

La puissance de la parole magique dans la littérature, les « papyri magicae » et les défixions

à Marie-Laure et Gérard Freyburger

Pour cerner le mieux possible la notion de magie dans l'Antiquité, nous pouvons nous appuyer sur les définitions que les Anciens en donnaient.

Les définitions de la magie dans l'Antiquité gréco-romaine

Dans son *Apologie*, Apulée de Madaure, philosophe médio-platonicien, définit ainsi le *magus* : « Si, comme je le lis dans de nombreux auteurs, « magus » a dans la langue des Perses¹ le même sens que prêtre en latin (*sacerdotem*), quel crime y a-t-il, je le demande, à être prêtre, à posséder à fond, la connaissance, la science, la pratique des ordonnances rituelles, des règles du culte, des dispositions de la loi religieuse ? »² Le philosophe, en jouant sur les mots et sur l'étymologie de *magus*³, associe étroitement les deux significations du terme, d'une part le « mage », c'est-à-dire le prêtre du peuple perse, comme Zoroastre (ou Zarathoustra)⁴, Ostanès et Hystaspe, les « Mages hellénisés »⁵, d'autre part le « magicien », celui qui accomplit des tours de force par des formules magiques, donc par la puissance de la parole. Mieux même, en tant que philosophe platonicien, Apulée cite comme argument d'autorité les définitions de la magie données par Platon dans ses dialogues, puisqu'il poursuit l'analyse en ces termes : « C'est ainsi du moins que Platon définit la magie quand il expose l'éducation que recevaient chez les Perses les jeunes gens destinés au trône. Les paroles mêmes de cet homme divin sont encore dans ma mémoire : (...) ». Apulée cite d'abord le *Premier Alcibiade* : « Dès que l'enfant atteint deux fois sept ans, on le confie à ceux qu'on appelle les gardiens des enfants royaux ; ce sont des Perses d'âge mûr qui sont choisis comme les meilleurs, au nombre de quatre, le plus savant, le plus juste, le plus tempérant, le plus courageux. Le premier enseigne la science des mages, due à Zoroastre, fils d'[Ahoura Mazda] (c'est, en fait, le culte des dieux) ; il enseigne aussi l'art de régner. »⁶ Ainsi, d'après Platon, ce sont les plus compétents parmi les éducateurs, ceux qui possèdent au plus haut point chacun

¹ Marie-Laure Freyburger, « La magie chez Dion Cassius », dans *La Magie*, Actes du Colloque international de Montpellier (25-27 mars 1999), tome II : « La magie dans l'Antiquité grecque tardive. Les mythes », Montpellier, 2000, p. 98, confirme que le terme μάγος vient du vieux perse *maguš*.

² Apulée, *Apologie (Pro se de Magia liber)*, XXV, 9 ; traduction française de Paul Vallette, éd. CUF, p. 31.

³ Christian Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Strasbourg, 1904, s. v. “magav-“, p. 1111, précise que, en vieux perse, l'adjectif *magav-* signifie “magique”. Le mot *maguš* est attesté pour la première fois en 515 avant J.-C. dans l'inscription de Béhistoun, qui évoque la victoire remportée en 522 par Darius I^{er} sur Gaumata, un mage mède qui s'était proclamé roi de Perse : « Darius le Roi dit : 'Ensuite il y avait un homme, un Mage, du nom de Gaumata' » (inscription de Béhistoun, version en vieux perse, première colonne, 11).

⁴ Jean Varenne, *Zoroastre le prophète de l'Iran*, Paris, 2006, p. 32, rappelle que « le nom de Zoroastre n'est qu'une déformation phonétique de son patronyme véritable : Zarathushtra », donc un Iranien oriental.

⁵ Joseph Bidez et Franz Cumont, *Les Mages hellénisés : Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris, 1938¹, 2007.

⁶ Apulée, *Apologie*, XXV, 11 = Platon, *Premier Alcibiade*, 121 e, traduction française de Maurice Croiset modifiée : plutôt que « fils d'Orosmade » (M. Croiset), nous avons adopté la traduction de J. Bidez et F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, p. 13, car Ahoura Mazda était le nom que Zoroastre donnait à Dieu, selon Jean Varenne, *Zoroastre le prophète de l'Iran*, p. 29.

l'une des vertus cardinales, qui pourront enseigner aux enfants du Grand roi ; l'enseignement de la magie est même l'apanage du plus savant (σοφώτατος)⁷. Apulée en conclut que la magie, loin d'être un grief, est au contraire « un art agréable aux dieux immortels » ; elle est la « connaissance du culte à leur rendre et de la manière de les adorer, science pieuse des choses divines, illustre héritage de Zoroastre et d'Orosmade, ses fondateurs, prêtresse des puissances célestes, elle est l'une des premières choses que l'on enseigne aux princes »⁸. Par cette habile argumentation, le philosophe modifie la perception que son auditoire, au tribunal, avait de la magie, et redonne à l'art du magicien toute sa majesté. Il montre ensuite toute sa puissance, en s'appuyant sur l'autorité d'un autre dialogue platonicien, le *Charmide* : « Dans un autre dialogue de ce même Platon, on lit à propos de Zalmoxis, Thrace de nationalité, mais pratiquant le même art : « Et les incantations sont les paroles bonnes (τὰς δὲ ἐπωδὰς εἶναι τοὺς λόγους τοὺς καλοῦς) »⁹. Comme l'a montré Marie-Laure Freyburger, dans son article « La magie chez Dion Cassius », le terme ἐπωδή, formé sur la racine d'ἄοιδή (« le chant »), signifie, dès l'époque d'Homère, « parole magique, charme », et désigne les « incantations (c'est l'équivalent du latin *in-cantatio*) accompagnant les sacrifices ou les actes rituels¹⁰, comme Platon le précise dans la *République*. Dans les *Lois*, ce sont même par des incantations que les trois législateurs de la nouvelle cité des Magnètes forceront les citoyens à obéir à leurs lois¹¹, ce qui montre clairement la force des formules magiques. Telles sont les définitions philosophiques qu'Apulée de Madaure cite au cours de son procès ; à ces témoignages de Platon il ajoute une autre définition très importante du magicien, qu'il attribue au vulgaire, c'est-à-dire à la *doxa* des non-savants :

