

## La consultation des possédés dans l'Antiquité tardive : *pythones, engastrimythoi et arrepticii*\*

Le présent article traite d'une forme de divination consistant à interroger des gens considérés par le milieu chrétien de l'Antiquité tardive comme des possédés démoniaques. Je présenterai le matériel montrant que les propos des énergumènes, dans certains contextes, peuvent avoir un caractère divinatoire. Mais l'essentiel de ma recherche ne porte pas tant sur les prophéties des démoniaques elles-mêmes que sur la pratique des consultations, laquelle, me semble-t-il, est analogue aux consultations des professionnels de l'art divinatoire. J'essaierai de recueillir différents témoignages établissant cette coutume, d'expliquer les termes utilisés pour désigner les énergumènes vaticinant, et de déterminer dans quelles conditions se déroulaient les consultations. Avant d'en venir à l'analyse de scènes attestant cet usage pittoresque, l'on doit rappeler les idées des auteurs ecclésiastiques relatives à l'ensemble des méthodes de la mantique.

\*\*\*

Le débat sur la divination constituait une des composantes les plus importantes de la polémique des chrétiens contre les païens et, réciproquement, des païens contre les chrétiens. D'une part, les auteurs ecclésiastiques exposaient volontiers les erreurs et les ambiguïtés des oracles des gentils<sup>1</sup>, d'autre part, ils

---

\* Je remercie Catherine Lefort qui a fait preuve d'une patience extraordinaire en corrigeant mon français dans les versions successives de cet article.

1. EUSÈBE, *Praeparatio Eu.* 4, 2, 1 ; 3, 1 ; MARC LE DIACRE, *Vita Porphyrii* 60 ; ARNOBE, *Aduersus nationes* 3, 23 ; OROSE, *Historiae* 6, 15, 13-16. Les auteurs chrétiens se servaient d'ailleurs d'argumentations et d'exemples empruntés aux critiques païennes de la divination ; un cas souvent cité était ainsi l'oracle donné à Crésus par Apollon avant la bataille sur le fleuve Halys : CICÉRON, *De diuinatione* 2, 56, 115-116 ; AMMIEN MARCELLIN, *Res gestae* 23, 5, 9 ; TERTULLIEN, *Ad nationes* 2, 17 ; *Apologeticum* 22 ; JÉRÔME, *In Esaiam* 12, 41, 21-24 ;

se trouvaient souvent obligés d'admettre que leurs prédictions étaient parfois vraies. On a l'impression que pour l'homme de l'Antiquité tardive l'efficacité des oracles, ou du moins leur efficacité partielle, constituait un fait si bien éprouvé que le contester semblait peu raisonnable.

Pour justifier cette efficacité embarrassante, les écrivains chrétiens proposaient l'explication suivante : les prédictions des oracles se révèlent parfois exactes, parce qu'elles ne sont pas seulement le fruit de l'imagination humaine, mais l'œuvre des démons. Cette explication, qu'on trouve chez plusieurs auteurs ecclésiastiques à partir du II<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, n'est pas tout à fait nouvelle. Platon et Xénocrate partageaient déjà la conviction que c'étaient les démons, ces êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes, qui assuraient le fonctionnement des sanctuaires oraculaires et de la divination en général. Ce concept avait été ensuite développé dans les œuvres de Plutarque et d'Apulée<sup>3</sup>, et l'idée était devenue courante dans le milieu païen, même si elle n'avait pas remplacé totalement la conviction que les oracles étaient donnés par les dieux eux-mêmes<sup>4</sup>. Pour les chrétiens, cette distinction n'avait d'ailleurs pas beaucoup d'importance : ils avaient assimilé très tôt les démons, dont parlaient les païens, aux esprits impurs des Évangiles, et tous les dieux des gentils aux démons.

L'explication de la véracité des oracles par le pouvoir des démons était donc assez naturelle ; elle soulevait pourtant une autre question : comment les esprits impurs arrivaient-ils à connaître l'avenir ou, plus largement, ce qui restait caché au commun des mortels ? La réponse exemplaire à cette question est celle qu'Athanase met dans la bouche de son héros dans la *Vie d'Antoine* 31-33. En réalité, dit Antoine, les démons n'ont pas de prescience authentique de l'avenir, puisque celle-ci n'appartient qu'à Dieu. Cependant, en volant dans l'air, ils voient beaucoup de choses et, grâce à leur vitesse exceptionnelle, ils peuvent

*Ep.* 84, 4 ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protrepticus* 3, 43, 3 ; EUSÈBE, *Praeparatio Eu.* 5, 20, 8-10 ; *Miracula s. Theclae* prol. 42-65. Sur l'emploi des œuvres païennes (surtout cyniques) par les auteurs chrétiens qui s'occupaient de la divination cf. A. MÉHAT, « Divination païenne et prophétie chrétienne. La Pythie, Origène et Saint Jean Chrysostome », dans *Origeniana Quarta*, Innsbruck-Wien 1987, p. 436-441.

2. ORIGÈNE, *Contra Celsum* 7, 3 ; MINUCIUS FELIX, *Octavius* 26, 7-27, 1 ; LACTANCE, *Institutiones* 2, 16, 1. 10-21 ; *Miracula s. Theclae*, prol. 23-42. Les auteurs chrétiens prétendaient que certaines prédictions païennes avaient été inspirées par Dieu, mais il s'agissait de rares prophéties concernant l'avenir d'Israël et l'avènement du Christ (p. ex. les oracles de Balaam dans Nb 22-24) ; cf. ORIGÈNE, *Catena in Eu. Ioannis* 85, GCS 10.

3. PLATON, *Symposium* 202D-203A. Sur les vues de Plutarque, cf. G. SOURY, *La démonologie de Plutarque*, Paris 1942, notamment p. 102-113 ; Plutarque et Apulée : C. MORESCHINI, « Divinazione e demonologia in Plutarco e Apuleio », *Augustinianum* 29 (1989), p. 269-280. Augustin a vivement critiqué les conceptions de ce dernier, mais dans le domaine philosophique il y avait des tentatives de les concilier avec la doctrine chrétienne, cf. B. BAKHOUCHE, « Anges et démons dans le *Commentaire au Timée* de Calcidius », *REL* 77 (1999), p. 260-275, surtout p. 267-270.

4. La dernière opinion est celle de JAMBLIQUE, *De mysteriis* 3 *passim* et surtout 3, 7.

annoncer des événements qui en fait ont déjà eu lieu auparavant, mais que nous ne connaissons pas encore, parce qu'ils se sont passés dans des endroits lointains. C'est ainsi, par exemple, que les démons auraient annoncé une crue du Nil. L'autre source de leur science est l'observation des indices naturels préluant aux événements, qui leur donne une compétence analogue à celle des marins qui savent prédire les orages ou le beau temps. Augustin, qui a consacré un traité particulier à la divination des démons, reprend ces explications et en ajoute deux autres. D'après lui, les esprits impurs peuvent annoncer leurs propres projets et peuvent parfois prédire les choses à venir grâce aux prophéties bibliques qu'ils savent interpréter mieux que les hommes<sup>5</sup>.

\*\*\*

Si les auteurs chrétiens prennent les oracles pour l'œuvre des démons, les prophètes et les prophétesses du paganisme connus de l'histoire sont considérés par eux comme des possédés. Cette identification, qu'on peut trouver notamment chez Origène<sup>6</sup>, incite à se demander si la constatation inverse était également vraie pour les anciens : les possédés de leur temps étaient-ils à leurs yeux, ou du moins pouvaient-ils être, des devins ? On ne peut douter que tel était effectivement le cas ; non parce que les observations d'Origène et des autres auteurs permettent de tirer cette conclusion logique, mais parce que la pratique consistant à consulter les démoniaques est attestée par les sources.

Dans les vies des saints, et parfois dans d'autres textes narratifs, on rencontre de nombreuses scènes de confessions des démons, confessions provoquées par le saint et proférées par la bouche des possédés. D'ordinaire, ce sont des aveux au sens propre : les esprits impurs révèlent leur identité, leurs vices et les souffrances qu'ils endurent sous la pression du saint<sup>7</sup>. Il arrive cependant qu'ils

---

5. AUGUSTIN, *De diuinatione daemonum* 7 (sur la vélocité et l'expérience, cf. TERTULLIEN, *Apologeticum* 22, 8 ; *Consultationes Zacchei* 1, 27, 5) ; 9 (sur les signes extérieurs qui trahissent les pensées humaines) ; 11 (sur les prophéties ; cf. TERTULLIEN, *Apologeticum* 22, 9) ; 9 (sur les annonces de leurs propres desseins, cf. *Consultationes Zacchei* 1, 27, 5). AUGUSTIN a traité aussi cette question dans ses autres écrits, notamment dans le *De consensu euangelistarum* 1, 19, 27-20, 28 et dans le *De Genesi ad litteram* 12, 17.

6. ORIGÈNE, *Contra Celsum* 7, 4, mais aussi JEAN CHRYSOSTOME, *In I Ep. ad Corinthos homiliae* 29, 1, PG 61, 242 ; LACTANCE, *Institutiones* 4, 27, 14 ; PRUDENCE, *Peristephanon* 1, 97-102 ; OROSE, *Historiae* 6, 15, 15. J. FONTAINE, « Démons et sibylles : la peinture des possédés dans la poésie de Prudence », dans *Hommage à Jean Bayet*, Bruxelles – Berchem 1964, p. 196-213, notamment p. 203-206, a démontré que Prudence décrit les possédés en utilisant les termes qui étaient d'habitude employés à propos de la Pythie.

7. HILAIRE DE POITIERS, *Contra Constantium* 8 ; SULPICE SÈVÈRE, *Dialogi* 3, 6, 4 ; JÉRÔME, *Vita Hilarionis* 13, 7 ; VICTRICE DE ROUEN, *De laude sanctorum* 11, 33-38 ; CONSTANCE DE LYON, *Vita Germani* 7 ; 13 ; *Vita Patrum Iurensium* 42 ; THÉODORET DE CYR, *Historia Religiosa* 9, 9-10 ; 13, 10-12 ; *Vita Danieli Stylitae* 32 (59) ; *Vita Theodori Syceotae*

dévoilent d'autres vérités cachées, parfois même l'avenir – disons plutôt l'avenir relatif, c'est-à-dire des événements déjà passés ou inévitables, mais encore inconnus de ceux qui écoutent ces révélations. Sozomène relate l'histoire d'un démoniaque qui, dans l'église de saint Jean le Baptiste, à Constantinople, avait annoncé la défaite de l'armée de l'usurpateur Eugène dans la bataille de la Rivière Froide<sup>8</sup>. Dans la *Vie de Germain d'Auxerre*, un énergumène avertit les moines que le saint s'approche du monastère ; une autre fois, plusieurs démoniaques annoncent son arrivée en Bretagne<sup>9</sup>. Dans tous ces cas, les possédés prédisent l'avenir (imminent) sous la pression du pouvoir du saint, sans qu'il y ait consultation « formelle ». Pourtant, dans les ouvrages hagiographiques, on trouve parfois une situation différente. Le saint fait capturer un démoniaque et l'interroge pour lui faire révéler des choses cachées. Un bon exemple d'une histoire de ce genre est fourni par Sulpice Sévère dans sa *Vie de saint Martin* :

« Sur ces entrefaites, le bruit soudain d'une migration et d'une invasion barbares ayant jeté l'alarme dans la cité, Martin ordonne qu'on fasse comparaître devant lui un possédé du démon. Il lui intime l'ordre de déclarer si cette nouvelle était vraie. Alors, ce dernier confessa que dix démons l'avaient assisté pour répandre ce faux bruit dans la population, afin que cette crainte-là, du moins, chassât Martin de cette ville [c'est-à-dire de Trèves] ; mais qu'en fait les barbares ne songeaient à rien moins qu'à une invasion » (*VM* 18,1-2)<sup>10</sup>.

