι Κυρίου θεοῦ 'Ισραήλ 'Ακραμμαχαμαρει Βρασαου 'Αβραβλαιν.
'Εξορκίζω θεόν 'Εναθιάω Φαβαθαλλον Βαβλαιιαιω Θαλαχερουρωσαρβως Θωώθ,
μὴ παρακούσης τὸ οὐνομα τοῦ Θεοῦ.

Traduction:

revers: Je te conjure par le grand dieu Barbatheioth
Sabaoth qui demeure au dessus du Mont de crime, le dieu
qui demeure au dessus du roncier,

avers: le dieu qui demeure au dessus du Chérubin. C'est lui
le créateur de l'univers. Il te dit de laisser tout et (te donne
?) son mot d'ordre (?) Marmarauoth, leaoth.

sur la tranche: Cette conjuration est de Sabaoth Adonai, de
ne pas l'approcher parce que (cette personne appartient) au
Seigneur dieu d'Israël Akrammachamarei Brasaou
Abrablain. Je (te) conjure par le dieu Evathiao Phabathallo
Bablaiaiao Thalacherourosarbos Thouth De ne pas refuser
d'écouter le nom de Dieu.

Description des motifs:

Parmi les symboles magiques il y en a un qui ressemble
fortement au symbole des trois lignes verticales courbes
traversées d'une barre horizontale généralement associée à
Chnoubis/Chnoumis (remarque personnelle).



Références: ROBERT, L., "Amulette Grecques", *Journal de Savants*, 1981, p. 3-44.

Nom:	Jewish Amulet with Angel-Names
Numéro de Musée:	Musée de Syracuse, inv. 82071
Datation:	IIIe s. ap. J.-C. - IVe s. ap. J.-C.
Support:	lamelle de bronze
Remarque sur le support:	Le côté droit de cette mince feuille est relativement intact, mais le côté gauche, est beaucoup usé, ce qui résulte en la perte de quelques lettres. La feuille fut d'abord pliée pour faire des lignes guides, puis inscrite.
Provenance:	Mazzarino, Sicile
Culture:	Provient d'une communauté juive bilingue qui utilisait une forme particulière de l'exégèse allégorisée de la bible
Particularités :	Il y a beaucoup de noms hypostatiques basés sur la bible juive; des noms d'anges qui proviennent de racines hébraïques. Ces mêmes mots qui servent de racines se retrouvent groupés dans 1 Rois, 8.
Nom(s) propre(s):	Judah
Largeur (cm) :	4
Hauteur (cm) :	9,5
Type de texte:	grec, noms magiques, symboles magiques, noms d'anges hypostatés, consonnes
Type d'amulette:	exorcisme ou amulette de protection
Thème:	temple de Jérusalem, l'arche d'alliance, le nuage de la présence de Dieu, l'arche de Noé, sceau de Salomon, formule pheuge (fuis), Seraphin, motif du feu (Delkô), Histoire de Jacob qui se bat avec un ange puis qui voit Dieu en face (Josephus., Antiq. 1. 334).
Personnage/divinité:	Delkô, Dikôn, Eska, Seara, Michaël, Gabriël, Iël, Raphaël, Ouriël, Liël, Tedchiël, Ouniël, Eistraël, Phoniphnaël, Iaôth, Tibaôth, Seraphiël, Krouthiël, Gibitiba, Chrouth, Seraphim, Msôrthôm, Arphellim, Maôn, Rab Hazzbouï, Arpheliêm, Setniël, Artemis
Type de document:	Amulette

Texte original:

Δελκω, ια Δικων, ια Εσκα, [ια?]
 Σεαρα, ια Μιχαήλ, ια Γαβριήλ,
 ια Ίήλ, ια Ύραφαήλ, ια Ούριήλ,
 σὺ εἶ Λιήλ, ια Τεδχιήλ, ια
 Ούνιήλ, ια Είστραήλ, ια Φονι-
 φναήλ, ια Ίαώθ, ια Τιβαώθ,
 ια Ούριήλ, ια Τεδχιήλ, ια Σερα-
 φιήλ, ια Τεδχιήλ, ια Κρου-
 θιήλ, ια Γιβιτιβα, ια Χρουθ [vac. ?],
 ια Σεραφίμ, Μσωρθωμ, ια
 Ἀρφελλίμ, ια Μαών, ια Ῥα[β Ἀζ]-
 ζβουλ, ια Ἀρφελιήμ, ια Σετυ[ιήλ].

