HAL
open science

“ Contrôler les démons : formules magiques et rituelles dans la tradition juive entre les sources qumrâniennes et la Gueniza ”

Emma Abate

To cite this version:

Emma Abate. “ Contrôler les démons : formules magiques et rituelles dans la tradition juive entre les sources qumrâniennes et la Gueniza ”. Revue de l’histoire des religions, 2013. hal-03091343

HAL Id: hal-03091343

https://hal.science/hal-03091343

Submitted on 30 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

EMMA ABATE

EA 4116 (SAPRAT : Savoirs et pratiques du Moyen Âge au XIXe siècle)
École pratique des Hautes Études, Paris

Contrôler les démons
Formules magiques et rituelles dans la tradition juive entre les sources qumrâniennes et la Genizah

Cet article examine des pratiques d'écriture rituelle d'origine juive destinées à des prophylaxies antidémoniaques et qui s'étendent de l'époque hellénistique au Moyen Âge. En comparant des formules provenant de sources diverses, notamment des instructions tirées de Papyrus Magiques Grecs, des prières apotropaïques qumrâniennes et des fragments de la Genizah du Caire, apparaissent des traits distinctifs de la procédure exorciste. À travers l'analyse d'un patrimoine traditionnel qui fut codifié dans le judaïsme du Second Temple, il est possible de décrire des schémas récurrents d'expulsion démoniaque qui traversent les siècles dans une zone assez vaste de la Méditerranée orientale.

Controlling the Demons: Magic and Rituals in the Jewish Tradition from the Dead Sea Scrolls to the Cairo Genizah.

This paper examines ritual texts of Jewish origin having anti-demonic purposes and dating between the Hellenistic period and the Early Middle Ages. Distinctive features of exorcist prophylaxis are described, taking into account formulas belonging to different contexts: instructions included in the Greek Magical Papyri, apotropaic prayers from the Dead Sea Scrolls and fragments from the Cairo Genizah. Thanks to the analysis of traditional material that was codified under Second Temple Judaism, it is possible to point out some formal patterns of texts and practices of demon expulsion standing for many centuries in a wide area of eastern Mediterranean Judaism.

Revue de l'histoire des religions, 230 – 2/2013, p. 273 à 295

Cette contribution a pour objet l'analyse de divers types de documents appartenant à la tradition juive méditerranéenne et orientale, qui attestent de pratiques d'écriture rituelle destinées à obtenir le contrôle d'entités invisibles nommées *shedim* (démons) et *ruḥot* (esprits).

L'écriture se révèle un instrument extrêmement puissant et efficace dans les exorcismes et prophylaxies antidémoniaques. Les documents comportent des prières apotropaïques, des enchantements et des textes d'instruction que l'on peut rapporter à la fois à un contexte domestique, didactique ou liturgique. Leur physionomie reflète, de manière fuyante à cause du morcellement des sources et des inconnues de temps et de lieu, la diversité des occasions où l'on a eu recours à ces pratiques entre la période hellénistique et le Moyen Âge. Leur structure formulaire signale leur appartenance à un patrimoine traditionnel pluriséculaire qui s'est formé dans le judaïsme du Second Temple (VIe siècle avant – Ier siècle de notre ère) et qui est resté cohérent et quasiment inchangé pendant des siècles.

Notre intention est de montrer tant la variété que les éléments de continuité qui connotent cette typologie textuelle. En premier lieu, deux prescriptions d'origine judéo-hellénistique conservées dans les Papyrus Magiques Grecs[1] (IIe-Ve siècle après J.-C.), seront examinées : elles constituent les témoignages les plus complets qui nous soient parvenus depuis l'Antiquité tardive[2]. Leur examen permet de proposer la reconstitution des phases d'un rituel exorciste et de dessiner l'architecture d'une conjuration antidémoniaque. L'explication de ces éléments ouvrira sur une comparaison avec les témoignages plus lacunaires et fragmentaires de la tradition juive précédente. Nous examinerons aussi des fragments de rouleaux retrouvés à Qumrân[3],

1. Corpus de papyrus compilés du IIe au Ve siècle, renfermant des formules magiques pour des occasions variées, voir Karl Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae : Die Griechischen Zauberpapyri*, 2 vol., Stuttgart, 1973-1974 (= *PGM*) et Hans Dieter Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells*, Chicago, 1986, p. XLI-XLVIII.

2. *PGM*, IV. 1227-64, 3007-86.

3. Maurice Baillet, *Discoveries in the Judean Desert VII, Qumrân grotte 4.III (4Q482-4Q520)*, Oxford, 1982, p. 215-262 ; Esther Chazon *et al.* (éd.), *Discoveries in the Judean Desert XXIX*, *Qumran Cave 4.XX : Poetical and Liturgical Texts, Part 2*, Oxford, 1999, p. 367-378 ; Florentino García Martínez, Eibert J. C. Tigchelaar, Adam S. van der Woude, *Discoveries in the Judean Desert XXIII,*

qui contiennent des hymnes et formules en hébreu et en araméen datant des Ier siècle avant – Ier siècle de notre ère.

Entre les périodes antique et médiévale, la diffusion de pratiques magiques destinées à contrôler démons et esprits se manifeste surtout dans les découvertes archéologiques – par exemple des ustensiles destinés à la protection domestique comme les coupes magiques babyloniennes (IVe-VIIe siècles)[4] –, et dans une documentation indirecte, les littératures judéo-hellénistique, rabbinique et mystique[5]. Nous manquons toutefois de témoignages directs de rituels exorcistes. Néanmoins, un fil direct semble relier les témoignages médiévaux provenant de la Genizah du Caire[6] à la tradition de l'Antiquité tardive. Aussi clôturerai-je l'article en examinant deux fragments inédits (conservés à la *Bodleian Library* d'Oxford) de rituels démoniaques provenant du répertoire de manuscrits magiques de la Genizah et datables des XIe-XIIIe siècles, car ils démontrent à la fois les développements et la persistance du genre dans le contexte judéo-égyptien médiéval[7].

Qumran Cave 11.II: (11Q2-18, 11Q20-31), Oxford, 1998, p. 181-205 ; Esther Eshel, « Genres of Magical Texts in the Dead Sea Scrolls », dans Armin Lange, Hermann Lichtenberger, K. F. Diethard Römheld (éds.), *Die Dämonen-Demons : Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und früchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Tübingen, 2003, p. 395-415.

4. Joseph Naveh, Shaul Shaked, *Amulets and Magic Bowls : Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jérusalem, 1985 ; *Id.*, *Magic Spells and Formulae : Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem, 1993.

5. Philip S. Alexander, « Incantations and Books of Magic », dans Emil Schürer éd., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C – 135 A. D.)*, Edinburgh, 1986, vol. III, p. 342-379 ; Gideon Bohak, *Ancient Jewish Magic. A History*, Cambridge, 2008, p. 70-142.

6. Le terme *genizah* désigne un lieu interne à une synagogue où sont conservés tous types de témoignages écrits en hébreu, qui ne sont plus utilisables, mais qui ne peuvent pas être détruits parce qu'ils pourraient contenir les lettres du nom divin et parce que la langue et l'écriture hébraïque sont considérées comme sacrées. Tandis que les *genizot* des autres synagogues médiévales ont été périodiquement vidées, la *genizah* de la synagogue de Ben Ezra à Fustat (la vieille ville du Caire) a continué de conserver son trésor de manuscrits qui s'est accru et enrichi entre le XIe et le XIXe siècle. Voir : Solomon D. Goitein, *A Mediterranean Society. The Jewish Community of the World as Portrayed in the Documents of the Cairo Genizah,* Berkeley, 1967-1993, vol. 1, p. 1-15 ; Stefan Reif, *A Jewish Archive from Old Cairo. The History of Cambridge University's Genizah Collection*, London, 2000, p. 1-14 ; Adina Hoffman, Peter Cole, *Sacred Trash: The Lost and Found World of the Cairo Geniza*, New York, 2011.