Pour l'auteur, il n'y a pas de doute que les énergumènes ont annoncé l'attaque des Germains et que les habitants de la ville les ont crus. De plus, Sulpice Sévère est convaincu que les esprits impurs connaissaient les vrais desseins des barbares. Ce qu'ils ont dit à Trèves était une tromperie, non une erreur. On rencontre un autre cas de ce type d'interrogatoire dans la *Vie de Germain*, où un démoniaque est forcé d'indiquer à l'évêque le malfaiteur qui a volé l'argent ramassé pour payer l'impôt<sup>11</sup>. Le fait que les démons possédaient des informa-

---

43, 40-47 ; CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vita Euthymii* 24 (Schwartz, p. 37, 23-27) ; 56 (Schwartz, p. 77, 14-24) ; *Vita Abramii* 8 (Peeters AB 24/1905, p. 355, 14-21) ; GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber de uirtutibus sancti Martini* 2, 20 ; 2, 34 ; 2, 37 ; 3, 39 ; *Liber uitae patrum* 7, 2 ; 8, 4 ; 9, 2 ; *Liber in gloria confessorum* 3 ; 32 ; 48 ; 104 ; VENANCE FORTUNAT, *Vita Germani Parisiensis* 71 ; *Vita Genouefae* (BHL 3335) 45.

8. SOZOMÈNE, *HE* 7, 24, 8 ; il semble qu'on puisse classer ce cas parmi les aveux obtenus sous la contrainte, même si l'intervention du saint n'est pas ici explicite, cf. mon article : « Suspended in the air. On a peculiar case of exorcism in late ancient Christian literature », dans *Euergeias charin*, Warsaw 2002, p. 363-380.

9. CONSTANCE DE LYON, *Vita Germani* 9 (l'arrivée du saint au monastère – cf. Sulpice Sévère, *Dialogi* 3, 6, 2-5) et 26 (pour la Bretagne). On trouve aussi de semblables prédictions des démoniaques chez Grégoire de Tours, *Liber in gloria martyrum* 77 ; 89. Parfois les démons révèlent les crimes cachés commis par d'autres personnes : Grégoire de Tours, *Liber uitae patrum* 17, 2 ; *Vita patrum Iurensium* 141. Agathias, dans son *Histoire* 5, 5, 2, dit que sous le règne de Justinien il y avait des gens qui faisaient semblant d'être possédés et qui ainsi annonçaient les malheurs à venir.

10. Trad. J. Fontaine, *SC* 133.

11. Constance de Lyon, *Vita Germani* 7.

tions inaccessibles aux gens était donc évident aussi bien pour les hagiographes que pour leurs lecteurs ; dans le cas contraire, le discours n'aurait pas été convaincant pour ces derniers<sup>12</sup>.

Les auteurs des vies de saints, qui décrivent de bon cœur ces scènes d'interrogatoire, se gardent pourtant de promouvoir la consultation des énergumènes. En effet, on constate d'abord que toutes les révélations faites par les démoniaques sont « théologiquement correctes », c'est-à-dire conformes à l'enseignement de la *Vie d'Antoine* : ce ne sont pas des vraies prédictions, car les esprits impurs n'avertissent que d'événements qu'ils ont, en réalité, déjà vus. Si ces mêmes esprits impurs essayaient d'annoncer l'avenir véritable, ils se trompaient<sup>13</sup>. Par ailleurs, les auteurs soulignent le fait que le saint est le seul à disposer de moyens qui garantissent la véracité des renseignements obtenus par l'entremise des énergumènes. Ils semblent soucieux de persuader les lecteurs du fait que les confessions des démoniaques ne méritent de crédit que si elles sont soutirées par le pouvoir divin<sup>14</sup>. Même si ces avertissements peuvent servir à mettre en relief le charisme du héros, on peut se demander si les hagiographes ne visent pas également à avertir et décourager ceux qui voudraient se procurer, par eux-mêmes, sans l'aide d'un saint, quelques informations utiles.

\*\*\*

Il semble qu'on trouve l'attestation d'une telle pratique dans la *Vie d'Hilaire d'Arles*, écrite par son disciple Honorat de Marseille dans les années soixante-dix du v<sup>e</sup> siècle :

---

12. Cf. AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram* 12, 13, 28 : *Non sane mirum est, si et daemonium habentes aliquando uera dicunt, quae absunt a praesentium sensibus: quod certe nescio qua occulta mistura eiusdem spiritus fit, ut tamquam unus sit patientis atque uexantis.*

13. C'est ainsi, par exemple, que l'annonce de la mort d'une énergumène par un démon, exorcisé par Théodore de Sykéon, était erronée (*Vita Theodori Syceotae* 84). Je ne connais, dans les récits hagiographiques de l'Antiquité tardive, aucun exemple de prédictions avérées concernant l'avenir authentique faites par des démoniaques. J'en ai trouvé un dans les *Actes de l'apôtre Pierre et de Simon* 11. Ce texte appartient pourtant à un genre littéraire pour lequel les auteurs gardent certainement beaucoup plus de liberté que les hagiographes dans la construction des épisodes miraculeux (la prédiction de démoniaques dans les *Actes de Pierre* côtoie le récit de la résurrection d'un hareng et l'histoire d'un chien, gratifié par l'Apôtre du don de la parole).

14. PAULIN DE MILAN, qui présente dans sa *Vie d'Ambroise* plusieurs confessions des démons, souligne chaque fois qu'ils parlent sous la torture. Dans le passage mentionné dans la note 11, CONSTANCE DE LYON montre la prudence dont fait preuve l'abbé du monastère auxerrois, en ne voulant pas croire aux révélations de l'énergumène. EUSTATHE D'ANTIOCHE, dans son *De pythonissa* 4, 4, affirme que, conformément aux paroles de Jésus, les démons ne disent la vérité que s'ils sont contraints et forcés par la torture.

« De même, je ne passerai aucunement sous silence l'habileté de discernement avec laquelle il fit cesser le scandale qu'un esprit python avait propagé dans la ville par le moyen d'une femme possédée. Il la fait saisir et ordonne qu'après les lectures de l'Ancien Testament, elle soit placée devant tout le monde, près du chancel de l'église. Il exposa, dans un ample sermon, ce que la loi prescrivait, quel grand mal l'astuce de la perversité diabolique offrait aux âmes chrétiennes, et il enseigna à fond, par une instruction pressante, à ne pas se livrer inconsidérément à pareil scandale, en sollicitant des réponses des démons. Ensuite, ne laissant aucune excuse, même aux indifférents, et afin que par après il ne fut pas permis d'ignorer cet événement, il donna à celle qu'il avait, pour cette raison, fait placer devant tout le monde l'ordre de s'en aller. Alors l'esprit malin qui voyait qu'il était publiquement démasqué et que, à l'avenir, il n'aurait plus le pouvoir de tromper les âmes par ses ruses secrètes, dit : "Où irais-je ?". Et lui, se rendant compte de tout ce que la grâce de Dieu avait réalisé par son ministère, de s'exclamer tout joyeux : "Le meilleur signe de la délivrance, c'est que tu ne saches pas où revenir !" » (VHil 17, 1-17)<sup>15</sup>.

Est-ce que cette histoire témoigne d'une pratique réelle de la consultation de personnes perçues comme des énergumènes ? Et plus largement, peut-elle être tenue pour l'attestation d'une pratique vivante quelconque ? On doit sans doute rester prudent parce que l'épisode a évidemment son modèle biblique, dans les Actes des Apôtres :

« Un jour que nous nous rendions à la prière [à Philippes], nous rencontrâmes une servante qui avait un esprit divinateur (VL et Vg : *spiritus pythonis*) ; elle faisait gagner beaucoup d'argent à ses maîtres en rendant des oracles. Elle se mit à nous suivre, Paul et nous, en criant : "Ces gens-là sont des serviteurs du Dieu Très Haut ; ils vous annoncent la voie du salut". Elle fit ainsi pendant bien des jours. À la fin, Paul, excédé, se retourna et dit à l'esprit : "Je t'ordonne au nom de Jésus Christ de sortir de cette femme". Et l'esprit sortit à l'instant même » (Ac 16, 16-18)<sup>16</sup>.

L'expression *spiritus pythonis*, utilisée dans la *Vita Hilarii*, provient sans doute de ce passage, mais le fait que le récit hagiographique ait une source scripturaire identifiable ne signifie pas pour autant qu'il s'agisse là d'un simple topos littéraire. Tout d'abord, l'épisode de Philippes n'est pas une scène biblique

---

15. *Sacrilegium etiam, quod spiritus Pythonis muliere obtenta influxerat ciuitati, quam sollerti spiritalis arte consilii extinxerit nequaquam silentio praetermittam. Comprehensam iubet recensitis lectionibus ueteris testamenti in cancello ecclesiae publice conlocari. Quid lex iuberet, quantum mali christianis mentibus diabolicae peruersitatis propinaret astutia, sermone profluo demonstrauit, et ne ullus deinceps tanto sacrilegio, dum daemonum responsa perquirat, sponte se subderet, necessaria instructione perdocuit. Nullam deinceps excusationem etiam neglegentibus derelinquens, quam idcirco publice fecisset statui, ut non liceret postmodum ignorari, praecepit abire. Malignus spiritus tum, quia uidebat aperte se proditum, nec postmodum decipiendis animabus clandestina fraude ualiturum: 'Vbi, inquit, uadam?' Et ille aduertens, quantum Dei gratia suo ministerio effecisset, laetus exclamat: 'Maximum purgationis indicium est nescire quo redeas'.* Trad. P.-A. Jacob, SC 404, Paris 1995.

16. Trad. de *La Bible de Jérusalem*.

qu'on trouve souvent dans les textes narratifs de l'Antiquité tardive<sup>17</sup>. On constate ensuite qu'Honorat de Marseille évoque la narration des Actes des Apôtres, mais ne la répète pas à l'identique. Et même si l'histoire racontée dans la *Vie d'Hilaire* était un topos, cela n'impliquerait pas que la pratique en question n'ait pas existé.

Une bonne part du récit occupe le résumé de l'homélie d'Hilaire contre les consultations des démons. C'est un élément important, car dans les œuvres hagiographiques, les sermons prononcés par le saint servaient à transmettre à l'auditoire un message cher à l'auteur. Si Honorat met dans la bouche de son héros la condamnation des arts divinatoires, on peut être sûr que ses lecteurs s'en servaient. La pratique qu'il a montrée comme un exemple, sans la décrire trop précisément, devait être bien connue des chrétiens de Marseille. Mais de quelle pratique s'agit-il exactement ?

