

DEC 14 1972

DICTIONNAIRE DES ANTIQUITÉS

GRECQUES ET ROMAINES

D'APRÈS LES TEXTES ET LES MONUMENTS

CONTENANT L'EXPLICATION DES TERMES

QUI SE RAPPORTENT AUX MŒURS, AUX INSTITUTIONS, A LA RELIGION,
AUX ARTS, AUX SCIENCES, AU COSTUME, AU MOBILIER, A LA GUERRE, A LA MARINE, AUX MÉTIERS,
AUX MONNAIES, POIDS ET MESURES, ETC., ETC.

ET EN GÉNÉRAL A LA VIE PUBLIQUE ET PRIVÉE DES ANCIENS

OUVRAGE RÉDIGÉ

PAR UNE SOCIÉTÉ D'ÉCRIVAINS SPÉCIAUX, D'ARCHÉOLOGUES ET DE PROFESSEURS

SOUS LA DIRECTION DE

MM. CH. DAREMBERG, EDM. SAGLIO ET EDM. POTTIER

ET ORNÉ DE PLUS DE 6,000 FIGURES D'APRÈS L'ANTIQUE

DESSINÉES PAR P. SELLIER

TOME TROISIÈME

Deuxième partie (L-M)



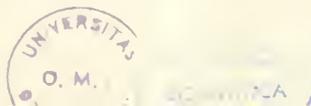
PARIS

LIBRAIRIE HACHETTE ET C^{IE}

79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1904

Droits de traduction et de reproduction réservés



dix pieds 2 m. 95 l. entre un balcon privé et un grenier public on devait ménager un espace d'air libre de quinze pieds 4 m. 45 l. Il est douteux que ces mesures aient jamais prévalu d'une manière durable contre les mœurs.

On peut voir à l'article DOMUS (fig. 2513), une maison de Pompéi dont la façade porte un balcon en saillie sur

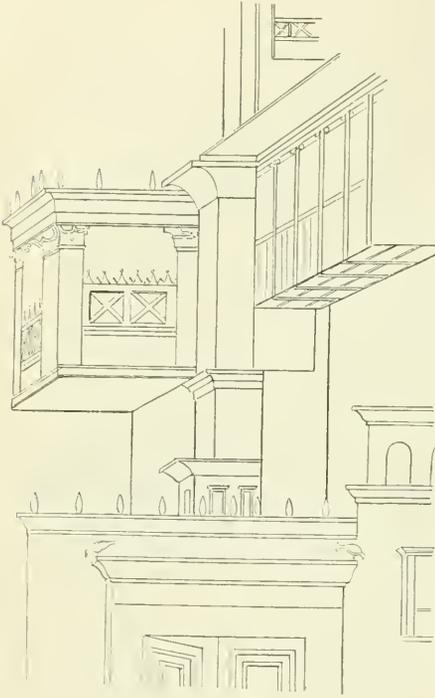


Fig. 4779. — Balcons.

la rue; elle est connue parmi les archéologues sous le nom de *casa del balcone pensile*; c'est en effet une exception à Pompéi, où tous les étages supérieurs se sont écroulés; cependant plusieurs maisons avaient des *maeniana*: on a retrouvé les restes des poutres qui les soutenaient, et c'est en remplaçant ces poutres réduites en charbon par des poutres neuves, qu'on a pu construire le balcon que l'on voit aujourd'hui¹. La figure 4778, qui reproduit une peinture trouvée à Pompéi, suffirait à nous montrer quelles formes élégantes les architectes savaient donner à ce genre de construction². Dans la figure 4779 le balcon, plus massif et plus indépendant de l'édifice

auquel il est suspendu, devient une véritable loggia⁴.

Quand on construisit le Colisée, on donna le nom de *maeniana* aux trois séries de gradins comprises entre le *podium* et le portique supérieur [AMPHITHEATRUM, p. 246 et fig. 293, évidemment par analogie avec les tribunes des *tabernae veteres* au forum; chaque *maenianum* devait être, comme le « balcon » de nos théâtres, pourvu, sur le devant, d'une balustrade qui dominait le mur de la *praecinctio*. Un document du Collège des frères Arvales (an 81) énumère les places qui leur furent réservées, à eux et à leurs serviteurs; nous y voyons que les deux premiers *maeniana*, en commençant par le bas, avaient des gradins en marbre; au contraire, les gradins étaient en bois dans le *maenianum summum*, où prenaient place les gens du commun⁵. — GEORGES LAFAYE.

MAFORS (Μαφόριον, μαφορίον). — On dit aussi *mafors*, *maforte*, *mafortium*¹. Court manteau de femme (*pallium femineum breve*)², probablement analogue à une pèlerine ou à un collet, qui couvrait les épaules et le cou en arrière³. Il était porté aussi par les hommes, et en particulier, à l'époque chrétienne, par les moines⁴. C'est un synonyme de *RICINIUM*. Plus tard, pendant le Bas Empire, il semble que par extension on ait donné le même nom à une sorte de capeline ou de voile qui couvrait la tête des femmes⁵ [VELAMEN]. — E. POTTIER.

MAGIA. — L'usage comprend sous le nom de magie des phénomènes assez divers dont les liens et les traits communs sont encore mal déterminés. Faute d'une définition scientifique, nous devons circonscrire par tâtonnements le domaine de ce que nous appellerons la magie, en prenant soin que cette définition provisoire ne s'applique pas exclusivement à l'antiquité gréco-latine. Pour limiter les conclusions à tirer de cette étude, ajoutons que, d'une part, la magie des Grecs et des Latins ne forme un ensemble cohérent que du jour où les Latins entrèrent dans la civilisation grecque et que, de l'autre, nous ignorons à peu près complètement les formes primitives et originales de la magie en Italie et en Grèce.

L'extension des mots *μαγεία* et *magia* est variable. Dans leur emploi le plus restreint, ils signifient la science, l'industrie et la religion des mages¹, c'est-à-dire des prêtres de la secte de Zoroastre, importés en Grèce. A cette magie persane on oppose la *γοργεία*² et la *ζαχαμαγεία*³, qui n'ont point d'origines précises, se pratiquent en dehors des religions, sont malfaisantes et suspectes. Les goètes sont des charlatans qui font des tours de passe-passe⁴. Leur nom se rattache à la même racine que *βοήτης*; ils l'ont reçu, dit-on, *ἀπό τῶν γῶν καὶ τῶν θηρίων τῶν ἐν τοῖς τόποις γινωσκόμενα*⁵, et l'on ne sait pas au juste si ce sont des nékymnanciens ou de simples pleureurs; peut-être sont-ils tour à tour l'un et l'autre; on semble leur attribuer, en tous cas, une mélodie caractéristique⁷. Les

¹ *Loeb. Just.* VIII, 10, 11. — ² Overbeck-Mau, *Pompeii* 5, p. 267. — ³ Zahn, *Die Wohnst. Ornamente aus Pompeii*, II, 73. — ⁴ Zahn, *Ibid.* II, 70. — ⁵ *Corp. inser.* lat. VI, 2679, 29, 30, 31; cf. Marini *Atti d. frat. Arvati*, I, p. 224-226; Ganina *Architettura romana*, partie III; Bornmann, *Arch. epigr. Mittheil. aus Oesterreich*, XVII, 70; Hübner, *Bull. d. commiss. arch. municip. di Roma*, XVII, 1894, p. 312. — *Bibliotheca Saumaise ad Hist. Aug.* Spartian. *Procerum*, Xig. 12; Pauly, *Real Encyclopädie d. Alterth. Wissensch.*, s. v. *Maenia gens*, p. 1330; Becker-Doll, *Götting.* II, p. 287; Marquardt-Mau, *Vie privée des Rom.* trad. Henry, p. 291, note 3; Promis (C.), *Vocaboli latini di architettura*, Turin, 1873, p. 128.

MAFORS. ¹ Voir le *Lexicon* de Focellini et le *Glossarium* de Du Cange, s. v. ² Non. Marc. XIV, 33; ³ *Ricinium* quod nunc mafortium dicitur, pallium femineum breve. — ⁴ Serv. ad *Virg. Aen.* I, 252; ⁵ *Ricinum* autem dicitur, quod post tergum rejicitur, quod vulgo maforte dicitur. — cf. *Isid. Orig.* IX, 25; Hieron.

Ep. 22, 13. — ⁶ Cassian. *De institut. monach.* I, 7; — *Augusto pallio colla pariter atque humeros tegunt monachi*; quod maforts. n. nuncupatur cloquio. — ⁷ Pour les textes de cette époque, voir le *Glossarium* de Du Cange, s. v. *Mafors*, qui définit: « operimentum capitis, maxime feminarum ».

MAGIA. ¹ Apul. *Apologia sive de Magia*, 25; Suid. *Magia*, Μαγεία, Γοργεία; cf. Porphy. *De Abst.* IV, 16; Joli. Chrysost. *Hom.* II, 2, 2; Theod. Mopsu. *επιτέξις* b. *Πατριῶν μαγοῦς*, in *Phot. Bibl.* 81; à signaler, pour mémoire, dans Eustath. *Ad Il.* IV, 190, *μάγος* de *μασσίν*, pétrir. — ² Suid. *L. L.* Niceph. *ad Synes. de Insomn.* p. 363; Michael. Glycas, *éd. Bekker*, II, p. 244; Psellus, *éd. Boissonnade*, p. 10-11. — ³ Suid. *Magia*, Γοργεία. — ⁴ Favorin. in *Fr. Hist. gr.* I, III, p. 377-385; *Orig. c. Celsum*, I, 382 F.; cf. ⁵ *Moec.* XII, 24; *LXX Prov.* XXVI, 22. — ⁶ Curtius, p. 177; cf. Fick, *Il.* 372. — ⁷ Mich. Glycas, *L. L.*; cf. Niceph. *L. L.*; Cedren. p. 31. — ⁸ T. Wilton Davies, *Magie, divination and demonology*, p. 42.

μαγικοί sont des préparateurs de drogues¹. Cette opposition de mots, dont la synonymie est implicitement reconnue par Suidas, qui les rapproche, repose sur la distinction théorique d'une haute et d'une basse magie, l'une bénigne et noble, l'autre maligne et basse, distinction qui correspond à des spéculations subtiles sur la hiérarchie des *démons* que l'une et l'autre sont censées faire agir². Cette distinction est comparable à celle de la magie blanche et de la magie noire³. Elle est due en grande partie à la philosophie mystique, mais il ne paraît pas qu'elle se soit imposée au langage courant. Hesychius définit la γοητεία par la μαγεία⁴. D'autre part, Porphyre comprend toute la magie sous le nom de γοητεία et assimile à la religion tout ce qu'il détache de celle-ci. Saint Augustin n'admet que des nuances dans un *art unique* : « *quam res magian vel destabiliorie nomine goetian vel honorabiliorie theurgian vocant* »⁵. Cette assimilation de la théurgie et de la basse magie, que l'école d'Alexandrie s'était appliquée à distinguer, peut être suspecte chez un chrétien. Mais la définition de Pline est décisive; selon lui, la magie est un art décevant composé de médecine, de religion et d'astrologie⁶. Pour les Latins, il n'y a entre le *maleficus*, le *ventificus* ou le *saga* et le mage qu'une différence de degré⁷. Enfin, on rapproche volontiers de la magie et de la μαγικαίαι, qui est proprement la science des plantes merveilleuses, l'astrologie, l'alchimie et la divination⁸. En résumé, pour les Grecs et pour les Latins, les différents termes énumérés désignent concurremment une classe unique de phénomènes.

Les pratiques magiques ont pour but de modifier l'ordre prévu des choses⁹ par des miracles que l'intéressé ne peut pas ou ne veut pas demander à des actes religieux. Il s'agit d'obtenir, en dehors des moyens naturels, et souvent aux dépens d'autrui, des avantages improbables ou illicites¹⁰. Le secret, l'incompréhensible et le merveilleux sont des caractères habituels de ces pratiques. Le paradoxal, l'absurde, le contre-nature des jongleries magiques les distinguent des miracles proprement religieux; Porphyre y insiste¹¹. Faire descendre la lune du ciel¹², ressusciter les morts¹³, faire parler les animaux¹⁴

et les pierres¹⁵, faire marcher les statues¹⁶, se métamorphoser et métamorphoser les autres¹⁷ sont des merveilles par lesquelles les magiciens ont coutume de manifester leur pouvoir ou leur ingéniosité. Mais à côté de cette magie théâtrale qui touche à la prestidigitation et est matière à spectacle¹⁸, il y a une magie utilitaire dont les emplois varient à l'infini. Dans les jeux du cirque les concurrents emploient la magie pour affaiblir leurs rivaux¹⁹; un orateur qui reste court attribue l'accident aux maléfices de son adversaire; à la campagne on ensorcelle et stérilise le bétail et les champs de ses ennemis²⁰. Les charmes et les philtres amoureux sont typiques²¹. La plupart des recettes de la médecine populaire sont magiques²² et souvent considérées comme démoniaques²³. On demande à la magie de faire tomber la pluie²⁴, d'arrêter la grêle²⁵, de chasser les nuages²⁶ et de calmer les vents²⁷, de sauver et de faire prospérer les plantes et les animaux²⁸, de donner du lait aux brebis²⁹. La magie procure un supplément de protection là où d'autres moyens manquent ou sont en défaut : phylactères contre les voleurs³⁰, recette pour ἐπίπνοια χροκοδείλου διὰ ζήνιν³¹. Les recettes magiques mettent en œuvre des notions d'origines diverses que l'on peut comprendre sous le nom vague de *superstitions*. Il est préférable, pour plus de clarté, de réserver le nom de magie aux actes et aux préceptes³². Dans la multiplicité de ses emplois journaliers la magie peut présenter des formes infiniment simples et vulgaires. Parmi les manifestations d'une magie plus élaborée, nous devons signaler dès à présent les *κχθαρμοί*³³; sous ce terme, devenu vague, on comprend à la fois des purifications et d'autres cérémonies³⁴ LUSTRATIO. Les *κχθαρμοί* et les exorcismes³⁵ nous acheminent vers la magie mystique³⁶ dont la compétence dépasse encore celle de la magie populaire. On trouve, par exemple, dans les textes magiques des *ἐπιθνητισμοί*, c'est-à-dire des rituels de l'immortalité³⁷. Voici une liste des divers biens que l'on s'assure par des pratiques magiques : ζοήν, ὑγιείν, σωτηρίαν, πλοῦτον, εὐτεκνίαν, γνῶσιν, εὐκρασίαν, εὐμένειαν, εὐδουλίαν, εὐδοξίαν, ἀνίμην, γέριν, μαρτυρίαν, κλήρον, πειρασμόν³⁸, etc.

Bien que les Chaldéens CHALDAEI et les mages aient

¹ Suid. L. 1; dans LXX Ps. LVII, ο μαγικός signifie celui qui lie par une incantation; Apoc. XVIII, 25; *Dialect.*, V. 1. Il faut naturellement distinguer le μαγικός, magicien du μαγικός, bouc émissaire des Anthéistries. Quant aux enseignements que l'on peut tirer de cette similitude de nom, nous n'avons point à nous en occuper ici. — 2 Porph. *De abst.*, II, 40 sqq.; Eunap. *Vit. Soph.*, éd. Boissonnade, p. 50; Heliod. *Arthrop.*, III, 4; Suid. L. 1; Psellos, *op. cit.* *magicos*, p. 40. — 3 Wilton Davies, *O. L.* p. 1. — 4 Hesvel. γοη, γοηταί, γοηταί, μαγείας, μαγός; Favorin. L. 1; Praxinosus, *Apur.* Sph. 3, 24; Is., 29. Dans l'Heq. XXVIII, 8, γοητός signifie néromancie (γοητός; μαγός; *Gen.* XI, 5; et *παρμασί* *Erod.* VII, 11) traduisent le même mot (γοητός; — Aug. *De civ. Dei*, X, 9; cf. VIII, 14 et 19; cf. Euseb. *Præp.* Er. V, 10 (citation de Porphyre, lettre à Anobab. — 6 Plin. *Nat. Hist.* XXX, 11. — 7 Au moins à partir du 1^{er} siècle ap. J.-C., Th. Mommsen, *Romisches Strafrecht*, p. 639 sqq. — 8 Suid. s. v. μαγικός, κχθαρμοί; Psel. L. 1; Tertull. *De idolol.* 9; *De cultu fem.* 1, 2. Apology, 12; Bouché-Leclercq. *L'astrologie grecque*, p. 566, n. 3 et 4. — 9 Apud. *De Magia*. Euseb. *Præp.* Er. VI, 1; Philost. *V. Apoll.* Tyan. V, 12; Berthelot, *Cultes des alchimistes grecs*, t. II, p. 222 (II. XLV. Zosime. Sur la diversité des pratiques magiques, cf. partie Lucian. *Alexander et Dionysos*. — 10 Dieterich, *Abhandl. über die Magia*, p. 187 sqq.; Camouf, *Catal. Cod. astral. mediev.* cod. 17; Porph. *De abst.*, II, 50 *Cod. Just.* IV, XVIII, 1, 5, 6; Psel. *op. cit.* *magicos* *magicos*, p. 32 sqq.; id. *op. cit.* *magicos*, p. 40. — 11 Porph. *O. L.* II, 41, 42. Aristoph. *Nob.* 748. Eur. *Med.* 395 sqq. Ovid. *Heroid.* VI, 95 sqq.; id. *Met.* VII, 190 sqq.; Virg. *Ecl.* VIII, 69; *Philosophumena*, IV, IV, 8. Maury, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité*, p. 52, Roscher, *Subst.*, 175 sqq.; id. *Neuberg.*, 30 sqq.; id. *Lexikon*, II, 3165 n. ¹² Wessely, *Neue griech. Zaubersprüche*, 1893, p. 11. Voir plus lo (iz. 478). ¹³ Ungarelli *Aegypt. codic. relig.* *op. Bibl. Vaticana*, II, p. 310 sqq. (Vir copé de saint Jean l'Évangéliste. — 14 P. Callisth. I, 8. — 15 Porph. *Lath.* 345 sqq. — 16 Clem. *Homil.* II, 32, 438 (de Summo le Magico); cf. Luc. *Phil.* 1. — 17 Apud. *Met.* I, 9, II, 22. Luc. *Lucius*; id. *Ind. Mort.* XXVI, 4;

P. Callisth. I, 10; Virg. *Ecl.* VI, 48; Apollod. II, 3, 2; III, 9, 2; Boeth. *De consolat.* IV; Psel. *op. cit.* *magicos*, p. 28. Sur les miracles des magiciens en général, Hippocr. *De morbo sacro*, 4; Kehr, *Quæstionum magicarum specimen*, p. 8 sqq. — 18 Eustath. *Op. cit.* p. 134, 14. — 19 Philost. *V. Apoll.* VII, 39; Suid. *Ἐπίπνοια μαγικαία*; Eustath. *Op. cit.* p. 1864, 17; Wessely, *O. L.* pap. CXXA, 17, n. 398, 337; Wessely, *Stambische Verfahrungsstufen*, 1898. — 20 Virg. *Ecl.* VIII, 97; Ovid. *Amor.* II, VII, 91 sqq.; Plin. XXVIII, 2, 10; Ap. *De Magia*, XLVI; *Virg. Aen. Tab.* VIII, 1; cf. Beuns, *Fontes juris rom.* t. 1. — 21 Sch. Demosth. XIX, 284, p. 431; Porph. *De abst.* II, 40; Virg. *Ecl.* VIII, 65; Aen. IV, 304, 309; O. Hirschfeld, *De Incantation. et derivation. anatomis ap. Græcos Bononienses*, 1863. — 22 *Paraphras. Logd. Bat.* V, 1, 15; III, 22; Dieterich. *L. L.* 23-26, p. 188, 14 p. 195, 7, 9-17; Plat. *Crat.* p. 105; Hippocr. *De morbo sacro*, p. 14 sq.; Plat. *Quæst. sympos.* V, 17; Lobbeck, *Apf.* 221 sqq. 635; W. v. Müller, *Handbuch*, 2, IV, 203 sqq.; Haeser, *Gesch. der Medizin*, I, 133 sqq.; Heim, *O. L.*; Riess, *Aberglaube*, in Pauli-Wissowa's *R. E.* I, p. 38, 37, 66. — 23 Tatan. XVII, p. 78. — 24 Dio Cass. LXVI, 8. — 25 *Χαλκιδεύων*, Seneq. *Quæst.* nat. IV, 6; Clem. Alex. *Strom.* VI, 208; Eraser, *Pausanias's Description of Greece*, I, III, 289 sqq.; Hall, *de comit. des Evénem. lat.* 1887, I. — 26 Νετρίδωντος, Justin. *Quæst. ad orth.* — 27 Maury, *O. L.* p. 30. — 28 Dio Chrys. I, p. 12; II, p. 31. — 29 Orph. *Lithico*, 241 sqq. — 30 Wessely, *O. L.* pap. Lond. CXXI, 378. — 31 Dieterich, *O. L.* 525, M. p. 190. — 32 Lehmann, *Aberglaube und Zauberei*, 1898, p. 7; Riess, *L. L.* 32, *Cont.* n. Heim, p. 455; cf. Grimm, *Deutsche Mythologie*, II, p. 926. — 33 Plat. *Polit.* II, 363 B; Proper. *I. El.* I, 20; Festus, *Parti* — Hesych. *πειρασμοί*, Lobbeck, *Apf.* p. 632, 634. (Gréc. παρτι Jasin et Medice après le maître d'Apollon, Apollon. IV, 688 717; cf. Porphy. *De abst.* II, 40. — 34 Schol. *Er. Met.* 1148. — 35 Wessely, *Griechische Zaubersprüche von Paris und London*, 1888. *Pap. Paris.* 3009 sqq. — 36 Plotin. *op. cit.* *magicos*, 15. — 37 *Pap. Paris.* 610 sqq.; Dieterich, *O. L.* 103 sqq. — 38 Wessely, *O. L.* pap. *Magico*, 270 sqq.; cf. Porph. *De abst.* II, 40.

de pair, il importe de distinguer nettement la magie de l'astrologie *ASTROLOGIA*. L'astrologie est une science qui constate des prédéterminations que la magie a précisément pour objet de modifier. La magie s'introduit dans l'astrologie quand il s'agit de changer, par les moyens qui lui sont propres, le cours des astres et ses conséquences¹. D'autre part, par analogie avec les incantations magiques, on arriva à attribuer aux consultations astrologiques une certaine efficacité². Enfin l'une des branches de l'astrologie, l'*iatromathématique*, qui spéculait sur les propriétés des nombres, est une science pratique qui se confond avec la magie des incantations³.

L'alchimie, qui est une technique et une science, n'appartient pas non plus par définition au domaine de la magie. Même Zosime et ses auteurs condamnent formellement l'emploi de la magie⁴. Mais cela montre qu'on l'employait et, de fait, le caractère secret et sacré des recettes⁵, l'alégorisme⁶, l'appel à la tradition, la tendance à transformer les mementos en formules indéchiffrables et en figures⁷, l'usage de symboles⁸, enfin la présence même de mots magiques et d'incantations dans les manuels⁹ sont autant de traits communs à la magie et à l'alchimie.

Nous devons faire la part de la magie dans l'art de la divination *DIVINATION*¹⁰. Ses diverses manifestations sont attribuées tour à tour ou simultanément à la *μαγική ἐμπειρία* : *μαντεία*, *ἐπιποτία*, *ὄνειροπομπία*, *ὄνειρομαντεία*, *ὄνειρολαλία*¹¹, etc. Les oracles et les formules pour obtenir des songes divinatoires (*ὄνειροπληγία*)¹² abondent dans les papyrus magiques¹³. On peut classer sans hésitation dans la magie la nécromancie, toutes les fois qu'elle ne se pratique point dans les cultes privés ou dans le culte des héros¹⁴; nous considérons comme magie l'évocation des morts de l'Odyssée. La divination par l'interprétation des vers d'Homère, de Virgile (*sortes*¹⁵ ou des versets des Écritures saintes appartient également au domaine de la magie, car l'appropriation de l'oracle ne s'explique que par les mécanismes logiques que nous étudierons plus loin. Il en est de même pour la *χαρμμουμαντεία*¹⁶ et en général pour toutes les cérémonies divinatoires qui impliquent des rites proprement magiques¹⁷. En général, on peut dire que la divination privée ressort à la magie¹⁸. La magie se mêle dans une forte proportion à la divination officielle, mais pour des raisons historiques, dans la renaissance des oracles qui marque le 1^{er} siècle de notre ère¹⁹. Enfin, la mantique et la magie sont si étroitement mêlées, que le nom de la première a souvent servi à désigner la seconde²⁰.

Le départ de la divination magique et de la divination religieuse nous amène à la distinction de la magie et de la religion. La limite est difficile à tracer. Pausanias, à propos d'un cheval magique exposé à Olympie, pense au miracle, religieux selon nous, de l'embrasement spontané des autels dans les chapelles des mages d'Asie Mineure²¹. Plin²² compte parmi les lois sur la magie un sénatus-consulte interdisant les sacrifices humains et une loi de Tibère contre les druides. Est-ce à dire que les druides étaient des magiciens? Ni leur objet²³, ni leur forme²⁴ ne permettent de distinguer *a priori* les rites magiques des rites religieux. On range dans la magie des phénomènes que l'on pourrait à bon droit classer dans la religion et réciproquement²⁵. La différence est pourtant réelle. En somme, lorsqu'il est possible de discerner, à première vue, des rites magiques dans des opérations qui comportent l'application de rites religieux ou d'autres techniques, les premiers apparaissent comme quelque chose de surajouté, comme des chances supplémentaires qui échappent au contrôle de la raison²⁶. En outre, s'il est difficile de répartir les faits entre les deux catégories, elles ne s'excluent pas moins théoriquement²⁷. Mais il faut remarquer avant tout qu'entre la magie et la religion il y a une distinction d'ordre juridique qui, d'ailleurs, n'est pas toujours fort nettement énoncée. La magie est essentiellement illicite²⁸, sinon criminelle; elle est toujours suspecte et naturellement calomniée²⁹. Elle est déjà marquée d'illégalité chez les Grecs et considérée comme délictueuse³⁰. Depuis la loi des XII tables³¹ jusqu'à Théodose, la législation romaine sur la magie n'a fait que s'aggraver; la jurisprudence³² et des lois fréquemment renouvelées sont d'accord pour la proscrire. Des peines spéciales, comme la peine du feu, sont quelquefois prescrites³³. Sans doute la loi prévoit et punit expressément l'abus des pouvoirs magiques³⁴; d'autre part, les lois qui se succèdent à partir de Constantin³⁵, élargissant la définition de la magie et de la divination illégale, portent le caractère d'une persécution antipagane; ce sont des lois de circonstance³⁶.

Mais, tout d'abord, il est à remarquer que la législation de Dioclétien sur les *malefici*, les *manichæi* et les *mathematici*³⁷, paraît précisément inaugurer la série de celles-ci; quant à la portée de l'interdiction, limitée à l'origine à un nombre, d'ailleurs croissant, de pratiques malfaisantes, on l'étend dès le 3^e siècle à la simple connaissance des arts magiques³⁸ et l'on fait rentrer dans la notion du crime magique l'accomplissement de certaines

¹ *Pap. Paris.* 2891, 2901, 2930; Cumont, *Cod. astral. médiol.* 17. Sur les gnostiques et l'effacement des influences astrales, voir Bouché-Leclercq, *O. l.* p. 568; — 2 Bouché-Leclercq, *O. l.* p. 569 sqq. — 3 Bouché-Leclercq, *O. l.* p. 533; Olivieri, *Codices Florentini*, p. 63. — 4 Berthelot, *L. l.* — 5 *Ibid.* I, 95 (II, IV, 35, Olympiad.). — 6 *Ibid.* II, 221 (III, M.IX, Zosime), III, 250 (IV, II, 2). — 7 *Ibid.* Introd. 133, 152, 157. — 8 *Ibid.* p. 160. — 9 *Ibid.* p. 152. — 10 T. Wotton Davies, *O. l.* p. 27, fait rentrer la divination dans la magie. — 11 Parthey, *pap. Berol.* I, 327; cf. *Cod. Justin.* IX, XVIII, 3 sqq.; Mommsen, *O. l.* p. 641, n. 3. — 12 *Pap. Lugd. Bat.* V, VI.

¹³ Wessely, *Neue griechische Zauberpapyri*, p. 2 sqq. — 14 Lobek, *Agd.* 236. Stengel, *Die griechische Kultusalterth.* p. 71 (Iw. v. Müller, *Handbuch*, IV, 31) Deubner, *De incubatione*, p. 6; Frazer, *O. l.* III, p. 337; Clem. Rom. *Recognit.* O. l. p. 374. — 15 Wessely, *O. l.* p. 2 sqq.; Wolff, *De ultima orientarum actate*; Buresch, *Cyros*, — 20 Lobek, *Agd.* 632. — 21 Paus. V, 27, 5. — 22 Plin. *Nat. Hist.* XXX, I, 3. — 23 Frazer, *Pausanias*, I, III, 71 et 83, rites religieux et rites magiques employés tour à tour contre la grêle. — 24 Frazer, *Golden Bough*, II, 2, 191,

qualité de magiques les cérémonies de la moisson; Riess, *O. l.* 30, considère comme magique le rite décrit par Aelian. N. A. II, 30, qui, pour nous, est religieux, et de même, p. 33, le sacrifice du taureau d'Aristée. — 25 Cf. entre autres dans Paus. IX, 38, 1, un véritable rite d'envoûtement; Psell. *epist. deipnosoph.* p. 16, *μαγεία... μαντεία γὰρ εἶνα τὰς αἰσθητὰς ἐπιποτίας ἐπὶ τὰς ἐπιποτίας; ἐπιποτίας; — 26 Cf. Geopon.* VI, 19, I (Heim, *O. l.* 215; cf. 218); Theod. Prisc. II, 22. — 27 Heliod. *Aethiop.* VI, 5; Philostr. *V. Apoll.* II, 18. — 28 Aug. *De civ. Dei.* VIII, 19; Apul. *Apologia sive de Magia*; Psell. *epist. deipnosoph.* p. 35. — 29 Plin. *L. l.*; *Act. Sanct.* 26 sept. p. 255 sqq.; Psell. *O. l.* p. 8. — 30 Plat. *Leg.* 933 B; Truchuet, *La Fascination, in Mélanges*, X, 125. — 31 *Lex VII. Tab.* VIII, 1, 8; Bruns, *L. c.*; cf. Liv. IV, 30; XV, 1; XXIX, 16; Serv. *Ad Aen.* IV, 493. — 32 Paul. *Sent. recept.* V, XXIII, 17, 18 (ad legem Corneliam de aeniariis et veneficiis); V, XXI, 3; Mauri, *O. l.* ch. IV et VI; Mommsen, *O. l.* p. 635-643; Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter*, p. 30 sqq. — 33 *Cod. Gregorianus*, XIV, de maleficiis et manichæis, 6; Paul. *L. l.* XXIII, 17 sqq. — 34 Les adeptes sont livrés aux lésés ou crucifiés, ou déportés, les livres sont brûlés; cf. Gaius, I, 128; Mommsen, *O. l.* p. 643. — 35 Plat. *L. l.*; Paul. *O. l.* XXI, 3; la loi de Constance de 321, *Cod. Justin.* IX, XVIII, 4) spécifie que la médecine magique et la magie utile ne tombent pas sous le coup de la loi. — 36 *Cod. Theod.* IX, XVI, 3, 4; XVI, XII, X; *Cod. Just.* IX, XVIII. — 37 L'objection a été réfutée par St-Augustin. *L. l.* — 38 *Coll.* XV, III, 1; *Cod. Greg. L. l.*; Mommsen, *O. l.* p. 376. — 39 Mommsen, *O. l.* p. 641, n. 2.

cérémonies sacrées qui sont qualifiées d'impies, d'illécites, de nocturnes et de clandestines¹. Sans doute la notion du crime religieux² reste vague et manque d'une désignation fixe et satisfaisante dans le droit romain³, nous devons cependant assimiler à la magie les cérémonies secrètes comme celles qu'interdisent le sénatus-consulte des Bacchantes⁴ et les lois de 772 contre les rites égyptiens et juifs⁵. Ainsi, c'est l'autorisation légale qui sépare le religieux du magique⁶. Or nous pensons que le sens de la loi dépasse les vues utilitaires du législateur et que ces prohibitions mêmes constituent pour les deux modes d'action qu'elle distingue une différence essentielle. C'est ce que doit montrer une analyse un peu minutieuse du mécanisme des actes magiques.

Nous remarquerons, avant d'aller plus loin, que les lois, dans l'énumération qu'elles font des différents actes délictueux imputés à la magie, n'entrent pas dans la distinction d'une haute et d'une basse magie. La loi romaine confond les synonymes énumérés au début de cet article. Quant à la question de l'antériorité de la magie sur la religion ou de la religion sur la magie, elle ne peut pas être discutée dans un exposé de la magie gréco-romaine⁷.

Historique. — La distinction de la *γοργεζία* et de la *μαγεία*, qui n'est pas une distinction d'espèce, rend bien compte de la différence des aspects successifs que présente la magie dans l'histoire du monde gréco-romain.

On s'est demandé si la magie grecque était autochtone et jusqu'à quel point elle l'était⁸. Nous pensons que la question est oiseuse. Il est probable que la magie préhistorique des Grecs avait subi des influences lointaines qu'il est impossible de déterminer, mais qui se sont exercées vraisemblablement sur une magie indigène, née des besoins des tribus grecques comme de toute autre société. Il faudrait pouvoir étudier la magie grecque citée par cité, culte par culte, pour que l'exposé historique des faits connus ait une valeur scientifique quelconque. Les faits sont malheureusement trop peu nombreux, trop incohérents et trop imparfaitement rapportés, et l'on doit se contenter d'un à peu près. Dans l'étude de la magie ancienne des Grecs on doit considérer deux sortes de données de signification très différente, les unes mythologiques, les autres historiques. Les premières nous font apercevoir l'étendue du concept magie, les deuxièmes nous renseignent sur la technique des arts magiques.