7. Cf. ms Heb. e. 44, ff. 78-79 et ms Heb. f. 61, ff. 40-41, dans Adolf Neubauer, Arthur E. Cowley, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, vol. II, Oxford, 1906, p. 65 & 336.

Je commencerai par introduire à la nature des démons et à l'imaginaire démonologique et magique juif.

L'IMAGINAIRE DÉMONOLOGIQUE JUIF ET LA TRADITION MAGIQUE

La pensée juive antique et médiévale est caractérisée par une réelle ambivalence vis-à-vis de la diffusion des arts magiques dans leur ensemble, et des rituels démonologiques en particulier, bien qu'ils entrent dans la liste des pratiques magiques condamnées dans *Deutéronome* 18:9-15 - *Lévitique* 19:26 - *Nombres* 23:23.

La croyance aux esprits et aux démons est attestée dans les témoignages classiques, bibliques et talmudiques. *Shedim*, *ruḥot*, Lilit et 'Aza'zel, ou encore les anges rebelles, font leur première apparition dans la Torah, dans les Prophètes et dans les Psaumes[8].

La foi en un univers organisé hiérarchiquement et fonctionnant par l'intervention de pouvoirs cosmiques dépendants de la volonté divine se diffuse dans le judaïsme du Second Temple à partir d'une contamination perse[9]. Le monde est entendu comme un complexe habité par des forces angéliques, infernales et démoniaques, qui l'animent et veillent à ses différentes fonctions. La démonologie s'est surtout développée à l'époque hellénistique, lors du passage de l'oralité à la production écrite de textes magiques juifs, dont leurs auteurs – la plupart de tradition scribale ou rabbinique – s'affirment comme des professionnels de la magie[10]. Dans les Écritures, dans la littérature apocryphe et dans les documents retrouvés à Qumrân, sont mentionnées pour la première fois des figures démoniaques parmi les plus connues et les plus redoutées – comme Satan, Bélial, Asmodée, Samaël, Mastéma[11] – qui se disputent, selon les traditions, la fonction

8. Voir en particulier *Lévitique* 16: 8, 10, 26; *Deutéronome* 32: 17; *1 Samuel* 19: 8; *Isaïe* 34: 14; Ps 91: 6, 106: 37. Voir, en outre, Philip S. Alexander, «The Demonology of the Dead Sea Scrolls», dans Peter W. Flint, James C. VanderKam éds., *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, Leiden, 1998-1999, vol. II, p. 331-353; Dan Ben Amos, «On Demons», dans Rachel Elior, Peter Schäfer éds., *Creation and Re-creation in Jewish Thought. Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Tübingen, 2005, p. 27-37.

9. Paolo Sacchi, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a. C e I secolo d.C.*, Torino, 2002, p. 143, 148-156.

10. Gideon Bohak, *Ancient Jewish Magic*, p. 135-144.

11. Pour les références à Satan, voir *Job* 1:6-2:10 et *1 Hénoch* 53:3 & 54:6 (cf. James H. Charlesworth éd., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. I:

de seigneurs et souverains des légions infernales. S'y ajouteront aussi de nouvelles catégories, comme les esprits « bâtards » des sources qumrâniennes[12], ou encore les esprits malins dits *maziqin*, qui apparaissent pour la première fois dans la *Mishnah* (*Avot* 5, 6).

Les êtres qui habitent les plus hautes sphères du royaume divin, tout comme les sphères inférieures, se multiplient dans les traditions littéraires, et leur profil ainsi que leurs fonctions sont progressivement différenciés : leur pouvoir d'interaction avec les hommes et leur autonomie envers la divinité se sont accrus[13]. La foule des anges veille sur les corps astraux, sur les conditions météorologiques, sur l'ordre et le bien-être de la nature, sur les transformations de l'ordre social. Les légions de démons et d'esprits influencent le monde des hommes et peuvent s'incarner dans des éléments naturels et dans les espèces végétales et animales, compromettant ainsi la santé physique des corps jusqu'à en provoquer la corruption[14]. L'ensemble de ces groupes comprend aussi des divinités étrangères provenant de contextes polythéistes, redimensionnées au rang de démons ou d'esprits de planètes[15].

Malgré les analogies évidentes avec les représentations néoplatoniciennes, dans la tradition juive, la cosmologie et les panthéons hellénistiques sont réinterprétés de manière à en repousser les éléments incompatibles. La volonté de l'unique Dieu créateur n'est pas mise en cause et les êtres célestes ou infernaux, même dotés de pouvoirs surnaturels et de prérogatives semblables à celles de Dieu, ne peuvent être mis sur le même plan que la divinité[16].

Des éléments fondamentaux pour l'élaboration de cet imaginaire démonologique apparaissent dans la littérature apocryphe,

Apocalyptic Literature and Related Works, New York, 1983, p. 37-38) ; pour Asmodée cf. *Tobie* 3:8-17 ; Béliar apparaît dans le *Livre des Jubilés* 1:20 & 15:33, Samaël dans *3 Baruch* et *3 Hénoch* 14:2 (cf. James H. Charlesworth éd., *The Old Testament*, vol. I, p. 223-315, 653-678). On notera que *3 Hénoch* est bien plus tardif que les autres témoins.

12. Philip S. Alexander, « The Demonology », p. 331-353.

13. Saul M. Olyan, *A Thousand, Thousands, Served Him: Exegesis and the Naming of Angels*, Tübingen, 1993 ; Nathaniel Deutsch, *Guardians of the Gate, Angelic Vice Regency in Late Antiquity*, Leiden, 1999.

14. Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition : A Study in Folk Religion*, London, 1939, p. 25-77.

15. Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic*, p. 44-60 ; Gideon Bohak, *Ancient Jewish Magic*, p. 247-257.

16. Rebecca Macy Lesses, *Ritual Practices to gain Power: Angels, Incantations and Revelations in Ancient Jewish Mysticism*, Harrisburg, PA, 1998, p. 36-55.

apocalyptique et hénochienne ; ils sont préservés comme tels dans la tradition ultérieure. Une légende attestée pour la première fois dans le *Livre des Veilleurs* concerne la génération des démons et des esprits malins et leur origine angélique (*1 Hénoch* 6-8) : les démons se seraient distingués des anges à la suite de leur rébellion envers Dieu et de leur descente sur la Terre et, de leur union avec les hommes, seraient nés les *nephilim* (les géants)[17]. En particulier, l'histoire de l'ange déchu 'Aza'zel, de son enchaînement et emprisonnement dans l'abysse infernal par l'ange Raphaël, devient paradigmatique et (nous le verrons bientôt) se trouve évoquée dans les rites antidémoniaques[18].

Les héros humains décrits dans ces œuvres sont des figures d'élus qui, au moyen de pratiques secrètes, réussissent à entrer en contact avec les puissances angéliques ou démoniaques avec des objectifs variés, prophétiques, divinatoires ou thérapeutiques.

Un passage de Flavius Josèphe, qui énumère les effets positifs produits sur le genre humain par ces formes de savoir, synthétise l'attitude bienveillante du judaïsme hellénisé du Ier siècle envers les spécialistes de la magie :

> Dieu lui [Salomon] accorda aussi l'art de combattre les démons pour l'utilité et la guérison des hommes. Comme il avait composé des incantations pour conjurer les maladies, il a laissé des formules d'exorcisme pour enchaîner et chasser les démons, de façon qu'ils ne reviennent plus (*Antiquités judaïques* VIII, 45)[19].