Magum existimant, qui communionem loquendi cum deis immortalibus ad omnia quae uelit incredibili quadam uis cantaminum polleat :

« Le « magus », c'est proprement celui qui, entretenant commerce avec les dieux immortels, a **le pouvoir d'opérer tout ce qu'il veut par la force mystérieuse de certaines incantations** ».

Cette définition nous permet de caractériser la magie comme un art (une τέχνη) fondé sur un pouvoir surnaturel (*vis* en latin), qu'il faut que le magicien apprenne. Pour mieux connaître les arts qui constituent la magie, il convient de mentionner le témoignage essentiel de l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien : la magie est « le plus fallacieux des arts », qui « a eu le plus grand pouvoir sur toute la terre et depuis de longs siècles ». Sa puissance est des plus redoutables, et, déclare Pline, « nul ne s'étonnera de l'immense autorité qu'elle s'est acquise puisque, à elle seule, elle s'est intégré et réunit les trois autres arts qui ont le plus d'empire sur

⁷ Cette vertu de sagesse, associée chez Platon aux Mages, est confirmée par l'étymologie, puisque, en perse, *mag* signifie « science, sagesse ».

⁸ Apulée, *Apologie*, XXVI, 1-3 ; traduction de P. Vallette, éd. CUF, p. 32.

⁹ Apulée, *Apologie*, XXVI, 4, texte établi et traduit par P. Vallette, p. 32 ; Platon, *Charmide*, 157 a : Alfred Croiset, dans l'édition du *Charmide* (C.U.F.), p. 57, traduit : « [ces incantations] consistent dans les beaux chants. »

¹⁰ Marie-Laure Freyburger, « La magie chez Dion Cassius », p. 99 et la note 24 : Platon, *République*, 364 b, 426 b.

¹¹ Platon, *Lois*, VI, 773 d.

l'esprit humain »¹². La suite du développement de Pline, qui polémique contre les pratiques magiques, indique comment la magie est née de la combinaison de ces trois arts : « Personne ne doute qu'elle est d'abord née de la médecine et que, sous l'apparence de concourir à notre salut, elle s'est insinuée comme une médecine supérieure et plus sainte ; ainsi, aux promesses les plus flatteuses et les plus souhaitées, elle a joint la puissance de la religion, sur quoi, aujourd'hui encore, le genre humain reste le plus aveugle ; puis, pour s'adjoindre aussi cette autre force, elle s'est agrégée l'astrologie, chacun étant avide de connaître son avenir et croyant que c'est du ciel qu'il faut l'attendre avec le plus de certitude. Tenant ainsi l'esprit humain enchaîné d'un triple lien, la magie a atteint un tel sommet qu'aujourd'hui même elle prévaut dans une grande partie des nations et, en Orient, commande aux rois des rois. »¹³ Les trois arts combinés dans la magie sont donc la médecine, la religion et l'astrologie, autrement dit la magie qui peut guérir, qui peut agir sur le monde et qui peut prédire l'avenir. Ainsi les magiciens ont commencé à énoncer des recettes médicinales, que Pline l'Ancien cite volontiers dans son *Histoire naturelle*. D'autres magiciens, assimilés à des prêtres, récitent des *carmina* : Gérard Freyburger, dans son article « Prière et magie à Rome », a montré que le terme *carmen*, désignant la « forme magique », est à mi-chemin entre magie et religion¹⁴. Quant au lien entre magie et astrologie, il apparaît clairement dans la dénomination de *mathematicus*, désignant l'astrologue¹⁵ chez Suétone¹⁶ : ce sont eux qui, avec les philosophes, sont exilés de Rome et d'Italie par Domitien, qui redoute leur puissance.

En outre, les auteurs qui, comme Pline, dénoncent la magie, ont tendance à assimiler le magicien au sorcier. Mais il convient de distinguer clairement ces deux notions. Comme l'a montré Marie-Laure Freyburger, le « μάγος » n'est pas synonyme de « γόης » : le « γόης » appartient à la famille du verbe « γοᾶν » signifiant « pousser des cris, gémir, se lamenter » ; le « γόης » est donc d'abord « celui qui gémit, qui se lamente », puis « qui prononce des incantations lugubres », « sorcier, magicien », « charlatan » ; tous les dérivés de cette racine revêtent ce sens péjoratif de « charlatanerie » et de « sorcellerie » et ont des connotations péjoratives¹⁷ : le sorcier cherche à faire du mal. De fait, les dictionnaires proposent cette dichotomie : « la puissance du magicien est merveilleuse, celle du sorcier est diabolique et infernale ». Mais il serait plus juste de dire que le pouvoir magique, en lui-même, se caractérise par la neutralité : il est indifférent (ni bien ni mal en soi) ; c'est plutôt l'utilisation de ce pouvoir qui est appréciée en termes dualistes de bien ou de mal ; le praticien orientait ce pouvoir vers la bienfaisance ou la malfaisance. On retrouve ici l'ancienne distinction entre magie blanche et magie noire.