Nous nous dispensons d'énumérer dans la magie mythologique tous les cas de merveilleux qui paraissent dépasser les données habituelles du merveilleux divin; qu'il nous suffise de signaler ce qui est expressément qua-

lifié de magique. Parmi les magiciens mythiques, il faut faire une place à part aux Telchines, aux Daelytes, aux Courètes et aux Corybantes⁹. Ce sont sans doute, à certains points de vue, des êtres divins qui reçoivent quelquefois un culte¹⁰, des serviteurs de dieux, et même les Telchines, qui sont généralement présentés comme des êtres malfaisants et des adversaires de la divinité, sont à leur heure des fondateurs de cultes¹¹. Mais ils sont expressément qualifiés de *goètes*¹². Les Telchines sont en outre des jeteurs de sorts, des *βροχχοί*¹³, qui stérilisent les animaux, dessèchent les plantes¹⁴ et ruinent les terres¹⁵; ils disposent dans leurs maléfices de l'eau du Styx¹⁶. Quant aux Courètes, l'acte caractéristique de leur rôle mythologique est de nature à continuer le titre de goètes qui leur est donné; la danse armée à laquelle ils se livrent autour de Zeus enfant est une cérémonie conjuratoire, un *πρωτόγονος* qui peut passer pour magique¹⁷. Les uns et les autres sont des savants¹⁸; ils connaissent les secrets de la nature et du destin, et, comme tels, ils sont à la fois devins¹⁹ et médecins²⁰. Cette connaissance de la médecine les fait considérer indifféremment comme des dieux guérisseurs ou comme des sorciers. Enfin ces trois familles de démons moitié dieux, moitié hommes, sont des corporations de métallurgistes; ils sont même les inventeurs de la métallurgie²¹. Or l'histoire de l'alchimie nous montre comment la métallurgie empirique s'associe à la magie; elle repose sur des secrets qui se transmettent précieusement de génération en génération; ces secrets sont fréquemment, chez les primitifs, le monopole de familles ou de corporations fermées, quelquefois étrangères à la société normale; bref, les forgerons touchent aux magiciens²². A l'énumération des magiciens mythiques l'on peut donc ajouter les Cyclopes, autres métallurgistes d'une part, et d'autre part les Centaures Chiron²³, qui est un médecin, et Nessus²⁴ à la unique empoisonnée. La légende judéo-chrétienne, semblable à la mythologie grecque, attribuait également l'origine de la magie, de la métallurgie, de l'alchimie, de l'astrologie, de toutes les sciences mystiques à des êtres intermédiaires entre la divinité et les hommes, issus de la divinité, mais indisziplinés et maudits comme les Telchines et dont la malédiction pèse sur les arts qu'ils enseignèrent; ce sont les anges déchus chassés du ciel pour avoir forniqué avec les mortelles²⁵. On a remarqué que beaucoup de sociétés attribuaient aux populations qui les avaient précédées sur la terre qu'elles occupaient la connaissance de certains secrets et la pratique ou l'invention des arts magiques. La Grèce ne fait pas exception, car les trois ou quatre clans divins dont il s'agit figurent dans l'ethnographie légendaire et ont été considérés comme les anciens habi-

¹ *Coel. Theol.* XVI, 7; *Coel. Just.* IX, VIII, 2; Mommsen, *Exp. Lat.* 2 Mommsen, *Die Helikonpflanze nach von. Beckl.* in *Historische Zeitschrift*, 1890, II, p. 384 sqq. — 2 Mommsen, p. 410. — 3 *Bruns, O. L.*; *Cic. De leg.* II, 21; *Paul. Sent. V, XXII, 11*; cf. *Lex. VII, Tab. VIII, 26*, et le procès d'Apulée, — 4 *Tac. Ann.* II, 93, cf. l'explication de magie dirigée contre les chrétiens, le Blanc, *Mémoires des Antiquaires de France*, 1869, p. 1. — 5 *Cic. L. I.*; cf. *Ualer.* I, XI, 2, *De sacerdotibus prohibitis*, a. 383 (la loi porte spécialement contre la divination). — 7 *Jevons, Introduction to the history of Logic*, 1896, T. Wilton Baxton, *O. L.* p. 18 sqq. — 8 *Helm, O. L.* p. 367. — 9 J.-P. Rossignol, *Les cultes dans l'antiquité; Origines religieuses de la métallurgie*, Paris, 1863. — 10 *Courètes*. — *Paus.* IV, 31, 9; *Strab.* XIV, 610, 20; *Roscher's Lexikon* II, 1641-1643. — 11 *Ibid.* V, 35; *Apollon Τελχίος*; *Héra Τελχίνα*, etc., statue d'Athènes *T. Pigeon*, *Nicol.* ap. *Slob. Nov.* XXXVIII, 225; *Paus.* IV, 31, 5. — 12 *Daktyles*. *Plergerd.* *Athen.* XII, 59; *Clem. Al. Strom.* I, 142, *Elym. Magn.* Ἰδαίος; cf. *Pap. Lond.* XLVI, 334; *Courètes*. — *Strab.* 475, 23; *Telchines*: *Strab.* XIV, 601; *Suidas* explique *τελχίαι* par *βίητοι*, a. n.; *Lol.erk. Agl.* 118-1202; *Statues magiques fabriquées par les Telchines*, *L. I.* 1187; *Roscher, Lexikon* II, 1145; *Rossignol, O. L.* p. 16, 22, 34, 106 sqq. — 13 *Nicol. L. I.*; *Strab.*

L. I.; *Suid.* *L. I.* — 14 *Strab.* *L. I.*; *Suid. L. I.* — 15 *Herodotus, De off.* p. 157 — 16 *Nonn.* XIV, 36 sqq.; *Strab. L. I.* — 17 *Preller, Gr. Myth.* I, 1, 434; *Tzet.* in *Lycomph.* 1968 M. *παύειν ὑπερβολῆς; ζῆλον ἐπινοῦσα*; *Tuchmann, La férocité, in Mélanges*, I, IX, 66. — 18 *Clem. Alex. L. I.*; les Daelytes sont les maîtres d'Orphée (*Ibid.* V, 64); de Pythagore, *Popul. V. Pyth.* p. 47; *Courètes, Ibid.* V, 65, 2. — 19 *Courètes, Apollod.* III, 3, 1; *Κυριόζωον ἑρμῆα, Zenob.* IV, 61; *Hessch. Suid.*; *Sauk.* *Trag. fr. adesp.* 380. — 20 *Pausan.* *Isurus, Akosidas* sont des noms de Daelytes; *Amulettes* *τελχίονα* au nom de Daelyte *Héraclès*, *Ibid.* *Sic.* V, 64; cf. *Plin.* *Quo modo quis suos in virgato animal profectus*, p. 83; *Courètes, Anon. Stud. Anecd. vasia*, I, 224; cf. *Paus.* V, 7, 6; *Maas, Avatou*, 339; *Telchines, Lohck, O. J.* 1194. — 21 *Rossignol, O. L.* Daelytes inventeurs de la métallurgie du fer, *Ibid.* VIII, 7; *Schol. Apoll. Rit.* I, 1129; *Strab.* A, 173; *Courètes, inventeurs du travail du bronze*, *St. Byz.* s. s. *Αὐτοβία*; *Strab.* 172, 19; 174, 23; *Telchines, Eustath.* 771, 30; *Chryson, Argyron, Ubalon.* — 22 *Cyclopes et Courètes*, ap. *Roscher, Lexikon* II, 1594. — 23 *Ilias*, IV, 219, XI, 831; *Pind. Pyth.* IV, 189; *Apollod.* II, 5, 4-III, 13, 8; *Plin. Nat. Hist.* VII, 196, etc. — 24 *Hirschfeld, O. L.* p. 7. — 25 *Enoch*, VII, sqq.

tants, les Telchines de Rhodes, les Daetyles de l'Ida crétois et de l'Ida phrygien, les Courètes de l'Acarnanie et de la Crète¹. Cette magie des primitifs paraît avoir été également attribuée aux Pélasges, que l'on croit voir sur la frise du Théséion² faire voler les pierres par des moyens surnaturels.

Les trois magiciennes mythologiques sont Circé, Médée et Agamède³. Joignons-leur, pour être plus complet, Pasiphaé⁴ et Oenone⁵, qui sont également des *φάρμακίδες*, et le divin Mélampous⁶. Circé, fille du Soleil, est une « dame de la mer » plutôt qu'une magicienne; elle ensorcelle les marins qui s'aventurent dans son domaine⁷; on ne lui prête pas d'autres maléfices; son pouvoir procède de la connaissance des plantes⁸; elle fait boire à ses victimes des potions magiques⁹ qui les métamorphosent; elle les ramène à leur première forme en les frottant avec des onguents; l'Ulysse est sauvé par la vertu d'une plante, le *moly*, dont il est pourvu. Circé est munie d'une baguette magique¹⁰.

Médée est la proche parente de Circé¹¹, et l'on trouve en Colchide un *πεδίων Κίρκης*¹². De même que Circé, Médée est quelquefois élevée au rang des dieux¹³. Mais



Fig. 4780. — Le rajeunissement du bélier.

elle est plus véritablement magicienne et sorcière que la précédente et elle personnifie une conception plus précise et plus riche de la magie; en tout cas son art est plus varié. La tradition insiste sur le rajeunissement d'Aeson¹⁴ et sur d'autres cas de rajeunissement (fig. 4780)¹⁵. Médée charme le dragon gardien de la toison d'or par une aspersion magique¹⁶; elle triomphe par un charme du géant

Talos¹⁷; elle empoisonne son frère Apsyrtos¹⁸. Elle traverse l'air sur un char attelé de dragons ailés¹⁹. On la représente munie d'une boîte où sont renfermés ses drogues [Jason, fig. 4446, voir MEDEA²⁰. C'est particulièrement de la connaissance des plantes que procède son pouvoir²¹. De même que les Courètes sont des génies civilisateurs²², Médée est une magicienne bienfaisante. Elle guérit les héros²³, conjure les famines²⁴, détourne les tempêtes²⁵ et prédit l'avenir²⁶. Agamède ou Péréimède²⁷, fille d'Augéias, petite-fille d'Hélios, femme de Muliros et maîtresse de Poséidon, est une autre Médée, également versée dans la connaissance des plantes²⁸. Médée paraît être en somme la personnalité la plus développée d'une classe d'homonymes où l'on doit compter encore Agamédès, père de Trophonios²⁹. Il faut en rapprocher aussi Prométhée, en raison du *φάρμακον Προμηθέσιον*, que Médée compose pour rendre Jason invulnérable³⁰.

L'origine de la tradition magique est rapportée à cette personnalité multiple; c'est ainsi que s'exprime ici comme ailleurs le rapport de la pratique et du mythe. Par exemple les formules au moyen desquelles on conjure les vents à Titane (près de Sicione) remontent à Médée³¹. D'autre part les Daetyles sont les inventeurs des *Ephesia grammata*³² et paraissent, ainsi que les Corybantes, inséparables des Mystères. On fait remonter, selon Apollodore, au divin Mélampous *τὴν διὰ φάρμακων καὶ καθαρῶν θεραπεῖαν*³³.

Sur la pratique de la magie en Grèce, nous savons malheureusement peu de chose. La légende d'Iphiklos, fils de Phylax, est un bon exemple de ce que pouvait être la magie médicale aux temps héroïques³⁴. Il n'avait pas d'enfants. Mélampous consulté offre un sacrifice où il convoque les oiseaux; le vautour lui apprend que Phylax, un jour qu'il châtirait des bœufs, avait menacé Iphiklos de son couteau sanglant et que le couteau avait été planté dans un certain arbre; le devin fait retirer le couteau, gratter la rouille (?) et ordonne à Iphiklos de boire cette rouille dans du vin pendant dix jours de suite; après quoi il retrouva sa virilité. Les fils d'Autolykos guérissent une blessure d'Ulysse au moyen d'une *ἐπιπόδη*³⁵; il n'y a point de raison de douter que ce soit une incantation magique³⁶. Le cas n'est pas d'ailleurs isolé et l'incantation (*ἐπιπόδη*) devait être l'un des artifices habituels des médecins-magiciens³⁷. Le mot *ἰατρῶν* exprime l'action magique des charmes³⁸. L'emploi des plantes et de drogues tirées des plantes paraît être l'une des parties principales de l'ancienne magie³⁹; Hélène, qui est une magicienne, jette dans le vin de ses hôtes un *φάρμακον*

¹ Telchines, Nicol. L. 1; Löbeck, *Aglaoph.* 1195. Courètes d'Acarnanie, Roscher, *Lexikon*, I, 1588-1593. — 2 Br. Sauer, *Dos sog. Théséion*, pl. ni et p. 133; Bruck, *Quae veteres de Pelasgiis tradiderint*, diss. Bresl. 1854; cf. la légende d'Amphion, voir entre autres Paus. VI, 20. — 3 Welcker, *Alteine Schrift*, III, p. 20. — 4 Apollod. III, 15, 1. — 5 Apollod. III, 12, 6. — 6 Apollod. II, 2, 3. — 7 *Odys.* X, 435 sqq.; Tab. II, IV, 35; Ov. *Met.* XIV, 14. — 8 *Odys.* X, 213, 276; *Epiqr.* Κίρκως, 15 sqq.; Theocrit. II, 15; IX, 36; Apollod. III, 15, 1; Nonn. *Thomys*, XXII, 77. — 9 *Athen.* I, p. 10 A. — 10 *Odys.* X, 238. Pour les représentations, voir O. Jahn, *Athen. Beitrage*, p. 104; *Arch. Zeit.* 1865, pl. xv; 1876, pl. xiv, xv; Schlie, *Der Iovsch. Sacerdos auf Aschenkrone*, p. 152 et s.; *Journ. of hellen stud.* 1872, 2 (Miss Sellers); *Rev. archéol.* 1897, p. 37 (Verdrizet). — 11 Exceptionnellement, elle apparaît comme la sœur de Circé; Diod. IV, 43; cf. Sch. Ap. Rh. III, 200. — 12 *Tra. fr.* 9 (Sch. Ap. Rh. II, 399); Val. Flare. V, 327; Diod. L. I. — 13 Athénagoras, *Legat. pro Christ.* 11, cite Aleman (fr. 106 Bergk) et Hésiode (cf. *Theog.* 66). Identifiée à *Angitia* et à la *Bona Dea*; Macrobi. *Sat.* I, 12; Serv. *Ad Aen.* VII, 770; cf. Ca. Gellius, fr. 9 Solin. II, 28. — 14 *Nostoi*, fr. 6 (Sch. Aristoph. *Egna* 1321, et *Hyp. Eur. Med.*); Simon. fr. 204; Pind. *Pyth.* IV; Pherec. fr. 74; Ov. *Met.* VII, 479 sqq.; *Myth.* Vol. I, 188; Plat. *Enthyl.* de *Zeus*; C. Anthol. XV, 26. Welcker, L. I, p. 22. — 15 *Vescl.* fr. 40, (nourrices de 285); Hyg. fr. 182; cf. Aristoph. *Egna* 1321; *Démoss.*; Paus. VIII, 41, 2 (bêliers). Apollod. I, 9, 27; cf. Frazer, *Paus.* L. IV, p. 218. Notre figure est tirée de Gerhard, *Ausgewählte Vasenbilder*, 157,

1, 2. — 16 Pind. *Pyth.* IV, 224; Apoll. Rh. IV, 456 sqq. Voir Jason, p. 616 et s. et Médée, p. 47. Apoll. Rh. IV, 1638 sqq.; Apollod. I, 9, 26 *Fr. Hist. op.* II, 334, fr. 5 (Léon). — 17 La robe de *Cressona*; Eur. *Med.* 783 sqq.; Apollod. I, 9, 28; cf. Frazer, *Paus.* I, III, p. 206. Les Lesbistes (*Ἰουβοῖοι*); Ap. Rh. I, 343 (Myrsinos, fr. 7). — 18 Eur. *Med.* 1321 sqq.; Ov. *L.* I, 330; *Hor. Ep.* 3, 14. — 19 Sch. *Ar. Vab.* 749; *Avistid.* I, p. 77; Gerhard, *Akadem. Abh.* pl. XIV. — 20 Pind. L. I, 223; Apollod. I, 9, 23. — 21 *Bind.* V, 65. — 22 *Bind.* IV, 58; guérit la folie d'Hébétes, id. IV, 55. — 23 A Corinthe, Sch. *Eur. Med.* I, 1; Sch. *Pind. Ol.* XIII, 74. — 24 Paus. II, 12, 1. — 25 Pind. *Pyth.* IV, *in prin.*. — 26 Theocrit. II, 16 et Sch.; Prop. II, 4, 8. — 27 *Il.* XI, 738 sqq. — 28 Usener, *Götternamen*, p. 163; Deubner, *De incubationis*, p. 18, n. 7. — 29 Apoll. Rh. III, 845; Soph. p. 345 (*Etym. Magn.* p. 439, 2); Pind. *Pyth.* IV, 224; Apollod. I, 9, 23. — 30 Paus. II, 12, 1. — 31 Clem. Alex. L. I.; *Athen. L. I.* — 32 Apollod. II, 2, 2. — 33 Apollod. I, 9, 12. La légende doit être ancienne. Les autres faits relatés dans ce passage sont mentionnés par *Od.* XI, 287 sqq.; *XV.* 230 sqq. et Sch.; cf. Sch. Ap. Rh. I, 118 (Hésiod.); Paus. IV, 36, 3; Sch. Theocrit. III, 43. — 34 *Od.* XIX, 436. — 35 Welcker, *Epylon und das Iudyschen*, in *Kleine Schriften*, III, p. 64 sqq.; *Contra Heim*, O. I, p. 366. — 36 Pind. *Pyth.* III, 51. Ascl. guérit les blessés *αυαλίσσας ἐκκοδῶτας*; *Epiqr.* hom. *Kéanos*; cf. *Aelian.* *Var.* II, 18; Sch. *Pind. Isthm.* VI, 53; *Philopatrias*, c. 9; *Enploti curius* de *Es.* 58, dans *Aesch. Agam.* 1418. — 37 *Od.* V, 17; X, 318; XXIV, 3; *Snid.* s. v. — 38 *Il.* XI, 741; *Od.* II, 328; *IV.* 220 sqq.; cité par Apul. *De mag.* XXXI.

rapporté d'Égypte¹. Un instrument ou un talisman sur lequel nous aurons à revenir, ἰσχυρῶς appartient au bagage de cette magie. Mais en somme, nous ne la connaissons que par les allusions d'ailleurs trop rares de la tragédie, de la comédie ou des orateurs². Nous n'avons rien qui puisse nous donner une idée précise et complète des procédés employés avant le temps où des influences discernables sont venues modifier la tradition primitive. Sauf de brillantes exceptions, comme Empédocle, qui circule dans les villes siciliennes, couvert de bandelettes et de couronnes, reçu comme un dieu et faisant des miracles³, le magicien d'alors, c'est le goète⁴ doublé du φαρμακός, sorcier populaire, incantateur bruyant et vulgaire, sorte de brahmane ridicule et méprisé, mais dont on craint les maléfices et les poisons⁵, bon d'ailleurs à tous les métiers, pleureur⁶, diseur de bonne aventure, médecin, etc.

Les goètes sont des vagabonds, de véritables bohémiens qui exercent leur art dans les cités grecques sans y être officiellement autorisés. Par opposition à la magie diffuse dont ils sont les agents, la magie mythique est cantonnée en Colchide, en Phrygie, dans les îles. Cependant la magie pratique paraît avoir aussi son port d'attache dans des contrées situées sur les confins du monde grec et particulièrement en Thessalie. La Thessalie est la terre bénie des magiciennes, terre des miracles et des enchantements⁷. Cette magie thessalienne se rattache spécialement à Médée. C'est en Thessalie que Médée vient s'établir avec Jason et se fait une nouvelle patrie; on raconte que les plantes aux vertus merveilleuses qui croissent en Thessalie viennent de la boîte de Médée qu'elle avait perdue en traversant le pays⁸. La ville d'Éphyræ, qui a la spécialité des θυμοσθόρα φαρμακῶν, que ce soit celle d'Élide, de Thesprotie, de Thessalie ou de Sicyonie, est liée à la légende de Médée. Nous voyons que les puissances magiques sont dans une certaine mesure localisées.

La Thrace est un autre réservoir de magie, bien que Plinè conteste l'importance de la magie thrace⁹. Mais celle-ci ne doit pas être séparée de la magie orphique¹⁰. Orphée est, comme Musée¹¹, un magicien ou un mage et comme un inventeur de magie¹², un médecin¹³, et les Satyres du *Cybele* d'Euripide souhaitaient une ἐπιποδὴ ἄρραξή pour que leur besogne se fasse toute seule ὡς κτύοματων τὸν δαλόν τρέφειν¹⁴. Un nombre notable de recettes attribuées à Orphée ont été réunies dans les *Orphica* d'Abel¹⁵. Un des *Ephesia grammata* usuels dans la magie est qualifié d'orphique¹⁶. Enfin la figure populaire de l'Orphée magicien du 6^e siècle est devenue l'un des principaux caractères de la magie mystique

postérieure¹⁷. On associait les rites orphiques aux rites chaldéens¹⁸. Les Ophites Séthiens se réclamaient d'Orphée¹⁹ et l'on faisait de lui l'un des initiateurs de l'astrologie²⁰ et de l'alchimie²¹. En somme, il est souvent assez difficile de distinguer les textes magiques des textes orphiques²². Il est vrai cependant que l'orphisme n'appartient pas essentiellement à la magie, qu'il est au contraire à proprement parler un phénomène religieux et que la tradition orphique n'a été invoquée que secondairement par les magiciens. Cependant les cérémonies lustrales particulières à l'orphisme, l'association de la figure d'Orphée au culte de Séléné et d'Hécate²³ étaient de nature à favoriser les confusions. Comment distinguer des magiciens les prêtres libres de l'orphisme, les ἰγούρα et les γάνταρις dont parle Platon dans la *République*²⁴? C'était affaire de point de vue. En tous cas ἰγούρα et γάνταρις sont des choses que l'on rapproche²⁵ et il est probable que, sinon l'orphisme, du moins les orphiques, ou les soi-disant orphiques, aient prêté au rapprochement. Il en est de même des Mystères en général²⁶ ΜΥΣΤΗΡΙΑ.

L'association de la magie et de l'orphisme nous montre : 1^o qu'une forme anormale de religion se confond facilement avec la magie et contribue naturellement à en élargir l'idée; 2^o qu'en fait et par suite de la situation qui est faite à ses adhérents dans la société, elle tend vers la magie; 3^o que la magie usuelle s'enrichit, au contact, de principes et de modes d'action nouveaux et qu'elle lui demande, entre autres choses, une théorie. Ce que les relations de l'orphisme et de l'ancienne γογγυαία laissent entrevoir obscurément, apparaît clairement dans les effets produits par l'introduction des religions orientales dans le monde grec.

Entre toutes les religions qui contribuèrent à la formation de la magie des temps nouveaux, celle des Perses fut considérée comme typique et fournit le nom du mélange²⁷. Zoroastre passa bientôt en Grèce pour le père de la magie²⁸. Les grands philosophes et les sages voyageurs de l'antiquité, Pythagore²⁹, Epiménide³⁰, Démocrite³¹ et même Platon³², qui étaient censés avoir en la révélation des doctrines orientales, furent pourvus d'une réputation de grands magiciens et considérés comme les premiers révélateurs de l'art divin. Pythagore passait pour un disciple de Zoroastre; Démocrite avait violé le tombeau de Dardanos pour en tirer des manuscrits; initié, selon d'autres, par le Persé Osthane³³, il devint l'une des têtes de la tradition alchimique. On raconte que des devins grecs avaient été s'instruire à la cour du grand roi³⁴. Parmi les mages dont les noms sont associés à la magie gréco-romaine, mentionnons le Chaldéen Zaratas, maître de Pythagore³⁵, Gobryas et Paza-

¹ Od. IV, 219 sqq. — ² Hirschfeld, *O. p.* 7 sqq. — ³ Diog. Laert. VIII, 29, 62 sqq. — ⁴ Maury, p. 52. — ⁵ Plat. Leg. XI, 933 D. — ⁶ Cedrenus, p. 34. — ⁷ Luc. Lucius Apul. Met. Or., Amor. VIII, 27; Plat. Ponce. conjug. XIII; Anth. Pal. V, 205; Roscher, *Solone* 88 sqq.; Ad. Lericq., II, 3165; — ⁸ Sch. Ar. Auth. 719; Aristid. I, p. 76. — ⁹ Plin. Nat. Hist. XXX, 1, 2. — ¹⁰ Eur. Alc. 973 Kirchhoff; Paus. VI, 20, 18; Plin. Nat. Hist. XXX, 2. — ¹¹ Plat. Resp. 363 E, Phaedr. in Sch. Arist. An. 1023. — ¹² Paus. L. I.; Apul. De Mag. XXVII; Apoll. Epp. XVI, 399. — ¹³ Eur. L. I. 2182-2183 in Ἰσχυρῶς ἢ ἰσχυρῶς, τὰς Ὀρφέως κατεργασίας φέρει. — ¹⁴ Eur. Cycl. 639. — ¹⁵ Abel, 172-181. — ¹⁶ Wessely, *Neue griechische Zauberbücher*, pag. LXXI, CXXI, ΕΠΙΠΟΔΗ ἄρραξή ἢ ἰσχυρῶς ἢ ἰσχυρῶς τῶν Ὀρφέως κατεργασίας; Wünsch, *Neue Fluchttafeln*, in *Bib. Mus.* 1900, p. 78. — ¹⁷ Apul. L. I.; Str. 330, p. 18; Plin. L. I.; Philostr. L. I.; Lobeck, *Agl.* 236 sqq.; Dieterich, *Phalot. Jahrb.* Sp. B. XVI, p. 753; *Pop. Magica*, p. 773-779; Wessely, *Ephesia Gramm.*; Dieterich, *Abaxas*, 126 sqq. — ¹⁸ Marin. I. *Procl.* XXXII. — ¹⁹ Hippol. *Phlos.* V, 20 (14). — ²⁰ Tract. II, XVIII, 710. — ²¹ Abel, I sqq. — ²² Steph. *περ ἱεροσολων* in *Fabric. Bibl. gynec.* I, XII, p. 690. — ²³ Dieterich, *De hymn. orphicis*, p. 48. Les premiers vers de la tablette magique de Cypre sont un chant orphique, cf. Maass, *Orphicus*, 1893, p. 216-217.

L. I.; Abel, *Orph. Acron.* 374; *Lith.* 33, 37; Dieterich, *O. U.* — ²⁴ Plat. *Rep.* II, 363; cf. Theophr. *Char.* 16, cf. Lobeck, *Agl.* p. 629 sqq. — ²⁵ Strab. 374, 23; cf. Soph. *Od.* 388; Eur. *Rhes.* 403; Diog. Laert. *Epic.* X, 4. — ²⁶ De Jong, *De Apuleio Isaacorum mysteriorum testis*, 1901, p. 67 sqq.; *Sch. ad Arist. Pac.* 277. — ²⁷ Philostr. *Epp.* XVI, 935. — ²⁸ Dussor, *De nat. med.* II, 144; IV, 179; *Geogon.* I, LXXIV. *Eur.* *Suppl.* 6; *Pop. Lygd.* *Aut.* IV, XXII, 19; Dieterich, *Pop. Magica*, p. 750, 299. *De oraculis chaldæis*, p. I, n. Windischmann, *Zoroastrische Studien*, — ²⁹ Apul. *De Mag.* XXXI, XXVII; Val. Max. I, 1, 7; Plat. *Symp.* VIII, 8; *Aut. Var.* II, III, 31; Apoll. *Epp.* XVI, 399 s.; Dussor, *De nat. med.* II, 131, 207; III, 33, 31; Jambl. *De V. Pyth.* 19, 131; *Orph.* V. *Pyth.* 6. — ³⁰ Apul. L. I, LXXV. — ³¹ Plin. XXX, 2; XXV, 17; XXV, 2; Solin. III, 13. *Senec.* *Epp.* VI, Gell. X, 12; Diog. Laert. IX, 48; Berthelot, *Orig. de V. Helios*, p. 138; Id. *Les origines de l'Alchimie et les œuvres attribuées à Démocrite d'Abdère*, in *Journal des savants*, 1884, p. 325 sqq. — ³² Plin. *Nat. Hist.* XXX, 4, 2. Apul. *De mag.* XXVII; Diog. Laert. III, 6. — ³³ Synes, in *Epp. ad Dioscorum*, in *Fabric. Bibl. gynec.* VIII, p. 233. — ³⁴ Plin. *Nat. Hist.* XXX, 1, 2; Euseb. *Chron.* I, 48. *Procp.* c. I, 40. — ³⁵ V. 13; *Sud.* Ἰσχυρῶς, — ³⁶ Lobeck, *Agl.* 371.

tas¹. Le plus fameux est sans contredit Osthânès². C'est un successeur de Zoroastre; sa mission spéciale paraît avoir été de mettre par écrit la tradition. Pline lui attribue le premier livre de magie médicale³; on met sur son compte des apocryphes alchimiques⁴. Enfin c'est le plus fréquemment cité des auteurs magiques⁵. Le *Mxyzôxos* attribué à Aristote par Diogène Laerce devait être un tableau de cette magie telle que les Grecs pouvaient se la représenter⁶. Que la Grèce n'ait emprunté à cette époque aux civilisations orientales que des modes d'action et des doctrines d'ordre religieux, il serait sans doute exagéré de le prétendre. En tout cas, on en a fait entrer une notable quantité dans l'ordre de choses opposé à l'ordre religieux que nous désignons sous le nom de magie, et c'est ce qui est caractéristique. Ainsi la magie devint une combinaison de religions hétérogènes, une sorte de syncrétisme individuel et arbitraire⁷, superposé à la *γοργεσία* primitive. Nous avons établi plus haut que la magie était illégale, nous pouvons dire maintenant qu'elle est, non pas constamment, mais fréquemment considérée comme étrangère à la société où elle se pratique. Elle est illégale, nous dit Cicéron, parce que ses rites sont étrangers⁸. Les deux caractères sont inséparables. La magie dans une société donnée est le fait des étrangers⁹. L'imagination prête aux religieux étrangers les actes et les pouvoirs qui composent l'image vulgaire de la magie¹⁰. Les religions d'Asie Mineure, par exemple, furent considérées comme magiques au même titre que celles de la Perse et de l'Assyrie¹¹. Enfin, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut en d'autres termes, une religion déracinée est magique jusqu'à ce qu'elle reçoive le droit de cité, officieusement ou officiellement, là où elle est transplantée. Il en résulte que la magie ne se distingue point de la religion par le caractère miraculeux de ses effets ou le mécanisme de ses procédés, mais par ce qu'elle présente d'anormal en un point donné de l'espace ou du temps et d'incompatible avec le système des idées reçues et des images coutumières. Les recettes de la magie sont d'autant plus efficaces qu'elles viennent de plus loin¹².

L'histoire de la magie à Rome ou en Italie est à peu près semblable à l'histoire de la magie grecque. D'ailleurs on la connaît mal, et les meilleures descriptions de cérémonies magiques, celles des poètes, dérivent de la poésie grecque¹³. À l'origine sorcellerie populaire, magie de paysans, médecine dont Caton et Varron nous ont conservé des incantations, des recettes trop rares, mais caractéristiques¹⁴. Elle se mêle aux rites de la vie domestique, éloigne les démons qui menacent les enfants¹⁵, jette des sorts (*maleficium*), attire la pluie, la grêle, l'orage et rend les champs stériles¹⁶. Elle se distingue

parfois malaisément de la religion populaire, des rites du village, de la ferme et de la forêt. Mais la loi des XII Tables, qui l'interdit, atteste qu'elle est distinguée, au moins lorsqu'elle est malfaisante, des autres moyens d'agir avec les puissances surnaturelles. La divination privée devait former un vaste domaine indistinct entre la magie et la religion. La nékyomancie était pratiquée¹⁷. Le mot *maleficus*, usuellement employé pour désigner le magicien ne devient un terme de droit qu'à partir de Dioclétien¹⁸. On comprend sous la rubrique *veneficium*



Fig. 4781. — Consultation d'une sorcière.

à peu près l'ensemble des opérations de la magie tolérée ou interdite; c'est ainsi que la désigne entre autres la loi de Sylla de Sicariis¹⁹. Le mot *magus* fut introduit dans la loi dès la première année de Tibère²⁰ et est généralement appliqué, à partir de Trajan, aux praticiens de la magie criminelle²¹. Les sorcières sont appelées *sagae* ou *striges*; cette dernière expression les représente spécialement comme des vampires²². La figure 4781 représente probablement un paysan consultant une magicienne²³.

L'Étrurie paraît avoir été pour Rome ce que la Thessalie, la Thrace et l'Asie Mineure ont été pour la Grèce, une pépinière de sorciers, faiseurs de pluie ou chercheurs de sources²⁴, *apoflex*, néromanciens²⁵, etc. Mais l'haruspice avait été de bonne heure adoptée ou légitimée (*haruspex*). Cependant Caton défend encore au bon fermier de consulter les haruspices, les augures et les *hariti* aussi bien que les chaldéens²⁶. Outre les Étrusques, les Marses²⁷ et les Sabins²⁸, les Pélignes avaient une réputation de magie.