Lors des rencontres avec des figures surnaturelles, l'acquisition de connaissances ésotériques est concédée à certains héros de la tradition biblique (Noé, David, Salomon, etc.)[20]. C'est à eux qu'est attribuée la composition de textes secrets auxquels auraient dû recourir les aspirants théurges pour saisir les techniques magiques[21]. À ces derniers sont associés, depuis l'Antiquité tardive et dans la

17. James H. Charlesworth éd., *The Old Testament*, p. 15-16. Archie T. Wright, « Evil Spirits in the Second Temple Judaism: the *Watcher* Tradition as a Background to the Demonic Pericopes in the Gospels », *Henoch* 28, 2006, p. 141-159.

18. Voir *1 Hénoch* 10 (cf. James H. Charlesworth éd., *The Old Testament*, p. 17).

19. Traduction Salomon Reinach ; texte grec Benedictus Niese, *Flavii Josephi Opera edidit et apparatu critico instruxit Benedictus Niese,* Berlin, 1887-1895, vol. II, p. 186.

20. Voir Roy Kotansky, « Greek Exorcistic Amulets », dans Marvin Meyer, Paul Mirecki éds., *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 1995, p. 257, 270-271.

21. Theodore Schrire, *Hebrew Amulets : Their Decipherment and Interpretation*, London, 1966, p. 110.

littérature des *Hekhalot*[22], les principaux personnages de la tradition rabbinique, Rabbi ‘Aqivah et Rabbi Yishma’el qui vécurent entre le Ier et le IIe siècle.

Dans la littérature talmudique et notamment les sources haggadiques, la nature des esprits et des démons se précise, tout en confirmant les catégories et les hiérarchies établies antérieurement. Les esprits sont considérés comme des parties intégrantes de la création divine : ils se multiplient continuellement et sont même plus nombreux que les hommes[23]. La légende la plus connue relative à leur origine les dépeint comme des êtres créés le dernier jour de la Création, laissés par Dieu évanescents et incomplets à l’avènement du Shabbat[24]. Les esprits malfaisants sont généralement identifiés aux âmes des défunts impies et, avec le mauvais œil, ils sont présentés comme les principales causes de cauchemars, maladies, désordre social et disgrâces qui empoisonnent la vie quotidienne de la communauté[25]. Bien qu’invisibles, il est possible de les rencontrer et de les convoquer ; on risque d’en subir les agressions à certains moments de la journée (l’aube, le coucher du soleil ou la nuit), à des moments de crises et à certaines périodes de l’existence (naissances, maladies ou funérailles), ou dans des lieux particuliers où ils ont coutume de demeurer ou de se recueillir, comme les ruines, les lieux isolés, les puits, les miroirs d’eau ou les torrents[26].

Dans le traité talmudique *Sanhédrin*[27], la magie démonologique, interdite aux membres de la communauté par le décret promulgué

22. C’est la première tradition mystique du judaïsme qui rapporte les ascensions célestes de rabbis légendaires, leurs rencontres avec les anges et les expédients magiques à mettre en œuvre pour pouvoir affronter le voyage et le retour à la réalité terrestre ; cf. Karl Erich Grözinger, « The Names of God and the Celestial Powers : their Function and Meaning in the Hekhalot Literature », dans Joseph Dan éd., *Proceedings of the First International Conference of the History of Jewish Mysticism*, Jerusalem, 1987, p. 53-69 ; Rachel Elior, « Mysticism, Magic, and Angelology: The Perception of Angels in Hekhalot Literature », *Jewish Studies Quarterly* 1, 1993-94, p. 3-53.

23. *TB Berakhot* 6a.

24. *M Avot* 5:6.

25. Voir : James A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Philadelphia, 1913, p. 67-94 ; Chester Charlton McCown, *The Testament of Solomon, Edited from Manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna*, Leipzig, 1922, p. 43-48 ; Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic*, p. 61-68 ; Maureen Bloom, *Jewish Mysticism and Magic. An Anthropological Perspective*, London, 2007, p. 128-138.

26. Cf. *TB Berakhot* 3a ; *TB Ḥulin* 105a ; *TB Pesaḥim* 112a.

27. *M Sanhedrin* 6:4 & 7 ; *TB Sanhedrin* 17a, 65a, 67b-68a.

dans le *Deutéronome* (18:10-12), n'est pas retenue au nombre des formes les plus graves de sorcellerie, passibles de condamnation à mort par lapidation[28]. Les rites magiques ne sont pas considérés comme des actions criminelles en tant que telles, et l'interdiction concerne plutôt ceux qui se sont souillés par des comportements blasphématoires ou idolâtres, ainsi que les sorcières. Ce qui est en question est moins l'essence de la magie que la nature du mage. Les pratiques magiques et exorcistes deviennent acceptables dès lors qu'elles sont exercées par des figures estimables et dignes du fait de leur respect des commandements et de la Loi. La rédaction et la diffusion de formules et amulettes pour éloigner les esprits sont recommandées dans les sources rabbiniques, à partir du moment où elles sont composées et préparées par des « experts »[29] : elles ne doivent donc pas être considérées comme l'expression d'une marginalité ou d'une hétérodoxie par rapport à la culture dominante. Les membres du tribunal rabbinique ont le droit d'étudier la magie dans le but de pouvoir distinguer les arts magiques licites et illicites ; de plus, des personnages faisant autorité dans les récits talmudiques (Ḥanina Ben Dosa, Shimon Ben Yokhai, etc.) sont impliqués personnellement dans la pratique d'exorcismes et de miracles[30].

Les attributs magiques et thérapeutiques de la prière, qu'elle soit individuelle ou collective, représentent la réponse communautaire à la menace des attaques des esprits, du sortilège et du mauvais œil[31]. La connaissance des Écritures et de la langue sacrée, accompagnée d'un charisme spécial, peut élever certaines personnalités (des hommes justes et savants considérés comme le couronnement de la création divine) au-dessus des interdits imposés à la majorité. Il leur est permis de participer de manière active au maintien de l'ordre cosmique et de la paix sociale.

28. Voir : Jonathan Seidel, « Charming Criminals : Classification of Magic in the Babylonian Talmud », dans Marvin Meyer, Paul Mirecki éds., *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 1995, p. 145-166 ; Brigitte Kern-Ulmer, « The Depiction of Magic in Rabbinic Texts: the Rabbinic and the Greek Concept of Magic », *Journal for the Study of Judaism* 27, 1996, p. 289-303 ; Philip S. Alexander, « The Talmudic Concept of Conjuring (*'Ahizat 'Einayim*) and the Problem of the Definition of Magic (*Kishuf*) », dans Rachel Elior, Peter Schäfer éds., *Creation and Re-creation*, p. 7-26.

29. *M Shabbat* 6:2.

30. Meir Bar-Ilan, « Exorcism by Rabbis: Talmudic Sages and Magic », *Da'at* 34, 1995, p. 17-31.

31. Maureen Bloom, *Jewish Mysticism*, p. 36-37, 47-53 & 122-123.

La magie juive dans l'Antiquité tardive se forme consciemment sur ces prémisses : en conférant un rôle central à l'écriture, en forçant ses potentialités, et en se fondant sur l'usage performatif et théurgique des noms saints, des versets bibliques et des caractères de l'alphabet[32]. Dans la tradition magique, les histoires bibliques sont utilisées comme des formules, les versets sont considérés à l'aune des noms puissants, et les mages peuvent aller dans certains cas jusqu'à manipuler consciemment des sources sacrées pour les adapter aux exigences du rite[33].

