

DÉMONS ET EXORCISMES EN MÉSOPOTAMIE ET EN JUDÉE

Le présent article résulte de la collaboration entre deux chercheurs et d'une enquête plurielle sur les ' démons ' en Mésopotamie (Anne-Caroline Rendu Loisel) et en Judée (Daniel Barbu), et présente avant tout un état des lieux. Depuis le volume des « Sources Orientales » sur les démons¹, de nouvelles découvertes textuelles et de nouvelles approches ont permis une meilleure compréhension du phénomène en question dans les sources anciennes. De la Mésopotamie à la Judée, bien-sûr, les types de documents sont très différents. Les sols de Mésopotamie ont livré aux chercheurs des documents de première main comme les recueils d'incantations contre les démons qui seront présentés ici : foisonnant de détails relatifs à l'aspect des ' démons ' ou aux rituels qu'il convient d'observer pour les chasser, ces textes ont été transmis et recopiés pendant près de deux millénaires, transcendant les frontières éphémères des royaumes de l'ancien Proche-Orient. A ce très vaste domaine, la petite Judée d'époque hellénistique et romaine ne saurait être comparée sans humilité. La littérature judéenne, la Bible bien sûr mais aussi d'autres corpus de textes, n'ont pas été exhumés tels quels, mais nous sont parvenus par le biais d'une tradition complexe, marquée par un long et sélectif processus de transmission, à travers plusieurs langues. La découverte des manuscrits de la Mer morte a bouleversé cet état de fait, livrant soudain des documents de première main au regard des chercheurs. Il ne faudra toutefois pas s'étonner de la relative « pauvreté » des données judéennes en regard de la civilisation mésopotamienne. Les manières qu'ont les spécialistes de ces cultures distinctes d'aborder leurs documents respectifs sont également différentes. Le lecteur trouvera ainsi ici deux discours qui se recoupent, mais ne parlent pas d'une seule voix.

RÉMARQUES PRÉLIMINAIRES : PARLER DES ' DÉMONS '

La thématique abordée appelle quelques remarques. En premier lieu, il convient de s'arrêter sur le terme ' démon ', que nous emploierons d'une manière relativement libre pour désigner des forces néfastes, invisibles et immatérielles, qui tourmentent les hommes, suscitant maladie, aliénation mentale, mort – en particulier la mort prématurée – ; cela concerne la ' condition humaine ' telle que les cultures de l'Antiquité ont dû l'expliquer. Une comparaison facile serait d'envisager les démons à l'image des ' germes ' et des ' microbes ', et pourquoi pas aussi les ' gènes ', tels qu'ils sont peut-être compris aujourd'hui en dehors des cercles scientifiques. D'ailleurs, comme nous le

¹ GENIES 1971.

verrons, les pratiques rituelles abordées ici touchent précisément à des sphères du savoir, comme la médecine, la pharmacologie, la magie et la religion, qui, si elles paraissent rigoureusement distinctes dans nos sociétés, ne le sont pas dans l'Antiquité.

‘ Démon(s) ’ est une catégorie historiquement construite ; une catégorie issue des traductions grecques, puis latines, de la Bible hébraïque, émergeant ainsi dans le contexte de ce judaïsme d'époque hellénistique et romaine qui constitue l'un des deux volets du présent article.

La voix qu'entend Socrate n'est pas celle d'un ‘ démon ’ au sens habituel, mais bien celle d'une puissance personnelle (*daímon*), à mi-chemin entre les dieux et les hommes, comme le dit Diotime dans *Le Banquet* : « Les démons (*hoi daímones*) remplissent l'intervalle qui sépare le ciel de la terre », ils « sont en grand nombre et de plusieurs sortes, et l'Amour est l'un d'eux »². Cette puissance personnelle qui accompagne et guide Socrate n'est pas sans évoquer nos ‘ anges gardiens ’. Le rapprochement sera d'ailleurs fait par Philon d'Alexandrie, philosophe juif du 1^{er} siècle de notre ère, pour lequel « les êtres que les autres philosophes appellent “génies”, Moïse les appelle généralement des anges ; ce sont des âmes volant dans l'air »³ ; ou encore : « Les philosophes appellent ces âmes “démons”, mais l'Écriture sainte se sert d'un mot beaucoup plus proche et les appelle des Anges »⁴. Il s'agit ici des âmes des morts, qui « ayant pris goût à la vie humaine, avec son train-train et ses habitudes », préfèrent demeurer sur terre⁵. Ce sont là les ‘ anges de Dieu ’ (*malakhei elohim* selon le texte hébraïque, *hoi ángeloi toû theoû* selon la LXX) qui montent et descendent l'échelle de la vision de Jacob en Genèse 28.

Mais il y a aussi de ‘ mauvais anges ’, nous dit Philon : « Il s'agit là des pervers (*hoi poneroi*) qui, usurpant le nom d'anges (...) recherchent les descendantes mortelles des hommes mortels »⁶. Bien qu'il se défende, en bon platonicien, d'accorder trop de crédit « aux fables (*tà memuthoúmena*) des poètes sur les géants »⁷, c'est à n'en pas douter aux Veilleurs que songe ici Philon, ces Veilleurs qui, dans la mythologie judéenne enfantèrent les géants dont procèdent les démons. Un Veilleur (‘*ir*’ en araméen ; *ángelos* dans la traduction grecque), ni bon ni mauvais, est mentionné dans le livre de Daniel, comme un être que Nabuchodonosor a vu en rêve descendre du ciel⁸. Selon le Livre d'Hénoch⁹, sur lequel nous reviendrons, les Veilleurs sont ceux qui ‘ veillent ’, qui ‘ ne dorment pas ’, et il faut sans doute les rapprocher des « yeux de Yahvé (*'ineh yhw*) qui font des rondes sur toute

² Plat. *Symp.* 202d.

³ Traduction MOSÈS 1963.

⁴ Traduction SAVINEL 1962.

⁴ Comparer Plat. *Resp.* V, 468b-469a.

⁵ Philo *Somn.* I,139.

⁶ Philo *Gig.* 17.

⁷ Philo *Gig.* 58.

⁸ Dn 4,10.14.20.

⁹ *I En* 20,1.

la terre » évoqués dans le livre de Zacharie (Zacharie 4,10). Du côté grec, on songera aux mots d'Hésiode : « Sur la terre, en effet, trente mille Immortels ont pour mission de surveiller les hommes et, par ordre de Zeus, observant tous nos actes, ils vont, comme vêtus de brume, par le monde... »¹⁰.

Mais revenons aux ' démons ', à proprement parler. L'origine de ' nos ' démons ne remonte donc pas directement au *daimōn* grec, mais à sa forme dérivée *daimónion*. Tel est le terme choisi par les Septante pour traduire l'hébreu *shed* dans les deux occurrences du mot dans la Bible hébraïque¹¹. *Shed*, que nous retrouverons employé dans les manuscrits de la Mer morte, est bien le mot par lequel seront désignés les ' démons ' dans la littérature rabbinique et en hébreu moderne. De la même racine sémitique est issu l'akkadien *šēdu* ; le terme désigne en akkadien une entité démoniaque masculine, généralement bienfaisante, attachée à chaque individu, sorte de génie protecteur. Dans la vie quotidienne, le *šēdu* est aux côtés du fidèle avec la *lamassu*, autre bon ' génie ' mais de nature féminine¹². Dans certains cas, le *šēdu* peut être qualifié de mauvais (*lemnu*) et attaquer le fidèle : le terme désigne alors une entité démoniaque néfaste : un présage, par exemple, est expliqué par *šīd lumnim ina zumrīšu rakis* « un *šēdu* malfaisant est attaché à son corps »¹³. Le *šēdu lemnu* est aussi un des êtres maléfiques et terrifiants que combattent les incantations, et qui peuplent le monde souterrain dans une descente aux enfers d'époque néoassyrienne¹⁴.

Dans la Bible hébraïque, les *shedim* sont des êtres qui font l'objet d'un culte indu, des dieux nouveaux-venus, vénérés par les ' Nations ' et auxquels les Israélites infidèles offrent des sacrifices¹⁵. En ce sens ils sont proches des ' idoles ', des *elilim* (' vanités ') du texte hébraïque – que la LXX, la Bible grecque, traduit au moins une fois par *daimónia* plutôt que par *eidola* –

¹⁰ *Op.* 252-253 ; trad. DALLINGES 1979.

¹¹ Dt 32,17 ; Ps 106,37.

¹² BLACK - GREEN 1992, p. 115. Voir aussi EBELING 1938 ; LEIBOVICI 1971. WIGGERMANN - GREEN 1994. Ces deux entités, *šēdu* et *lamassu*, sont explicitement associées dans la littérature ; elles restent anonymes, dans la mesure où elles sont uniquement désignées par des termes génériques. Dans les prières, elles sont garantes du bien-être de l'individu : ^dALAD SIG₅ ^dLAMMA SIG₅ *ūmišamma littallakā idāya* « Qu'un bon *šēdu* et qu'une bonne *lamassu* marchent à mes côtés chaque jour » (KAR 58, 1.37). On plaçait des représentations du *šēdu* et de la *lamassu* à proximité des ouvertures des bâtiments, comme les fenêtres ou les portes. Ces génies protecteurs avaient une fonction apotropaïque, protégeant l'individu et sa maison en empêchant les mauvais démons d'entrer dans la maison. Pour les palais et les temples, des statues colossales ailées mi-humaines mi-animales (taureau et lion), gardaient l'entrée à l'époque assyrienne. Ce sont des *aladlammū* qui peuvent aussi porter simplement le nom de *lamassu*. La *lamassu* apparaît dans les scènes de présentation : elle introduit le fidèle auprès des grandes divinités ; dans les empreintes de sceaux-cylindres, elle porte un vêtement long, avec une ou les deux mains levées, dans les gestes traditionnels de supplication auprès des grands dieux.

¹³ *Archiv für Orientforschung* 18, p. 67, iii 1.34.

¹⁴ WIGGERMANN 1992, p. 34, n. 438 et p. 95ff ; LIVINGSTONE 1989, n°32.

¹⁵ Le terme n'est attesté qu'en Dt 32,17 et Ps 107,37.

préfigurant à quelques siècles près ce qui sera l'explication chrétienne du paganisme : « Toutes les divinités des nations sont des démons »¹⁶.

Dans la LXX¹⁷, les *daimónia* apparaissent encore au côté d'*onokéntauroi* ('centaures-ânes'¹⁸), comme traduction de ces figures du désordre et du chaos¹⁹ que sont les 'chats sauvages' (TM *tsiyim*), 'hyènes' (TM *'iyim*) et 'satyres' (TM *sa'irim*) – qui font eux aussi l'objet d'un culte inapproprié²⁰ –, errant dans le désert avec Lilith : une 'démone' qui, si elle n'est mentionnée qu'une fois dans la Bible hébraïque, deviendra la première femme d'Adam dans la tradition juive²¹). Dans la Bible grecque, Lilith aussi devient un *onokéntauros* ; cette traduction à priori surprenante prend peut-être tout son sens en regard de la tradition iconographique mésopotamienne, où l'on voit la *Lamaštu* (qui comme la Lilith juive s'en prend aux enfants nouveau-nés), montée sur un âne précisément²². Toujours dans la LXX, *daimónion* est aussi le terme désignant le fameux 'démon de midi' qui devait fasciner le jeune Roger Caillois, produit en vérité moins par un phénomène 'démonologique' universel que par une traduction fautive du verbe *shadad* ('ravager') dans le Psaume 91²³.

Le processus de traduction de la Bible hébraïque vers le grec est néanmoins éminemment théologique, travaillant au passage les catégories destinées à penser la 'religion des autres', en regroupant sous le terme qui nous intéresse un vocabulaire originellement plus vaste et plus complexe. Dans le même temps, il est des termes hébraïques, que nous serions tentés de traduire par 'démon(s)', qui n'ont précisément pas été rapportés aux *daimónia* par les Septante. Il s'agit en particulier des 'esprits'. *Ruach*, en hébreu, désigne littéralement le vent, le souffle. Le sens du mot n'est toutefois pas toujours aussi littéral. En Genèse 1, avant que ne soit initiée la Création, « le souffle (*ruach*) de Dieu planait à la surface des eaux »²⁴. Ce 'souffle' ne devient évidemment pas un *daimónion* dans la traduction grecque de la Bible hébraïque, mais un *pneuma*. Un *ruach*, tel est également l' 'esprit de Yahvé' qui anime les héros que sont les Juges, les prophètes ou le jeune

¹⁶ *Pantes oi theoi tôn ethnôn daimonia* ; LXX Ps 96,5 ; cf. aussi Bar 4,7 ; 1 Cor 10,20. Au sujet de l'*imitatio diabolica* chez les pères de l'église cf. CLERC 1915, pp. 147-168 ; BORGEAUD 2004, pp. 200-203.

¹⁷ Isa 34,14.

¹⁸ Cf. Ael. *NA* VII,9, qui offre la seule attestation du terme en dehors de la LXX.

¹⁹ Cf. Isa 13,21.

²⁰ Cf. Lev 17,7 ; 2 Chr 11,15.

²¹ On renverra à ce sujet au premier volume des *Legends of the Jews* de GINZBERG 1909. Cf. aussi HUTTER 1999b.

²² On pense notamment à la plaque apotropaïque en bronze, dite 'plaque des Enfers', conservée au Musée du Louvre : remontant à l'époque néo-assyrienne, au premier millénaire avant notre ère, elle représente, dans le registre inférieur, la démons léontocéphale, avec des serres à la place des pieds. *Lamaštu* est montée sur un âne, tenant un serpent dans chaque main, et allaitant un cochon à son sein droit et un chien à son sein gauche. Elle est pourchassée par Pazuzu le chef des démons. *Lamaštu*, sur son âne, est dans une barque qui vogue sur les eaux du fleuve qui mène aux Enfers où elle doit rester en exil.

²³ Cf. Ps 91,6. Le concept de 'démon de midi' fut appelé à connaître un grand succès, devenant en histoire des religions, et sous la plume de R. Caillois, une catégorie précise d'entités semi-divines. Les études de Caillois ont été rassemblées dans CAILLOIS 1991. A ce sujet cf. BORGEAUD 2000 ; cf. aussi RILEY 1999.

²⁴ Gen 1,2.

David entre autres. En soi, le terme n'a de connotation ni positive ni négative. Employé pour définir un attribut direct de la divinité toutefois, il peut désigner une puissance terrifiante. Ainsi, le livre de Job évoque le 'souffle (*ruach*) de sa (Yahvé) narine'²⁵ qui consume les coupables, tandis que les prophéties d'Isaïe annoncent que Yahvé purifiera Jérusalem par un 'souffle du jugement' (*beruach mishpat*) et par un 'souffle d'incendie' (*beruach ba'r*)²⁶. Le Psaume 104 enfin, rappelle comment « des vents (*ruachot*) il fait ses messagers (MT : *malakhaiv* ; LXX : *angelous autoû*), et des flammes, ses ministres »²⁷. Le *ruach*, ici, bien plus qu'une simple brise, est rapprochée des *malakhim*, des 'anges' ou plutôt, des 'envoyés' de Yahvé, dont on sait qu'ils n'ont pas tous à jouer un rôle simplement 'angélique' : « Il (Yahvé) lâche sur eux son ardente colère : fureur, rage, suffocation, anges de malheur (MT : *malakhe ra'im* ; LXX : *angeloi poneroi*) en mission »²⁸. Il est surtout des 'esprits mauvais', comme celui qui afflige Abimélek (dans le livre des Juges²⁹), ou Saül, sur lequel nous reviendrons. Ces 'esprits', d'abord attribués de Yahvé, tendent avec le temps à se personnaliser, devenant, toujours à son service, de véritables entités autonomes. Le livre des Chroniques évoque ainsi comment, à la cour de Yahvé, un 'esprit' se propose lui-même pour servir comme 'esprit de mensonge' (*ruach seqer*) en vue de séduire Akhab, roi d'Israël³⁰.

Les textes akkadiens sont peuplés d'une variété considérable d'entités que l'on désigne par le terme 'démon'. Au départ, le terme sumérien *udug* (ú-du₁₁, ^dudug, *udug*), désigne des créatures fondamentalement neutres, ni positives, ni négatives ; en sumérien, *udug* peut être accompagné de l'adjectif *sag₉/sa₆* 'bon, favorable' : (^d)*udug* est le binôme de la lama, tous deux génies protecteurs, l'un et l'autre correspondant en akkadien au *šēdu* et à la *lamassu* que nous avons présentés précédemment. Lorsqu'ils sont de nature mauvaise, *udug* et lama sont précisés par l'adjectif *hul* 'mauvais, funeste' : à Ebla au 3^e millénaire, une incantation³¹ doit chasser un mauvais démon (*udug hul*). Ce n'est que plus tard, dans le courant du 2^e millénaire et en particulier lorsqu'il est emprunté sous forme logographique pour l'akkadien *utukku*, qu'*udug* désigne spécifiquement les démons au sens où nous les entendons aujourd'hui.

L'akkadien *utukku* (écrit syllabiquement ou avec le logogramme UDUG) désigne des entités néfastes, les démons, qualifiés de *lemnu* (HUL) 'méchant', 'mauvais'. Les démons agissent souvent en groupe – on parle dans ce cas de démons collectifs – et on peut les répartir en plusieurs catégories. Les démons *Utukkū lemnūtu* 'les méchants démons-*Utukku*' sont connus en Assyrie

²⁵ Job 4,9.

²⁶ Isa 4,4.

²⁷ Ps 104,4.

²⁸ Ps 78,49.

²⁹ Jg 9,23.

³⁰ 2 Chr 18-22.

³¹ TM 75 G 1722 et TM 75 G 2459 dans KREBERNIK 1984, pp. 122-124, n°24.

dès le 2^e millénaire, et agissent souvent par groupe de sept : on les nomme les ‘ dieux-Sept ’ (*Sibitti/DIGIR IMIN.BI*). Dans les incantations, les créatures démoniaques ont été créées par les dieux, ou sont issues d’eux. On y découvre aussi que les démons sont des créatures des Enfers. Armes et serviteurs des dieux, ils ont été créés pour être les messagers et les exécutants de la colère divine³². Dans les rituels et les incantations, on les compare à des éléments destructeurs : Vent-du Sud, Dragon, Panthère, Vipère, Lion, Tourbillon, Ouragan :

Parmi eux sept, le premier est un furieux Vent du Sud, le deuxième est un dragon dont la gueule est ouverte et que personne n’ose affronter ; le troisième est une panthère furieuse qui passe inlassablement³ ; le quatrième, c’est un serpent terrifiant ; le cinquième est un lion en rage qui (lit. ‘ne sait pas se détourner vers son arrière’) ne sait pas faire demi-tour ; le sixième est une vague qui se lève et qui (déferle³) contre le dieu et le roi ; le septième est une tempête, un mauvais vent qui sont des vengeurs³³.

On fait ainsi appel aux événements météorologiques destructeurs, aux animaux féroces et sauvages, pour illustrer la violence de leurs attaques. Les démons-*alû*, dont on dit qu’ils n’ont ‘ ni bouche, ni lèvres, ni oreille ’³⁴, se tiennent tout près de l’homme quand il dort. Il existe aussi la triade *Lilû*, *Lilîtu* et *Ardat-lilî*, analogues aux succubes du monde latin et souvent rapprochés de la Lilith hébraïque.

Certains personnages et fonctionnaires de la vie quotidienne trouvent un pendant dans le monde démoniaque. C’est le cas des démons-*gallû* (*gal₅-lá/galla*)³⁵ qui entraînent leurs victimes dans les Enfers : dans le récit sumérien du *Rêve de Dumuzi*, les *gallû* (*gal₅-lá*) sont les officiers des Enfers qui traquent sans relâche, voire jusqu’à l’obsession, le jeune pâtre Dumuzi. Dans la vie quotidienne, et ceci jusqu’à la fin de la période d’Ur III (fin du 3^e millénaire), le terme *gal₅-lá* désigne un officier de la cour (dont les activités nous restent inconnues) et qui avait de toute évidence une mauvaise réputation. Dans les textes akkadiens, le terme *gallû*³⁶ attesté dans les listes lexicales et les textes en babylonien standard, désigne uniquement une entité de nature démoniaque néfaste, et correspond à un emploi secondaire du terme sumérien.

³² *Utukkū Lemnūtu* V, 1.1-2, et 1.4.

³³ *Utukkū Lemnūtu* XVI, 1.5-11. Le passage est relativement fragmentaire et incertain par endroits.

³⁴ *Utukkū Lemnūtu* VIII, 1.5-9.

³⁵ Voir notamment VISICATO 1995, pp. 130-131.

³⁶ Pour le sens de ‘ démon ’, voir notamment le terme akkadien *gallû* et ses emplois dans CAD (CAD = *Chicago Assyrian Dictionary*) G, pp. 18-19.

De même, les démons-*rābiṣu* (*maškim*)³⁷ ne sont pas nécessairement de nature mauvaise au départ. Le terme *maškim* est présent dès l'époque présargonique dans les listes de professions et les inscriptions royales. Jusqu'au 2^e millénaire avant notre ère, *maškim* désigne un auxiliaire, un subordonné d'un autre fonctionnaire officiel. On le traduit par ' commissaire ', ' agent ', voire ' huissier '. À la fin du 3^e millénaire avant notre ère (à Drehem), *maškim* désigne un ' réquisitionneur, une personne à laquelle il incombe de veiller à ce que tout le nécessaire soit prêt pour la cérémonie '³⁸. Il est la personne qui vient réclamer la livraison. Le terme akkadien *rābiṣu* désigne au début du 2^e millénaire avant notre ère, un représentant officiel du pouvoir, envoyé par une autorité supérieure, une sorte de mandataire ou d'avocat. Il est encore attesté dans le courant du 2^e millénaire à El-Amarna, Ougarit et dans d'autres textes d'époque médiobabylonienne, où il remplit des fonctions vraisemblablement différentes de son homophone d'époque néo-sumérienne. Dans les récits et les prières, il désigne une entité démoniaque qui peut parfois être favorable : *rābiṣu šulmi* : « Entre, génie-*rābiṣu* de bonne santé ! Sors, démon-*rābiṣu* du mal ! » (KAR 298, l.43).

Que ce soit le *galš-lá* (*gallû*) ou le *maškim* (*rābiṣu*), dans les deux cas, la fonction ' terrestre ' a précédé la dénomination de l'agent démoniaque : vraisemblablement, c'est le monde quotidien qui a servi de base pour représenter le monde infernal. Tout comme leur pendant humain, les fonctionnaires des Enfers épiaient les faits et gestes de chacun et réclamaient des comptes. On imagine aisément comment la vie de tous les jours a été une source d'inspiration pour concrétiser ses agents démoniaques : les officiers de police, violents et inflexibles, pouvaient tout aussi bien faire le bien (en apportant la justice) que le mal en s'acharnant, parfois peut-être à tort, sur un individu. Ces démons représentent un mauvais usage de la force et de l'autorité.

Les démons peuplent les textes littéraires, mais sont surtout présents dans les recueils d'incantations et rituels exorcistiques (qui luttent contre leurs actions), et les prières décrivant le malheur et la maladie d'un individu (causés par un démon). Les sources sont variées, allant de la simple formule incantatoire à la liturgie complexe, étendue sur plusieurs tablettes. Les plus anciennes incantations attestées contre les démons remontent à l'époque présargonique (milieu du 3^e millénaire av. n. è.), à Šuruppak ou à Ebla. Les recueils apparaissent dès le début du 2^e millénaire, mais la plupart de ceux qui nous sont parvenus remontent seulement au premier millénaire, sous leur forme dite ' canonique ' : ces textes sont le fruit d'une longue et savante élaboration.

³⁷ Voir les emplois dans CAD R, pp. 20-22 (sens 1). Pour les emplois du sumérien *maškim*, voir SALLABERGER 1993, pp. 17-18 ; VISICATO 1995, pp. 54-55 et pp. 132-133, n.104. Voir SIGRIST 1992, p. 123 et pp. 290-291.

³⁸ SIGRIST 1992, p. 123.

Ces incantations constituent une source inépuisable de renseignements sur la façon dont les habitants de l'ancienne Mésopotamie ont appréhendé et conceptualisé un tel phénomène. Elles permettent de comprendre notamment comment on expliquait l'existence dans le monde d'êtres divins constamment méchants, sans cesse à l'affût, et prêts à s'en prendre aux hommes. La lutte contre les démons est l'expression la plus significative du refus humain de la souffrance sous toutes ses formes.

1. MÉSOPOTAMIE

1.1 ORIGINE DES DÉMONS ET LEURS ATTAQUES EN MÉSOPOTAMIE

Pour la Mésopotamie ancienne, une source majeure d'information est le recueil d'incantations 'contre les méchants démons' (*Udug-hul/Utukkū lemnūtu*) et qui a servi de base pour le présent article³⁹. Les premiers exemplaires d'époque paléobabylonienne (première moitié du deuxième millénaire, notés ici UHF) sont rédigés en sumérien uniquement. La version dite 'canonique' (notée ici *Utukkū Lemnūtu*), en seize tablettes, date, quant à elle, du premier millénaire et est un recueil d'incantations bilingues (sumérien-akkadien) : elle est le fruit d'une compilation et d'une longue réécriture, faites sur plusieurs siècles. Ce recueil rassemble les incantations prononcées par l'officiant, le prêtre-exorciste, ainsi que quelques indications portant plus précisément sur les gestes à accomplir lors des différents rituels décrits.

Dans ces incantations⁴⁰, on découvre que les *Utukku*, l'heptade démoniaque (*Sibitti*), ont été créés par les dieux, et n'appartiennent donc pas au monde des humains.