L'afflux des rites étrangers se produit à Rome après la seconde guerre punique, comme il s'est produit en

¹ Diog. Laert. *Proocm.* 2; Procl. in *Tin. IV*, 285. — 2) Il y a un Osthânès historique, Herod. VII, 31, père d'Amestris, femme de Xerxès qui accompagne en Grèce l'armée perse; cf. *Plin.* XXX, 1, 2. Un donxisme Osthânès vit au temps d'Alexandre, *Plin.* XXX, 1, 2. — 3) *Plin.* XXVIII, 1, 2; cf. XXX, L, 1 et Diog. Laert. L, 1; cf. Diog. O. L, 9; H, 193, 207; III, 105; IV, 33, 126, 175. — 4) Berthelot, *Cultes des Alchim.* op. I, II; *Orig. de P. Veleho.* p. 168 sqq. et p. 33, n. 1. — 5) *Plin.* XXVIII, 69, 256, 261; XXX, 13; *Diderich. Pop. Magia.* p. 304, l. 16; cf. *Ithois. Inv.* XXXV, p. 418; Tertull. *De anima*, LVII; Arnob. *Ad. Gentes*, 1; Aug. L. *IV. contr. Donat.*; Nicom. *Geras.* in *Plotius. Ethic.* cod. GLXXXVII. — 6) Rose, *Aristot. Fragm.* III, p. 32-36; Suidas l'attribue à Antisthène. S. O.; Diog. Laert. *Proocm.* 6-8 cite un *αγογισμὸς* d'Hermopistos; est-ce la *astrologie*? — 7) Camont, *Textes et monum. relatifs au culte de Mithra.* t. I, p. 36; cf. *Phil. Desperst.* 166 B. — 8) *Cic. De leg.* II, 10. — 9) Theodor. I, 64. — 10) Descende de la lune opérée par les Brahmanes, *Notius. Divin.* XXXVI, 27 sqq.; prêtre égyptien, *Apol. Metam.* II, xxvii; cf. *Badje. Egyptiomanie.* p. 43. — 11) Prêtres assés qualités de *γοργεσία*; *Stob. Serm.* XXXIII, 225; *Diod. Sic.* V, 226. — 12) Theodor. L. l. *Virg. Ecl.* VIII, 95. *Has herbas atque hanc Ponto nati beta venena. Ipse dedit Maeris.* — 13) *Virg. Ecl.* VIII; *Aen.* IV, 503

sqq.; *Horat. Epod.* V; *Ovid. Met.* VII, 159 sqq.; cf. Robert, *Bild und Lied*, p. 234, n. 5; *Luceu.* VI, 452-460; *Plin.* XXVIII, 2, 4. — 14) *Cat. R. rust.* 70, 71, 73, 96, 102, 127, 156 à 160; *Varr. R. rust.* (ed. Koell.) I, 2, 273. — 15) *Anst. Relig. de Romae.* p. 23; *Plin. Nat. Hist.* XI, 35, 95 (Strigae). — 16) *Plin.* XXVIII, 4; *Senec. Qu. nat.* IV, 7; *Serv. ad Aen.* VII, 99; *Aug. Doct. D. VIII*, 10; *Fallad. De r. rust.* I, 35. — 17) *Cic. Tuscult. Quaes. XVI*; *De divin.* I, 38; *C. Vatin.* VI; *Tac. Ann.* II, 28; *Suet. Ner.* 34; *Plin.* XXX, 5; *Dio Cass.* LXXVII. — 18) *Monsson.* O. l. p. 650, n. 3. — 19) *Ibid.* p. 635 et 639. — 20) *Ibid.* p. 640, n. 7. — 21) *Ibid.* n. 1, 2; *Cod. Theod.* IX, xvi, 5; *Cod. Justin.* IX, xviii, 7. — 22) *Sollan. Geschichte der Herenprozesse.* I, 60 sqq. — 23) *Peinture de Pompéi*; *Hellig. Wandgemälde Campaniens.* n° 1565. — 24) *Non. Marcell.* s. v. *Aquiles.* p. 69. (éd. Queicherat; cf. K. O. Müller. *Die Etrusker.* II, 318 sqq.; *Frazer. Golden Bough* 2, t. I, p. 113 et n. 3. — 25) *Clem. Alex. Protrept.* 11; *Theod. Ge. affect. cur.* X, p. 950-964. — 26) *De agr.* V, 4. — 27) *Lucil.* XX, 5; *Virg. Aen.* VII, 758; *Hor. Ep.* V, 76; *Al.* 29; *Op. Fast.* VI, 144; *Plin.* VII, 2; *Marie Graham. Voyage dans les montagnes de Rome.* 1819, p. 66; *Hirschfeld.* O. l. p. 23. — 28) *Hor. Sat.* I, IX, 29; *Kp.* V, 76. Sur les Pélignes, cf. *Hor. Ep.* XVII, 60.

Grèce. Les incantations dont Caton recommande l'emploi contre les lésations ne paraissent pas à première vue venir de la tradition indigène¹. Ici comme en Grèce, les religions étrangères non autorisées sont confondues avec la magie et soumises à la même législation. La situation est mieux définie qu'en Grèce par suite des efforts faits pour que la loi ne restât pas lettre morte. Après la deuxième guerre punique, un sénatus-consulte ordonne de détruire les livres de divination et de magie² et interdit en même temps la célébration de sacrifices avec des rites étrangers. Les manifestations religieuses prosrites par le sénatus-consulte des Bacchantes sont rangées par la loi à côté de la magie³. De même, nous l'avons vu, Pline compte parmi les mesures prises contre la magie les décrets de Tibère contre les druides⁴.

La loi resta impuissante. Les magiciens continuèrent à s'insinuer et à s'établir dans Rome. La littérature nous fait un portrait peu flatté des Canidies et autres sorcières, empoisonneuses ou entremetteuses qui pullulent dans les bas quartiers⁵. De nombreux témoignages nous montrent quelle clientèle crédule trouvait les chaldéens, les devins et les enchanteurs⁶. Ce que les auteurs nous disent du crédit des astrologues doit être étendu aux magiciens.

Or la magie, prise dans son ensemble, ne bénéficia pas de la tolérance ou de l'accueil accordé, sauf exceptions, aux religions provinciales. Les empereurs personnellement purent s'y intéresser et s'en servir⁷, mais à la condition de s'en réserver l'usage; entre les mains des particuliers la magie était dangereuse, et c'est probablement ce qui explique le soin que l'on met à lui laisser son caractère d'illégalité, sinon à la proscrire systématiquement et constamment. En 721-32 av. J.-C.), sous le triumvirat d'Octave, Antoine et Lépide, on chasse les magiciens et les astrologues⁸. Sous Tibère, en 769-16 ap. J.-C.), des sénatus-consultes bannissent les magies et les *mathematici* de l'Italie. L. Pitanius fut précipité du haut de la roche Tarpéenne et P. Marcius exécuté, *more prisco*, en dehors de la porte Esquiline⁹. Claude¹⁰, Vitellius¹¹, renouvellent les proscriptions de Tibère et l'empire païen se termine sur les lois de Dioclétien contre la magie et l'iatromathématique¹².

En dehors des manuels de magie sur lesquels nous reviendrons, deux séries de textes nous montrent ce qu'était la magie du monde gréco-romain unifié. Ce que la première série nous fait connaître, pris dans son ensemble, n'a généralement pas de date, c'est la magie éternelle, tellement usuelle qu'elle est sécularisée, qu'elle compte dans le total des connaissances scientifiquement acquises. C'est ainsi que Pline, qui considère la magie comme vaine, ridicule et illégale¹³, nous donne une col-

lection considérable de recettes et d'incantations qui sont passées de la magie populaire dans la médecine érudite et dans les différentes techniques auxquelles il touche. Pline n'est pas isolé, et l'une des préoccupations principales de la science gréco-romaine paraît avoir été de formuler et d'enregistrer l'expérience et la pratique léguées par les générations antérieures. L'association de la science et de la magie se fait si intime que le mot *μαγικὸς* prend le sens de magique¹⁴.

Les ouvrages des médecins sont d'excellents documents pour l'étude de la magie médicale¹⁵; citons parmi les Grecs, Aétios d'Amida, Alexandre de Tralles, Theophrastus Nonnus, le recueil des *Hippiatrica* et particulièrement les livres sur les remèdes comme les poèmes d'Nicandre (*ἠθρησιάζει, ἠλαξείψαρμαξεί*)¹⁶, le *de Materia medica* de Dioscoride et ses appendices, et le traité des Cyanides; en latin, le *de Medicamentis* de Marcellus¹⁷.

De même les agronomes ont codifié la magie agricole. Il faut citer en première ligne le recueil des *Geoponica*¹⁸, en latin les recueils de Columelle et de Gargilius Martialis¹⁹. Depuis l'*Histoire des plantes* de Théophraste en passant par Alexander Polyhistor (*ἠστομασιῶν συναγωγὴ*), les naturalistes, les auteurs de *μαγικὸς* comme Neptunios²⁰ touchent plus ou moins à la magie. A côté d'eux il faut ranger les collectionneurs de prodiges, les Paradoxographes²¹ dont le plus ancien est sans doute l'auteur du *περὶ θαυμασιῶν ἡκουσμάτων* attribué à Aristote, les anti-quières comme Macrobe et Sorens Sammonicus qu'il cite²². Citons enfin les recueils de proverbes (Diogenianos, *παραομιλίαι ἀημωδέεις ἐκ τῆς Διογενειανῶς συναγωγῆς*, Zenobios)²³, où l'on peut trouver des renseignements épars.

La deuxième série de textes comprend les sources sur la philosophie alexandrine et le gnosticisme²⁴. Les renseignements sont épars dans les commentaires philosophiques et dans des livres comme le *de Abstinentia* de Porphyre, le livre sur les mystères des Égyptiens et le petit livre de *Sacrificia et Magia*, dont le texte grec est perdu, traduit et publié par Ficin dans les œuvres de Proclus²⁵. Ces textes nous renseignent sur la magie mystique, telle qu'elle s'est développée particulièrement autour de l'École d'Alexandrie. Elle est le produit du syncrétisme dont on a signalé plus haut les débuts. Elle se compose d'éléments philosophiques et religieux encore mal différenciés. C'est une synthèse de tous les moyens connus d'agir sur les pouvoirs spirituels. Elle est à mi-chemin entre la religion et la magie des recueils de recettes et capable de se tourner dans l'une ou dans l'autre direction. Un certain nombre de personnages typiques, Apollonius de Tyane²⁶, Alexandre d'Abonotique, le Pérégrinos de Lucien, tiennent à la fois du philosophe, du charlatan, du prestidigitateur et du fondateur de religions.

¹ Cat. *De agr.*, c. 160, *Maestas vincta ducijs dardarijs asiolaribus*, etc. cf. Bergk, in *Phylol.* XVII, 585; Weleker, *Kleine Schrif.* III, 73. — ² Liv., XXXIX, 10, 8; cf. Sueton. *Aug.*, 31; Paulus, V, 23, 18; *Dig.* X, 2, 3, 1. — ³ Aul. *Resp. de Boner.*, p. 76 sqq. — ⁴ Plin. *Nat. Hist.* XXX, 1, 3. — ⁵ Bueschfeld, *O. L.* p. 21; Ebelr, *O. L.* p. 7. — ⁶ Maury, *O. L.* p. 72 sqq.; Bonché-Leclercq, *O. L.* *Tac. Ann.* II, 69; Du Cass. LVII, 18; LXXVII, 13. — ⁷ Cf. Wessely, *O. L. Pap. Paris.*, 2296 sqq.; sous Marc-Aurèle (expédition contre les Quades), *Ito Cass.* LXVI, 3, p. 1187; Hellogabalus, *Ep. Laupred.*, 9; Herod., IV, 12, réimpression officielle de magiciens sous Caracalla. Maury, *L. L.* Pline accuse Néron de magie, *Nat. Hist.* XXX, 1, 3. — ⁸ Du Cass. XLIV, 33, p. 706; cf. *Id.* IV, 36, p. 137, discours de Néron contre les religions étrangères, les sacrifices secrets et la magie. — ⁹ Tac. *Ann.* II, 42; cf. H. 89; *de aere arboribus iudaicisque*, p. 49 *Hof.* XII, 42. — ¹⁰ Suet. 13. — ¹¹ Bonché-Leclercq, *O. L.* p. 306. Berthelot, *Org. de l'Alchim.*, p. 72. — ¹² Plin. XXX, 1, cf. Heim, *L. A. Index.* — ¹³ Dietsche, *Abrucan.*, p. 51, n. 2. — ¹⁴ Christ, *Gesch. d. Griech. Lit.* (Iwan von Müller's *Handbuch*, 3, VII),

p. 860; Rob. Fuels, *Wundermittel aus der Zeit des Galenus*, in *Neue Jahrbücher*, 1893, p. 137-143. — ¹⁵ *Hof.* p. 372. — ¹⁶ Heim, *De rebus magis Marcelli medici*, in *Schedae phylol. Hermanni Censor ablatar.*, p. 120 sqq.; Jacob Grimm, *Ueber Marcellus Bardilighanos*, in *Abh. d. Berlin. Akad.* 1837; Grimm-Fiebel, *Ueber die marcellinischen Formeln*, *Ind.* 1855; *Kleine Schriften*, II, p. 114-115, 132-172. — ¹⁷ Christ, *Ind.*, p. 863. — ¹⁸ Schanz, *Gesch. der Rom. Lit.* (Iwan v. Müller's *Handbuch*, VIII), II, 2, p. 387-III, p. 198. — ¹⁹ Ed. Genui, *Strogan Prap.* 1881. — ²⁰ Christ, p. 733, cf. 370; *Paradoxographi graeci*, éd. Westermann, 1839; *Revue archéologique*, *operei numis.*, 64. Keller, 1877. — ²¹ Schanz, *O. L.* III, p. 138 et 162. — ²² Christ, p. 775. — ²³ Schmidt, *Gnostische Schriften in Koptischer Sprache*, p. 332, J. Müller, *Historie critique de gnosticisme*, 1828; Kung, *Über Gnostiker und ihre Lehren*, 1887, surtout I. — ²⁴ Ed. Genui, *Op.* III, p. 278. — ²⁵ Suid. s. v. *Μαγικὸς*, Luc. *Her.* 5. Philostrate, *V. Apollon.*, dédicant son héros de l'écroulement de magie, *L. de l.* 18, V, 12, VIII.

Les philosophes tendent naturellement à faire prévaloir le caractère religieux du mélange, mais entre la théurgie et la magie ou la goétie, ils ne peuvent point tirer une ligne de démarcation suffisamment nette; Porphyre, qui paraît avoir été particulièrement préoccupé de cette confusion, en a conscience et en fait l'aveu¹. La différence est toute d'intention et dépend de la moralité individuelle. Il manque à la théurgie alexandrine, pour être religieuse comme l'ancienne théurgie égyptienne, une base sociale suffisante. Elle est sortie de la religion. Le procès d'Apulée² nous montre bien que le public et les philosophes ne s'entendaient pas pour la nommer du même nom; ce sont moins les maléfices particuliers qu'on lui reproche et dont il se défend avec esprit, que les initiations variées dont il se vante et les traditions dont il proclame la sainteté qui le rendent suspect de magie. Du dehors, la philosophie, même sans mélange de théurgie, paraît magique. Pour Apulée et les Alexandrins, il nous paraît malaisé de les justifier du reproche. Cependant la théurgie finit par rentrer en partie dans la religion; mais elle ne le doit pas aux philosophes. D'une part, les sectes gnostiques sont des sociétés religieuses qui, dans la mesure où elles sont reconnues comme telles, transforment la théurgie magique en culte³; or il est difficile de distinguer des sectes ophites, par exemple, les compagnies de magiciens⁴. D'autre part, le mithriacisme donne un caractère religieux à des modes d'action et à des théories qualifiées auparavant de magiques⁵. Il est à noter que pour Pline les premières manifestations du mithriacisme officiel à la cour de Néron sont magiques⁶.

Les sceptiques, épicuriens et cyniques ont produit toute une littérature qui s'oppose à la philosophie théurgique⁷. L'épicurien Celse, qui est probablement le même que l'adversaire d'Origène et à qui Lucien a dédié le *Προδομνους*, avait écrit un *Κεφάλαιον μαγικόν*⁸. La *Γογγύσιον ζώον* du cynique Théonomaos dont Eusèbe a conservé un long fragment est une critique des oracles en général. De même la critique de Lucien⁹ dépasse la magie proprement dite pour atteindre l'ensemble du merveilleux religieux et mythologique. Citons encore le *Προς μαθηματικούς* de Sextus Empiricus. Ces écrivains ne reprochent pas à la magie d'être irrégulière ou dangereuse; ils prétendent démontrer sa vanité; les magiciens, comme le *Peregrinos* ou l'*Alexandros* de Lucien, sont pour eux de simples fourbes, hypocrites et immoraux qui exploitent la crédulité des bonnes gens; et sur ce point, d'ailleurs, ils ressemblent aux prêtres errants des divinités orientales, comme les prêtres de la déesse syrienne que nous présente le *Lucius*. Les fantasmagories magiques sont des supercheries bien machinées; la description de la *lécanomanie* dans les *Philosophoumena*¹⁰ est un bon

exemple de cette façon d'interpréter le rituel des mages et des théurges. Dans la littérature romanesque, qu'il s'agisse du voyage à Thulé d'Antonius Diogène, de Théagène et Charicléa, des *Βυζολοιαντζ* de Jamblique, du Pseudo-Callisthène, des récits de Palladius sur l'Inde et des Brahmanes¹¹ ou, chez les Latins, des métamorphoses d'Apulée, la magie est un thème favori et un élément nécessaire de pittoresque.

La position des chrétiens à l'égard de la magie est tout autre que celle des sceptiques. Origène fait un crime à Celse d'en nier la réalité¹². Saint Augustin croit à l'efficacité des rites employés pour agir sur les démons¹³. N'oublions pas que le christianisme s'est propagé dans les milieux où s'est développée la magie mystique¹⁴. La nécessité de se dégager du gnosticisme appelait naturellement sur la magie l'attention des Pères de l'Église. Le caractère exclusif de la religion d'une part, de l'autre la force de l'autorité collective dans l'Église, font distinguer le magique du religieux avec une netteté que n'égale aucun des critères fournis par la Grèce et par Rome. C'est pour cette raison que nous poussons jusqu'ici cet exposé sommaire. Le gnostique et l'hérétique sont des magiciens, à commencer par Simon le Mage¹⁵; Ménandre¹⁶, Marcus¹⁷, les Basilidiens¹⁸, les Carpocratens¹⁹ de même sont taxés de magie. Entre le Dieu et le démon, il n'y a pas une simple différence de degré comme pour le théurge alexandrin; il y a une opposition absolue; les démons sont les mauvais génies, et c'est à ces mauvais génies que l'on attribue indistinctement tout le merveilleux illégal²⁰. La magie et la religion travaillent aux deux pôles du monde des esprits. Naturellement toutes les formes du paganisme sont reléguées dans la magie. C'est par une opération magique (*magica operatio*) que s'expliquent les signes donnés par les idoles²¹ et, comme dit Tatien²², *μάγος ἔστιν Ἄστρις, βερραπίου δ' Ἀπόλλων*. Il résulte de cette opposition que lorsque le christianisme devint religion officielle, les lois sur la magie, complétées d'ailleurs par les lois de majesté, furent appliquées avec une énergie inusitée et qu'elles engendrèrent une persécution dont on trouvera l'exposé dans Maury²³. Signalons simplement, pour montrer le caractère de cette persécution, l'histoire du jeune homme qui fut mis à mort parce qu'il avait été surpris approchant alternativement ses mains d'un marbre et de sa poitrine en comptant les sept voyelles pour se guérir d'un mal d'estomac²⁴.

Les livres magiques. — La magie de l'époque impériale nous a laissé un certain nombre d'écrits anonymes ou apocryphes et de recueils. Ces ouvrages magiques et leur usage sont mentionnés fréquemment par les auteurs anciens²⁵. Citons en première ligne les livres d'Hermès Poimander, *ὄρον Ἀσκληπιοῦ πρὸς Ἄκουαν βασιλέα*; fragments conservés par Stobée; *Asclepius sive dialogus*

¹ Porph. *Lettre à Anthon*, ap. Eusèb. *Præp. ev.* V, 10. — ² Cf. le procès d'Apollonius, Philostr. V, *Apoll.* 7 et 8. — ³ Dieterich, *Pap. Magica*, p. 764; *Abraras*, p. 152; Schultze, *Geschichte des Vaterlandes des griech. rom. Heidentums*, II, 377; Bertheloff, *Coll. des Alchimistes*, I, 1, p. 3; *Pap. Lond. Bal. V*, II, 20, 29 (Marcianisme); J. Matter, *Histoire critique du gnosticisme*, 1828. — ⁴ Dieterich, *Abraras*, p. 119. — ⁵ Camout, *Textes et Monuments*, I, 1, p. 36; Bousset, in *Archiv für Religionswissenschaft*, 1901, p. 167; *Pap. Paris*, p. 175-189; *Pap. Lond.* XLVI, 5; Wessely, in *Wiener Studien*, VIII, p. 180 (plaquette d'or de Vienne); *Année sociologique*, I, IV, p. 298. — ⁶ *Plin.* XXX, 1, 6. — ⁷ Philostr. V, *Apoll.* VII, 39. — ⁸ *Christ. O. l.* p. 745, n. 5. — ⁹ *Luc. Alexandr., Deumora, Pseudomantis, Philosophes*, etc. — ¹⁰ IV, 4 (63 sept.). — ¹¹ *Christ. O. l.* p. 815 sept. — ¹² *Orig. Adv. Cels.* I, 5, 17, 20; IV, 153. — ¹³ *Aug. De civ. Dei*, XXI, 6. Sur la réalité de la magie, cf. *Iren. Adv. hæres.* 23, 4; Tertull. *Apolog.* XXVIII; *De Anima*, VIII; Eusèb. *Præp. ev.* V, 14;

Nicéph. in *Synops.* p. 362; Harnack, *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, 1892 *Traktat und Untersuchungen*, VIII, 4. — ¹⁴ Weinel, *Wirkung der Geister*, p. 77, 126, magie chrétienne, glossolalie, incantation; cf. Eudocia, *De S. Cypriano*. — ¹⁵ *Just.* I, 26; Adhérents de Simon, *Iren.* I, 23; P. Lugano, in *Nuovo Bollettino di archeologia cristiana*, 1900, p. 29. — ¹⁶ *Just. L. l.* I; *Iren.* L, 1. — ¹⁷ *Ibid.* I, 13. — ¹⁸ *Ibid.* I, 24. — ¹⁹ *Ibid.* I, 25. — ²⁰ *Dionéche*, II, 2; III, 4; *Just.* I, 14; Weinel, *O. l.* p. 126. — ²¹ *Iren.* V, 28; Eusèb. *Hist. ecclési.* IX, 3. — ²² *Or.* VIII, p. 36. — ²³ *O. l.* p. 106-150; Seeck, *Cat. codicum astrologorum genoverorum*; Kroll et Olivieri, *Cod. Venet.* p. 179, extrait de la *Vita Severi Antiocheni* de Zacharias Scholasticus, destruction de livres magiques en Syrie vers 457-458. Sur la magie au 1^{er} siècle, voir Puché, *Saint Jean Chrysostome et son temps*, p. 180 sept. — ²⁴ *Ann. Marc.* XXVIII, 2, 28. — ²⁵ Dieterich, *Neue Jahrbücher*, Sp. XVI, p. 751; *Luc. Philosop.* 39; *τὰ τοιαῦτα βιβλία παλαιὰ ἐδόξατο ἐπὶ*; *Ibid.* 57; *Acta Sancti*, 26 sept. p. 225, *Vita Cypriani*.

Hermētis trismegisti)¹ qui peuvent paraître plus philosophiques que magiques, dépouillés comme ils sont des applications de la gnose qui, dans les papyrus, suivent habituellement les passages mythiques ou dogmatiques²; puis les *Ἱερογλυφικά* d'Horapollon³; enfin les écrits astrologiques de Nechepso et de Petosiris [astrologia]⁴.

Quant aux papyrus qui ont échappé aux destructions systématiques, telles que celle qu'ordonna Dioclétien en Égypte, voici la liste de ceux qui ont été publiés⁵: Parthey, *Papyri Berlinenses*, in *Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften*, 1865, p. 109-189. — Leemans, *Papyri graecae musei Lugdunensis*, t. II, Leyde, 1885. Le papyrus V (J. 384, Cat. Anast. 75)⁶ de Leyde a été publié à part par Dieterich, *Papyrus magica musei Lugdunensis Batavi* (denovo editi, commentario critico instruxit, prolegomena scripsit Alb. Dieterich in *Neue Jahrbücher für Philologie*, Sp. XVI (1888), p. 747-827. Dieterich a tiré du papyrus IV (J. 395)⁷ le livre intitulé Βήλος ἐπὶ ἐπιταξιομένη Μονῆς ἢ ὀνόμαζ Μουσιῶτος περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου, qu'il a publié dans ses *Abrarus*, Leipzig, 1891, p. 167-205⁸. — Wessely, *Griechische Zauberpapyri von Paris und London*, in *Denkschriften der ph. hist. Kl. der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien*, t. XXXVI, 1888; grand papyrus de la Bibliothèque nationale de Paris (3274 lignes); *Papyrus Anastasy* (British Museum, XLVI); *Papyrus Mimaut* (n° 2391, Louvre); Papyrus XLVII du British Museum (Anastasi 5). E. Miller, *Mélanges de littérature grecque*, p. 442, 447, 452, sqq., avait publié déjà les lignes 434-462, 1956-1989, 2714-2870 du papyrus de la Bibliothèque nationale⁹. Les papyrus de Londres XLVI et XLVII, sont réédités dans Kenyon, *Greek Papyri in the British Museum*, t. I, p. 64 et 81. Le papyrus XLVI avait été précédemment édité par Goodwin, dans les *Publications of the Cambridge Antiquarian Society*, 1852, *Fragment of a Graeco-Egyptian work upon magic*. Les lignes 304-369 ont été commentées et traduites dans King, *Gnostics and their remains*, p. 242-244. Nous aurons à mentionner au cours de ce travail un certain nombre de traductions et de commentaires partiels des papyrus. — Wessely, *Neue griechische Zauberpapyri*, *ibid.*, t. XLII, 1893; papyrus CXXI du B. M., 1045 lignes; papyrus CXXII; papyrus CXXIII; papyrus CXXIV. Papyrus Bainer 1-12 (fragments). Les papyrus de Londres sont réédités par Kenyon, t. I, CXXI, p. 83 sqq., CXXIII, p. 120, CXXIV, p. 121. Le pap. CXXV (γραφεὶς Ἀπολλωνίου Τουρνεόσις ὑπεργράφει) est publié par Kenyon, p. 123 sqq. Wessely a publié encore le papyrus XIV, 46 (3378) du Louvre dans un Programme du Gymnase de Hernalz, 1889, p. 2

sqq., et une tablette de bois de la collection de l'archiduc Rainer dans les *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer* (V, 20, 1889). — Berthelot et Ruelle, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1888¹⁰. — Il faut signaler, comme contenant des parties magiques, les manuscrits suivants publiés en totalité ou en partie et utilisés par Heim, *Incantamenta magica graeca latina*, Grees; Codex Lipsiensis 475, fragment édité par Bursian, in *Ind. Lect. aet.*, Iena, 1873 (Cf. *Philologus*, 1890, p. 543). Codex Palatinus 224 (Harporation, Pitra, *Analecta sacra*, V, p. 293 sqq.). Codex Parisinus 2286 (p. 61, *Traité alimentaire du médecin Hiérophile*, éd. Boissonnade, in *Notices et Extraits*, XI, p. 478). Codex Sinaiticus, éd. Tischendorf, tab. XX, 7.

Latins : Codex Bernensis A, 92, saec. X Catalogue Hagen, p. 129; 250 (*ibid.*, p. 286); 334 p. 332; 538 (p. 449). Codex Cavensis, 183, saec. XI livre de Damigeron in Pitra, *Analecta sacra*, t. II. Codex Sangalensis 751 (*Medicina Plinii*), Val. Rose, *Herm.*, VIII, p. 54. Codex Vindobonensis 93; A. Haupt, in *Sitzungsberichten der Akademie der Wissenschaften in Wien*, 1872. Codex Laurentianus, Cat. Bandini, III, p. 40 (πρὸς τοῦ Δαυὶ εἰς Ἡερόφιου). Codex Vossianus, Piccolotta, *Avvedotum latinum*. — Ajoutons à cette liste les manuscrits suivants¹¹: Codex Laurentianus XXVIII, 34 (Cat. Bandini, II, 59-62), fol. 85. Cf. Kroll, *Astrologisches*, in *Philologus*, 1898, p. 123 sqq. Codex Barberinus III, 3, fol. 205, ann. 1497; on y trouve une série d'*incantamenta* et d'exorcismes (71-85). Codex Neapolitanus II, c. 34 (cf. *Catal. Salvatoris Cyrolli*, t. II) ann. 1495; on trouve une description de lécanomanie au fol. 2342. — N. J. Politès a utilisé deux manuscrits de Munich et deux manuscrits d'Athènes dans *Ἠλιακογραφαὶ σταχυολογία ἐκ τῶν μαγικῶν βιβλίων*, in *Parnassus*, 1892, XV, p. 174 (cf. *Byz. Zeitschrift*, 1892, p. 355-371)¹².

Il faut signaler ici le Catalogue de manuscrits astrologiques publié par Boll, Cumont, Kroll et Olivieri (Bruxelles, Lamertin, à partir de 1898). Les deux premiers fascicules (*Codices Florentini*, *Codices Veneti*) ne contiennent presque rien qui appartienne directement à la magie. Dans le troisième (*Codices Mediolanenses*) on trouve de longs extraits de manuscrits magiques grecs récents.

La littérature des oracles magiques est à partager entre l'astrologie et la magie¹³.

Les *tabellae devotivae*, dont nous n'avons pas à nous occuper ici spécialement (devotio), sont une source importante de renseignements sur la magie qu'il convient

¹ Parthey, *Hermētis Trismegisti Poemata*, Berlin, 1854; Ménard, *Hermes Trismegiste*, Paris, 1866; Ἐρμῆς τοῦ τρισμεγίστου περὶ γαστρονομίας, οὐρανονομίας, καὶ γαστρονομίας, τῆς ἀστρονομίας, ἱερογλυφικῆς, ἱερογλυφικῆς ἀποστομῆς, in *Biblioth. Physic. et medic. graeci*, t. p. 130-140. Suivant Jambl. *De myst. et y.* aurait 302 livres d'Homère; on trouve mentionnés en ce la des titres des ouvrages qui lui sont attribués, entre autres un *περὶ τοῦ Pop. Logd. Bat. IV, l. 12*; cf. *Pap. Berol.* I, 308, *περὶ τοῦ ὄνομα*, à comparer aux *περὶ τοῦ ὀνόματος* d'Orphée; Wessely, *Hermes Trismegistus*, in *Mittheilungen Rainer*, V, 1892, p. 133-134. (Cf. de Vaux, *Lebanon des incantations*, p. 11, 117, 169, 170, 214, 266, 315). ² Cf. le livre intitulé *εὐαγγέλιον* et Berthelot, *Cult. des Aléman*, p. 3. ³ Leemans, Amsterdam, 1835, cf. Stud. x, v. Bandini, *Catal. cod. graec. bibl. Med. Univ. Lovan.* t. II, p. 454, 651, t. III, p. 228, 234. Fabricius, *Bibl. graec.* t. I, p. 88 sqq. ⁴ Riese, *Aerobiosus et Petrosiris fragmenta*, in *Neue Jahrbücher*, Sp. XIX, 1893, p. 178, pour la magie, voir B. *opus medicamentum venetorum*, particulièrement p. 382. ⁵ Sur cette littérature, voir Vireux, *Die Papyrusliteratur von den 10 Jahren bis 1898* in *Jahresbericht über die Fortschritte der class. Alterthumswissenschaft* de Einsiedl, 1900. Bacherlin, in *Centralblatt für Bibliothekswesen*, 1897; Anrich, *Das antike Mysticismus*, p. 16, n. 2; Reuvens, *Leetres et M. L'etronne*

⁶ Sur la partie démotique de ce papyrus, cf. Leemans, *O. l.* p. 6. — ⁷ IV, 12; V, 43; VI, 2; XIII, 18. — ⁸ On a autre papyrus du Musée de Leyde, l. 385, *Cat. Anast.* 65, contient des parties grecques magiques. *Mon. Egypt.* du Musée de Leyde, l. 1829, 14 planches et 8 tables; cf. Brugsch, in *Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft*, VI, 2, 1842. — ⁹ Sur les rééditions, voir Wiener *Sinica*, VIII, 2 et *Lit. Centralblatt*, 1887, n. 1; Novossadsky, *Ad papyrus magicae bibliothecae parisiensis atheniensis palaeographiae*, in *Journal du Ministère de l'Instruction publique* (en russe), t. GCXII, décembre, *Section de philologie classique*, p. 81; Kulner, in *Rheinisches Mus.* XLIX, p. 29. Étude de *πύλας ἀποστομῆς*, l. 296 sqq. — ¹⁰ Sur les MSS. alémaniques, André Berthelot, in *Archives des Missions scientifiqes*, t. XIII, p. 819-845. — ¹¹ Wünsch, *Deferiunt tabellae aethiœ*, XXII, — 12 Cf. Vassiliev, *Archaica graeco-byzantina*, 1893, p. 336. M. A. Fouquier, in *Mém. de la Soc. de géographie*, IX, p. 399-401; Ricouche, *Tablètes et formules magiques à double sens*, p. 9 sqq. — ¹³ *Oracula magica cum scholiis Ptolemaei et Isidori, Opera critica et Astrologica* (Ὀρακῶν μαγικῶν σχολία), éd. Opswonus, Paris, 1599; *Zoroastres magica arctica*, cat. Bandini, t. II, p. 386; Wolf, *Porphyrus de philosophia et venetis harricaria* v. D. 1806; Kroll, *De oraculis chaldaicis in Ptolemaei Phil. Abhandl.* VII, 3, 1894.

au moins de signaler ici. On les trouvera réunies et commentées dans la préface des *Defixionum tabellae aetiae* de Wuensch. Mentionnons particulièrement les *Inscriptions relating to sorcery in Cyprus* publiées par Miss Macdonald dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1890, p. 160 sqq.; la tablette d'Alexandrie (Dilthey, *Rheinisches Museum*, IX, 370; Lenormant, XVIII, 563; Babelon, *Catalogue des bronzes antiques de la Bibliothèque nationale*, 700; la tablette d'Hadrumète; les *defixiones* du temple de Déméter à Cnide (*Sammlung der gr. Dialekt-Inschr.*, III, 41, p. 233 sqq.). Une importante série de tablettes magiques trouvée à Rome a été publiée par Wuensch dans ses *Sethianische Verfluchungstafeln*. Plus récemment M. Olivieri a publié des tablettes trouvées à Bologne (*Studi Italiani di filologia classica*, 1899, p. 193). Citons encore E. Ziebarth, *Neue attische Fluchtafeln* (*Nachr. d. K. ges. A. Wiss. z. Göttingen*, Ph. hist. Kl. 1899, p. 105-135¹) et Wuensch, *Neue Fluchtafeln* (*Rheinisches Mus.*, 1900, LX, p. 62 sqq.), qui, outre des rectifications et des commentaires, ajoute quelques fragments inédits aux textes publiés par M. Ziebarth.

Il est à remarquer que les papyrus magiques ne contiennent pas seulement des formules de dévotion en blanc, mais aussi des formules particularisées¹.