En somme, la magie est tantôt valorisée (notamment par Platon et Apulée), tantôt dévalorisée (surtout par Pline l'Ancien), mais tous s'accordent à souligner sa puissance

¹² Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, livre XXX, 1, 1, traduction d'Alfred Ernout, éd. CUF, p. 23.

¹³ Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXX, 1, 2, traduction d'A. Ernout, p. 23-24.

¹⁴ Gérard Freyburger, « Prière et magie à Rome », dans *La Magie*, Actes du Colloque international de Montpellier, tome III : « Du monde latin au monde contemporain », Montpellier, 2000, p. 8.

¹⁵ Jacques Annequin, *Recherches sur l'action magique et ses représentations (I^{er} et II^e siècles après J.-C.)*, Besançon, 1973, p. 157, s. v. « mathematici » : ce sont, à l'origine, des astronomes.

¹⁶ Suétone, *Vies des douze Césars*, tome III, « Domitien », XV, 8-9 : « l'astrologue Asclétarion », traduction de Henri Ailloud, éd. CUF, p. 95.

¹⁷ Marie-Laure Freyburger, « La magie chez Dion Cassius », dans *La Magie*, tome II, Montpellier, 2000, p. 99.

redoutable. Après avoir défini les spécificités de la magie dans l'Antiquité, nous pouvons montrer comment on peut agir sur le monde grâce à la puissance de la parole magique.

La puissance de la parole magique dans les théories linguistiques et anthropologiques

Dans sa définition de la magie, Apulée a caractérisé le magicien comme « celui qui, entretenant commerce avec les dieux immortels, a le pouvoir d'opérer tout ce qu'il veut par la force mystérieuse de certaines incantations ». On peut ainsi distinguer, sur le modèle de R. Jakobson analysant les fonctions du langage et le schéma de la communication¹⁸, (1) le praticien de la magie (l'émetteur du message ou destinataire), (2) la cible des paroles magiques (le destinataire), (3) le message lui-même (les formules magiques), (4) un code spécial, car seul le destinataire peut encoder le message, alors que le destinataire n'est pas censé le décoder, mais subir l'action magique. (5) Le contexte auquel renvoie l'action magique peut être très varié (mais vise toujours à triompher en agissant sur le monde). (6) Enfin, ce qui est le plus spécifique de l'action magique, c'est que le praticien ne cherche pas forcément à communiquer avec la cible, à maintenir un contact, mais cherche aussi et surtout à amplifier l'efficacité de son message grâce aux dieux immortels, comme c'est le cas dans la prière, dans les *carmina*. Par conséquent, l'émetteur se sert des dieux pour renforcer l'effet de son message et atteindre son objectif. L'énoncé qui est produit est un énoncé performatif, dans le sens où l'entend J. L. Austin dans son ouvrage célèbre *Quand dire c'est faire*¹⁹ : le magicien, **par le fait même de dire** des paroles magiques, **accomplit l'acte magique** en agissant sur le monde et en le transformant. Dès lors, le magicien exerce un pouvoir et son acte se classe dans la catégorie austinienne des exercitifs : la parole magique est assimilable à une sentence²⁰. Cette parole a une force illocutoire²¹ qui agit sur le destinataire. Mais, comme le remarque Sylvain Auroux, « ce qui est essentiel pour toutes sortes d'activités magiques à l'aide de moyens langagiers, c'est la foi ou la croyance dans les effets produits par la seule énonciation de certains mots ou de certaines formules. Cela implique que ces « croyants » (exécuteurs et « victimes ») prennent pour assuré qu'il existe des rapports nécessaires et causaux, voire des rapports d'identité, entre le nom d'une chose et la chose elle-même, ou l'énonciation d'une formule et l'état de choses évoqué par cette formule. La linguistique populaire répugne au principe de l'arbitraire du langage. La motivation est particulièrement valable au niveau pragmatique des énoncés; elle opère donc surtout entre l'intention communicative et le contenu d'une proposition dont la réalisation est souhaitée ou invoquée. Rechercher de plus près le lien entre les conventions magiques et les cultures serait du plus grand intérêt »²².

De fait, comme l'a montré Pierre Bourdieu²³, l'efficacité d'un énoncé dépend aussi des conditions sociales dans lesquelles il est produit. Pour avoir toute sa force et toute son efficacité illocutoire, l'énoncé magique doit être proféré dans des conditions qui donnent au praticien toute sa légitimité à recourir à la magie : « un énoncé performatif est voué à l'échec, (...) toutes les fois que le locuteur n'a pas autorité pour émettre les mots qu'il énonce »²⁴.

¹⁸ Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, tome I, chapitre XI : « Linguistique et poétique », p. 213-221.

¹⁹ John Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire (How to do Things with Words)*, Paris, 2002, première conférence, p. 37-45.

²⁰ J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, douzième conférence, p. 157-158.

²¹ John Richard Searle, *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, Paris, 1979, p. 95-114.

²² Sylvain Auroux, *Histoires des idées linguistiques*, volume I, Liège-Bruxelles, p. 42.

²³ Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, 2001, p. 163-165.

²⁴ P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, p. 165.