Traduction:

Delkô, ia Dikôn, ia Eska, (ia) Seara, ia Michaël, ia Gabriël,
 ia Iël, ia Raphaël, ia Ouriël, you are Liël, ia Tedchiël, ia
 Ouniël, ia Eistraël, ia Phoniphnaël, ia Iaôth, ia Tibaôth,
 iaOuriël, ia Tedchiël, ia Seraphiël, ia Tedchiël, ia Krouthiël,
 ia Gibitiba, ia Chrouth, ia Seraphim, Msôrthôm, ia
 Arphellim, ia Maôn, ia Ra(b Hazz)zbouï, ia Arpheliêm, ia
 Set(niël). Artemis, flee from Judah, and all evil (---), in the
 Glory of the Holy God, H(ighest) G(od), P P P, (magic
 signs), Ithros Psé, The L(iving) G(od), uaps y Koupera
 Sabaôth Michaël Gabriël Aebacha Pe(niël ?)... Abadi ausan
 Abrasax, protect thybes Judah, the one who bears your Holy
 Law (?), BS idaa (magic signs) Abr(a)sax (magic signs)
 Sabaôth seal upon Adônea... Snabam Aïldai imachi...
 (magic signs) Michaël Tibôth Serbith pi (magic signs) seti...

Ἄρτεμις φεύγε ἀπὸ τοῦ
 Ἰούδα καὶ πᾶς ποιερε[---]
 ἐν τὸν δόξα τοῦ ἁγίου θ[εοῦ]
 πψυθς Π Π Π (magic signs)
 Ἰθρος ψη ζωθ υαψ
 ν Κουπερα Σαβαῶθ Μιχα[ήλ]
 Γαβριήλ Ἀεβαχα πε.[---]
 .αβαδι αυαν Ἀβρασάξ, [φύ]-
 λαξον θυβες τὸν φοροῦ[ντα]
 Ἰούδα τὸ<ν> ἅγιον νόμο[ν]
 σου βς Ἰδαα (magic signs)
 Ἀβρασαξ (magic sign)
 Σαβαῶθ σφραγεῖς ἐπὶ
 Ἀδωνεα [.]σααβαμ
 Αἰλωαι νααι ιμοαχ
 ι[...] (magic signs)
 Μιχαή<λ> (magic signs)
 Τιβιωθ
 Σερβιθ πι (magic signs) σετι
 ...τ [---] ραλ

Références: KOTANSKY, R., Greek Magical Amulets, The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, Part I, Published Texts of Known Provenance, Köln, 1995, (Papyrologica Coloniensis, 22/1), p. 155-166.

Nom:	The Great Angelic hierarchy	
Numéro de Musée:	Musée du Louvre, Paris, inv. M.N.D. 274. Dans le catalogue de A. de Ridder, Catalogue sommaire des bijoux antiques, Paris, 1924, elle porte le no.Bj 88	
Datation:	IVe s. ap. J.-C.	
Support:	lamelle d'argent	
Remarque sur le support:	Cette longue lamelle a été trouvée roulée dans un tube dans une tombe.	
Provenance:	Beyrouth, Syrie	
Culture:	communauté juive hellénistique d'Alexandrie (Le catalogue d'anges a peut-être des connections avec les spéculations de Merkabah, la littérature d'Enoch, les textes d'Heckaloth, la tradition de Qumran, la tradition salomonique et/ou le gnosticisme juif.)	
Particularités :	Texte qui est très semblable au PGM XXXV (PSI I.29), au PGM XXII, 1-26 et à l'amulette no. 460 de la collection Froehner. Tout pointe vers un document ou un corpus original venant d'une communauté sectaire juive hellénistique qui était concernée par un certain enseignement angélique probablement d'application exorcistique. L'origine de ce texte pourrait être en Égypte. L'acclamation finale: "One God and his Christ, help Alexandra" est sûrement un ajout chrétien.	
Nom(s) propre(s):	Alexandra, Zoë	
Largeur (cm) :	3	
Hauteur (cm) :	37,5	
Type de texte:	grec, noms magiques, symboles magiques	
Type d'amulette:	adjuration, conjuration et protection contre des afflictions démoniaques causées par des opérations magiques (charmes sexuels)	
Thème:	celui qui siège au milieu des chérubins, formule pheuge (fuis), abysse, bâton de Moïse, anges	
Personnage/divinité:	Sabaôth, Marmaraôth, Ouriel, Aël, Gabriel, Chsël, Moriôth, Chachth, Riôpha, Bonchar, Tebriël, Tobriël, Thadama, Sioracha, Souriel, Eithabira, Bédlia, Phasousouël, Eistochama, Nochaël, Apraphés, Einath Adônés Dechochtha, Iathenouian, Chara, Marcôth, Dieu, chérubins	
Type de document:	Amulette	
Texte original:	Traduction:	
'Ορκίζω σε τὸν ἐπάνω τ<οὔ> οὐρανοῦ Σαβαῶθ τὸν ἐλθό<ν>- τα ἐπάνω τοῦ Ἐλα- ωθ τὸν ἐπάνω τοῦ Χθοθαι, διαφύλαξον 'Αλεχάνδραν ἣν ἔτεκ- εν Ζοῆ κατὰ παν-	I adjure you (by ?) the one above heaven, Sabaôth, (by ?) the one who comes above the Elaôth; (by ?) the one above the Chthothai. Protect Alexandra whom Zoë bore from every demon and from every compulsion of demons, and from demons and sorceries and bidding-spells. I call upon (you) in the name of the one who created the universe. I call upon the one who sits upon the first heaven, Marmaraôth. I call upon the one who sits upon the second heaven, Ouriël. I call upon the one who sits upon the third heaven, Aël. I call upon the one who sits upon the fourth heaven, Gabriël.	