Les découvertes archéologiques manifestent la diffusion de ces pratiques : des dizaines d'amulettes, *ostraka* et *lamellae* juives, en hébreu et en araméen, qui couvrent une période allant du IIIe au VIIe siècle, ont été découvertes dans les fouilles des aires égyptienne et syro-palestinienne ; une centaine de coupes magiques d'origine babylonienne – des bols en terre cuite datés des IVe-VIIe siècles – ont été retrouvées dans les fouilles irakiennes et perses. Coupes et amulettes ont été repérées notamment dans les périmètres des maisons et des synagogues, témoignant ainsi de pratiques de protection (personnelle, domestique ou communautaire) bien répandues[34]. Les amulettes se présentent comme des composés de prières, versets bibliques et noms magiques (des anges et de Dieu) tracés sur des supports matériels (cuivre, pierres, métaux) dans un but apotropaïque et thérapeutique. Les inscriptions à l'intérieur des coupes comprennent des formules d'expulsion, adressées à des groupes de démons ou à un esprit précis, des invocations de noms divins et angéliques et des références, en hébreu et en araméen, à des passages bibliques et talmudiques.

Les manuscrits magiques de la Genizah (en hébreu, araméen ou judéo-arabe) s'inscrivent dans la continuité de cette tradition[35].

32. Voir : Gideon Bohak, *Ancient Jewish Magic*, p. 298-314 ; Madalina Vârtejanu-Joubert, « The Letter as Object. The Written Word between Reification and Hermeneutics in Rabbinic Judaism », *Écritures Rituelles* 1, 2010, http://mondesanciens.revues.org/index129.html.

33. Cf. David Frankfurter, « Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells », dans Marvin Meyer, Paul Mirecki éds., *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 1995, p. 457-76 ; Gideon Bohak, *Ancient Jewish*, p. 309-314 ; Dorothea M. Salzer, *Die Magie der Anspielung. Form und Funktion der biblischen Anspielungen in den magischen Texten der Kairoer Geniza*, Tübingen, 2010.

34. Cf. Joseph Naveh, Shaul Shaked, *Amulets and Magic Bowls*, p. 13-29, 40-214 ; *Id.*, *Magic Spells and Formulae*, p. 43-143.

35. Lawrence H. Schiffman, Michael D. Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation*

L'abondance et la variété des textes de prescriptions magiques et de consignes rituelles découverts notamment parmi les documents provenant de la synagogue médiévale de Ben Ezra à Fustat (l'ancien Caire) témoignent de la fonction centrale de ces pratiques au sein de la culture juive médiévale[36]. Les genres magiques rassemblent une riche documentation d'amulettes et de formules d'incantations ; de plus, on relève à la Genizah les premières attestations directes de livres et de traités angélologiques et démonologiques fort répandus tout au long du Moyen Âge, tels que *Ḥarba' de-Mosheh* et *Sefer ha-Razim*, ou les *Shimmush Tehillin*, sur l'usage magique des Psaumes[37].

Les aspects rédactionnels les plus courants des formules comprennent la présence des noms puissants et un usage magique de la Bible. Certaines instructions ne prescrivent que l'invocation *au nom* de Dieu ou l'écriture *des noms* des créatures surnaturelles, c'est-à-dire impliquant une ontologie graphique et phonique[38]. « Je conjure », en hébreu *'ani mashbia'*, est l'expression performative la plus commune et, pourrait-on dire, canonique de conjuration et d'invocation de pouvoirs célestes[39]. La connaissance des *noms* et de l'Écriture est la

Texts from the Cairo Geniza, Sheffield, 1992 ; Steven M. Wasserstrom, « The Magical Texts in the Cairo Geniza », dans Joshua Blau, Stefan Reif éds., *Genizah Research After Ninety Years: Papers read at the Third Congress of the Society for Judeo-Arabic Studies, Cambridge*, 1992, p. 160-166 ; Peter Schäfer, Shaul Shaked, *Magische Texte aus der Kairoer Geniza*, 3 vol., Tübingen, 1994-1999.

36. Cf. Gideon Bohak, « Reconstructing Jewish Magical Recipe Books from the Cairo Genizah », *Ginzei Qedem* 1, 2005, p. 9-29 ; Emma Abate, *Manoscritti della Genizah alla biblioteca dell' Alliance Israélite Universelle: uno sguardo sulla magia ebraica*, Palermo (sous presse).

37. Voir Mordechai Margalioth, *Sefer ha-Razim*, Jerusalem, 1966 ; Yuval Harari, *Harba de-Moshe (The Sword of Moses): A New Edition and a Study*, Jerusalem, 1997 ; Bill Rebiger, Peter Schäfer, *Sefer ha-Razim I und II: Das Buch der Geheimnisse I und II (vol. 1)*, Tübingen, 2009 ; Bill Rebiger, *Sefer Shimmush Tehillim: Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen: Edition, Übersetzung und Kommentar*, Tübingen, 2009.

38. Les noms sont constitués à la fois de séquences de lettres indéchiffrables et de séquences alphabétiques ; chaque lettre peut être considérée un nom en soi. L'identification du nom avec l'essence et le pouvoir de l'être invoqué est la condition de cette conception de la magie. Cf. Karl Erich Grözinger, « The Names of God and the Celestial Powers », p. 53-69 ; David Frankfurter, « The Magic of Writing and the Writing of Magic: the Power of the World in Egyptian and Greek Tradition », *Helios* 21, 1994, p. 189-221 ; Madalina Vârtejanu-Joubert, « The Letter as Object », http://mondesanciens.revues.org/index129.html.

39. Le but de la formule est de contraindre soit les anges soit les démons, ainsi que la divinité elle-même, à accomplir la volonté des mages.

garantie de l'efficacité du dispositif magique et le bagage préalable du magicien, considéré intermédiaire et *vas* du pouvoir divin. Scribes et savants sont parmi les principaux auteurs et rédacteurs de textes magiques. Des amulettes protectrices et des formules antidémoniaques pour les malades, aussi bien juifs que non juifs, sont souvent écrites par les rabbins de la synagogue eux-mêmes[40].

Les techniques exorcistes documentées dans les fragments de la Genizah maintiennent des formes et des éléments textuels qui, bien que transposés dans un contexte juif en partie arabisé, reflètent encore la culture de matrice hellénistique et rabbinique dans laquelle s'est formée la tradition littéraire antidémoniaque[41].

Les exorcismes dans les Papyrus Magiques Grecs

Les techniques exorcistes fondées sur l'utilisation du nom divin et des anges, pratiquées comme de véritables thérapies, sont décrites dans les témoignages judéo-hellénistiques, évangéliques ou de l'Antiquité tardive[42]. La popularité des mages juifs comme guérisseurs était reconnue dans les sociétés des non-juifs, des "nations". On peut mentionner par exemple le récit de Flavius Josèphe qui rapporte le prestige du juif Eléazar, devenu célèbre pour avoir effectué avec succès un exorcisme devant l'empereur Vespasien (*Antiquités judaïques* VIII, 46-48) ; on peut rappeler aussi

40. Cf. Shaul Shaked, « On Jewish Magical Literature in Muslim Countries Notes and Examples», *Pe'amim* 15, 1983, p. 15-26 [héb.] ; *Id.*, «Medieval Jewish Magic in Relation to Islam: Theoretical Attitudes and Genres», dans Benjamin H. Hary, *et al.* éds., *Judaism and Islam: Boundaries, Communication, and Interaction: Essays in Honor of William M. Brinner*, Leiden 2000, p. 97-109.