La date des grands papyrus magiques de Berlin, de Londres et de Paris peut être fixée entre la fin du second siècle et la fin du quatrième ap. J.-C.². Le papyrus I de Berlin contient l. 26 l'invocation ζυζή Γεωργύε; Parthey y reconnaît saint Georges et se fondant sur ce que l'insitution de la fête du saint date de 308, il regarde cette date comme un terminus *a quo*. Mais l'identification est contestée³, avec toute apparence de raison.

Les divers papyrus magiques qui nous sont parvenus ne sont pas des ouvrages originaux et indépendants⁴. Ils citent des textes; ils indiquent des variantes⁵ et, d'autre part, contiennent des éléments communs⁶. Par exemple il faut rapprocher *Pap. Paris.* 136 sqq. et *Pap. CXXI*, 74-81, *Pap. Berol.* I, 315-327 et *Paris* 1957-1988, *Pap. Berol.* II, 101 sqq. et *Pap. V*, III, 6 sqq.; *V*, VII, 27-33 et *W*, XXII, 14-27⁷.

L'hymne ou la formule est, suivant les versions, raccourcie ou allongée. Certaines formules habituelles sont indiquées par une simple allusion comme dans les textes babyloniens. Il est malaisé de reconstituer les originaux de cette littérature, entremêlés et défigurés par une longue et infidèle tradition.

Quels sont les éléments de la tradition qu'ils représentent? Plin⁸ distingue trois sources de magie. La pre-

mière est l'École perse qui commence à Zoroastre⁹ et aux deux millions de vers qu'on lui prête; pour les Grecs, le révélateur et le commentateur du Zoroastrisme est Osthauès; Pythagore, Empédocle, Démocrite paraissent se rattacher à l'École perse; Démocrite commente Apollobéchés de Coptos¹⁰ et Dardanios¹¹ qui avait écrit en phénicien; à cette branche appartiennent les noms anciens des Mèdes Apuscuroc et Zaratus, des Babyloniens Mamarus et Arabantiphocus et de l'Assyrien Tarmoencas, auxquels, dit Plin¹², on ne prête point d'ouvrages. La seconde école est l'École juive, qui descend de Moïse¹³, Jammès et Jotapès¹⁴. La troisième est une école cyprioite¹⁵. Il est étrange que Plin ne mentionne point ici l'une des branches importantes de la tradition magique, la branche égyptienne, dont les représentants sont si fréquemment nommés dans les papyrus. Hermès¹⁶, Tplie¹⁷ l'hiérogammaté livre adressé à Ochos, Typhon¹⁸, Manéthon¹⁹, Zimis le Tentyrite²⁰, Apollon Béchés (Horus)²¹, Agathodemon²², Chinès²³, Nephotis²⁴, Pibeches²⁵, Bolus de Mendes²⁶, Nechepso²⁷, Damigeron, Bérénice, Ptolémée Physcon²⁸, Marié la Juive est un des principaux auteurs de la branche alchimique de la magie. On rencontre en outre les noms d'Agathobélés²⁹, de Thalès, d'Anaxagoras³⁰, Héraclite, Diogène³¹, Evenus³², Erotyle³³, Epaphrodite³⁴, Himerius³⁵, Pasès³⁶, Chaeiron³⁷, Parmocènes³⁸. Enfin ceux des auteurs alchimiques récents, les magiciens proprement dits, restant généralement voilés sous l'apocryphe: Zosime, Synesius, Olympiodore, Pélagé le philosophe, Jamblique, le Chrétien, Hiérothée, etc.³⁹... Le grand papyrus de Paris contient une lettre du magicien Néphotis à Psamétique⁴⁰, un charme de Salomon⁴¹, une lettre de Pitys le Thessalien à Osthanès⁴², un *ἐπιχαίριον* d'Hermès⁴³; il nous fait connaître le magicien Pachratès⁴⁴, contemporain d'Adrien. Le papyrus CXXI du Musée Britannique contient des *Δημοκρίτου πύθια* (167), un *ὄνειροπίπτος* de Démocrite et de Pythagore, un écrit de Βεζζιζ et un *Κλζουδιστος πελήριον*.

Ces indications nous suffisent pour savoir comment les magiciens alexandrins se représentaient l'origine de la tradition qu'ils suivaient⁴⁵. Nous sommes d'ailleurs en état de les compléter, sinon de déterminer avec précision la provenance de tous les rites usités. Pour l'étude de l'élément perse, on se heurte à la question de la date des livres sacrés de l'Iran. M. Cumont a pris la peine de dégager des papyrus ce que l'on pouvait y trouver de mithriaque⁴⁶; mais soit que la magie perse se soit mêlée de trop bonne heure à la magie grecque, soit qu'elle ait servi de véhicule aux autres magies étrangères, il est malaisé de distinguer son apport⁴⁷. L'élément parthe⁴⁸

¹ Mentionnons à la suite de cet exposé de la littérature magique un certain nombre d'articles que nous n'aurons pas l'occasion de signaler ailleurs : Le Blant, *Sur quelques talismans de bataille*, *Revue archéologique*, 1892, I, p. 60; Id., *Notes sur quelques formules cabalistiques*, *Mon. de l'Acad.*, LXXXV, 2^e partie, p. 173; Berthelot, *Journal des savants*, 1895, p. 243; U. Benigni, *Una formula magica bizantina*, in *Bessarione*, 1897; Botti, in *Bull. Soc. arch. alc.*, 1898, p. 61. — ² Wessely, *Gr. Zauberp.* p. 12; Id., *Neue gr. Zauberp.* p. 3; Dielerich, *Pap. mag.* p. 759. — ³ Parthey, *O. l.* p. 117. — ⁴ Cf. Dielerich, *Pap. mag.* p. 758. — ⁵ Wessely, *Gr. Zauberp.* p. 12; Id., *Ephezia Grammatia*, p. 2 sqq.; Id., in *Wiener Studien*, VIII, p. 188. — ⁶ Wessely, *Neue gr. Zauberp.* p. 12. — ⁷ On trouvera ces rapprochements dans Dielerich, *Pap. mag.* p. 759; Wessely, in *Wiener Studien*, VIII, p. 190 sqq. — ⁸ Plin. *Nat. Hist.* XXX, 1, 2. — ⁹ *Pap. W.* XXII, 19. Voir plus haut. — ¹⁰ *Pap. Leyp. Bat.* V, IV, 15. — ¹¹ *Pap. Paris*, Index; *Colum. B. r.* V, 398; Tertull., *D. anat.* 57, 635. — ¹² Plin. *L. c.* — ¹³ *Manuscrit de saint Marc*, 6^e 7; Berthelot, *Collect. introd.* p. 111; Dielerich, *Abraças*, L. I; *Pap. Berol.* II, 115; *Pap. CXXI*, 619. — ¹⁴ Jammès et Jotapès, cf. Dielerich, *Pap. magica*, p. 753; cf. *Erod.* VII, 10-12; Paul., *Ep. ad Timothy*, II, 3, 8; Apul., *De mag.* c. IX; *Orig. Tract. in Matth.* XXXV, p. 191. — ¹⁵ Plin. XXX, 1, 2. — ¹⁶ *Pap. W. L. U.*; *Pap.*

Paris, 885. — ¹⁷ *Pap. W.* XXII, 9. — ¹⁸ *Pap. Paris*, Index. — ¹⁹ *Pap. W. L. U.*; Dielerich, *Pap. mag.* p. 756. — ²⁰ *Pap. V*, IV, 15. — ²¹ *Ibid.*. — ²² *Ibid.*. — ²³ *Mss. de saint Marc*, L. I. — ²⁴ *Pap. Paris*, 154. — ²⁵ *Ibid.*, 2007; *Kapp. Beiträge*, p. 188. — ²⁶ *Colum. B. r.* VII, 5. — ²⁷ Heine, *O. l.* n° 131. — ²⁸ *Pap. W.* XXI, 2; Dielerich, *Pap. mag.* p. 753. — ²⁹ *Pap. V*, IV, 1; *Varr. H. r.* I, 1; *Colum. B. r.* I, 1. — ³⁰ Psellus, *De lapid. virtut.* p. 38. — ³¹ *Mss. de saint Marc*, L. I. — ³² *Pap. W.* XXII, 16. — ³³ *Pap. W. L. U.* — ³⁴ *Paris*, 2420. — ³⁵ *Pap. V*, III, 23. — ³⁶ *Tzetz. H.* p. 135, 970. — ³⁷ Plin. XXXVI, 13, 19; cf. *Hermès*, XI, p. 430-439. — ³⁸ Pitra, *Spic. Salesm.* I, II, p. 47. — ³⁹ Sur les auteurs magiques, voir Dilthey, in *Bleim.* *Mon.* XXV, 332-334; Berthelot, *Orig. de l'Alchim.* p. 168; Id., *Collect. introd.* 111; *Mss. de saint Marc*, *ὄνειροπίπτος* 75; *βατα*; *ἐπιχαίριον* 76; *πύθια*; *Ibid.* I, 1, 20; Apul., *De mag.* XI; Amob., *Adv. gentes*, I, 32; Tertull., *De anim.* 55. — ⁴⁰ 153 sqq. — ⁴¹ 850 sqq. — ⁴² 200 sqq.; *Jamb.* *De myst.* VIII, 5; X, 7; Plin. XXVIII, 7, 23; Euseb., *Præp.* c. I, 200. — ⁴³ 1373 sqq. — ⁴⁴ 2441 sqq. — ⁴⁵ Voir *Pap. V*, VII, 19. Sur la magie orientale en général, voir Sachau, *Chronologie orientalischer Völker*, p. 29. — ⁴⁶ *Cumont, Textes et Monuments*, I, II. — ⁴⁷ Wünschmann, *Zoroastrische Studien*, 1893, p. 200-313; *Die Stellen der Alten über Zoroastrismus*. — ⁴⁸ *Pap. V*, VIII, 18.

ne se distingue probablement pas de l'élément perse.

Sur l'élément druidique et sur l'élément brahmanique qui nous sont également signalés¹, nous en sommes réduits aux conjectures, et, quant au premier tout au moins, mieux vaut ne pas s'en préoccuper.

La magie assyrio-chaldéenne, sauf exceptions, ne paraît pas être arrivée directement aux magiciens grecs. On trouve mentionné l'emploi de rites babyloniens². On rencontre à plusieurs reprises le nom de la déesse chthonienne *Erschkigal*³ dans une formule qui varie peu et le nom plus ou moins allongé du dieu Nêbo⁴. Mais dans les textes qui nous sont connus ces mentions sont exceptionnelles. Le rituel de la magie assyrienne ne diffère d'ailleurs point de celui que nous trouvons en usage à l'époque de nos papyrus. D'autre part, de même que la magie alexandrine, la magie des Mésopotamiens forme avec sa littérature un corps de doctrines et de rites, souvent croisés sans doute de pratiques et d'idées religieuses, mais qui, pris dans son ensemble, est suffisamment différencié. Il n'est pas probable qu'une doctrine aussi bien codifiée soit restée sans influence directe ou indirecte sur la magie grecque⁵.

L'élément juif entre directement dans la composition des livres magiques et il y tient une place importante⁶. Les Juifs paraissent avoir fourni au personnel de la magie un appoint considérable. Ils avaient une réputation bien établie de magiciens. Ils passent pour être les dépositaires de la tradition magique⁷. Les cercles d'où nous viennent les textes que nous possédons étaient fortement pénétrés de judaïsme. Le papyrus de Paris nous a conservé un long exorcisme (3009 sqq.) emprunté à une communauté « d'hommes purs »⁸ qui était probablement quelque communauté judéo-orphique, sinon une communauté juive semblable à celle des Thérapeutes de Philon. La tablette d'Hadrumète est un autre témoin important de cette magie juive acclimatée dans le monde grec⁹. A côté de ces documents où le judaïsme apparaît à l'état pur, il y a une infinité de passages où les formules juives et les moyens d'action magiques fournis par les Juifs sont

mêlés à un rituel d'origine différente¹⁰. En quoi consiste l'apport des juifs dans la magie gréco-romaine? Ils n'y introduisent point une magie toute faite¹¹, mais des éléments de magie. La Bible, traduite en grec et interprétée par Héruès¹² en égyptien, est la principale contribution des Hébreux. Elle fournit une partie de la mythologie magique¹³. Le Dieu des Hébreux tient une place considérable dans les incantations¹⁴. Les diverses formes de son nom, 'lzo, Szôzôb, devenu 'Aloxôb et 'Aôb¹⁵, 'Aôbzôzô¹⁶, 'Aôzôzô¹⁷, 'Aôovzô¹⁸, les noms de Jacob, d'Abraham, de Moïse, de Salomon¹⁹, ceux des archevêques surtout y sont répétés à satiété. On a expliqué le fameux mot Abraxas comme une corruption de la bénédiction hébraïque (*haberachah* la bénédiction, *haberachah* + *daberah* la parole = *abracatabra*²⁰). Les mots hébraïques plus ou moins défigurés abondent dans nos textes²¹. Quant à ce que l'on pourrait appeler proprement la magie juive, pour les époques anciennes, nous ne la connaissons que par allusion; ce que nous connaissons d'elle à l'époque de la rédaction du Talmud²² forme une branche particulière de la magie générale qui a poussé parallèlement à celle que nous étudions ici.

Le christianisme entre dans la magie de la même façon que le judaïsme et à sa suite²³, pour une part moins forte, naturellement. Signalons simplement dans le papyrus de Paris l'exorcisme par le nom de Jésus, qui est en tête du long passage juif dont nous avons parlé plus haut (3020), et un exorcisme copte (1227²⁴). Jésus est encore mentionné dans une formule du papyrus V²⁵. Nous avons vu d'ailleurs que le gnosticisme et la magie étaient souvent indiscernables²⁶.

La principale contribution est celle de l'Égypte. La plus grande partie des textes en provient. On y cite des autorités égyptiennes et l'on s'y réfère à la tradition du pays²⁷. Outre ses dieux et sa mythologie, l'Égypte a apporté au fonds commun une magie toute faite²⁸, codifiée, ayant une histoire et différenciée à peu près de la religion. Nous savons que la magie égyptienne pouvait exposer ceux qui la pratiquaient à des poursuites législatives²⁹:

¹ Diog. Laërt. *Proleg.*, Palladius, περί τῶν ἐν Ἑλλάδι ἠδὲ καὶ ἐν Ῥωμαίοις, 614. — 2 Apul. *De mag.*, XXXIII. — 3 Decker, *Kunde Persopolis*, in Roscher's *Lexikon*; Paris, voir index, *Pap.*, XVI, 349. — 4 *Επιστολὴ Νιζογενεωδῆς*, *Pap.*, V, X; cf. Wünsch, *Defectioina tabellae aethiops.*, p. 31, 15; tablette d'Alexandrie, 3, 13. — 5 Sur la magie assyrienne, voir Lenormant, *La magie chez les Chaldéens*, 1874; Halevy, *Documents religieux de l'Assyrie et de la Babylonie*, 1882; Halevy, *Textes relig. assyr.*, en double réimpression, in *Rev. scientifique*, IV, 150-160, 245-251, 343-354; Tallqvist, *Die assyrische Beschwörungssprüche*, Mayfld, 1894; Zimmer, *Die Beschwörungstafeln Sharps*, 1896; Jensen, *De incantationum aemerie assyriorum sermone* que dicitur Shurbi, tab. VI, in *Zeitschrift für Keilforschung*, I, 1, p. 311; G. Laurent, *La magie et la divination chez les Chaldéens*, Assyrus, Paris, 1894; King, *Babylonian Magic and Sorcery*, 1896; Budge, *Babylonian Witchcraft, in the Babylonian and Oriental Revue*, VIII, no 9, p. 201-210; Kuseweller, *Über Occultismus des Alterthums*, I. Akkader Hebräer, Leipzig, 1896; Air, *Ursprung der Gauderismonen*, p. 68; Gratz, *Assyria und Babylon, Religious Texts*, passim — 6 Sur la magie juive, voir W. Davis, *Magie, Divination und Demologiam among the Hebrews*, 1897; I. Blau, *Das altjüdische Zauberkunst*, 1898; Wessely, *Gr. Zauberp.*, p. 13 sqq.; R. I. Wunderlich, *Biblisch-talmudische Medizin*, 1893; M. Gaster, *The Logos ebdomas in the magical Papyrus of Paris and the book of Enoch*, in *Journal of the Royal Asiatic Society*, janv. 1901, p. 109-117. — 7 Berthelot, *O. l.*, I, p. 233. Zosime; *Μαγείας*, *Les Papyrus d'Osiris*, trad. I, IV, p. 266 sq. — 8 *Pap.*, Paris, 3088; cf. Dieterich, *Abraxas*, p. 137 sqq. — 9 Deissmann, *Bibel Studien*, 1895, p. 21 sqq.; Blau, *O. l.*, p. 96 sqq.; Wünsch, *Defect. tab.*, p. xvi. — 10 Entre autres, *O-ôos*; *Μαουίος*; Dieterich, *O. l.*, *Pap.*, CXXI, 600, 324, 509, 700, 367, 592; *Pap.*, XVI, 481, *ἄστρον ἄστρον ἄστρον ἄστρον*; Heim, *O. l.*, 63. — 11 A noter cependant les choses comme le *Επιστολὴ Εὐσεβίου*, Heim, 61, 62. — 12 Berthelot, *O. l.*, I, p. 223. — 13 *Genet.* de *Exer.*, XXI, 1-5; XXXV 30 in Berthelot, *O. l.*, I, III, 287 (*Chaine de Moïse*); Wünsch, *O. l.*, p. 22. — 14 Marcell, XXI, 2; Heim, *O. l.*, 99, 172; *Pap.*, CXXII, 7, etc. — 15 Blau, *O. l.*, p. 105. — 16 *Pap.*, XVI, 117, 352, 470 = les quatre 7, etc. — 17 important dans la théogonie de Marcus (Keuxon). — 18 Joseph, *Ant. Jud.*, VIII, 5; Heim, *O. l.*, no 61, 62, Σαζαί, Σαζαίος, Dieterich, *Abraxas*,

p. 142. — 18 *Corp. misc.*, lat. VIII, 12511, 25. — 19 *Ibid.*, — 20 Keuxon, p. 63. Avec les corrections que nous apportons à sa rédaction, la conjecture est seule viable; il faut observer que la séquence *haberachah daberah* est artificielle. — 21 *Ααζωα* = pour longuere, *Pap.*, XVI, 340, etc.; *Ibid.*, 350, *ααζαωααα* = le soleil éternel; cf. *Corp. misc.*, lat. VIII, 12511. — 22 Blau, *O. l.*, p. 19 sqq. — 23 Wessely, *On the spread of Jewish-Christian religious ideas among the Egyptians*, in *Expositor*, s. III, no 13, p. 193 sqq.; Heim, *O. l.*, no 63; *Academy*, 1893, II, p. 350, fragment prophétique sur papyrus terminée par une prière à la Vierge. — 24 Cf. Wessely, *O. l.*, p. 12. — 25 *Pap.*, V, VI, 17. Selon Wünsch, XXX, la tablette d'Hadrumète seule de toutes les définitions paraît chrétienne. Sur le gnosticisme et la magie, voir plus haut, n. 25, p. 1501, et Schmidt, *Gnostische Scheiteln in Koptischer Sprache*, p. 502, 630, 634. — 26 Sur la magie sexuelle, voir R. Kraetzschmar, *Zwei Mystifikationen des Jahué Namens in den arabischen Schulterscheibungen*, in *Zeitschrift für Assyriologie*, 1893, X, p. 69; H. Gollancz, *A selection of Syriac charms, in Congress des Orientalisten*, 1897, t. IV, p. 77 sqq.; Pagan, *Inscriptions moudiennes des copies de Khoury; tabellae demoticis aramaicis* de Dunas, Lidjarski, *Ephr.*, 1900, p. 26; Halevy, in *Rev. Semit.*, 1901, p. 263; Clermont-Ganneau, *Bulletin archéol. orient.*, t. IV, p. 57 sqq. — 27 *Pap.*, CXXI, 1, 9; *Pap.*, XVI, 380, *ἀστρον ἄστρον ἄστρον ἄστρον*, voir l'exorcisme égyptien dans les papyrus, voir Brugsch *Evangel.*, *Ägyptische Zeitschrift*, 1883; Lévyllaun, *Mélanges de philologie égyptienne et assyrienne*; *Pap.*, XVI, 239, Keuxon. — 28 Wiedemann, *Religio der alten Aegypter*, p. 147 sqq.; Erman, *Aegypten und ägyptisches Leben*, t. II, 371 sqq.; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, 1895, p. 212 sqq.; Budge, *The book of the Dead*, CXLVIII-CXXVI, *Id. Egyptian magic*, 1899; *Id.* in *Archaeologia*, 1890; Davies, *O. l.*, p. 70, 94, 128; Blau, *O. l.*, p. 42 sqq.; Dieterich, *Abraxas*, p. 155; De Jong, *O. l.*, p. 79 sqq.; Evarez, *Globus Bough*, t. I, p. 15, 64, 67; Clarias, *Le papyrus magique Harris*, 1860; Leumann, *Monuments égyptiens du Musée de Leyde*, t. I, pl. i-iv; Maspero, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre* (34259), p. 113-124; A. Erman, *Die Mysterien des Papyrus Westar*, 1890. — 29 Budge, *Book of the Dead*, p. 15, *Id. Egyptian magic*, p. 73; Clarias, *O. l.*, p. 130 sqq.

et nous voyons dans le roman de Théagène et Chariclée que le contact des choses magiques était interdit au prêtre¹. Les rites de l'ancienne magie égyptienne étaient semblables à ceux que prescrivent les papyrus², ce qui, d'ailleurs, serait une preuve insuffisante de filiation, s'il n'y en avait d'autres. Quant à l'alchimie, ses origines égyptiennes sont établies aussi bien que possible³.

Les différents éléments sont mêlés⁴; Isis, qui révèle la science sacrée à Ilorus, l'a recue d'un ange des Hébreux. Cependant, si l'on prend les textes un à un, on voit que certains éléments peuvent y dominer. Le papyrus W de Leyde cite surtout des autorités juives; les papyrus de Berlin et le papyrus V citent surtout des autorités grecques⁵. Il est vrai qu'il s'agit d'apocryphes.

Les procédés de la magie. — Les actes magiques présentent une infinité d'aspects suivant la nature de leur objet, le but de l'action et sa portée; l'image que le magicien se fait de leur genre d'efficacité en détermine le caractère et cette image est changeante; de même, suivant la façon dont on représente la production des phénomènes et la direction des êtres par la magie, les modes de l'action magique doivent changer. Il s'agit ici de dégager ce qu'il y a de commun et de spécifique dans les manifestations particulières de la magie.

Tout acte magique a pour but, soit de mettre des êtres vivants ou des choses dans un état tel que certains gestes, certains accidents, ou certains phénomènes doivent s'ensuivre infailliblement, soit de les faire sortir d'un état analogue. Il y a toujours, soit imposition, soit suppression d'un caractère ou d'une condition, ensorcellement ou délivrance, prise de possession ou rachat. On exprime ce fait par l'image du lien qu'on lie ou qu'on délie (εὐν : *ἐπιτροκατῆσις*⁶). Le mot *religio* est employé souvent pour désigner cette sorte de contrainte⁷. Tout abstrait qu'il soit, ce mot arrive à désigner une sorte d'être vague, de personnalité diffuse qui se précise par degré. La possession est une forme extrême, mais typique, de l'ensorcellement des personnes⁸. La *lycanthropie* est l'une des formes de possession fréquemment produites par la magie⁹. La métamorphose est un exemple grossi du changement d'état de l'individu ensorcelé. Comme représentation sensible de l'enchantement, l'Hippomane d'Olympie est à signaler¹⁰. Dans les cas d'enlèvement que l'on peut ranger sous la rubrique de *fascination*, l'effet de l'action magique trouve, au contraire, son expression la plus vague *fascinam*.

En thèse générale, la magie arrive à ses fins par deux

méthodes : méthode directe et méthode indirecte. D'une part, l'effet semble résulter immédiatement de l'accomplissement du rite; de l'autre, le magicien agit sur des êtres surnaturels qui lui servent d'intermédiaires ou d'agents.

Toutes les opérations qui relèvent de la méthode directe s'inspirent du principe universel de la *sympathie*¹¹; la contiguïté et la similitude tendent à devenir identité. La forme la plus simple de l'action magique est la communication par le contact d'un objet doué de propriétés magiques, générales ou spéciales¹². La vertu d'un talisman ou d'une amulette passe sur celui qui la porte *AMULETUM*. Les différents produits de la chimie magique¹³ : philtres amoureux, onguents médicaux, eau sacrée des alchimistes¹⁴, sont à comparer aux amulettes et agissent comme elles.

Les substances employées dans la préparation des talismans, philtres, remèdes, etc., agissent, chacune prise à part, de la même façon. L'une des principales préoccupations de la magie est de déterminer l'usage des particularités spécifiques des êtres vivants et des choses. L'aimant est une substance magique à vertus indéfinies¹⁵; de même le sel¹⁶, le galbanum¹⁷; la pierre dite *aglaophotis* ou *marmaritis* est utilisée dans les évocations, contre l'épilepsie et les maux d'yeux¹⁸; on mentionne une eau mantique qui rend clairvoyants ceux qui la boivent¹⁹. Les ennemis d'Apulée l'accusaient d'avoir acheté très cher certains poissons pour l'exécution de ses maléices; il est vrai qu'il lâche, malgré les apparences, de démontrer que les poissons sont rarement employés par la magie²⁰. Par contre, les oiseaux de nuit, hiboux, striges²¹, sont magiques au premier chef. Ovide met des ailes de striges dans la marmitte de Médée²²; on finit par confondre l'oiseau et les sorcières. Le lièvre, le lézard, l'ibis, etc., sont mentionnés dans le papyrus CXXI²³. Tandis que l'attention des alchimistes s'est portée surtout sur les substances minérales, celle des magiciens, comme nous l'avons déjà vu, s'est portée surtout sur les plantes²⁴; le laurier²⁵, la mauve²⁶, l'ellébore²⁷, la jusquiame (ἰεράν βοτάνην, ἧτις ἴσθιν ἰσκαλάμος²⁸ qui s'emploie contre la goutte, le plantain, la pulmonaire *consiligo* que l'on emploie contre la peste bovine²⁹, la centauree³⁰, la pomme³¹, la mandragore³², la *κωνοκεραλίδιος βοτάνη* dont la mention revient si fréquemment dans les papyrus³³, la myrrhe³⁴, la rue³⁵, le plantain³⁶, etc. Il est inutile de donner ici une énumération complète des matières magiques³⁷. Mentionnons, pour mémoire, une autre série de substances dont l'emploi est souvent

¹ VI, 5; cf. Philostrate, *V. Apoll.* II, 18. — 2 E. Meyer, *Skt.-Typhon*, p. 11, 12, 18. — 3 Berthelot, *Orig. de l'Alchimie*, p. 71. — 4 Berthelot, *Collection*, t. II, p. 206. — 5 Diöderich, *Pap. mag.*, p. 757; cf. Parthey, *Pap. Berol.* I, 235, note. — 6 *Pap. Paris.* 295; *Pap. Minant.* 163; cf. Wünsch, *Defor. tab. att.* IV, 5. — 7 Marc, XV, 11. *Howe religio*ne *crudo, evaco, exarato de istis venabris medullis*. — 8 Keeseler, Wünsch, *Defor. tab. att.* VI; Apul., *Met.* II, V; Chabou, *De quoliquo textu heroyphicis relatiis ante espritus passivis*, in *Bull. arch. de l'Alchimie* n.° 1506, p. 44. — 9 Voir dans le *Brief. Alchim.* Leubuscher, *Ueber die Welschensagen über die Verwandlungen im Mittelalter*, 1840; Hertz, *Der Werwolf*, 1862; Plat., *Resp.* 363 D (culte de Zeus Lycæus); Paus. VI, 8, 2; Petron., *Sat.* 61; *Phin.* VIII, 22. — 10 Varr., *Fr.* 962; *Verg. Ecl.* VIII, 97; Ovid., *Met.* VIII, 270; Aug., *De civ. deo* VIII, 17. — 11 Paus., V, XXVII, 3. — 12 Tylor, *Primitive culture*, I, 115; Frazer, *Golden Bough*, II, p. 7 sup.; Jevons, *Introduction to the history of Magic*, p. 28 sup. — 13 Proclus, *De sacrif. et mag.* 64. — 14 Cusan., *Id.* III, p. 283. — 15 Apul., *Met.* III, 17, 21; Proclus, *Ibid.*, p. 282; *Philos.* IV, 624-662 sqq.; 670 sqq.; Apoll., *Rh. Argon.* IV, 109 sqq. — 16 Berthelot, *O. l.* — 17 *Pap. Paris.* 2641 sqq. — 18 *Ibid.* 2647 sqq.; Luc., *Dial. meretr.* IV, 5. — 19 *Hor. Sat.* I, VIII. — 20 Heim., n.° 47. — 21 *Phin. Nat. Hist.* XXIV, 160; Apul., *De herb. c.* LXIV; *Pap. Berol.* I, 249, on lit en marge εὐβοτάνη. Sur la valeur magique des pierres, voir L. de Mély, *Les lapidaires de l'antiquité*, t. I. — 22 *Les lapidaires grecs*, 1898; *Phin.* XXXVII, 9; *Oryth. Achaïc.*; Fr. Kuntz,

Folklore of precious stones, Chicago, 1894. — 19 Buresch, *Claros*, p. 44, n. 6. — 20 Apul., *De mag.* XXIX; cf. Plaut., *Capt.* 182. — 21 *Phin. Nat. Hist.* XI, 35, 59, 232; *Hor. Ep. V.* 19; *Ev. Fast.* II, 131; *Propert.* III, 629; Heim., p. 154, n.° 146. — 22 *Or. Met.* VIII, 269. — 23 Voir dans Wessely, *N. gr. Zauberp.* p. 45, une liste de substances, plantes et animaux magiques mentionnés dans le papyrus CXXI. Sur le lézard, *Pap. Lugd. Bat.* V, 13. 1; Bredner, *Bemerkungen zu Kyanos*, II, ss. 7, 8. *Ueber die Verwendung der Zuckelbe im Augenleiden*; *Phin.* XXIX, 120, 130; Adian, *Nat. an. V.* 47; Marcell., *Herb.* III, 48; Colum., *U.* 5, 3. — 24 *Esperandieu, Épigraphe romaine du Poitou et de la Saintonge*, p. 333, tablette de Poitiers; Heim., p. 541, n.° 235. — 25 Heim., p. 535, n.° 202. — 26 Roscher's *Lexikon*, s. v. *Mandragoras*. — 27 *Pap. XLVI*, 198; *Pap. CXXI*, 620; *Phin.* XXX, 2. — 28 *Mure, Pflanzenwelt in der griech. Mythol.* 1890, p. 76. — 29 *Ibid.*, p. 240; *Leuz. Botanik*, p. 671; *Alex. Tract.* I, 195; Kühnert, *Föner zauber*, in *Bh. Mus. XLIX*, p. 61. — 30 *Phin.* XXII, 2. — 31 On la trouva, déposée par ordre alphabétique, dans l'artefacte adrebratus de Riess, du *Dictionnaire de Panly-Wissowa*, t. I, 38 et particulièrement p. 30-38.

prescrit par les textes : la cire¹, le miel², la farine³, certaines farines, l'eau⁴ ou l'eau de pluie⁵ jouent le rôle de simples véhicules; il faut cependant que ces substances soient appropriées au rôle spécial qu'on leur fait jouer⁶.

La vertu des substances magiques n'est pas toujours attribuée à leur nature spécifique. On l'attribue soit à une origine fabuleuse comme celle de l'aconit, née des dents d'Echidna et introduite en Grèce par Médée⁷, soit à une relation mythique quelle qu'elle soit. Dans la magie chrétienne, les animaux immondes sont considérés comme les agents du diable et c'est de là, précisément, que vient leur vertu magique⁸. Des séries de plantes, de minéraux, de parfums correspondent à la série des planètes et sont utilisées pour cette raison⁹. De plus, les substances sont souvent désignées dans les textes, non pas par leur nom vulgaire, mais par un nom qui implique généralement une relation entre elles et une divinité. L'halimus est le *diadème d'Osiris*¹⁰, le mercure est appelé le *lait de la vache noire*¹¹; nous rencontrons des *sang de Mars, semence d'Ammo, doigt de Mercure, cheveau, oreilles de Vénus, barbe de Jupiter*¹², etc.; une partie de ces noms ont passé dans la nomenclature usuelle. La signification de ce vocabulaire était révélée aux apprentis par des clefs¹³. Il est possible, puisqu'on le dit, que l'usage de ces noms ait eu pour but de mettre en défaut la curiosité du vulgaire¹⁴ et de donner aux opérations un caractère plus mystérieux; on ne peut pas croire cependant qu'ils n'aient pas contribué à déterminer la valeur magique de l'objet; ils font partie de sa représentation. Enfin le caractère terrible, obscène, anormal que ces noms donnent souvent aux cérémonies pour qui n'en a pas la clef, est également à considérer. D'autre part, le nom vulgaire des substances et aussi les analogies plus ou moins vagues que leur aspect peut suggérer sont pris en considération par la magie : « *Neque enim minus istis que commemorari accommodari possunt similiter ex vocabulo suspiciones. Posse dicitis ad res venerius sumpta de mari spuria et fascina propter nominum similitudinem : qui minus possit ex eodem litore calculus ad vesicam, testa ad testamentum, cancer ad ulcera, alga ad quercerum ?* » dit Apulée à ses accusateurs¹⁵. Le réséda calme les maladies par la vertu de son nom¹⁶. Le plomb agit par sa lourdeur et on l'emploie contre ses ennemis dans les jeux du cirque¹⁷; il agit aussi par sa froideur¹⁸. Le grillon doit probablement sa vertu magique à son aspect bizarre¹⁹. Le *Physiologus* donne une idée suffisante de cette histoire naturelle qui sert de base à la magie²⁰. En général, tout ce qui est anormal²¹, tout ce qui est habituellement considéré comme impur, appartient de droit à la magie.