³⁹ Les premières incantations de ce type ont été retrouvées à Suse et remontent au 3^e millénaire. Certaines ont été retrouvées dans les bibliothèques paléobabylonienne de Nippur. Des versions médioassyriennes sont également connues, de même qu'un exemplaire médiobabylonien (KAR 24 ; GELLER 1980 ; pour l'exemplaire médiobabylonien : 12 N 228 (cf. GELLER 2007). On retrouve des parallèles à Emar et Ougarit. Ces incantations sont de toute évidence restées 'populaires' aux époques tardives, aux périodes hellénistiques à Uruk ou Babylone, ou dans les bibliothèques de Sippar ou de Borsippa. Le premier à les avoir rassemblées et publiées est Reginald Campbell Thompson en 1903-1904 (d'après ses copies dans CT XVI et CT XVII). Elles ont été par la suite intégrées à l'édition du *Chicago Assyrian Dictionary* (CAD). Un certain nombre de ces incantations ont été citées et étudiées par Falkenstein en 1931 (FALKENSTEIN 1931). Geller en 1985 a repris les versions sumériennes d'époque paléobabylonienne (édition et traduction, noté ici UHF : GELLER 1985). Une traduction a aussi été proposée des versions paléobabyloniennes et celles bilingues par Römer et Farber (FARBER ET AL. 1987). En 2007, Geller a édité en transcription et traduction la version « canonique » (1^{er} millénaire), en babylonien standard sur seize tablettes bilingues (sumérien-akkadien). Une édition critique est annoncée par Geller. L'édition de 2007 est à ce jour la seule complète de la version canonique, mais il manque les copies, les photographies des tablettes, ainsi que la liste complète des manuscrits, et il n'a pas toujours été possible de vérifier les lectures cunéiformes. Cependant, son ouvrage constitue déjà une source de travail utilisable grâce à la transcription qui est proposée. Sauf mention contraire, les traductions présentées dans cet article sont celles des versions akkadiennes et ont été faites par l'auteur (Anne-Caroline Rendu Loisel). Nous ne mentionnerons les différences entre les versions akkadiennes et sumériennes que lorsqu'elles seront nécessaires à notre propos.

⁴⁰ Bien évidemment, il existe d'autres incantations et rituels également complexes ; certains portent plus spécifiquement sur un démon (contre la démonsse Lamaštu, contre les revenants lors de la célébration de la mort et du deuil du dieu Dumuzi...). Ils suivent plus ou moins la même procédure. Le lieu dépend du rituel. Le prêtre au départ doit préparer et purifier le sol, délimiter l'espace magique par une clôture de roseau ou un cercle de farine. Le patient également est

Les démons ont été créés par les dieux pour être les instruments, les armes et les messagers de la colère divine : « ils sont les méchants démons-*īābiṣu* qui sont sortis depuis la demeure de l'Ekur ; ils sont les messagers d'Enlil, seigneur des pays »⁴¹. Mais parfois, ils peuvent agir de leur propre chef. Leurs actions néfastes peuvent mettre en danger l'ensemble de la création : dans le ciel, ils s'attaquent à la lune (ils sont à l'origine des éclipses)⁴² ; sur terre, ils sèment le désarroi, la douleur, la maladie physique et mentale (ils peuvent égarer la raison d'un individu).

Contrairement aux dieux, ils ont une nature foncièrement mauvaise, et la violence de leurs attaques n'est que l'expression de la colère qui les anime. Constamment furieux, leur comportement agressif est la manifestation et la conséquence de leur état affectif. Un passage d'incantations cherche à expliquer cette agressivité inhérente. Si les démons sont animés d'une colère constante, c'est parce qu'ils ne reçoivent aucune offrande alimentaire, et qu'ils ne font l'objet d'aucun culte : « Ils errent constamment autour des maisons des dieux (les temples). Aucune farine-*maṣhatu* n'est versée pour eux, aucune offrande divine n'est offerte pour eux. Leur comportement est mauvais »⁴³. C'est la même raison qui est avancée pour expliquer les attaques des fantômes : les morts peuvent devenir néfastes et dangereux pour les vivants s'ils ont eu une mort violente ou prématurée, et surtout, s'ils ne bénéficient plus des rites funéraires que doivent pourtant accomplir les vivants pour eux. Offrandes, libations et invocations sont fondamentales pour la survie dans l'au-delà ; sinon, les morts reviennent sous la forme de spectre (*gedim/eṭemmu*). Une incantation contre cet *eṭemmu*, l' 'esprit hanteur', énumère les différentes possibilités pour un mort de devenir un fantôme et de tourmenter les vivants :

Que tu sois un fantôme qui monte des Enfers ; que tu sois un démon Lilû qui n'a pas de lit ; que tu sois une jeune fille vierge ; que tu sois un jeune homme qui n'a pas encore atteint la puberté ; que tu sois celui qui est abandonné dans la steppe ; que tu sois celui qui est mort dans la steppe ; que tu sois celui qui est abandonné dans la steppe sans être recouvert de poussière ; que tu sois celui qu'ils ont massacré sur les rives du fleuve ; que tu sois celui qui a été tué par une arme ; que tu sois celui qu'un lion a tué ; que tu sois celui qu'un chien a dévoré ; que tu sois celui qui

aspergé. Le processus de guérison consiste non dans la destruction du démon à proprement parler, mais plutôt dans son transfert, suivant le principe de contagion et substitution, sur une autre victime, cette fois ' fictive ' puisqu'il s'agit d'une figurine, en bois ou en argile (autres formes : motte de terre...). Cet usage de la substitution est courant dans toutes sortes de pratiques exorcistiques. Cette figurine peut ensuite être enterrée, ou détruite par l'eau ou le feu. La procédure combine les incantations (*šiptu/EN₂*) et les gestes symboliques. Après avoir répété plusieurs fois une incantation, on procède au rituel de sortie pour éviter le retour du mal. Voir BOTTÉRO 1983 ; BOTTÉRO 1987, pp. 487-522.

⁴¹ *Utukkū Lemnūtu* III, 1.28-30.

⁴² Dans l'imaginaire proche-oriental ancien, les ténèbres que les démons apportaient, venaient dévorer le disque lumineux de la lune, le dieu Sîn (*Utukkū Lemnūtu* XVI).

⁴³ *Utukkū Lemnūtu* XIII, 1.26-28.

est mort dans l'eau ; que tu sois celui qui est tombé du toit (...) que tu sois le fantôme qui n'est pas inhumé ; que tu sois le fantôme qui n'a personne pour prendre soin de lui ; que tu sois le fantôme qui n'a personne pour rompre le pain d'offrande aux morts ; que tu sois celui qui n'a pas de libateur ; que tu sois celui qui n'a personne pour prononcer le nom.⁴⁴

Pour apaiser et détourner cette colère destructrice, on doit palier à ce défaut d'offrande et rendre un culte à cette entité démoniaque ; une des incantations prononcées par le prêtre-exorciste invite le démon hanteur à prendre l'offrande alimentaire et la libation qui lui sont présentées et à retourner dans les Enfers. L'offrande de nourriture et de boisson constitue, en quelque sorte, les provisions pour le voyage :

Méchant démon-Utukku, dans ta steppe ! Méchant démon-Âlu, dans ta steppe ! (...) Prends ta gourde, prends ta pitance, prends ton sac de cuir. Ta place n'est pas à l'Est ; ta demeure n'est pas à l'Ouest. Ta nourriture est la nourriture des revenants ; ta boisson est la boisson des revenants. Contre l'homme fils de son dieu, ne te tiens plus constamment dans les coins, ni assis dans les recoins, cesse de l'encercler constamment dans le noir au beau milieu de la ville, ou de l'entourer dans la campagne. Va-t-en aux tréfonds des Enfers et à tes ténèbres. Sois conjuré par les grands dieux et qu'enfin tu t'en ailles !⁴⁵

À leur agressivité, s'ajoute leur comportement et aspect effrayants. Ils ne font preuve d'aucune compassion, étant indifférents aux cris des hommes et aux prières de supplication⁴⁶ : avec l'absence de culte, cette caractéristique les distingue des dieux. On ne peut pas changer leur colère et les faire revenir à de bons sentiments, ou les apaiser comme on cherche à le faire avec une divinité furieuse, grâce à des prières pénitentielles. Les démons ne sont jamais animés de sentiments bienveillants envers les hommes ; au contraire, ils sont sans cesse en colère, furieux et sauvages comme l'animal de la steppe qui est prêt à dévorer sa victime, ou comme l'orage qui détruit tout sur son passage ; ces images apparaissent déjà au 2^e millénaire et perdurent dans les incantations du 1^{er} millénaire⁴⁷. Puisqu'on ne peut pas les attendrir, ni les détruire (ce ne sont pas des êtres appartenant au monde humain), lutter contre une attaque démoniaque consiste uniquement à les chasser et à les faire retourner là d'où ils viennent.

Une tablette du recueil s'ouvre sur un récit mythologique rapportant une attaque démoniaque sur l'ensemble du pays : la cohorte des méchants démons-*Utukku* a rugi à travers la vaste

⁴⁴ *Utukkū Lemnūtu* IV, 1.130'-142 ; 1.145-149'.

⁴⁵ *Utukkū Lemnūtu* VII, 1.152 ; 1.154-167.

⁴⁶ UHF 1.565, 1.627.

⁴⁷ UHF 1.694-699, et 1.701-707.

campagne. Le cri est si puissant que les bergeries et les étables sont détruites, les pâturages et les points d'eau sont transformés en fumée. Les démons crient malicieusement. Le cri produit est efficace, car poussé au moment approprié de l'exploitation des cultures, toute la vie du pays en est supprimée : champs, animaux, êtres humains, tous sont touchés⁴⁸. Apercevant cela, le grand dieu Marduk se rend auprès de son père le dieu Ea, et lui décrit la situation :

Mon père, le méchant démon-Utukku, dont l'apparence est hostile, dont la stature est immense, n'est pas un dieu, mais son cri est puissant et son éclat est élevé ! Il est obscur. Son ombre est vraiment sombre, il n'y a pas de lumière dans son corps. Il est toujours là à errer dans les lieux secrets, il ne déambule pas ouvertement. La bile dégouline constamment de ses ongles, son pas est un poison funeste ! Sa ceinture ne peut être défaire, ses bras brûlent. Il fait remplir de larmes les lieux de sa colère et nulle part (son) cri de guerre ne cesse ! Mon père, *poursuit-il*, le prince, énorme, grand, auguste et élevé ne peut être affronté. Il contamine et, comme un vent furieux et enragé qui se lève, il ne se retourne pas derrière lui ! Tempête qui se lève furieusement et sauvagement et tournoie d'elle-même ; Vent du sud qui, en soufflant, entoure les gens de poussière ; Vent du nord qui, puissamment, par ses rafales, pille le vaste pays ; Vent de l'est qui fait pleuvoir d'en haut, l'éclair qui fait trembler le corps d'un homme ; Vent de l'ouest mauvais, dévastation qui harasse dans le pays.⁴⁹

Dans ce passage, le démon est décrit comme étant semblable à un dieu : il est grand, redoutable, doté d'une voix et d'éclat surnaturel (*melammu*, nous y reviendrons) ; mais il est aussi hostile et possède un cri puissant et effrayant. Ce même cri peut détruire toute vie présente dans le pays, comme l'explique le texte lui-même. Le démon est sournois et hurle de fureur, dans un cri puissant, semblable à un cri de guerre⁵⁰. En outre, le démon agresseur a un aspect repoussant avec la bile qui dégouline de ses doigts. Il sème autour de lui la souffrance et la détresse, remplissant le monde de larmes, s'acharnant sur une victime déjà souffrante. Le passage souligne une ambiguïté majeure née de la nature même des démons : ils ont des caractéristiques qui les rendent semblables à des dieux, bien qu'ils n'en soient pas. Il est alors difficile de les identifier comme agents démoniaques (et donc dangereux), et, comme le dit une incantation, ils ne peuvent être identifiés ou reconnus, ni sur terre, ni dans le ciel⁵¹.

Les attaques démoniaques se manifestent surtout dans les maladies, les atteintes physiques et mentales. Ils mettent dans le corps de l'individu le sacrilège (*asakku*), le sang nocif (*umunnû*

⁴⁸ *Utukkū Lemnūtu* XII, 1.1-12.

⁴⁹ *Utukkū Lemnūtu* XII, 1.13-32.

⁵⁰ GU₃ KIRI₆ *tanūqātu* : CAVIGNEAUX - AL-RAWI, 1993, pp. 91-105, part. p. 103, nn. 1-3.

⁵¹ *Utukkū Lemnūtu* VII, 1.71.

lemnu), le poison nuisible (*imtu lemuttu*), la faute funeste (*arnu lemnu*) et le mal (*lemuttu*)⁵². Les sept démons *Asakku* (créés par le grand dieu Anu) attaquent les hommes et leur infligent des fièvres mortelles⁵³. Certains termes désignent à la fois le démon à l'œuvre et l'attaque physique ; celle-ci est alors en quelque sorte personnifiée, ou plutôt devrait-on dire ' démonisée ', comme *Di'û* qui désigne le démon- ' Mal-de-tête ' ou *Bennu* pour le démon- ' Epilepsie '. Les créatures démoniaques interfèrent dans la vie des hommes en prenant possession de leur corps : ils les saisissent (*šabātu*), les frappent (*mahāšu*), les suivent, les persécutent jusqu'à l'obsession (*riteddû*), et sont attachés à leurs trousses (*ina arki rakāsu*) ; ils sont placés/présents dans leur corps (*ina SU/zumrīšu šakānu/bašû*). L'attaque est véritablement physique et ce sont souvent les muscles (paralysie), les chairs ou le corps en général qui sont concernés. Une incantation décrit les démons suivant leurs attaques ou les manifestations phys(iolog)iques qu'ils amènent : « Mal-de-tête, maladie, frissons, coup de chaleur, fantôme agité, meurtrier et meurtrière, méchants dieux »⁵⁴. Dans un autre texte incantatoire du premier millénaire, le patient décrit le désespoir et le mal être physique dans lequel il est plongé depuis qu'un revenant le hante et le persécute :

Tout mal qui m'a saisi me traque sans relâche. Il m'afflige sans me laisser partir ; il me couvre comme un filet, il s'est abattu sur moi comme des rets. Il a gâché la totalité de mes chairs ; et tous mes muscles sont revêtus. Il m'a bloqué la bouche et mon esprit a changé ; il est hostile devant moi et fait trembler ma nuque. Dans mon lit, il ne cesse de me terroriser, de m'angoisser, de m'infliger crainte et épouvante⁵⁵.

Un démon se manifeste aussi sous la forme d'un souffle, du vent⁵⁶ ; ceux qui provoquent les éclipses de lune sont comparés à des ' vents mauvais ' qui marchent à la droite d'Adad, le dieu de l'orage. Invisibles, ils se glissent dans les maisons à l'insu du propriétaire. Le démon est une entité nomade qui aime les lieux de passage, les chemins, les rues et les carrefours, mais aussi des lieux plus stratégiques comme les seuils de porte, les portes et les fenêtres car ce sont des espaces à la fois ouverts sur l'extérieur et donnant sur le cœur de la demeure, des endroits propices aux courants d'air et aux vents. Les toits des maisons, lieux de repos en Orient, rendent l'individu vulnérable aux attaques nocturnes démoniaques :

⁵² *Utukkū Lemnūtu* III, 1.37-45.

⁵³ L'*Asakku* désigne aussi une créature fantastique monstrueuse que doit combattre Ninurta dans le mythe Lugal.e. Pour ce mythe, voir la traduction proposée dans BOTTÉRO - KRAMER 1989, pp. 339-377 (' Lugal.e ou Ninurta et les Pierres ').

⁵⁴ *Utukkū Lemnūtu* Add. I, 1.1-6.

⁵⁵ FARBER 1977, p. 131, pl.IX (cf. aussi LKA 70), 1.68-74 = BOTTÉRO 1983, texte 12 tablette II.

⁵⁶ Cf. WIGGERMANN 2007, pp. 125-166.

Ils sont le poison amer des dieux. Ils sont les tempêtes furieuses qui ont été libérées depuis le ciel. Ils sont l’oiseau-*eššebu* qui hurle dans la ville. (...) Ils tournoient comme des aigles sur les grands toits, les toits larges. Ils traversent sans cesse de maison en maison. Ils sont ceux qu’aucune porte ne peut retenir, qu’aucun verrou ne peut repousser. Ils se glissent par la porte comme un serpent. Ils soufflent comme le vent dans les charnières.⁵⁷

Ils agissent surtout la nuit ; ils se tapissent dans les coins, les endroits obscurs et déserts, les ruines, les lieux de solitude ou abandonnés : « Le méchant démon est tapi dans la steppe »⁵⁸ ; « le méchant démon-*rābišu*, celui qui se tient dans les coins »⁵⁹. La nuit est le moment favori de leurs attaques ; ils sont à l’affût, errant dans la ville, les maisons, la steppe, prêts à se jeter sur n’importe qui. Les incantations akkadiennes nous disent qu’ils « rampent de tout leur corps comme un serpent ; ce sont eux qui reniflent les fondations comme une mangouste, qui vagabondent comme un chien errant »⁶⁰. Ils s’attaquent aux familles, privent les parents de leurs enfants, les époux de leurs épouses. Ils s’en prennent aussi aux animaux. Ils sont si puissants qu’ils peuvent supprimer toute vie ou empêcher un être de vivre normalement : à cause d’eux, les colombes sont prises au piège dans les fenêtres, l’oiseau dans son nid, ou au contraire, ils causent la fuite de l’hirondelle. Dans l’étable et la bergerie, ils attaquent le bœuf et le mouton⁶¹.

Les descriptions de démons se jetant tels des brigands sur le voyageur sont abondantes. Elles sont le reflet d’une certaine réalité, celle du voyage et de son insécurité, car sur la route à travers la steppe les voleurs devaient être nombreux à s’en prendre au voyageur solitaire.

Dès les versions anciennes des incantations, les démons sont décrits selon les cris qu’ils produisent : un cri puissant et effrayant, comme dans le passage mythologique cité plus haut. Dans le passage qui précède, les démons peuvent se manifester à travers le rugissement mais aussi le hululement de l’oiseau-*eššebu*, rapace diurne semblable à un busard, toujours perçu comme un oiseau porteur de présage funeste.

D’une façon générale, tout peut être interprété comme une manifestation démoniaque : les bruits, mais aussi le silence angoissant, sont signes de leur présence. Dans un autre rituel, on décrit méthodiquement toutes les situations dans lesquelles un démon peut se manifester par le truchement du comportement d’un animal : « Qu’il soit un (démon) qui trotte comme un bœuf, ou un qui bêle comme un mouton, ou un qui bêle comme une chèvre, ou un qui braie comme un âne, ou un qui

⁵⁷ *Utukkū Lemnūtu* V, 1.7-9 et 1.11-15.

⁵⁸ CT XVII 31, 1.1-2.

⁵⁹ *Utukkū Lemnūtu* VI, 1.78.

⁶⁰ *Utukku Lemnūtu* VI, 1.174’-176’.

⁶¹ *Utukkū Lemnūtu* IV, 1.32-37 ; cf. aussi UHF, 1.620-626.

aboie comme un chien, ou un qui grogne comme un cochon, ou un qui est entré dans l'entre-jambe d'un homme »⁶².

1.2 RITUELS ET PRATIQUES EXORCISTIQUES

Dans les textes akkadiens, établir l'étiologie d'une maladie consiste le plus souvent à se mettre en quête de la divinité irritée, afin de l'apaiser. La maladie peut être annoncée au (futur) patient par un présage : mais le présage porte déjà les germes de malheur et l'individu est en quelque sorte infecté⁶³. Des rituels et des incantations (*namburbû*) permettent de détourner les conséquences funestes (maladie, destruction, éloignement, voire la mort). Mais lorsque les effets physiques et mentaux sont déjà ressentis par le patient, toute la machine exorcistique doit être mise en marche pour, à la fois, éloigner le démon (l'agent du mal), et faire revenir la divinité à de bons sentiments. Le prêtre-exorciste doit faire face à des symptômes ou des troubles physiques et/ou psychiques ; le corps et l'esprit du patient sont atteints. Il doit traiter l'individu dans sa globalité : il ne suffit pas de calmer les symptômes par des recettes pharmaceutiques, des lotions ou des bandages ; il va chercher la cause, la divinité en colère, et tenter par les rituels et les incantations appropriées, de l'apaiser. Le mal physique, la maladie, est le signe – certes douloureux – voulu par les dieux, en réponse à une mauvaise action commise par le malade. L'étape ultime consiste à apaiser la colère divine, grâce aux rites appropriés et aux prières 'pénitentielles' (ér-šà-hun-ga et šà-dab₅-ba)⁶⁴ : le pénitent avoue, par précaution, sa ou ses faute(s), même celle(s) dont il n'a pas connaissance. Le pénitent s'accuse en termes généraux, sans omettre la faute dont il n'a pas conscience : « la faute que j'ai commise je ne la connais pas »⁶⁵. Et le dieu, après des offrandes, de revenir à de bons sentiments.

Le démon est envoyé par les dieux comme agent et expression de la colère divine vis-à-vis du patient ; son identification permet de remonter à la source du mal, c'est-à-dire, à la divinité furieuse. Chasser le démon constitue un préalable indispensable à toute guérison. L'identification du démon est fondamentale car elle est garante de l'efficacité du rituel. Cependant, comme le montrent les incantations, cette identification ne devait pas être facile, et bien souvent, on ne devait pas être en mesure d'identifier formellement le démon à l'œuvre. Pour résoudre cette difficulté, dans le recueil

⁶² *AfO* 14, 1941-1944, pp. 139 sqq., *bīt mēširi* II, l.100-106.

⁶³ Pour une synthèse assez complète sur la médecine en Mésopotamie et le concept de maladie, voir ATTINGER 2008, pp. 1-96.

⁶⁴ Dans les prières ér-šà-hun-ga 'lamentation pour apaiser le cœur' et diğir šà-dab₅-ba '(prières) pour dénouer le cœur du dieu', le patient expose sa situation mais ne sait quelle faute il a commise. Ce sont des prières pénitentielles individuelles, qui comportent parfois une introduction conçue comme un hymne de louange à la divinité, suivie d'une confession des fautes, une lamentation sur l'état dans lequel se trouve le patient souffrant, puis une demande de pardon. Mais les fautes sont rarement précisées, voire identifiées par le patient. Cf. LAMBERT 1974 ; MAUL 1988 ; SEUX 1976, pp. 17-20 et pp. 137-211.

⁶⁵ Topos de ces prières ; voir, par exemple, IV R², pl.10, l.26.

incantatoire contre les méchants démons-*utukku*, toutes les entités démoniaques existantes sont énumérées de façon exhaustive⁶⁶ tout au long des seize tablettes (principe déjà présent dans les versions paléobabyloniennes du début du 2^e millénaire). Dans une des incantations du recueil, on trouve :

Ô méchant démon-Utukku, n'approche pas de lui (le patient) ! Méchant démon-Alû, n'approche pas de lui ! Méchant esprit revenant, n'approche pas de lui ! Méchant démon-*gallû*, n'approche pas de lui ! Méchant dieu, n'approche pas de lui ! Méchant démon-*rābišu*, n'approche pas de lui ! Démone-Lamaštu, n'approche pas de lui ! Démon-Labašu, n'approche pas de lui ! Démon-Ahhazu, n'approche pas de lui ! Démon-Lilû, n'approche pas de lui ! Démone-Lilitu, n'approche pas de lui ! Démone-Ardat-Lilû, n'approche pas de lui ! Méchant démon-Destin, n'approche pas de lui ! Méchant démon-Asakku, n'approche pas de lui ! Maladie maligne, n'approche pas de lui ! Maladie, Mal-de-tête, convulsion maligne dont la force imposante saisit tout le corps malade ; mal de la tête, des dents, des entrailles, peine, mal des yeux, démon-Asakku, démon-Samanu, méchant démon-Utukku, méchant démon-Alû, méchant esprit revenant, méchant démon-*gallû*, méchant dieu, méchant démon-*rābišu*, Lamaštu, Labašu, Ahhazu, Lilû, Lilitu, Ardat-Lilû, méchant Destin, méchant démon-Asakku, maladie maligne, maladie et rites malveillants, Mal-de-tête, frissons, paralysie, faiblesse, infection, Jaunisse (*ahhazu*) ; (démon) qui marche dans la rue, qui se penche à la fenêtre, et qui pénètre par les serrures ; le méchant dont le visage est mauvais, la bouche mauvaise et la langue idem ; sort, sorcellerie, magie et pratiques (magiques) mauvaises, sors de cette maison.⁶⁷

En nommant les démons soit en des termes génériques soit dans une énumération exhaustive, toutes les possibilités d'attaques sont envisagées et on est ainsi sûr de s'adresser au bon démon, en couvrant toute la mosaïque des créatures néfastes existantes.

Dans le recueil *Utukkū Lemnūtu*, les pratiques exorcistiques sont accomplies par un professionnel dépositaire d'un savoir et garant de la réussite de l'entreprise. Le prêtre-exorciste est l'*āšipu* ' le conjurateur ' (parmi d'autres termes le désignant). Son savoir, quasi encyclopédique, est issu d'une longue formation basée sur l'expérience et une gamme étendue des connaissances. Cette nécessité d'étudier un grand nombre de savoirs pour atteindre la maîtrise de leur art explique aussi que les prêtres-exorcistes mésopotamiens figuraient parmi les plus fameux lettrés ou les plus hauts fonctionnaires (comme à la cour d'Assarhaddon, roi assyrien du 7^e siècle avant notre ère). Dans le

⁶⁶ Le souci d'exhaustivité est aussi à l'œuvre dans les prières pénitentielles. Pour confesser sa faute, le pénitent emploie des termes très généraux pour décrire la faute qu'il aurait commise. Il en est de même pour la divinité irritée : si elle n'est pas identifiée, elle est invoquée suivant des expressions du type ' mon dieu ' ou ' le dieu en colère quel qu'il soit '.

⁶⁷ *Utukkū Lemnūtu* VI, 1.40-67.

processus de guérison, il peut collaborer avec un *asû*, celui qui applique les bandages, prépare les lotions et onguents, dans un but thérapeutique ; il peut aussi agir avec un lamentateur-*kalû* dans le cadre de pratiques cultuelles et apotropaïques. Il est souvent tenu au secret et ne doit pas permettre la lecture des recueils à des non-initiés.

1.3 ORIGINE DE LA PRATIQUE

Le dieu Enki/Ea (le grand dieu du savoir-faire, de la sagesse et de l'intelligence) est le détenteur du savoir magique. Sa ville, Eridu, est une ville de Basse Mésopotamie, à une quinzaine de kilomètres au sud-ouest de la ville d'Ur. C'est la ville où se dresse son sanctuaire principal, l'E₂.ABZU (' temple de l'Apsû ', l'Apsû étant les eaux souterraines, dont Enki/Ea est le seigneur). À Sumer, on considérait Eridu comme la ville la plus ancienne (la première fondée dans la liste royale sumérienne) ; tout au long des siècles qui suivirent, elle a joui d'un statut particulier. Le dieu Asalluhi seconde Enki dans les prières exorcistiques dès la fin du 3^e millénaire : en relation avec la ville de Kuara, proche d'Eridu, le dieu Asalluhi est présenté comme le fils d'Enki. Par la suite, la personnalité divine d'Asalluhi a été absorbée dans celle du grand dieu de Babylone, Marduk, au point de devenir un des autres noms de ce dieu⁶⁸.