Or les anthropologues ont étudié les circonstances sociales dans lesquelles les magiciens sont amenés légitimement à prononcer des paroles magiques d'une grande puissance, en étant investis de toute l'autorité nécessaire. B. Malinowski a observé notamment les peuples du Pacifique²⁵ et a montré l'importance la force de la croyance des indigènes : « La situation de la magie – et par ce mot j'entends la scène d'action remplie d'influences et d'affinités sympathiques et toute pénétrée de mana – cette situation forme le contexte des incantations. Elle est créée par la croyance indigène, et cette croyance est une force sociale et culturelle très puissante. Par conséquent nous devons essayer de replacer les énoncés de la magie à l'intérieur des contextes appropriés de la croyance indigène, et voir quelle information nous pouvons en tirer qui nous aiderait à comprendre les incantations et à élucider les mots. »²⁶

Ainsi, pour comprendre l'efficacité de la parole magique, nous devons étudier l'énoncé magique en situation, en le reliant aux conditions sociales dans lesquelles il a été prononcé. Pour E. Evans-Pritchard également²⁷, qui a observé les Azandés du Soudan, il est essentiel de se demander dans quelles situations la magie est invoquée ; l'anthropologue anglais a découvert qu'elle était requise dans les situations de malheurs : « Le malheur est tout événement qui vient perturber la vie sociale et qui ne peut pas être expliqué par des mécanismes connus. Le malheur couvre donc plus que la sphère de la technique : il est la part de l'action humaine qui ne peut pas être contrôlée par la technique. En concentrant son attention sur la façon dont les Azandés réagissent à ces situations de malheur, Evans-Pritchard analyse l'ensemble des chaînes d'action mises en œuvre pour annuler le malheur. La magie n'est donc plus un univers mental, ni une simple énonciation : elle est un ensemble d'actions et d'énoncés qui répondent à certaines situations. »²⁸

Cette analyse anthropologique montre toute l'importance de la situation qui nécessite le recours à la magie. A quel besoin répond la parole magique ? En outre, puisque les énoncés magiques sont associés à des actions, d'où vient la force des énoncés magiques ?

En fait, le problème fondamental que l'on découvre en étudiant la puissance de la parole magique est lié au support de cette parole : est-ce que la puissance des formules magiques réside dans un support intrinsèque au langage, autrement dit dans la rhétorique elle-même ? Dans ce cas, c'est la parole magique elle-même qui est efficace ; le support de la magie est interne. Ou bien est-ce que la puissance des formules magiques réside dans un support extrinsèque au langage, c'est-à-dire dans des supports extérieurs (comme les tablettes de défexion ou les papyrus magiques) ou même dans des supports spirituels (comme les esprits ou les dieux, invoqués dans la théurgie) ?

²⁵ Bronislaw Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, 1922, traduction française, Paris, 1963, chapitre XVIII: "Le pouvoir des mots en magie. Quelques données linguistiques ».

²⁶ B. Malinowski, *Coral Gardens and their Magic*, Londres, 1935, p. 215 ; traduction française de Frédéric Keck, dans « Les théories de la magie dans les traditions anthropologiques anglaise et française », *Méthodos* 2, 2002, p. 188.

²⁷ E. Evans-Pritchard, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandés*, Paris, 1972.

²⁸ Frédéric Keck, « Les théories de la magie dans les traditions anthropologiques anglaise et française », *Méthodos* 2, 2002, p. 190.

Nous allons tout d'abord analyser la puissance magique comme intrinsèque au langage, en célébrant la puissance de la rhétorique. Puis nous étudierons la puissance magique comme extrinsèque, dans ses supports matériels et spirituels.

La puissance intrinsèque de la parole magique

La puissance intrinsèque du logos magique a été découverte par les Présocratiques²⁹ et formulée remarquablement par le sophiste Gorgias dans son *Eloge d'Hélène*. Comme l'ont montré Platon et Aristote, la rhétorique a été inventée par les Siciliens Gorgias, Corax et Tisias, afin d'assurer le succès par la persuasion, supérieure à la violence physique. Gorgias parcourait les cités grecques en répétant « que l'art de persuader dépasse de beaucoup tous les autres, car il asservit tout à son empire par consentement et non par force, et il est, de tous les arts, grandement le meilleur ». La force est ici βία (la violence physique), qu'il convient de distinguer de la puissance (δύναμις) comme vertu agissante.

Mais cette excellence obtenue par la puissance de la parole, si elle fait triompher l'orateur, fait aussi courir de très grands dangers à la cité : le plus persuasif n'est pas forcément le plus véridique, et l'orateur peut faire passer pour vrai un discours mensonger, qui charme l'auditoire par sa magie poétique³⁰. Gorgias, dans son *Eloge d'Hélène*, au § 14, évoque la toute-puissance de la persuasion, semblable aux drogues (φάρμακα) des magiciens et des sorciers : « Il existe une analogie entre la puissance du discours à l'égard de l'ordonnance de l'âme et l'ordonnance des drogues à l'égard de la nature des corps. De même que certaines drogues évacuent certaines humeurs, et d'autres drogues, d'autres humeurs, que les unes font cesser la maladie, les autres la vie, de même il y a des discours qui affligent, d'autres qui enhardissent leurs auditeurs, et d'autres qui, avec l'aide de la Persuasion (Πειθώ), mettent l'âme dans la dépendance de leurs drogues et de leur magie. »³¹ La persuasion rhétorique tire donc son efficacité des mots eux-mêmes, qui agissent comme des drogues, parce que les mots ont le même effet que des formules magiques. Nul besoin ici de support extérieur : la force est dans les mots eux-mêmes ; pour souligner cette puissance, les Grecs ont fait de Persuasion une déesse, Πειθώ, mais elle est, dans ce passage de Gorgias, une allégorie et non une divinité que l'orateur invoquerait. La rhétorique, comme la magie, est une τέχνη qui s'apprend, et Gorgias prétend l'enseigner. Comme la formule magique, qui suppose l'efficacité du mot sur la chose, le discours persuasif est un ensorcellement susceptible de changer le monde. Dans l'*Eloge d'Hélène*, au § 10, le sophiste explique le fonctionnement de l'incantation : « Les incantations enthousiastes nous procurent du plaisir par l'effet des paroles, et chassent le chagrin. C'est que la force de l'incantation, dans l'âme, se mêle à