Une bonne partie des substances magiques sont donc considérées comme de simples véhicules d'actions sympathiques et non plus comme faisant partager par leur contact des vertus spécifiques inexplicables. La même substance peut être considérée tour à tour de l'une et de l'autre façon²². Au même point de vue, il faut distinguer les substances magiques par essence de celles qui sont magiques par accident, soit à cause de leur couleur²³, soit en raison de la place d'où elles proviennent, comme les objets pris dans les thermes, dont la mention revient fréquemment dans les formules d'opération²⁴.

Ainsi, en parcourant cette première classe d'agents magiques, nous voyons appliqués quelques-uns des corollaires les plus lointains de la loi de sympathie. Le magicien s'efforce d'employer, soit isolément, soit en composition, des substances ou des objets qui aient une analogie, même peu apparente, de nom, de forme, de qualité avec le sujet de l'action magique, le phénomène à produire, l'état qui doit le suivre, les forces que l'on doit faire agir et d'autres qui ont été, sont ou doivent être soit en contact, soit en relation plus ou moins organique avec les êtres intéressés dans l'opération. A vrai dire, il est assez difficile de démêler les applications du principe de la sympathie dans la pharmacie magique. Généralement, les raisons qui ont déterminé une première fois l'emploi d'une substance spéciale sont effacées par l'antiquité de la tradition, et l'usage fréquent doit s'être souvent transformé en nécessité; d'autre part, lorsque les substances sont employées à l'état isolé, comme amulettes, par exemple, la façon dont s'exerce leur efficacité est trop vague pour que le fonctionnement de la loi soit apparent, et lorsqu'elles sont employées en composition, les effets différents produits par les composants se croisent à tel point qu'il devient impossible de les distinguer. Le jeu de la loi apparaît au contraire en pleine lumière dans un grand nombre d'opérations où le résultat désiré est obtenu par de simples actes symboliques²⁵. On peut distinguer deux processus. Le premier consiste à remplacer le sujet de l'action, personne ou chose, par un substitut. Le deuxième consiste à figurer le phénomène à produire. Des exemples de ces deux séries d'actes sympathiques se rencontrent à chaque pas dans toutes les magies connues. Ils ne manquent pas dans la magie gréco-romaine. Nous retrouvons ici la communication par contact que nous avons rencontrée d'abord. Que l'on touche des verres avec de petites pierres, celles-ci s'identifient avec celles-là, on jette les pierres, et les verres sont guéris²⁶. On peut transférer une morsure de scorpion d'un homme à un âne²⁷, un mal de ventre à un canard²⁸ ou à une grenouille, ou à un chien²⁹, en appliquant ces animaux contre la partie ma-

¹ Ovid. *Amor.* III, 7, 2; *Paris.* 1878, 1881, 2359, 2368, 2378, 2915, 3215. — ² *Pap.* *Berol.* I, 6. — ³ *Paris.* 2647, 2880 (sic) 2910. — ⁴ *Pap.* *Berol.* II, 36. — ⁵ *Pap.* XXI, 232; *Pap.* *Berol.* I, 287. — ⁶ *Col. Col. Metrol.* cod. 17. — ⁷ *Ov. Met.* VII, 305; pour la magie, cf. Loebck. *Agf.* 903. — ⁸ *Mann.* p. 103, n. 2; *Prælus.* *De sacris.* et mag. 64. *Lousin.* I, III, 280. — ⁹ Cf. *Dieterich.* *Athenæus.* p. 174 (*livre de Muses*); *παρά τις τῶν ἀνομήτων*, *Galen.* IV, 1. Pour les métaux, cf. *Berthelot.* *Coll. des alchim. grecs.* introd., p. 77 seq.; *Col. Lapidarium.* Plat. XXVIII, cod. XII, f. 64. *Bambini.* II, 2, 219 (220) *τῶν εὐδαίμωνων τῶν ἐν ἰσθμῶν βασιλέων* (*Κρόνος ἀρχὸν καὶ ἀνομήτων καὶ ἰσθμῶν βασιλέων*). *Viehparth.* et *Palastricus Fragmenta.* 64. *Hess.* p. 82. — ¹⁰ *Diase.* I, 21, et. 14, l. 9, 25, 120, 114, II, 144, et. 2, 164, 180; III, 6, 26, 28, IV, 4, 23. — ¹¹ *Berthelot.* *O. L.* I, l. 12, et. *Pap.* W. III, 113; IV, 4. — ¹² *Loebck.* *Agf.* p. 887 seq.; et *P. Lange.* n. p. *Amor.* *Paris.* *Wessely.* *N. qd. Zauberp.* p. 1. — ¹³ *Berthelot.* *O. L.* introd., p. 11, 12. — ¹⁴ *Wessely.* *L. L.*; *Berthelot.* *O. L.* l. 4. Sur les noms donnés aux plantes, cf. *Dieterich.* *Pap.* mag. p. 781 pour les animaux, p. 781 pour les minéraux, p. 786. — ¹⁵ *Pap.* V, 12 et 11. — ¹⁶ *De mag.* c. XXXV. — ¹⁷ *Boseda*

magus reseda. *Plin.* XXVII, 12, 106. — ¹⁸ *Wünsch.* *Sethianische Tabellen.* p. 72. — ¹⁹ *Wünsch.* *Defix. Tab.* att. p. IV, *οὐκ ἀνάγει τὸν ἀκόσμητον ἀφ' ἑσθῆος καὶ ἐκείνου τὸ ἔργον* *Loebck.* *Agf.* 973. — ²⁰ *Land.* *Arvoluta agraria.* I, IV; *Phil.* *Speielligionen salomonae.* I, II, p. 27; seq.; I, III; *Peters.* *Der griech. Physikalikus und seine oriental. Uebersetzungen.* 1898. — ²¹ Les monstres, *Geopon.* II, 18, 9; XIII, 5, 4; V, 83. — ²² *Telle Furne.*; *Berthelot.* *Collect.* introd., 58, 14, 16, 17, 214. *Apul.* *De mag.* VI, usage de l'urine comme dentifrice en Espagne. — ²³ *Voit plus loin.* p. 1420. — ²⁴ *Pap.* CXVI, 305, 340, 363, 377; O. *Hirschfeld.* *Untersuchungen auf dem Gebiete der rom. Verräthungsgeschichte.* I, 173; et. *Pap.* *Berol.* II, 39. *Wünsch.* *Defix. Tab.* att. X, *domus balnearum.* *Pællus.* *mag. Egypt.* 24, 64. *Boussomad.* n. 2. — ²⁵ *Voit Frazer.* *Golden Bough* I, ch. I, ch. III. — ²⁶ *Marcell.* XXXIV, 19. *Plin.* XII, 119; et. J. *Barde.* *Wart auf den curia.* in *Folk Love Record.* I, 1878, p. 216-228. — ²⁷ *Geopon.* XIII, 9; XV, 14; *Plin.* XXVII, 10, 12; *Archeolog. Heron.* 180. — ²⁸ *Plin.* XXX, 7, 20. *Marcell.* XXVII, 33. — ²⁹ *Plin.* l. l.; *Marcell.* XXVII, 132.

lade; dans ce dernier cas, l'autopsie prouve la réalité de la translation. Dans tous les cas le mal est expulsé. Le même effet s'obtient par le passage entre les jambes d'un homme ou d'un animal, à côté d'un tombeau, à travers un arbre percé, à travers les rais d'une roue, un entre-colonnement¹, deux cadavres², sous la racine d'un arbre³. Par une modification du même procédé on pouvait donner à un homme la vue d'un lézard préalablement aveuglé⁴. Entre un blessé et l'agent de sa blessure, le contact détermine une sympathie et l'on peut soigner la blessure par l'intermédiaire de l'arme⁵. Un pas plus loin, et la cause du mal fournit le remède⁶. Il est naturel qu'on puisse localiser sur une partie d'une chose ou d'un être ce qu'on peut transmettre par contagion⁷. La partie vaut pour le tout. Les cheveux⁸, les ongles⁹, les dents¹⁰, la salive¹¹, l'empreinte des pas¹², les vêtements¹³, tout ce qui touche à l'homme ou en fait partie¹⁴ permet de le représenter intégralement et d'agir sur lui. Nous avons un exemple de double translation dans le cas où l'on attache les ongles coupés d'un fiévreux à la porte de son voisin¹⁵. On utilise la continuité supposée de la famille et l'on pense agir sur un homme en agissant sur ses parents¹⁶; on utilise même celle de l'espèce¹⁷, et c'est probablement la raison d'une partie des emplois d'os ou d'autres reliques humaines dans les cérémonies magiques. Une simple figure, en dehors de tout contact ou de tout autre mode de communication directe, est représentative. Enfin le nom joint à la figure ou employé seul supplée à tout¹⁸. La translation de la personnalité peut être assez complète pour entraîner la mort; ainsi, lorsqu'on prend l'écume de la bouche d'un mulet pour soigner un asthmatique, le mulet meurt¹⁹.

De même que la figure est identique à la personne, la figure de l'acte ou du phénomène est respectivement identique à ce qu'elle représente, et si la chose représentée n'existe pas encore, la représentation a pour effet d'en déterminer la production. Nous avons vu dans l'histoire d'Iphigène le couteau à châtrer les bœufs rendre stérile par son attouchement. Dans les cas de translation de maladie, on supprime la maladie par la destruction ou l'éloignement de ce qui la représente²⁰. Une sorcière coud la bouche de ses ennemis en cousant la bouche d'un poisson²¹. Les fermiers écartent la grêle de leurs champs avec des nœuds et des clefs qui sont censés les enfermer, soit la tenir dehors²². On simule avec des nœuds les liens d'amour²³,

avec des nœuds déliés l'accouchement²⁴, etc. Un moyen d'arrêter l'épilepsie était de planter un clou à la place où avait touché la tête du malade dans sa dernière chute; on jouait ainsi la maladie à la terre. Les clous magiques dont la figure 4782 représente un exemplaire ont eu encore d'autres emplois²⁵. La figure d'un ongle de fer était propre à arrêter un cœur²⁶. Pour sortir d'un gosier un osselet ou un épi, il suffisait de retourner trois fois un tison, de manière à plonger chaque fois un de ses bouts dans le feu²⁷. Pour entraîner sa victime à la mort ou la livrer aux puissances infernales, le magicien met son image ou la tablette d'imprécation qui la concerne dans un tombeau²⁸, à moins qu'il ne dépose des ossements dans sa maison²⁹. On symbolise la fièvre par le feu³⁰. Pléon nous apprend qu'on meurt seulement à l'heure de la marée basse³¹; l'idée remontait à Aristote et est confirmée par Philostrate³². En chargeant un arbre avec des pierres, on le rend stérile³³. Une simple image, celle d'Hercule étouffant le lion, suffit à arrêter la croissance du parasite dit *σπυρολιθιον*³⁴. Dans les soulaits et les incantations on accompagne le vœu d'un geste ou d'un acte symbolique :

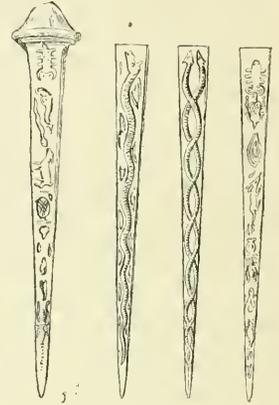


Fig. 4782. — Clou magique.

*Linus ut hic durescit et haec ut cerea liquescit
Uno eodemque igni sic nostro Daphnis aurore*³⁵...

ou bien l'on étend par analogie l'efficacité d'une chose³⁶. L'identité de la parole et de ce qu'elle signifie nous apparaît encore ici. Une simple comparaison suffit à remplacer l'acte symbolique³⁷. La sympathie est créée souvent par l'incantation qui accompagne l'acte³⁸, ou bien l'incantation constitue par elle-même l'acte sympathique, comme dans les *écocations* de maladies énumérées par

¹ Cf. Gaillet, *Mémoires*, VIII, 173, 201, 247 sqq., 273, 275, 282 sqq. — 2 Cf. *Zaefia Sablat*, VII; *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1893, p. 25. — 3 Cf. *Folk-Lore*, 1898, 16. — 4 Drexler, *O. l.*, p. 5 Plin. XXVIII, 36. — 5 Voir plus haut, p. 1498, Histoire d'Iphigène; Heim, p. 389. — 6 Colum. VI, 3, 3, Plin. XVIII, 29, 70; *Geograph*, I, 73, 10. — 7 *Pap. Berol.* I, 3, 4; *Apul. De mag.*, XXV; *Apul. Met.* III, XVI; cf. *Deutéroneome*, XI, 12; Mambard, *Wald und Feldkulte*, I, I, 108, 113; Tautain, in *Anthropologie*, 1897, p. 668 (des Marquises); voir Bulow, in *Internat. Archiv für Ethnogr.*, 1898, fasc. 3; *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1898, p. 158. — 8 Cf. *Deutér. L. l.*; Scudé, in *Globus*, 1897, I, p. 12; Tetzner, in *Globus*, 1898, II, p. 139. — 9 Marcell. XXXVI, 70 (Heim, p. 389, n° 93; *Phil. Bibl.*, col. 166, p. 360, 26; Psellus, *O. l.* cl. Boissonnade, p. 23, n° 27; Tautain, *O. l.*, p. 666. — 10 Kehr, *O. l.*, p. 16. — 11 Luc. *Dial. Mores*, IV, 5 Heim, p. 510, n° 133). — 12 Theocrit. II, 33 sqq. — 13 Bartland, *The legend of Perseus*, I, II, ch. iv, p. 55. — 14 Plin. XXVIII, 86. — 15 Tablette magique de Poitiers, Espérandieu, *Epigraphie rom. du Poitou et de la Saintonge*, p. 337; J. Grimm-5, *Pictet, Leberde auvergnatsche Forceln*, p. 10, 18, 100; Heim, p. 371; *Cat. cod. Medial.*, 17; Wünsch, *Defix. tab.*, alt. XXII; Invariant, des *δαιμόνων* *πρωτοί* *καὶ* *εὐαγοί*, Luc. *Perseus*, XXVI; *Zeitschrift für ungarisch-österreichische Gesellschaft*, 1888, p. 360 (n. 2). — 16 Plin. XXVIII, 3, 6, *Supplicia corpore odactus...*, anatomie rassistulation entre l'individu qui doit aimer et celui qui à été frappé, *unatior le sang leste la flèche*. — 17 *Pap. Paris*, 278, 874, 234, 221, 1818, 2427; *Pap. Anast.*, 378; Heim, *O. l.*, p. 327; Jaubert, *De myst.*, 257; Kroll, *De or. chald.*, 58; cf. Rohde, *Psyche*, p. 61; André, *Personnennamen in Zeitschrift für Ethnologie*, 1876; Id. *Ethnogr.*

Parallelen und Vergleichen, 1878; Lefebvre, *La vertu et la vie du nom en Égypte*, in *Mémoires*, 1897, p. 217 sqq.; Dussand, *Italiq. des Nosaires*, p. 60 sqq. Sur le secret du nom, voir Maass, *Orphus*, p. 69 sqq.; Kroll, in *Mon. Mus.*, 1897, 346; voir encore v. Andriau, *Ueber Wortvergleichen*, in *Corr. Bl. d. d. anthrop. Gesellsch.*, 1896, n° 10; Lefebvre, *Zur Volkskunde*, p. 315 sqq. — 19 Marc. XVII, 18. — 20 Voir plus haut et encore Plin. *Nat. Hist.*, XXVIII, 7, 23; Marc. XXIII, 26. — 21 *Op. Faust*, II, 377; cf. Warde Fowler, *Roman Festivals*, p. 309 sqq. — 22 Geopon. I, 15; Philostrate, *Heroica*, III, 25. — 23 Virg. *Ecl.*, VIII, 77; *Cirid.*, 368 sqq. Sur d'autres usages du même symbole, cf. Frazer, *Golden Bough*, I, I, p. 394, n. 2 et 3; p. 398; Id. *Paus.*, I, V, p. 45 sqq.; *Archiv für Anthropologie*, 1899, p. 209; *Zeitschrift für Ethnologie*, 1897, p. 191; *Globus*, 1898, p. 234; C. Meyer, *Aberglaube der Mittelalter*, 1884, p. 265; Dieterich, *Pap. mag.*, s. 11, n. 1. Usage analogue des anneaux, cf. Frazer, *Golden Bough*, I, I, p. 401. — 24 Heim, p. 383. — 25 Plin. XXVIII, 63; clous magiques, Heim, p. 351 et note 2; Al. Blanchet, *Talismans anciens*, 1900; Extrait du *Bulletin de la Société des antiquaires*; Id. *Catal. des bronzes de la Bibl. Nat.*, n° 1933 (fig. 1782). — 26 Wünsch, *Seth. Tab.*, 72. — 27 Grimm-Pictet, *O. l.*, p. 40. — 28 Wünsch, *O. l.*; Id. *Defix. tab.*, att. IV; Wessely, *Wiener Studien*, VIII, 179; Plat. *Leg. M.*, 933; Senec. *De benef.*, VI, 35. — 29 Dio Cass. LVII, 18, mot de germaniques. — 30 Kühnert, in *Athen.*, XLIX, p. 37-58. — 31 Plin. *Nat. Hist.*, II, 98, 101. — 32 *Phil. Vit. Apoll.*, V, 2. — 33 Chwolson, *Saubier*, II, 469. — 34 *Geop.*, II, 42, 2. — 35 Virg. *Ecl.*, VIII, 80; Theocrit. II, 33 sqq.; cf. Heim, p. 486-488; Soph. *Aias*, 1175 sqq.; cf. Hom. *I.*, III, 237. — 36 Heim; *O. l.*, p. 488, n° 91. — 37 Heim, *O. l.*, p. 486, n° 90. — 38 Plin. XXVI, 12, 30; XXVIII, 215.

blable aux pouvoirs de suggestion. Dans certains cas la spécialisation des pouvoirs magiques implique une relation spéciale entre les magiciens et les choses sur lesquelles ils agissent¹. D'autre part on attribue la pratique de la magie à des peuples entiers, comme ces tribus libyennes dont parle Hérodote² ou les ophiogènes des environs de Parium en Chypre, qui guérissaient les morsures de serpents³; une tribu pontique, les Thibiens, sont qualifiés par Étienne de Byzance de *ἑθνος βρακχεντικόν*⁴. Il y avait une famille à Corinthe dont la spécialité était de calmer les vents⁵. Marie la Juive, citée par Olympiodore, semble considérer l'alechimie comme un privilège de la race d'Abraham⁶.

Si la magie s'exerce en dehors de milieux où l'air se transmet avec le sang, elle se réclame d'une tradition lointaine et divine, comme de la révélation par les anges déchus ou par les archanges⁷. Marie la Juive prétend tenir la révélation de Dieu lui-même⁸. La magie aime les apocryphes et rattache ses traités à des autorités incontestables : dieux, rois, grands philosophes⁹. Entre ses sages et ses dieux il n'y a point de distinction nette¹⁰.

Le caractère sacré de la doctrine est protégé par le secret. Celui-ci est imposé par serment au nouvel initié¹¹. L'initiation paraît se transmettre d'individu à individu, de maître à disciple, c'est une espèce de filiation¹². Mais elle ne se borne pas à la simple communication de recettes. L'indication de celles-ci est précédée d'une révélation cosmologique dont la forme est plus mythique que philosophique. Telle est la révélation d'Isis à Horus¹³ ou celle de Comarius à Cléopâtre¹⁴ dans les livres alchimiques. C'est une gnose dont la communication paraît suffire à modifier la condition de l'initié. Dès qu'il y participe, il peut appliquer avec succès les méthodes qu'on lui explique ensuite. En somme, nous rencontrons dans la magie une *τελετή*¹⁵, une initiation analogue à celle des sociétés religieuses fermées *ELEUSINA*. Cette initiation comporte d'ailleurs d'autres cérémonies que la simple communication d'une doctrine mystique. C'est une bonne fortune que de posséder un texte comme le livre de Moïse¹⁶, qui nous expose en détail les phases de la cérémonie, purifications, rites sacrificiels, invocations, et, pour couronner le tout, révélation de la *κοσμοποιία*, qui explique le secret du monde. Remarquons que les cérémonies sacrificielles ont ici pour but de mettre l'initié en relation, non pas avec les dieux d'une société particulière, mais avec les planètes et les astres, c'est-à-dire avec des agents universels dont le rôle est défini par la science, mais qui sont transformés en puissances mystiques et divines¹⁷. Le magicien tient sa puissance de son accointance avec les forces de la nature. C'est ce que signifient les sept anneaux donnés à Apollonius de Tyane par le brahmane Jarchas. Dans la moindre de ses opérations, le pouvoir qu'il en tire est impliqué, comme le montre entre autres

choses la répétition constante des sept voyelles *α ε γ ι ου ω* représentant les planètes dans les incantations¹⁸. « Les portes de la terre sont ouvertes, les portes du ciel sont ouvertes, la route des fleuves est ouverte, la route de la mer est ouverte, s'écrie le magicien; mon esprit a été entendu par tous les dieux et par tous les génies, mon esprit a été entendu par l'esprit du ciel, mon esprit a été entendu par l'esprit de la terre, mon esprit a été entendu par l'esprit de la mer, mon esprit a été entendu par l'esprit des fleuves¹⁹. » Le magicien assyrien associé de même l'univers tout entier à ses œuvres et les sorciers australiens, par exemple, empruntent leurs pouvoirs à l'arc-en-ciel²⁰. La magie implique la continuité de l'univers²¹, de même qu'elle suppose une connexion sympathique entre l'individu et son groupe et tout ce qui touche à sa personne. Pour qui connaît la répercussion des phénomènes, tout effet cherché fait partie d'une série liée; il suffit de saisir l'anneau le plus accessible de la chaîne, pour avoir prise sur l'ensemble. Cette participation aux forces de la nature fait que le magicien n'est plus un homme²². « Ο θεουργός ἀπὸ τῶν δυνάμεων τῶν ἀπόρρητων οὐκέτι ὡς ἄνθρωπος αὐθ' ὡς ἀνδροπίνη ψυχῇ χροόμενος ἐπιτάττει τοῖς κοσμοῖς, ἀλλ' ὡς ἐν τῇ τῶν θεῶν τάξει προὐπάρχων μεῖζοσι τῆς καθ' ἑαυτὸν οὐσίας ἐπινατάσσει γῆρατι, οὐκ ὡς ποιήσων πάντα ἄπερ δυνασκεῖται, ἀλλ' ἐν τῇ τοιαύτῃ τῶν λόγων γῆρασι διδόντων, ὅσων καὶ ἡλίαν καὶ τῆν ἕξει τῶν δυνάμεων διὰ τῆν πρὸς θεοῦ ἔνοσιν, ἣν παρέσχεον αὐτῶν τῶν ἀπορρητων συμβόλων ἡ γῆρασις²³.

Est-ce à dire qu'un pareil pouvoir soit impliqué par tous les actes que l'on peut qualifier de magiques? Évidemment non. Il y en a qui sont tombés dans le domaine commun ou qui ont fini avec le temps par renfermer en substance le pouvoir qui les rend efficaces; mais on peut dire qu'en général les opérations magiques mettent en jeu un pouvoir surnaturel dont celui que décrit le passage ci-dessus paraît être le degré le plus élevé. Le caractère mystique du principe de la magie apparaît clairement dans un passage de l'Apologie d'Apolon où il explique que, par opposition aux philosophes naturalistes, qualifiés d'impies, ceux dont l'étude a porté sur les agents spirituels et personnels du monde ont été traités de magiciens²⁴. Il s'agit maintenant d'établir quelle différence il y a entre les forces dont se sert le magicien et auxquelles il participe et celles dont dispose le prêtre.

La méthode indirecte, à laquelle nous arrivons maintenant, est celle qui paraît dominer dans la magie gréco-romaine, et il n'y a pas lieu de s'en étonner puisqu'elle repose sur la démonologie des Platoniciens. Elle tient compte d'une théorie universelle qui attribue la production du phénomène à l'action d'une puissance spirituelle consciente, le démon (*δαίμων*)²⁵. C'est ce que montre bien Plutarque quand il écrit : *ἐμοὶ δὲ δοκῶσι πλεονάζει λύσαι καὶ μεῖζονας ἀπορίας οἱ τῶν διαιρέτων γένους ἐν μέσῳ θέντες θεῶν καὶ ἀνθρώπων*, et qu'il en attribue l'invention aux fonda-

¹ *Μάγος κούρατος, ἄριστος*, etc. Phot. *Bibl. L. I.* — 211, 36; cf. *V. I.*, 105; Loebck, *Agt.* 1196. — ² *Plin. VII. 2. 2.* XXVIII, 3, 6. — 3 *Id.* καὶ τὰ πάγκατα ἀπέβη εἰς θέλασσαν οὐ καυθόουσαι. — ⁴ Hesevl, et *Sind. 8. n. ἀνδροπίνης*; Eustath. *Ad Od. X. 22*; cf. à Athènes les *Ελευσινῶν*, J. Töpffer, *Attische Genealogie*, p. 112; cf. *Plin. VII. 2. 2.* — ⁵ Berthelot, *O. I.*, p. 312. — ⁶ Beuchet, *VIII. 3.* IX, 6, 7, X, 7; XVI, 3; Synceel, p. 22; Tertull. *De idol. IX. 10*; *De cult. femm.* 1, II, X; *Apolog.* XXV; Berthelot, *O. I.*, t. I, p. 31, 32; Schmidt, *Giustische Schrifften in koptischer Sprache*, p. 419, 427. — ⁷ Berthelot, *O. I.*, t. I, p. 180. — ⁸ Berthelot, *Orig. de l'Alchim.* p. 141; Dieterich, *Pap. mag.* 753. — ⁹ Agathodémone, tantôt un dieu, tantôt un philosophe; Berthelot, *O. I.*, t. I, p. 87; *O. I.*, p. 125. — ¹⁰ Dieterich, *Abraxas*, p. 162 sqq.; Berthelot, *O. I.*, t. I, p. 29, 32. — ¹¹ Dieterich, *L. I.* — 13 Berthelot, *O. I.*, t. I, p. 31. — ¹² *Ibid.*, t. III, p. 278 sqq. — ¹³ Luc. *Nichon.* 6; Hagner, *De Marbo sacro*, 4.

— ¹⁶ Kröll, *De oraculis chaldaicis*, p. 56. — ¹⁷ Correspondance des planètes et des archanges. Kopp, *Palaeographia critica*, III, p. 334-335; Wunsch, *Seh. Verfassungstaf.* p. 78 sqq.; De Jong, *O. I.*, p. 37. — ¹⁸ Cf. Heim, p. 540, n° 233; *Pistis sophia*, 63; Petemann, c. 333; J.-M. Giesser, *De laude Dei per septem voces*, in *Comment. Soc. reg. scient. Gotting.* 1, I, 1751, p. 245-262. — ¹⁹ Berthelot, *O. I.* introd. p. 8. — ²⁰ Mathew, *Engle-hush and crew*, p. 121. — ²¹ Cf. Dieterich, *Pap. mag.* p. 776; Proclus, *De surcif. et mag.* 63; Cousin, t. III, p. 278. — ²² Jamil, *De myst.* VI, 6. — ²³ Paris, 1018; *Ibid.* 534 sqq.; Dieterich, *Abraxas*, 136, n. 1; Wunsch, *Seh. Verfassungstaf.* 83, 91; *Memnosyne*, XVI, 1888, p. 317 sqq.; Burekhardt, *Zeit. Constans.*, p. 221. — ²⁴ *Apul. De mag.* XXVII. — ²⁵ Thales, d'après Aristote, *De anim.* I, 5, 17; *Diog. Laert.* I, 1, 27; Porphyre, in Euseb. *Prep. ev.* IV, 23; Zeller, *Gesch. d. Philos.* 3, I, II, 791; t. III, 1, 118.

teurs de la magie, είτε μάγων τῶν περί ζωροάστρηγ ὁ λόγος οὗτος ἔστιν, είτε Φηγάσιος ἂπ' Ὁρφέως εἶπ' Ἀγύρπιος ἢ Φηγάσιος, ὡς τεκμηριώμεθα τὰς ἐκατέρωθεν πελατικῆς ἀνεκμεγμεμένα πολλὰ θνητὰ καὶ πνεύματα τῶν ὀργυζομένων καὶ ὀρωμένων ἰερέων ὄραντες¹. Entre l'acte magique et son effet se glisse le démon qui sert de conducteur, préexistant ou créé par l'acte. Les maladies sont personnifiées², les frayeurs³, la fatigue de même. D'autre part l'action d'un instrument magique comme l'ἔργηξ exige la création d'un démon ou d'un dieu spécial⁴; les démons *balvécures* sont chargés d'expliquer l'effet des tablettes magiques déposées dans les bains⁵. Le démonisme n'est d'ailleurs pas particulier au platonisme. On y a érigé en système philosophique la croyance vulgaire. Les Kôres⁶, les Erinnyes, la Némésis, Ἡωνή, Empousa⁷ sont des personnifications analogues avec lesquelles doit compter la magie. A côté des *μοῖραι* et des *ἰνάρχει*, on rencontre les *βραχασύνη*, démons chargés d'exécuter l'action du mauvais œil (FASCIAE)⁸. D'ailleurs les démons sont quelquefois représentés expressément comme les émanations, ἀπόβροτα, des causes naturelles : αἱ ἀρχαὶ ἀπόβροτα τῶν ἀστέρων εἰσὶν θαύμασι καὶ ψύχει καὶ μοῖραι⁹.

D'autre part, il ne faudrait pas exagérer l'efficacité attribuée à l'acte magique. On y admet sinon une part d'aléa, du moins une part de mystère et d'inconnu; le magicien prévoit que sa science peut être insuffisante; que l'observation des rites peut être inexacte; que des conditions de réussite peuvent avoir été omises; que des oppositions peuvent se produire, et il est amené à demander un secours à des puissances spirituelles qu'il est capable de se concilier¹⁰. Il demande à un dieu de lui envoyer le démon nécessaire¹¹, ou il invoque la puissance dont dépend l'efficacité des rites. Il opère « avec le concours du Dieu invisible et tout-puissant¹² ». Quelquefois il est aidé par un auxiliaire familier, un génie à tout faire, semblable à celui que Simon le Mage est censé se procurer par le sacrifice d'un enfant¹³.

La magie est donc appelée à agir sur des esprits, soit qu'elle les prenne comme auxiliaires, soit qu'elle les traite comme les agents des phénomènes. De ces êtres ou de leurs noms, les uns se rencontrent seulement dans des formules magiques, les autres appartenant en commun à la magie et à la religion.

Une première catégorie d'êtres magiques est celle des démons¹⁴. Platon leur attribue la réussite des opérations magiques¹⁵. D'après les définitions antiques, le propre de la magie est d'agir sur les démons¹⁶.

Les invocations aux *δαίμονες* sont donc innombrables dans les textes magiques¹⁷, démons mâles et femelles¹⁸.

démons locaux¹⁹, démons du ciel, de l'air, de l'éther, de la terre et du monde souterrain, ἀρχιδάμονες²⁰, πλανητάδαιμονες²¹, φωνητάματα²², puis les archontes, les éons (ὁ αἰὼν ὁ βροντῶν)²³, enfin tous les agents spirituels que la philosophie a chargés de la besogne des dieux. Or, les démons ne sont pas tout à fait des dieux. Ils se tiennent à mi-chemin entre les dieux et les hommes, ils sont même à moitié humains²⁴; ils sont à demi engagés dans la matière et les phénomènes avec lesquels leur spécialisation contribue à les identifier²⁵. Il est remarquable que l'on tende à transformer en démons les dieux oraculaires, et généralement à attribuer tous les actes divins provoqués par les rites non pas aux dieux relégués dans l'Empyrée, mais à des serviteurs²⁶, πρόπολοι, ὑπηρέται, doryphores²⁷ et parèdres²⁸ des dieux. On s'adresse aux démons portiers d'Hadès, plutôt qu'à Hadès²⁹. Un voile de puissances dites démoniaques est tendu devant la divinité, et la magie ne s'avance pas derrière le voile. D'ailleurs, entre la divinité et l'homme ou le phénomène, il y a un nombre infini de degrés³⁰, sur lesquels s'échelonnent hiérarchiquement les dépositaires du pouvoir magique. Le magicien divinisé représente Hermès, Hermès Trismégiste qui est un dieu, et qui lui-même se donne comme le délégué, ὑποούργος et le prophète d'Hécate ou de telle autre divinité³¹.

Suivant leur fonction ou suivant leur puissance, on a dressé des hiérarchies systématiques de démons. Le *De mysteriis Aegyptiorum* distingue les ἀρχάγγελοι qui enlèvent les âmes dans les parties supérieures, les ἄγγελοι qui les tirent de la matière, les δαίμονες proprement dits qui les plongent dans la matière, les ἕρως qui se mêlent aux choses sensibles, les ἄρροντες qui président aux affaires du monde³². Proclus ne distingue que quatre classes de démons et Olympiodore trois³³. La distinction la plus importante, ou du moins qui nous importe le plus, est celle des bons et des mauvais démons auxquels on attribue les erreurs de la *γοητεία*³⁴.