On associe aussi le savoir du prêtre-exorciste au personnage mythique et antédiluvien Uanna-Adapa, connu en grec grâce à Bérose sous le nom Oannès⁶⁹. Attaché à la ville et au sanctuaire d'Eridu, serviteur fidèle du dieu Enki/Ea, il est le protagoniste principal d'une ascension ; redescendu du ciel, il a transmis aux hommes le savoir exorcistique et l'art incantatoire, c'est-à-dire les connaissances et les pratiques permettant de lutter et de se libérer des attaques démoniaques⁷⁰.

Dans des incantations, on peut invoquer son nom ou modeler une figurine apotropaïque à son effigie⁷¹. Adapa est décrit dans la littérature comme étant le premier des *apkallû*. Les *apkallû* (sumérien *abgal*)⁷² sont des êtres mythiques, au nombre de sept, ayant vécu avant le Déluge ; ils sont également associés au dieu Enki/Ea ; ce sont des créatures de l'Apsû, dotés d'une extraordinaire sagesse : « les sept *Apkallû* de l'Apsû, les carpes saintes, qui, comme Ea leur seigneur ont été parachevés d'un suprême entendement (= sagesse) » (Erra I, 1.162). Chez Bérose, ce

⁶⁸ SAFAR ET AL. 1981 ; BOTTÉRO 1988.

⁶⁹ Bérose rédigea dans la première moitié du 3^e s. av. une histoire de son pays en langue grecque (*les Babyloniaca*), qui devait démontrer au monde hellénistique l'importance de Babylone. Son œuvre ne nous est parvenue que sous la forme de citations ultérieures, notamment chez Flavius Josèphe (*Ap.* I, 128ff). Pour l'identification et les textes de Bérose, voir BURSTEIN 1978 ; voir aussi l'article synthétique de TALON 1990. Bérose décrit Oannès comme un être mi-homme, mi-poisson. Pour le texte Adapa et le Vent du Sud, voir la traduction et l'étude de IZRE'EL 2001 ; STRECK 2005.

⁷⁰ D'après la restitution de VON SODEN 1976, pp. 431-433.

⁷¹ STT 2, p.176 et les références ' la création d'Adapa, sage d'Eridu ' (*e-piš a-da-pa NUN.ME eri₄-d[u₁₀^{ki}]*) dans une incantation contre la Lamaštu (PBS I/2, 113, ii 1.58).

⁷² GREENFIELD 1999, pp. 72-74. Voir en dernier lieu MASETTI-ROUAULT 2007, pp. 37-55.

sont des êtres mi-poisson mi-homme, sortant des eaux, et endossant le rôle de héros civilisateurs auprès des hommes. On les voit fréquemment représentés, comme le signale lui-même Bérose⁷³, sur les reliefs du 1^{er} millénaire, remplissant également le rôle de prêtres purificateurs revêtus d'un costume de poisson ; le terme *apkallu* désigne aussi un prêtre purificateur, celui que l'on voit représenté sur les reliefs du premier millénaire. La croyance en la pérennité du pouvoir d'Adapa, comme celui d'autres sages *apkallu*, a longtemps perduré dans le Proche-Orient ancien.

En qualités de gardiens, les *apkallū* sont représentés à l'entrée des palais des rois assyriens ou des temples. Leurs effigies sont aussi employées pour leur fonction apotropaïque dans certains rituels médicaux ou apotropaïques : elles sont réparties en trois groupes de sept figurines ; un premier groupe, anthropomorphes et en bois, les *ūmu-apkallū*⁷⁴, sont placés au chevet du malade ; le second, en forme d'oiseaux et en argile, sont enterrés contre le mur, dans une pièce adjacente ; enfin, le dernier groupe, en forme de poisson et en argile, gardent le seuil de la chambre du malade. Deux groupes de sept autres figurines (comme les dernières, en forme de poisson et en argile) sont enterrés devant et derrière le siège qui est dans la pièce⁷⁵.

Faire référence à l'ancienneté d'une pratique est un gage de son efficacité. Dans certaines incantations et traitements médicaux du 1^{er} millénaire, les scribes insistent sur l'antiquité de leur remède comme preuve de fiabilité : dans un colophon, certaines pommades et amulettes sont considérées comme fiables car leurs connaissances remontent à des temps immémoriaux, surtout avant le Déluge, et ont été mises par écrit par un sage illustre :

Pommades et colliers d'amulettes, éprouvés et vérifiés, qui sont appropriés pour l'usage, d'après la tradition orale⁷⁶ des anciens sages (*apkallū*) d'avant le Déluge, qu'Enlil-muballiṭ, le sage de Nippur, a laissés à Šuruppak (cinquième et dernière ville fondée avant le Déluge) durant la deuxième année d'Enlil-bāni, le roi d'Isin (vers 1859 av. notre ère). Que l'ignorant le montre au savant, mais que le savant ne le montre pas à l'ignorant !⁷⁷

Un discours sur l'origine apparaît également en filigrane de notre recueil contre les mauvais démons. Comme tout savoir magique dont le prêtre exorciste est le détenteur, les incantations sont efficaces dans la mesure où elles ont été transmises directement par les dieux. Est cependant absent de nos sources le discours sur la manière dont s'est effectuée une telle transmission. Dans les

⁷³ LAMBERT 1967, et 1998.

⁷⁴ La traduction de cette expression est problématique, en raison de la polysémie du terme *ūmu* : s'agit-il des *apkallū* ' tempêtes ' ? ' Aériens ' ? ' Jours ' (dans le sens de ' jours décisifs ') ? Ou encore ' lumineux ' ?

⁷⁵ Pour un usage apotropaïque de ces figurines, voir l'étude des rituels présentés par WIGGERMANN 1992.

⁷⁶ Littéralement « qui ont été sortis pour la main, qui de la bouche des sages anciens » (*ša ana qātī šuṣū ša pī apkallē*).

⁷⁷ AMT 105, 1.21-25 ; HUNGER 1968, n°533.

versions paléobabyloniennes du recueil, et comme dans de nombreux textes exorcistiques, un schéma récurrent apparaît, celui d'un dialogue entre les deux divinités présentes (on parle dans ce cas de formule de type Marduk-Ea) : le grand dieu Asalluhi (ici, pour Marduk) assiste à une attaque de démons contre un homme ; il va rapporter la scène à son père Enki(/Ea) pour lui demander conseil :

Asalluhi remarqua ce qui se passait. Il entra dans le temple, et dit à son père (Enki) : “Mon père, le méchant démon-Udug, *comme*⁷ dans la rue silencieuse va malicieusement, recouvrant la rue... [...] Après lui avoir à nouveau raconté la chose (il ajouta) : “Je ne sais (ce que) je dois faire, comment répondre à cela ?” Enki dit à son fils (var. ‘son père répliqua à son fils Asalluhi’) : “Mon enfant, que ne sais-tu pas et que puis-je ajouter ? Asalluhi, que ne sais-tu pas et que puis-je ajouter ? Ce que je sais tu le sais aussi. Va, Asalluhi mon enfant !” (*suit la description du rituel... ..*)⁷⁸.

Dans les versions du 1^{er} millénaire de ce même passage, on a simplement la mention, comme une sorte d'abrégé : « Asalluhi/Marduk vit (cela) : “Ce que je (sais tu le sais) : Va mon fils !” »⁷⁹.

Même si Asalluhi/Marduk dit à son père Enki/Ea ne pas savoir comment guérir la victime, Enki/Ea lui rappelle que ses propres connaissances sont aussi étendues que celles de Asalluhi/Marduk, et donc que ce dernier connaît déjà la réponse. C'est une façon de résoudre théologiquement le problème de la position du dieu Marduk qui a pris de plus en plus d'importance (d'une façon générale et dans la dévotion populaire) à partir du 2^e millénaire, tout en restant cohérent avec les sources anciennes qui font d'Enki le dieu détenteur de tous les savoirs. Il s'agit, en quelque sorte, d'une formule de politesse : Enki est quand même celui qui va décrire les détails du rituel, et donc, donner la solution à cette ‘ crise ’ démoniaque.

Le prêtre chargé de l'exorcisme appelle à son aide un personnage mythique ou divin de qui il détient ses connaissances, ici Asalluhi et Enki. Il s'en remet à l'efficacité de leurs savoirs, une efficacité incontestable de par la nature divine de ces détenteurs.

Le prêtre-exorciste endosse le rôle du dieu Asalluhi/Marduk, et suit les conseils – ou plutôt, les prescriptions rituelles ! – donnés par le grand dieu Enki/Ea en personne. Ailleurs, d'autres divinités peuvent être invoquées, comme Gula la déesse guérisseuse, son fils Damu, ou encore Šamaš, le dieu-soleil qui intervient dans son rôle de dieu-juge.

⁷⁸ UHF, 1.663-670.

⁷⁹ *Utukkū Lemnūtu* VII, 1.9, 1.41, 1.81, 1.106.

1.4 LES RITUELS EXORCISTIQUES DE LA SÉRIE UTUKKU LEMNUTU

En Mésopotamie, chasser un ou plusieurs démons relève de la pratique magique où gestes et formules sont efficaces par eux-mêmes. L'assyriologue Jean Bottéro définit le terme de la façon suivante : « Souvent improprement appelé ‘ magie ’, c'était l'ensemble des procédés, mêlant et renforçant mutuellement rites manuels et oraux, exécutés pour écarter les maux de la vie »⁸⁰. Le terme ‘ exorcisme ’, dans les sources mésopotamiennes anciennes, désigne l'ensemble des pratiques destinées à vaincre le mal à l'œuvre et à en protéger la personne : son champ d'action est aussi vaste que les attaques démoniaques sont nombreuses et variées : troubles psychiques, physiques, sociaux, financiers, affectifs, familiaux... La pratique est beaucoup trop étendue pour qu'on puisse la présenter dans son intégralité dans le cadre de cet article. Nous nous limiterons à quelques rituels présents dans notre corpus qui mettent en avant un même élément essentiel : le recours au bruit.

La septième tablette du recueil bilingue est consacrée au traitement rituel d'un ou plusieurs démons. Elle se compose de sept sections, chacune correspondant au rituel à accomplir et aux paroles à prononcer par le devin-exorciste lors d'une attaque démoniaque plus ou moins spécifique. Les trois premières sections mettent en scène le même protocole (avec quelques variations suivant les situations) que nous allons étudier attentivement. Les autres sections consistent en incantations. Les rituels qui sont présentés ne semblent pas se succéder ; de toute évidence, ils n'appartiennent pas au même processus de traitement, mais correspondent à des situations différentes. Nous l'avons vu précédemment, le prêtre est représenté en la personne du dieu Marduk et les indications rituelles sont données dans le cadre d'un dialogue mythique entre le dieu Enki/Ea et son fils Asalluhi/Marduk.

Ouvrant la tablette, le premier rituel (l.1-26) traite d'une attaque de démons sur un homme en chemin la nuit, un voyageur, dans une rue silencieuse ou à travers la steppe (l.1-8). Marduk expose la scène à son père (l.9 sqq.) ; en réponse celui-ci lui décrit le rituel à accomplir. Marduk devra verser de l'eau provenant d'un vase-asam (*asammu*), y jeter du tamaris (^{ĝi}šinig) et de l'herbe-innuš et réciter (sumérien *si*₃ ; akkadien *nadû* littéralement ‘ jeter ’) dans cette eau ‘ l'incantation d'Eridu ’ (*ana mē šunūti šipat Eridu idima*), ville où s'élevait le sanctuaire principal du dieu Enki/Ea. Ici, indiquer la provenance de l'incantation est gage de son efficacité.

Le patient est ensuite aspergé de cette eau. Le prêtre fait passer une torche et de l'encens autour de la victime. Ces gestes ont pour conséquence que le démon-destin Namtar se lève du corps du patient et coule comme le fait l'eau (*namtaru ša ina zumur amēlu bašû kīma mē lišrur*, l.14).

⁸⁰ BOTTÉRO 1987, p. 352.

Puis, pour parfaire le rituel et éloigner définitivement tout démon, on a recours au son d'un instrument de musique à percussion :

Après avoir pris le ‘cuivre puissant’ (*urudunigkalagû*), le héros d'An (dieu du ciel), le bruit effrayant de son éclat qui éloigne le mal, après l'avoir conduit là où son bruit résonne (lit. ‘est jeté’), qu'il soit ton allié. À l'incantation, la parole d'Enki, que le cuivre puissant, le héros d'An, ajoute pour toi le bruit de son éclat ! Et que le méchant démon-Utukku, le méchant démon-Alû soit expulsé pour toi !⁸¹

L'instrument mentionné est l'*urudunigkalagû* (urudu-niĝ-kala-ga) littéralement le ‘cuivre puissant’. Il s'agit d'un instrument à percussion en cuivre et qui doit être placé à un endroit stratégique pour qu'il résonne au mieux et ainsi expulse les démons.

Le terme désignant le bruit est le sumérien *zapaĝ* (l'akkadien *rigmu* n'étant pas suffisamment spécifique). Il est employé dans une inscription royale de la fin du 3^e millénaire (Šu-Sîn, roi de la troisième dynastie d'Ur) et décrit un bruit terrifiant et éclatant (associé comme ici au *me-làm*, l'éclat surnaturel, nous y reviendrons). Dans les listes lexicales, *zapaĝ* est un cri puissant, comme le hurlement, la clameur⁸². Dans les textes littéraires⁸³, il est un cri poussé le plus souvent par un être divin ou fantastique, dans des contextes de manifestations de puissance, de force, comme dans des scènes de bataille ou de scènes de louange. Il s'agit d'un cri suffisamment puissant pour susciter la crainte (*ní*)⁸⁴ auprès de ceux qui l'entendent. Il peut aussi désigner des bruits produits par des êtres inanimés (ceux des événements météorologiques par exemple). Il peut être comparé au mugissement⁸⁵ ou au rugissement d'un lion : « Comme un lion, il cria furieusement ; mais sa clameur (*zapaĝ*) s'affaiblit »⁸⁶. Dans les incantations contre les mauvais démons, l'emploi de *zapaĝ* n'est pas anodin. Plus qu'un bruit puissant, il s'agit d'un cri qui illustre la force et la puissance de celui qui l'émet – ici le cuivre – et surtout, qui effraie celui qui l'entend, ici, le démon. Le démon sera saisi de crainte en entendant le son puissant du cuivre et s'enfuira.

Le bruit produit (*zapaĝ*) est associé au *melammu* qui désigne un éclat surnaturel émanant du corps d'un dieu. Dans l'étude fondamentale d'Eléna Cassin (1968) sur les termes se rapportant à la

⁸¹ *Utukkū Lemnūtu* VII, 1.15-20 : traduction du passage conservée dans la partie sumérienne de l'incantation bilingue. Pour l'akkadien, on a uniquement : « prends le cuivre puissant d'An qui par la voix effrayante de son éclat arrache tout le mal. Mène-le là où le bruit est jeté (= résonne), et qu'il soit ton allié ! Que sorte le méchant démon-*utukku*, le méchant démon-*alû* ! ».

⁸² Ugu-ĝu₁₀, 1.115 ; Lú, 1.635 (version paléobabylonienne).

⁸³ Voir GELLER 1985, p. 127, n. 676.

⁸⁴ *Lugalbanda et l'oiseau Anzû*, 1.269.

⁸⁵ *Le débat entre l'Oiseau et le Poisson*, 1.144.

⁸⁶ ur-^rmah¹-gin₇ ĝu mir-a ba-ni-in-ra za-pa-āĝ mu-da-an-sed₄-e, littéralement : « il frappa dans un cri de rage, (mais) sa clameur devint froide » *Inana et An*, 1.31.

splendeur divine, l'auteur parvient à définir avec grande précision ce qu'est le *melammu* dans la mentalité proche-orientale : le terme s'applique aux objets ou aux personnes qui appartiennent au dieu⁸⁷. Le *melammu* est la plupart du temps un scintillement localisé dans une partie du corps divin (la tête), consistant en un bijou ou une parure. Il s'agit d'une sorte d'incandescence, un rayonnement qui part du haut, pouvant couvrir le ciel et les montagnes⁸⁸. Il peut également être appliqué à un bâtiment (le temple de Ningîrsu, la porte et la muraille, tous construits par Gudéa à la fin du 3^e millénaire avant notre ère). Les listes lexicales donnent (entre autres !) à *melammu* le synonyme *pulhu* ' la crainte (révérencielle) '. Dans les incantations, on dit aussi qu'au visage furieux des démons est attaché un éclat (*melammu*)⁸⁹. Nous l'avons vu précédemment, cet éclat les rapproche du monde divin et rend leur identification difficile.

Dans le rituel, la force du bruit produit est associée à l'intensité lumineuse. Il est alors possible que l'on fasse référence à la lumière émise par un objet en cuivre, sur lequel le soleil se reflétait : en tapant dessus, le cuivre vibrait et par la même occasion, la lumière réfléchi de cette façon également. Par comparaison, on peut rapprocher le cuivre *urudunigkalagû* d'un gong, à la voix puissante. Dans un autre rituel (*bît mēsiri*) on associe le bruit de ce même instrument au tonnerre, littéralement, la ' voix du dieu de l'orage ' : « Fais retentir sur la maison le cuivre puissant, dont le bruit important est porté par Adad, seigneur de l'éclair »⁹⁰ ; phénomène lumineux (le dieu Adad seigneur de l'éclair) et phénomène sonore (tonnerre) sont associés, les deux se produisant lorsque l'on fait ' retentir ' l'instrument en cuivre (avec le verbe *šagāmu* ' rugir, gronder ', employé au thème causatif Š). Dans d'autres rituels akkadiens, *urudu-nîg-kala-ga* apparaît avec le *kuš-gu₄-gal*, littéralement la ' peau du grand bœuf ', qui désigne également un instrument de musique à percussion (de type timbale, tambour...). Il est alors possible, et c'est ce que propose Schramm⁹¹, que nous ayons affaire, avec ces deux termes, à deux éléments constitutifs d'un même instrument, l'un désignant la caisse de résonance (en cuivre), et l'autre la peau tendue sur laquelle on frappe. Schramm reste cependant prudent et ajoute qu'il est possible que le *kuš-gu₄-gal* désigne un autre instrument à percussion indépendant. S'il s'agit d'un instrument seul, l'*urudu-nîg-kala-ga* est un élément de cuivre sur lequel on frappe, et dans ce cas, l'interprétation d'Elena Cassin d'en faire un gong est tout à fait judicieuse.

L'éclat de lumière et de voix puissante, tous deux produits en frappant l'instrument en cuivre, renforceront l'efficacité magique de la parole incantatoire prononcée par l'officiant, une

⁸⁷ CASSIN 1968.

⁸⁸ CASSIN 1968, pp. 5-6.

⁸⁹ *Utukkū Lemnūtu* VII, 1.30.

⁹⁰ *AfO* 14, p. 146, 1.121 *bît mēsiri* II.

⁹¹ SCHRAMM 2008, p. 192, nn. 52-53 et surtout pp. 195-196.

parole qui vient directement du dieu Enki/Ea. Placé stratégiquement, c'est-à-dire au bon endroit pour qu'il résonne le mieux possible, l'instrument en cuivre chassera définitivement le démon en lui faisant peur. Comme le souligne Cooper⁹², *urudu-nîg-kala-ga* est plus qu'un simple instrument employé dans le passage des *Utukkū*. Il est pourvu de l'épithète *ur-saĝ an-na-ke₄* ' Héros d'An ', ou ' Héros céleste ' et cet éclat, ce *melammu*, lui est propre puisqu'il est accompagné du suffixe possessif (-*ani/-šú*). On ne cherche pas à faire entrer dans le rituel un simple instrument, mais bien une entité démoniaque cette fois agissante et bienfaisante, le Cuivre personnifié, héros et arme du grand dieu An. Dans les incantations, la présence physique et sonore de l'objet-instrument actualise et matérialise rituellement la présence de l'être démoniaque. L'action du gong est aussi violente que le son qu'il produit est puissant et il constitue un allié redoutablement efficace pour l'exorciste. Il chassera le démon et tous les maux à l'œuvre par sa voix ; il assurera une protection efficace à l'officiant, de sorte que le démon, effrayé par le gong (ou assimilé), sorte du corps du patient et ne s'attaque pas non plus à celui qui le chasse. L'incantation se termine par la formule de serment par les grands dieux, prononcé par l'officiant du rituel (1.24-25).

Le deuxième rituel (1.27-68) vise à lutter contre une attaque nocturne de démons, lorsqu'un homme rentre chez lui. L'attaque et le(s) démon(s) sont décrits avec plus de détails que dans le rituel précédent. Le ou les démon(s) apparaissent comme des êtres en colère, animés d'un comportement violent et destructeur. Ils sont semblables à un animal rugissant et ont le visage rouge, des métaphores caractéristiques de la colère. On notera que la description des démons bruyants s'accompagne de celles de leurs activités lumineuses fortes, car ils émettent des éclairs (*šarāru*) : « Méchant dont le visage furieux est ceint d'un éclat-*melammu* ; lion rugissant qui ne connaît pas le consentement. Contre l'homme, ils projettent méchamment des éclats comme une étoile »⁹³.

Suit la description de l'état lamentable dans lequel est plongé le patient : les démons l'ont touché, suivi jusque chez lui et sont entrés dans sa demeure. Ils ont fait en sorte que l'homme ne sente plus ses membres (*binâtīšu mašū* au Š) ; à présent il ne voit plus, bien qu'il ait des yeux, et n'entend plus, bien qu'il ait des oreilles (1.37-38, *topos* littéraire). La description se clôt sur une analyse synthétique du cas : cet homme est affecté grièvement par la « main du Destin-Namtar » ; il a été enveloppé par le démon-Asakku. L'expression « Main-du-dieu/démon Untel » est employée pour désigner la maladie, et d'une certaine façon, son étiologie, par la désignation de l'agent causal⁹⁴.

⁹² COOPER 1978, p. 153.

⁹³ *Utukkū Lemnūtu* VII, 1.30-32.

⁹⁴ Pour cette expression, voir SCURLOCK - ANDERSEN 2005, pp. 429-528.

À partir de la ligne 41, on entre dans les recommandations rituelles. Enki/Ea commande à Asalluhi/Marduk de prendre un vase-*šaharratu* ; après quelques lignes non conservées, la description se poursuit : Asalluhi/Marduk doit « jeter » dans le vase « l’incantation d’Eridu ». De toute évidence, le rituel doit se passer autour du lit sur lequel le patient est étendu. L’officiant asperge le lit du malade et fait passer au-dessus de lui la torche et l’encensoir. Comme précédemment, ces gestes doivent chasser le démon-Destin (*Namtar*) du corps du patient « comme l’eau » (GIN₇ *me-e*). Puis, à nouveau, suit l’emploi du bruit produit par l’instrument en cuivre :

Que le démon-Destin (*Namtar*) qui est dans son corps, coule comme l’eau. Quant au cuivre puissant, héros d’An, puisses-tu faire résonner le bruit de son éclat avec le bois-*e’ru*, l’arme puissante. Répands la farine-*zissurrû*, gardienne puissante ; répands la farine-*zissurrû* à la porte extérieure ; sème la farine *zidubdubbû* à la porte de la maison, et aux verrous de la maison.⁹⁵

Plusieurs éléments sont à retenir dans ce passage : d’une part le recours, comme dans le passage précédant, à l’eau, la flamme et la fumée (l’encensoir) pour faire sortir du corps de l’individu le démon-Destin *Namtar* (désignant la sentence ou le pronostic vital ; nous y reviendrons) ; et d’autre part, le rôle apotropaïque majeur joué par le cuivre. En outre, l’officiant se sert de l’*e’ru* (en sumérien ^{ĝis}ma-nu), sorte de sceptre en bois, qualifié d’ ‘ arme ’ (^{ĝis}tukul). Ce bâton est fréquemment employé en magie, comme une sorte de baguette, attribut de l’exorciste. Dans une autre incantation contre les démons, le bois-*e’ru* (^{ĝis}ma-nu) porte l’épithète *nîĝ-hul-ĝál-e* ‘ du₈⁹⁷ ‘ qui défait le mal ⁹⁶. Au début du recueil, le prêtre exorciste se décrit lorsqu’il invoque l’aide de diverses divinités quand il s’avance, vers le malade. Il tient dans ses mains le bois-*e’ru* qui porte l’épithète ‘ arme puissante d’An ⁹⁷. Dans notre recueil, cet élément en bois apparaît à plusieurs reprises avec l’instrument à percussion en cuivre et la mention du bruit produit chassant le démon. De toute évidence, cette pièce de bois-*e’ru* est l’instrument fondamental qui permet de frapper le cuivre et de le faire retentir dans ce contexte. Cette pièce de bois-*e’ru* constitue un élément essentiel du rituel, et comme une arme, sert à chasser le démon, à neutraliser son action funeste et à défendre l’officiant d’une possible attaque démoniaque en produisant le bruit apotropaïque.

Par rapport au premier rituel, l’officiant doit en plus verser de la farine *zissurrû* et de la farine *zidubdubbû* (petits tas de farine⁹⁸) à la porte et aux verrous de la maison. La farine *zissurrû*, (emprunté au sumérien *zì-sur-ra*), est, littéralement, une ‘ veilleuse ’, ou une ‘ gardienne ’ puissante

⁹⁵ *Utukkū Lemnūtu* VII, 1.46-51. Version sumérienne du passage bilingue.

⁹⁶ Cf. SCHRAMM 2008, n°10, 1.39.

⁹⁷ *Utukkū Lemnūtu* III, 1.66.

⁹⁸ Voir MAUL 1994, p. 56.

(en-nu-un kala-ga), qui protégera la maison et ses habitants d'une nouvelle incursion démoniaque. Rappelons que le rituel est destiné à chasser des démons qui avaient attaqué la victime, en le suivant la nuit et en entrant subrepticement chez elle. Protéger magiquement l'entrée de la maison en établissant une barrière magique est alors une nécessité logique contre des êtres qu'aucune maison et qu'aucun verrou ne peut retenir. La farine *zisurrû* est employée par ailleurs dans d'autres rituels, pour tracer des cercles magiques protecteurs et consacrer des espaces. Dans le rituel *bīt mēsiri*, ce type de cercle est dit protégé par le serment des grands dieux (*mamītu*)⁹⁹; un commentaire astronomique¹⁰⁰ identifie cette même farine aux dieux infernaux Lugal-irra et Meslamta-ea : *zisurrâ ša ĜIŠ.NA₂ LU₂.GIG ilammû* ^dLugal-ĜIR₃-ra u ^dMes-lam-ta-è-a : « la farine-*zisurrû* qui entoure le lit du malade, (c'est) Lugal-irra et Meslamta-ea ». Dans les textes astronomiques, la constellation des Gémeaux était identifiée à ces dieux jumeaux (^{mul}maš-tab-ba-gal-gal) ; dans le rituel *Maqlû*, ils sont décrits comme les « dieux de la veille, ceux qui arrachent le cœur, ceux qui compriment les reins »¹⁰¹. Ils étaient conçus comme les gardiens des Enfers et placés de part et d'autre de l'entrée, prêts à se jeter sur les arrivants. Dans les rituels du 1^{er} millénaire avant notre ère, des statuettes à leur effigie étaient enterrées sous les entrées dans un but apotropaïque. D'où le rapprochement entre ce type de farine et les deux divinités gardiennes des portes¹⁰². Ces lignes de farine créent matériellement et réellement des barrières infranchissables pour les démons. Les transgresser est sanctionné par l'anathème prononcé dans les incantations.