²⁹ Le terme μάγος a été employé pour la première fois en grec par Héraclite, fragment B 14, éd. Diels – Kranz, tome I, 154, ligne 14 ; traduction française de Jean-Paul Dumont, éd., *Les Présocratiques*, (Bibliothèque de la Pléiade, 345), Paris, 1988, p. 149 : Héraclite énumère « les somnambules, les mages, les bacchants, les ménades et les initiés ».

³⁰ Jacqueline de Romilly, « Gorgias et le pouvoir de la poésie », *JHS* 93 (1973), p. 155, souligne, en étudiant le champ lexical de la magie caractérisant le pouvoir de l'incantation dans le paragraphe 9 de l'*Eloge d'Hélène*, « qu'il s'agit de magie au sens propre du terme ».

³¹ Gorgias, *Eloge d'Hélène*, § 14, texte grec : *Die Fragmente der Vorsokratiker*, éd. H. Diels – W. Kranz, t. 2, 1959, fragment B 11, p. 292-293 ; traduction française de Jean-Paul Dumont, éd., *Les Présocratiques*, Paris, 1988, p. 1034.

l'opinion, la charme, la persuade et, par sa magie, change ses dispositions. De la magie et de la sorcellerie sont nés deux arts qui produisent en l'âme les erreurs et en l'opinion les tromperies. »³² Cette argumentation sophistique, destinée à disculper Hélène, qui s'est laissée séduire par les discours trompeurs de Pâris, donne une image négative de la magie, rapprochée de la sorcellerie. Mais le plus important est l'analyse de la parole magique comme incantation (ἐπωδή), qui charme par son rythme et procure du plaisir, d'où sa force (δύναμις). Cette force peut être assimilée à un pouvoir tyrannique, car Gorgias affirme, au § 8, que « le discours (λόγος) est un dynaste très puissant »³³. Or, comme les incantations sont des chants, de la poésie, et que Gorgias définit « la poésie comme un discours marqué par la mesure », les incantations ont à la fois la δύναμις du discours et la règle contraignante de la mesure, qui renforce sa puissance. Comment, dès lors, résister au charme ensorcelant de l'incantation, qui nous persuade en modifiant nos dispositions d'esprit ?

La puissance magique est donc intrinsèque au langage selon Gorgias, qui assimile d'autant plus volontiers la magie à la persuasion rhétorique qu'il a été initié, d'après Diogène Laërce, à la magie par Empédocle, à la fois philosophe, médecin et physicien, mais aussi magicien, auteur d'un ouvrage intitulé les *Purifications* (Καθαρμοί)³⁴.

Mais d'autres philosophes et sophistes expliquent, au contraire, que la puissance de la parole magique n'est pas intrinsèque au langage, mais plutôt extrinsèque, car elle utilise des supports extérieurs, soit matériels soit spirituels.

La puissance extrinsèque de la parole magique

Evoquons d'abord les supports spirituels, c'est-à-dire divins. Dans la *Vie d'Apollonios de Tyane*, le sophiste Philostrate représente le héros de son roman, le thaumaturge et philosophe néopythagoricien Apollonios de Tyane, en train de se défendre contre des accusations de magie devant le tribunal de l'empereur Domitien. La situation est donc la même que dans l'*Apologie* d'Apulée, et le philosophe Apollonios recourt même à la même conception de la magie qu'Apulée. En effet, le Tyanéen conçoit ainsi sa défense : « Quel appui demanderai-je pour ma défense ? Si j'invoque celui de Jupiter, que je sais présider à ma vie, on dira que je fais acte de magie et que je veux faire descendre le ciel sur la terre. »³⁵ Cette image de la magie est très ancienne : on considérait dès la période archaïque que les magiciennes invoquaient les dieux pour faire descendre les astres, comme les magiciennes de Thessalie qui faisaient descendre la lune. Puis Apollonios cite devant le tribunal de Domitien un argument

³² Gorgias, *Eloge d'Hélène*, § 10 = fragment B 11, éd. Diels – Kranz, p. 290-291; traduction française de Jean-Paul Dumont, p. 1033.

³³ Gorgias, *Eloge d'Hélène*, § 8 = fragment B 11, éd. Diels-Kranz, p. 290. Nous modifions la traduction de Jean-Paul Dumont, p. 1032 : « le discours est un tyran très puissant », afin de souligner la répétition de l'idée de *dunamis*.

³⁴ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, 1999 : livre VIII, 54-63, p. 983-989 (traduction de Jean-François Balaudé).