41. Cf. Peter Schäfer, « Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages », *Journal of Jewish Studies* 41, 1990, p. 75-91, p. 163-180 ; Gideon Bohak, *Ancient Jewish Magic*, p. 215-221. Sur la cohérence formelle du contenu des textes de la Genizah avec la tradition magique précédente et sur la langue des formules, voir aussi Emma Abate, « Theory and Practice of Magic. Two manuscripts from the Alliance Israëlite Universelle's Genizah Collection », *Henoch* 34, 2012, p. 368-397.

42. Cf. Roy Kotansky, « Greek Exorcistic Amulets », p. 243-277 ; Katell Berthelot, « Guérison et exorcisme dans les textes de Qumrân et les Évangiles », dans Françoise Gaide *et al.* éds, *La guérison dans l'aire méditerranéenne, de l'Antiquité à nos jours*, Aix en Provence, 2006, p. 135-148 ; Reimund Leicht, « Mashbia' ani 'alekha : Types and Patterns of Ancient Jewish and Christian Exorcism formulae », *Jewish Studies Quarterly* 13, 2006, p. 319-343.

les paroles d'Origène qui, dans le *Contre Celse* (IV, 33), rappelle l'efficacité des noms d'origine hébraïque dans les pratiques pour éloigner les démons[43].

Dans les Papyrus Magiques Grecs, les formules d'exorcisme ont souvent recours aux noms magiques juifs. Deux instructions, attestées dans *PGM* IV. 1227-64 et 3007-86, renvoient à des traditions qui, bien que syncrétiques, sont au moins en partie d'origine juive[44]. Les deux textes conservent une conjuration au nom du Dieu d'Israël, des transcriptions de noms hébraïques, des références à la Bible et aux sources midrashiques et judéo-hellénistiques. Dans ces documents, l'utilisation du nom « Iesus », défini comme « dieu des Juifs » dans *PGM* IV. 3020, indique une transmission dans un milieu polythéiste qui ne distinguait pas religions juive et chrétienne[45].

Dans ces textes, la procédure exorciste se compose de plusieurs phases marquantes. La formule de *PGM* IV. 1227-64 peut être subdivisée en cinq parties :

1) L'invocation *au* nom – c'est-à-dire la technique d'invocation qui se fonde sur la connaissance des noms personnels de la divinité et qui confère au mage le pouvoir nécessaire pour effectuer le rituel :

> Saint, Dieu d'Abraham ; Saint, Dieu d'Isaac ; Saint, Dieu de Jacob ; Iesus Chrestos, Esprit Saint, le fils du père qui est au-dessus des Sept, qui est parmi les Sept… Iao Sabaoth[46]

2) La spécification du bénéficiaire – où est indiqué le nom du patient, nom qui, dans ce cas, n'est pas précisé puisque nous sommes dans un contexte didactico-descriptif[47] :

> Puisse ton pouvoir avoir effet sur lui, *untel fils d'untel*[48]

43. Cf. Benedictus Niese, *Flavii Josephi*, vol. 2, p. 186-187 ; Dennis C. Duling, « The Eleazar Miracle and Solomon's Magical Wisdom in Flavius Josephus's *Antiquitatae Judaicae* 8.42-49 », *Harvard Theological Review* 78, 1985, p. 1-25 ; Origène, *Contre Celse*, *tome II (livres III et IV)*, introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret, Paris, 1968, p. 266-269.

44. Cf. Samson Eitrem, *Some Notes on the Demonology of the New Testament*, Oslo, 1966, p. 15-30 ; Daniel Sperber, « Some Rabbinic Themes in Magical Papyri », *Journal for the Study of Judaism* 16, 1985, p. 93-103 ; Roy Kotansky, « Greek Exorcistic Amulets », p. 261-266.

45. Roy Kotansky, « Greek Exorcistic Amulets », p. 264.

46. *PGM*, IV. 1232-1235.

47. Pour l'utilisation de l'expression hébraïque correspondant à *untel fils d'untel* dans les textes magiques de la Genizah, Emma Abate, « Theory and Practice of Magic », p. 368-397.

48. *PGM*, IV. 1235-1236.

3) Le but de l'invocation – les puissances invoquées sont amenées à effectuer directement (le mage ne se posant qu'en simple intermédiaire) l'opération d'expulsion du démon, dont le nom personnel est donné :

> Afin que tu expulses ce sale démon, Satan, qui est en lui[49]

4) La conjuration à la première personne – le mage, investi de la même force que le dieu, peut affronter le démon auquel il s'adresse à la première personne, en ayant recours à la fonction performative et contraignante du verbe « jurer »[50].

> Je te conjure, démon, qui que tu sois, pour ce dieu, SABARBARBATHIOTH SABARBARBATHIOUTH SABARBARBATHIONETH SABARBARBAPHAI[51]

5) L'éloignement des démons – les tentatives d'expulser le démon sont exprimées sous la forme du commandement, exprimée par la répétition des verbes « sortir » et « s'éloigner » à l'impératif.

> Sors, ô démon, afin que je t'attache avec des chaînes adamantines, incassables, libre dans l'abysse noir de la perdition[52].

L'enchaînement du démon rappelle l'emprisonnement de 'Aza'zel et des anges rebelles aux enfers tel qu'il est raconté dans le *Livre des Veilleurs*[53].

La structure du second rituel (*PGM* IV. 3007-86) est analogue. La formule est plus élaborée que la précédente et riche de références à l'histoire et aux personnages bibliques ; sont comprises différentes conjurations à prononcer par le nom divin, dont sont exaltés les attributs et les prodiges, comme dans un hymne, en célébrant son pouvoir créateur et destructeur et de contrôle sur les phénomènes naturels et les forces angéliques. Avec un nouvel écho évident à la légende des Vigilants, la divinité est exhortée à faire descendre son ange dans le but d'affronter le démon, dont est rappelée l'origine angélique (*PGM* IV. 3025-3028)[54]. Le démon est exhorté à révéler son nom et il lui est ordonné d'obéir et de se soumettre :

49. *PGM*, IV. 1237.
50. Sur la correspondance entre le grec ἐξορκίζειν et le verbe hébreu עבש, Roy Kotansky, « Greek Exorcistic Amulets », p. 251.
51. *PGM*, IV. 1240-1242.
52. *PGM*, IV. 1245-1248.
53. *1 Hénoch* 10 (cf. James H. Charlesworth éd., *The Old Testament*, p. 17).
54. On peut relever d'autres références avec la tradition hénochienne des

> Je te conjure, quelque esprit démoniaque que tu sois, de dire de quel genre tu es, puisque je te conjure par l'aide de Dieu qui porte la lumière, indéfectible, qui connaît chaque chose qui est dans le cœur de toute créature vivante.

Ces exorcismes sont introduits et conclus par des instructions sur leur préparation, dans laquelle intervient le pouvoir symbolique des matériaux et des nombres qui va en favoriser l'efficacité[55]. Dans la partie conclusive du second rituel (*PGM* 3083-3086), on prescrit l'abstinence de viande de porc et la préservation de la pureté, sur la base d'une « tradition juive transmise par des hommes sages ». Sont en outre indiquées les procédures de préparation des amulettes, sur lesquelles est inscrit un nom secret (*PGM* IV. 1254-1263 & 3014-3017). Les amulettes, considérées comme indispensables pour tenir démons et esprits éloignés, ont continué de représenter jusqu'à l'époque moderne des composantes essentielles de l'exécution des rites antidémoniaques. Le patient libéré du démon mettait l'amulette à son cou, pour empêcher l'esprit de reprendre possession du corps dont il avait été expulsé[56].

Les exorcismes dans les sources juives antiques

Pour la période du Second Temple, malgré la richesse de la documentation littéraire hellénistique, les attestations directes, en hébreu, de pratiques antidémoniaques sont rares, incomplètes et d'interprétation difficile. On n'en trouve des traces que dans les témoignages provenant des grottes du désert de Judée. En particulier, dans le corpus des fragments qumrâniens ont été découverts des rouleaux d'hymnes où les principaux traits des textes antidémoniaques et d'exorcisme sont identifiables.