Enfin, le troisième et dernier rituel (l.69-97) que nous allons étudier dans cet article, traite de toutes sortes d'attaques démoniaques (l.69 à l.80) : les démons se sont échappés du monde des morts. Ils se sont attaqués au berger dans les pâturages, au bouvier dans l'enclos, au soldat dans le champ de bataille, à la jeune fille dans ses appartements et aux enfants sur le terrain de jeux. Comme dans les deux cas précédents, les démons s'attaquent de façon physique à leur victime plongée dans le malheur. Une indication supplémentaire est ajoutée par rapport aux rituels précédents : les démons s'en sont pris à une victime qui n'a plus de dieu(x) pour la protéger (*lā bēl* DIGIR.MEŠ, l.78). Le rituel exorcistique suit le même processus, mais est un peu plus complexe (peut-être en raison de l'étendue des attaques possibles). Cette fois, Enki/Ea recommande à Asalluḫi/Marduk de prendre un vase (dont le nom n'a pas été conservé), et d'y verser les « eaux

⁹⁹ *AfO* 14, p. 150, l.193-194.

¹⁰⁰ Texte daté du 2^e siècle av. notre ère = Sp.131, l.16 dans *Zeitschrift der Assyriologie* 6, 1891, p. 242 ; voir présentation du texte dans LANGDON 1917, p. 330 sqq.

¹⁰¹ *Maqlû* VI, l.141-143 (MEIER 1967).

¹⁰² LAMBERT 1987-1990, pp. 143-145. Voir aussi BLACK - GREEN 1992, pp. 123-124 ; WIGGERMANN 1992, pp. 38, 47 et 58-59.

rougeoyantes¹⁰³ des sources des eaux du Tigre et de l'Euphrate » (A.MEŠ *nagbī ruššūti* / a idim huš-àm, l.82), et d'y ajouter du tamaris (^{éi}ššinig) et de l'herbe-innuš ainsi que l'incantation d'Eridu. Le patient doit ensuite en être aspergé, tandis que l'officiant passe autour de lui la torche et l'encensoir. Le démon-Destin (*Namtaru*) doit sortir du corps de la victime, « comme (de) l'eau » (l.86). À nouveau, l'éclat lumineux et sonore du puissant cuivre doit renforcer l'efficacité de l'incantation et chasser le démon en l'effrayant.

On retrouve un parallèle au rituel, dans le descriptif de celui de la fête de Nouvel An l'Akîtu (dans la version d'époque séleucide) : le prêtre-exorciste doit asperger le temple d'eau provenant des sources du Tigre et de l'Euphrate, puis faire résonner à l'intérieur du temple, cet instrument à percussion : comme dans le rituel des *Utukkū*, il s'agit ici de chasser les possibles entités démoniaques avant de procéder à la cérémonie proprement dite. Le son a une fonction purificatrice. Le prêtre achève cette phase préparatoire en faisant passer la torche et l'encens¹⁰⁴.

Puis, à partir de la ligne 89, l'officiant doit encercler magiquement les côtés du lit de la victime (*idāt eršīšu eširma*, l.90) à l'aide de deux types de farine : une farine pour les dieux (*qēm kibti*/^{zi}ge₁₇-ba) et une farine pour les esprits revenants (*qēm šeguši*/^{zi}še-muš₅). Dans les deux cas, on emploie le terme *ikkibu*¹⁰⁵ pour expliciter les usages des différentes farines (*ikkib* DĠIR.MEŠ et *ikkib ešemme*). Ce terme désigne l'abomination, ce qui est interdit, prohibé, défendu par ou pour le(s) divinité(s). Le terme en sumérien est níĝ-gig, littéralement ' la chose mauvaise ' ; il a surtout le sens de limite à ne pas franchir¹⁰⁶. Dans un charme contre la sorcellerie, níĝ-gig diĝer-ra (littéralement ' l'interdit pour le dieu '), est ce qui est infranchissable et qui repousse, car ' contre-nature '¹⁰⁷. L'emploi des termes *ikkibu* ou níĝ-gig souligne le rôle fondamental et la puissance magique jouée par la farine : la barrière créée au sol par le cercle de farine, délimite un espace (là où est le patient), et est si puissante qu'elle repousse et les esprits des morts et les dieux, soit, toute entité susceptible de s'en prendre au patient. La farine est un répulsif parfait.

Pour parachever la protection, l'officiant place ensuite à la tête de la victime le bois-*e'ru* utilisé pour frapper le cuivre : l'objectif est non de chasser le démon présent, mais de repousser et de dévier les futures attaques démoniaques, ainsi que la mauvaise magie dont le patient a pu être

¹⁰³ Pour la traduction de l'adjectif *ruššū* (sumérien huš), voir LANDSBERGER 1967. Dans les textes littéraires, l'adjectif est employé pour qualifier l'or (*kīma kaspi ebbi kīma ħurāšī ruššē* « comme l'argent brillant, comme l'or rougeoyant » (KAR 236, r. 1.4 et LKA 99b, l.100), le bronze, des fruits (évoquant la luxuriance d'un verger), le grain (*ašnan*, cf. *Ludhul* IV, l.25). L'adjectif qualifie aussi des attributs divins comme les vêtements, mais aussi leur éclat surnaturel (CASSIN 1968, p.105). Il véhicule une idée de teintes virant sur le rouge mais avec un aspect légèrement changeant, brillant (comme peuvent l'être l'or ou le cuivre) ; d'où la traduction par ' rougeoyant '.

¹⁰⁴ LINNSEN 2004, p. 230, l.340-343 (= THUREAU-DANGIN 1921, pp. 127-154).

¹⁰⁵ CAD K, pp. 55-57 ; AHW i, pp. 368-369.

¹⁰⁶ GELLER 1990, pp. 105-117 ; CAVIGNEAUX - AL-RAWI 1995, pp. 35-36.

¹⁰⁷ CAVIGNEAUX - AL-RAWI 1995, p. 35.

victime (*maruštu upīšu â iṭhūšû* « que la maladie et la sorcellerie ne l'approchent pas », 1.94). Le dieu personnel du malade pourra alors revenir à de bons sentiments à son égard et assurer à nouveau sa protection.

Le point commun majeur entre ces trois rituels est le recours au cuivre, pour sa lumière et sa voix puissante, arrachant le mal et chassant le démon à l'œuvre, après avoir utilisé l'eau, le feu et la fumée pour extirper la sentence funeste (Destin Namtar) du corps du patient. La protection magique de la maison de la victime viendra après tous ces gestes fondamentaux empêchant le retour possible des agents du mal. Pour achever la protection complète du patient, on le remettra dans les mains de son dieu personnel qui le protégera.

Revenons à présent sur la première partie des rituels avec l'emploi de l'encens et de la fumée. Dans le récit du Déluge, la fumée attire la présence des dieux : la colonne de fumée rejoint le ciel et permet d'établir ou de renouer une communication ; on pense notamment à l'épisode de la fin du Déluge où les dieux, affamés sont attirés « comme des mouches » par la fumée du sacrifice fait par Atra-Hasīs, le Noé akkadien¹⁰⁸. La fumigation est également une technique divinatoire attestée en Mésopotamie¹⁰⁹. Pourtant, ce ne semble pas être ce principe à l'œuvre dans les rituels que nous venons d'étudier. La réponse est peut-être à chercher dans d'autres recueils d'incantations et rituels, tels que *Maqlû*¹¹⁰ (littéralement 'crémation' ou 'grillade', un rituel mené contre l'attaque de sorciers ou sorcières).

L'officiant s'attaque à un démon qui a été envoyé par une personne malfaisante, un acte que l'on peut qualifier de « sorcellerie ». Dans une des sections de ce long rituel, on brûle une plante *kukru* (peut-être de la chicorée) et d'autres objets ; le mal est conçu comme une entité aussi évanescence et vaporeuse que la vapeur ou la fumée, en suspension au-dessus de la victime. Ce que l'on brûle s'élève en fumée, et se mêle du mal existant déjà : ils ne forment alors plus qu'une seule et même entité. La fumée créée par les plantes va emporter le mal dans le vent (*amāte ša ana šāri*¹¹¹). Dans d'autres incantations, le mal doit s'élever en fumée du corps du patient pour être emporté au loin¹¹². C'est cette image que l'on retrouve dans un charme contre la sorcellerie (Tell Haddad). L'expression vient clore, avec l'usage du tamaris, l'incantation et le rituel accompli : « L'homme, fils des dieux (var. fils de son dieu), que son « frappe-côté », comme un nuage passant au ciel, se précipite avec la pluie d'orage sur la montagne ! Qu'il le fasse s'envoler comme une nuée dans un ciel sans vent ! Comme un tamaris cassé par la tempête, qu'il ne retourne plus à sa

¹⁰⁸ Traduction du texte dans BOTTÉRO - KRAMER 1989, pp. 527-564 ; LAMBERT - MILLARD 1999 ; FOSTER 2005, pp. 227-280 ; VON SODEN 1994 ; SHEHATA 2001.

¹⁰⁹ Pour la fumigation comme technique divinatoire voir l'article de BOTTÉRO 1974.

¹¹⁰ MEIER 1967 ; ABUSCH 1987-1990.

¹¹¹ Cf. *Maqlû* VI, 1.19-72 ; *Maqlû* VII, 1.1-7 et *Maqlû* V, 1.51-60, 1.82-88.

¹¹² Cf. les incantations étudiées dans CAVIGNEAUX - AL-RAWI 1995, pp. 19-46.

place »¹¹³. C'est peut être ce même principe qui est à l'œuvre dans le rituel des *Utukku* : l'eau, le feu et la fumée doivent faire sortir le démon-Destin/Namtar, c'est-à-dire la sentence funeste, la condamnation, du corps de la victime, avant que l'officiant ne chasse le(s) véritable(s) démon(s) à l'œuvre. Le démon-Namtar/Destin, par le trio eau-fumée-flamme (lumière ?), doit sortir du corps littéralement, 'comme l'eau'. Le démon étant déjà présent, il s'agit de le chasser, et non de protéger la victime.

Les *Utukkū Lemnūtu* ne sont qu'un recueil exorcistique parmi d'autres, dont l'étude, en aucun cas exhaustive, avait simplement pour but d'offrir un aperçu de la pratique exorcistique dans l'ancienne Mésopotamie.

Face aux documents de la Mésopotamie ancienne, on ne peut qu'être surpris (et peut-être fasciné ?) par la précision des détails concernant aussi bien les aspects conceptuels que les pratiques rituelles exorcistiques. On suit tout le processus de guérison, allant de l'expulsion du mal à la protection du patient et de sa maison contre des attaques futures ; et pourtant, des questions fondamentales subsistent. Il est difficile d'estimer l'application réelle et quotidienne de ces rituels exorcistiques. Nous ne savons pas dans quelles circonstances précises ces incantations étaient prononcées. Les documents qui nous sont parvenus appartiennent aux spécialistes et ne nous renseignent en aucun cas sur la pratique quotidienne réelle : quand y avait-on recours ? Pour qui ? Comment ? La version « canonique » de ces *Utukkū Lemnūtu* en seize tablettes n'était pas conçue comme une série de tablettes à lire et accomplir dans le cadre d'un seul rituel, même sur plusieurs jours¹¹⁴. Il est fort probable que le recueil des incantations dites *Utukkū Lemnūtu*, tel qui nous est parvenu, relève plus des élaborations du milieu des spécialistes de la pratique. Il y a un aspect théâtral indéniable, dans un discours parfois proche d'une certaine poésie fantastique, que ce soit dans les descriptions des démons, les gestes à accomplir ou le recours aux dialogues ou formules de type Marduk-Ea : l'exorciste endosse le rôle du dieu Marduk, qui a vu, lui-aussi, dans un temps mythique, l'agissement de ce même démon. Le prêtre reproduit des gestes accomplis pour la première fois par ce dieu et sur les conseils du grand dieu des techniques, Enki, le détenteur de tous les savoirs. C'est donc simplement une image de l'exorcisme que l'on a, une image incomplète bien sûr, partielle et biaisée : par nos sources, notre connaissance du phénomène démoniaque dans l'ancienne Mésopotamie passe, avant tout, par le regard du prêtre-exorciste et de son milieu de professionnels.

¹¹³ 1.49-51, traduction CAVIGNEAUX - AL-RAWI 1995, 1.49-51.

¹¹⁴ LAMBERT 1999, p. 295.

2. JUDÉE

2.1 MYTHOLOGIQUES

La littérature juive antique nous a légué au moins un mythe visant à expliquer l'existence d'esprits malfaisants, qui tourmentent les hommes. Les Veilleurs décident de descendre sur terre pour coucher avec les filles des hommes, peut-être aguichés par l'éphémère beauté des simples mortelles. Sous la conduite d'un chef, Shemêhaza et/ou Aza(z)ël, ils prêtent un serment mutuel, jurant de ne pas revenir sur leur décision (de descendre, *yarad*) et se promettant l'anathème (*cherem*) dans le cas contraire. Ces conjurateurs célestes descendent donc, « au temps de *Yéred*, sur le sommet du mont *Hermon* »¹¹⁵ – un jeu de mot explicite en araméen¹¹⁶ – et s'unissent aux filles des hommes. Ils apportent avec eux des éléments, à priori, civilisateurs : arts de la guerre, métallurgie, magie, astrologie, médecine, météorologie, botanique, etc. Mais ils sont surtout les agents d'une nouvelle condition humaine, dont ils portent en eux le germe.

Par leur descente en effet, les Veilleurs réintroduisent dans le monde quelque chose du chaos primordial que Dieu avait soumis à ses pouvoirs démiurgiques lors de la Création, distinguant la lumière des ténèbres et séparant le ciel de la terre. Observant la Création, Hénoch, l'ami de Dieu, s'exclame : « Considérez tous les corps célestes : ils ne modifient pas leur parcours ; et les luminaires célestes : ils se lèvent et se couchent chacun au moment fixé, ils apparaissent en leurs saisons et ne s'écartent pas de la règle fixée à chacun d'eux »¹¹⁷. Les Veilleurs – dont on remarquera que les noms évoquent précisément les corps célestes¹¹⁸ – ont brouillé l'ordre du monde. Surtout, mêlant le mortel à l'immortel, ils ont dérogé à la règle fondamentale selon laquelle chaque espèce doit se reproduire selon son espèce (*leminou*)¹¹⁹ :

Pourquoi avez-vous délaissé les hauteurs célestes, le sanctuaire éternel, pour coucher avec les femmes, vous souiller au contact des filles des hommes et prendre femme ? Vous avez agi comme des fils de la terre et vous avez engendré pour enfants des géants. Or, vous étiez des Saints, des esprits éternellement vivants. Et vous vous êtes souillés au contact du sang des femmes, vous avez engendré par le sang de la chair, vous avez eu des désirs <à l'instar> des humains et vous avez créé comme eux, eux qui créent de la chair et du sang, qui meurent et

¹¹⁵ *I En* 6,6. Nous employons ici la traduction de CAQUOT 1987 ; emphase de l'auteur.

¹¹⁶ Cf. 4Q201 4-5.

¹¹⁷ *I En* 2,1.

¹¹⁸ Cf. M. LANGLOIS, « Shemihaza et compagnie(s). Onomastique des anges déchus dans les manuscrits araméens du *Livre d'Hénoch* », à paraître dans *Aramaica Qumranica: The Aix-en-Provence Colloquium on the Aramaic Dead Sea Scrolls*, K. BERTHELOT, D. STÖKL BEN EZRA (éds), Leiden, Brill. Je remercie l'auteur de m'avoir transmis une copie de cet article avant sa parution.

¹¹⁹ *Gen* 1,11-12 ; 21 ; 24-25.

disparaissent. C'est pourquoi je leur ai donné des femelles, pour qu'ils les ensemencent et en engendrent des enfants et qu'ainsi tout ne disparaisse pas de leur œuvre sur la terre. Mais vous, vous étiez de nature des esprits, éternellement vivants, soustraits à la mort pour toutes les générations du monde et c'est pourquoi Je n'ai pas créé parmi vous de femelles. Les esprits célestes ont le ciel pour demeure.¹²⁰

De leur union contre nature avec les filles des hommes naîtront ainsi les géants (*nephilin*), hybrides monstrueux. En effet, ces géants s'avèreront des êtres violents et dangereux. A la manière des femmes-*gaster* d'Hésiode¹²¹, ils « dévorent tout le fruit du labeur des hommes ». Ils sont insatiables : « les hommes ne purent plus les nourrir »¹²². Anthropophages, ils dévorent les hommes et se dévorent entre eux. La violence et le sang se répandent sur la terre. Le résultat de la descente des Veilleurs sur terre, est l'émergence de la violence et du mal, et aussi le déluge qui ne pourra toutefois assainir pleinement la terre de cette pollution indélébile.

Lorsque le cri de la terre monte au ciel, les principaux anges (Michel, Raphaël et Gabriel) convainquent Dieu d'intervenir. Celui-ci annonce le déluge à venir. Le chef des Veilleurs sera enchaîné par Raphaël et enfermé sous des pierres dans les ténèbres du « désert qui est à Dadouël », le visage recouvert afin qu'il ne voie jamais la lumière¹²³. Ses compagnons ne pourront plus remonter au ciel ; rejetés du côté du chaos primordial ils devront attendre le jour du grand jugement dans « l'abîme du feu, dans le tourment et dans la geôle de réclusion perpétuelle »¹²⁴. Quant aux « bâtards », « les fils de la débauche », les géants, ils seront égorgés jusqu'au dernier par Gabriel sous les yeux de leurs pères.

Procédant à la fois du divin et de l'humain, les Géants ne pourront toutefois être entièrement anéantis. Seuls leurs corps, en effet, seront détruits : « Des esprits mauvais sont issus de leurs corps, parce qu'ils procèdent des humains, tout en tenant des saints Veilleurs leur principe et leur origine ; ils seront appelés esprits mauvais »¹²⁵. Les esprits immortels des géants, arrachés à leurs corps mortels égorgés, sévront désormais sur terre contre les hommes, causant le malheur de ceux-ci. Ce sont ces ' esprits mauvais ' (*ruachei rash'a*) que nous appellerons ' démons '.

¹²⁰ *I En* 15,3-7. En *I En* 15,2, les Veilleurs sont également accusés, ayant enseigné aux hommes certains « mystères » divins, de s'être érigés en fausses divinités : « C'était à vous de prier pour les hommes, et non aux hommes de prier pour vous ». Un motif qui annonce celui de l'*imitatio diabolica* que développeront les Pères de l'Eglise pour expliquer l'origine des religions ' païennes '. A ce sujet, cf. *supra* n. 16.

¹²¹ Hes. *Theog.* 599 ; cf. VERNANT 1999, p. 84.

¹²² *I En* 7,3.

¹²³ *I En* 10,1-6.

¹²⁴ *I En* 10,13.

¹²⁵ *I En* 15,9.

Ce mythe des Veilleurs ne nous est parvenu en entier (et en plusieurs versions) qu'au travers de la traduction éthiopienne (ge'ez) du livre d'Hénoch (ou 1 Hénoch), bien que des fragments de ce livre, en grec (duquel procède la traduction éthiopienne), aient depuis longtemps été connus¹²⁶. Des portions importantes en ont cependant été découvertes parmi les manuscrits de la Mer morte, témoins de l'araméen original de l'œuvre, permettant de faire remonter sa datation, en partie au moins, jusqu'au troisième siècle avant notre ère¹²⁷. Le canon éthiopien des Ecritures est le seul à avoir préservé ce corpus littéraire 'hénochique' qui s'était développé dans le judaïsme du second temple, sous le patronage de ce personnage dont la Genèse rappelle seulement qu'il vécut 365 ans, et qu'il « marcha avec Dieu » puis disparut « car Dieu l'avait enlevé. »¹²⁸ Au mythe des Veilleurs du Livre d'Hénoch fait toutefois écho un certain nombre d'allusions au sein de la littérature juive d'époque hellénistique et romaine, suggérant la popularité de ce récit dans différents milieux. On se souvient que Paul, à propos du voile des femmes, écrit : « la femme doit porter sur la tête une marque d'autorité, à cause des anges »¹²⁹, un motif que relevait déjà le très prude auteur du Testament de Ruben, lorsqu'il critique les femmes, qui sont « mauvaises » et « soumises à l'esprit de luxure », et qui par le biais d'artifices « séduisirent les Veilleurs qui existaient avant le déluge »¹³⁰. Surtout, le mythe se laisse entrevoir, bien que sous une forme tronquée, dans le texte de la Genèse, qui rapporte :

Alors que les hommes avaient commencé à se multiplier sur la surface du sol et que des filles leur étaient nées, les fils de Dieu (*bnei haelohim*) virent que les filles d'homme étaient belles et ils prirent pour femmes celles de leur choix. [...] En ces jours, les géants (*nephilim*) étaient sur la terre et ils y étaient encore lorsque les fils de Dieu vinrent trouver des filles d'homme et eurent d'elles des enfants. Ce sont les héros (*giborim*) d'autrefois, ces hommes de renom.¹³¹

L'opinion commune a d'ailleurs souvent considéré le mythe des Veilleurs comme une forme de *midrash*, d'exégèse, de ces quelques versets mystérieux de la Genèse. Nous suivrons néanmoins Jozef Milik et, plus récemment, Philip Davies, dans l'idée qu'il convient d'inverser cette perspective et de considérer le mythe en question comme ayant des racines profondes au sein de la

¹²⁶ Pour une traduction complète à partir du texte éthiopien, avec introduction, cf. ISAAC 1983.

¹²⁷ Cf. LANGLOIS 2008, qui fait l'étude des manuscrits araméens les plus anciens du Livre. Les fragments qumrâniens ont été édités par MILIK 1976. La traduction française établie par CAQUOT 1987, que nous avons employée ici, s'appuie alternativement sur les manuscrits araméens, grecs et éthiopiens (dans cet ordre de priorité).

¹²⁸ Gen 5,23-24.

¹²⁹ 1 Cor 11,10.

¹³⁰ *T. Reu* V,6. On trouvera d'autres échos du mythe des Veilleurs en Bar 3,26-27, Sir 16,7, Wis 14,6 ; cf. aussi *T. Naph* 3,5 et Joseph. *AJI*,73 ; peut-être *LAB*. 60,1. Sur *Jub.* 5 cf. *infra*.

¹³¹ Gen 6,1-2.4 (TOB).

culture judéenne ancienne¹³². Selon cette perspective, Gn. 6,1-4 n'est pas à la source du mythe mais, au contraire, réagit au mythe et cherche à en atténuer la portée et à insister sur le fait que l'homme est seule responsable de sa condition.

En Gn. 6,1-4 les Géants, loin de procéder de l'union des *benei elohim* avec les filles d'hommes, sont déjà présents sur terre lors de la descente de ceux-ci. Ils ne répandent pas le sang sur la terre, ne sont pas violents et n'ont, en fin de compte, rien de divin. Comme l'écrit Philip Davies : « Le récit semble construit non pour rapporter les origines angéliques du mal, mais pour contredire une telle notion. Le résultat en est que l'épisode paraît inutile, sans importance et vide de sens. Il n'explique pas le mal, ni le déluge. Son propos est de masquer, voire détourner, le récit existant »¹³³, i.e. le mythe des Veilleurs.

Le livre des Jubilés, ou *Petite Genèse*, un ouvrage qu'il faut dater au second siècle avant n. è.¹³⁴, propose une suite au mythe des Veilleurs, mais aussi un compromis avec le texte biblique, dans lequel les origines de la violence remontent à Caïn, et non au *benei elohim*. Dans le Livre des Jubilés, c'est bien Caïn qui commit le premier péché en assassinant son frère, le sang duquel « cria depuis la terre jusqu'au ciel »¹³⁵. Quant aux géants, nés des Veilleurs que Dieu a ici envoyé lui-même sur terre¹³⁶, ils ne sont pas accusés d'avoir répandu le sang. En Jubilés d'ailleurs, c'est à l'ensemble des êtres vivants, « depuis les hommes jusqu'aux animaux domestiques et sauvages, aux oiseaux et à tout ce qui marche sur la terre » que seront en fin de compte attribuées les origines de la violence : « Tous corrompirent leur conduite et leurs règles de vie et ils commencèrent à se dévorer entre eux »¹³⁷. Les Veilleurs qui plus est, ne sont pas descendus de leur propre initiative dans le livre des Jubilés, et l'auteur insiste en premier lieu sur leur aspect 'civilisateur'¹³⁸. Quoi qu'il en soit, Dieu entre néanmoins dans une violente colère contre « Ses anges, ceux qu'Il avait envoyés sur terre » après qu'ils se soient corrompus avec les filles des hommes. Ils seront destitués de leur

¹³² MILIK 1976, pp. 30-31 ; DAVIES 2006. On trouvera une version résumée de l'opinion de P. R. DAVIES dans une conférence donnée au Canonbury Masonic Research Center le 21 février 2008 et disponible sur internet : « Enoch and the Book of Genesis », <http://www.canonbury.ac.uk/lectures/enoch.htm> (DAVIES 2008). Je tiens également à remercier le professeur Davies de m'avoir procuré le texte de sa conférence, portant en partie sur cette question, intitulée « The Notion of a Jewish Scriptural Canon in the Light of the Qumran Scrolls », donnée à l'Université de Lausanne en décembre 2008.

¹³³ DAVIES 2008, p. 5 : « The story seems designed not to relate an angelic source of sin but to contradict the notion. The result is that the episode seems unnecessary, inconsequential and meaningless. It does not explain sin, or the Flood. Its purpose is to mask or twist the existing story. »

¹³⁴ Tout comme *I En*, le Livre des Jubilés ne nous est parvenu dans son entier qu'en éthiopien. Un certain nombre de fragments hébreux en ont néanmoins été retrouvés à Qumran. Pour une introduction au texte et une traduction, on consultera WINTERMUTE 1983 ; cf. aussi VANDERKAM 2001 et 1997. J'utilise ici la traduction de CAQUOT 1987.