L'auteur présente de toute évidence la femme comme une possédée. Notons qu'Hilaire lui donne l'ordre de quitter l'église après son sermon, c'est-à-dire au moment du renvoi des catéchumènes et des énergumènes<sup>18</sup>. Cette qualification n'est-elle pourtant qu'une calomnie inventée pour compromettre celle qui, par son don de prophétie, faisait concurrence à l'évêque ? Dans son étude sur la prophétie dans l'Antiquité gréco-romaine, Anitra Kolenkow prétend que l'exorcisme était une arme habituelle utilisée par les hiérarques contre les charismatiques de toutes sortes<sup>19</sup>. Il faut donc peut-être se demander si, en réalité, ceux qui venaient chez un devin du type de la femme d'Arles ne le tenaient pas pour une personne inspirée par Dieu, et non par un démon. Je ne le crois pas. La constatation de Kolenkow me semble fortement exagérée : en fait, dans l'Église des premiers siècles, des charismatiques étaient parfois considérés comme des gens trompés par le diable<sup>20</sup>, mais non comme des énergumènes devant être exorcisés. En revanche, il semble que les évêques accusaient parfois d'être vraiment possédés ceux qui constituaient pour eux un danger plus sérieux que les simples inspirés. Eusèbe de Césarée montre que des prophètes et des prophétesses montanistes ou marcionites étaient représentés par leurs adversaires justement comme des démoniaques. Voici la description de Montan qu'on trouve dans l'*Histoire Ecclésiastique* :

« Agité par l'esprit, il devint soudain comme possédé et pris de fausse extase et il se mit, dans ses transports, à parler, à prononcer des mots étranges et à prophétiser d'une manière tout à fait contraire à l'usage traditionnel que garde la succession ancienne de l'Église. Parmi ceux qui furent alors les auditeurs de ces discours

17. Je n'en connais qu'un exemple : l'histoire racontée par GRÉGOIRE DE TOURS, *Historia Francorum* 7, 44, qui semble d'ailleurs inspirée par le récit d'Honorat de Marseille.

18. Cf. *Constitutions Apostoliques* 8, 7.

19. A. B. KOLENKOW, « Relationship between Miracle and Prophecy in the Greco-Roman World and Early Christianity », ANRW II, 23, 2, p. 1470-1506, et en particulier p. 1498-1499.

20. Sulpice Sévère, *Vita Martini* 23 ; Pallade, *Historia Lausiaca* 25.

illégitimes, les uns, importunés par lui comme par un énergumène, un démoniaque, un possédé de l'esprit d'erreur, qui troublait les foules, le blâmaient et l'empêchaient de parler, se souvenant de l'explication du Seigneur et de la menace touchant la vigilance avec laquelle il faut se garder de la venue des faux prophètes (...) »<sup>21</sup>.

Dans la *Vie d'Hilaire*, néanmoins, la situation est différente : Eusèbe et les auteurs qu'il cite présentent d'abord les prétendus prophètes comme des hérétiques et ensuite cherchent à convaincre les lecteurs qu'en fait ces gens étaient les instruments des démons<sup>22</sup>. Honorat de Marseille ne donne à ses lecteurs aucun moyen d'identifier la femme en question comme une hérétique. Il n'essaie certainement pas de compromettre ces adversaires doctrinaux : « chercher des réponses des démons » ne signifie pas pour lui « consulter des charismatiques hérétiques ».

Rien n'indique non plus que la femme capturée sur l'ordre d'Hilaire ait été une voyante qui prédisait l'avenir par des moyens techniques. Si Honorat avait voulu attaquer une forme de divination professionnelle, il l'aurait désignée clairement, d'une manière compréhensible pour son public. Qui plus est, les évêques considéraient toutes les méthodes de la mantique comme inspirées par les démons, mais ils ne cherchaient pas d'ordinaire à soumettre les haruspices, les magiciens et les autres spécialistes de l'art divinatoire aux exorcismes, ni à les qualifier comme des possédés. Il semble donc qu'Honorat de Marseille parle de consultations de personnes vraiment tenues par leurs clients pour des instruments des démons, et, comme tels, susceptibles de connaître des choses cachées ; il parle de consultations de possédés.

Mais qui est dit « possédé » ? Dans l'Antiquité tardive, le vocabulaire de la possession démoniaque restait peu précis et les mêmes termes pouvaient désigner des états psychiques très différents de notre point de vue. On se souvient que pour Origène la Pythie était possédée par un démon de la même espèce que celui que les chrétiens chassaient de ceux qui étaient tourmentés par les esprits impurs. Il est vrai que cette comparaison, dont l'Alexandrin se sert pour attaquer la divination païenne, a un caractère rhétorique ; il me semble toutefois que pour les écrivains chrétiens la différence entre l'aliénation permanente et l'état de transe ne soit que contingente. Jean Chrysostome, dans une des ses homélies sur l'Évangile de Matthieu<sup>23</sup>, qualifie les médiums auxquels recourent les magiciens comme des démoniaques tout court (*daimonôntes*). Si l'on peut distinguer dans

---

21. EUSÈBE, *HE* 5, 16, 7-8 ; trad. G. Bardy, *SC* 41, Paris 1955 ; cf. *HE* 5, 16, 16-17 (montaniste Maximilla) ; 5, 19, 3 (marcionite Priscilla) et 5, 13, 2 (marcionite Philomène).

22. C'est une méthode de diffamation des ennemis qu'on trouve aussi dans la *Vie de Porphyre de Gaza* 85-90, où MARC LE DIACRE prétend qu'une certaine Julie, une manichéenne, était possédée par le diable. La scène de dispute entre Porphyre et la femme hérétique ressemble d'ailleurs à des interrogatoires des possédés de démon, cf. M. SCOPELLO, « Julie, manichéenne d'Antioche », *Antiquité Tardive* 5 (1997), p. 187-209, surtout les p. 203-208.

23. *In Matthaeum homiliae* 28, 2, *PG* 57, 353.



les sources la possession (folie permanente) et l'état de transe, c'est le plus souvent grâce au contexte, et non grâce à un vocabulaire précis.

Le problème redouble dans le récit d'Honorat de Marseille, puisque le contexte ne permet pas de juger à quel groupe appartenait la voyante en question. Un siècle plus tard, Grégoire de Tours relate, dans son *Histoire des Francs* (7, 44), un épisode qui ressemble fortement à celui qu'on trouve dans la *Vie d'Hilaire*. On rencontre ici une femme « ayant un esprit python », qui est elle aussi arrêtée sur l'ordre d'un évêque et soumise à l'exorcisme, lequel n'est pourtant que partiellement efficace : le démon révèle son identité, mais ne quitte pas le corps de sa victime. Ce qui est important, c'est que la femme, considérée sans aucun doute par l'auteur comme une possédée, semble se comporter d'une façon parfaitement raisonnable : elle amasse de l'or qu'elle reçoit de ses clients, elle se couvre de parures et, après son renvoi par l'évêque, elle réalise qu'elle ne peut plus habiter dans sa ville et se rend à la cour de la reine Frédégonde. Il paraît donc qu'il s'agit d'une personne pleinement consciente de ce qu'elle faisait, sauf probablement dans les moments de sa transe divinatoire. Faut-il donc interpréter de la même façon l'épisode de la *Vie d'Hilaire* et voir dans tous les présumés possédés-devins des voyants qui donnaient des réponses en transe ? Il me semble que non. Dans les pages qui suivent, je vais examiner un certain nombre de passages qui suggèrent que parmi ceux dont la consultation était recherchée par les chrétiens de l'Antiquité tardive, il y avait aussi des hommes et des femmes dont la possession ou l'aliénation ne cessaient jamais.

\*\*\*

Qu'entendait-on par « esprit python » ? Il nous faut d'abord étudier le mot *pytho* et ses équivalents, grecs et latins, qui, au moins dans certains cas, semblent désigner l'énergumène-devin<sup>24</sup>, que l'on consulte pour révéler les choses cachées.

Dans le *Traité des principes* d'Origène, qui nous est parvenu dans la traduction latine de Rufin, nous lisons ceci :

« Il est montré clairement que certains ont été possédés par des esprits ennemis dès leur premier âge, c'est-à-dire qu'ils sont nés ayant déjà leur démon ; d'autres ont été devins étant enfants, comme le garantit l'histoire, d'autres ont subi dès leur

---

24. Je vais utiliser le terme *energumenus* pour désigner les gens dont l'aliénation est permanente, cf. A. ROUSSELLE, *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris 1990, p. 137-139, bien que je ne sois pas persuadé que le mot avait l'étroit sens technique que lui donne l'auteur.

jeune âge l'action du démon nommé Python, c'est-à-dire ventriloque » (*De principiis* 3, 3, 5)<sup>25</sup>.

Le même passage est conservé dans la traduction plus littérale de Jérôme (*Ep.* 124, 8), mais l'explication de *pytho* par *uentriloquus* se trouve seulement chez Rufin. On comprend aisément la raison de cette différence. À l'époque, Rufin était déjà l'ennemi déclaré de la nouvelle traduction de la Bible préparée par Jérôme et le partisan farouche de la vieille version latine, dans laquelle le mot *uentriloquus*, qu'on ne rencontre pas chez les auteurs classiques, avait été utilisé comme l'équivalent du grec *engastrimythos*<sup>26</sup>. Dans la Vulgate, en revanche, le mot hébreu 'ִּֿב, que la Septante rend par *engastrimythos*, est toujours traduit par *pytho*. Rufin et Jérôme étaient donc conséquents dans leur choix, mais les termes utilisés par l'un et l'autre, quelque soit leur signification, sont équivalents. D'ailleurs, ils étaient considérés comme des synonymes, et ce pas seulement par les Latins, comme l'atteste Plutarque dans un passage du *De defectu oraculorum* 9 (414E) :

« Il est tout à fait naïf et puéril de croire que le dieu lui-même, comme dans le cas des ventriloques appelés jadis des "Euryclès" et maintenant des "Pythons", se glisse dans le corps des prophètes pour se faire entendre en se servant de leur bouche et de leur voix en guise d'instruments<sup>27</sup>. »

Quel était le sens exact des termes *pytho* et *engastrimythos* dans le milieu païen ? Aristophane et Platon nous informent que le devin Euryclès, mentionné aussi par Plutarque, prononçait ses oracles d'une voix étrange ; Hippocrate dit que les femmes appelées *engastrimythoi* soupiraient lourdement ; mais c'est presque tout ce que nous savons de leur manière de vaticiner<sup>28</sup>. Jusqu'à la moitié du XX<sup>e</sup> siècle, les *engastrimythoi* étaient tenus pour des nécromants<sup>29</sup>. Cette conviction, fondée surtout sur le passage de la *Suda* dans laquelle, à l'entrée

25. (...) *manifeste ostenditur ab aduersariis spiritibus quosdam a prima statim aetate possessos, id est nonnullos cum ipso daemone esse natos, alios uero a puero diuinasse historiarum fides declarat, alii a prima aetate daemonem, quem Pythonem nominant, id est uentriloquum, passi sunt.* Trad. H. Crouzel et M. Simonetti, SC 268, Paris 1980.

26. L'*engastrimythos* dans la Septante: Lv 19, 31 ; 20, 6 ; 20, 27 ; Dt 18, 11 ; 1 S 28, 3-9 (5 fois) ; 1 Ch 10, 13 ; 2 Ch 33, 6 ; 35, 19a ; Is 8, 19 ; 19, 3 ; 44, 25. Dans les passages qui sont conservés dans la *Vetus Latina*, *engastrimythos* est rendu par *uentriloquus*, cf. édition de R. Gryson pour Isaïe et la *Vetus Latina Database* de Brepols pour les autres livres de l'Ancien Testament.

27. Εὐρηθες γάρ ἐστι καὶ παιδικὸν κομιδῆ τὸ οἶεσθαι τὸν θεὸν αὐτὸν ὡσπερ τοὺς ἐγγαστριμύθους Εὐρυκλέας πάλαι, νυνὶ δὲ Πύθωνα προσαγορευομένους ἐνδύμενον εἰς τὰ σώματα τῶν προφητῶν ὑποφθέγγεσθαι τοῖς ἐκείνων στόμασι καὶ φωνᾶς χρώμενον ὀργάνοις. Trad. : R. Flacelière, Paris 1974.