Dans le contexte communautaire, apocalyptique et eschatologique de la vie sur les rives de la Mer Morte, les hymnes antidémoniaques ont représenté, pour les adeptes de la secte, l'un des instruments

Veilleurs : « Je te conjure grâce à Celui qui a réduit en cendres les obstinés Géants, avec un éclair, Celui que les cieux des cieux honorent, que les ailes des Chérubins adorent », cf. *PGM*, IV. 3058-3060.

55. Cf. *PGM* IV. 1227-1230, 1248-1251, 3007-3010, 3083-3086.

56. Cf. Roy Kotansky, « Greek Exorcistic Amulets », p. 243-277 ; Jeffrey H. Chajes, *Between Worlds. Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism*, Philadelphia, 2003, p. 57-95.

les plus puissants d'autodéfense contre les incursions des forces ennemies[57]. Les textes de 4Q510, 4Q511 et 4Q444[58] semblent avoir été composés dans ce but, probablement afin d'être récités au cours d'occasions liturgiques de purification collective et de libération des membres du groupe des forces malignes. Les rouleaux 4Q510 et 4Q511[59] renferment des cantiques dont les caractéristiques renvoient à des aspects de l'organisation et de la religiosité sectaires – comme les introductions aux hymnes qui en signalent l'attribution au *maskil*, figure charismatique placée à la tête de la communauté. Ces deux manuscrits contiennent des fragments qui se présentent, autant qu'il a été possible de les reconstruire, comme des chants de louange magnifiant la force et la splendeur de la divinité, son pouvoir créateur, ainsi que la panique et la terreur que provoque sa puissance sur le monde. Ces chants sont accompagnés de formules adressées aux noms d'esprits et de démons à terroriser.

Dans 4Q510, fr. 1, ll. 4-5, le *maskil* prononce l'expression à la première personne *'ani mashmia'*, « je proclame »[60] :

> Moi, le *maskil*, je proclame votre Splendeur et votre Majesté afin d'effrayer et de terroriser tous les esprits, anges de la destruction, esprits bâtards, démons, lilit, démons hiboux et chats sauvages[61], et ceux qui

57. Cf. Bilhah Nitzan, *Qumran Prayer & Religious Poetry*, Leiden, 1994, p. 232-272 ; Esther Eshel, « Apotropaic Prayers in the Second Temple Period », dans Esther Chazon éd., *Liturgical Perspectives : Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 19-23 January, 2000*, Leiden-Boston, 2003, p. 79-81.

58. Cf. Maurice Baillet, *DJD VII*, p. 215-262 ; Esther Chazon *et al.*, *DJD XXIX*, p. 367-378 ; Florentino García Martínez, Eibert J. C. Tigchelaar, Adam S. van der Woude, *DJD XXIII,* p. 181-205.

59. Le premier manuscrit est constitué de 12 fragments, rédigés dans un style calligraphique datable de l'époque hérodienne. Le second, composé de plus de 200 fragments, est probablement la suite du manuscrit précédent, voir Maurice Baillet, *DJD VII*, p. 215-262. Le titre de la composition dans 4Q511, fr. 8, l. 4. (Maurice Baillet, *DJD VII,* p. 224) lie le texte au cantique précédent : « du *maskil*, deuxième cantique, pour effrayer ceux qui lui inspirent la crainte ».

60. Cf. Maurice Baillet, *DJD VII*, p. 216 : 4Q510, fr. 1, l. 4. La lecture *'ani mashbia'*, « je conjure », au lieu de *'ani mashmia'*, est aussi possible au niveau paléographique. L'utilisation du verbe spécialisé du serment pourrait répondre de façon ponctuelle à la typologie des formules antidémoniaques que nous sommes en train d'esquisser. Dans 4Q510, fr. 1, ll. 6-8, est demandée la destruction temporaire, mais pas définitive, des entités maléfiques, conformément à une conception particulière du temps rythmé en phases successives du choc entre « les fils de la Lumière » (le nom des membres de la secte) et les forces du mal.

61. Cf. *Isaïe* 34:14.

frappent soudainement pour induire en erreur l'esprit de connaissance et bouleverser leur cœur et leurs âmes.

Cette formule est adressée aux deux attributs divins de la « splendeur » (*tiferet*) et de la « majesté » (*hod*), avec l'aide desquels le *maskil* entend libérer les cœurs et les âmes des membres de la communauté des incursions démoniaques. Le fait qu'aucun individu en particulier ne soit mentionné, et que le texte soit destiné de manière générale à tous ceux qui ont subi l'agression des démons, pourrait constituer une référence à l'usage de cette formule dans un contexte liturgique[62]. À la différence de *PGM* IV. 1227-64 et 3007-86, les démons et les esprits ne sont pas interpellés directement, probablement parce que l'on connaît déjà leur nom. Une liste de noms d'esprits et de démons est donnée dans le texte de 4Q510 ; la présence de telles énumérations dans un rituel représente une des caractéristiques les plus répandues dans les textes d'exorcisme[63].

En quelques lignes on retrouve un antécédent des formules antidémoniaques des *PGM* ; l'ordre est différent et le bénéficiaire n'est plus individuel mais collectif. Toutefois les principaux éléments se retrouvent :

1. La conjuration à la première personne ;
2. L'invocation aux noms saints ;
3. L'objectif de l'invocation ;
4. L'éloignement des démons, dont on connaît le nom ;
5. La spécification du bénéficiaire.

Le rouleau 4Q444[64] appartient au même répertoire de textes ; il renferme des fragments d'un hymne apotropaïque qui correspond à un contexte sectaire. Outre les expressions de louange et les noms d'esprits à conjurer, nous retrouvons ici une exhortation à la seconde personne, qui se pose comme une prescription générique adressée aux membres de la communauté :

62. En soutien à cette hypothèse, voir Maurice Baillet, *DJD VII,* p. 215-262 : dans 4Q511, l. 63 col. IV, l'expression « Ils béniront toutes tes œuvres, toujours, sois béni pour l'éternité, Amen, Amen », peut être interprétée comme une réponse antiphonique de l'assemblée à la fin de l'hymne.

63. Cf. Roy Kotansky, « Greek Exorcistic Amulets », p. 243-277 ; Jeffrey H. Chajes, *Between Worlds*, p. 57-95.

64. D'époque hérodienne (Ier siècle), voir Esther Chazon *et al.*, *DJD XXIX*, p. 367-378.

> Renforce-toi, à travers le respect des lois divines et en vue de la bataille avec les esprits de l'iniquité[65].

L'utilisation des hymnes ne semble pourtant pas avoir une fonction exclusivement défensive ; elle constituait probablement une pratique antidémoniaque « active » et « agressive ». Les formules de malédiction à jeter contre les démons, conservées dans la partie finale du rouleau (extrêmement fragmentaire), si elles appartenaient à un seul et même texte, pourraient confirmer cette interprétation. La structure de l'hymne se rapprocherait de celle de textes magiques plus tardifs dans lesquels sont incorporées, dans le même sortilège, des formules tant liturgiques que d'excommunication et de malédiction[66].