¹³⁵ *Jub* 4,3. Cf. aussi *Jub* 11,2, qui rappelle que les fils de Noé « commencèrent à se faire la guerre, à se piller et à se tuer entre frères, à répandre sur la terre le sang humain, à manger le sang, etc. ».

¹³⁶ *Jub* 5,6.

¹³⁷ *Jub* 5,2.

¹³⁸ Cf. *Jub* 4,15.

autorité et enchaînés « dans les profondeurs de la terre »¹³⁹. Quant aux géants, leurs fils, Dieu envoie parmi eux son épée, « pour qu'ils se tuent les uns les autres » et disparaissent de la terre¹⁴⁰.

Au sortir du déluge, les « esprits mauvais » procédant des géants sont néanmoins encore là, et tourmentent les fils de Noé, cherchant à les « égarer » et à les « faire périr »¹⁴¹. Noé invoque le Seigneur pour que ces esprits malfaisants soient définitivement anéantis. C'est alors qu'intervient « le prince des esprits, Mastéma », qui prie Dieu de laisser en son pouvoir un dixième des esprits, afin de faire régner – car « la méchanceté des humains est grande » – un certain équilibre en ce monde¹⁴².

Le mythe des Veilleurs rejoint ici un autre mythe qui prend forme dans le judaïsme du second temple, et avec lequel il se recoupe partiellement : il est un autre « astre » tombé du ciel avant que les Veilleurs n'en descendent¹⁴³. La Bible hébraïque, là encore, n'a préservé que des traces de ce motif. Ainsi en Ezéchiel, la proclamation contre le « roi de Tyr » :

Tu étais en Eden, dans le jardin de Dieu, entouré de murs en pierres précieuses : sardoine, topaze et jaspé, chrysolithe, béryl et onyx, lazulite, escarboucle et émeraude ; et l'or dont sont ouvragés les tambourins et les flûtes, fut préparé le jour de ta création. Toi, le chérubin étincelant, le protecteur, je t'avais établi ; tu étais sur la montagne sainte de Dieu, tu allais et venais au milieu des charbons ardents. Ta conduite fut parfaite depuis le jour de ta création, jusqu'à ce qu'on découvre en toi la perversité : par l'ampleur de ton commerce, tu t'es rempli de violence et tu as péché. Aussi, je te mets au rang de profane loin de la montagne de Dieu ; toi, le chérubin protecteur, je vais t'expulser du milieu des charbons ardents. Tu t'es enorgueilli de ta beauté, tu as laissé ta splendeur corrompre ta sagesse. Je te précipite à terre, je te donne en spectacle aux rois. Par le nombre de tes péchés, par ton commerce criminel, tu as profané ton sanctuaire. Aussi je fais sortir un feu du milieu de toi, il te dévorera, je te réduirai en cendre sur la terre, sous les yeux de tous ceux qui te regardent. Tous ceux d'entre les peuples qui te connaissent seront dans la stupeur à cause de toi ; tu deviendras un objet d'épouvante. Pour toujours tu ne seras plus ! »¹⁴⁴

¹³⁹ *Jub* 5,6.

¹⁴⁰ *Jub* 5,9.

¹⁴¹ *Jub* 10,1-6.

¹⁴² *Jub* 10,8-10.

¹⁴³ Cf. *1 En* 86,1.

¹⁴⁴ *Ezek* 28,13-19.

Est-ce là le même rebelle qui s'est « enorgueilli », qui s'est « cru égal aux dieux » et dit : « Je suis un dieu, j'habite une demeure divine »¹⁴⁵ ? Isaïe mentionne également un astre déchu, précisément parce que, plein d'hubris, il voulait se hisser au-dessus de Dieu :

Comment es-tu tombé du ciel, Astre brillant, Fils de l'Aurore ? Comment as-tu été précipité à terre, toi qui réduisais les nations, toi qui disais : « Je monterai dans les cieux, je hausserai mon trône au-dessus des étoiles de Dieu, je siégerai sur la montagne de l'assemblée divine à l'extrême nord, je monterai au sommet des nuages, je serai comme le Très-Haut. » Mais tu as dû descendre dans le séjour des morts au plus profond de la Fosse.¹⁴⁶

Un 'astre brillant' (ou 'étoile du matin', *heilel ben shachar*) que la Vulgate traduira par Lucifer ('le porteur de lumière'). Au temps du christianisme naissant, cette entité céleste est définitivement assimilée au Satan, figure ambiguë de la Bible hébraïque, sorte de procureur de la cour divine¹⁴⁷. Le Jésus de Luc affirme par exemple : « Je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair »¹⁴⁸. Dans la *Vie latine d'Adam et Eve* (1^{er}-2^e siècle de n.è.) on trouvera ce mythe pleinement développé : Satan y rapporte lui-même comment il fut expulsé du jardin d'Eden parce qu'il refusait de s'incliner devant l'homme, fait à l'image de dieu (et donc, curieusement, parce qu'il refusait de s'adonner à une forme d' 'idolâtrie')¹⁴⁹.

Dans le livre des Jubilés, le « prince des esprits » est appelé Mastéma, 'Hostilité', un nom qui dérive sans doute de la même racine que Satan¹⁵⁰, auquel il est d'ailleurs explicitement assimilé dans le passage des Jubilés qui nous occupe. Dieu acquiesce à la demande de celui-ci et lui accorde le dixième des 'esprits mauvais' qu'il réclame : « Nous avons enchaîné tous les (esprits) mauvais et pervers dans un lieu de jugement et nous en avons laissé un dixième pour obéir à Satan sur terre »¹⁵¹.

Cet 'Ange d'hostilité' (selon l'expression de l'Écrit de Damas¹⁵²), aussi appelé Bélial¹⁵³, est, au contraire des Veilleurs enchaînés jusqu'à la fin des temps, bel et bien actif en ce monde, à la tête,

¹⁴⁵ Ezek 28,2.

¹⁴⁶ Isa 14,12-15.

¹⁴⁷ Sur cette histoire du Satan, cf. DAY 1988 ; FORSYTH 1987. Sur les rares occurrences du Satan dans la Bible hébraïque en particulier, cf. récemment STOKES 2009.

¹⁴⁸ Luc 10,18.

¹⁴⁹ LAE 12-16 (latin). Sur les anges rebelles à l'idée de création de l'homme dans la littérature rabbinique cf. j. Sanh. 38b.

¹⁵⁰ cf. VAN HENTEN 1999, à partir de 1QM 14,9.

¹⁵¹ Jub 10,11.

¹⁵² CD 16,5. 1QM 13,11. On rencontre à Qumran également le pluriel *malake hammastémot* ('anges d'hostilité') ; cf. 4Q 385-389 4-6 ligne 13 ; 4Q 390 1 1,11 ; 2 1,7.

¹⁵³ A Qumran, le terme *mastemah* est le plus souvent associé à Bélial ; cf. 1QS 3,23 ; 1QM 14,9 ; 4QM^a 7 ; 4Q 286 10 2,2. En 1QM 13, Mastéma est un synonyme de Bélial, 'créé par Dieu pour amener la destruction' (VAN HENTEN 1999).

non d'une cohorte, mais d'un certain nombre d'esprits malfaisants. Si les hommes sont contraints de cohabiter avec les ' esprits mauvais ', car telle est leur condition, la question qui se pose alors est : comment s'en prémunir ? Comme éloigner les démons et guérir les maux dont ils sont la cause ?

2.2 LITTERATURES

Si Dieu accepte, dans le livre des Jubilés, d'accorder à Mastéma qu'un dixième des ' esprits mauvais ' demeure en son pouvoir, il ordonne aussi à un ange « d'enseigner à Noé tous les moyens de guérir (les hommes), car Il savait que ceux-ci ne marcheraient pas dans la rectitude et ne lutteraient pas dans la justice »¹⁵⁴. L'ange s'exécute et « dit à Noé les remèdes de tous les maux (qu'ils infligent) ainsi que leurs séductions, afin qu'il soigne au moyen des plantes de la terre ». Le danger des « démons » est double, car il y a les « maux » et les « séductions ». Le second sera d'ailleurs très vite mis en œuvre, le livre des Jubilés suggérant que l'idolâtrie elle-même est l'œuvre de Mastéma et de ses esprits malfaisants, qui « égarent » les hommes. La scène a lieu à Ur, en Chaldée – ville fondée ici par un éponyme Ur, fils de Kased –, où naîtra Abraham. C'est là que, pour la première fois, des hommes « se firent des statues de fonte, et chacun adorait une idole, la statue de fonte qu'il s'était faite pour lui-même »¹⁵⁵. Abraham sera le premier à comprendre que « tous s'égarèrent en suivant les images sculptées et l'impureté »¹⁵⁶. Le jeune homme quittera alors son père pour ne pas adorer les idoles avec lui, avant de mettre le feu, quelques années plus tard, au temple des idoles et de partir vers la terre que Dieu lui a promise. Mais derrière ces hommes arrogants qui inventèrent l'idolâtrie il y a, rappelle le Livre des Jubilés, nos ' démons ' :

Les esprits pervers (les) aidaient et (les) égaraient pour qu'ils commettent le péché et l'impureté. Le prince Mastéma s'efforçait de provoquer tout cela. Il envoyait d'autres esprits – ceux qui avaient été mis en son pouvoir –, pour provoquer toutes sortes de crimes, de péchés et de vices, pour corrompre, pour détruire et pour répandre le sang sur la terre.¹⁵⁷

De par leur origine, à la fois humaine et angélique, les démons ont avec les humains une affinité particulière, comme l'a noté Philip Alexander¹⁵⁸. *Tertium genus*, ils forment une catégorie intermédiaire. On retrouvera dans le Talmud de Babylone cette idée explicitement énoncée : « Les démons ont trois caractères en commun avec les anges et trois avec les hommes. Comme les anges,

¹⁵⁴ *Jub* 10,10.

¹⁵⁵ *Jub* 11,3-4.

¹⁵⁶ *Jub* 11,16.

¹⁵⁷ *Jub* 11,5.

¹⁵⁸ ALEXANDER 1999, p. 339.

ils ont des ailes, ils volent d'une extrémité du monde à l'autre et ils connaissent l'avenir. Comme les hommes, ils s'alimentent, se reproduisent et meurent »¹⁵⁹.

Cette condition particulière permet peut-être aux esprits désincarnés procédant des géants de pénétrer le corps humain, de s'y 'réincarner' (au sens très littéral de 'reprenre chair')¹⁶⁰. Errants sur terre, les esprits invisibles que sont les démons cherchent à retrouver un corps. Pour le livre des Jubilés, bien-sûr, ce sont d'abord les hommes « qui ne marcheraient pas dans la rectitude » qui encourent un tel risque.

Des maux infligés par les démons, il faut donc se prémunir ; mais la chair étant faible, il faut surtout en guérir. Contre leurs actions, il est des 'remèdes', nous l'avons mentionné, que Noé s'est vu enseigner. Bon élève, il a « inscrit dans un livre tout ce que nous lui avons enseigné sur toutes les sortes de remèdes, et les esprits mauvais ont été tenus à l'écart des fils de Noé. Celui-ci donna à son fils aîné Sem tout ce qu'il avait écrit, car il l'aimait le plus parmi ses fils. »¹⁶¹

A Noé, appelé à engendrer au sortir du déluge une humanité toute neuve, est ainsi attribué par le livre des Jubilés un tout premier écrit relatifs aux 'remèdes', une sorte de premier traité de médecine, et que peut-être, lignée oblige, les descendants de Sem (Israël entre autres), détiennent encore – à en croire du moins l'auteur des Jubilés.

Dans la tradition juive aussi bien que chrétienne, c'est néanmoins surtout Salomon qui deviendra le modèle de celui qui a su vaincre et soumettre les démons. Aussi bien le Talmud de Babylone que le *Testament de Salomon*, attestent de la popularité, dans l'Antiquité finissante, des récits rapportant comment Salomon défit Asmodée (que nous rencontrerons à nouveau) et pu asservir, grâce à un anneau magique, une armée d'esprits en vue de construire le Temple¹⁶².

A Salomon également fut révélé, comme l'écrira l'historien juif Flavius Josèphe, « l'art de combattre les démons (*tên katà tôn daimónon téchnen*), pour l'utilité et la guérison des hommes (*eis ophéleian kai therapeían toís anthrópois*) »¹⁶³. Auteur prolix, c'est bien connu, et naturaliste avant l'heure (ou du moins avant Plin)¹⁶⁴, Salomon aurait lui aussi mis par écrit ces précieux enseignements. Salomon, écrit Josèphe, avait « composé des incantations (*epoidai*) pour conjurer les maladies (*paregoreísthai tà nosémata*), et laissa des formules d'exorcismes (*trópoi exorkóseon*) par lesquelles ceux qui sont possédés de démons (*hoi endoúmenoí tà daimónia*) les

¹⁵⁹ b. Hag. 16a.

¹⁶⁰ ALEXANDER 1999, *ibid.*

¹⁶¹ Jub 10,13-14.

¹⁶² Cf. b. Git. 68b. Pour le Testament de Salomon, voir l'introduction et la traduction de DULING 1983. Cf. aussi *Apoc. Adam* 7,13 (79) qui mentionne Salomon et son 'armée de démons'. La tradition du 'sceau de Salomon' est également bien attestée pour l'Antiquité tardive par des bols à incantations araméens, une amulette galiléenne du III^e siècle et certains papyrus magiques, dont PGM IV 3009 : « Je te conjure par le sceau que Salomon posa sur la langue de Jérémie et il parla » ; cf. DULING 1975, pp. 244-247. Voir aussi BOHAK 2008, pp. 180-182.

¹⁶³ Joseph. *AJ* VIII,45. J'utilise ici la traduction de NODET 2005.

¹⁶⁴ Cf. 1 R 5,12-13.

chassent au point qu'ils ne reviennent plus »¹⁶⁵. Il faut peut-être reconnaître ici le *Livre des Remèdes*, dont les rabbins nous disent qu'il fut détruit par le roi Ezéchias¹⁶⁶, comme le serpent d'airain qu'avait fait Moïse au désert (Nombres 21,9), de crainte que les foules « n'y cherchent les remèdes de leurs maux et négligent de chercher en Dieu leur guérison » (la précision est d'Hippolyte, à propos du Cantique des Cantiques¹⁶⁷). Un texte gnostique datant peut-être du II^e siècle de n.è. (sans titre mais souvent appelé *Sur les origines du monde*), fait également allusion à un *Livre de Salomon* qui contiendrait une liste des démons¹⁶⁸. Origène surtout, confirme qu'au II^e siècle encore, « il est courant de conjurer les démons à l'aide de conjurations écrites par Salomon »¹⁶⁹.

Mais revenons en arrière. Ce qui ressort clairement du livre des Jubilés et des *Antiquités* de Josèphe, c'est que dans le judaïsme hellénistique et romain, des écrits relatifs aux ' techniques ' (*technê*) servant à combattre les démons, des chants (*epoidai*) et ' formules d'exorcisme ' (*trópoi exorkóseon*) étaient attribués à d'illustre figures du passé, Noé, peut-être, Salomon, sans aucun doute. Salomon, auquel on attribue un nombre croissant d'ouvrages. Dans la Bible hébraïque il n'est l'auteur ' que ' de trois mille proverbes et mille cinq chants ; un nombre qui devient cinq mille dans la version des Septante, tandis que Josèphe parle de « mille cinq livres de poèmes et de chants, et trois mille livres de sentences et de paraboles », portant sur toutes les espèces, de plantes et d'animaux, et sans doute aussi de démons¹⁷⁰. Parmi les nombreux ouvrages dont le judaïsme du second temple crédite Salomon (e.g. l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques, les Proverbes), il convient de mentionner la Sagesse de Salomon, où le roi affirme lui-même :

Ainsi m'a-t-il donné une connaissance exacte du réel. Il m'a appris [...] les natures des animaux et les humeurs des bêtes sauvages, les impulsions violentes des esprits (*pneumatón blai*) et les pensées des hommes, les variétés de plantes et les vertus des racines (*diaphorai phutôn kai dunámeis rhízon*).¹⁷¹

¹⁶⁵ Joseph. *ibid.*

¹⁶⁶ b. Ber. 10b ; Pes. 56a ; j. Pes. 9,1 36c-d ; Ned. 7,13 40a ; Sanh. 1,2 18d. Cf. HALPERIN 1982.

¹⁶⁷ *Apud* Anastase le Sinaïte, *Quest. et res.* XLI ; SALMOND 2004, p. 27 : « because the people looked to these for the remedies for their diseases, and neglected to seek their healing from God ». La même interprétation sera bien celle des rabbins, et encore de Maïmonide ; cf. HALPERIN 1982, p. 271. Halperin rejette néanmoins l'attribution à Hippolyte du passage cité, préférant parler de pseudo-Eusèbe (le passage étant attribué par Anastase à « l'Histoire ancienne d'Eusèbe Pamphile »).

¹⁶⁸ NH II,5 ; XIII,2, ici 107. Sur ce traité, cf. la notice de PAINCHAUD 2007, pp. 403-421 (où il est désigné comme « Ecrit sans titre »).

¹⁶⁹ *Commentaire sur l'Evangile selon Matthieu* 23,63.

¹⁷⁰ Cf. LXX I R5,12 ; Joseph. *AJ* VIII 44. A ce sujet DULING 1975, p. 237.

¹⁷¹ Wis 7,17-20.

La réputation de Salomon n'est plus à faire. D. C. Duling a soutenu à ce propos que le titre ' Fils de David ' attribué à Jésus dans les Evangiles synoptiques pourrait renvoyer, bien plus qu'à la seule généalogie, à une forme d'expertise – exorcisme et thérapeutique – dont Salomon serait l'incarnation par excellence¹⁷². Pour ne mentionner qu'un exemple, lorsque Jésus parvient à guérir un « possédé aveugle et muet », la foule s'exclame : « Celui-ci n'est-il pas le Fils de David ? »¹⁷³. On se souviendra aussi que Jésus prêche : « Ici il y a plus que Salomon » avant d'enchaîner sur une parabole évoquant comment un « esprit impur » (*akátharton pneúma*) quitte un corps dont il est chassé pour bientôt y retourner avec « sept autres esprits plus mauvais que lui » (*heptà hétera pneúmata ponérotera heautoû*)¹⁷⁴. Dans le *Liber Antiquitatum Biblicarum* du pseudo-Philon (fin du I^{er} siècle de n.è.), David lui-même, récitant un Psaume pour guérir Saül du mauvais esprit qui l'étouffe, parle de celui qui « naîtra de mes flancs, après un temps, celui qui vous vaincra »¹⁷⁵. Une affirmation dont on peut se demander si elle renvoie à Salomon, plus généralement au Messie, ou déjà à Jésus¹⁷⁶.

David, ne l'oublions pas, n'est pas non plus un ignare en matière de démons. La Bible hébraïque évoque l' « esprit mauvais » (*ruach ra'a*) envoyé par Yahvé à Saül, lorsque celui-ci tombe en disgrâce aux yeux de Dieu alors que, secrètement, le jeune David a déjà été choisi pour lui succéder¹⁷⁷. Bien entendu, cet « esprit » est encore et d'abord au service de Yahvé. C'est par la volonté de celui-ci que Saül est atteint, on ne sait trop comment, et non par le biais d'une puissance maléfique autonome telle que le Mastéma du livre des Jubilés. En 1 Samuel 18,10, il est d'ailleurs bien répété qu'un « esprit mauvais, venu de Dieu, fondit sur Saül, et il entra en transe dans sa maison ». Ce qui retiendra néanmoins notre attention ici est l'image du jeune David qui, par le biais de la musique parvient à apaiser les tourments de Saül. Pour soigner ce dernier, il fallait « un homme qui sache jouer de la cithare ».

David est lui aussi l'auteur de Psaumes, comme le sera son fils. Josèphe mentionne ainsi qu'une fois « débarrassé des guerres et des périls, et jouissant désormais d'une paix profonde, David composa des cantiques (*oidai*) à Dieu et des hymnes (*húmnoi*) en mètres variés : les uns en trimètres, d'autres en pentamètres. Il conçut aussi des instruments et apprit aux lévites à s'en servir pour célébrer Dieu aux jours appelés sabbats et aux autres fêtes »¹⁷⁸. Soixante-treize Psaumes dans la Bible hébraïque portent l'intitulé *mizmor ledavid*, que l'on traduit par ' Psaume de David '.

¹⁷² DULING 1975, 1978 et 1992.

¹⁷³ Matt 12,19 ; cf. encore Matt 9,27 ; 15,22 ; 20,30-31 ; Marc 10,47-48 ; Luc 18,38-39. Sur la figure de Jésus exorciste et thaumaturge voir les ouvrages classiques de SMITH 1978 et VERMES 1973.

¹⁷⁴ Matt 12,42-46 ; Luc 11,31 ne rapporte pas la parabole.

¹⁷⁵ LAB 60,3. J'emploie ici la traduction de HADOT 1987.

¹⁷⁶ DULING 1975, pp. 240-241 ; BOHAK 2008, p. 99.

¹⁷⁷ 1 Sam 16,14-23.

¹⁷⁸ Joseph. *AJ* VII,305.

Nous avons mentionné plus haut le *Liber Antiquitatum Biblicarum*, qui revient sur l'épisode de l'esprit malfaisant qui tourmente Saül : « En ce temps-là, l'esprit du Seigneur fut enlevé à Saül et un esprit très mauvais l'étouffait. Saül envoya chercher David et il chantait sur sa cithare un psaume pendant la nuit »¹⁷⁹.

Le seul son de la cithare, ici, ne suffit toutefois plus : David doit improviser un chant où il admoneste directement l'esprit. Il commence par lui rappeler qu'il n'est (conformément au mythe), qu'une créature secondaire, apparue après la Création :

Il y avait ténèbres et silence avant que le monde fût. Le silence se mit à parler et les ténèbres devinrent visibles. Alors ton nom a été dit dans l'assemblage de l'étendue, dont le dessus fut appelé ciel, dont le dessous fut appelé terre. Il fut ordonné au dessus de donner la pluie au temps voulu, il fut ordonné au dessous de produire la nourriture pour tous les êtres qui ont été faits. Et après cela, fut faite la tribu de vos esprits. Maintenant donc, ne sois pas importun, toi qui es une créature seconde [...].¹⁸⁰

David poursuit en interpellant l'esprit : « Ne te souviens-tu pas que c'est d'une dissonance dans le chaos qu'a éclaté votre création ? »¹⁸¹ Dans ce ferme rappel des origines, David insiste sur le fait qu'hommes et démons ne participent en fait pas de la même substance. Le démon doit quitter le corps de l'homme. Tant que David chante, écrit le pseudo-Philon, l' 'esprit mauvais' épargne Saül. Un rouleau de psaumes du I^{er} siècle avant n.è., mis à jour à Qumran en 1956, vient confirmer qu'à David sont bel et bien attribués des 'chants' qu'il convient de réciter devant les 'possédés' (*pegua'im*)¹⁸². Dans ce rouleau, on lit en effet que

... Yahvé lui donna un esprit éclairé et doué de discernement. Et il écrivit 3600 psaumes ; et des chants à chanter devant l'autel sacrifices perpétuels (*tamid*), pour chaque jour, pour tous les jours de l'année : 364 ; et pour les offrandes (*qorban*) du shabbat : 52 chants ; et pour les offrandes (*qorban*) des néoméniés, et pour tous les festivals, et pour le Jour du Grand Pardon : 30 chants. En tout, les chants qu'il déclama furent 446 et des chants à exécuter devant les possédés (*pegua'im*) : 4. Et le total était de 4050.¹⁸³

¹⁷⁹ LAB 60,1.

¹⁸⁰ LAB 60,2-3.

¹⁸¹ LAB 60,3.

¹⁸² Sur ce rouleau cf. SANDERS 1965, dont je suis ici l'édition.

¹⁸³ 11Q5 27,2-11 (11QPs^a DavComp). On remarquera, avec PUECH 1990, p. 399, que le chiffre de 4050 rétablit l'équilibre avec les compositions attribuées à Salomon en 1 R 5,12-13.

Les compositions attribuées ici à David sont d'ordre liturgique, en particulier les 'chants', qu'il convient de réciter dans le cadre du culte sacrificiel, et selon un calendrier défini (et solaire¹⁸⁴) : un par jour de l'année, un par shabbat, trente pour les néoméniés, les festivals et le Jour du Grand Pardon. Quatre 'chants', enfin, sont mentionnés à part et ne relèvent pas de ce calendrier liturgique. Ils ont un usage spécifique autant que circonstanciel, et ne peuvent donc être liés à des jours précis.

Pour les scribes qui ont établis la liste que nous avons citée, il est à n'en pas douter quatre 'chants' dont l'origine remonterait à David et qui servent encore, comme au temps où un 'esprit mauvais' faisait souffrir le roi Saul, à apaiser les tourments des *hapegua'im*, les 'possédés', ou les 'affligés'¹⁸⁵. Le contexte d'énonciation en 11Q5 suggère un cadre rituel pour la récitation des ces chants, qui malheureusement nous échappe. Le passage prouve néanmoins l'existence de textes à vocation 'exorciste', attribués ici à David, et circulant en Judée au tournant des deux ères. Il n'est d'ailleurs pas impossible que, parmi les manuscrits de la Mer morte, certains de ces textes aient été découverts.

2.3 INCANTATIONS

Mis à part les psaumes préservés par la tradition biblique – dont la quantité peut légèrement varier d'un canon à l'autre – un grand nombre de psaumes dit 'apocryphes', jusqu'alors inconnus, ont été mis à jour à Qumran¹⁸⁶. Parmi les « surprises » – selon l'expression de James A. Sanders¹⁸⁷ – de la grotte 11, a ainsi été découvert un petit rouleau (hauteur ~ 9 cm ; largeur 3,5 cm enroulé ; longueur 73 cm déroulé) comportant quatre psaumes fragmentaires, dont un seul était connu par la tradition biblique¹⁸⁸. Ce rouleau (11Q11, ou 11QPsAp^a), érodé aussi bien en haut qu'en bas, nous est parvenu sous la forme d'un zigzag caractéristique, dont la plupart des colonnes de texte sont largement incomplètes, voire réduites, pour certaines, à quelques mots. Seul le dernier des quatre psaumes (colonne 6) – pour lequel le parallèle biblique existe – a pu être pleinement restitué : il s'agit d'une recension à certains égards curieuse du Psaume 91¹⁸⁹. Un psaume qui promet à celui qui trouve refuge en Yahvé de n'avoir à craindre ni « la terreur de la nuit, ni la flèche qui vole au grand jour, ni

¹⁸⁴ A l'instar des calendriers de *1 En* et *Jub* ; cf. SANDERS 1965, p. 91.