28. ARISTOPHANE, *Vespa* 1017-1020 ; PLATON, *Sophistes* 252 C ; HIPPOCRATE, *Epidemiae* 5, 63 (7, 28).

29. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris 1879, vol. 1, p. 338 ; W. R. HALLIDAY, *Greek Divination. A Study of its Methods and Principles*, London 1913, p. 244-245.

*engastrimythoi*, on lit que les femmes ventriloques « évoquaient les âmes des morts », a été contestée par Eric Dodds<sup>30</sup>. Ce dernier a remarqué que les textes de l'époque classique n'impliquent aucune liaison entre les *engastrimythoi* et l'évocation des âmes des morts, et que la définition de la *Suda* résulte de la lecture du Premier Livre de Samuel 28, 2-9, dans lequel les Septante ont employé le mot pour désigner la sorcière d'Endor, qui était effectivement une nécromancienne. Aujourd'hui on accepte généralement l'opinion d'Eric Dodds selon laquelle l'*engastrimythos* était une sorte de devin ou de médium privé qui rendait sa réponse en état de transe<sup>31</sup>. Dans le passage cité, Plutarque affirme qu'on le tenait, faussement à ses yeux, pour quelqu'un dont le corps était l'habitable provisoire d'un dieu qui parlait par sa bouche.

Mais les *engastrimythoi* et les *pythones* d'Origène/Rufin et de Plutarque sont-ils identiques ? S'agit-il dans les deux cas de gens qui vaticinaient d'une même manière et dans un état psychique semblable ? Le fait que pour Plutarque ils sont possédés par un dieu, et par un démon pour l'Alexandrin, n'est qu'une nuance puisque aux yeux des chrétiens « tous les dieux des nations sont des démons » (Ps 96/95, 5). Pourtant, il y a une autre différence, plus importante. On a, en effet, l'impression que Plutarque, comme les auteurs antérieurs, tient la possession des *engastrimythoi* pour temporaire, tandis qu'Origène la considère comme un état permanent. Son opinion reste d'ailleurs en accord avec le récit des Actes des Apôtres, où la fille « qui avait un esprit python » suivait Paul et ses compagnons « pendant bien des jours », ce qui, à mon avis, exclut un état de transe<sup>32</sup>.

Il serait bien sûr trop hâtif d'admettre que chez les auteurs chrétiens les termes en question n'avaient jamais le sens utilisé par Plutarque, que les *engastrimythoi* et les *pythones* étaient pour eux toujours les devins-énergumènes. Ce n'est pas exact. En réalité, chez les écrivains ecclésiastiques les deux significations coexistent. De plus, si, dans la littérature grecque païenne, *engastrimythos* est un mot rare et, semble-t-il, technique, dans les œuvres chrétiennes la situation est beaucoup plus compliquée. Comme je l'ai déjà signalé, le terme a fait une grande carrière dans la Septante, où il a été employé plusieurs fois pour

---

30. E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, p. 71-72, suivi par P. AMANDRY, « La divination en Grèce : état actuel de quelques problèmes », dans *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines*, Paris 1966, p. 175 ; et D. E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983, p. 40-41.

31. Cette opinion me semble convaincante, je pense pourtant que Dodds nie trop hâtivement toute liaison entre les *engastrimythoi* et la nécromancie. On ne peut négliger le témoignage de la Septante. Si ses traducteurs choisissaient systématiquement (on va le voir) le mot *engastrimythos* pour rendre le terme hébreu 'ôb, qui désigne celui qui évoque les âmes des morts, il semble clair que, au moins à l'époque hellénistique, il était associé à la nécromancie, cf. D. OGDEN, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton 2001, p. 113.

32. Je ne suis pas d'accord avec D. AUNE, *Prophecy*, p. 41, qui dit que « the bizarre behaviour of the slave girl and her loud cry while delivering the oracle are characteristic features of possession trance ».

rendre le mot hébreu 'ôb, qui désigne l'âme d'un mort ou, plus souvent, un devin qui entre en contact avec elle<sup>33</sup>. L'exemple le plus fameux des *engastrimythoi* dans l'Ancien Testament est la sorcière d'Endor qui a évoqué pour Saul l'esprit du défunt Samuel – ce qui inquiétait d'ailleurs beaucoup les auteurs chrétiens<sup>34</sup>. La femme d'Endor est, bien sûr, une voyante totalement différente des *engastrimythoi* classiques et de ceux dont parle Origène : elle ne prononce pas ses prédictions en transe et l'âme qu'elle évoque ne parle pas par sa bouche, mais se présente comme un fantôme. En dernière analyse, si l'on rencontre un *engastrimythos* dans un texte chrétien, on doit toujours se demander si le mot est employé dans le sens original (un médium en transe), dans la signification qu'on trouve dans les Actes des Apôtres et chez Origène (un possédé vaticinant), ou dans celle que lui a donnée la Septante (un nécromant). Seul le contexte pourrait l'indiquer. Malheureusement, le contexte est souvent équivoque et quand, par exemple, Clément d'Alexandrie mentionne des « ventriloques encore aujourd'hui vénérés par la foule », nous ne pouvons pas regarder cette constatation comme un témoignage sûr de la pratique qui nous intéresse particulièrement – la consultation des énergumènes<sup>35</sup>.

Les Actes des Apôtres et le *Traité des principes* mis à part, le seul passage où l'on peut constater que le mot *pytho* désigne sans doute un possédé – ou plutôt un esprit malin qui habite un possédé – se trouve dans les *Homélies pseudo-clémentines*, où l'auteur déclare fièrement que les pythons, en tant que démons, sont chassés par les chrétiens<sup>36</sup>. En revanche, les *engastrimythoi* mentionnés dans les *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* 81 du Pseudo-Justin (PG 6, 1321-1324) sont plutôt des nécromants évoquant les âmes des morts. Les nécromants et les possédés pratiquant la divination avaient-ils quelque chose en commun ? Les esprits qui parlaient par ces derniers, étaient-ils identifiés avec les âmes des morts invoquées par les nécromants ? On ne peut l'exclure. Daniel Ogden, dans un livre récent, suggère que les démons expulsés des possédés par

---

33. Cf. les versets énumérés dans la n. 26 sauf Is 44, 25. Il n'y a que trois passages où le mot 'ôb soit traduit différemment : 2 R 21, 6 ; 23, 24 et Is 29, 4. Sur sa signification, cf. J. EBACH, U. RÜTERSWORDEN, « Unterweltschwörung im Alten Testament, Untersuchungen zur Begriffs- und Religionsgeschichte des 'ôb », *Ugarit Forschungen* 9 (1977), p. 57-70 ; 12 (1980), p. 205-220 et A. JEFFERS, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*, Leiden 1996, p. 169-172.

34. Cf. l'introduction de M. SIMONETTI, dans *La maga di Endor*, Firenze 1989. Sur l'épisode même et la nature de divination de la sorcière d'Endor : B. B. SCHMIDT, « The 'witch' of En-Dor, 1 Samuel 28, and the Ancient Near Eastern Necromancy » dans *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, p. 111-129.

35. CLÉMENT, *Protrepticus* 2, 11, 2 ; trad. C. Mondésert, SC 2 bis, Paris 1976 ; cf. *Paedagogus* 2, 1, 15, 4 ; PS.-ATHANASE, *Vita Syncreticae* 87, PG 28, 1541 A ; *Vita Symeonis Stylitae Iunioris* 209.

36. οὐ γὰρ εἶ τι μαντεύεται, θεός ἐστίν· ὅτι καὶ πύθονες μαντεύονται, ἀλλ' ὑφ' ἡμῶν ὡς δαίμονες ἐκριζούμενοι φυγαδεύονται (*Clementina Homilia* 9, 16, PG 2, 253 B).

exorcisme étaient souvent tenus pour des fantômes, des âmes des morts. Les épisodes qu'il invoque pour justifier sa supposition ne sont pas entièrement convaincants et cette identification semble moins fréquente qu'il ne le pense. Cependant, il est vrai que Jean Chrysostome, dans une de ses *Homélie sur Matthieu*, mettait beaucoup de soin à persuader ses auditeurs que les âmes humaines, surtout les âmes d'hommes décédés de mort subite, ne devenaient pas des démons<sup>37</sup>. On peut supposer alors qu'il y avait des chrétiens qui ne partageaient pas l'opinion de l'évêque et qui, par conséquent, ne distinguaient pas clairement les possédés vaticinant des nécromants.

Le terme *engastrimythos* peut donc désigner des voyants que nous distinguerions les uns des autres, mais que les anciens n'auraient pas nécessairement distingué, ce qui ne facilite pas leur identification. La question exige d'autant plus de prudence que très souvent les écrivains chrétiens emploient ce mot pour désigner non une pratique vivante quelconque, mais un phénomène qui leur est connu d'après la Bible<sup>38</sup>. Les *engastrimythoi* sont pour eux avant tout des voyants (surtout païens) condamnés par le Pentateuque, les Livres de Samuel et les Chroniques ; l'*engastrimythos* par excellence est la sorcière d'Endor. Notons que, dans ses amples commentaires sur l'histoire de la pythonisse de 1 S 28, ni Origène, ni Eustathe d'Antioche ni Grégoire de Nysse ne suggèrent que des *engastrimythoi* puissent exister à leur époque<sup>39</sup>.

Si les auteurs grecs désignent, fût-ce rarement, les devins contemporains comme des « ventriloques », les écrivains latins ne parlent jamais ainsi d'aucune pratique vivante. Dans la littérature occidentale, dans laquelle le mot *uentri- loquus* a été introduit, comme équivalent de *engastrimythos*, par les traducteurs de la *Vetus Latina*, le terme est toujours utilisé en rapport avec l'un des devins condamnés dans l'Ancien Testament, particulièrement la sorcière d'Endor. Le seul texte qui fasse exception, un passage du *De principiis*, n'est qu'une traduction. Les Latins n'appelaient ainsi ni les possédés ni les professionnels de la mantique contemporaine.

---

37. D. OGDEN, *Greek and Roman Necromancy*, p. 114-115. L'auteur pense que certains éléments des descriptions littéraires des exorcismes, surtout le fait que des démons révèlent leurs noms et se présentent sous l'aspect humain, montrent que les esprits chassés des énergumènes étaient souvent considérés comme des âmes des morts. Il évoque, entre autres, la « Légion » des esprits impurs chassés par Jésus du possédé de Gerasa ; un démon qui, expulsé par Théodore de Sykéon, s'est présenté sous l'aspect d'une femme noire ; des démons qui révèlent leurs noms pendant l'exorcisme, mentionnés par Lactance. JEAN CHRYSOSTOME, *In Matthaëum homiliae* 28, 2 ; PG 57, 353.

38. THÉODORE DE CYR, *Quaestiones in Leuiticum* 29, PG 80, 337, explique que les *engastrimythoi* sont τινὲς ὑπὸ δαιμόνων ἐνεργούμενοι, mais il semble aussi penser plutôt à un phénomène historique qu'à une pratique contemporaine.