τὸς δέμονος καὶ πά-
 σης ἀνάγκη <ς> δεινόντων
 καὶ ἀπὸ δεινόντων κ-
 αὶ φαρμάκων καὶ κα-
 ταδέσμων. Ἐπικαλοῦμαι
 ἐν <ὄν> ὄματι τοῦ κτίσαντος
 τὰ πάντα, ἐπικαλοῦμαι
 τὸν καθέμενον ἐπὶ τοῦ
 πρώτου οὐρανοῦ Μαρμαριώθ,
 ἐπικαλοῦμαι τὸν καθέ-
 μενον ἐπ<ι> τοῦ δευτέ-
 ρου οὐρανοῦ Οὐριήλ, ἐπι-
 καλοῦμαι τὸν καθέμε-
 νον ἐπὶ τοῦ τρίτου οὐρα-
 νοῦ Ἀήλ, ἐπικαλοῦμαι
 τὸν καθέμενον ἐπὶ τῷ
 τετάρτου οὐρανοῦ Γαβριήλ,
 ἐπικαλοῦμαι τὸν καθέμε-
 νον ἐπὶ τοῦ πέμ<π> του οὐρ-
 ανοῦ Χαήλ, ἐπικαλοῦμαι
 τὸν καθέμενον ἐπὶ τὸ-
 ν ἕκτον οὐρανὸν νασαί
 Μοριαθ, ἐπικαλοῦμαι
 τὸν καθέμενον ἐπὶ τ-
 ῶ ἐβδόμῳ οὐρανῶ Χαχθ,
 ἐπικαλοῦμαι τὸν ἐπὶ ταῖς
 ἀστραπαῖς Ῥιοφα, ἐπικα-
 λοῦμαι τὸν ἐπὶ ταῖς βρον-
 ταῖς Βονχαρ, ἐπικαλοῦμαι
 τὸν ἐπὶ ταῖς <ς> βροχαῖς Τευ-
 ριήλ, ἐπικαλοῦμαι
 τὸν ἐπὶ ταῖς χιόνεσι
 Τοβριήλ, ἐπικαλοῦμαι
 τὸν ἐπὶ ταῖς <ς> υδαισιγλου,
 Θαδαμα, ἐπικαλοῦμαι
 τὸν ἐπ<ι> ταῖς σισμοῖς
 Σιοροχα, ἐπικαλοῦμαι
 {ἐπικαλοῦμαι} τὸν ἐπὶ τῇ
 θαλάσ<σ>η Σουριήλ, ἐπικα-
 λοῦμαι τὸν ἐπ<ι> τῶν δρα-