¹⁸⁵ SANDERS 1965, pp. 91-92.

¹⁸⁶ Cf. CHARLESWORTH 1997.

¹⁸⁷ SANDERS 1997, p. 216.

¹⁸⁸ Cf. VAN DER PLOEG 1971 ; GARCÍA MARTÍNEZ ET AL. 1998, pp. 181-205, dont je suis ici l'édition ; on trouvera des photographies du rouleau en fin du même volume, planches XXII-XXV. D'après l'écriture, il est possible de dater ce rouleau de la seconde moitié du I^{er} siècle avant n.è. Sur 11Q11 cf. PUECH 1992 ; cf. aussi BOHAK 2008, pp. 108-111.

¹⁸⁹ Cf. PUECH 1992, pp. 75-78. Pour une lecture parallèle de la recension massorétique du Ps. 91 et de la recension préservée en 11Q11 cf. SANDERS 1997, pp. 230-233.

la peste qui rôde dans l'ombre, ni le fléau qui ravage en plein midi »¹⁹⁰ ; un psaume, aussi, que la littérature rabbinique connaît précisément sous le nom de « Chant des affligés », ou « Chant contre les démons », et dont il est rappelé dans le Talmud qu'il était récité au temple de Jérusalem lorsqu'un individu était menacé d'aliénation mentale¹⁹¹. A la différence de la recension massorétique – mais conformément à la LXX¹⁹² –, ce psaume est ici explicitement attribué à David ; comme l'est aussi le psaume apocryphe qui s'étend sur les colonnes 5 à 6¹⁹³. Le premier éditeur du rouleau, J. P. M. van der Ploeg, a d'ailleurs suggéré de lire celui-ci à la lumière de la liste de compositions davidiques que nous venons de citer. Les quatre psaumes du rouleau 11Q11 seraient-ils ces 'chants', attribués à David et qu'il conviendrait de réciter devant les 'affligés' ?¹⁹⁴ C'est la piste suivie par E. Puech, qui soutient précisément que 11Q11 atteste de la liturgie liée au « rituel d'exorcisme visé dans l'autre manuscrit de la grotte 11 »¹⁹⁵.

Il ne fait en vérité aucun doute que ce petit rouleau doit être lié à ce type de pratiques. Ses colonnes mal préservées sont clairsemées de références aux « affligés »¹⁹⁶, à « Raphaël, qui (les) a soignés »¹⁹⁷, à une « guérison »¹⁹⁸, etc. Dès la première colonne du rouleau, dont seuls quelques mots épars demeurent, on rencontre les termes « démon(s) », et « exorcisme », mais aussi la notion d'un « serment » fait « par (ou au nom de) Yahvé »¹⁹⁹. La seconde colonne semble quant à elle explicitement mentionner Salomon, qui « invoquera les esprits et les démons », « les démons et le Prince de l'Hostilité » (*sar hamastemah*). Cette dernière allusion repose en grande partie sur une reconstitution de la ligne 4. Le terme *shedim* ('démons'), quant à lui, apparaît clairement. Tout comme la mention de Salomon, dont avons déjà vu dans le *Liber Antiquitatum Biblicarum*, qu'il pouvait être implicitement invoqué par David récitant son psaume 'exorciste'²⁰⁰. Au II^e siècle de notre ère, le chrétien Justin de Naplouse polémique contre les Juifs et leurs modes d'exorcismes, affirmant : « vous n'exorcisez qu'au nom de l'un de ceux qui furent chez vous rois, justes, prophètes ou patriarches »²⁰¹. Cette pratique, pour Justin, ne permet pas de soumettre les démons.

¹⁹⁰ Ps 91,5-6. Cf. *supra*, n. 24.

¹⁹¹ j. Shab. 6 8b (שיר פגועין) ; j. 'Erub. 10 26c (שיר של פגועים) ; b. Shebu. 15b (שיר של הפגועים). Le Midrash sur les Psaumes (*Midrash tehillim*) parle du « psaume contre les esprits mauvais » récité par Moïse lors de son ascension au ciel, en référence au Ps. 91. Cf. SANDERS 1965, p. 93 ; DULING 1975, p. 239.

¹⁹² Cf. LXX Ps 91,1 : *ainos ôdês tô David*.

¹⁹³ L'état des deux premiers psaumes ne permet pas de voir si ceux-ci étaient également attribués à David, bien que la chose soit hautement probable.

¹⁹⁴ VAN DER PLOEG 1971, p. 129.

¹⁹⁵ PUECH 1990, p. 400 et 1992, p. 81.

¹⁹⁶ 11Q11 5,2.

¹⁹⁷ 11Q11 5,3. Raphaël, dont le nom même signifie 'Dieu guérit' (MACH 1999), est précisément l'ange chargé d'enchaîner Aza(z)el dans le mythe des Veilleurs.

¹⁹⁸ 11Q11 2,7.

¹⁹⁹ 11Q11 1.

²⁰⁰ PUECH 1990, p. 399.

²⁰¹ *Dialogue avec Tryphon* 85,3.

L'exorcisme « par le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob », au contraire, le permet. Les chrétiens, eux, exorcisent au nom de Jésus²⁰². De l'un à l'autre se laisse néanmoins dévoiler la croyance en l'efficacité des noms, et tout particulièrement du nom divin. Il n'est pas lieu ici d'aborder en détail la question de l'usage du tétragramme dans la magie juive, ancienne ou moins ancienne²⁰³ ; on remarquera seulement que le texte de 11Q11 semble faire usage aussi bien du nom de Salomon que de celui de Yahvé, mais aussi, nous l'avons vu, de Raphaël. Un nom sans doute lui aussi porteur d'une charge ' efficace '²⁰⁴. Comme le relève André Caquot, les « lamelles et papyrus magiques de la fin de l'Antiquité recourent également au cliquetis barbare des noms hébraïques des anges »²⁰⁵. On se souviendra d'ailleurs que les Esséniens, selon Josèphe, étudient précisément « les noms des anges »²⁰⁶. Trois formes de noms efficaces apparaissant ici, on se demandera s'il est bien, comme le suggère Justin, une hiérarchie dans leur efficacité, ou si cette dernière fonctionne plutôt par accumulation ?

Arrêtons-nous encore sur le troisième psaume préservé en 11Q11 (colonnes 5-6) : « De David, contre [...], une incantation par le nom de Yahvé. Invoque en tout temps les cieux. Lorsqu'il vient vers toi dans la nuit tu lui diras : "Qui es-tu, rejeton d'un humain et de la semence des Saints ? Ta face est une face de tromperie et tes cornes des cornes d'illusion. Tu es obscurité et non lumière, injustice et non justice. [...] le Prince de l'armée, Yahvé te fera descendre vers le shéol profond, il fermera deux portes de bronze qu'aucune lumière ne peut pénétrer" »²⁰⁷. Le psaume se termine à la colonne suivante par la notation musicale *selah*, (comme de nombreux psaumes, dont ici le Ps. 91 à la 6^e colonne), qui marque la fin de la récitation et indique que nous sommes effectivement dans un contexte liturgique. Ce psaume est bien un « chant » qu'il convient de réciter en cas d'« attaque ». Comme David dans le *Liber Antiquitatum Biblicarum*, le récitant commence par rappeler les origines monstrueuses de l'esprit, auquel il s'adresse également à la deuxième personne. C'est sans doute encore au mythe des Veilleurs qu'il fait allusion : l'esprit menaçant est qualifié de « rejeton des hommes et de la semence des Saints »²⁰⁸ ; et le sort qui lui est promis (enfermé dans le Shéol, derrière des portes de bronze, à l'abri de toute lumière) évoque assurément le châtement d'Aza(z)el tel qu'il est décrit dans le livre d'Hénoch²⁰⁹.

Tout semble ainsi indiquer que les psaumes préservés en 11Q11 et les imprécations par le « nom de Yahvé » qu'ils contiennent participent bien d'une liturgie de type exorciste, d'un rituel

²⁰² Cf. par ex. Marc 9,38 ; Luc 9,49 ; Actes 4,30 ; *passim*.

²⁰³ A ce sujet cf. BOHAK 2008, pp. 127ff.

²⁰⁴ CAQUOT 1971, pp. 134-135.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ BJ II, 142.

²⁰⁷ 11Q11 5,4-10.

²⁰⁸ Sur les Veilleurs comme *Qodashim*, cf. n. 9.

²⁰⁹ BOHAK 2008, p. 109.

servant à « guérir » les « affligés », à traiter les maux infligés par les mauvais esprits au service de Mastéma. Un « chant » qu'il convient de réciter au moment opportun²¹⁰.

A Qumran, le maintien à l'écart des forces néfastes qu'incarnent les démons, par-delà la seule médecine ou l'exorcisme, participe également d'une lutte cosmique opposant en cet âge où règne le mal, les Fils de lumière aux Fils des ténèbres²¹¹. C'est dans le contexte de ce combat, auquel participent activement les membres du *yahad* (la communauté qumrânienne), que s'inscrit la récitation par ceux-ci d'hymnes apotropaïques. Si la récitation de tels hymnes est l'affaire de la communauté, elle peut toutefois incomber plus spécifiquement au *maskil*, le ' sage ' ou ' maître ' en charge de la communauté²¹². Le *maskil* qumrânien apparaît comme le détenteur d'un savoir ' révélé ' qu'il transmet aux membres de la communauté, ou du moins à certains d'entre eux²¹³. Maître de cérémonie dans le cadre des prières collectives, il apparaît surtout comme le récitant privilégié d'un certain nombre d'hymnes²¹⁴ – dont certains semblent avoir un caractère ésotérique²¹⁵.

Tel serait le cas des hymnes qui apparaissent sur deux rouleaux de cuir du I^{er} siècle de n. è.²¹⁶, peut-être copiés à partir d'un même original²¹⁷. Le second rouleau, dont au moins quatre cent fragments – minuscules pour certains – ont été mis à jour, porte encore explicitement l'entête *lemaskil* (' pour le *maskil* ') ²¹⁸, d'où le titre attribué à ces hymnes (*Songs of the Sage*). Ces hymnes d'apparence ordinaire, laissent néanmoins entrevoir leur fonction très spécifique, liée à la protection contre les esprits néfastes²¹⁹ : ce sont des chants « pour effrayer ceux qui lui (le *maskil*) inspirent la crainte et ceux qui frappent, ceux qui « affligent », i.e. les démons. Le *maskil*, en effet, y invoque la toute puissance de Dieu en vue « d'effrayer et de terrifier » les démons : « ... Et moi, je suis un sage, qui proclame la majesté de Sa splendeur, pour effrayer et terrifier tous les esprits d'anges de corruption et les esprits des bâtards : démons, Lilith, hiboux et chats sauvages ... et ceux qui frappent à l'improviste pour l'égarément des esprits d'intelligence. Pour la désolation de leur cœur

²¹⁰ VAN DER PLOEG 1971, p. 129, suggère néanmoins que le rouleau 11Q11 lui-même ait pu servir « aussi matériellement comme moyen apotropaïque (*sic*), qui tient les démons à distance lorsqu'on le porte », c'est-à-dire comme une sorte d'amulette ; cf. aussi PUECH 1992, p. 81.

²¹¹ BOHAK 2008, pp. 106-107 ; cf. NITZAN 1993, p. 272 ; LYONS - REIMER 1998.

²¹² Cf. NEWSOM 1990.

²¹³ Cf. IQS 9,13 ; NEWSOM 1990, p. 376.

²¹⁴ Sur les responsabilités liturgiques du *maskil* cf. IQS 9,26-10,5. La mention *lemaskil* apparaît par ex. en tête des *Cantiques qumrâniens de l'holocauste du sabbat* ; cf. NEWSOM 1985.

²¹⁵ NEWSOM, 1990, p. 381.

²¹⁶ 4Q510-511 (= 4QShir^a ; 4QShir^b) (= 4Q*Songs of the Sage*^a ; 4Q*Songs of the Sage*^b) ; cf. BAILLET 1982, pp. 215-252 ; NITZAN 1992.

²¹⁷ NITZAN 1994, p. 236.

²¹⁸ 4Q511 2,1. Le même intitulé devait sans doute apparaître en 4Q510 1,1 (NITZAN 1994, p. 238) et 4Q511 8,4 ; PUECH 1990, p. 400).

²¹⁹ NITZAN 1992, p. 53 : « most of them give the impression of ordinary, rather dull hymns. However they appear to have had the rather surprising function of being recited as a protection against evil spirits ».

et de leur ... Vous ...rez au temps de l'empire de l'impiété et aux périodes d'humiliation des fils de lumière, lors de la malfeasance des gens atteints d'iniquités. Non pour une destruction définitive, mais pour le temps des humiliations dues à la faute. Jubilez, justes, dans le Dieu de merveille, aux hommes droits mes psaumes »²²⁰. Ce passage laisse entrevoir la cosmogonie dualiste propre à la secte : la période contemporaine, d'humiliation des Fils de lumière, le risque qu'encourent ceux-ci d'être corrompus par une série d'êtres malfaisants, etc. Surtout, il énumère les forces néfastes qu'il convient de maintenir à l'écart, en invoquant le « Dieu des dieux, Seigneur de tous les Saints »²²¹. Sont explicitement mentionnés les « esprits des anges de corruption et les esprits des bâtards » les *shedim*, « démons » et la démons Lilith à laquelle nous faisons allusion en introduction, tout comme ces *achim* et *tsiim*, « hurleurs » et les « glapisseurs », qui sont en Isaïe des êtres habitant les endroits désolés aux côtés des « satyres » (des *daimónia* selon la LXX)²²². La désignation de ces êtres, qui évoque le son terrifiant émit par ceux-ci, renvoie en premier lieu à des animaux sauvages (« hiboux » et « chacals » ?). Ici toutefois, le contexte d'énonciation ne laisse guère de doute quant à la qualité plus démonologique que zoologique de ces sortes de djinns du désert²²³. L'étiologie des démons énumérés ici demeure implicite, et le récitant s'adresse d'abord à Dieu : les hymnes préservés en 4Q510-511, plus que des chants à visée exorciste, ont un but d'abord apotropaïque, ou plutôt ' prophylactique '.

Un dernier document, en araméen, mérite d'être brièvement présenté : une portion de ce qui a pu être un manuel d'exorcisme à proprement parler. Il n'en demeure que quelques lignes (qui s'étendent sur deux colonnes) évoquant, dans le premier fragment, des « visiteurs malfaisants » qui pénètrent la chair des parturientes, générant « iniquité et péché, fièvre et frisson, et feu/fièvre de cœur » : « dans la dent est entré un broyeur mâle, et la broyeuse femelle, celle qui frappe, de sorte que ... »²²⁴.

Gidéon Bohak suggérait récemment que les démons dont il est question ici, dont on remarquera qu'il en est des mâles et des femelles, pénétrant dans les dents afin de broyer et causer ' broyeurs ' des ' fièvres ' et des ' frissons ', désignent peut-être les agents de maux bien connus de nos dentistes modernes²²⁵. Le second fragment, dont il ne reste que peu de choses, mentionne pour sa part un « esprit de serment » et une adjuration contre un « esprit mauvais » (*rucha' b'isha'*) : une exhortation directe donc, à l'adresse de l' ' esprit '. Si nous sommes bien face à un ' guide ' à

²²⁰ 4Q510 1,4-9 ; reconstitution et traduction par BAILLET 1982, p. 216. Cf. aussi 4Q511 10,1ff.

²²¹ 4Q510 1,2. A ce sujet cf. ALEXANDER 1999, pp. 333-337.

²²² Isa 13,21 ; 34,14.

²²³ ALEXANDER 1999, p. 335.

²²⁴ 4Q560 (= 4QExorcism ar), fr. 1,1-5 ; à partir de PUECH 2009, pp. 291-302, ici p. 296. A la ligne 5 du fr. 1 je suis la lecture de BOHAK 2008, p. 111, qui s'appuie sur NAVEH 1998.

²²⁵ BOHAK 2008, pp. 111-112.

l'usage des praticiens, on constatera qu'à la description des causes et des symptômes, suit l'énoncé du traitement.

2.4 PRATICIENS

Ceci nous conduit vers une autre question : celle du praticien, précisément, de l'expert auquel incombe le rôle de prévenir, ou de guérir des attaques démoniaques. La récitation de 'chants' exorcistes tel que ceux préservés en 11Q11 incombe nécessairement à de tels experts. Des figures d'autorité dont la réputation d'exorcistes n'était plus à faire – comme David et/ou Salomon – ont pu servir de modèle à ces praticiens. Le judaïsme du second temple fournit quelques exemples concrets, dont le plus célèbre, nous y avons déjà fait allusion, reste à n'en pas douter Jésus de Nazareth²²⁶. En particulier le Jésus des Evangiles synoptiques dont l'une des principales activités est précisément l'expulsion des 'esprits impurs' (*akátharta pneúmata*) du corps de lépreux, sourds, aveugles etc.

Mais Jésus n'était certainement pas un cas isolé. Josèphe rapporte qu'il a lui-même été le témoin d'un exorcisme à proprement parler 'spectaculaire', effectué par un certain Eléazar. La scène se déroule sans doute dans les années 67-68 de notre ère, après que Josèphe ait été capturé par les Romains mais avant que Vespasien, appelé à devenir empereur, ne quitte la Judée. Il s'agit peut-être d'une distraction à laquelle sont conviés les principaux dignitaires de l'armée romaine intrigués par des *mirabilia* orientales²²⁷. Le contexte d'énonciation de la description que fait Josèphe de cet épisode, n'est cependant pas la *Guerre des Juifs* (où il n'est pas mentionné), mais le livre VIII des *Antiquités*. L'épisode s'inscrit dans la continuité des propos tenus par Josèphe sur Salomon, l'exemple d'Eléazar permettant de démontrer que les modes de 'thérapie' (*therapeía*) institués par cet illustre roi sont encore en vigueur lorsqu'il écrit :

Car j'ai vu un certain Eléazar, un compatriote, qui en présence de Vespasien, de ses fils, des tribuns et de toute l'armée délivrait des gens possédés des démons (*tôn daimoníon lambanóménou*). Voici quel était le mode de guérison (*therapeía*) : il approchait du nez du démoniaque (*toû daimonizóménou*) une bague dont le sceau recouvrait une des racines (*rhíza*) indiquées par Salomon, alors que celui-ci reniflait, il extrayait le démon (*tò daimónion*) par les narines ; l'homme tombant aussitôt, il adjurait le démon de ne plus revenir en lui, en évoquant Salomon et les incantations (*epoidaí*) qu'il avait composées. Voulant persuader les assistants et les convaincre qu'il possédait bien ce pouvoir, Eléazar plaçait à proximité un gobelet rempli

²²⁶ Voir les études mentionnées *supra*, n. 173 ; aussi AUNE 1980.

²²⁷ BOHAK 2008, p. 102; cf. de manière générale pp. 99-105.

d'eau ou une cuvette, et il ordonnait au démon sortant de l'homme de les renverser, et ainsi de faire connaître aux spectateurs qu'il avait quitté l'homme. Lorsque ceci se produisit, l'intelligence et la sagesse de Salomon furent manifestes ; c'est pour cela que nous avons été conduits à cette digression, de façon que tous sachent la grandeur de sa nature et combien il était cher à Dieu, et que personne sous le soleil n'ignore l'excellence du roi dans tout genre de vertu.²²⁸

Le personnage d'Eléazar que nous découvrons ici est, à n'en pas douter, un véritable professionnel. Josèphe nous offre la description la plus détaillée d'un rituel exorciste juif dans l'Antiquité qui nous soit parvenu. David, apaisant les tourments de Saül, ne faisait guère que chanter en jouant de la cithare. La technique d'Eléazar pour sa part ne se limite pas à la récitation d'incantations (*epoidai*) attribuées à Salomon. Il commence par faire usage de racines particulières, de plantes donc, dont la connaissance remonterait bien entendu à Salomon. C'est d'abord par l'odeur que le 'démon' est extrait. La racine employée par Eléazar est enchâssée dans le 'sceau' (*sphragis*) d'un 'anneau' (*daktulios*). C'est là la première mention du fameux anneau magique de Salomon dont le *Testamentum Salomonis* décrira les exploits²²⁹. Suite à l'extraction du démon, le 'patient' s'évanouit. Eléazar doit alors adjurer l'esprit de ne pas revenir, et c'est à ce moment là qu'il 'évoque' Salomon et récite les incantations composées par celui-ci ; incantations dont Josèphe ne détaille malheureusement pas le contenu, mais dont on peut peut-être avancer que, mentionnant explicitement le nom de Salomon, elles pouvaient ressembler au chant de David dans le *Liber Antiquitatum Biblicarum*, ou aux psaumes de 11Q11.

Enfin, il convient de 'convaincre les sceptiques'²³⁰, en prouvant que le démon est bel et bien sorti, ce qui passe par une seconde démonstration. On se souviendra que Jésus doit également rendre publique l'efficacité de ses exorcismes, par exemple en faisant parler²³¹, ou crier²³², les démons. A Gerasa, Jésus soigne un homme 'qui avait des démons' (*échon daimónia*) et qui, depuis longtemps, « ne portait plus de vêtement et ne demeurait pas dans une maison, mais dans les tombeaux »²³³ : « Nuit et jour, il était sans cesse dans les tombeaux et les montagnes, poussant des cris et se déchirant avec des pierres »²³⁴. Au démon qui tourmente cet homme, un démon auquel Jésus s'adresse lui aussi à la deuxième personne, il demande son nom. Celui-ci réplique par la

²²⁸ Joseph. *AJ* VIII,46-49.

²²⁹ Cf. *supra*, n. 162.

²³⁰ L'expression est de BOHAK, 2008, p. 104.

²³¹ Marc 5,9 ; Luc 4,34 ; 8,30.

²³² Marc 1,23 ; 9,26

²³³ Luc 8,27.

²³⁴ Marc 5,5.

phrase bien connue : « Mon nom est Légion, car nous sommes nombreux »²³⁵. Enfin, il extrait cette « légion » de manière spectaculaire, la transvasant du corps du « patient » vers un troupeau de porc paissant tranquillement, et qui se précipite soudainement dans le lac de Tibériade²³⁶. Eléazar, lui, emploie un procédé comparable, ordonnant au démon de renverser les récipients d'eau disposés à cet effet. Pour Josèphe toutefois, l'exorciste ne démontre pas tant par là ses propres pouvoirs, que « l'intelligence et la sagesse de Salomon » ; comme Jésus attribue les siens à l' « esprit de Dieu » (*pneúmati theoù*)²³⁷.

L'exemple de Jésus vient néanmoins suggérer qu'il était aussi d'autres gestes que ceux d'Eléazar, qui participaient de ce type de pratiques thérapeutico-exorcistes ; en particulier le rituel de l' « imposition des mains ». Comme l'a relevé André Dupont-Sommer, l'imposition des mains, dans la Bible hébraïque, peut avoir de nombreuses fonctions (bénédiction ; transmission d'une charge ; préparation au sacrifice et consécration²³⁸) mais n'apparaît jamais dans le cadre de pratiques thérapeutiques²³⁹. Dans les Evangiles synoptiques, telle est l'une des « techniques » couramment employées par Jésus²⁴⁰, au point que ses auditeurs s'étonnent de ce que des « miracles se font par ses mains »²⁴¹. C'est cette « technique », d'ailleurs, que reprendront à leur compte les disciples du Nazaréen après sa mort²⁴². Peut-être le corps investi par un esprit impur est-il purifié au contact des mains de Jésus (voire parfois à son simple toucher²⁴³), lui dont le corps est au contraire investi de l'« esprit saint »²⁴⁴ (comme ses disciples le seront aussi d'ailleurs²⁴⁵) ?

Le Jésus des synoptiques, bien-sûr, n'est pas un exorciste ordinaire, qui se donne en spectacle, comme Eléazar. Il n'emploie pas de plantes ; son corps même est un puissant remède, en soi déjà « efficace ». En ce sens, la salive de Jésus, appliquée sur les yeux d'un aveugle – dans le même temps qu'il lui impose les mains –, permet-elle à celui-ci de recouvrer la vue²⁴⁶. Dans le territoire de Tyr, après avoir chassé le démon du corps d'une enfant, Jésus soigne un sourd sur lequel la foule demande qu'il veuille bien « imposer les mains » (*parakaloúsin autôn hina epithêi autoi tèn*

²³⁵ Marc 5,9.

²³⁶ Marc 5,11-13 ; Luc 8,32-33. BOHAK 2008, p. 105, suggère d'autres pistes à titre de comparaison : les démons se réfugiant dans les statues (Philostr. *VA* 4,20 ; *Actes de Pierre* II) ou dans des eaux souillées (Lucien, *Philops.* 16). Bohak renvoie également à l'analyse des exorcismes Quesalid par Lévi-Strauss dans « Le sorcier et sa magie », in *Anthropologie structurale* I.

²³⁷ Par ex. Matt 12,28.

²³⁸ Respectivement cf. Gen. 48,14 ; Nb 27,18-23 et Dt 34,9 ; Lev 1,4 ; 3,2.8.13 ; 4,24.29.33 ; 16,21-22, etc. ; Nb 8,10-12.

²³⁹ DUPONT-SOMMER 1960, p. 251.

²⁴⁰ Cf. par ex. Matt 19,13-15 ; Marc 5,22-23.29 : 6,5 ; 8,25.32 ; Luc 4,40-41 ; 13,10-13.

²⁴¹ Marc 6,2.

²⁴² Cf. Marc 16,17-18 ; Actes 9,12.17-18 ; 28,8.

²⁴³ Par ex. Matt 9,21.25.29

²⁴⁴ Cf. Matt 3 ; 16 ; 12,28 ; Marc 1,12 ; Luc 1,15.35.41 ; 2,25 ; 3,22 ; *passim*.

²⁴⁵ Cf. Actes 1,5.8 ; 2,4 ; 4,8 ; *passim*.