Les démons ont été assimilés aux anges des Juifs comme ministres des dieux³⁵, et même les dieux³⁶, relégués au rang de démons³⁷, se sont vu transformer en anges du dieu universel. Un oracle se termine par ces mots : μακρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἔμετι³⁸. C'est à ce titre que les anges paraissent dans les textes magiques. Quant aux archanges³⁹ Μεγαγγελ, Γαβριήλ, etc., ils y tiennent une place particulièrement importante, mais à titre de génies planétaires, comme les archontes gnostiques⁴⁰. Le sort général des *δαίμονες* fut de devenir de mauvais génies, des diables⁴¹. On voit figurer parmi les diables les *parèdres*

1 *De def. orac.*, 10. — 2 Buresch, *Claros*, p. 23; cf. Brevler, in *Philol.*, 1899, p. 304, démon de l'Empyre; Plotin, περί τῶν ἰουδαίων, 14. — 3 *Inscr. gr. Sic. et Ital.*, 2343, 8; cf. Dieterich, *Abraxas*, p. 86 sqq. — 4 Kroll, *De arcanis chaldaicis*, p. 39. — 5 *Ennup.* in *Porphy.*, p. 10; Greg. Nys., *V. Greg. Thomastr.*, p. 308; Pselius, περί τῶν δαιμόνων, éd. Boissonnade, p. 21, n. 2. — 6 Apoll. Rh., IV, 1628 sqq. Rohde, *Paganol.*, II, p. 83, p. 311 sqq. — 7 Paris, 1399; cf. 1343; Kailid, 381, παρανόμιον ἄδωσ (conjecture douteuse). — 8 *Par.*, V, VII, 7; Proclus, *De sacerdot.* et *mag.*, éd. Cousin, I, III, p. 282. — 9 Proclus, *L. I.* — 10 Paris, 562; *Par.*, XXI, 653. — 11 Berthelot, *Gr. l. I*, III, p. 251, 322. — 12 *Ps.*, Clem. *Hom.*, II, 26, 30. — 13 Pselius, περί βραχασύνης; Buresch, *Præp.*, cv, V, *passim*; Kroll, *De arcanis chaldaicis*, p. 34 sqq.; F. Legge, *The usage of demons in the magic papyri*, in *Proc. of the Soc. of Bibl. arch.*, XIII, 2, p. 44 49; J. Weiss, *Dämonisches*, in *Realencyclopädie der protest. Theol.*, IV, 1898, p. 430-449. — 14 *Phil. Canrie*, 202 F. — 15 Siml. s. v. Μαγία; Aepoh, *Ad Synes. de vivum*, p. 363; Porphyre, *De abst.* II, 10. — 16 *Par.*, Paris, 1348 sqq. 1498, 2698; *Ann. Mar.*, XVI, 3; *Ennup.*, V, *Marina*, 90; Buresch, *Claros*, p. 37 sqq.; Deubner, *De incubatione*, p. 29, 31. — 17 *Inscr. gr. Sic. et Ital.*, 872, 1. *Corp. mæc.*, gr. III, 88-890; Wachsmuth, in *Mon. Mus.*, XVIII, p. 602. — 18 Δαίμονες τῶν πνεύματων *Philol.*, *Par.*, CXXI, 316. — 19 *Par.*, Paris, 1348 sqq. 2698 sqq.; *Par.*, XVI, 108 sqq.; Macdonald, *Inscr.*, relating to sorcery in Cyprus. in *Proc. of the Soc. of Bibl. arch.*, 175, 1, 1890,

— 20 *Par.*, Paris, 1348. — 21 *Par.*, CXXI, 702. — 22 *Par.*, CXXI, 389. — 23 *Par.*, Paris, 376; Deubner, *Op. Ulp.*, 35. — 24 Φηγάσιος καὶ οὗτος δαίμονος ἐκδοχῶν σωματικῶν ἔργων, *Orig. C. Cel.*, VIII, 60. — 25 *Phil. De def. orac.*, X, XVI; *Apul. De gen. Sacr.*, VI; *Max. Tyr.*, XV, 7; *Orig. C. Cel.*, VIII, 60; V, 6; *Min. Fel. Octav.*, XXVI, 9. — 26 Buresch, *Claros*, p. 39; *Phil. I*. — 27 *Par.*, CXXIII, 1 sqq.; Paris, 102 Stob. *Ecl. phys.*, I, p. 498f, 6d; Heeren, *Pop. Revol.*, II, 102. — 28 *Phil. O. I. X.* — 29 Miss Macdonald, *L. I*, 18, 24. — 30 Wünsch, *Seib. Verfallungskaf.*, 16, 28. — 31 Wessely, *Gr. Zauberp.*, p. 7-8, *hymne a Hécate*. *Par.*, Paris, 2332 sqq., v. 13 sqq.; cf. Macdonald, *L. I.* — 32 Jambl. *De myst.*, II, 3. — 33 Procl., in *I. Meth.*, éd. Cousin, p. 193; Olympiod., in *I. Meth.*, éd. Creuzer, p. 15. — 34 Porphyre, *De abst.*, II, 39, 40; *Poll. Onom.*, V, 26, 131; *Procl. Hec.*, p. 109. — 35 *Ab albis angelis dice quos ipsi dai-mo-nas uocant*, *Aug. De civ. Dei*, IX, 19. — 36 Lobeck, *Agf.*, p. 43; *Phil. De def. orac.*, IV, *Vel. Arist. Orat.*, in *Apul.*, p. 10, éd. Jell.; *Stob. Ecl. ph.*, v, 2d, 6d; Heeren, *L. II*, p. 994; *Martianus Capella, De nupt. Philol. et Merc.*, 182, 1 s.; *Philol. De myst.*, I, 64; *Orig. C. Cel.*, VII, 68; *Par.*, W. IV, 41; *Par.*, Paris, 1291 sqq. *Cat. cord.*, nosd. 17. — 37 Deubner, *De incub.*, p. 90, 96, 101. — 38 Buresch, *Claros*, p. 36, v. 14 16. — 39 *Par.*, CXXI, 600, etc.; *Par.*, *Bevel.*, I, 301. — 40 *Aug. Zur Ergr. nach I. sprang des Gnosticismus, passim.* — 41 *Procop.*, *de IV*, 161, VII, 6; *Laet. De fals. relig.*, I, 17; *Clem. Strom.*, v, p. 253, 268; *Min. Fel. Octav.*, 26, 27; *Aug. De civ. Dei*, XX, 6; cf. *Murae, O. I.*, p. 102.

de la démonologie patenne¹. Les démons allèrent rejoindre dans la classe des esprits maléfaisants les Empusés², les Cercopes³, Mormo⁴. La magie reste leur associée. On rencontre le nom d'*Intiminos*, c'est-à-dire de l'Antéchrist, dans les livres alchimiques⁵. La religion et la magie ont également affaire avec ces démons. Mais, tandis que la première s'occupe uniquement de les tenir à l'écart ou de les expulser⁶ au moyen de forces supérieures, la seconde les prend à son service⁷. Les rapports avec les démons donnent lieu cependant à une série de rites, exorcismes⁸ et autres, qu'il est difficile de partager entre les deux.

Les âmes des morts constituent une deuxième catégorie d'êtres magiques⁹. La mention de *δαίμονες βροτανίζοι* ou *βροτανίζοι*¹⁰ ou *πύρορ* *ταρῆς*¹¹, de *νεκροδαίμονες*¹² est fréquente. Nous avons vu que la nécromancie était considérée comme une branche de la magie. Les néoplatoniciens rendaient aux âmes un culte assidu¹³. Or, entre les âmes et les *δαίμονες* il n'y a point de distinction profonde¹⁴. S'il y en a une, les *héros* servent à combler la distance qui les sépare [HEROS¹⁵]. Les âmes sont une pépinière de *δαίμονες*¹⁶. Naturellement, les héros tiennent une place importante parmi les êtres spirituels invoqués par la magie¹⁷.

La distinction des *δαίμονες* et des dieux, quelle que soit son importance et le soin que l'on mette à la préciser, est tout aussi peu stable ou aussi mal observée dans l'usage courant. Que l'on se place au point de vue de la hiérarchie des esprits ou à celui de la distinction des puissances bienfaisantes et des puissances maléfaisantes, on se heurte à des confusions de notions et de termes qui rendent le problème inextricable. La séparation des êtres magiques et des êtres religieux, si claire dans le christianisme, est incertaine dans les polythéismes et ne dépend pas d'une règle fixe. *Meffitis* et *Febris* sont appelées déesses et reçoivent un culte¹⁸. Des figures allégoriques comme *Συμφωνία*¹⁹, *Ἀνύχνη*²⁰, les Nymphes²¹, les *δράκων Πόθος*²², peuvent être classés indifféremment parmi les *δαίμονες* ou parmi les dieux.

Il est donc naturel que nous voyions intervenir les dieux dans la magie²³. « *Solebat ad mayorum ceremonias advocari Mercurius carminum inventor et illex animi Venus et Luna noctium conscia et manium potens*

*Trivra*²⁴ ». Sans compter les parentés divines des magiciennes mythiques, nous voyons dans la mythologie les dieux user de charmes, de philtres et de pratiques magiques²⁵. Le plus remarquable est que l'on rencontre chez les théoriciens la mention d'une triade de dieux magiques, qui sont des démiurges, *οἱ ἐστὶ μαγικῶν πατέρες*²⁶. La magie aurait-elle ses dieux spéciaux?

Parmi les divinités, la magie paraît s'être approprié Hécate [ἩΕΚΑΤΗ] et Séléne [ΛΥΧΑ]²⁷. Divinité du monde souterrain et de l'au-delà sous toutes ses formes, maîtresse des spectres qu'elle envoie ou qu'elle arrête²⁸, déesse des carrefours où les esprits s'assemblent, suivie d'un cortège de démons que les chiens suivent en aboyant²⁹, elle est impliquée constamment dans les cérémonies magiques³⁰. Citons les prières à la Lune du papyrus de Paris³¹, et celle qui est rapportée par les *Philosophoumena*³². Elle préside à la magie amoureuse³³, aux métamorphoses³⁴; elle est la déesse des *φάρμακ*³⁵. La rosée lunaire donne aux plantes la force magique ou elle l'augmente³⁶. L'onyx est qualité de *ελαττικος στήθος*³⁷. Les lunules étaient des amulettes³⁸. La sélénite, pierre de lune, est un talisman des plus puissants³⁹. La Lune était la patronne spéciale et la mère des magiciens⁴⁰. Circé est sa fille⁴¹. Médée est sous sa protection spéciale⁴². Musée est un fils de Séléne⁴³. La fondation du culte d'Hécate à Égine est attribuée à Orphée⁴⁴. Enfin l'on montrait au *Σελήχιον ὄρος*, en Étrurie, les mortiers de Médée et de Circé⁴⁵. Ajoutons que l'astre lui-même est considéré comme un séjour de *δαίμονες* et d'âmes⁴⁶.

Avec Hécate, les dieux chthoniens sont, de tous les dieux grecs, ceux que l'on s'étonne le moins de voir invoquer par les magiciens. Les cérémonies expiatoires qui caractérisent leur culte, le mystère qui entoure certaines de ses parties l'ont fait comparer à la magie⁴⁷. On a dit que la magie lui avait beaucoup emprunté⁴⁸. En fait, nous savons que les magés recouraient à l'aide des dieux chthoniens⁴⁹. On trouve mentionnés Hadès, Déméter⁵⁰, Perséphone⁵¹, Baubo⁵², les Praxidikai⁵³, les Erinyes⁵⁴, Amphiaraios⁵⁵, Gaïa, la Terre (*dea sancta Tellus*)⁵⁶, Cybèle⁵⁷, Hermès Chthonios est l'un des plus fréquemment invoqués⁵⁸. Il est vrai qu'il se confond avec Hermès Trismégiste. On peut ranger dans cette série de

¹ Ps. Clem. Hom. II, 26, 30; Iren. I, 23, 5; Just. Apol. II, 65; Tertull. De cen. XXVIII, Catulolicis, Parhedris, Pythonici. — 2 Arist. Ran. 295; Schol. ad Eccl. 1049; Philostr. V, Apoll. II, 143; IV, 25. — 3 Suid. Ερρῶ. — 4 Aristoph. Equ. 690; Schol. Theocr. Adon. 49; Luc. Philops. 2. — 5 Berthelot, O. l. I, II, p. 225. — 6 Porph. in Euseb. Praep. ev. IV, 23; cf. Pap. Paris. 2698 sup. — 7 Pap. Paris. 1345 sup.; Pap. XLVI, 168 sup. — 8 Paris. 3009 sup.; Plat. De defect. orac. XIII, 321; Plat. Symp. VII, 5, p. 206 D; Philostr. V, Apoll. III, 38; IV, 10, 29, 25; VI, 27; Iaur. Apoll. v. Tyana, in Tibinger Zeitschrift für Theologie, 1842, p. 143 sup.; Lobeck. Agl. 697. — 9 Cf. définition de la *γοητεία* dans Suid. s. v. *Μαγία*; Apul. Met. II, 5; Kieck, Zu den Canticis Gedichten des Horatius, in Abh. Mus. 1893, XLVIII, p. 367 sup.; Paris. 296 sup. — 10 Wünsch, Defr. tab. att. XVI, 1609, Paris. 1401. — 11 Macdonald, L. I, 30. — 12 Wünsch, O. l. XVI; Corp. inscr. int. VIII, 12 308.1; Ibid. 12 510, 1; *παλαῖοδρόμοι*, Macdonald, L. I, 30. — 13 Dillwyn, in Abh. Mus. XXV, p. 334; *φίλιμοι*, Paris. 1401. — 14 Marin. V. Procl. XXXVI. — 15 Confusion des revenants et des *δαίμονες*, Buresch, Claros, p. 39; cf. Enrip. Ale. 1063; Luc. Peregr. XXXVI; Corp. inscr. gr. 3872, 3858 b, etc. — 16 Plat. De def. orac. X; Euseb. Praep. ev. V, 2, 2. — 17 Diog. Laert. Vit. Pyth. VIII, 11; cf. Wünsch, O. l. XXI; Luc. Peregr. XXXVI, *δαίμονας κερτήρας καὶ πατρῶας*; Macdonald, L. I, 1, *πατέρας πατρῶα καὶ κερτήρας*; — 18 Pap. Paris. 1200 sup. 1208, 1569; Deubner, O. l. p. 29. — 19 Don Meffitis; Tac. Hist. III, 94. Plin. II, 208. Varr. Ling. I, V, 49; Fest. p. 351; De Febris; Plin. II, 15; Cic. De nat. D. III, 43. — 20 De Febris, 25. — 21 Wünsch, O. l. p. 95. — 22 Wünsch, Defr. tab. att. XXIV sup. — 23 Dieterich, Abhandl. p. 149. — 24 Liste des dieux invoqués dans Dieterich, Pap. mag. prolug. — 25 Apul. De mag. XXI. — 26 Apollod. Bibl. I, 2, 1; III, 6, 8. — 27 Kroll, O. l. p. 39; Damascius, II, 203, 27. — 28 Maury, p. 35; Bohde, L. I, Jung, O. l. p. 68; Sch. bre. v. ad. Off. XII, 25; Sch. ad Theocr. II, 12; Hesch. *Ἡεκάτης*; Lobeck, Agl. p. 224. — 29 Roscher, Livronk, I, I, p. 895. — 30 Pap. Paris. 2742; Roscher, *Uud.* 1898. — 31 Ap. Rh. IV, 39; Her. Sor. I, 8, 20;

Synes. Hymn. IX, 33; Theokr. II, 10; Wünsch, Defr. tab. att. XII, tablette inédite de Mégare, 6. 11, 13; Kaibel, 376 d. — 31 Pap. Paris. 2522 sup. 2542 sup. Wessely, Gr. Zauberp. p. 6-9. — 32 IV, 4 (72 sup.); cf. Euseb. Praep. ev. V, 8, citation de la lettre à Andr.; cf. Pap. L. CXXI, 824 sup.; Marcell. AV, 89. — 33 Theocr. L. I.; Ovid. Heroid. XII, 105; Met. XIV, 34; Senec. Phaedr. 620 sup. — 34 Apul. Met. II, 2. — 35 Hesch. s. v. *μαγία*; Senec. Med. 814; cf. Ovid. Met. VI, 149; Mauch. Apoll. V, 302; Achil. Tat. III, 18. — 36 Lucan. VI, 506, 608; Sen. Med. 846; Roscher, *Nachträge*, p. 30. — 37 Niceph. Ad Synes. p. 362; Euseb. L. I. — 38 Plant. Epist. V, 1, 33; Jahm. Böser Blick, p. 42. — 39 Roscher, Livronk. II, 3163; Kehr, O. l. p. 4; Pap. Paris. 2366. — 40 Ovid. Met. XIV, 105. — 41 Sch. Ap. Rh. III, 478. — 42 Id. III, 1214; IV, 247; Ap. Rh. III, 454, 478, 529, 738, 842 sup. 915, 985, 1033; IV, 1020; Ovid. Met. VII, 74 sup.; Senec. Med. 6 sup. — 43 Roscher, O. l. II, p. 473. — 45 Paus. II, 39, 2. — 46 Sch. Theocr. II, 15. — 46 Plat. De fac. in Orbe Luna XXX; Roscher, O. l. 3167. — 47 Lobeck, Agl. p. 695; Plat. De def. orac. X, XIII; Hirschfeld, O. l. p. 37; Deubner, De incub. p. 28. — 48 Deubner, L. I.; Dieterich, Abhandl. p. 137. — 49 Philostr. V, Apoll. VII, 7, 34; Wünsch, Seth. Verfluchungstaf. 146, 52, *καὶ τὸν ἥλιον ἐκπεριεῖν*. — 50 Newton, p. 735, n. 85, tab. VII. — 51 Wünsch, Defr. tab. att. XII. — 52 Ibid. XXIX. — 53 Ibid. VI, 109; Orphic. hymn. XXIV, 3; Legon. 31. — 54 Wünsch, O. l. VI, 108. — 55 Pap. Paris. 1446; Deubner, O. l. p. 31, n. 9. — 56 Heim, nr 127; Wünsch, Defr. tab. VI, 98. — 57 Ibid. III, 58, *καθάρσας τὸν νοσηρότατον κακοῦ καὶ ἁλίαν παίδων ἀσθησασθαι*; *διδε καὶ τὸν ἥλιον τῆς ἐπιδημίας ἀσθενῶνται*; *αὐτὸν ὀρίων μαγία προσηγορεύουσαν*; cf. Wünsch, Seth. Verfluchungstaf. 16, 53. — 58 Pap. Paris. 1443, 1463, 338; Pap. Paris. 370-439, 440-458; Pap. CXXI, 660-678; Deubner, O. l. p. 21, n.; Wünsch, Defr. tab. att. VI; Diog. Laert. VIII, 31; Hermes Dolios, Wünsch, L. I. Hermes et Hécate, Hesiod. Theog. 444; Porph. De abst. II, 16.

dieux à l'usage de la magie la déesse romaine de la mort et de la naissance, *Manu Geneta*.

Mais on voit également priés les *χρόιοι θεοί*¹, qui devraient être les dieux supérieurs, dieux du ciel et de la lumière, et l'on est amené à se demander en quoi, dans ses élévations vers les dieux, la magie diffère de la religion. Nous rencontrons les noms de Zeus², d'Apollon³, du Soleil⁴, de Cypris⁵, d'Asclépios⁶ (peut-être un Asclépios égyptien), d'Héraclès Callinikos⁷, de Tyché⁸, de Kronos⁹, d'Eros¹⁰ et des dieux innomés¹¹.

Les observations qui précèdent sur la présence des noms des dieux dans les textes magiques, s'appliquent à la magie assyrienne et à la magie égyptienne. Il n'est donc pas étonnant que nous trouvions, dans les papyrus, les noms des dieux usités dans les pays d'où provient en majeure partie la tradition qui les dicte. On rencontre le nom assyrien d'Ereschkiagal¹², le nom phénicien Adonis¹³. Quant aux dieux égyptiens¹⁴, l'on pourrait en dresser une longue liste. On trouvera dans Wunsch¹⁵ une excellente étude sur les dieux égyptiens de la magie gréco-romaine. Contentons-nous de rappeler les noms d'Isis¹⁶, d'Osiris¹⁷ et ses dénominations mystérieuses d'*Eutamon*, *Ephydrias*¹⁸, *Nymphæus*¹⁹, *Meliouchos*²⁰, puis Horus²¹, Anubis²², Seth²³, l'Asclépios de Memphis²⁴, la *Μήνη Αἰγυπτία*²⁵, Bès²⁶, les décans²⁷. Le dieu d'Éléphantine *Cnouphis*, transformé par l'astrologie en décans²⁸, devient, sous le nom d'AGATHOΘAEMOX, l'une des figures favorites de la magie AMULETUM. Evhémérisé, c'est un initiateur. Comme dieu, il représente l'ensemble des forces cosmiques mises en jeu par la cérémonie magique²⁹. Avec Agathodémon, le dieu magique par excellence est Hermès Trismégiste. On le rencontre sous le nom de Θεῶθ dans les formules du livre de Moïse³⁰ et ailleurs; il apparaît pour la première fois comme dieu sous le nom d'Hermès Trismégiste, familier à la magie, dans une inscription d'Hermoupolis du règne de Gallien³¹. Il est père d'Isis³², archevêque des dieux³³, à la fois mage, prêtre, auteur et démon. La personnalité d'Hermès Trismégiste paraît être l'œuvre même de la magie.

Quant au dieu juif Ἴζω, sous ses différentes dénominations et plus ou moins compromis par des associations démoniaques (Ἴζω Ἰαζεζεβού), il paraît réaliser pour les magiciens l'idée synthétique de la divinité³⁴. Il est le θεός θεῶν par excellence, et c'est comme tel que les magiciens l'utilisent³⁵.

Enfin, en dehors des noms exotériques ou étrangers,

on rencontre des noms divins comme Δαρμυζενεύς³⁶, dont l'usage paraît limité à la magie et à des mystères mal connus.

Ce que le magicien semble se proposer d'obtenir quand il s'adresse aux divinités, c'est précisément la synthèse des forces qui leur sont attribuées³⁷. La magie n'a pas inventé le syncrétisme tel que nous le trouvons, par exemple, dans les derniers oracles de Claros³⁸. Mais elle l'a largement utilisé³⁹. On rassemble dans une même formule, de rédaction flottante, les avatars d'Osiris, Aidoneus et Adonai⁴⁰, Osiris et Michael⁴¹, Zeus Γεωργός et Ἄρτων, c'est-à-dire Horus⁴², le dieu d'Israel (ὁ ἐπί τῶν χειροσθίων καθήμενος)⁴³ et Asclépios⁴⁴. D'autre part, les divinités rapprochées sont assimilées, Zeus et Iao⁴⁵, Isis, Némésis et Adrasteia⁴⁶, etc. On joint les noms d'Hécate, d'Hermès, et divers attributs de la divinité lunaire, pour former un hermaphrodite synthétique⁴⁷. Pour embrasser dans une formule l'ensemble des aspects de la nature divine, on met le nom de Ἴζω au féminin⁴⁸. Ailleurs on complète la désignation grecque ou égyptienne de la divinité par des équivalences juives, arabes et parthes⁴⁹. Les divinités associées dans ces rapprochements leurs déterminations particulières⁵⁰, perdent leur personnalité distincte et apparaissent comme des agents multiples d'une divinité totale⁵¹. Les puissances divines paraissent subir en outre, en passant de la religion à la magie, une autre sorte de dénaturation qui se traduit d'une part, comme nous l'avons vu, par la recherche des divinités étrangères au monde grec⁵², par la composition de figures étranges de démons⁵³, ou par l'usage d'une onomastique sacrée, tantôt arbitraire, factice, propre à la magie, tantôt tirée plus ou moins directement des vocabulaires sémitiques ou de l'égyptien⁵⁴.

Si la personnalité du dieu n'est pas respectée, son nom, d'ailleurs déformé par d'innombrables aventures, attire spécialement l'attention du magicien. C'est un trait dont nous sommes avertis par les auteurs⁵⁵. Le nom du dieu, ou du moins son nom véritable et mystérieux, le représente d'une façon adéquate en vertu des principes auxquels nous avons touché plus haut⁵⁶. Étant donné l'effacement du mythe et de la personnalité devant la considération de la force qu'est le dieu, on conçoit qu'il n'y ait plus rien en lui que son nom ne puisse exprimer en substance. Le peu de couleur précise que garde le nom vulgaire disparaît complètement dans l'usage du nom mystérieux⁵⁷. Qu'y ait-il, pour le magicien, de plus qu'un

¹ Deulmer, O. L. p. 30, 31. — ² Pap. Paris. 823, 1470. — ³ Deulmer, O. L. 323; Pap. Berl. I, 263-276, 296; II, 146, 64 100, 132-141; Pap. CXXI, 801; Euseb. *Præp. ev. V. s.*, — ⁴ Deulmer, O. L. 314. — ⁵ Pap. CXXI, 396. — ⁶ Pap. CXXI, 637; *Philosoph. IV*, 3 (68). — ⁷ Heim, 309, n. 139. — ⁸ Pap. CXXI, 516. — ⁹ Abel, *Orphéisme*, p. 293, v. 11; Dieterich, *Abraxas*, p. 7; Wessely, *Gr. Zauberp.* p. 9. — ¹⁰ Paris. 1748, 1762; Kroll, O. L. 26; Pap. V. 15 sqq. — ¹¹ Wunsch, *Defic. tab. VI*, 96-97, ἀγνωστοῦ θεοῦ, probablement Hermès. — ¹² Pap. Paris. 338; voir plus haut. — ¹³ *Ibid.* 338, 2003. — ¹⁴ Cf. Euseb. *Præp. ev. V*, 10. — ¹⁵ Wunsch, *Sektionische Verhältnisse*, p. 82 sqq.; cf. *Proc. of the Soc. of Bibl. Arch.*, 7 nov. 1899. — ¹⁶ Wessely, *Gr. Zauberp. hymne à Hécate*, Pap. Paris. 2242 sqq.; v. 27; Pap. CXXI, 642; Heim, 307, n. 143. — ¹⁷ Pap. CXXI, 637; *Hymne à Hécate*, l. 1, v. 7; Wunsch, O. L. p. 83 sqq. *Id. Defic. tab. ant. VII*, XXX. Dieterich, *Nekyion*, p. 36; *Philosoph. IV*, 3, 63, 64. — ¹⁸ Wunsch, O. L. p. 85. — ¹⁹ *Ibid.* 85; cf. Pap. V, VII, 23, 124 sq.; *Oracles de Claros*, 286. — ²⁰ Dierbach, O. L. p. 36. — ²¹ Pap. Berl. II, 101 sqq.; Pap. V, III, 6 sqq.; VII, 27, 24; Pap. V, VIII, 14, 27. — ²² Heim, 306, n. 142; Pap. V, VI, 17. — ²³ Wunsch, O. L. p. 88; *Id.* op. 1; Pap. Paris. 144 sqq.; Van Herwerden in *Monographies*, XVI, 1898, p. 317; Deulmer, *De meub.* p. 35. — ²⁴ Pap. CXXI, 638. — ²⁵ Pap. CXXI, 917. — ²⁶ Pap. CXXI, 222; CXXII, 61-81. — ²⁷ Pap. Berl. II, 118-132 *Kommis.* — ²⁸ Roscher's *Lexikon*, II, 1359-1362. — ²⁹ Pap. V, VII, 30; Berthelot, *Orig. de Ptelehon*, p. 136. *Id. Collect.* I, 87. — ³⁰ Dieterich, *Abraxas*, p. 189, 39; Pap. MVI, 236; — ³¹ Wessely, *Gr. Zauberp.* p. 9. — ³² *Zauberp. hymne à Hécate*, Pap. Paris. 2242 sqq.; v. 27. — ³³ *Ibid.* 66. — ³⁴ *Inscr. gr. Sic. Ital.* 872 et sq.; Buresch, *Claros*,

51 sqq.; Macroh. *Sat.* I, 18; Orig. *C. Cels.* IV, 33. — ³⁵ Pap. Berl. I, col. V, 317; Pap. V, V, 5, 133, 28, 15. — ³⁶ Loebek, *Apl. II*, 1163, 1320; Fréher, *Philol.* XXII, 1865, p. 346; Pap. Berl. II, 168. — Wunsch, *N. Fluchtbrief*, in *Abriu. Mus.* LV, 1900, p. 85, l. 16 (tablette magique provenant de Grèce); Heseb. *Δαιμονολογία* 83205; Daelys-Straub, V, 64; *Choro. Pap.* XI, Clero. Alex. *Strom.* I, 10, p. 362; Sché. Ap. Rh. I, 1129; Nomos. *Demog.* XIV, 45 sqq. — ³⁷ Énumération des pouvoirs du dieu et d'Ilanies: cf. Pap. Berl. II, 101-118, 132-141, etc. — ³⁸ Voir Buresch, O. L. *passim*. — ³⁹ Loebek, *Apl.* p. 160 sqq.; Hildson, *Vech. Zed.* XXVII, 309 sqq. *tablette de Pouzaules*. — ⁴⁰ Wunsch, O. L. p. 81. — ⁴¹ Pap. Paris. 2165; cf. *Inscr. gr. Sic. et Ital.* 859. — ⁴² Dierbach, *Abraxas*, 123. — ⁴³ *Corp. inser. lat.* VIII, 12 581, 24. — ⁴⁴ Pap. L. CXXI, 693 sqq.; Pap. XVI, 96-172, association de Iahve et d'Hermès. — ⁴⁵ Pap. Berl. I, 309. — ⁴⁶ Wessely, *N. q.* *Zaubr. p.* p. 11. — ⁴⁷ Wessely, *Gr. Zauberp.* p. 7; *Hymne à Hécate* (2573 sqq.), v. 27, et 5 *ἀγνωστοῦ θεοῦ*. — ⁴⁸ *Corp. inser. lat.* VIII, 12 099, 3; *Nov. Test.* *Galatas*. — ⁴⁹ Pap. V, VIII, 17-19; cf. Dieterich, *Abraxas*, p. 17; Psellus, O. L. 31. — ⁵⁰ Hermès Trismégiste est représenté sous les traits d'un Hermès grec. — ⁵¹ Pap. XVI, 459-489; Pap. Berl. I, 198-222. — ⁵² Cf. Lefebvre, in *Alusine*, 1897, 226 sq. — ⁵³ Pap. Berl. I, 96-131; Pap. XVI, 14. — ⁵⁴ Pap. CXXII, col. 2. — ⁵⁵ Pap. Berl. II, 167-175; *Defic. tab.* 22305; Dierbach, in *Phalac.* 1899, p. 294. — ⁵⁶ Plat. *De superst.* p. 106, 473; Wessely, *Wiener Studien*, VIII, 181. — ⁵⁷ Clem. Alex. *Strom.* V, 671; Orig. *C. Cels.* V, 45, p. 612; Synes. *Calist.* *mecon.* p. 73. — ⁵⁸ Neepch. *Ad Synes.* p. 102; Jamid. *De myst.* I, 2. — ⁵⁹ Jos. *Bell. jud.* II, 7; Berthelot, *Intrud.* 17. — ⁶⁰ Noms de Seth, Wunsch, O. L. p. 88; cf. Pap. CXXI, 1019; Pap. Mamaut, 6, 65; Pap. Paris. 3261.

nom sacré et une puissance indéfinie dans le *κύριος βραχυλογος* fils de *αυτοβραχυλογος*, flanqué de ses doryphores *γενεσι βραχυλογουσαχουε*¹, ou dans *αρχιμυμυζιμαχουε*, le premier des *λόγατοι θεοι*²? Quelles que soient les divinités cachées par ces noms ésotériques, il ne paraît leur rester aucune trace de personnalité. Certaines associations traditionnelles de noms divins, certaines synthèses divines, paraissent être traitées de la même façon que ces noms étranges³. Il devient donc difficile de distinguer le nom divin du mot magique⁴ et l'on voit précisément dans les charmes les mots magiques se comporter comme des êtres magiques⁵. On est allé plus loin encore en remplaçant le nom lui-même par des figures ou des lettres: X = Osiris; Z = Osiris-Apis; Y = Seth⁶.

Le dieu magique dépouillé des particularités de son origine n'est donc rien de plus qu'une force cosmique, force spirituelle, peu différente des *δαίμονες*, et tout à fait semblable aux génies planétaires ou à des figures telles que *Μοιρα*⁷, *Ἀνάγκη*⁸, *Φόβος*⁹, *Γέννα*¹⁰ (Γένεζ) dans la cosmogonie du livre de Moïse.

Le magicien oblige le dieu de la même façon qu'il est censé nécessiter les phénomènes¹¹. Il le tient parce qu'il est en possession de son nom¹² ou parce qu'il dispose de son image. La fabrication d'une image de la divinité impliquée dans l'action est l'un des rites caractéristiques de la cérémonie magique¹³. L'image du dieu et le nom du dieu sont de simples choses magiques, des accumulateurs de la force à appliquer, des amulettes, comme les têtes de Méduse ou les pierres à représentations mythiques, et valent indifféremment pour trouver les voleurs, chasser les démons et lier les bien-aimés¹⁴. Elles ont exactement la même utilité et la même efficacité que dans l'alchimie les hiéroglyphes et les figures substituées aux formules d'opération¹⁵. L'image de l'œuf alchimique¹⁶, celle du serpent Ouroboros, signe d'Agathodémon et symbole à la fois du monde et de l'opération chimique, la récitation des sept voyelles, signes des planètes, et l'invocation des génies planétaires ont pour objet de représenter dans l'acte particulier et la gnose et les forces universelles, partout impliquées et auxquelles participe le magicien. Il en est exactement de même du nom divin. La prière ainsi entendue n'est pas accidentelle dans la magie, elle fait partie de sa technique habituelle et de sa routine¹⁷. Quel que soit le mode de représentation de la force mystique, sa présence est nécessaire. Les cérémonies destinées à réaliser la présence du dieu¹⁸ ne sont pas des formes anormales de la cérémonie magique, bornées aux cas de divination ou de révélation, ce sont des formes extrêmes et typiques.

Cette force dépouillée autant que possible d'enveloppes personnelles diffère-t-elle par là de celles avec lesquelles

traite la religion? Platon attribue indistinctement au *δαίμωνιον* la divination, les sacrifices, toute la pratique religieuse et la magie¹⁹. Saint Augustin donne une excellente définition de ce qui distingue les deux domaines: « *Aliter magi faciunt miracula, aliter boni christiani, aliter mali christiani, magi per privatos contractus, boni christiani per publicum justitiam, mali christiani per signa publicae justitiae* »²⁰. C'est précisément l'absence de l'élément société, dont la définition de Platon ne tient pas compte, qui distingue la magie de la religion, et la facile confusion de la théurgie, de la religion et de la magie dans la société gréco-romaine provient précisément de la généralisation du sentiment que trahit la phrase de Platon. « Pourquoi donc tant de livres et d'invocations au démon? » écrit l'alchimiste chrétien au début de son livre, en conseillant de s'adresser plutôt à Dieu²¹. C'est que l'être religieux, le dieu n'est pas une force libre; il est qualifié par la société; les besoins de la société lui ont fixé ses fonctions; on a déterminé sa vie, son mode d'action, et s'il ne se soumet pas exactement dans son mythe aux lois morales fixées par la société, celles-ci dominent expressément la pratique du culte et ses effets. L'être magique est une force libre, enchaînée par la magie seule. Les dieux qu'elle invoque sont des dieux déracinés; elle rassemble les esprits disponibles et, pour avoir une représentation complète de l'Esprit, elle se préoccupe d'additionner le plus grand nombre possible de ses personnifications particulières. Or, pour une religion fortement organisée, les esprits qui restent en dehors du culte tendent à devenir des démons au sens chrétien²². La magie se met sur la lisière de la société; souvent elle en prend le contre-pied. Elle paraît avoir pour objet spécial de dépasser les limites fixées par la religion, et d'abuser des forces saisissables. L'impur, le contre-nature, tout ce qui est craint et interdit, tout ce qui n'est pas spécialisé et organisé, lui est dévolu. Mais, en général, elle prend son bien un peu partout et s'empare indistinctement de tout ce qui peut l'aider à figurer et à saisir la force mystérieuse qui préside à ses opérations.