I call upon the one who sits upon the fifth heaven, Chaël.
 I call upon the one who sits upon the sixth heaven, Moriath.
 I call upon the one who sits upon the seventh heaven,
 Chachth.
 I call upon the one in charge of the lightnings, Riopha.
 I call upon the one in charge of the thunders, Bonchar.
 I call upon the one in charge of the rains, Tebriël.
 I call upon the one in charge of snows, Tobriël.
 I call upon the one in charge of the Nile waters(?), Thadama.
 I call upon the one in charge of earthquakes, Sioracha.
 I call upon the one in charge of the sea, Souriël.
 I call upon the one in charge of serpents, Eithabira.
 I call upon the one who sits in charge of rivers, Bédia.
 I call upon the one who sits in charge of roads, Phasousouël.
 I call upon the one who sits in charge of cities, Eistochama.
 I call upon the one in charge of the mountains, Nochaël.
 I call upon the one sits upon the streets, Apraphès.
 I call upon the one who sits in charge the... Einath Adônès
 Dechochtha
 (I call upon ?) the one who sits upon the serpents,
 Iathennouian.
 (O) the one sitting upon the firmament, Chrara,
 the one sitting upon the... In the midst of the two Cherubim,
 forever and forever,
 the God of Abraham and the God of Isaac and the God of
 Jacob, protect Alexandra whom Zoë bore from demons and
 sorceries and dizziness and from all passion and from all
 frenzy.
 I adjure you by the living God in Zoar of the nomadic
 Zabadeans, the one who thunders and lightnings,
 EBIEMATHALZERÔ, a new staff (?), by the one who
 treads, by THESTA, by EIBRADIBAS BARBLIOIS
 EIPSATHAÔTHARIATH PHELCHAPHIAÓN that (?) «I
 male (demons?) and frightening demons and all bidding-
 spells (flee) from Alexandra whom Zoë bore, to beneath the
 founts and the Abyss of Mareôth,
 lest you harm or defile her, or use magic drugs on her,
 either by a kiss, or from an embrace, or a greeting,
 either with food or drink;
 either in bed or intercourse;
 either by the evil eye or a piece of clothing;
 as she prays (?), either on the street or abroad,
 or while river-bathing or a bath.
 Holy and mighty and powerfull names, protect Alexandra
 from every demon, male and female,
 and from every disturbance of demons of the night and of
 the day.
 Deliver Alexandra whom Zoë bore, now, now; quickly,
 quickly.
 One God and his Christ, help Alexandra.

κόντων Εθαβιρα, ἐπι-
 καλοῦμαι τὸν ἐπὶ τοῖς πο-
 ταμοῖς καθέμενον Βηδ-
 λια, ἐπικαλοῦμαι τὸν ἐπὶ
 τοῖς ὁδοῖς καθέμενον
 Φασουσουήλ, ἐπικαλοῦ-
 μαι τὸν ἐπὶ ταῖς πόλεσιν
 καθέμενον Εἰστοχρμα,
 ἐπικαλοῦμαι τὸν ἐπὶ τοῖς
 ὄρεσιν Νουχαήλ, ἐπικα-
 λοῦμαι τὸν ἐπὶ ταῖς πλατίαις
 καθέμενον Απραφης, ἐπ<ι>-
 καλοῦμαι τὸν καθέμενον
 ἐπὶ τῷ ΦΙΣΙΜΑΕΙΘΩΝ
 Εἶναθ Ἰδωνης Δεχοχθα,
 τὸν καθέμενον ἐπὶ τῶν
 δρακόντων Ἰαθεννου-
 ιαν ὁ καθέμενος ἐπὶ τῷ
 στερεόματι Χραβα, ὁ κα-
 θέμενος ἐπὶ τῷ θαλουμ-
 θουσιν μέσον τῶν δύ<ο>
 Χηρουβιν τοῦ αἰῶνος τῶν
 αἰόνων ὁ θεὸς Ἀβραάμ
 καὶ ὁ θεὸς Ἰσαάκ καὶ ὁ θ-
 εὸς Ἰακώβ, διαφύλαξο<ν>
 Ἀλεξάνδραν ἢ<ν> ἔτεκεν
 Ζοῆ ἀπὸ δεμονίων
 καὶ φαρμάκων καὶ σκο-
 τοδινίας καὶ ἀπὸ παντὸ<ς>
 πάθους καὶ ἀπὸ πάσης μ-
 ανίας ἐπ<ι>ορκίζω σε τὸν
 ζῶντα θεὸν ἐν Ζαορρ-
 βὲμ νομάδων Ζαμάδων,
 τὸν ἀστράπτοντα καὶ β-
 ρο<ν> τοῦ<ν> τα Εβιεμαθαλαζε-
 ρω ράβδον κα<ι>νὸν
 τὸν κατήσαντα τὸν
 Θεστα, τὸν Ειβραβιβας
 βαρβλιος εἰψαθαψ-
 αθαριαθ Φελχαφιαων
 ὄν πάντα τὰ ἀ(ρ)ρεμικὰ
 καὶ πάντα τὰ φοβερὰ κα-