Enfin, un autre texte, le rouleau 11Q11[67], conserve une collection fragmentaire d'exorcismes dont les destinataires sont « ceux qui ont été frappés par les démons »[68], qui servaient probablement de modèles pour des rituels individuels d'expulsion démoniaque à effectuer selon une procédure similaire à *PGM* IV. 1227-64 & 3007-86. Il est vraisemblable, en effet, que les textes recueillis dans cet exemplaire ont circulé aussi en dehors du contexte communautaire, puisqu'ils ne contiennent pas de traces d'éléments sectaires. En revanche[69], on peut y reconnaître distinctement des aspects communs à la tradition magique judéo-hellénistique. Une des formules, attribuée à Salomon[70], rapporte certains mots-clés que l'on peut rapprocher de la légende qui considérait ce personnage comme le détenteur de connaissances secrètes obtenues auprès des démons et qu'il devait utiliser à des fins thérapeutiques et apotropaïques[71]. Une autre formule est attribuée à David[72], figure prédominante dans la

65. Esther Chazon *et al.*, *DJD XXIX*, p. 367-378, fr. I – 4 i.

66. Roy Kotansky, « Greek Exorcistic Amulets », p. 262-272.

67. Le texte en graphie hérodienne formelle du Ier siècle est constitué de quatre fragments et de six colonnes extrêmement lacunaires, en partie reconstruites sur des bases paléographique et philologique, voir Florentino García Martínez, Eibert J. C. Tigchelaar, Adam S. van der Woude, *DJD XXIII*, p. 181-205.

68. Voir García Martínez, Eibert J. C. Tigchelaar, Adam S. van der Woude, *DJD XXIII*, p. 198 : 11Q11, col. V, l. 2.

69. Esther Eshel, « Apotropaic Prayers », p. 69-88.

70. Florentino García Martínez, Eibert J. C. Tigchelaar, Adam S. van der Woude, *DJD XXIII*, p. 189: 11Q11, col. II, l. 2-12.

71. La connaissance qu'avait Salomon des plantes et remèdes remonte à la tradition biblique de 1R 5:9-14.

72. Florentino García Martínez, Eibert J. C. Tigchelaar, Adam S. van der Woude, *DJD XXIII*, p. 198 : 11Q11, col. V, l. 4.

littérature magique, en vertu des pouvoirs exorcistes qui lui sont conférés dans le récit biblique où il intervient pour libérer Saul de l'esprit malfaisant qui le tourmente[73]. La technique magique est ici indiquée avec le terme d'origine biblique *laḥash*. Ce mot, qui désigne l'enchantement, mais aussi le chuchotement et le souffle, pourrait être une évocation de l'exécution musicale mise en scène par David, centrée sur le son hypnotique du chant et du *kinnor*, à laquelle l'exorciste aurait pu faire référence en accomplissant le rituel.

La structure des formules est compatible avec le schéma du paragraphe précédent. Les conjurations se fondent sur l'invocation du nom divin (en l'occurrence le tétragramme) et sur l'exaltation de son pouvoir créateur[74]. La nature hymnologique des textes est un autre élément commun aux documents qui proviennent de Qumrân comme de la tradition des Papyrus Magiques Grecs.

Dans une des sections les mieux conservées de 11Q11, le démon est interpellé directement : on lui demande son nom comme dans le texte de *PGM* IV. 3007-3064. Sa nature, sa descendance semi-angélique et ses apparences sont également décrites :

> Qui es-tu [né d'] un homme et de la race des Saints ? Ton visage est le visage de la fausseté et tes cornes sont de rêve et de ténèbres, tu n'es pas né de lumière ni de justice.[75]

Dans deux des conjurations est invoquée l'intervention d'un ange envoyé directement du ciel, avec des mots qui renvoient à nouveau à la tradition hénochienne de l'emprisonnement de 'Azaz'el[76].

> [YHWH] dans la fureur de sa colère [enverra] sur toi un ange puissant afin de réaliser chacune de ses paroles sans compassion pour toi, lequel […] te conduira tout en bas, dans le grand abysse et dans le Sheol le plus profond.
>
> Le prince de l'armée de YHWH te conduira dans le profond Sheol et fermera derrière lui les portes de bronze[77].

73. *1Samuel* 16 : 14-23.

74. Pour l'occurrence de la forme *mashbi'a*, Florentino García Martínez, Eibert J. C. Tigchelaar, Adam S. van der Woude, *DJD XXIII*, p. 181-205, col. I, l. 6, col. III, l. 4.

75. Florentino García Martínez, Eibert J. C. Tigchelaar, Adam S. van der Woude, *DJD XXIII*, p. 198 : 11Q11, col. V, ll. 6-8.

76. *PGM* IV. 1245-1248 & 3025-3028.

77. Florentino García Martínez, Eibert J. C. Tigchelaar, Adam S. van der Woude, *DJD XXIII*, p. 195, 198 : 11Q11, col. IV, ll. 5-8, col. V, ll. 8-9.

La dernière colonne du manuscrit rapporte enfin une version du *Psaume* 91, identifié depuis la tradition rabbinique comme *shir shel pega'im* : cantique pour « ceux qui ont été touchés [par les démons] »[78]. Le texte se détache par certaines variantes de la tradition massorétique des Psaumes, de façon à l'actualiser en adaptant son contenu aux exigences rituelles ; encore un expédient de la technique magique[79].

Conclusions. Formules pour contrôler les démons provenant de la Genizah du Caire

Ces quelques exemples visaient à mettre en évidence des traits distinctifs de la pratique exorciste. Celle-ci semble suivre un modèle récurrent qui puise dans un patrimoine traditionnel et formel codifié et qui est resté stable pendant de nombreux siècles. Dans une zone assez vaste de la Méditerranée orientale, avec des témoignages éloignés les uns des autres – des textes émanant d'un contexte comme celui de Qumrân et l'origine égyptienne des Papyrus Magiques Grecs –, se sont préservées des traditions qui reflètent une procédure rituelle d'expulsion démoniaque qui s'inscrit dans un système cohérent, aux plans cosmologique et conceptuel, de représentation et de contrôle de l'*invisible*.

Les textes rapportés en 4Q510-511 et 4Q444, de la tradition sectaire, étaient vraisemblablement à la base des performances du *maskil*, au cours de cérémonies qui impliquaient directement les membres de la communauté. Le recueil des exorcismes conservé en 11Q11 se rapproche pour sa part davantage de la tradition magique transmise dans les Papyrus Magiques Grecs ; il était probablement destiné à l'exécution d'exorcismes individuels.

Dans le transfert de conceptions, techniques et formules opératoires, il semble que le rôle joué par les mages-exorcistes juifs ait été déterminant. S'appropriant une partie de l'apparat technologique de la littérature magique gréco-égyptienne, ces derniers ont contribué à leur tour à influencer l'évolution de la tradition hellénistique[80], en

78. *TB Shevuot* 15b, *TY Shabbat* 6.8b.

79. Florentino García Martínez, Eibert J. C. Tigchelaar, Adam S. van der Woude, *DJD XXIII*, p. 199 : 11Q11, col. VI.

80. Gideon Bohak, *Ancient Jewish Magic*, p. 196-209.

l'enrichissant avec leur propre patrimoine de légendes, personnages et figures archétypales (d'anges, de démons et de noms divins), grâce à une opération de sélection entre les deux cultures hellénistique et juive qui n'a pas provoqué de fusion. Les traits vraiment incompatibles avec la religiosité juive de l'époque ont été omis, transformés ou réadaptés dans les témoins qumrâniens, avec, pour résultat, cette configuration d'un rituel antidémoniaque aux traits spécifiques, transmis dans les sources ultérieures.

Pour rester dans l'Antiquité tardive, les témoignages ultérieurs directs et identifiables comme ayant servi de canevas de rituels d'exorcisme sont à peu près inexistants. On dispose néanmoins d'une quantité très significative de sources littéraires indirectes et de découvertes archéologiques (qui couvrent une période allant du IIIe au VIIe siècle) qui attestent de la continuité des pratiques antidémoniaques de toutes sortes dans la vie publique comme dans la sphère privée. L'existence d'amulettes juives provenant de l'aire syro-palestinienne est attestée, et des coupes magiques d'origine babylonienne ont été retrouvées enterrées dans les angles du périmètre interne des habitations afin de piéger les démons qui les menaçaient[81].