³⁵ Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, VIII, 7, 5 ; texte grec, éd. de Christopher P. Jones, L.C.L., tome II, p. 330-331 ; traduction française d'A. Chassang, dans *Apollonius de Tyane, sa vie, ses voyages, ses prodiges par Philostrate et ses Lettres*, Paris, 1892. Pierre Grimal, *Romans grecs et latins*, Bibliothèque de la Pléiade, 134, Paris, 1958, p. 1302-1303, traduit γόης par « sorcier ».

d'autorité capable d'impression l'empereur flavien : son propre père Vespasien avait rencontré Apollonios à Alexandrie en 69, avant son accession au pouvoir ; et Apollonios utilise devant Domitien cette argumentation : « Si [Vespasien] m'avait pris pour un magicien, croyez-vous qu'il m'eût admis à la confiance de ses préoccupations? Non, il n'était pas venu pour me dire :

« Je veux que vous forciez Jupiter et les Parques à me faire proclamer empereur, qu'en ma faveur vous produisiez des illusions, que par exemple vous montriez le soleil se levant du côté de l'Occident, et se couchant du côté de l'Orient. »³⁶

Cette prosopopée exploite une conception de la magie, où le praticien force les dieux (les divinités du Destin) à agir par des formules magiques contraignantes. Les exemples d'actions magiques sont toujours inspirés par la croyance que les magiciens peuvent agir sur le cours des astres, afin de faire croire à des prodiges, qui annonceraient une ère nouvelle. La suite du roman indique mieux encore la nature des relations entre le magicien et les puissances divines. Apollonios poursuit son argumentation : « Pour moi, j'avais coutume d'enseigner en public, dans un sanctuaire, et la séquelle des magiciens évite les demeures des dieux, pour lesquelles les adeptes de la magie n'ont que de l'horreur : ils s'enveloppent de nuit et de ténèbres, et ne permettent pas à leurs dupes d'avoir des yeux ni des oreilles. (...) Il y a plus : les discours que nous avons tenus étaient opposés à la magie. Peut-être vous imaginez-vous que votre père, désirant l'empire, eut plus de confiance en la magie qu'en lui-même, et que je lui ai fourni les moyens de contraindre les dieux pour en arriver à ses fins? mais il pensait l'avoir entre les mains, avant même de venir en Égypte, et ensuite il s'est entretenu avec moi des plus grands objets, des lois, des richesses fondées sur la justice, de la manière d'honorer les dieux, et des biens que peuvent attendre d'eux les princes qui règnent selon les lois : voilà ce qu'il voulait apprendre de moi. Ce sont là des choses tout à fait contraires à la magie: car si elles étaient en vigueur, la magie n'existerait pas. »

D'après cette conception de la magie, le praticien contraint les dieux, en dehors de tout sanctuaire, ce qui rend leur pratique contraire à toute règle religieuse. Ils forcent les dieux en cachette, dans l'obscurité, en s'adressant à des cibles crédules.

Ce support spirituel que sont les dieux, extrinsèque au langage, est souvent associé à des supports matériels, dont les plus connus et les plus fréquents sont les tablettes de défexion et les papyrus magiques. Les tablettes de défexions tirent leur nom du latin « *defigere* », qui signifie « envoûter ». Les *defixiones*, comme le rappelle Gérard Freyburger³⁷, désignent en effet les envoûtements d'individus particuliers (et jamais de collectivités ou de cités entières). Robert Schilling, éminent latiniste alsacien, dans un article fondamental intitulé « religion et magie à Rome », a souligné le caractère secret, en particulier nocturne, de telles pratiques d'envoûtements, qui se font en dehors des cadres de la religion officielle³⁸. Elles relèvent de la

³⁶ Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, VIII, 7, 7 ; texte grec, éd. L.C.L., tome II, p. 332-333 ; traduction d'A. Chassang.

³⁷ Gérard Freyburger, « Prière et magie à Rome », dans *La Magie*, Actes du Colloque international de Montpellier, tome III : « Du monde latin au monde contemporain », Montpellier, 2000, p. 11.

³⁸ Robert Schilling, « Religion et magie à Rome », *Annuaire de l'E.P.H.E.* (V^e section), 75, 1967-1968, p. 205 sqq. (cité par G. Freyburger, op. cit., p. 11, note 36).

magie noire. Elles visaient en effet à infliger à autrui des tourments physiques ou psychiques. Au sens propre, le terme technique « *defigere* », correspondant au grec « *katadein* », signifie « enfoncer, fixer, percer l'image de quelqu'un avec une aiguille », comme pour les poupées vaudous. Les tablettes de défexion sont des lamelles de plomb généralement enroulées ou pliées, transpercées d'un ou de plusieurs clous, sur lesquels on inscrivait des formules d'exécration ou d'imprécation jointes aux noms de ceux qu'on voulait fixer ou enchaîner ; on les déposait le plus souvent dans la tombe d'un mort à qui l'on confiait manifestement la tâche d'accomplir les actions prescrites. Un papyrus magique expose minutieusement un rituel de défexion :