²⁴⁶ Marc 8,23-25.

cheïra) : « Le prenant loin de la foule, à l'écart, Jésus lui mit les doigts dans les oreilles, cracha et lui toucha la langue. Puis, levant son regard vers le ciel, il soupira. Et il lui dit : "Ephphata", c'est-à-dire : "Ouvre-toi." Aussitôt ses oreilles s'ouvrirent, sa langue se délia, et il parlait correctement²⁴⁷ » Cette forme de ' magie sympathique ', si elle est révélatrice d'une certaine pensée du corps, ne suffit pas toujours, sauf si elle est accompagnée par la ' prière ' (*proseuché*). C'est la précision qu'apporte Jésus à propos de la guérison d'un enfant ' lunatique ' : il souffre et ' sélénise ' (*seleniázetai* selon Matthieu) ; selon Luc il ' hurle ' (*krázei*), il est saisi de convulsions accompagnées d' ' écume ' (*aphrós*) lorsqu'un ' esprit s'empare de lui ' (*pneûma lambáneï autón*)²⁴⁸. Jésus, ici, ' menace ' (*epitimeîn*) le démon²⁴⁹, ce qui n'est pas sans rappeler les exhortations directes à l'adresse des ' esprits impurs ' que nous avons déjà rencontrés.

Dans littérature découverte à Qumrân, c'est au patriarche Abraham que sont attribués des pouvoirs exorcistes similaires, passant aussi bien par les incantations que par l'imposition des mains. Dans le fameux *Apocryphe de la Genèse* découvert par Avigad et Yadin en 1956, l'on rencontre un long développement de la péricope biblique relative à l'enlèvement de Saraï, la femme de celui qui s'appelle encore Abram, par le pharaon, lors de la descente du couple en Egypte²⁵⁰. Dans ce texte, après que sa femme lui ait été enlevée, Abram invoque Dieu, afin que le pharaon ne souille pas sa femme :

(...) Et maintenant je porte plainte devant toi, ô mon Seigneur, contre le Pharaon de Tanis, roi d'Egypte, parce que ma femme a été emmenée loin de moi. Fais-moi justice de lui, et fais voir ta grande Main (déployée) contre lui et contre toute sa maison, et qu'il n'ait pas pouvoir, cette nuit, de souiller ma femme éloignée de moi, et qu'(ainsi) ils te connaissent, ô mon Seigneur, comme tu es le Seigneur de tous les rois de la terre. » Et je pleurais, et je me tus.²⁵¹

Cette incantation est évidemment à l'opposé d'un exorcisme. Nous sommes ici plus proches d'une forme de magie « érotique agressive »²⁵². Il ne s'agit pas d'exhorter un démon à quitter le corps d'un malade, mais bien, au contraire, d'invoquer Dieu afin qu'il envoie un esprit néfaste tourmenter le corps du pharaon (comme il le fera, nous l'avons vu, pour Saül) ; un pharaon qui apparaît bien comme un rival d'Abram. Dès lors, au terme de la prière d'Abram : « le Dieu Très-Haut lui envoya (au pharaon) un esprit de châtement pour le frapper, ainsi que tous les gens de sa maison, – un esprit

²⁴⁷ Marc 7,33-35.

²⁴⁸ Cf. Matt 17,14-21 ; Luc 9,37-43. La précision relative à la prière est en Matt 17,21.

²⁴⁹ Matt 17,18 ; Luc 9,42.

²⁵⁰ Gen 12,10-20.

²⁵¹ 1QapGen 20,13-16. J'emploie ici la traduction de DUPONT-SOMMER 1987.

²⁵² A ce sujet cf. BOHAK 2008, p. 123ff.

mauvais qui le frappa, ainsi que tous les gens de sa maison »²⁵³. Le pharaon ne souilla pas Saraï et durant deux ans, la maladie du pharaon et des siens n'ira qu'empirant. Celle-ci, qui plus est, paraît hautement contagieuse : les sages, incantateurs et médecins d'Égypte, qui ne parviennent pas à la soigner, sont à leur tour frappés par le même 'esprit'. André Dupont-Sommer, qui relève que l'esprit est qualifié quelques lignes plus loin de *ruach shechlanya* (רוח שהלניא), 'esprit de purulence' (à partir de la racine *לשח*, 'couler', 'suppurer'), suggère qu'il s'agit sans doute ici « d'une maladie infectieuse se manifestant par des abcès ou des boutons purulents » ; une maladie similaire à la furonculose dont les Égyptiens seront encore frappés par Moïse²⁵⁴. Horqanosh, l'un des « Grands d'Égypte », vient alors trouver Abram afin qu'il « impose ses mains » sur le pharaon. Lot, le neveu d'Abram, lui répond que son oncle ne pourra prier pour le pharaon qu'après que celui-ci lui ait rendu sa femme. Horqanosh retourne vers son maître et lui dit : « Qu'on renvoie donc Saraï à Abram, son mari, et il chassera de toi cette plaie, ainsi que l'esprit de purulence »²⁵⁵. Saraï est rendue à Abram, qui, dès lors, prie pour le pharaon et les siens. Enfin, il impose ses mains sur la tête du roi, et « la plaie fut écartée de lui, et [l'esprit] mauvais fut chassé [loin de lui], et il vécut »²⁵⁶.

A Qumrân (et peut-être seulement à Qumrân), Abraham prend ainsi les traits d'un 'exorciste', capable à la fois d'instiller le mal dans le corps de son rival et d'en libérer celui-ci²⁵⁷. Peut-être les préoccupations particulières des membres du *yahad* qumrânien ont-elles suscité cette coloration inattendue du patriarche Abraham, ou d'autres figures d'autorité encore ? Il semble que le prophète Daniel ait pu lui aussi revêtir à Qumrân les traits d'un 'exorciste', comme semblent l'indiquer les fragments d'un manuscrit relatif à la maladie du roi babylonien Nabonide²⁵⁸.

Toutes ces figures de l' 'expert' ne se recourent pas. Jésus, dont la force inhérente suffit à expulser les démons, apparaît par exemple comme un thaumaturge charismatique ; il relève d'un type d'exorciste particulier, inséparable de l'individu en lequel il s'incarne et de sa personnalité. La littérature rabbinique fournit des exemples comparables, tels R. Simon bar Yohai ou Hanina ben Dosa²⁵⁹. Un type néanmoins très différent du *maskil* qumrânien, auquel, de par son statut au sein de la communauté, incombent certaines responsabilités liturgiques et la préservation de toute corruption des membres du *yahad* ; différent aussi des antiques figures d'autorité relevant avant tout de la littérature, comme David et Salomon, ou encore Abraham et Daniel. Différent enfin, d'un professionnel comme Eléazar, qui recourt à un certain nombre de techniques bien précises,

²⁵³ 1QapGen 20,16-17.

²⁵⁴ DUPONT-SOMMER 1960, p. 250 ; cf. Ex 9,9-11.

²⁵⁵ 1QapGen 20,26.

²⁵⁶ 1QapGen 20,29.

²⁵⁷ DUPONT-SOMMER 1960, p. 253ff.

²⁵⁸ DUPONT-SOMMER, *ibid.* Cf. 4QPrNab ar (4Q242), qui s'inspire de Dn 4-5.

²⁵⁹ Cf. respectivement b. Me'il. 17b ; b. Pes. 112b ; BOHAK 2008, p. 96.

combinant exhortation directe, gestuelle et incantations, à l'usage de plantes particulières, des ' racines ' enchâssées dans un anneau.

2.5 BOTANIQUE ET FUMIGÈNES

Nous l'avons vu, le Livre des Jubilés faisait remonter au temps Noé la révélation d'un savoir relatif aux plantes permettant de guérir les hommes des maux infligés par les démons. Un savoir que Noé mettra par écrit et transmettra à sa descendance²⁶⁰. Les Esséniens, écrit Josèphe (rappelons qu'un nombre particulièrement important de manuscrits du livre des Jubilés ont été retrouvés à Qumran) « étudient avec un zèle extraordinaire les écrits des anciens (*tôn palaiôn suntágmata*), s'attachant surtout au bien-être de l'âme et du corps : c'est pourquoi ils font des recherches pour le traitement des maladies par les racines médicales et les propriétés des pierres (*eklégontes énthén autoís pròs therapeían pathôn rhízai te alexetérion kai líthon idiótetes anereunôntai*) »²⁶¹. Salomon, aussi, apparaissait comme un fin connaisseur des « variétés de plantes » et « vertus des racines » (*diaphorai phutôn kai dunámeis rhízon*)²⁶², parlant de « chaque espèce de plante, de puis l'hysope jusqu'au cèdre »²⁶³. La transmission de ce savoir salomonien a lui aussi été transmis aux générations suivantes, comme le démontre l'exemple d'Eléazar. La racine (*rhíza*) employée par celui-ci, est bien l'une de celles « indiquées par Salomon »²⁶⁴.

Dans la *Guerre des Juifs*, rédigée quelque vingt ans avant les *Antiquités juives*, Flavius Josèphe avait déjà évoqué une racine (*rhíza*), précieuse de par une propriété tout à fait particulière :

Dans le ravin qui borde la ville (Machéronte) au nord, il y a un endroit nommé Baaras, où pousse une racine du même nom. Elle est couleur de flamme ; vers le soir, elle émet une lumière brillante comme l'éclair et ceux qui s'approchent pour la cueillir ne peuvent l'attraper : elle se dérobe et ne s'immobilise pas avant qu'on ait versé sur elle de l'urine de femme et du sang menstruel. Mais, même alors, c'est la mort certaine pour qui la touche, à moins d'arriver à emporter la racine elle-même pendue à la main. Il y a également une autre façon inoffensive de s'en emparer, et qui est la suivante : on creuse tout autour en laissant juste de quoi couvrir la racine ; ensuite, on y attache un chien qui, en s'élançant pour suivre la personne qui l'a attaché, arrache la racine facilement mais meurt sur le champ, comme victime de substitution, pour le compte de celui qui voulait arracher la plante, puisqu'après cela on peut l'emporter sans crainte. Avec tous ses dangers, elle est recherchée pour une seule vertu : en effet, ce qu'on appelle

²⁶⁰ *Jub* X,12-13.

²⁶¹ *BJ* II,136.

²⁶² *Wis* 7, 20.

²⁶³ Joseph. *AJ* VIII,44 ; cf. 1 R 5,13.

²⁶⁴ *AJ* VIII,47.

démons – qui sont les esprits d’hommes méchants qui pénètrent dans le corps des vivants et provoquent leur mort si les gens se trouvent privés de secours –, ces démons sont facilement expulsés au moyen de cette herbe, même si elle est simplement appliquée sur les patients.²⁶⁵

Le triste sort du chien mis à part, ce texte appelle plusieurs remarques. En premier lieu, le fait que Josèphe se sente obligé d’expliquer ce que sont « ceux qu’on appelle démons » (*tà kaloúmena daimónia*), ce qui tend à suggérer que l’acception juive du terme, telle qu’elle se laisse suivre de la LXX au Nouveau Testament, n’était pas forcément évidente pour le lecteur non-Juif contemporain de Josèphe. L’étiologie qu’il propose des démons, aussi, ne passe pas par le mythe des Veilleurs : les ‘ démons ’ sont pour lui les ‘ esprits ’ (*pneúmata*) des ‘ hommes méchants ’ (*poneroí ánthropoi*). Ces ‘ fantômes ’ des méchants hommes relèvent plutôt de ce que la tradition juive ultérieure appellera les *dybbuk*²⁶⁶.

Quant à la plante qui sert (ou dont la racine sert²⁶⁷) de remède contre ces démons, son nom même est porteur de sens : *ba’ara* signifie ‘ flamme ’, ou ‘ incendie ’, en araméen, d’où la glose sur la couleur et le rayonnement du végétal en question. Ce nom rappelle évidemment l’*aglaophôtis* (la pivoine, littéralement ‘ éclat lumineux ’), cette plante merveilleuse que décrira Elie et qu’il convient précisément d’arracher à l’aide d’un chien²⁶⁸. Végétal vivant, mouvant, ne pouvant être immobilisé que par le sang menstruel ou l’urine, la plante *baaras* de Josèphe n’est pas non plus sans évoquer la mandragore, cette plante anthropomorphe aux propriétés médicales reconnues²⁶⁹ et dont Théophraste rappellera qu’il faut en circonscrire la racine avant de l’arracher en « regardant le couchant » et en prononçant des « paroles érotiques » (*legein ôs pleista peri aphrodisiôn*)²⁷⁰. Au Moyen-âge d’ailleurs, on dira de celle-ci qu’elle ne pousse qu’au pied des gibets, fécondée par la dernière goutte de sperme ou d’urine des pendus²⁷¹. Le rapprochement entre la plante décrite par Josèphe et la mandragore connaîtra une postérité certaine²⁷².

Comme l’a relevé Gideon Bohak, la plante *baaras* décrite par Josèphe fonctionne en elle-même comme une sorte d’extractrice d’âme, tuant ainsi quiconque cherche à l’arracher, mais permettant, si manipulée correctement, d’expulser les ‘ âmes ’ ou ‘ esprits ’ étrangers ayant pénétrés

²⁶⁵ BJ VII,180-185; traduction SAVINEL 1977.

²⁶⁶ BOHAK 2008, p. 92.

²⁶⁷ *Rhiza* peut désigner tantôt la racine tantôt la substance à usage médical fournie par le végétal ; cf. AMIGUES 2006, p. 119, n. 2.

²⁶⁸ NA 14,27 ; BOHAK 2008, p. 92.

²⁶⁹ Cf. par ex. Xen. *Symp.* 2,24 ; Plat. *Resp.* 488c. Sur la mandragore cf. les références suggérées par AMIGUES 2006, p. 130, n. 5.

²⁷⁰ Theophr. *Hist. pl.* IX,8,8 ; 9,1.

²⁷¹ Cf. STEIER 1928, ici col. 1037.

²⁷² STEIER 1928, cols. 1036-1037.

« dans le corps des vivants »²⁷³. Ses propriétés demeurent néanmoins naturelles, et ne nécessitent apparemment aucun traitement rituel : quiconque peut s'en servir par la simple application sur le corps des patients. Bien-sûr, les propriétés attribuées à la plante *baaras* correspondent à celles des racines utilisées par Eléazar au moment d'extraire par le nez le démon de son patient. Force est de reconnaître, toutefois, que Josèphe lui-même ne fait pas ce lien. A-t-il oublié, lorsqu'il rédige les *Antiquités*, la plante décrite dans la *Guerre* ?

Les plantes et leurs racines ne sont pas les seuls éléments dont les propriétés naturelles, inhérentes, peuvent servir à chasser les démons. Au II^e siècle, dans son *Dialogue avec* (le Juif) *Tryphon*, Justin de Naplouse reprochera encore aux Juifs d' ' exorciser ' (*exorkízein*) à l'aide de ' fumigations ' (*thumiámasi*) et de ' nœuds magiques ' (*katadésmois*), comme les nations²⁷⁴.

Une tradition rabbinique (tardive) situera d'ailleurs une discussion relative aux fumigations permettant d'éloigner les démons à Rab. Yohanan ben Zakkai, c'est-à-dire à un contemporain de Flavius Josèphe. Interrogeant le rabbin à propos du rite de la génisse rousse²⁷⁵, un non-Juif se voit répondre : « L'esprit de folie t'as-t-il jamais saisi ? » Il lui dit : « Non ». Il lui dit : « As-tu déjà vu quelqu'un saisi par l'esprit de folie ? » Il lui dit : « Oui ». [R. Yohanan] lui dit : « Que faites-vous ? » Il lui dit : « Nous amenons des racines et les faisons fumer en dessous de lui, et nous l'aspergeons d'eau et l'esprit s'enfuit ». [R. Yohanan] lui dit : « Tes oreilles n'entendent-elles pas ce que dit ta bouche ? (...) »²⁷⁶.

La plante *baaras* décrite par Josèphe ne nécessitait pas d'être consommée pour être efficace, ni la racine employée par Eléazar, dont l'odeur ' crue ' suffisait. Mais des pratiques passant par la ' fumigation ' telles qu'évoqués par Justin et par le passage du *Peskita de-Rav Kahana* cité ci-dessus, sont déjà attestée dans un récit bien plus ancien, ayant trait, précisément, aux attaques d'un démon. Un démon particulier toutefois, d'origine iranienne mais appelé à connaître, aussi bien dans les traditions démonologiques juives que chrétiennes, une très grande postérité : Asmodée²⁷⁷. Le livre de Tobit est un ' roman ' qui a sans doute été d'abord écrit en araméen, entre les III^e et II^e siècles avant notre ère, dans le contexte de la diaspora juive en Mésopotamie (la Mésopotamie et la Perse constituent l'arrière-plan géographique de l'œuvre)²⁷⁸. Des fragments du livre de Tobit, pour

²⁷³ BOHAK 2008, p. 92.

²⁷⁴ *Dialogue avec Tryphon* 85,3.

²⁷⁵ Cf. Nb 19.

²⁷⁶ *Peskita de-Rav Kahana* 7,7 ; à partir de KALMIN 2006, p. 96. BOHAK 2008, p. 90, auquel je dois cette référence, renvoie à l'édition de MANDELBAUM, 1962, Parah, p. 74.

²⁷⁷ Le nom Ἀσμοδαῖος/אשמועז dérive de l'iranien *aēsma-daeūua*, le 'démon de la colère' des textes zoroastriens. Le Talmud en propose néanmoins une étymologie populaire à partir de l'hébreu ממש, 'détruire', 'exterminer'. Cf. HUTTER 2009a ; SHAKED 1994.

²⁷⁸ Cf. KNAUF 2004, p. 641.

la plupart en araméen, ont été retrouvés à Qumran, apportant, nous le verrons, quelques précisions que le texte grec par le biais duquel ce roman nous est parvenu, n'a pas préservé.

A Ninive, le pieux, mais malheureux Tobit, a été accidentellement aveuglé par de la fiente d'oiseau. Aucun médecin ne parvient à le guérir de ses leucomes. A quelques centaines de kilomètres de là, à Ecbatane, la jeune Sara est tourmentée par Asmodée, le « mauvais démon » (*ponerón daimónion*) : « elle avait été donnée sept fois en mariage, et (...) Asmodée, le démon mauvais, avait tué chaque fois ses maris avant qu'ils ne se soient unis à elle, selon le devoir qu'on a envers une épouse »²⁷⁹. Ces deux prémisses mises en place, le récit se poursuit par le voyage de Tobias, le fils de Tobit, envoyé par son père en Médie, pour une question d'héritage. Alors qu'il cherche quelqu'un pour l'accompagner, Tobias rencontre l'ange Raphaël, qui a pris l'apparence d'un homme et se présente sous le pseudonyme d'Azarias, l'un des ' fils d'Israël '. En vérité, Raphaël, dont on rappellera que le nom même indique ses fonctions de ' guérisseurs ', a été envoyé pour soigner Tobit, mais aussi Sara, en expulsant Asmodée, car le destin de Sara, dont le père, Ragouël, est un parent de Tobit, est d'épouser Tobias. C'est ce que révélera Raphaël à Tobias après que les deux aient entamés leurs voyages et avant de faire une halte à Ecbatane.

Arrivés là, Tobias et Raphaël s'arrêteront donc chez Ragouël, et bientôt, le jeune homme et sa promise convoleront en justes noces. Reste à régler, toutefois, la question du démon. Ici aussi, comme pour Abraham dans l'*Apocryphe de la Genèse*, le problème relève de la rivalité amoureuse. Le rival cette fois n'est cependant pas un homme mais Asmodée en personne. Les manuscrits qumrâniens du livre de Tobit (et la Vulgate) ont préservé le motif selon lequel le démon est en vérité amoureux de Sara, d'où l'assassinat de ses sept époux successifs²⁸⁰. Fort heureusement, au cours de leur périple, Tobias et Raphaël ont capturé dans le Tigre un poisson tout à fait particulier : le fiel, le cœur et le foie de ce poisson servent en effet de ' remède '²⁸¹ (*phármakon*). Dans le Testament de Salomon, Asmodée dévoile au roi le nom du poisson (*glanis*) qu'il ' craint '²⁸². Ici, c'est Raphaël qui ' révèle ' à Tobias les secrets de ces remèdes : « Le cœur et le foie du poisson, tu en fais monter la fumée devant l'homme ou la femme qu'attaque un démon ou un esprit mauvais : toute attaque sera écartée, on sera débarrassé pour toujours. Quant au fiel, tu en enduis les yeux de celui qui a des leucomes, tu souffles sur les leucomes et ils guérissent »²⁸³.

Tobias garde donc précieusement ces éléments, et surtout le foie, dont il ne sait pas encore qu'il lui sera utile. Lorsqu'il aura rencontré Sara, il avouera à Raphaël qu'il craint de l'épouser à

²⁷⁹ Tob 3,8.

²⁸⁰ Cf. 4Q196 (= 4QpapTob^a ar) 14 II,4. La même précision est attestée dans la Vulgate et dans au moins un manuscrit grec (Ms. 319) ; cf. FITZMYER 1995, p. 21.

²⁸¹ 4Q197 (= 4QpapTob^b ar) 4 I,12 : םב ; LXX Tob 6,4 : *pharmakos*.

²⁸² *T. Sol* 5,9-10.

²⁸³ Tob 6,8-9 ; cf. aussi 4Q197 4 I,12-15.

cause du démon : « J'ai entendu dire par certains que c'était un démon qui les tuait (les époux de Sara) si bien qu'à présent j'ai peur. Elle, il ne lui fait pas de mal, mais dès que quelqu'un veut s'approcher d'elle, il le tue »²⁸⁴. Raphaël lui rappelle alors l'affaire du poisson, et lui donne ses instructions : « Quand tu seras entré dans la chambre des noces, prends un morceau du foie du poisson ainsi que le cœur et mets-les sur la braise du brûle-parfum. L'odeur se répandra, le démon la sentira, il s'enfuira et jamais plus on ne le reverra autour d'elle »²⁸⁵. La nuit des noces, Tobias agira donc selon les instructions de Raphaël, qui pourra ainsi capturer Asmodée : « L'odeur du poisson arrêta le démon, qui s'enfuit par les airs dans les contrées d'Égypte. Raphaël s'y rendit, l'entrava et l'enchaîna sur-le-champ »²⁸⁶. Le sort d'Asmodée évoque bien-sûr celui d'Aza(z)el, enchaîné par l'Ange dans les confins du désert. Mais relevons surtout le mode de fonctionnement 'olfactif' de l'exorcisme qui nous intéresse ici. L'odeur de la fumée qui se dégage du foie du poisson sert de répulsif instantané. Je citerai encore les mots, toujours riches en images de G. Bohak : « L'exorcisme, ici, est censé fonctionner selon les lois de la nature, à la manière des ces petits 'fumigateurs' électriques utilisés de nos jours pour éloigner les moustiques par la lente combustion d'une substance chimique que ceux-ci préfèrent éviter »²⁸⁷.

Les aventures de Tobias bien-sûr se poursuivront. Il ira chercher la dette en quête de laquelle il était parti puis retournera, avec sa femme, vers son père qui désespérait de le revoir. Et grâce au fiel du poisson, il guérira définitivement celui-ci de ses leucomes. A ce moment là, Raphaël dévoilera sa véritable identité et tous chanteront en cœur les louanges du Seigneur.

CONCLUSION

C'est sur cet heureux dénouement que nous terminerons notre parcours dans la démonologie de la Mésopotamie et la Judée antiques. En 1971, nous y faisons allusions, paraissait le huitième et dernier volume de la collection des « Sources orientales », consacré aux *Génies, anges et démons*, où étaient rassemblées des contributions portant aussi bien sur l'Égypte, Babylone et Israël, que l'Islam, les peuples altaïques, l'Inde, la Birmanie, l'Asie du sud-est, le Tibet, la Chine²⁸⁸. Le projet des éditeurs des « Sources orientales » préfigurait le comparatisme libre, mais savamment construit que devait prôner Marcel Detienne dans *Comparer l'incomparable*²⁸⁹ tout en le mettant à l'épreuve

²⁸⁴ Tob 6,15.

²⁸⁵ Tob 6,16.

²⁸⁶ Tob 8,3.

²⁸⁷ BOHAK 2008, p. 90 : «The exorcism, in this case, is assumed to work according to the laws of nature, not unlike these little electric which are used today to drive mosquitoes away by slowly burning a chemical substance whose effects they would rather avoid».

²⁸⁸ Cf. *supra*, n. 1.

²⁸⁹ DETIENNE 2000. Voir aussi BORGEAUD 1986.

dans une série d'ouvrages collectifs²⁹⁰ ; un comparatisme réunissant autour d'une thématique commune des spécialistes de différents domaines culturels, aussi bien proche qu'éloignés, dans le temps comme dans l'espace. C'est dans le sillage de telles entreprises comparatistes que les deux soussignés ont participé à plusieurs 'laboratoires' d'histoire des religions dirigés à Genève par Philippe Borgeaud. Dans ces laboratoires, c'est toutefois (souvent mais pas toujours) un comparatisme plus resserré qui est privilégié, s'attachant d'abord à mettre en rapport des cultures géographiquement et historiquement en contact, en particulier les cultures du bassin méditerranéen et du Proche-Orient antiques²⁹¹. Ce comparatisme ne vise pas simplement à rapporter une culture à une autre, à établir les points de convergence. De la Mésopotamie à la Judée, les liens sont par trop évidents, et nous n'avons pas cherché à décrire ici une généalogie des discours et des pratiques rencontrées dans l'une ou l'autre culture. La filiation, d'Ur vers Canaan, est déjà développée par les auteurs bibliques eux-mêmes. Depuis la redécouverte de la Mésopotamie à l'âge moderne, le lien entre *Babel und Bibel* a été d'autant plus méticuleusement étudié²⁹².

A propos des conceptions relatives aux démons qui seront celles des sages du Talmud, André Caquot écrivait, dans le volume des « Sources orientales » précisément, qu'il fallait y voir, non pas une « résurgence » mais la « mise en lumière de tout un monde de croyance qui ont dû traverser les siècles depuis la plus haute Antiquité »²⁹³. Cette « haute Antiquité », c'est presque naturellement du côté de la Mésopotamie que nous sommes tentés de la chercher. Il n'est dès lors rien de surprenant à trouver des points communs et de constater que, de la Mésopotamie à la Judée, malgré des différences importantes, des rapprochements non négligeables peuvent être faits. Parmi les échos qui se laissent entendre entre données mésopotamiennes et données judéennes, on retiendra la conception partagée en l'ambiguïté constitutive des 'démons', être hybrides qu'il ne convient pas d'apaiser mais bien de tenir à l'écart ou de chasser. Pour ce faire, des pratiques rituelles que l'on peut également rencontrer dans l'une et l'autre culture (le recours à la musique ou au chant, les fumigations) et dont les origines sont attribuées à des figures d'autorité relevant d'un passé largement mythique (Adapa, David, Salomon, par ex.), réceptacles de révélations divines.