La cérémonie magique. — Il résulte de ce caractère indéfini et multiforme des forces dont la magie tire son pouvoir, qu'une préoccupation domine toute la cérémonie magique, qui est d'accumuler le plus grand nombre possible de moyens d'action. De là le caractère complexe des actes magiques. La préoccupation d'utiliser ce que la religion néglige ou prohibe pour arriver à des effets que celle-ci ne réalise point explique le caractère obscène, immonde, contre nature que présentent ces cérémonies²³. Est-ce à dire que toute notion d'orthodoxie soit absente des textes magiques? La *διαβολή προς Σελήνην* l'implique *ἡ δεινά σοι θείε, θεε, ἐχθρόν τι θυμίσματα*²⁴, bien qu'il ne

¹ *Pap.* L, CXXIII; *Alex. Trall.* II, 583; *Wessely, Ephes. gramm.*, p. 422-476; *Schmidt, Griechische Schriften in koptischer Sprache*, p. 381. — ² *Pap.* XLVI, 63; *Plat. sophon.*, p. 359; cf. *Macdonald, O. l.*, p. 171, 9; *Parthey, Pap. Berol.*, p. 117. — ³ *Voie* p. 1513, n. 12, formules contenant le nom d'Ersechikal. Il faut restituer le nom d'Ersechikal dans *Macdonald, L. l.* 30; cf. *Corp. inscr. int.* VIII, 12508, 1 sqq.; *Ibid.* 12 410; *Ibid.* 1211. — ⁴ *Wessely, Wiener Studien*, VII, 184; *Phil. Quomodo spiritus suos in virtute sentiat profectus*, 85 B. — ⁵ *cf. cod. Mediol.* cod. 23. — ⁶ *Wissuel, O. l.*, p. 98; *Aug. De doct. Christ.* II, 30; *Dieterich, Nekyia*, p. 192; *Boiss.*, p. 180, n. 57; *Pap.* CXXI, 810 sqq. 860; *Pap.* CXXIV, col. 2; *Parthey, Pap. Berol.*, p. 109, 113; *Beuvens, Lettres* 5, 152; *Pap. Berol.* I, 287. — ⁷ *Dieterich, Abtractus*, p. 75 et 93. — ⁸ *Dieterich, Ibid.* — ⁹ *Ibid.*, p. 86. — ¹⁰ *Ibid.*, p. 74. — ¹¹ *Maury*, p. 39; *απαγορεύει ναυαγόμοιο*; *Phil. Resp.* II, p. 364; *Leqy.* XI, p. 343. — ¹² *Maury*, p. 41; *απαγορεύει*, *Bursera, Claros*, p. 20; *Apul. Met.* III, XVII, *causa nominum continetur violentia*; *Wessely, O. l.* *hymne à Hécate* (2242) sqq., s. 96 sqq.; *Ibid.*, v. 16 sqq. *σοι θείε, ἀποδός σου θείε, ἀποδός σου θείε,...*; *Paris.* 133; *Pap.* L, XLVI, 276 sqq.; *Parthey*, ap. *Euseb. Præp.* ev. V, 10,

— 12 *Pap.* CXXII, 20; *Pap.* L, CXXIII, 13; *Pap. Paris.* 2343 sqq. — 13 *Pap. Paris.* 2349 sqq.; *Pap. Anast.* 382 sqq.; *Parthey*, ap. *Euseb. Præp.* ev. V, 12; cf. *Pap.* L, CXXI, 695, 947; *Pap.* XLVI, 370 sqq.; *Goodwin* explique que la figure était munie d'un tube en plume d'oie « en order to produce sounds therefrom »; *De Jong, O. l.*, p. 137. — 14 *Wessely, Wiener Studien*, VIII, 185. — 15 *Berthelot, O. l.* introd., p. 157, 158. — 16 *Berthelot, O. l.*, t. I, p. 114. — 17 *Wessely, X. gr. Zauberp.*, p. 12. — 18 *Pap.* CXXV, *Kenyon*, t. I, p. 123; *παρά* 'Απολλώνω *Ταυόνο* Ἰερπένο; *Pap.* XLVI, 53-69; *Pap. Berol.* I, 163-196, 327-347; II, 141-150, 156-183; *Euseb. Præp.* ev. V, 4; *απαγορεύει*; *Philosoph.* IV, 3, 69, les deux apparaissent dans le bassin de la lécanomanie. — 19 *Convic.* 202 E. — 20 *Aug. De div. quaest.* LXXXIII, 79. — 21 *Berthelot, O. l.*, t. I, p. 384. — 22 *cf. Deubner, O. l.*, p. 90, 101; *Cluvialdin, Sacerd.* t. I, p. 297; *Dussaud, Belg. des Voyants*, 66, 68, *Chantal dieu de Harroun*, devenu Sanaad, prince des démons; *Euseb. Præp.* ev. V, 2. — 23 *Maury*, p. 55; *Riess*, in *Pauly-Wissowa-Real Encycl.* t. I, 37; cf. *Theocrit. Id.* 48 sqq.; *Hor. Ep.* V, 16 sqq.; *Virg. Ecl.* VIII, 64 sqq. — 24 *Wessely, Gr. Zauberp.* p. 7. *Pap. Paris.* 2574 sqq.

faute pas en exagérer la portée. La magie est loin de se présenter à nous aussi nettement délogée des idées religieuses que nous pourrions le souhaiter. Nous nous occupons ici non pas des actes magiques simplifiés, dont la vertu éprouvée par l'expérience et assurée par la tradition n'a pas besoin d'être complétée par les ressources

du rituel savant ou effaçant en eux-mêmes assez de sainteté pour être efficaces, mais des cérémonies qui nous sont décrites avec détail¹, telles que le sorcier devait les pratiquer; ajoutons que la simplicité des autres vient souvent de l'insuffisance de notre information. Quant aux représentations figurées de scènes magiques,



Fig. 1783. — Scène de magie.

elles sont rares dans l'art antique. Les figures 1783 et 1785 font partie de l'illustration d'un roman qui se déroule autour des murs d'une chambre².

En règle générale, la magie multiplie les conditions de l'action et les précautions à prendre au point de sembler chercher des échappatoires et d'y arriver. Dans la magie

comme dans l'astrologie, la multiplication des données permet de déduire d'influences générales des effets très particuliers. D'autre part, elle est obligée d'observer certaines règles, suivies aussi par la religion et qui sont déterminées par la nature des forces avec lesquelles elle agit³. Ainsi le magicien, ou celui dans l'intérêt duquel



Fig. 1784. — Scène de magie.

il opère, doit se mettre dans un état tel que le contact des esprits soit pour lui sans danger. Les déterminations de cet état sont d'ailleurs variables. C'est, entre autres, la pureté, *ἁγνεύειν*⁴. On prescrit des ablutions⁵, des onctions d'huile⁶. On doit observer une chasteté temporaire⁷, s'abstenir de certains aliments, du poisson par exemple *ἀπεχθόμενος... πῖσις ἑχθροζαγίας*⁸, être à jeun⁹. La nuit

était quelquefois commandée¹⁰, comme dans les pratiques du deuil, en opposition avec les usages de la religion normale, ou tout au moins certaines parties du corps devaient être nues¹¹. Le vêtement était loin d'être indifférent. Il le fallait flottant¹², ou grossier¹³, ou de lin¹⁴, tout blanc ou avec des bandelettes pourpres¹⁵. L'attitude devait compléter l'effet des purifications préalables et du

¹ Cf. Theocrit. *L. I.*; Virg. *L. I.*; Riess, *Zu den Canidia Gedichtes Horatius*, in *Rhein. Mus.* XLVIII, 1893, p. 307 sqq.; Hor. *L. I.*; H. Bünter, *Der Horatius Canidia-gehoht*, in *Jahrb. f. Philol.* CLIX, 1892, p. 597-613; Ovid. *Met.* VII, 159 sqq.; Apul. *Met.* III, XXIII; Wessely, *L. I.*; Pap. *Paris.* 2674 sqq.; 3009 sqq. Exorcisme⁶; 3086 sqq.; *Pap. L.* CXXIII; *Philosoph.* IV, 3 (62 sqq.). — ² *Monum. dell. Inst.* 1882, XI, pl. XLVII et XLVIII; Huelsen, *Annals.* 1882, p. 309-313; consultation magique, peut être au sujet d'un enfant, dans Hellwig, *Wandgemälde Campaniens*, tab. XIV, 1101 b, no 2; la figure 1501 b, no 1 représente peut-être aussi une scène de magie. — ³ H. Hubert M. Mauss, *O. I.* p. 37 sqq.; énumération de ces précautions dans De Jong, *O. I.* p. 8. — ⁴ Deubner, *De incub.* p. 28, donne une série de textes. Nous renvoyons simplement aux dépouillements donnés par cet excellent livre dans l'énumération de ces conditions des actes magiques; Parph. *De abst.* II, 55; Enselu, *Proop.* no V, 10, 1-2; *Cat. cod. Med.* 23; cf. *Pap.* XLVI, 382 sqq. cf. *ἁγνεύειν* 272; *Διόδοτος*, V, 20. — ⁵ Deubner *O. I.* p. 24 sqq.; Ovid. *Met.*

VIII, 188; cf. Chwolson, *Sabbat.* I, II, p. 29. — ⁶ *Id.*, p. 22, 23. — ⁷ Deubner, *O. I.* p. 28; Ovid. VII, 230; *Republique* vides *contactus*. — ⁸ Deubner, *O. I.* p. 29; à comparer peut-être. *Inscr. gr. Sic. et Ital.* 1017. — ⁹ Marc, XV, 11; *Cat. cod. Med. L. I.* ¹⁰ Gerbard, *Ik. Abhandl.* VIII, 8; Virg. *Aen.* IV, 518; Riess, *O. I.* 35; Heilm, p. 67; Deubner, *O. I.* p. 26; Jahn, *Bosch. Bluck.* p. 80 sqq. 93 sqq.; *Plin.* XXVIII, 7, 24, etc.; cf. pour le deuil, Jastrow, *The wearing of garments as a symbol of mourning*, in *J. of the Am. Or. Soc.* 1901, I, p. 22-33; *Id. Relig. of Babylonia*, p. 603-606; Grunewald, *Der Aeneaskultus*, p. 63; cf. *Rev. hist. des relig.* 1899, I, p. 317; proscryptions contre la nudité, *Evod.* XX, 26; XXVIII, 32. — ¹¹ *Ap. Rh.* III, 636 IV, 43; *Ov. Met.* VII, 183; *nuda pedana, nudas amoris infusa capillis*. — ¹² *Id.* 182; *Vestes induta evocatas*. — ¹³ Deubner, *O. I.* p. 26; Riess, *O. I.* p. 35. — ¹⁴ Deubner, *O. I.* p. 25; Dieterich, *Abraxas*, p. 179 (livre de Moïse); *Pap. Paris.* 3086. — ¹⁵ Deubner, *O. I.* p. 25; manteau de pourpre de Médée. *Ap. Rh.* IV, 264; vêtement sombre. *Ap. Rh.* III, 1041, 1205.

vetement. Il y avait des gestes nécessaires¹. Les noms mêmes des doigts qui faisaient les gestes sont significatifs². Certaines plantes, pour être efficaces, devaient être cueillies de la main gauche³, d'autres de la main droite et entre deux doigts⁴. Des couronnes et des rameaux⁵, des amulettes, des anneaux⁶ communiquaient à l'opérateur un supplément de puissance. Enfin les dispositions mentales entraînent en ligne de compte. Il était nécessaire d'avoir la foi⁷ et de participer de toute son âme à l'accomplissement du rite⁸.

La cérémonie devait avoir lieu à un moment convenablement choisi, et les prescriptions relatives au temps



Fig. 478. — Descente de la lune.

sont celles qui manquent le moins dans les charmes⁹. Il y a dans leur observation déjà plus que de simples précautions ; elles font partie du système d'influences sympathiques qui doivent mener à bien l'entreprise. Le coucher du soleil est une heure magique¹⁰. Les moments qui précèdent le lever du soleil le sont également¹¹. C'est généralement la nuit qui est propice¹², spécialement à cause de la lune¹³. On tient compte des phases de la lune dans la récolte des plantes magiques¹⁴. Les cérémonies ont lieu surtout à la nouvelle lune¹⁵ et à la pleine lune¹⁶. Si les magiciennes font descendre la lune du ciel (fig. 478)¹⁷, c'est pour rapprocher son influence. On trouve naturellement encore indiquées d'autres dates lunaires, comme celles-ci : *πρὸ ἐπιπέτῃ ἡμερῶν σελήνης λειπώσης*¹⁸... qui varient suivant la durée prévue des opérations et du résultat précis désiré. L'association de l'astrologie et de la magie a nécessairement conduit à l'observation de données astrologiques plus précises¹⁹ qui, lorsqu'on peut en comprendre la raison, sont indiquées par les influences spéciales attribuées aux différents astres. Ainsi les cérémonies de la magie amoureuse se font aux moments typiques de la course de Vénus.

Comme la religion, la magie a des lieux sacrés. Les lieux qui sont généralement considérés comme religieux le sont pour la magie : les routes, les rues, les limites²⁰, le seuil²¹. Ces lieux de religiosité particulière sont choisis pour la relation sympathique qui les unit avec les sujets ou les objets de l'acte magique ; ils le sont aussi en considération même de leur religiosité et comme de véritables sanctuaires. Les lieux que la magie choisit de préférence pour le théâtre de ses opérations sont ceux qui, au point de vue purement religieux, sont redoutés ou qualifiés d'impurs : les carrefours²², les cimetières. Nous avons des exemples de la constitution d'un *templum*, d'un cercle magique où doit s'accomplir la cérémonie²³. La direction du regard n'est pas toujours indifférente²⁴.

Mentionnons encore d'autres précautions. On est tenu à ne pas répondre aux questions posées²⁵, à observer le silence²⁶. Il faut cracher en prononçant une incantation²⁷, etc.

Enfin le rituel de certaines cérémonies prévoit la constitution et l'emploi d'un phylactère²⁸ spécial, prière, formule écrite, talisman, qui a pour objet, soit de protéger l'opérateur contre la puissance même qu'il emploie²⁹, soit de prévenir ce qui pourrait troubler l'opération, soit de détruire l'effet des contre-charmes. Les plus curieux de ces phylactères est la *Διαβολική πρὸς Σελήνην*³⁰.

La cérémonie proprement dite se compose de deux sortes de rites. Les uns ont pour but de réaliser l'objet même de la cérémonie en appliquant logiquement les principes de l'action magique. Les autres sont destinés, soit à constituer le pouvoir magique grâce auquel les premiers sont efficaces, soit à en assurer la présence.

La première partie de la cérémonie comporte l'emploi d'un certain nombre d'instruments qui ont fini par avoir par eux-mêmes une valeur magique³¹. Voici, par exemple, en quoi consiste l'acte essentiel de la *μαγεία Κρονική* décrite dans le papyrus de Paris³² : « Prends un moulin à main et deux choenices de sel et mouds en répétant sans cesse l'incantation prescrite jusqu'à ce que le dieu paraisse. » De tous ces instruments magiques le plus connu et le plus commun est la bague³³ : bague divinatoire, bague des chercheurs de sources qui paraît prolonger le pouvoir du magicien. Elle est attribuée à Hermès dans son rôle de Psychopompe³⁴. La dactyliomancie présente un usage analogue d'instrument clairvoyant : une table ronde porte sur son pourtour les lettres de l'alphabet ; on suspend au-dessus un anneau avec un fil, et l'anneau, en s'arrêtant devant les lettres, donne la réponse désirée³⁵. Dans la magie amoureuse on employait une petite rouelle, l'*Ἐρωτή*, la bergeronnette (*ποικίλον ἔρωγα τετραγώνιον*³⁶), dont la rotation était censée

¹ Marcell. XV, II, *digitis tribus, id est pollice, medio et medicinali oculibus, dextera elevatis dicitur*; cf. Deubner, *O. l.*, p. 36. — ² Marcell. *L. l.*; Heim, p. 477, 523, n° 34, 167; Echtermeyer, *Ueber Name- und Symbolische Bedeutung der Finger bei den Griechen, und Homer*, Halle, 1873; Asser, in *Rheina. Mus.* XXVIII, 1873, p. 467 sqq. — ³ Plin. XXI, 143; Marcell. VIII, 92. — ⁴ Heim, *O. l.*, p. 523, n° 167. — ⁵ Deubner, *O. l.*, p. 26. — ⁶ *Ibid.*, p. 36. — ⁷ Heim, p. 368; Marcell. XXIX, 3, *cum magna fiducia*; Alex. Trall. II, p. 377; Luc. *Philops.* 10. — ⁸ Heim, 493; Gorg. Mart. 19, *mensis precante*. — ⁹ Kehr, *O. l.*, p. 10; *Pap.*, CXXI, 133-166, heures favorables; 272-299. — ¹⁰ Heim, n° 31, 47. — ¹¹ Heim, n° 9; Chwolson, *O. l.*, II, p. 29. — ¹² Paris, 2569, 3086 sqq.; Deubner, *O. l.*, p. 30, 39; Ap. Rh. III, 863. — ¹³ Ap. Rh. IV, 59; Hor. *Sat.* I, 8, 20; Apul. *De mag.* XXXI. — ¹⁴ Serv. ad Ven. IV, 513; Plin. XXIV, 5, 6; XXI, 11, 36. — ¹⁵ Plin. XXIV, *L. l.*; Sehol. *Ad anom.* de herb. v. 10, in *Poet. bucol.* et *didact.*, p. 109; Luc. *Neopom.* 7. — ¹⁶ Ov. *Mét.* VII, 180; *Sen. Med.* 790 sqq.; Theop. II, 10; Luc. *Philops.* 11. Sur l'observation de conditions semblables dans la Nekomancie, voir Roscher, *Lexikon.* t. II, 3164; — 17 Tischeri, t. III, pl. xvix; Lenormant et de Witte, *Élite céram.* II, pl. xxvii; Gerhard, *L. l.*, S. Reinach.

Répertorio. t. II, p. 319, note 2. — ¹⁸ Dieterich, *Abraxas*, p. 180, 3 sqq. — ¹⁹ Wünsch, *North. Verfluchungstaf.*, p. 79; *Cat. cod. Med.* 17; *Pap.* XLVI, 393. — ²⁰ Plin. XXIV, 171; Ries, in *Paulty Wissosa's Real Encycl.* 47. — ²¹ *Cat. cod. Med.* — ²² *Ibid.* 23. — ²³ *Ibid.* voir surtout son *schol.*. — ²⁴ *Pap.* Paris, 3193, *ἡ ἀποσταθὴ βέλτων*. — ²⁵ *Pap.* CXXI, 992. — ²⁶ Marcell. XVI, 18. — ²⁷ Heim, 187, n° 83. — ²⁸ *Pap.* Paris, 2359, 2895, 3014, 3092, 3115, 3631. — ²⁹ *Pap.* Paris, 304-92, 3; caractère terrible de l'être magique. De Jong, *O. l.*, p. 61 sq. — ³⁰ *Pap.* Paris, 3622 sqq. — ³¹ Cf. Borsari, *The Ombianda or witch, doctor of the Ombianda of Portuguese South-West Africa*, in *Journal of American Folk-Lore*, 1900, p. 183; H. Schurtz, in *Internationaler Archiv für Ethnographie*, 1901, p. 1-15. — ³² Paris, 3086 sqq. — ³³ Bague des Brahmanes, Philostr. V, Apollon. III, XV; Ps. Callist. 64; Müller, I, 1; cf. la bague des Efes, Plineau, *Choix de papirus égyptiennes*, p. 54; *Folk-Lore*, 1898, p. 79; T.-V. Holmes, *On the evidence for the efficacy of the diviner and his rod in the search for water*, in *Journal of the Anthropological Institute*, 1897-8, XXVII, p. 233. — ³⁴ O. Crusius, in Roscher's *Lexikon.* t. II, 1149; Aristoph. *Av.* 1353; *Plat. Lugg.* X, 909; Gaebechen, *Verh. d. Philologenvers. zu Gera*, 1879, p. 115. — ³⁵ Ann. Marc. XXIX, 1; Tylor, *Primitive culture*, t. I, p. 127. — ³⁶ *Ibid.* *Pyth.* IV, 213.

influer sur la volonté des personnes à gagner¹ ; à côté de l'ἵνυξ, il faut mentionner le rouet ou la crécelle (ζόμβος, ὁ ζόμβος ὁ γζλόκος, *turbo, certigo*)² d'usage analogue³. Dans la divination on emploie les lampes (*lychnomancie*⁴), des bassins pleins d'eau dont on interroge la surface (*lécanomancie*⁵), des miroirs⁶ que l'on emploie aussi pour écarter la grêle⁷ ; à cette liste il faut ajouter les clefs⁸, d'usage symbolique (κλειδα κρατός, ἤθηθρα παρατρύχου Κερδέρου)⁹ (DIVINATIO). On trouve mentionnée dans un hymne la sandale de la Lune (τὸ σάνδζλον τοῦ Ἐρμού¹⁰). Des épées¹¹, des cymbales¹² font partie de l'attirail magique. Les *échelles* minuscules représentées sur les vases peints aux mains de personnages divers, ne sont pas des instruments de musique¹³, mais des symboles magiques ; on les trouve figurées sur des *Tabellae decorationis*¹⁴, et elles font partie de la symbolique égyptienne¹⁵. Les instruments alchimiques finissent par ressembler aux instruments magiques. Outre les substances magiques dont nous avons étudié plus haut l'emploi, les magiciens font une grande dépense de fil coloré, et spécialement de fil rouge¹⁶, le rouge étant une couleur démoniaque. Une des choses qu'on les accuse de rechercher avec le plus d'ardeur sont les restes humains¹⁷ ; ceux des suppliciés ont une valeur magique ; on connaît la superstition qui s'attache aux restes des pendus¹⁸.

Les pièces de cette machinerie agissent, soit comme choses magiques, soit par la production d'un mouvement sympathique, essentiel ou accessoire, soit parce que leur aspect ou leur bruit¹⁹ apportent des modifications aux conditions dans lesquelles se passe la cérémonie. Nous avons énuméré quelques-uns des actes sympathiques, clairs ou obscurs, qui en forment la partie centrale. Qu'il nous suffise de rappeler ici qu'il y en a dont la signification précise s'est effacée et qui valent par la vertu que leur attribue la tradition, à moins qu'ils ne soient tout simplement inspirés par l'analogie. Tel sont ceux qui consistent à froter des serpes avec de la graisse d'ours pour écarter la grêle²⁰, et à faire des nœuds sur une ficelle alors qu'il est impossible de comprendre en quoi cette observance représente l'effet à produire ; ainsi dans cette recette de Marcellus²¹ : *Oculus cum dolere sic corperit, illico subrenies, si, quot literas nomen ejus habuerit, nominans eadem, totidem nodos in rudi lino stringas*.

Accours même de la cérémonie, certains rites interviennent qui paraissent avoir spécialement pour but de mettre l'officiant en état de recevoir le bénéfice de l'action engagée. Le rite de l'*incubatio*²² est typique (INCUBATIO). C'est un rite

général de divination dont les papyrus magiques donnent un nombre considérable d'exemples. Il s'agit d'avoir le songe préparé, et l'on se couche en général dans le lieu sacré, qu'il soit préexistant ou créé par la cérémonie préliminaire. Remarquons simplement que l'*incubatio* a pour effet supplémentaire de favoriser l'action des influences sympathiques, ou même de créer la sympathie. Le sujet, en effet, placé à côté de sa tête un rameau magique²³, un talisman portant des noms divins²⁴, une statuette²⁵, etc. De tous les actes sympathiques, celui dont l'application paraît être la plus fréquente et aussi la plus spéciale à la magie est l'envoûtement²⁶. Selon le Ps. Callisthène²⁷, le roi égyptien Neclancho faisait des figures de cire qui représentaient les soldats de ses ennemis ; il les plaçait sur le bord d'un bassin plein d'eau, puis, prenant sa baguette, il récitait des formules, et les poupées s'animaient alors et se précipitaient dans le bassin ; si l'ennemi venait par mer, le roi opérerait sur la côte ; il plaçait ses poupées sur des bateaux de cire et l'ennemi subissait invariablement le sort de la figure magique. Quand il voulait faire croire à Olympias qu'elle avait conçu du dieu Ammon, il fit une statuette au nom de la reine, exprima sur elle le jus d'herbes propres à donner les songes et la reine songea qu'elle était dans les bras du dieu. Aristote avait donné à Alexandre une boîte que l'on portait après lui ; il y avait planté des figures de cire qui représentaient les différentes sortes d'armes que le conquérant avait à combattre ; les unes portaient des épées de plomb tordues, les autres des javelots la pointe en bas, d'autres encore des arcs dont les cordes étaient brisées et, quoi qu'il advint, les épées se tordaient, les javelots ne faisaient point de mal et les arcs étaient désarmés²⁸.

Ces figures tenaient exactement lieu de la personne qu'elles étaient censées reproduire. On exerçait sur elles les diverses actions que l'on destinait à leur modèle, et, quand la cérémonie était bien faite, le modèle subissait exactement le sort de son représentant. La consécration de la figure sur l'autel magique, par exemple, avait pour conséquence immédiate la consécration de la personne figurée²⁹ ; on lui liait de liens symboliques ; on lui frappait la tête³⁰, on lui perçait le cœur³¹. On employait l'envoûtement pour se concilier l'amour, l'estime ou la bonne volonté de quelqu'un, pour s'emparer de ses secrets, pour triompher d'un ennemi³², etc. Le magicien s'empara de la personnalité de l'envoûté. Naturellement, la solidité de cette prise de possession est variable³³. Quelquefois l'image a une valeur collective³⁴, c'est ce qui se présente dans le cas des statuettes militaires de

¹ Pind. *Nem.* IV, 35 ; Xen. *Memor.* III, XI, 17 ; Aristoph. *Lys.* 1110 ; Theocrit. *Id.* 17, 22, 27 sqq. ; Plaut. *Cistell.* II, I, 5 (204) ; Anth. *Pal.* V, 205 ; Phloste. V. *Apoll.* VIII, 7 ; Laëbeek. *Agl.* 906 ; Vase de Bari, Vogel, *Scenen Eur.* Frag. p. 35 ; Roscher, *Lex.* I, II, 2620 ; E. Engelmann, *Archäol. Studien zu den Theuikern*, 1900, p. 79, fig. 25 ; J. E. Bury, *ἱστορία in Greek magic, in Journ. of hell. stud.* 1886, p. 157 ; Stephani, *in C. rendue de la commiss. archéol. de Petersbourg*, 1863, p. 205. — ² Theocrit. II, 30 ; Paris. 2276 ; Propert. III, 6, 26 ; O. Jahn, *Böser Blick*, p. 256 ; *Annal. d. hist. nat.* 1852, pl. v ; Torr, *Rhodes in anc. Times*, pl. 1 ; Hirschfeld, *O. l.* p. 50. — ³ Luc. *Dial. mer.* IV, 5. — ⁴ Deudner, *De meub.* p. 36 sqq. ; cf. *Pap. Paris.* 2372. — ⁵ *Philosoph.* IV, 4 (72). — ⁶ Apul. *de mag.* XIII, sqq. ; Wessely, *Gr. Zauberp.* hyante à Héate, p. 8 (*Paris.* 2242) ; v. 35 ; *Pap.* XLVI, 1-32 ; Jacqz, *Japanische Zaubersp.* in *Zeitschrift für Ethnologie*, 1898, p. 327 (*Verhandlungen*). — ⁷ Frazer, *Paus.* I, III, p. 290. — ⁸ Heim, *O. l.* p. 54, n° 236, 237, clefs magiques avec inscriptions. — ⁹ Wessely, *Gr. Zauberp.* p. 8, *hymne à Héate* (2242) ; v. 30 sqq. — ¹⁰ Wessely, *O. l.* p. 30 ; cf. *Pap.* Paris. 2334, 2123. — ¹¹ Épée des magiciens conjurant la lune (fig. 57-5), Gerhard, *Akad. Abh.* VIII, 8 ; *Pap.* Paris. 300, 1813 ; cf. 1716. — ¹² Wessely, *l. l.* 33 ; cf. 3090. — ¹³ Heydemann, *De scultione rasorum parturitis significatio*, *Annal.* 1869, p. 309 sqq. ; Millii Remach, *Bibl. des mon. fig.* II, index, s. v. Instrum. de musique, cf. Remach, *Repertoire. index.* — ¹⁴ Instruments de sup-

plique symbolique, Wünsch, *Zeit. Verflechtungstaf.* p. 28, surtout p. 99 ; cf. O. Jahn, *Böser Blick*, p. 91 ; Wesseler, *De sculo symbolo.* — ¹⁵ Budge, *O. l.* p. 51 ; selon Lobeck, *Agl.* 905, 907, elles font partie de la symbolique des mystères, — ¹⁶ Theocrit. II, 2 ; Verg. *Ecl.* VIII, 73 ; Ov. *Amor.* III, VII, 73 ; *Pap.* Paris. 2703 ; *Pap.* Anst. 402. — ¹⁷ Apul. *Met.* II, xv, xvi ; III, xvi ; Ov. *Heroid.* VI, 90 (Médée) ; *Seneca mor. anc.* *Lovers and Institutes of Iceland*, I, I, p. 180 ; *Revue celtique*, 1901, p. 117. — ¹⁸ *Cat. cod. Med.* 23. — ¹⁹ Kebr. *O. l.* p. 11. — ²⁰ Frazer, *Paus.* I, III, p. 290. — ²¹ VIII, 62. — ²² Deudner, *De meub.* 1901 ; Frazer, *Paus.* I, III, p. 347 ; Rittershahn, *Die medienische Wunderglauben und die Incubation im Aethiopen*, 1878 ; Du Prod., *Ambraser Tempelschloß, in Späner*, *Jahrb.* 1890 ; v. Wilamowitz, *Syzylos von Epheuros*, in *Phil. Untersuchungen*, 1886. — ²³ Deudner, *O. l.* p. 290. — ²⁴ *Cat. cod. Med.* 17. — ²⁵ *Pap.* Anst. 107 sqq. ; Euseb. *Præp. ev.* V, 12. — ²⁶ *Cat. cod. Med.* cod. 17 ; Heind. *Aethiop.* XI, 14 ; cf. *Zeitschrift für Ethnologie*, XV, s. v. *Bibl. de la Soc. d'anthropologie*, 1890, p. 113. — ²⁷ Ed. Müller, I, 1 sqq. — ²⁸ Budge, *Life and exploits of Alexander the Great*, p. xxv. — ²⁹ Virg. *Æn.* VIII, 75. — ³⁰ *Cat. cod. Med.* 17. — ³¹ Ov. *Amor.* III, VII, 20 ; *Heroid.* VI, 91. — ³² *Cat. cod. Med.* 17. — ³³ Tautain, in *Anthropologie*, 1897, 608 dans certains cas le charme ne peut être rompu que par la mort de l'envoûteur. — ³⁴ *Cat. cod. Med.* 17.

Nectanebo et d'Alexandre. On utilise les rites de l'envoûtement pour faire naître ce qui n'existe point encore, des enfants par exemple¹. Un pêcheur, pour faire des pêches miraculeuses, n'a qu'à faire l'image d'un poisson et à la jeter là où il pêche².

On peut envoûter les esprits comme les hommes, et c'est un moyen d'exorcisme³; l'esprit passe sur la figure de cire et est éliminé avec elle. La fabrication d'images divines spéciales dans les cérémonies magiques, divinatoires, expiatoires, médicales et autres est un véritable cas d'envoûtement⁴, et l'on agit sur les astres de la même façon que sur les dieux⁵.

Enfin le magicien ou le sujet de l'action magique agit par envoûtement sur soi-même, soit pour effectuer la relation qu'il désire établir entre lui et l'envoûté, soit pour se mettre dans un état tel qu'il en résulte infailliblement pour lui certains avantages généraux. Cet envoûtement de soi-même a lieu dans les cas où l'on emploie deux statuettes, dans ceux où l'on mêle son propre sang et une partie de soi-même à la poupée envoûtée, ou bien encore lorsque l'opérateur fabrique une seule poupée qui le représente lui-même et porte son nom⁶. Dans quelques cas où la cérémonie comporte la fabrication de deux poupées, l'une représente l'envoûté et l'autre un démon sur lequel il est nécessaire d'agir⁷; le traitement des deux effigies diffère. On rencontre aussi l'emploi de trois effigies de matières diverses⁸.

On a trouvé de ces poupées d'envoûteurs inscrites au nom des patients auxquels elles étaient destinées. Celles

dans Eusèbe¹⁰ est faite de racine de rue et de lézards écrasés. Une simple figure tracée sur une feuille de plomb, d'or, d'argent, d'étain ou de papier peut servir de *rott*¹¹. Dans l'hymne à Hécate¹², l'officiant décrit une étrange mixture qu'il dit être le symbole de son esprit (*σύμβολόν μου πνεύματος*).

Nous avons vu que tout ce qui a touché de près ou de loin à la personne : ongles, cheveux, vêtements, etc., peut suffire à l'envoûtement des simples mortels¹³. On peut se contenter d'un représentant arbitrairement choisi : le corps d'un oiseau, un brin de myrrhe ou de rue¹⁴. La simple mention ou l'inscription du nom suffit à réaliser l'expression matérielle et saisissable de la part prise par l'officiant ou le sujet de l'action à la cérémonie magique. La chose écrite vaut la figure, et dans certains cas, l'incantation écrite déposée dans un tombeau ou partout ailleurs se comporte exactement comme la poupée de l'envoûtement¹⁵. C'est le cas en particulier des *devotiones sepulcrales*¹⁶. Un propriétaire d'esclaves, qui s'écrivit sur la main le nom d'un fugitif, l'envoûte¹⁷.

Il n'est pas possible de séparer les gestes et les actes symboliques des rites verbaux, oraux ou écrits, quels que soient leurs noms, incantations ou prières¹⁸. Le sujet est traité ailleurs [CARMEN, DEVOTIO, PRECATIO].