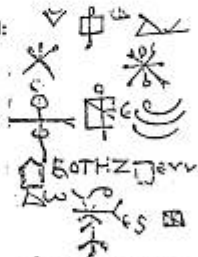
ταδέσματα, φύγετε ἀπ<ὸ>
 Ἄλεξάνδρας ἦν ἔτεκεν
 Ζοὴ ὑποκάτω τῶν πη-
 γῶν καὶ τῆς ἀβύσσου Μ-
 [αρ]εώθ, ἵνα μὴ βλάβηται
 μήτε μολύνηται ἢ φαρ-
 μακώσῃται αὐτὴ <ν> μήτε ἀ-
 πὸ φιλήματος μήτε ἀπὸ
 ἀσπασμοῦ μήτε <ἀπὸ> ἀπάντη <ς>,
 μήτε ἐν βρώσ(ε)ι, μήτε ἐν
 πόσει μήτε ἐπὶ κύτης
 μήτε ἐν συνουσιασμῶ,
 μήτε ἀπὸ ὀφθλαμοῦ,
 μήτε τῷ ἱματίῳ, μή-
 [τ]ε προσευχομένη <ν>, μή-
 τε ἐν ὄδῳ, μήτε ἐπὶ ξέ-
 νης μήτε ἐν ποταμίῳ
 ἐμβάσει, μήτε ἐν βαλαν-
 [ί]ῳ. Ἄγια καὶ εἰσχυρὰ καὶ δυ-
 νατὰ ὀνόματα, διαφυλά-
 ξατε Ἄλεξάνδραν ἀπὸ
 [π]αντὸς δαιμονίου
 ἀρηνικοῦ καὶ θηλικ[οῦ],
 καὶ ἀπὸ πάσης ὀχλή-
 [σε]ως δεμόν<ων> νυκτηρι-
 [νω]ν καὶ ἡμερινῶν, ἀπαλά-
 [ξε]ατε Ἄλεξάνδραν ἦν ἔτε-
 [κε]ν Ζοὴ, ἥδη, ἥδη, ταχύ,
 ταχύ. Εἰς Θεὸς καὶ ὁ Χριστὸς
 αὐτοῦ, βοήθη Ἄλεχάνδρα-
 ν. S S S S.

Références:

JORDAN, D.R., "A New Reading of a Phylactery from Beirut", ZPE 88, 1991, p. 61-69.

KOTANSKY, R., Greek Magical Amulets, The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, Part I, Published Texts of Known Provenance, Köln, 1995, (Papyrologica Coloniensia, 22/1), p. 270-300.

Nom:	Protection against Sorcery and Demons
Numéro de Musée:	collection Noël
Datation:	IIe s. ap. J.-C. - IIIe s. ap. J.-C.
Support:	lamelle d'argent
Remarque sur le support:	La tablette a sûrement été pliée d'abord; pour y faire des lignes, puis inscrite, puis repliée à nouveau.
Provenance:	Beroea (Aleppo), Syrie
Nom(s) propre(s):	Juliana
Largeur (cm) :	4,5
Hauteur (cm) :	1,3
Type de texte:	grec et symboles magiques
Type d'amulette:	protection et contre charme peut-être d'orientation sexuelle
Thème:	apparition démoniaque (mauvaise rencontre)
Type de document:	Amulette

Texte original:

ρωτηριον
 ελευθεριον
 σοτηριον
 ελευθεριον
 λυ-
 σατε την 'Ιουλι-
 ανην από πάση-
 σ{ης} φαρμακί-
 ας και παντός πά-
 θους και πάσης έ-
 νεργείας και φαν-
 τασίας δαιμονώ-
 δους νυκτός και
 ήμέρας, ήδη ήδη
 ταχύ ταχύ, ἄρτι
 ἄρτι ἄρτι.

Traduction:

(Magic signs). Release Juliana from all passive suffering and all active influence and demonic apparition of the night and day; now, now, quickly, quickly; immediately, immediately, immediately.

Références: KOTANSKY, R., *Greek Magical Amulets, The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, Part I, Published Texts of Known Provenance*, Köln, 1995, (*Papyrologica Coloniensis*, 22/1), p. 239-244.