39. Tous les textes ont été édités par M. SIMONETTI, avec commentaire et traduction italienne : *La maga di Endor*.

S'agissant de la littérature latine, plus prometteur est le terme *pytho*. Il est vrai qu'il faut être prudent, parce qu'ici, comme chez les auteurs grecs chrétiens, il peut désigner un nécromant ou un devin de l'Ancien Testament. Chez Augustin, on trouve cependant quelques passages où le mot possède un sens différent. L'évêque d'Hippone fait mention des « pythons », lorsqu'il prêche contre des pratiques divinatoires et magiques, visiblement bien connues des habitants de l'Afrique du Nord. En voici deux exemples :

« N'est-ce pas un fidèle ? Et il consulte la pythonisse. N'est-ce pas un fidèle ? Et quand il a mal à la tête, il s'attache au cou des caractères magiques (...)»<sup>40</sup>. »

« Il y en a d'autres au contraire qui laissent de côté, je ne dis pas quelques cordes du Psaltérion, mais le Psaltérion tout entier, qui ne font aucune œuvre et qui ont recours aux idoles. Certains peuvent paraître être chrétiens, quand leur maison ne souffre aucun dommage ; mais s'il leur arrive quelque affliction, ils courent consulter le *pytho*, le sorcier, l'astrologue»<sup>41</sup>. »

On voit qu'Augustin mentionne ici les « pythons » à côté de deux professionnels de l'art divinatoire, le *sortilegus* (le devin) et le *mathematicus* (l'astrologue). Cela pourrait nous inciter à penser que le python est aussi une sorte de spécialiste, peut-être un nécromant ou un médium. Je pense qu'il y a encore une autre possibilité. Dans ses sermons, l'évêque d'Hippone emploie parfois dans le même contexte, un autre terme : *arrepticus*, qui signifie littéralement : celui qui est saisi, enlevé, capturé, et qui est d'ordinaire rendu par « possédé»<sup>42</sup>. Ainsi Augustin dit-il :

« Celui qui est privé de ce qu'il désire, dont l'âme est dans l'angoisse et qui dans l'indigence des biens temporels, demande le plus souvent conseil aux démons, veut consulter les hommes possédés (*arrepticii*) des démons, recherche les magiciens»<sup>43</sup>. »

40. *Quare, iste non fidelis est ? et pythonissam interrogat. Quare, iste non fidelis est? et quando illi caput dolet, characteres sibi ad collum ligat (Sermo 260D, 2, MiAg 1, 500, 15-17).*

41. *Et illi qui, non dico, aliquas chordas tangunt, sed nec tangunt ipsum psalterium, et nihil boni operantur, consulunt idola; et forte tunc uidentur christiani, quando nihil mali patitur domus eorum ; quando autem aliqua ibi tribulatio est, currunt ad pythonem, aut sortilegum, aut mathematicum (Enarr. in Ps. 91, 7, 16-20, éd. E. Dekkers et J. Fraipont, CCL 39, trad. Péronne et al., Œuvres complètes de Saint Augustin, évêque d'Hippone, Paris 1872, t. 14).*

42. Cf. A. SOUTER, *A Glossary of Later Latin to 600 AD*, Oxford 1949 : seized by an evil spirit, possessed, mad ; A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1962 : 1. en transe, inspiré ; 2. (pl.) ceux qui sont possédés d'un délire sacré, prêtres païens en transe ; 3. les fous, un possédé du démon.

43. *Si aliquid deest, si in angusto est anima, in inopia temporalium, quaerit auxilium plerumque a daemonibus, arreptitios daemonum uult consulere, sortilegos quaerit (Enarr. in Ps. 34, 1, 6, 16-19, éd. E. Dekkers et J. Fraipont, CCL 38, trad. Œuvres complètes de Saint Augustin, t. 12, Paris 1870).*

« Quand tu as mal à la tête, ne cherches-tu pas un *arrepticus*, un sorcier, un enchanteur, celui qui donne un remède en utilisant les nœuds sacrés<sup>44</sup> ? »

On voit que les termes *pytho* et *arrepticus* sont utilisés dans un contexte semblable. J'hésiterais à dire que leur emploi est interchangeable, mais il faut noter qu'Augustin, quand il énumère les devins, utilise l'un ou l'autre, et jamais les deux à la fois<sup>45</sup>. Que l'*arrepticus* puisse être tenu pour l'équivalent du *pytho*, on le voit clairement dans un texte postérieur. Au début du VIII<sup>e</sup> siècle, Bède désigne par ce terme la plus connue des pythonisses de l'histoire biblique, la sorcière d'Endor<sup>46</sup>.

Chez Bède, qui avait d'ailleurs accès à des sermons d'Augustin qui ne se sont pas conservés<sup>47</sup>, l'*arrepticus* est synonyme de *pytho*, mais le *pytho* désigne pour lui le nécromant<sup>48</sup>. Cependant, ce n'est certainement pas le sens original du terme *arrepticus*. Dans la littérature occidentale, il est apparu, comme le *ventri-loque*, grâce aux traducteurs de la *Vetus Latina*. On le rencontre dans le 1 S 21, 15, dans lequel David, parce qu'il simule la folie, est pris par les Philistins pour un *arrepticus* (LXX : ἐπίληπτος, Vulg. : *furiosus*). Puis, dans le 2 R 9, 11<sup>49</sup>, les soldats de Jéhu appellent ainsi un des « fils des prophètes », envoyé par Élisée pour oindre leur chef comme roi d'Israël (ils ne savent pas encore le but de sa mission ; LXX : ἐπίληπτος, Vulg. : *insanus*). Il est évident que le mot a été créé par les auteurs de la VL pour rendre le terme grec qui signifiait « saisi ». Dans le contexte des Livres des Rois son sens est clair : l'*arrepticus* est un fou. Jérôme, dans sa traduction de la Bible, utilise le mot une seule fois, dans le Jr 29, 26, où on lit que Çephanya, fils de Maaséya a été établi pour exercer la surveillance *in domo Domini super omnem uirum arrepticium et prophetantem* (LXX – Jr 36, 26 : παντὶ ἀνθρώπῳ προφητεύοντι καὶ παντὶ ἀνθρώπῳ μαινομένῳ). Dans ce passage également il s'agit évidemment des fous et telle

44. *Non quando caput doles quaeras arrepticium, maleficum, incantatorem, remediatores sacrilegis ligaturis* (Sermo 335F, RB 51, 21, 7). Cf. Sermo 63A, 3, MiAg 1, 319, 9-12 (*Quomodo gentium ecclesia misera quaerens beatitudinem, quaerens aliquas uires habere, uel quaerens medicinam, quanta consumpsit in medicos falsos, in mathematicos, in sortilegos, in arrepticios, et uates templorum?*) et S. Dolbeau 23, 12, 262-266 (*An forte diuinatio diuina non est, quae hinc etiam nomen accepit, cuique adeo dedita est curiositas hominum, ut multi hodie propterea nolint esse christiani, dum uolunt sibi licere consulere adrepticios, mathematicos, augures et – quid aliud dicam? – magos?*).

45. Cf. F. DOLBEAU, « Le combat pastoral d'Augustin contre les astrologues, les devins et les guérisseurs », dans *Augustinus Afer. Saint Augustin : africanité et universalité*, Fribourg 2003, p. 167-182, sur p. 171, n. 34.

46. *In I Partem Samuhelis* 3, 10, 1869-1874.

47. F. DOLBEAU, « Bède, lecteur des sermons d'Augustin », *Filologia Mediolatina* 3 (1996), p. 105-133, sur p. 122-129.

48. Cf. *In I Partem Samuhelis* 4, 28, 1819 : *Dixitque Saul seruis suis : quaerite mihi mulierem habentem pithonem ut uadam ad eam et sciscitabor per illam*.

49. Cf. les témoignages recueillis dans la *Vetus Latina Database*. Les autres termes attestés pour ce verset : *insanus* et *fanaticus*.

est la signification du mot *meshuga*, que Jérôme a traduit par *arrepticus*. Mais leur fureur, d'après le contexte, est de nature prophétique. Le cas du « fils des prophètes » est moins clair, mais le rapport du terme *arrepticus* avec la divination semble ici très probable. Dans l'épisode de l'histoire de David, pourtant, il n'existe pas : « Il contrefit publiquement son visage, il avait des transports, jouait du tambours aux portes de la ville, se portait de ses propres mains, se laissait tomber à l'entrée de la porte, et laissait couler sa salive sur sa barbe » (1 S 21,14)<sup>50</sup> ; c'est là toute la description. Cet épisode nous montre que pour être qualifié d'*arrepticus*, l'essentiel était le comportement d'un fou, et non le fait de vaticiner.

Ni dans la *Vetus Latina* ni dans la Vulgate les textes bibliques ne suggèrent que la folie des *arrepticii* est provoquée par les démons. Pourtant, dans les *Enarrationes in Psalmos* 34, 1, 6, 16-19, Augustin précise que ceux qui sont consultés par ses fidèles, sont *daemonum arrepticii*<sup>51</sup>. Cette expression ressemble fortement aux *arrepti a daemone*, dont parle Jérôme dans la *Vie d'Hilarion* (16, 4, 10 ; 25, 1, 5) ou au *daemone arreptus*, mentionné par Jean Cassien (*Coll.* 14, 7). Les deux auteurs parlent indubitablement des énergumènes<sup>52</sup>. D'ailleurs, Cassien en utilisant d'une façon interchangeable les substantifs *arrepticus* (cette fois sans aucun complément de nom) et *energumenus* (*Coll.* 7, 11-12 ; cf. aussi 8, 15) atteste qu'à ses yeux ils sont équivalents. Un peu plus tard, les *arrepticii* apparaissent dans la *Vie des Pères du Jura* (15 ; 34 ; 89), où le contexte ne laisse aucun doute sur le fait que les *arrepticii* demeurant dans les églises sont des démoniaques<sup>53</sup>.

50. (...) *mutavit uultum suum coram ipsis, et affectabat, et tympanizabat ad ostia ciuitatis, et ferebatur in manibus suis, et procidebat ad ostia portae, et saliuae discurrebant super barbam eius*. Le verset est cité par AUGUSTIN, *Enarrationes in Ps.* 33, 1, 2, 40-43 (trad. Péronne et al., *Œuvres complètes de Saint Augustin*, Paris 1870, t. 12).

51. La même expression se trouve dans les *Enarr. in Ps.* 94, 6, 21-24. Je ne suis pas certain que la fureur prophétique des *arrepticii* soit toujours considérée par AUGUSTIN comme l'effet de la possession démoniaque. Dans le *De Genesi ad litteram* 12, 17, 36, il parle d'un fou (*phreneticus*, non *arrepticus*) qui a prédit la mort d'une femme et qui n'était visiblement pas un possédé. Augustin reconnaît que la nature de ce phénomène n'est pas claire à ses yeux ; néanmoins il essaie de l'expliquer par des causes naturelles, et il ne l'associe pas à une activité quelconque des démons. On pourrait se demander si cette explication – un peu étrange sous la plume d'un évêque – était partagée par ceux qui cherchaient à consulter des fous. Je ne le crois pas. Il semble que ce soit plutôt les réflexions d'un intellectuel, inspirées peut-être par la lecture d'un passage d'APULÉE, qui se dit en accord avec Platon sur le rôle des puissances divines intermédiaires, responsables de toute la mantique, mais se demande si, dans certaines conditions, l'âme humaine ne peut prédire le futur elle-même (*Apologia* 43).

52. À l'époque postérieure, l'expression était souvent employée par GRÉGOIRE DE TOURS, cf. *Historia Francorum* 2, 3 (*MGH SRR* 1, 1, p. 45, 5) ; 4, 36 (p. 169, 1) ; 7, 35 (p. 356, 11) ; *Liber in gloria martyrum* 38 ; 42 ; 68 ; *Liber uitae patrum* 8, 5 ; 17, 3.

53. Dans ces passages, rien ne suggère que les *arrepticii* aient un rapport quelconque avec la vaticination. Le mot n'est donc pas un terme technique pour nommer les fous vaticinant, même si Jérôme et Augustin l'utilisent le plus souvent en ce sens.