« Prends un papyrus hiéراتique ou une lamelle de plomb et une bague de fer. Place celui-ci sur celle-là et, avec un stylet, trace le contour intérieur et extérieur ; colore ensuite l'espace ainsi défini avec de l'encre de myrrhe et inscris le nom ; inscris à l'extérieur du cercle les *caractères* et, à l'intérieur du cercle, les choses que tu veux ne pas voir arriver, et « Fais que les pensées de Untel soient liées afin qu'il ne puisse pas accomplir telle ou telle chose ». Ensuite, place la bague sur son contour et replie la lamelle de plomb ou le papyrus, de telle façon qu'il la recouvre complètement. Perce le paquet ainsi obtenu au travers des *caractères* avec le stylet et, ce faisant, dis : « Je lie Untel en regard de telle ou telle chose. Fais qu'il ne parle pas, qu'il ne s'oppose pas à moi, qu'il ne me contredise pas ; fais qu'il ne puisse me regarder en face ni parler contre moi ; fais qu'il me soit assujéti aussi longtemps que cette bague sera enterrée. Je lie son esprit et son âme, ses désirs, ses actions afin qu'il soit ralenti dans toutes ses entreprises avec tous les hommes. » Si c'est une femme : « Afin qu'elle ne se marie pas avec Untel ». Ensuite emmène le paquet vers la tombe d'une personne morte prématurément ; creuse un trou de quatre pouces de profondeur et place le paquet en disant : « Esprit du mort, qui que tu sois, je te confie Untel afin qu'il ne puisse pas accomplir telle ou telle chose ». Enfin, quand tu as comblé le trou, pars. Il est préférable d'accomplir tout ceci lorsque la lune est décroissante. »³⁹

Dans ce rituel très minutieux, le praticien n'a pas seulement à accomplir des gestes et à écrire : il a aussi à prononcer des paroles magiques, à deux reprises, d'une puissance redoutable : lorsqu'il perce le papyrus ou la lamelle avec le stylet, en disant qu'il est en train de lier son ennemi. Dans ce cas, l'énoncé performatif est accompagné du geste, l'un renforçant l'autre et permettant à la magie d'opérer, comme les deux parties d'un σύμβολον ; les paroles prononcées désignent l'action de lier tout en accomplissant l'acte de lier : ici « dire c'est faire tout en faisant ». En même temps, le magicien formule une prière d'envoûtement, en demandant aux divinités d'accomplir des actions qui nuisent à l'adversaire. Ensuite, au moment où le praticien dépose la tablette de défexion dans une tombe, il invoque l'esprit du mort et lui confie l'adversaire afin que le mort puisse lui nuire. Dans ce cas, la parole magique est à la fois une prière, une demande ; elle est d'autant plus redoutable qu'elle est accompagnée du geste de confier au mort un objet réel, la tablette de défexion, mais aussi objet symbolique, puisqu'elle symbolise la cible que l'on donne au mort.

³⁹ *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, éd. K. Preisendanz – A. Henrichs, Stuttgart, 1973-1974, 5, 304-369 ; traduction française de Jean-Benoît Clerc, *Homines magici. Une étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale*, Bern-Berlin, 1995, p. 165-166.

On pouvait ainsi recourir à des tablettes de défixions pour lier des hommes, des femmes et même des chevaux⁴⁰, pour nuire notamment à des adversaires lors des courses de quadriges. En effet, les conducteurs de char, les *agitatores*, utilisaient des charmes de victoire pour triompher des autres concurrents, comme le prouve ce papyrus magique :

« Charme de victoire pour les courses (νικητικὸν δρομέως) ; écrits sur la partie large du sabot du cheval avec un stylet en bronze ces *caractères* (...) ; écris aussi : « Donne-moi le succès, le charme, la réputation, la gloire dans le stade. »⁴¹

D'une manière générale, les motifs pour lesquels on recourait aux défixions relèvent de cinq grands domaines, selon la classification d'Auguste Audollent⁴² : il existe en effet des défixions juridiques, visant des adversaires dans un procès ; des défixions contre des voleurs ou des calomniateurs ; des défixions contre des rivaux en amour ; des défixions commerciales contre des concurrents ; enfin des défixions agonistiques contre des rivaux dans les domaines sportifs ou culturels (car les sophistes souhaitaient aussi que leurs confrères perdent leur faculté oratoire)⁴³.

Pour renforcer la puissance de ces défixions et assurer le succès de leurs clients, les praticiens invoquaient des dieux et des démons (divinités intermédiaires entre les dieux et les hommes). Ainsi étaient appelés les dieux des Enfers Hadès, Pluton, Perséphone, Déméter, Osiris, les divinités psychopompes comme Hermès, Mercure, les déesses de la magie, comme Hécate, les déesses vengeresses comme les Erynies⁴⁴. Parmi les démons invoqués, on trouve même *Dunamis* dans des tablettes de défixions provenant de Rome⁴⁵ : il s'agit de la *puissance des dieux et des déesses*, qui renforce la puissance de la parole magique.

Pour mieux contraindre les dieux, on utilisait non seulement l'indicatif (« je lie Untel »), mais encore le subjonctif (dans des propositions de but), l'impératif et l'optatif (pour la prière et les souhaits d'envoûtement).

Mieux même, les magiciens recouraient à des termes ésotériques, inconnus du profane, qui montraient leurs connaissances occultes et leur pouvoir supérieur. Ainsi on a retrouvé en Gaule romaine des tablettes magiques des termes coptes, égyptiens, voire des signes cabalistiques difficiles à identifier et à interpréter : ces termes mystérieux renforçaient la

⁴⁰ Augustus Audollent, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus preter Atticas in corpora inscriptionum Atticarum editas*, Paris, 1904, p. 431-460.

⁴¹ *Papyri Graecae Magicae*, éd. Preisendanz – Henrichs, 7, 390-394; traduction française de Jean-Benoît Clerc, *Homines magici*, p. 170.

⁴² A. Audollent, *Defixionum tabellae*, p. 471-473; F. Graf, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 1994, p. 176-185.