Indiquons seulement en quelques mots la place qu'occupent ces rites dans la cérémonie magique. Le rite verbal indique le sens de l'acte magique. On inscrit généralement sur les poupées de l'envoûtement le nom de la personne qu'elles représentent. Ou bien, comme nous l'avons vu, on attache à la figure un papier qui indique avec précision l'objet de la cérémonie. En cueillant certaines plantes médicinales, il faut dire l'objet auquel on veut les employer et le nom du malade au bénéfice duquel on les cueille. Pour plus de précision, on décrit par énumération le sujet de l'action magique et l'on mentionne à part tous les élé-

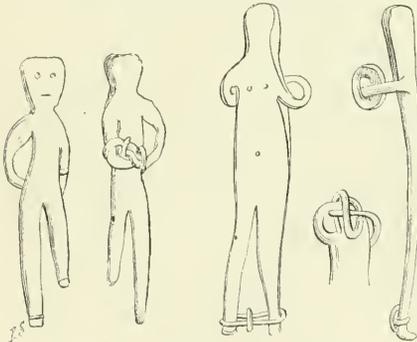


Fig. 4786.

Figures d'envoûtement.

Fig. 4787.

que représentent les figures 4786 à 4789 sont en plomb et viennent des fouilles de Tell-Sandahanna en Palestine⁹. Qu'elles proviennent de l'ancienne Italie, ou du Mexique, ou de l'Allemagne moderne, elles ne diffèrent point sensiblement. La matière prescrite pour les faire est généralement la cire ou l'argile. On y peut ajouter d'autres matières qui sont indiquées avec un soin particulier pour la fabrication des images divines. Quelquefois l'image est creuse et l'on y glisse des papiers où sont inscrites des incantations. L'image d'Hécate décrite

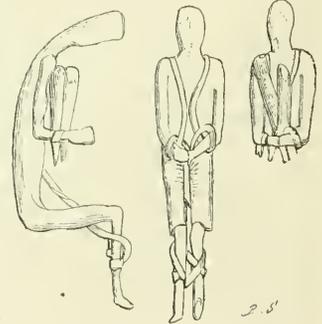


Fig. 4789. — Figures d'envoûtement.

¹ Frazer, *Golden Bough*, 2, 1, 19. — ² *Cat. cod. Med.* 17. — ³ Frazer, *O. l.* 1, 38. — ⁴ *Pap. Paris.* 2359 sqq.; *Pap.* XLVI, 382; Eusèb. *Peup.* 11, 12; cf. Rawlinson, *W. A. Inscr.* IV, 21, 1, 43, 29. — ⁵ *Cat. cod. Med.* 17. — ⁶ *Ibid.* — ⁷ *Ibid.* Sat. 1, VIII, 26 sqq.; *Paris.* 296 207; Riess, *Zu den Casidus-gedichten des Horatus*, in *Rhein. Mus.* XLVIII, 1893, p. 908; Düntzer, *O. l.* 601. — ⁸ *Sch. Bernensis ad Ecl.* VIII, 75. — ⁹ *Notizie degli scavi* 1917, 329; cf. Teu Kate, *Eine japanische Ruchepuppe*, in *Globus*, 1901, I, p. 169; Karutz, *Eine schottische Ruchepuppe*, *Ibid.*, p. 110; Clermont-Ganneau, *L'envoû-*

tement dans l'Antiquité et les figurines de plomb de Tell-Sandahanna, *Revue*, IV, p. 156; *Palestine exploration Fund.* oct. 1900, p. 332 sqq. — ¹⁰ V, 12. — ¹¹ Wünsch, *Seitl. Verfluchungstaf.* n° 20, 21, 27, p. 71; *Cat. cod. Med.* 17, *passim*. — ¹² *Pap. Paris.* 2242 sqq.; Wessely, *Gr. Zauberp.* p. 8, v. 41 sqq. — ¹³ *Virg. Aen.* IV, 501; Frazer, *Golden Bough*, 2, I, 1, p. 377 sqq. — ¹⁴ Kühnert, *O. l.* p. 40 sqq.; *Paris.* 1496 sqq.; Knaack, *Zu Melanagersaye*, in *Rhein. Mus.* XLIX, 1894, p. 310-313. — ¹⁵ Grimm-Pietet, *O. l.* 48. — ¹⁶ *Apul. Met.* 1, X; cf. *Id. De mag.* LII. — ¹⁷ *Heim.* n° 16. — ¹⁸ *Cf. Phil.* XXVIII, 10.

ments de son être qui doivent en bénéficier ou en souffrir¹. Ainsi le rite verbal précise et complète le rite manuel; l'incantation, d'autre part, répète l'acte symbolique et quelquefois elle y supplée, comme dans les évocations de maladies et les exorcismes en particulier. Les incantations qui consistent dans la récitation ou dans le rappel d'un mythe ont pour effet de favoriser par la sympathie le renouvellement de l'acte raconté par le mythe ou d'un acte analogue². En cas de maladie, l'exposition de la genèse du mal le met sous la dépendance du magicien³. Enfin l'incantation écrite, portée comme talisman, permet d'appliquer directement et matériellement l'effet nécessaire de l'opération magique à son sujet. Dans l'hypothèse du démonisme, l'incantation parlée ou écrite⁴ met en communication l'opérateur avec le démon et instruit celui-ci de son rôle.

Le rôle de l'incantation se présente à nous sous un deuxième aspect. Elle nous amène aux opérations qui ont pour but de créer ou de représenter le pouvoir magique. Telle est l'utilité des hymnes et des litanies⁵. On appelle la présence du dieu ou du démon, on lui indique sa fonction; au besoin, on le contraint par des menaces⁶.

Mais nous savons déjà qu'un simple nom divin a la vertu d'évoquer la présence de la divinité désignée. Une formule religieuse comme le *ἱερὸν*⁷, le *godesch* hébreu⁸, écrite entièrement ou représentée par une initiale, introduit dans la cérémonie magique tout ce qu'elle représente de sacré. Un nom mythique comme celui d'Adam, revêtu d'un sens cosmogonique, sert à concentrer les forces naturelles qu'il évoque, et de même les signes des planètes, ou les voyelles qui leur correspondent et que l'on inscrit par exemple sur les poupées de l'envoûtement, font intervenir en réalité dans la cérémonie les influences planétaires. On peut dire des vers homériques et des formules où un seul mot se rapporte à l'occasion pour laquelle on les emploie, on peut dire aussi des psaumes⁹ et des textes sacrés en général ce que nous disons du *godesch*. Il s'ensuit que l'attention s'arrête au signe maniable, mais efficace, et ne va pas au delà à la recherche de la chose signifiée. Le mot étouffe le sens. On réduit en formules et en énigmes¹⁰, comme on les réduit en figures, les moments d'opérations alchimiques. On peut dire, avec Origène¹¹, que l'évolution de l'incantation fait passer son pouvoir de son sens aux qualités des sons dont elle est composée. L'incantation écrite ou orale finit par devenir une chose magique, un talisman, et nous pouvons remarquer que cette nouvelle sorte de chose magique est le produit d'un processus semblable à celui que nous avons montré à propos des autres¹². La sorte de commentaire auquel sont soumis les noms divins ou ceux qui représentent les forces magiques montre bien de quelle façon ces noms sont considérés. Il s'agit d'en répéter, d'en allonger les syllabes caractéristiques¹³, de les détacher les unes des

autres et de les analyser pour ainsi dire, de leur joindre des affixes et des suffixes, d'en renverser l'ordre et de diversifier leurs liaisons, de les disposer en figures (*περυσσίδος*¹⁴, etc.) dites saintes, de façon à tirer de ces noms toute la plénitude de pouvoir mystérieux qu'ils ont en eux. Les *Ephesia grammata*, paroles imprononçables, empruntées en partie aux langues barbares et d'ailleurs déformées, sont le type de ces nouvelles amulettes; l'auteur de *De Mysteriis Aegyptiorum* fait remarquer¹⁵ qu'elles ont un sens, mais dans la langue des dieux; en tous cas, l'ont-elles perdu pour les hommes. Et ceux-ci s'appliquent à rendre les formules plus intelligibles encore par l'emploi d'alphabets magiques¹⁶. Pour augmenter la sainteté, on les écrit même avec une encre sacrée dont nous avons plusieurs formules¹⁷. L'encre sacrée est à l'incantation écrite ce que la voix ou le rythme est à l'incantation orale. En résumé, l'incantation tend à passer de l'intelligible à l'initelligible et à se transformer en chose magique contenant sa vertu en elle-même.

L'observance de certains nombres et l'usage de figures géométriques donne lieu aux mêmes observations que l'incantation¹⁸. Les considérations de nombre et celles de figuration littérale des choses sacrées ne sont point d'ailleurs étrangères l'une à l'autre. C'est ce que l'on voit par exemple dans l'*εἰκοσυχρόματρον* *κεκο* *ἦτε* *οὐα* *εὐοῦ* *εὐοῦ* *οὐ* *εὐοῦ*¹⁹. Les figures géométriques appartiennent au domaine de l'astrologie qu'à celui de la magie²⁰. On y observe le même détachement de la figure et du sens, le même passage de l'intelligible à l'absurde. La septuple répétition d'une même cérémonie, d'un même geste ou d'un même mot, paraît avoir pour *ο* et d'évoquer les influences planétaires au même titre que a prononciation des voyelles²¹. C'est ce que montrent clairement les rites d'initiation du livre de Moïse. On trouve appliquées par la magie les idées courantes sur la sainteté du nombre impair²² et du nombre trois²³, du nombre quatre-vingt-dix-neuf²⁴, du nombre quatre²⁵, etc.

Les rites sacrificiels tiennent une place importante dans les cérémonies magiques. Ils ont le même objet que la deuxième série d'incantations. La magie, comme la religion, se procure par le sacrifice la présence réelle des puissances surnaturelles. *Ὁ εἶ ὄνος ὄκα εἶ ὄνος*, lit-on dans une incantation, qui ne nous paraît pas d'ailleurs dictée par une influence chrétienne, *ὡλλ' ἡ κεφαλὴ τῆς Ἀθιγῆς, ὁ εἶ ὄνος ὄκα εἶ ὄνος, ἡλλὰ τὰ πλάγχθη τῶν ὕδατων, τὰ πλάγχθη τῶν ὕδατων*²⁶. L'objet spécial du sacrifice dans la magie paraît être le plus souvent de créer le pouvoir magique, ou tout au moins de le rafraîchir et de l'accroître. C'est ce que paraît prouver, entre autres, l'absence complète de toute indication de pratiques sacrificielles dans les recueils qui suivent le rituel de l'initiation du livre de Moïse, que l'initiation suffise une fois pour toutes, ou qu'il soit sous-entendu que des pratiques sacrificielles

¹ Wünsch, *Bezae, alt. II*, 4. — ² Cf. *Année Sociologique*, I, IV, p. 230; Dielerich, *Abraxas*, p. 136 et suiv. — ³ Abercromby, *Pre-and Protohistoric Finns*, p. 30-31, thèmes 3 et 4. — ⁴ L'incantation écrite sur papyrus est envoyée en fumée au démon. *Philosoph.*, IV, 3 (62). — ⁵ Dielerich, *Pap. mag.*, p. 789; *Pap.*, LXI, 176 sqq. — ⁶ Dielerich, *Abraxas*, p. 63; Dillthey, in *Rhein. Mus.*, XXVII, p. 373-379. — ⁷ *Pap.*, LXI, 255; De Jong, *O. l. p.*, 93. — ⁸ *Thom.*, no 233. — ⁹ *Heim*, no 60. — ¹⁰ K. Köpfer, *Gebrauch von Psephen zu Zauberei*, in *Zeitschrift der deutschen neogrammatologischen Gesellschaft*, 1888, p. 3-6 sqq. — ¹¹ *Enigme de la pierre philosophale*, Berthelot *O. l.*, III, p. 236; Cf. Dielerich, *A. B. C. Denkmäler*, in *Bh. Mus.*, I, Phil. LXI, 1901, p. 76-105. — ¹² *C. Cels.*, I, 23. — ¹³ *Plolin.*, IV, 1, 38, *Gem. Alex. Stron.*, IV, 1, p. 346 D. — ¹⁴ *Ἀγοστὸν ἑξῆς*, Wünsch, *Sech. Verflochtungstaf.*, 16, 33.

¹⁵ *Pap. Berol.*, II, 1, 1; Köpp, *Palaeogr. critica*, I, III, p. 687; Bouvens, *Lettre*, I, p. 23; Serenus Sammonicus, p. 276; et Dielerich, *Pap. mag.*, p. 769; *Étude de la magie Kabbale*, *Pap. Paris.*, 3097 sqq.; Wessely, *Wiener Studien*, I, VIII, 183 sqq. — ¹⁶ *De myst.*, VII, 4. — ¹⁷ Berthelot, *O. l.*, introd. p. 155. — ¹⁸ *Pap.*, W, VI, 5; IX, 10; X, VI. — ¹⁹ *Pap. Berol.*, I, 23-27. — ²⁰ *Pap. Berol.*, II, 33-32. — ²¹ *Cl.*, Schmidt, *Geistliche Schriften in koptischer Sprache*, 1892, p. 157 sqq. — ²² *Pap. Paris.*, 2633. — ²³ *Bauché-Leclercq*, *O. l.*, ch. VI. — ²⁴ *Pap.*, V, 1, 21, 25, 30; IV, 13; VIII, 6; IX, 20; *Pap.*, LXI, 678, 706, 709, 754; *Pap. Berol.*, I, 233; Euseb., *Præp.*, ev. V, 14. — ²⁵ *Pap. Erl.*, VII, 70. — ²⁶ *Pap. Paris.*, 908, 2371, 2192; Köler, *O. l.*, p. 15. — ²⁷ Wessely, *Die Zahl neun und neunzig*, in *Method. aus der Samml. der Pap. exp. Wiener*, I, p. 14 sqq. — ²⁸ Wessely, *Gr. Zauberpapyrus*, index. — ²⁹ *Pap. L.*, CXXI, 710.

d'expiation et de consécration doivent précéder dans la pratique l'application des rites recettes. En tous cas, les rites sacrificiels sont assez communs dans la magie pour donner leur nom à la série des rites¹. Les *καθάρματα* paraissent avoir été de véritables sacrifices magiques — *εὐστασία*².

Dans la *μαγτεία Κρονική* le texte indique de sacrifier (avant ou après l'apparition du dieu? nous l'ignorons) une victime en y joignant un cœur de chatte et du crottin de jument³. Dans une cérémonie destinée à agir sur la planète Aphrodite, on sacrifie une colombe blanche; le texte mentionne particulièrement le sang et la graisse de la victime⁴. Ailleurs, après la description d'une image d'Hermès, le sacrifice d'un coq, et l'on trouve dix lignes plus loin la mention d'un sacrifice semblable⁵. Pour le rajeunissement d'Aeson, Médée dresse deux autels, l'un à Hécate, l'autre à Juventa; elle les décore de plantes, creuse des fosses, puis immole un bœuf noir en accompagnant ce sacrifice d'une double libation de miel et de lait frais. Parmi les préparatifs d'un songe, il faut signaler, dans un passage du papyrus CXXI, l'ἀποθήσις d'un lézard. Les chiens⁶, les pores⁷, les animaux noirs en général, boves, moutons, taureaux⁸, les oies⁹, les coqs blancs¹⁰ sont sacrifiés dans les cérémonies magiques¹¹. On y faisait des offrandes sacrificielles de farine¹² et de gâteaux¹³, même de gâteaux au miel comme dans les cultes éthiopiens¹⁴, des libations de vin¹⁵, vin de Mendès, vin égyptien, et des libations au miel, libations particulières aux cérémonies éthiopiennes, funéraires et expiatoires (μαλίζαρον¹⁶), enfin des fumigations de parfums¹⁷. Le sacrifice est quelquefois simplement voué par la prière ou l'incantation¹⁸.

La magie ne négligeait pas d'utiliser le caractère sacré donné par le sacrifice à tout ce qui en sortait. On prescrit comme amulette la dent d'un veau ἱερὸθύτος¹⁹. Dans le rajeunissement d'Aeson tel que le raconte Ovide, le sacrifice et la préparation du philtre constituent deux opérations distinctes. Mais dans les papyrus magiques, il n'en est généralement pas de même, et la fabrication des *καθάρματα*²⁰ se confond avec la cuisson des offrandes ou tout au moins s'y mêle. C'est ce qui explique l'étrange composition d'un mélange semblable à l'ἐπιθήμαζ ἀναγκαστικόν décrit dans le papyrus de Paris²¹. Dans ces conditions, le sacrifice se mêle aux rites symboliques et à l'emploi des substances magiques. Les éléments du

sacrifice (substances qui entrent dans la préparation du philtre) sont symboliques, comme dans l'ἀγγογή de la planète Vénus, mentionnée plus haut; dans l'envoûtement des poissons mentionnée plus haut, la cérémonie sacrificielle consiste à brûler des arêtes, opération qui doit compléter l'identification de la figure avec ce qu'elle représente²². Quant aux sacrifices qui ont pour objet de donner le change à des démons, comme celui qui décrit Ovide²³, ou un sacrifice, raconté par Julius Capitolinus²⁴, d'un athlète dont Faustine était amoureuse, on peut se demander s'ils appartiennent au domaine de la magie ou à celui de la religion. On trouve dans les livres alchimiques une longue et frappante allégorie qui a fait fortune parmi les auteurs de cette science; elle décrit la transformation des métaux dans l'opération sacrée en termes empruntés au rituel et à la théorie du sacrifice²⁵.

Il convient de mentionner ici les sacrifices humains, en particulier les sacrifices d'enfants (fig. 478)²⁶ et même de fœtus arrachés au ventre de la mère, reprochés souvent à la magie. Il serait imprudent de l'en disculper *a priori*. Mais on peut dire que ces sacrifices sont un des thèmes habituels de la légende qui voile les cultes secrets, les religions vaincues et les hérésies²⁷.

L'usage du sang dans la magie doit être probablement compté parmi les rites sacrificiels²⁸.

Comme les cérémonies religieuses où l'homme entre en rapport intime avec les choses sacrées, la cérémonie magique comporte des rites que l'on peut appeler des *rites de sortie*²⁹, destinés à achever la cérémonie, à en limiter les effets et à permettre à l'opérateur de rentrer dans la vie pratique. Ils sont bien indiqués dans la huitième Églogue de Virgile³⁰. Lorsque l'on ne porte pas les produits de l'opération dans un endroit déterminé ou si on ne les garde pas avec soi pour produire un effet durable, on les brûle, on les jette ou on les enterre, en tous cas on les élimine. La *μαγτεία Κρονική*³¹ nous donne un exemple de l'emploi de la prière pour mettre fin à une cérémonie.

La cérémonie magique se compose donc, dans le monde hellénistique, des mêmes éléments que la cérémonie religieuse à tel point qu'elle est désignée par les mêmes termes (*τελετή*, *sacrificium*, etc.)³². De même, la magie chrétienne utilise la messe en l'adaptant³³. Dans ce dernier cas, nous voyons nettement quelle différence

¹ Ἐσ θύισι καθάρματα, ou καθάρματα, Theocr. II, 3, 10; cf. 159. — ² Schol. ad constitut. apostol. VII, 6, παραβαίοντες ἢ δὲ θυσίῳ δαδῶν καλῶν νόμων ἢ ἀμαρτίας. — ³ Pop. Paris. 3095. — ⁴ Pop. Paris. 2601; Pop. V, I, 91; VII, 2. — ⁵ Pop. Paris. 2359-2369; *ibid.*, 35, 2190; Pop. Berol. II, 25; Wünsch, *Defix. tab. att.* XXIII. Voir encore Paris. 1300 sqq.; Porphyr. ap. Euseb. *Præp. ev.*, V, 10, 142; Psellos, *επιθήματα διακόσμου*, 33; Id. *επιθήματα*, 13; Philost. *V. Apoll.*, V, 12. — ⁶ Deuliner, *De incub.* p. 39 sqq. — ⁷ *Ibid.*, p. 40. — ⁸ *Ibid.*, p. 41. — ⁹ *Ibid.*, p. 42; *Pop. V.*, VII, 2. — ¹⁰ *Ibid.*, p. 46 sqq. — ¹¹ Voir encore *Pop. V.*, I, 30; IX, 31; VII, 120; IV, 2; XI, 26; De Jong, *O. l.*, p. 61; Hansen, *O. l.*, p. 15 sqq. — ¹² Theocr. II, 18, 33. — ¹³ Deuliner, *O. l.*, p. 13. — ¹⁴ Paris. 754 sqq. — ¹⁵ Deuliner, *O. l.*, p. 45; Paris. 2369 sqq. — ¹⁶ Deuliner, *O. l.*, p. 44. — ¹⁷ Deuliner, *O. l.*, p. 38. — ¹⁸ Wünsch, *Defix. tab. att.* XXIII, XXVII; *Corp. inscr. lat.* X, 8219, 13. — ¹⁹ Paris. 2899. — ²⁰ Deuliner, *O. l.*, p. 17; Paris. 2899, 2681. — ²¹ 2674 sqq. — ²² *Cat. cod. Med.*, 17. — ²³ *Op. Fast.*, VI, 141 sqq. — ²⁴ *V. Marc. Antonin.*, 19. — ²⁵ Berthelot, *O. l.*, I, p. 2, II, p. 317; *Id. Orig. de l'Alchimie*, p. 75, p. 181. — ²⁶ *Har. Ep.*, V, 1-10, 83-102; Philost. *V. Apoll.*, VIII, 5; sur Simon le Mage, voir note 15, p. 1302; Psellos, *επιθήματα διακόσμου*, 64. — ²⁷ Bossuade, p. 8, n. 14; Mommsen *Der Religionsfreel.* in *Hist. Zeitschr.* p. 394. — ²⁸ Chwolson, *Die Sacerdot und der Sacerdotismus*, I, H, p. 142. *Ueber Menschenopfer in der späteren Zeit des Heidenthums*, par. 147 sqq.; cf. les sacrifices d'enfants, Grimm, *Deutsche Mythologie*, I, p. 40; Jahn, *Deutsche Opfergebräuche*; Lippert, *Kulturgeschichte*, II, p. 33. — ²⁹ Lucan. VI, 543; *Ueber den Zauber mit Menschenblut und anderen Theilen des menschl. Körper*, in *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie*, XX, p. 130. — ³⁰ H. Hubert et M. Mauss, *O. l.*, p. 85 sqq.; H. L. Strack, *Le sang et la fausse accusation du neutre rituel*,

ibid. 1900. — ³¹ *Pop. V.*, 102. — ³² *For cineres, Amargylli, foras, rivoque fluenti transque caput jace, nec respicere u.* — ³³ Ἀπίλλης, διατετα, νόστος προπατήρ καὶ γάρονος ἐπὶ τῶν θύισι νόστος ἴνα ποταρῆθῃ τὸ πᾶν. *Bibliog.* 4780, 4781. — ³⁴ De Jong, *O. l.*, p. 36. — ³⁵ *Iren.* I, 13, 2; *Messe noire.* — *BIBLIOPHANE*, Tylor, *Primitive culture*, 2^e édit. Londres, 1891, ch. IV; Jevons, *An introduction to the history of Religion*, Londres, 1896, ch. IV; Sizer, *Golden Bough*, 2^e édit. Londres, Macmillan, 1901, I, I, ch. 11; U. H. ch. m; Frazer, *Barthland, The Legend of Perseus*, 1895, I, II, ch. 8; A. Hillebrandt, *Ritual Literatur; Vödische Opfer und Zauber*, Strassburg, 1896; A. Lehmann, *Aberglaube und Zaubererei von den ältesten Zeiten an bei in die Gegenwart*, Stuttgart, 1898; T. Wilton Davies, *Magie, divination and denouology among the Hebrews and their neighbours*, Londres, 1898; L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, Strassburg 1898; Winterzeit, *Witchcraft in ancient India*, New-World, Sept. 1898; Skeat, *Magic*, Londres, 1900; L. Kühlenbeck, *Der Okkultismus der Nordamerikanischen Indianer*, Leipzig, 1896; W. Crooke, *The popular religious and Folklore of Northern India*, Londres, 1899; J. Abernethy, *The Native tribes of Central Australia*, Londres, 1899; J. Abernethy, *The Pre- and Protohistoric Finns*, Londres, 1898; Mary-H. Kingsley, *West African Studies*, 2^e édit. Londres, 1901; Fr. von Helwald, *Zaubererei und Magie*, Ulm, 1901; J.-G. Th. Graesse, *Bibliotheca magica et pumantica*, Leipzig, 1853; K. Kiesewetter, *Der Occultismus der Alterthums*, Leipzig, 1896; Leland, *Etrusco-roman remains in popular tradition*, Londres, 1892; Alejandro Guichol y Sierra, *Saperiores populares recojidos en Andalucía, in Biblioteca de las tradiciones populares españolas*, I, I, 1884; Jahn, *Aberglaube des Bösen Blicks, in Bericht d. saechs. Gesellsch. d. Wissenschaften*, 1853; O. Hirschfeld, *De incantationibus et divinationibus amatoria apud Graecos Homosque*, Königsberg, 1863;

sépare les deux cérémonies : la messe magique est en général la messe religieuse retournée ; le mécanisme des rites est le même, mais il agit en sens inverse. Cette clarté nous manque dans les études gréco-romaines. Les cultes éthiopiens, dont le rituel ressemble par tant de côtés au rituel magique, appartiennent à la religion.

Mais il faut observer que la magie paraît employer infiniment plus de rites sympathiques ou autres, destinés à spécialiser l'action des forces surnaturelles. Dans la religion, en effet, la direction de cette action, dès qu'elle est mise en branle, semble être préalablement indiquée par la constitution, la vie et les besoins de la société. A un autre point de vue, nous devons remarquer que la magie manque de représentations mythiques qui lui soient propres ; son panthéon est un chaos : elle en prend les éléments dans les religions, mais elle désorganise ces éléments. Elle transforme les figures mythiques en forces, qu'elle traite comme les composantes d'un pouvoir cosmique indéfini. Son évolution semble donc être inverse de celle des religions. La magie et la religion n'attachent pas la même importance aux mêmes choses. Leur différence vient de celle de leurs fonctions dans la vie sociale. H. HUBERT.

MAGIS ou **MAGIDA** (Μαγίς). — C'est une variété des plats creux comme LAXX et DISCS¹ (voir les figures de CATINUM et de LIBARIA). Pollux y voit un genre de table volante ou table mobile *μαγόμενοι τραπέζην* ², sans doute parce qu'on apportait un repas tout servi sur ces grands plateaux qu'on posait et qu'on enlevait facilement, comme on le fait encore aujourd'hui en Orient.

Le mot est pris aussi comme synonyme de MACTRA, récipient à pétrir la farine³. Suidas seul lui donne le sens de couteau de cuisine⁴ et Hétychius celui de gâteaux qu'on apportait à l'oracle de Trophonius⁵. E. POTIER.

MAGISTER. — Mot dont l'étymologie¹ même indique le sens général : il désigne toute personne qui a pouvoir, autorité sur d'autres, *qui magis veteris potest* ² ; c'est un titre qui est donné à des fonctionnaires publics et municipaux, à des chefs de bureau, à des présidents de collèges, etc. On peut grouper les acceptions du mot en plusieurs catégories :

1° *Commandants militaires*. — Dans cette classe rentrent le *magister populi*, nom donné au dictateur BICTATOR³ et le *MAGISTER EQUITUM* qui fera l'objet d'un article spécial, comme aussi les *MAGISTRI PEDITUM ET EQUITUM* ou ministres de la guerre créés par Constantin et maintenus par ses successeurs.

Il faut citer à part des officiers d'ordre inférieur dont la mention se trouve dans des textes épigraphiques de basse époque, le *magister ballistarum*⁴, qui semble avoir été un instructeur d'artillerie, et un *magister primus*, genre de *campiductor* d'un rang plus élevé que les autres.

2° *Fonctionnaires*. — On donnait le titre de *magister*

aux chefs de division qui dirigeaient, à Rome, les différentes branches de l'administration impériale : tels étaient le *magister summorum rationum* [RATIONALES]⁵, le *magister rei summæ privatarum*⁶ [RES PRIVATA], le *magister a libellis*⁷ [LIBELLIS(A)], le *magister a censibus*⁸ [CENSUS(A)], le *magister a studiis*⁹ [STUDIOS(A)], le *magister XX hereditarium*¹⁰ [VICIESIMA HEREDITATUM]. Il est à remarquer d'ailleurs que ce mot ne se rencontre que dans des textes épigraphiques de la fin du n^o ou du m^o siècle. Antérieurement, il semble qu'on se servit seulement du mot *PROCURATOR* pour distinguer ces directeurs¹². Dans la suite, au contraire, le mot *procurator* disparut et le titre *magister* fut donné à tous les directeurs et chefs de bureau de l'administration romaine : *magister census, epistularum, epistularum græcarum, libellorum, lineæ vestis, memorie, officiorum, privatarum, scribitorum*¹³. Nous renvoyons l'étude de leurs fonctions et de leurs prérogatives à celle de ces différentes administrations.

3° *Magistrats municipaux*. — Certaines communes qui, à l'époque impériale, n'étaient point organisées sous la forme de colonies ou de municipes, qui étaient rattachées, subordonnées à des villes importantes ou qui naissaient à l'existence sans pouvoir prétendre encore à une administration plus perfectionnée, possédaient des chefs propres désignés sous le titre de *magistri*, par exemple le *pagus Augustus Felix Suburbanus* près Pompéi¹⁴, le *pagus Herculanensis* près Capoue¹⁵ PAGES, le *vicus* de Narona¹⁶, celui de Nauportus [VICUS]¹⁷, les agglomérations de vétérans et de marchands établis près des camps d'Apulum¹⁸ et de Troesimis¹⁹ [CANABA], les groupes de cultivateurs fixés sur un grand domaine [SALTE]²⁰. C'est ce qui a déjà été ou sera expliqué à propos de chacun de ces termes spéciaux.

4° *Présidents de collèges, de sociétés financières*. — Les collèges religieux à Rome avaient à leur tête un personnage nommé *magister*. Il suffit de citer, comme exemple, les DECEMVIRI SACRIS FACIENDIS, les HURSPICES, les SALII, les LUPERI, les SACERDOTES CAEMENIENSES et surtout les ARVALES dont l'organisation est mieux connue que celle de tous les autres. Partout le *magister* était un personnage annuel, dont le nom servait à dater tous les actes du collège, comme celui des consuls datait les actes du peuple romain²¹, et qui représentait ou dirigeait ses collègues dans toutes les manifestations religieuses de la corporation²².

Chez les Arvales, c'est lui qui, dans le pronaos du temple de la Concorde, la tête voilée et tournée vers l'est, annonçait annuellement au peuple la date de la fête solennelle de la *DEXA DEXA²³. Cette date arrivée, et pendant les trois jours que duraient les cérémonies, il jouait le rôle principal. Le premier jour, il recevait les Arvales dans sa maison au lever du soleil et présidait au premier sacrifice *thure et vino*, comme au repas qui le suivait²⁴.*

E. Kehr, *Questionum magisterum specimina*, Programm des Gymnasiums zu Hadersleben, 1885; Wessely, *Epistola Grammatica*, in *Jahresb. f. d. Ges. Gyan.* 1886; Heilm, *Inventorium magicae græcorum latina*, in *Jahrbuch f. class. Phil.* SB. XIX, 1893, p. 563-576; Id. *De rebus magicis Marcelli arabici in Schedæ philologicæ Benveniste Useneræ sodalibus tenuiorum scripti Bononiensis oblatæ* 1891, p. 120 sqq.; Dietrich, *Arvales, Studien zur Religionsgeschichte des spæteren Alterthums*, Leipzig, 1891. Kroll, *De arvalibus chalcidicis*, in *Breslauer Philol. Abhandlungen*, 1895.

MAGIS ou **MAGIDA** 1 Il est employé comme synonyme de *lanx* par Plin. XXXIII, 52, 2 et par Varr. *Ling. lat.* V, 120 (édit. Nisard); cf. Lampard, *Itinér.* 20; Paul. ap. *Diop.* XII, 6, 36. — 2 *Paul.* VI, 83; cf. X, 81, les *μαγόμενοι τραπέζην*, expliqués à *INSICARIO*, p. 1127, note 7. Voir aussi *Philol.* s. v. *Elmagis magis*, s. v. — 3 Marcell. *Empir.* 3 *med.* 1; *Paul.* VI, 64; cf. VII, 22; V, 81; cf. Hesyeh. s. v. *Μαγίδα*. — 4 Suid. s. v. — 5 Hesyeh. L. c.; cf. *Elmagis magis*, s. v.

MAGISTER 1 Il contient la racine *mag*, qui se retrouve dans *magnum, magis*, etc. — 2 *Fest. Epul.* p. 126. — 3 *Græc. D. rep.* I, 50, 63. — 4 *Corp. inser. lat.* V, 6632 (texte de lecture non certain). — 5 *Ibid.* 8706. — 6 *Ibid.* VIII, 822. — 7 *Ibid.* — 8 *Ibid.* VI, 1628. — 9 *Ibid.* — 10 *Ibid.* X, 4721; VI, 1628. — 11 *Ibid.* XIII, 1807. — 12 La transition semble indiquée par l'inscription du beau-père de Gordien Tamesitheé (*Corp. inser. lat.* XIII, 1807) lequel est appelé *procurator* in *Urbes, magister viciorum*. — 13 Cf. par exemple la *Vot. Inscr.* (Ed. Sæck, indices, p. 301 et 303). — 14 *Corp. inser. lat.* X, 814, 853, 1044, etc. — 15 *Ibid.* 3772. — 16 *Ibid.* III 1820. — 17 *Ibid.* 3776, 3777. — 18 *Ibid.* 1008. — 19 *magistrum primus in castris* — 19 *Ibid.* 6166. — 20 *Ibid.* VIII, 10370. Toutain, *Inscription d'Ancones-Mellich* p. 7 et 24. — 21 *Corp. inser. lat.* VI, 2053, 2063 a, etc. — 22 Cf. Marquardt, *Le culte chez les Romains*, II, p. 193 et suiv. — 23 *Corp. inser. lat.* VI, 2063 a, 2071, 2086, 2099. — 24 *Ibid.* 2099, 2101, 2114.