Par delà ces échos, que nous avons laissés à la libre écoute du lecteur, ce sont surtout les dissonances qu'il nous paraît important de rappeler. Le comparatisme, plus que les liens et les ressemblances entre deux cultures, doit également servir à faire ressortir les contrastes, à mettre en lumière les particularités d'une culture par rapport à une autre, les deux fussent-elles proches, voire

²⁹⁰ Cf. par ex. DETIENNE 1994 ; DETIENNE - HAMONIC 1993 ; ou encore DETIENNE 2003.

²⁹¹ Cf. par ex. BORGEAUD - PRESCENDI-MORRESI 2008 ; BORGEAUD 2008 ; BORGEAUD ET AL. 2009 ; BORGEAUD - RENDU LOISEL 2009. Cf. également BORGEAUD - BASSET *et al.* 1988 ; BORGEAUD - VOLOKHINE 2005.

²⁹² On renverra à ce sujet aux considérations de BOTTÉRO 1992 et 1994. Sur le *Babel und Bibel Streit* cf. LARSEN 1995.

²⁹³ CAQUOT 1971, p. 141.

‘ comparables ’ ; elles n’en demeurent pas moins fondamentalement distinctes²⁹⁴. Aussi, les données fournies par la Mésopotamie et la Judée ne sont pas équivalentes, et reposent sur des sources de caractère très différent. Du côté mésopotamien, des tablettes, abondantes, rédigées par des spécialistes des pratiques qui nous ont occupés ; transmises, compilées, parfois réarrangées au fil des siècles, décrivant aussi bien les gestes à accomplir que les paroles à réciter. Un savoir systématisé, codifié, très différent de celui qui se laisse reconstruire par bribes du côté de la Judée. De ce côté, les descriptions sont indirectes, les sources de première main rares et le parcours nous entraîne aussi bien au travers des textes mythologiques qu’historiographiques ou plus prosaïquement littéraires. Un parcours qui, au contraire de ce qui se laisse découvrir pour la Mésopotamie, nous mène également à l’écart des cercles officiels et des textes à caractère « normatif » ; entre le prêtre-exorciste des documents cunéiformes et l’Eléazar rencontré chez Flavius Josèphe, voire le Jésus des synoptiques, une distance demeure. C’est là également ce que nous avons essayé de montrer ici.

Pour mettre véritablement en lumière la filiation spécifique qui lie la Mésopotamie et la Judée, les points de convergence précis qui, malgré les sources et contextes différents, se laissent préciser, il conviendrait surtout et en définitive d’étendre l’enquête comparatiste, en direction de l’Égypte, du monde iranien, de l’Asie-mineure et de la Grèce, etc. Ce contexte, en effet, où des sociétés très différentes se côtoient, se bousculent, se rencontrent et s’évaluent depuis des millénaires, se laisse volontiers aborder comme une vaste *koinè* culturelle inscrite dans la longue durée, mais dont chacune des expressions culturelles spécifiques appelle son propre spécialiste. C’est un tel projet que nous gardons espoir de pouvoir un jour concrétiser.

Daniel Barbu

Université de Genève

Faculté des Lettres

Département des sciences de l’antiquité, Unité d’histoire des religions

3, Rue de Candolle

CH – 1204 Genève

e-mail: daniel.barbu@unige.ch

Anne-Caroline Rendu Loisel

Université de Genève

Swiss Center for Affective Sciences University of Geneva – CISA

7, Rue des Batoirs

CH – 1205 Geneva

²⁹⁴ A ce sujet cf. SCHEID - SVENBRO 1997.

Faculté des Lettres
 Département des sciences de l'antiquité, Unité d'histoire des religions
 3, Rue de Candolle
 CH – 1204 Genève
 e-mail: anne-caroline.rendu@unige.ch

BIBLIOGRAPHIE

- ABUSCH 1987-1990: T. Abusch, s.v. *Maqlû*, in *Reallexikon der Assyriologie* 7 (1987-1990), pp. 346-351.
- ALEXANDER 1999: P.S. Alexander, *The Demonology of the Dead Sea Scrolls*, in P.W. Flint, J.C. Vanderkam (éds), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, Leiden-Boston-Köln 1999, pp. 331-353.
- AMIGUES 2006: S. Amigues, *Théophraste, Recherches sur les plantes, Tome V, Livre IX*, Paris 2006.
- AUNE 1980: E. Aune, *Magic in Early Christianity*, in H. Temporini, W. Haase, *ANRW* II,23.2, Berlin – New York 1980.
- ATTINGER 2008: P. Attinger, *La médecine mésopotamienne*, «Journal des Médecines Cunéiformes» 11-12 (2008), pp. 1-96.
- BAILLET 1982: M. Baillet, *Qumrân grotte 4, III (4Q482-4Q520)*, Oxford 1982, pp. 215-252.
- BLACK - GREEN 1992: J. Black, A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: an Illustrated Dictionary*, London 1992.
- BOHAK 2008: G. Bohak, *Ancient Jewish Magic*, Cambridge 2008.
- BORGEAUD 1986: P. Borgeaud, *Le problème du comparatisme en histoire des religions*, «Revue européenne des sciences sociales» 24. 72 (1986), pp. 59-75.
- BORGEAUD 2000: P. Borgeaud, *Spectres et démons de midi (1934-1937). Une étude d'histoire des religions*, «Europe» 78/859-560 (2000), pp. 114-125.
- BORGEAUD 2004: P. Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris 2004.
- BORGEAUD 2008: P. Borgeaud (dir.), *La mort et l'émotion. Attitudes antiques*, numéro spéciale de la «Revue de l'histoire des religions» 225 (2008).
- BORGEAUD - BASSET 1988: P. Borgeaud, J.-C. Basset *et al.* (éds), *La mémoire des religions*, Genève 1988.
- BORGEAUD - PRESCENDI-MORRESI 2008: P. Borgeaud, F. Prescendi-Morresi, *Religions antiques. Une introduction comparée*, Genève 2008.
- BORGEAUD - RENDU LOISEL 2009: P. Borgeaud, A.-C. Rendu Loisel, *Violentes émotions. Approches Comparatistes*, Genève 2009.
- BORGEAUD - VOLOKHINE 2005: P. Borgeaud, Y. Volokhine (éds), *Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, Bern 2005.

- BORGEAUD ET AL. 2009: P. Borgeaud, T. Römer, Y. Volokhine, *Interprétations de Moïse. Egypte, Judée, Grèce et Rome*, Leiden 2009.
- BOTTÉRO 1974: J. Bottéro, *Symptômes, Signes, Ecriture en Mésopotamie Ancienne*, in J.-P. Vernant (éd.), *Divination et rationalité*, Paris 1974, pp. 70-197.
- BOTTÉRO 1983: J. Bottéro, *Les morts et l'au-delà dans les rituels accadiens contre l'action des 'revenants'*, «Zeitschrift der Assyriologie» 73 (1983), pp. 153-203.
- BOTTÉRO 1987: J. Bottéro, *Mésopotamie, l'écriture, la raison et les dieux*, Paris 1987, part. « La mythologie de la mort », pp. 487-522.
- BOTTÉRO 1987-1990: J. Bottéro, s.v. *Magie*, in *Reallexikon der Assyriologie* 7 (1987-1990), pp. 228-231.
- BOTTÉRO 1992: J. Bottéro, *Initiation à l'Orient ancien. De Sumer à la Bible*, Paris 1992.
- BOTTÉRO 1994: J. Bottéro, in *Babylone et la Bible. Entretiens avec Hélène Monsacré*, Paris 1994.
- BOTTÉRO - KRAMER 1989: J. Bottéro, S.N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'Homme, mythologie mésopotamienne*, Paris 1989.
- BURSTEIN 1978: S.M. Burstein, *The Babyloniaca of Berossus*, Sources from the Ancient Near East 1/5, Malibu 1978.
- CAILLOIS 1991: R. Caillois, *Les démons de midi*, Montpellier 1991.
- CAQUOT 1987a: A. Caquot, « I Hénoch », in *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Paris 1987, pp. 471-631.
- CAQUOT 1987b: A. Caquot, « Jubilés », in *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Paris 1987, pp. 635-810.
- CASSIN 1968: E. Cassin, *La splendeur divine, introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, Paris-La Haye 1968.
- CAVIGNEAUX - AL-RAWI 1993: A. Cavigneaux, F. Al-Rawi, *New Sumerian Literary Texts from Tell Haddad (Ancient Meturan) : A First Survey*, «Iraq» 55 (1993), pp. 91-105.
- CAVIGNEAUX - AL-RAWI 1995: A. Cavigneaux, F. N. H. Al-Rawi, *Textes magiques de Tell Haddad (Textes de Tell Haddad II). Deuxième partie*, «Zeitschrift der Assyriologie» 85 (1995), pp. 19-46.
- CHARLESWORTH 1997: J.H. Charlesworth (éd.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, Volume 4A. Pseudepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers*, Tübingen - Louisville 1997.
- CLERC 1915 : C. Clerc, *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du II^e siècle après J.-C.*, Paris 1915.
- COOPER 1978: J. S. Cooper, *The Return of Ninurta to Nippur : an-gim dim-ma*, «Analecta Orientalia» 52, Roma 1978.
- DALLINGES 1979: Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, trad. L. Dallinges, Lausanne 1979.
- DAVIES 2006: P.R. Davies, *And Enoch Was Not, for Genesis Took Him*, in C. Hempel, J. M. Lieu (éds), *Biblical Traditions in Transmission : Essays in Honour of Michael A. Knibb*, Leiden 2006, pp. 97-107.
- DAY 1988: P.L. Day, *An Adversary in Heaven : Satan in the Hebrew Bible*, Atlanta 1988.

- DETIENNE 1994: M. Detienne (dir.), *Tracés de fondations*, Paris 1994.
- DETIENNE 2000: M. Detienne, *Comparer l'incomparable*, Paris 2000.
- DETIENNE 2003: M. Detienne (dir.), *Qui veut prendre la parole ?*, Paris 2003.
- DETIENNE - HAMONIC 1993: M. Detienne, G. Hamonic (éds), *La déesse Parole. Quatre figures de la langue des dieux*, Paris 1993.
- DULING 1975: C. Duling, *Salomon, Exorcism, and the Son of David*, «Harvard Theological Review» 68.3/4 (1975), pp. 232-252.
- DULING 1978: C. Duling, *The Therapeutic Son of David: An Element in Matthew's Christological Apologetic*, «New Testament Studies» 24 (1978), pp. 392-410.
- DULING 1983: C. Duling, *Testament of Solomon*, in J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha* vol. 1, New York - Garden City 1983, pp. 935-987.
- DULING 1992: C. Duling, *Matthew's Plurisignificant 'Son of David' in Social Science Perspective: Kinship, Kingship, Magic, and Miracle*, «Biblical Theological Bulletin» 22 (1992), pp. 99-116.
- DUPONT-SOMMER 1960: A. Dupont-Sommer, *Exorcisme et guérisons dans les écrits de Qoumrân*, in *Congress volume, Oxford, 1959 (Supplements to Vetus Testamentum, 7)*, Leiden 1960, pp. 246-261.
- DUPONT-SOMMER 1987: A. Dupont-Sommer, *Apocryphe de la Genèse (?)*, in *La Bible. Ecrits Intertestamentaires*, Paris 1987, pp. 387-399.
- EBELING 1938: E. Ebeling, s.v. *Dämonen*, in *Reallexikon der Assyriologie* 2, 1938, pp. 107-113.
- FALKENSTEIN 1931: A. Falkenstein, *Haupttypen der Sumerischen Beschwörung*, Leipziger semitistische Studien NF 1, Leipzig 1931.
- FARBER 1977: W. Farber, *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi, attī Ištar ša harmašā Dumuzi*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Band XXX, Wiesbaden 1977.
- FARBER ET AL. 1987: W. Farber, H.M. Kümmel, W.H.P. Römer, *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Bd. 2, Religiöse Texte. Lfg 2, Rituale und Beschwörungen I*, Gütersloh 1987.
- FITZMYER 1995: J. Fitzmyer, in *Qumran Cave 4, XIV, Parabiblical Texts, Part 2*, Oxford 1995.
- FORSYTH 1987: N. Forsyth, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton 1987.
- FOSTER 2005: B.R. Foster, *Before the Muses, an Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda 2005³, pp. 227-280.
- GARCÍA MARTÍNEZ ET AL. 1998: F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar, A.S. van der Woude (éds), *Discoveries in the Judean Desert, XXIII, Qumran Cave 11, II, 11Q2-18, 11Q20-31*, Oxford 1998.
- GELLER 1980: M.J. Geller, *A Middle Assyrian Tablet of Utukkū Lemnūtu, Tablet 12*, «Iraq» 42 (1980), pp. 23-51.
- GELLER 1985: M.J. Geller, *Forerunners to Uduḡ-Hul. Sumerian Exorcistic Incantations*, Freiburger Altorientalische Studien 12, Stuttgart 1985.

- GELLER 1990: M.J. Geller, *Taboo in Mesopotamia : a Review Article*, «Journal of Cuneiform Studies» 42 (1990), pp. 105-117.
- GELLER 2007: M.J. Geller, *Evil Demons, Canonical Utukku-Lemnūtu Incantations, Introduction, Cuneiform Text, and Transliteration with a Translation and Glossary*, State Archives of Assyria Cuneiform Texts 5, Helsinki 2007.
- GENIES 1971: *Génies, anges et démons. Egypte – Babylone – Israël – Islam – Peuples altaïques – Inde Birmanie – Asie du sud-est – Tibet – Chine*, Paris 1971.
- GINZBERG 1909: L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, Philadelphia 1909.
- GREENFIELD 1999: J.C. Greenfield, s.v. *Apkallu*, in VAN DER TOORN ET AL. 1999, pp. 72-74.
- HADOT 1987: J. Hadot, *Livre des antiquités bibliques*, in *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Paris 1987, pp. 1233-1392.
- HALPERIN 1982: J. Halperin, *The Book of Remedies, the Canonization of the Solomonic Writings, and the riddle of Pseudo-Eusebius*, «Jewish Quarterly Review» 72.4 (1982), pp. 269-292.
- VAN HENTEN 1999: J.W. van Henten, s.v. *Mastemah*, in VAN DER TOORN ET AL. 1999, pp. 553-554.
- HUNGER 1968: H. Hunger, *Babylonische und assyrische Kolophone*, *Alter Orient und Altes Testament* 2, Bayerische Akademie der Wissenschaft, Abhandlungen, Neue Folge, 87, München 1968.
- HUTTER 1999a: M. Hutter, s.v. *Asmodeus*, in VAN DER TOORN ET AL. 1999, pp. 106-108.
- HUTTER 1999b: M. Hutter, s.v. *Lilith*, in VAN DER TOORN ET AL. 1999, pp. 520-521.
- ISAAC 1983: E. Isaac, *1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch : A New Translation and Introduction*, in J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, New York – Garden City 1983, pp. 5-89.
- IZRE'EL 2001: S. Izre'el, *Adapa and the South Wind, Language has the Power of Life and Death*, *Mesopotamian Civilization* 10, Winona Lake 2001.
- KALMIN 2006: R.L. Kalmin, *Jewish Babylonia Between Persian and Roman Palestine*, New York 2006.
- KNAUF 2004: A. Knauf, s.v. *Tobit*, in Th. Römer, J.-D. Macchi, C. Nihan (éds), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève 2004, pp. 637-642.
- KREBERNIK 1984: M. Krebernik, *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla : Untersuchungen zur ältesten keilschriftlichen Beschwörungsliteratur*, *Texte und Studien zur Orientalistik* 2, Hildesheim – Zürich 1984.
- LAMBERT 1967: W.G. Lambert, *Enmeduranki and Related Matters*, «Journal of Cuneiform Studies» 21 (1967), pp. 126-138.
- LAMBERT 1974: W.G. Lambert, *DINGIR.ŠA.DIB.BA Incantations*, «Journal of Near Eastern Studies» 33 (1974), pp. 267-322.
- LAMBERT 1987-1990: W.G. Lambert, s.v. *Lugal-Irra and Meslamta-ea*, in *Reallexikon der Assyriologie* 7 (1987-1990), pp. 143-145.
- LAMBERT 1998: W.G. Lambert, *The Qualifications of Babylonian Diviners*, in S. M. Maul, *Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994, tikip santakki mala bašmu...*, *Cuneiform Monographs* 10, Groningen 1998, pp. 141-158.

- LAMBERT 1999: W.G. Lambert, *Marduk's Address to the Demons*, in T. Abusch, K. van der Toorn (éds), *Mesopotamian Magic, Textual, Historical and Interpretative Perspectives*, Studies in Ancient Magic and Divination 1, Groningen 1999.
- LAMBERT - MILLARD 1999: W.G. Lambert, A.R. Millard, *Atra-Hasīs: the Babylonian Story of the Flood, with The Sumerian Flood Story by Miguel Civil*, Winona Lake 1999 (1^e éd. 1969).
- LANDSBERGER 1967: B. Landsberger, *Über Farben in Sumerisch-Akkadischen*, «Journal of Cuneiform Studies» 21 (1967), pp. 149-150.
- LANGDON 1917: S. Langdon, *Publications of the Babylonian Section* 10/4, Philadelphia 1917.
- LANGLOIS 2008: M. Langlois, *Le premier manuscrit du Livre d'Hénoch*, Paris 2008.
- LARSEN 1995: M.T. Larsen, *The Babel/Bible Controversy and Its Aftermath*, in J. Sasson (éd.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. I, Hendrikson 1995, pp. 95-106.
- LEIBOVICI 1971: M. Leibovici, *Génies et Démons en Babylonie*, in *Sources Orientales* 8, Paris 1971, pp. 85-112.
- LINNSSEN 2004: M.J.H. Linnssen, *The Cults of Uruk and Babylon. The Temple Rituals Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practice*, Cuneiform Monographs 25, Leiden – Boston 2004.
- LIVINGSTONE 1989: A. Livingstone, *Court Poetry and Literary Miscellanea*, S.A.A. III, Helsinki 1989.
- LYONS - REIMER 1998: W.J. Lyons, A.M. Reimer, *The Demonic Virus and Qumran Studies: Some Preventive Measures*, «Dead Sea Discoveries» 5.1 (1998), pp. 16-32.
- MACH 1999: M. Mach, s.v. *Raphael*, in VAN DER TOORN ET AL. 1999.
- MANDELBAUM 1962: B. Mandelbaum, *Peskita de-Rav Kahana*, New York 1962.
- MASETTI-ROUAULT 2007: M.-G. Masetti-Rouault, *L'apkallu-poisson et son image: notes sur la conservation et la diffusion d'éléments de la culture mésopotamienne au Proche-Orient à l'époque préclassique*, «Semitica» 52-53 (2007), pp. 37-55.
- MAUL 1988: S.M. Maul, *'Herzberuhigungsklagen': die sumerisch-akkadischen Eršahunga-Gebete*, Wiesbaden 1988.
- MAUL 1994: S.M. Maul, *Zukunftsbewältigung: eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, Baghdader Forschungen 18, Mainz am Rhein 1994.
- MEIER 1967: G. Meier, *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*, AfO Beiheft 2, Osnabrück 1967 (1^e éd. 1937).
- MILIK 1976: J.T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976.
- MOSES 1963: Philon, *De Gigantibus*, trad. A. Mosès, Paris 1963.
- NAVEH 1998: J. Naveh, *Fragments of an Aramaic Magic Book from Qumran*, «Israel Exploration Journal» 48 (1998), pp. 252-261.
- NEWSOM 1985: A. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Atlanta 1985.

- NEWSOM 1990: A. Newsom, *The Sage in the Literature of Qumran : The Functions of the Maskil*, in J. G. Gammie, L. G. Perdue (éds), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, pp. 373-382.
- NITZAN 1992: B. Nitzan, *Hymns from Qumran – 4Q510-4Q511*, in D. Dimant, U. Rappaport (éds), *The Dead Sea Scrolls : Forty Years of Research*, Leiden 1992, pp. 53-63.
- NITZAN 1993: B. Nitzan, *Qumran Prayer and Religious Poetry*, Leiden 1993.
- NODET 2005: E. Nodet, *Les Antiquités juives, Livres VIII et IX*, Paris 2005.
- PAINCHAUD 2007: L. Painchaud, *Ecrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris 2007, pp. 403-421.
- VAN DER PLOEG 1971: J.P.M. van der Ploeg, *Un petit rouleau de psaumes apocryphes (11QPsAp^a)*, in G. Jeremias, H.-W. Kuhn, H. Stegemann (éds), *Tradition un Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag*, Göttingen 1971, pp. 128-139.
- PUECH 1990: E. Puech, *11QPsAp^a : Un rituel d'exorcismes. Essai de reconstruction*, «Revue de Qumrân» 14/55 (1990), pp. 377-408.
- PUECH 1992: E. Puech, *Les deux derniers psaumes davidiques du rituel d'exorcisme, 11QPsAp^a IV 4-V 14*, in D. Dimant, U. Rappaport (éds), *The Dead Sea Scrolls : Forty Years of Research*, Leiden 1992, pp. 63-89.
- PUECH 2009: E. Puech, *Qumrân grotte 4, XXVII. Textes araméens deuxième partie*, Oxford 2009.
- RILEY 1999: G.J. Riley, s.v. *Midday Demon*, in VAN DER TOORN ET AL. 1999, pp. 572-573.
- SAFAR ET AL. 1981: F. Safar, M. A. Mustafa, S. Lloyd, *Eridu*, Bagdad 1981.
- SALMOND 2004: S.D.F. Salmond, *The Extant Works and Fragments of Hippolytus*, Whitefish MT 2004.
- SALLABERGER 1993: W. Sallaberger, *Der kultische Kalender der Ur III-Zeit*, Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 7, Berlin 1993.
- SANDERS 1965: J. A. Sanders, *Discoveries in the Judean Desert of Jordan, IV. The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (11QPs^a)*, Oxford 1965.
- SANDERS 1997: J.A. Sanders, *A Liturgy for Healing the Stricken (11QPsAp^a = 11Q11)*, in CHARLESWORTH (ed.) 1997, pp. 216-223.
- SAVINEL 1962: Philon, *De Somniis*, trad. P. Savinel, Paris 1962.
- SAVINEL 1977: Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs*, trad. P. Savinel, Paris 1977.
- SCHRAMM 2008: W. Schramm, *Ein Compendium sumerisch-akkadischer Beschwörungen*, Göttinger Beiträge zum Alten Orient 2, Göttingen 2008.
- SCURLOCK - ANDERSEN 2005: J. Scurlock, B.R. Andersen, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine : Ancient Sources, Translations, and Modern Medical Analyses*, Urbana 2005.
- SEUX 1976: M. -J. Seux, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Littérature Ancienne du Proche-Orient VIII, Paris 1976.

- SHAKED 1994: S. Shaked, *The Zoroastrian Demon of Wrath*, in C. Elsas *et al.* (éds), *Tradition und Translation : Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene, Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag*, Berlin 1994, pp. 285-291.
- SHEHATA 2001: D. Shehata, *Annotierte Bibliographie zum altbabylonischen Atramhasīs-Mythos Inūma ilū awīlum*, Göttinger Arbeitshefte Altorientalischen Literatur (G.A.A.L.) 3, Göttingen 2001.
- SIGRIST 1992: M. Sigrist, *The Administration at Drehem*, Neo-Sumerian Texts from the Royal Ontario Museum 1, Bethesda 1992.
- SMITH 1978: M. Smith, *Jesus the Magician : Charlatan or Son of God ?*, London 1978.
- VON SODEN 1976: W. von Soden, *Bemerkung zum Adapa-Mythos*, in B.L. Eichler (ed.), *Kramer Anniversary Volume, Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*, Alter Orient und Altes Testament 25, Neukirchen-Vluyn 1976, pp. 431-433.
- VON SODEN 1994: W. Von Soden, *der Altbabylonische Atramhasis-Mythos*, in K. Hecker (*et alii*), *Mythen und Epen II*, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT) Band III, Lieferung 4. Gütersloer 1994, pp. 612-645.
- SCHEID - SVENBRO 1997: J. Scheid et J. Svenbro, *Le comparatisme, point de départ ou point d'arrivée ?*, in F. Boespflug et F. Dunand (éds), *Le comparatisme en histoire des religions*, Paris 1997, pp. 295-307.
- STEIER 1928-1930: J. Steier, s.v. *Mandragoras*, in *Paulys Real-Encyclopädie des classischen Altertumswissenschaft*, vol. 14.1, Stuttgart-Weimar 1928-1930, cols. 1028-1038.
- STOKES 2009: R.E. Stokes, *The Devil Made David Do It... Or Did He ? The Nature, Identity, and Literary Origins of the Satan in 1 Chronicles 21:1*, «Journal of Biblical Literature» 128.1 (2009), pp. 91-106.
- STRECK 2005: M.P. Streck, s.v. *Oannès*, in *Reallexikon der Assyriologie* 10 (2005), pp. 1-3.
- TALON 1990: P. Talon, *Le mythe d'Adapa*, «Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico» 7 (1990), pp.44-57.
- THUREAU-DANGIN 1921: F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, Paris 1921, pp. 127-154.
- VAN DER TOORN ET AL. 1999: K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (éds), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, 1999².
- VANDERKAM 1997: J.C. VanderKam, *The Origins and Purposes of the Book of Jubilees*, in M. Albani, J. Frey, A. Lange (éds), *Studies in the Book of Jubilees*, Tübingen 1997, pp. 3-24.
- VANDERKAM 2001: J.C. VanderKam, *The Book of Jubilees*, Sheffield 2001.
- VERMES 1973: G. Vermes, *Jesus the Jew : A Historian's Reading of the Gospels*, London 1973.
- VERNANT 1999: J.-P. Vernant, *L'univers, les dieux, les hommes*, Paris 1999.
- VISICATO 1995: G. Visicato, *The Bureaucracy of Šuruppak: Administrative Centres, Central Offices, Intermediate Structures and Hierarchies in the Economic Documentation of Fara*, *Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens* Bd. 10, Münster 1995.
- WIGGERMANN 1992: F.A.M. Wiggermann, *Mesopotamian Protective Spirits: the Ritual Texts*, Groningen 1992.

WIGGERMANN 2007: F.A.M. Wiggermann, *The Four Winds and the Origins of Pazuzu*, in J. Hazenbos, A. Zgoll (Hrsg.), *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient, Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*, Wiesbaden 2007, pp. 125-166.

WIGGERMANN - GREEN 1993-1997: F. A. M. Wiggermann, A. Green, s.v. *Mischwesen*, in *Reallexikon der Assyriologie* 8, 1993-1997, pp. 222-264.

WINTERMUTE 1983: O.S. Wintermute, *Jubilees*, in J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, New York - Garden City 1983, pp. 35-142.