⁴³ Philostrate, *Vies des Sophistes*, I, 22, édition de Wilmer Cave Wright, LCL, 1961, p. 90-93, précise que le sophiste Dionysius de Milet fut accusé de magie par ses collègues pour avoir, dit-on, étendu la mémoire de ses étudiants. Libanios, *Discours*, tome I, *Autobiographie* (or. I), 249, éd. CUF (texte établi par Jean Martin et traduit par Paul Petit), p. 191, découvre dans sa salle de conférences un caméléon mutilé, ce qu'il interprète comme une tentative de ses collègues de l'empêcher de parler (car l'animal avait une de ses pattes antérieures qui « fermait sa bouche pour l'inviter au silence »).

⁴⁴ A. Audollent, *Defixionum tabellae*, p. 461-470.

⁴⁵ A. Audollent, *Defixionum tabellae*, p. 467.

puissance du charme magique⁴⁶. Ces termes magiques mystérieux, que l'on retrouve plus tard dans les manuscrits de magie des XIII^e, XIV^e et XV^e siècles et qui étaient censés être dotés de vertus multiples⁴⁷, aussi bien dans les traités de théologie (Guillaume d'Auvergne et Thomas d'Aquin) que dans les ouvrages de linguistique (al-Kindî, Roger Bacon), étaient, quand ils étaient prononcés, des plus impressionnants en raison de leur étrangeté : les *papyri magicae* en citent plusieurs, associées à des rituels complexes, comme ce papyrus donnant la recette d'une défexion érotique qui exige l'emploi d'une lamelle de plomb et de figurines d'envoûtement :

« Prends de la cire ou de l'argile d'un tour de potier et façonne deux figurines, l'une féminine, l'autre masculine. Donne à celle-ci la forme d'Arès complètement armé, tenant dans la main gauche un glaive qu'il menace de plonger dans le côté droit du cou de la figure féminine (...). Ecris ce qui suit sur la figurine représentant la femme qui doit être attirée. Sur la tête : ISEE IAO ITHI OUNE BRIDO LOTHION NEBOUTOSOUALETH ; sur l'oreille droite : OUER MECHAN (...). Prends ensuite treize aiguilles de bronze et enfonce-en une dans son cerveau en disant : « Je te perce le cerveau, NN » ; plante deux aiguilles dans ses oreilles, deux dans ses yeux, une dans sa bouche, deux entre ses côtes, deux dans ses mains, deux dans ses parties génitales et deux dans ses pieds en disant chaque fois : « Je te perce tel ou tel membre, NN, afin que tu ne penses qu'à moi et à moi seul ». Prends ensuite la lamelle de plomb et écris la même incantation tout en la récitant. Attache-la aux figurines avec un fil de métier en faisant trois cent soixante-cinq nœuds et en disant, comme tu l'as appris : « ABRASAX tiens-la fort ». Au coucher du soleil, tu placeras ensuite le tout, avec des fleurs de saison, près de la tombe d'un mort prématuré ou de la victime d'une mort violente. »⁴⁸

Comment, dès lors, la parole magique pouvait-elle manquer son but, ou manquer de puissance ? Tout était prévu pour assurer le succès du client.

Cette recherche sur la puissance de la parole magique nous permet de tirer maintenant les enseignements suivants.

La magie tire toute son efficacité de sa puissance intrinsèque aux mots magiques eux-mêmes, lorsque les formules magiques sont des incantations (ἐπωδαί ou *carmina*), c'est-à-dire des formules poétiques associant à la δύναμις du logos la mesure du vers (μέτρον), deux formes d'envoûtement internes aux mots eux-mêmes. Telle est la conception de la puissance magique célébrée par Gorgias dans l'*Eloge d'Hélène*. Les théories linguistiques modernes montrent à leur tour que les énoncés performatifs permettent d'accomplir un acte

⁴⁶ Claire Gaillet, « Une approche des tablettes magiques en Gaule romaine », mémoire de Master II, Université de Picardie, 2007.

⁴⁷ Benoît Grévin et Julien Véronèse, « Les 'Caractères' magiques au Moyen Âge (XII^e-XIV^e siècle) », dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, Paris-Genève, tome 162, 2004, p. 305-379.

⁴⁸ *Papyri Graecae Magicae*, éd. Preisendanz – Henrichs, 4, 296-466; traduction française de Jean-Benoît Clerc, *Homines magici*, p. 166-167.

magique par le seul fait de dire une formule magique ; encore faut-il être initié aux arcanes de la magie. Mais la puissance de la parole magique peut aussi résider dans des supports extérieurs, spirituels (divins) et matériels (comme les tablettes de défixions et les papyrus magiques). Dans de nombreux cas, le magicien combine ces différents supports, comme le prouvent les rituels d'envoûtement associant gestes symboliques et paroles magiques, des objets (comme les lamelles de plomb ou les papyrus) et les divinités ou démons invoqués, qui renforcent l'acte illocutoire exprimant une prière magique. En définitive, cette puissance de la parole magique subvertit complètement la puissance des dieux, car les formules magiques sont prononcées en dehors des cadres de la religion officielle. La religion gréco-romaine, qui prend essentiellement la forme d'un contrat (« *do ut des* », « je donne pour que tu donnes »), consacre la puissance des dieux sur les hommes, alors que la magie, en contraignant les dieux à seconder les desseins du magicien, assure l'autorité du praticien humain sur la divinité.

Thierry Grandjean

(UHA, Mulhouse)