Pour en revenir à la question posée à propos de la femme d'Arles, il faut se demander s'il ne s'agissait pas ici d'un état momentané et si les *arrepticii daemonum* d'Augustin n'étaient pas, en fait, des médiums dont se servaient les magiciens pour prédire l'avenir à leurs clients, des devins "professionnels" prophétisant en transe<sup>54</sup>, ou des adorateurs de la *dea Syria* ou de Cybèle<sup>55</sup>, connus eux aussi pour leur fureur prophétique<sup>56</sup> et qualifiés souvent par les chrétiens de « possédés des démons<sup>57</sup> ». Il semble qu'aucune de ces possibilités ne puisse être totalement exclue. On trouve chez Augustin d'autres passages qui attestent un rapport entre des *arrepticii* et des cultes païens<sup>58</sup>. François Dolbeau cite un texte inédit, probablement d'origine africaine, tiré du *De catechismo*<sup>59</sup>, dont l'auteur anonyme relate l'histoire de deux hommes, un voleur et sa victime, qui se sont rendus, tous deux indépendamment, chez un *arrepticus*, le premier pour demander s'il serait découvert, le second, pour savoir s'il retrouverait son argent. Cet *arrepticus* est appelé aussi *sortilogus* et *diuinus*, et, qui plus est, ses consultations sont payantes. Le prédicateur ne nous dit rien sur la méthode de divination dont se servait cet homme, mais il semble évident que le devin est un

---

54. Ce sont des pratiques extrêmement populaires dans l'Antiquité tardive, bien attestées par les papyrus magiques et les textes littéraires. Les médiums : p. ex. *PGM* 4, 850-929 ; 7, 348-358 ; 7, 540-544 (autres exemples dans S. I. JOHNSTON, « Charming children : the use of child in ancient divination », *Arethusa* 34 (2001), p. 97-117, n. 9) ; APULÉE, *Apologia* 42-43 ; JAMBLIQUE, *De mysteriis* 3, 6 ; le mage en transe : *De mysteriis* 3, 31. Cf. E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, p. 53-54.

55. Cf. H. GRAILLOT, *Le Culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris 1912, p. 306-307.

56. Cf. la description pittoresque, donnée par APULÉE dans les *Métamorphoses* 8, 28-29. Peut-être aussi les prêtres de Mâ : TIBULLE, *Elegiae* 1, 6, 45-50, cf. R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1992<sup>2</sup>, p. 48-49 ; F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1929<sup>4</sup>, p. 50-51. Sur les autres exemples de prophéties en transe dans les cultes d'origine orientale, cf. Y. HAJJAR, « Divinités oraculaires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco-romaine », *ANRW* II, 18, 4, p. 2236-2320, surtout p. 2307-2309.

57. Médiums : cf. le passage mentionné de l'homélie de JEAN CHRYSOSTOME, *In Matthaem homiliae* 28,2, *PG* 57, 353 ; prêtres de la *Dea Syria* : peut-être faut-il interpréter ainsi le passage de MINUCIUS FELIX, *Octavius* 27, 3 : « (...) ces furieux (*furentes*) qu'on voit s'élancer dans les rues : prophètes eux aussi en dehors des temples, ils se livrent aux mêmes déchaînements, aux mêmes tournolements ; c'est un démon qui les excite de la même façon que les autres, mais leur fureur se manifeste d'une façon différente ». Je cite la traduction de J. Beaujeu qui, dans la note consacrée à ce passage, remarque que les expressions utilisées par l'apologiste correspondent à la description des prêtres de la *Dea Syria* qu'on trouve dans les *Métamorphoses* d'Apulée (8, 27). DODDS, *Pagan and Christian*, p. 56, n. 3, préfère y voir les *engastrimythoi* qu'il assimile aux médiums. Je ne vois pas de moyens qui permettent d'identifier l'interprétation correcte. Notons que Celse décrit d'une façon analogue des devins extatiques en Palestine et en Phénicie, cf. ORIGÈNE, *Contra Celsum* 7, 9.

58. AUGUSTIN, *Enarr. in Ps.* 94, 6, 21-24 ; 134, 20, 26-29 ; *Sermo* 63A, 3, *MiAg* 1, 319, 9-12 ; *Sermo* 328, *RB* 51, 17, 62-64 ; *De ciu. Dei* 2, 4.

59. F. DOLBEAU, « Le combat pastoral d'Augustin », p. 171, n. 34, avec l'annexe p. 181.

professionnel, et non un énergumène. Dolbeau émet l'hypothèse qu'il s'agirait d'un médium qui vaticinerait en transe et que chez Augustin le mot *arrepticus* aurait la même signification.

Néanmoins, dans l'épisode du Premier Livre de Samuel qu'Augustin cite dans son discours sur le Psaume 33<sup>60</sup>, David est certainement pris par Kish pour un fou permanent et non pour un médium, (l'histoire n'aurait pas de sens dans le cas contraire). Si l'évêque rappelle ensuite, dans le même sermon<sup>61</sup>, que Jésus a été considéré par ses auditeurs comme un *arrepticus*, il veut dire qu'ils l'ont tenu pour un dément, et non pour un devin en transe<sup>62</sup>. Les passages mentionnés des *Collations* de Jean Cassien et de la *Vie des Pères de Jura* confirment cette interprétation du terme ; mais le passage du *De catechismo* la contredit. En effet, il semble qu'*arrepticus*, de même que *pytho* et *engastrimythos*, pouvaient désigner aussi bien un énergumène qu'un médium, et que la différence entre ces deux formes de « possession » était aux yeux des chrétiens de l'Antiquité tardive peu importante. Il est donc difficile à déterminer si, dans les sermons d'Augustin, les *arrepticii* étaient des devins en transe, comme le pense François Dolbeau, ou des possédés permanents. Probablement les deux.

\*\*\*

Il existe heureusement d'autres témoignages qui, même s'ils ne comportent aucun des termes mentionnés ci-dessus, montrent sans ambiguïté qu'on consultait des énergumènes pour connaître des choses cachées. Considérons un texte assez tardif, mais très clair, issu des *Miracles de s. Artemios*, une collection de la deuxième moitié du VII<sup>e</sup> siècle<sup>63</sup>. Le héros du passage en question est un homme dont la maison a été vidée par des voleurs. Ses voisins ont prétendu n'avoir rien vu, mais ils lui ont conseillé

« d'aller à l'église de saint Panteleimon dans le quartier *Ta Roufinou*, en affirmant qu'il y avait là quelqu'un qui donnait des consultations et qui lui dirait qui était le voleur. Il y avait en effet à cette époque une foule de possédés du démon dans plusieurs églises. Rassérénié un moment par ces paroles, l'homme partit pour l'église de saint Panteleimon, mais lorsqu'il entendit les cris du possédé, il se dit :

---

60. *Enarr. in Ps.* 33, 1, 2, 40-47 ; 8, 20-21.

61. *Ibidem* 33, 1, 8, 12-32.

62. De même, CÉSAIRE D'ARLES, *Sermo* 127, 1, explique à ses auditeurs que les Israélites manquaient de respect envers les prophètes qu'ils tenaient pour des *insani atque arrepticii*. Le contexte et les exemples bibliques (le « fils de prophètes » pris pour un *insanus* et Jésus considéré comme un *arrepticus*) montrent que les deux termes sont utilisés par Césaire comme des synonymes et signifient tous les deux « un fou ».

63. Ce passage, ainsi que d'autres exemples de la divination des démoniaques dans la littérature byzantine, sont commentés par V. DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala 1995, p. 159-161.

“Voilà que j’abandonne Dieu et que je viens aux démons ; je viens d’être volé et de perdre mon âme”. Et sur ces mots il retourna chez lui » (*Miracula s. Artemii* 18)<sup>64</sup>.

Ce passage me semble important, et pas seulement parce qu’il signale explicitement la pratique qui m’intéresse. En effet, si l’on connaît plus ou moins la manière dont étaient organisées les séances des magiciens qui évoquaient les esprits par l’entremise des médiums<sup>65</sup>, on a, en revanche, du mal à imaginer comment se déroulaient les consultations des énergumènes. Le passage cité permet de proposer une représentation possible.

Dans la littérature chrétienne, on rencontre souvent des énergumènes attirés par la présence de saints ou de reliques. On peut en citer des dizaines d’exemples tirés surtout de l’hagiographie<sup>66</sup>. Pourtant il ne s’agit pas seulement de topos des vies des saints ou des recueils de miracles. La présence permanente, quotidienne, de possédés dans les lieux du culte est bien attestée par les actes des conciles et par d’autres textes juridiques. Dans la collection gauloise du V<sup>e</sup> siècle, connue sous le nom des *Statuta ecclesiae antiqua*, on lit que les énergumènes demeurant dans les églises doivent être chaque jour nourris et

---

64. εἰς τὸν ἅγιον Παντελεήμονα, εἰς τὰ Ῥουφίνου, φάσκοντες εἶναι τινα ἐκεῖ ἐπίστασιν διδόντα, ὃς ἐρεῖ αὐτῶ τὸν συλήσαντα. συνέβη γὰρ ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ πλείστους εἶναι δαιμονιῶντας ἐν πολλαῖς ἐκκλησίαις. τούτοις τοῖς λόγοις κουφισθεὶς πρὸς τὸ παρὸν ὁ ἀνὴρ, ἀπῆλθεν εἰς τὸν ἅγιον Παντελεήμονα, καὶ ἀκούσας τῆς τοῦ δαιμονιῶντος κραυγῆς εἶπεν ἐν ἑαυτῷ Ἰ᾿ Ἄρτι ἐὼ τὸν θεὸν καὶ δαίμοσιν προσέρξομαι· ἄρτι ἐσυλήθην καὶ ἀπόλεσα τὴν ψυχὴν μου. καὶ ταῦτα εἰπὼν ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. Éd. A. Papadopoulos-Kerameus, *St. Petersburg 1909*, que je cite d’après *The Miracles of St. Artemios, A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*, transl. V. S. Crisafulli, intr. J. W. Nesbitt, Leiden 1997, p. 114, 20-115, 1. Je cite la traduction de Vincent Déroche que je remercie de me permettre d’utiliser son travail encore non publié.

65. De nombreuses études concernant ce sujet ont été publiées dans les dernières années, cf. p. ex. P. ATHANASSIADI, « Dreams, theurgy and freelance divination : the testimony of Jamblichus », *JRS* 83 (1993), p. 115-130 ; R. GORDON, « Reporting the Marvellous : Private Divination in the Greek Magical Papyri », dans *Envisioning Magic*, Leiden 1997, p. 65-92 ; S. I. JOHNSTON, « Charming children », *Arethusa* 34 (2001), p. 97-117.