Pour terminer, je souhaite présenter deux exemples de fragments de la *Genizah* conservés à la *Bodleian Library* d'Oxford qui n'ont pas encore reçu une attention particulière. Le premier est le manuscrit *Heb*. 61, ff. 40-41[82], qui porte un long rituel pour lutter contre les démons et les esprits malfaisants, mais dont l'objectif n'est pas indiqué de manière explicite : le fragment pourrait être autant l'introduction à un traité de démonologie qu'un texte d'instruction à l'intention des mages, une propédeutique en vue de l'acquisition de pouvoirs surnaturels et exorcistes.

81. Les inscriptions ont été rédigées selon une typologie uniforme d'un dessin en spirale qui s'achève en général par la représentation, dans la partie centrale concave de l'ustensile, d'un démon, qui, enveloppé par la formule, se retrouve ainsi capturé et rendu inoffensif. Cf. Joseph Naveh, Shaul Shaked, *Amulets and Magic*, p. 15-19, Michael D. Swartz, « The Aesthetics of Blessing and Curses: Literary and Iconographic Dimensions of Hebrew and Aramaic Blessing and Curse Texts», *Journal of Ancient Near Eastern Religion* 5, 2006, p. 187-211.

82. Le manuscrit hébreu, partiellement détérioré dans sa partie finale, a été écrit sur papier dans le *ductus* informel majoritairement utilisé dans les documents privés de la *Genizah*, qui vont du XIe au XIIe siècle. Un fragment semblable se trouve à la collection de la Genizah à la *Cambridge University Library*, ms. TS. K 1.1. Voir aussi Filip Vukosavovic éd., *Angels and Demons: Jewish Magic Through the Ages*, Jerusalem, 2010, p. 149.

Les premières lignes commencent par une référence à l'origine céleste des démons et à la nécessité d'en connaître la descendance et les noms personnels pour pouvoir en prendre le contrôle :

> Si tu veux avoir du pouvoir sur *shedim* et *ruḥin bishin* [des esprits malins] et sur les douze familles qui descendirent du ciel à l'époque de Satan leur père, tu apprendras ce livre entièrement, ainsi que leurs noms et les noms de leurs familles et de tous leurs genres.

Le rituel décrit un déroulement complexe, précédé de certaines opérations préliminaires : le mage doit se rendre dans un lieu inhabité, « en montagne, ou dans un champ, ou dans une maison isolée » – tous lieux que le Talmud signale comme plus exposés au risque d'agressions démoniaques[83] – afin de préparer l'espace du rite en le purifiant pendant deux jours consécutifs par des fumigations. Il prescrit en outre de dessiner devant la porte un cercle pourvu de quatre ouvertures permettant l'accès aux « quatre esprits du monde », et d'inscrire à l'intérieur d'un cadre (dont une représentation graphique est donnée sur le manuscrit) une liste de noms magiques. On reconnaît, dans ce passage, les instructions données pour la construction d'un grand talisman-amulette, censé attirer vers le mage les pouvoirs et énergies nécessaires à l'accomplissement du rite. Celui-ci consiste à prononcer une longue formule de conjuration qui combine deux sources littéraires : une adaptation du texte de *Isaïe* 40 : 12, et un hymne liturgique ressemblant à ceux signalés dans les textes antidémoniaques analysés plus haut, où sont chantées les louanges au « Nom de Dieu » et l'immensité de son pouvoir capable de renverser l'ordre cosmique, les forces naturelles, célestes et infernales :

> Au nom de HW HW IH IH, roche des mondes : l'effroi qu'il suscite répand la crainte dans le monde entier et la peur qu'il génère a fait trembler la terre et ses habitants et la crainte qu'il fait naître a fait trembler le désert et l'obscurité profonde de l'Abadon.

Le second document est le manuscrit *Heb*. e. 44, ff. 78-79[84], qui renferme une longue formule pour éloigner les démons. Le texte commence et s'achève en énumérant deux listes de noms et attributs qui sont à comprendre comme un catalogue des esprits malins. La

83. Voir § 3.

84. En format papier, mutilé au début et à la fin, en hébreu, écrit dans un style semi-cursif oriental, élégant et soigné, que l'on peut dater environ du XIIIe siècle.

signification du contenu du texte n'apparaît clairement qu'à la fin du premier *recto* où on lit l'expression de conjuration *'ani mashbia'*. Le but de l'enchantement est noté peu après : repousser les esprits.

Une conjuration basée sur le nom divin et sur l'évocation du pouvoir du feu divin est formulée. Elle emploie des images littéraires, comme le feu qui se nourrit de lui-même et qui devra descendre du trône divin et du royaume angélique et céleste tout entier, dans le but de s'abattre contre l'esprit malin à éloigner :

> Au nom de YHWH roche des mondes, dont le nom est de feu, et dont le trône est de feu, et sa demeure est de feu, et ses noms explicites sont cachetés dans le feu et devant un cercle de feu, et les anges, à leur vue, scintillent de feu, et devant lui il y a un ange de feu, et à ses côtés clignote le feu, et il est feu qui dévore le feu, et le Seigneur est le créateur du feu de tout firmament et le firmament est rempli des armées du feu : Sors, feu et flamme devant le feu qui dévore le feu, descendez ! Et que soit brûlé par vous le destructeur, afin qu'il ne retourne pas dans un éclair !

Les armées angéliques et démoniaques sont à leur tour passées en revue et cataloguées, comme avant une bataille de l'*epos*. Cette évocation renvoie à une représentation visionnaire du monde céleste des anges et du monde du milieu des démons qui rappelle des passages de la littérature des *Hekhalot*. De fait, dans les trouvailles de la Genizah, on rencontre une branche différente et plus ancienne de la tradition mystique du Haut Moyen Âge, dont les traits ne sont pas d'abord littéraires : ils semblent plutôt être étroitement connectés à la tradition magique ancienne[85]. Les éléments visionnaires sont reliés à des pratiques destinées à entrer en contact direct avec les forces célestes afin de pouvoir en maîtriser les actes. Il est probable que de tels textes du premier mysticisme juif renvoient à des expériences réellement pratiquées par un petit groupe d'initiés – experts de formation scribale ou rabbinique qui utilisaient les connaissances acquises dans l'étude des arts magiques (inscrits à leur *curriculum*) afin d'exercer à l'occasion une fonction communautaire comparable à celle des auteurs des hymnes antidémoniaques des époques antérieures.

85. Peter Schäfer, « Merkavah Mysticism and Magic », dans Peter Schäfer, Joseph Dan (éds.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After*, Tübingen, 1993, p. 59-78 ; Rebecca Macy Lesses, « Speaking with Angels : Jewish and Greco-Egyptian Revelatory Adjurations », *Harvard Theological Review* 89, 1996, p. 41-60.

Le texte présenté ici pourrait appartenir à cette catégorie de témoignages ; l'invocation des forces surnaturelles serait dans ce cas mise au service d'une pratique aux conséquences concrètes. Les noms des anges et des démons, le feu divin, se déplacent en descendant des cieux vers un contexte liturgique terrestre, en s'engageant dans une sorte d'angélomachie suscitée et orchestrée par le pouvoir de l'exorciste. Au cours du rituel, les formules de conjuration auraient dû être prononcées de façon à libérer de la présence démoniaque une personne, une maison, ou même la communauté tout entière.

emma.abate@gmail.com