66. Les énergumènes dans les églises : JÉRÔME, *Ep.* 108, 13 ; Sulpice Sévère, *Dialogi* 3, 6, 2-5 ; *Vita patrum Iulensium* 42 ; 89 ; Paulin de Milan, *Vita Ambrosii* 14, 2-3 ; 29, 2 ; 33, 3 ; SOCRATE, *HE* 6, 6 (prétendue énergumène) ; SOZOMÈNE, *HE* 7, 24, 8 ; CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vita Euthymii* 51-56 ; GRÉGOIRE DE TOURS, *Historia Francorum* 7, 29. Peut-être étaient-ils présents aussi dans certains sanctuaires païens, cf. LUCIEN, *De dea Syria* 43. Parfois les possédés étaient conduits aux sanctuaires par leurs proches. PSEUDO-DENYS DE TEL-MAHRE raconte que pendant l’épidémie de « la démence et l’esprit démoniaque » qui a touché Amida dans les années 559-560, « ceux qui étaient préservés de cette folie imaginaire, par des caresses, par la contrainte et par des oppressions, de les [les possédés] rassembler dans les églises, de sorte que désormais toutes les églises et les sanctuaires de la ville en étaient complètement remplis, tandis que rassemblés dans les églises mêmes, ils apparaissaient différemment entre eux, rendus furieux et écumant. » (*Chronicon Pseudo-Dionysiacum*, Troisième Partie, éd. Chabot, *CSCO* 104, p. 116, trad. R. Hespel, *CSCO* 507).

soumis aux exorcismes, et qu'ils sont, d'autre part, tenus de balayer le pavement de la maison de Dieu<sup>67</sup>. Leur présence était permanente. Sans doute tous les démoniaques n'étaient-ils pas capables de jouer le rôle de devins ; certains ne parlaient pas de façon intelligible, d'autres ne parlaient pas du tout<sup>68</sup>. Mais qui voulait consulter un énergumène ne devait sans doute pas avoir beaucoup de difficulté à trouver dans un sanctuaire la personne dont il avait besoin. On peut se demander si la capture de la possédée d'Arles, exigée par l'évêque, n'avait pas lieu sur place, dans ou à côté de l'église.

Si les consultations des démoniaques avaient lieu dans les sanctuaires, ce n'était pas seulement pour assurer une « facilité d'accès » aux énergumènes, mais aussi parce que ces lieux garantissaient la vérité des réponses obtenues par l'entremise des possédés : le pouvoir des reliques empêchaient les démons de mentir. Je crois qu'il faut interpréter ainsi une pratique mentionnée dans la *Lettre Festale* 42 d'Athanase, conservée dans une traduction copte. L'évêque blâme ceux qui se rendent aux tombeaux des martyrs pour interroger les démons sur l'avenir. Il souligne que Jésus comme Paul ont ordonné aux esprits impurs de se taire, même s'ils proféraient la vérité par la bouche des possédés. Athanase dit ensuite :

« Si l'on objecte que dans les "martyria" de nombreux possédés d'esprits impurs furent guéris, c'est là un prétexte ; qu'ils écoutent ce que je leur répons : ils ne sont pas guéris par le fait qu'il existe des martyrs et des démons, mais ils sont guéris par ce Sauveur que confessèrent les martyrs ; et tourmentés par Lui, les démons s'exclament comme s'exclamèrent ceux dont il est question dans l'Évangile, en ces termes : "Je t'en prie, ne nous tourmente pas", mais ils seront confondus en voyant annihilés ces démons qu'ils glorifient et interrogent sur l'avenir. Est-ce qu'après ces explications ils oseront encore interroger par le truchement des esprits impurs ? Oui, oui, ils l'oseront, car ce sont des impudents et des amateurs de plaisir (...)»<sup>69</sup>.

Le texte, comme a déjà remarqué D. Brakke<sup>70</sup>, n'est pas clair. Les exemples bibliques et la mention des possédés d'esprits impurs guéris dans les "martyria" suggèrent que les gens condamnés par Athanase consultaient des démons par l'entremise des énergumènes. Mais l'auteur dit ensuite que ces individus vont aux tombeaux des martyrs afin de les interroger « par le truchement des esprits

67. *Statuta ecclesiae antiqua* 63 ; 64 ; 62 (CCL 148, p. 176) ; semblables régulations : *Concilium Arelatense secundum* 38/39 ; 39/40 (CCL 148, p. 122) ; *Concilium Arausicanum a. 441* 13/14 – 14/15 (CCL 148, p. 82).

68. Dans *Les miracles de Côme et Damien* 12, on rencontre plusieurs femmes possédées, demeurant dans le sanctuaire, dont une seulement « tient ses discours » - λόγον διδοῦσι. Bien que, par cette expression, l'auteur ne dise pas explicitement qu'elle rendait des oracles, c'était cette catégorie d'énergumènes qui constituait le groupe de devins potentiels.

69. *Ep. fest.* 42, CSCO 150, p. 65 – trad. L.-Th. Lefort, CSCO 151.

70. D. BRAKKE, « *Outside the Places, Within the Truth* : Athanasius of Alexandria and the Localization of the Holy », dans *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden 1998, p. 445-481, surtout p. 469-471.

impurs<sup>71</sup> ». À qui donc posait-on finalement ses questions ? Je pense que la pratique consistait à interroger les démons par l'entremise des possédés, ce qu'Athanase reconnaît au début du texte. La présence des reliques des martyrs était pourtant indispensable, parce que celles-ci assuraient la crédibilité des confessions des esprits impurs – un rôle bien attesté par les textes hagiographiques<sup>72</sup>. Si Athanase inverse les rôles par la suite, il le fait probablement dans un but polémique, pour compromettre ses adversaires, qui recouraient prétendument aux démons pour interroger les martyrs<sup>73</sup>.

*In fine*, l'évêque considère cette pratique comme une déviation propre au culte des idoles et il adresse à ses lecteurs l'encouragement suivant :

« C'est pourquoi, je vous en prie, que de tels individus restent en dehors de la société de Dieu, en tant que lépreux et étrangers à la foi ; que de tels actes ne soient absolument pas nommés parmi vous, ni parmi vos compagnons ; car nous, nous sommes étrangers aux démons ; nous avons les prophètes, et nous révérons le Verbe de Dieu qui parle du haut du ciel, et nous n'avons pas besoin de ceux qui parlent de la terre ».

La dernière expression vient du Livre d'Isaïe<sup>74</sup>, mais Athanase semble la tirer plutôt du *Commentaire sur les Nombres* d'Origène, dont il emprunte tout le raisonnement ainsi que les exemples bibliques (Jésus et Paul ordonnent aux démons de fermer la bouche). Dans ce texte, conservé dans la traduction de Rufin, l'Alexandrin explique que ceux qui parlent de la terre, symbolisent la divination païenne, et il ajoute :

« Si Paul ne supporte pas qu'un témoignage lui soit rendu, mais en est affligé, combien plus devons-nous nous affliger de voir les âmes séduites par ceux qui

71. Dans l'article mentionné, p. 480, D. BRAKKE propose de traduire plutôt : « interroger les esprits impurs », mais il ne justifie pas cette correction. La nouvelle traduction de A. CAMPLANI, *Atanasio d'Alessandria : Lettere festali*, Milano 2003, est analogue à celle de Lefort : « attraverso gli spiriti immondi ».

72. P. BROWN, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981, p. 109, et mon article « Suspended in the air », p. 373-375. Cf. p. ex. PAULIN DE MILAN, *Vita Ambrosii* 16 ; 21 ; 33, 3-4 ; 48, 2 ; GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber de uirtutibus sancti Martini* 3, 39 ; *Liber uitae patrum* 8, 11.

73. Néanmoins les clients eux-mêmes pouvaient être convaincus qu'ils posaient des questions aux martyrs et que ces derniers répondaient par l'entremise des possédés. Dans les *Miracles de saint Démétrius* on rencontre un homme qui « se rend au martyron de saint Isidoros, à la fois pour apprendre des indigènes qui est ce Démétrios, et pour demander au saint de lui révéler la vérité (...) Or les patients qui se trouvaient dans le sanctuaire, par lesquels sous la contrainte d'en haut s'exprimaient malgré eux les démons qui étaient en eux, lui révèlent la vérité » (*Mir.* 9, trad. P. Lemerle, *Les plus anciens recueils de miracles de saint Démétrios*, t. 1, Paris 1981). De même dans les *Miracles de Cyr et Jean* de SOPHRONE (*Mir.* 36, 22) on rencontre un possédé qui, dans le sanctuaire des Martyrs et sous leur ordre, annonce à un monophysite malade que, si ce dernier ne se convertit pas, il ne guérira pas.

74. Is 8,19 ; 19, 4 et 29, 4 ; LXX : φωνοῦντες ἐκ τῆς γῆς ; dans les deux premiers versets ils côtoient les *engastrimythoi*.

prennent l'esprit Python pour quelque esprit divin, et font la même confusion pour le ventriloque, le devin, l'augure et tous les autres démons de cette sorte » (*In Num. hom.* 16, 7, 10)<sup>75</sup>.

Athanase reprend donc l'argument d'Origène qui s'était prononcé contre les consultations, entre autres, des pythons et des ventriloques dans lesquelles il voyait autant de preuves de la crédulité des gens qui se laissaient tromper par les astuces des démons. Athanase n'emploie pas de termes utilisés par Origène pour désigner les devins, mais il semble possible que ce soient précisément ces termes qui aient attiré son attention sur le passage de l'homélie, et qu'à ses yeux les possédés qu'on consultait en présence des reliques des martyrs aient été justement les *engastrimythoi* ou les *pythones*.

Dans le contexte de la lettre d'Athanase, les consultations de possédés demeurant dans les églises semblent proches des interrogatoires de possédés menés par les héros des vies de saints, dont j'ai parlé au début de cet article. Saint Martin savait arracher la vérité aux démons parce qu'il était un saint, mais les gens tout à fait normaux, à la fois pieux et curieux de choses cachées, pouvaient espérer obtenir le même résultat en interrogeant les énergumènes là où étaient enterrées les reliques des martyrs, une source de pouvoir au moins aussi puissante que les saints vivants<sup>76</sup>.

Ces consultations au seuil de l'église avaient peut-être aussi un autre avantage important : on peut supposer qu'elles étaient d'ordinaire gratuites, même si les démoniaques recevaient probablement une aumône de la part de ceux qui les interrogeaient<sup>77</sup>. Il est possible, néanmoins, que ce n'ait pas été le cas de toutes les consultations d'énergumènes. Je n'ai pas trouvé de preuve signalant que pareils services, dans le milieu chrétien, pouvaient être payants<sup>78</sup>. Rappelons-nous pourtant l'épisode des Actes des Apôtres. L'auteur souligne que la fille « ayant l'esprit python » était une source de profit important pour ses maîtres.

75. *Quod si Paulus testimonium sibi eum dare non patitur, sed dolet super hoc: quanto magis nos dolere debemus, si quando decipi uidemus animas ab his, qui uelut diuino alicui spiritui Pythonis aut uentriloquo aut diuino aut auguri uel aliis quibuslibet huiusmodi daemonibus credunt?* Trad. L. Doutreleau, SC 442, Paris 1999.

76. P. BROWN, *The Cult of the Saints*, p. 86-127. Cf. HONORAT, *Vita Hilarii* 31, 10-20.

77. Je ne peux indiquer qu'un texte, de surcroît tardif, qui atteste explicitement que les possédés profitaient de la bienfaisance chrétienne – la *Vie de Philarète* 10 (IX<sup>e</sup> s., éd. L. Ryden). Néanmoins, il n'y a pas de raison de penser qu'ils étaient exclus de l'aumône distribuée dans les églises. La pratique est impliquée par le canon 60 du concile *In Trullo*, qui condamne « ceux, qui font semblant d'être possédés du démon et imitent exprès dans leur conduite malhonnête la manière de faire des possédés (éd. P. Joannou, *Discipline générale antique*, IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup>, Roma 1962, t. I, 1, p. 196) ; cf. les commentaires à ce canon qu'on trouve chez Théodore Balsamon et Jean Zonaras (*PG* 137/138, 716-717), cités par R. P. H. GREENFIELD, *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam 1988, p. 93.

78. Une femme « ayant esprit python », dont parle GRÉGOIRE DE TOURS (*Historia Francorum* VII, 44), était rémunérée somptueusement par ses clients, mais elle n'était certainement pas une énergumène.

La pratique pouvait donc être organisée et rappeler, également de ce point de vue, les consultations de médiums vaticinant en transe. On payait celui qui préparait la séance pour poser des questions aux personnes par lesquelles un dieu ou un démon parlait. L'inspiration des médiums n'était que temporaire, celle des énérgumènes plutôt constante, mais pour les clients, aussi bien que pour les évêques, cette nuance n'était probablement pas très importante.

\*\*\*

Ce qui paraît inquiétant, c'est que le phénomène, attesté par les sources littéraires du I<sup>er</sup> siècle jusqu'au fin de l'Antiquité, et même beaucoup plus tard<sup>79</sup>, n'a laissé aucune trace dans les sources normatives. On pourrait en effet attendre des condamnations qui prouveraient la vivacité d'une pratique bannie. Or je n'en ai trouvé aucune : ni dans les canons synodaux, ni dans les sources juridiques civiles. Aucun de ces textes ne fait mention de consultations de médiums ni d'énérgumènes. La seule source normative dans laquelle j'ai trouvé les pythons est la *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum* (15, 1, 2) :

« Non inueniatur in te auguriator nec inspector auium nec maleficus nec incantator nec pythonem habens in uentrem nec haruspex nec interrogator mortuorum nec portenta inspiciens. »

Cette collection, qui date probablement de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, est une œuvre de propagande, qui était conçue pour démontrer l'antiquité de la loi mosaïque, et qui n'avait en réalité aucune fonction juridique. Le passage en question est tout simplement une citation de Dt 18, 10-11. Par conséquent, la mention évoquée ne peut pas être considérée comme l'attestation d'une pratique contemporaine de l'auteur<sup>80</sup>. Dans les actes des synodes et dans les autres textes normatifs chrétiens, on rencontre assez souvent des possédés, mais jamais dans le contexte de la divination, dont, par ailleurs, les canons parlent à plusieurs reprises<sup>81</sup>.

---

79. On le voit, au XI<sup>e</sup> siècle, dans la vie romanesque d'André le Fou 7 ; 36, 2869-2879 (éd. L. Ryden, *The Life of St. Andrew the Fool*, Uppsala 1995). Son héros passait pour un énérgumène et les gens croyaient que c'était un démon qui lui révélait les choses cachées. Au XI<sup>e</sup> siècle le phénomène est analysé par PS.-PSELLOS, *De operatione daemonum* 15 (Boissonade 23-24) ; cf. J. GROSDIDIER DE MATONS, « Psellos et le monde de l'irrationnel », *Travaux et Mémoires* 6 (1976), p. 325-349, sur p. 345-348.

80. Pour la datation et le caractère de cette collection cf. E. VOLTERRA, « *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum* », dans *Memorie del Accademia dei Lincei*, ser. VI, 3, Roma 1930, p. 1-123 ; L. CRACCO-RUGGINI, « Ebrei e Romani a confronto nell'Italia tardoantica », dans *Italia Judaica*, Napoli 1983, p. 38-65.

81. Énérgumènes : *Concilium Elu.* 29 ; 37 (éd. J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona 1963, p. 6-7 ; 8) ; *Canones Apostolorum* 79 (Joannou I, 2, p. 48) ; *Canones Timothei* 2 ; 3 ; 15 (Joannou II, p. 240-242 ; 250) ; divination : *Concilium Veneticum* 16 (CCL 148, p. 156) ; *Concilium Agathense* 42 (CCL 148, p. 224) ; *Statuta Ecclesiae Antiqua*

Quelles sont les raisons de ce silence ? On pourrait songer au fait que les consultations de possédés se trouvent dissimulées sous le terme général de *diuinitatio* ou de *manteia*. Toutefois, bien d'autres formes de divination, même très spécifiques et très rares, sont détaillées dans les canons synodaux<sup>82</sup>. Il est vrai qu'il n'était pas possible de condamner les acteurs principaux de la pratique, les possédés, justement parce qu'ils étaient possédés et, comme tels, non responsables de ce qu'ils faisaient. Néanmoins, il ne manque pas de canons contre la divination qui frappent les clients, et non les professionnels. Il me semble qu'on peut envisager une autre explication, au moins partielle, de ce silence des sources normatives. Il est bien connu que les collections des canons synodaux de l'Antiquité n'étaient ni des codes de droit canonique ni des pénitentiels qui contenaient et réglaient systématiquement tous les espaces de vie de la communauté chrétienne. Par conséquent, l'absence de mention d'un vice dans les actes des conciles n'est pas aussi surprenante que le serait la constatation qu'elle n'est pas présente dans une des listes détaillées et exhaustives des péchés dont se servaient les confesseurs médiévaux. Prenons un exemple. Après une vaine enquête sur la consultation des énergomènes dans les sources juridiques, j'ai cherché des canons contre la consultation des astrologues, une pratique extrêmement populaire (les chrétiens ne faisaient pas exception), et beaucoup mieux attestée dans les sources littéraires. Or, il semble que dans ce cas précis, la situation est très semblable. Je n'ai rencontré de condamnation des astrologues que dans les actes du Concile de Laodicée (qui est d'ailleurs difficile à dater – canon 36) et dans la traduction arabe des canons du pseudo-Basile de Césarée (canon 34)<sup>83</sup>. Je ne pense pas que ce soit une explication complète du silence des sources juridiques. La réponse proposée ci-dessus ajouterait plutôt une autre question. Pourquoi l'astrologie, tant de fois condamnée dans la littérature chrétienne, est-elle si faiblement présente dans les canons synodaux ? Je laisse la question ouverte.

En revenant sur les consultations des énergomènes, je me demande si cette pratique n'aurait pas été considérée par une partie des chrétiens comme une manière admissible, voire pieuse, d'apprendre les choses cachées. Si l'on ne posait pas de questions sur l'avenir véritable, si l'on interrogeait les possédés en présence des reliques des saints, en forçant ainsi les démons à dire la vérité, on

---

83 (CCL 148, p. 179); *Synodus Autissiodorensis* 3 (CCL 148A, p. 265); *Concilium Narbonense* 14 (CCL 148A, p. 256-257); *Concilium Aureliense a. 511* 30 (CCL 148A, p. 12); *Concilium in Trullo* 61 (Joannou I, 1, p. 196-197); *Concilium Ancyranum* 24 (Joannou I, 2, p. 72); *Canones Basilii* 72; 83 (Joannou II, p. 150; 156-157); *Canones Gregorii Nyss.* 3 – lettre à Leteius de Mélitène (Joannou II, p. 211-212).

82. P. ex. la condamnation de ceux qui prédisent l'avenir en se servant des ours – *Concilium in Trullo* 61 (Joannou I, 1, p. 196-197).

83. Synode de Laodicée : Joannou I, 2, p. 145 ; traduction allemande de la version arabe des canons de Basile : W. RIEDEL, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig 1900, p. 251-252.



pouvait peut-être avoir la conscience tranquille. Athanase, défavorable au culte des reliques<sup>84</sup>, compare les interrogations sur les tombeaux des martyrs à l'idolâtrie, mais ce n'est qu'un argument rhétorique. Il n'y a pas de raison de douter que les gens qu'il stigmatise se prenaient pour de bons chrétiens. Il est vrai que la *Lettre 42* vise les mélitiens, mais leurs coutumes étaient-elles différentes de celles des partisans d'Athanase ? De toute façon, ce dernier craint évidemment que la pratique ne soit séduisante pour sa propre communauté.

Ce qui paraît important, ce n'est pas seulement le phénomène en soi de la divination des possédés, pittoresque par ailleurs et intéressant, en tant qu'il révèle une tentative de satisfaire un besoin de connaissance des choses cachées tout en restant un bon chrétien ; c'est aussi ce que ce phénomène nous apprend sur le rôle des démons dans la mentalité de l'époque. La pratique analysée laisse à penser que si les hommes de l'Antiquité tardive avaient parfois peur des démons, ils savaient aussi, d'une certaine façon, les apprivoiser<sup>85</sup>. Augustin raconte dans le *De diuinatione daemonum* que certains chrétiens d'Hippone, par ailleurs de pieuses gens qui avaient l'habitude de se réunir dans la maison d'évêques, ne voyaient rien de mal à la divination païenne qui, même si elle était d'origine démoniaque, était pourtant tolérée par Dieu<sup>86</sup>. Les esprits impurs pouvaient être donc tenus pour des êtres méchants, mais en même temps très utiles, y compris pour les chrétiens.

Robert WIŚNIEWSKI  
Institut d'Histoire, Université de Varsovie

---

84. D. BRAKKE, « *Outside the Places, Within the Truth* », p. 463-472.

85. Cf. G. DAGRON, « Le saint, le savant, l'astrologue. Étude de thèmes hagiographiques de 'questions et réponses' des v<sup>e</sup>-vii<sup>e</sup> siècles », dans *Hagiographie, cultures et sociétés. iv<sup>e</sup>-xiii<sup>e</sup> siècles*, Paris 1981, p. 143-156, sur p. 148.

86. *De diuinatione daemonum* 1-2.

RÉSUMÉ : Cet article traite de formes peu connues de divination : la consultation de personnes considérées comme possédées. Il n'existe pas de terme technique pour définir les devins "énergumènes". C'est pourquoi il est difficile de les identifier dans les sources littéraires, et en particulier de les distinguer des médiums en transe et des nécromanciens évoquant les esprits des morts. Néanmoins, dans les textes de l'Antiquité tardive, on peut trouver au moins quelques textes indiscutables sur la consultation oraculaire de possédés. Ces textes émanent de sources aussi bien occidentales qu'orientales. Ce mode de consultation s'est sans doute d'abord développé en milieu païen, mais a été plus tard adopté par les chrétiens, qui avaient l'habitude de le pratiquer dans les églises ou dans les *martyria*, près des reliques des saints. Cela était supposé garantir la véracité des réponses des démons, et il semble que cette pratique ait parfois été considérée comme acceptable, et même pieuse, par opposition aux autres méthodes issues de la divination antique.

ABSTRACT : The subject of the paper is a little known form of divination which consisted in consulting people considered to be demoniacs. There is no technical term reserved for energumens – soothsayers. That is why it is difficult to identify them in the literary sources and in particular to distinguish them from mediums in trance and necromancers invoking the spirits of the dead. Nonetheless at least a few undisputed testimonies of asking demoniacs for oracular consultation can be found in the late antique texts, of both eastern and western origin. The method developed probably in the pagan milieu but was later adopted by the Christians as well who used to practice it in churches or *martyria*, close to the relics of saints. The later were to guarantee the veracity of demons' responses and it seems that sometimes the practice was considered as acceptable, even pious, as opposed to other methods belonging to the panoply of ancient divination.

ABSTRAKT : Artykuł poświęcony jest mało znanej formie wróżbiarstwa, jaką były konsultacje u ludzi, których postrzegano jako opętanych przez demony. Identyfikację wróżbitów tego typu w źródłach literackich utrudnia brak zarezerwowanego dla nich terminu technicznego; kłopotliwe jest zwłaszcza odróżnienie ich od mediów wieszczących w transie i od nekromantów. Niemniej można wskazać przynajmniej kilka późnoantycznych tekstów, zarówno ze wschodniej jak i zachodniej części imperium, jednoznacznie poświadczających fakt konsultacji u opętanych. Metoda ta miała korzenie pogańskie, ale trwale zadomowiła się wśród chrześcijan, stosujących ją najprawdopodobniej przede wszystkim w kościołach i martyriach, przy relikwiach świętych, traktowanych jako gwarancja wiarygodności odpowiedzi udzielanych przez demony. Wydaje się, że – w odróżnieniu od innych metod należących do panopli starożytnej *divinatio* – konsultacje takie uważano niekiedy za praktykę dopuszczalną, a może nawet pobożną.