

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA NÉCROMANCIE GRECQUE ET LES INFLUENCES ORIENTALES

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR  
FRANÇOIS VEILLEUX

JANVIER 2012

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Je voudrais adresser mes remerciements et ma gratitude les plus sincères à tous ceux et celles qui m'ont supporté dans la réalisation de mon cheminement académique de ces dernières années, c'est-à-dire à mes proches et mes ami(e)s, tant du milieu universitaire qu'en dehors de celui-ci. Leur support moral et leurs encouragements furent déterminants et ont contribué à la réalisation de ce projet. Je souhaite plus particulièrement remercier mon directeur de recherche, Monsieur Gaétan Thériault, tant pour sa générosité que pour ses précieux conseils, qui m'ont orienté et m'ont permis de bonifier l'achèvement de ma formation.

Enfin, je dédie spécialement ce mémoire à ma famille : à mon père Jean-Paul, ma mère Charlotte et mon frère Alexandre.

## TABLES DES MATIÈRES

RÉSUMÉ .....	v
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE I	
LA NÉCROMANCIE À L'ÉPOQUE ARCHAÏQUE .....	14
1.1. Le rituel homérique .....	17
1.2. Les <i>nekuomanteia</i> .....	22
1.2.1. Les entrées infernales .....	24
1.2.2. L'Achéron .....	27
1.2.3. Le lac d'Averne .....	30
1.2.4. Héraclée du Pont .....	33
1.2.5. Le cap Ténare .....	35
1.3. Les rites orientaux .....	36
1.3.1. Les rituels hittites de purification .....	36
1.3.2. Les tablettes babyloniennes .....	40
1.3.3. Le récit de la femme d'Endor .....	44
CHAPITRE II	
LA NÉCROMANCIE À L'ÉPOQUE CLASSIQUE .....	48
2.1. La nécromancie dans l'Empire perse .....	52
2.2. Le contexte des relations avec les morts .....	61
2.2.1. Le culte des héros .....	68
2.2.2. Les <i>katadesmoi</i> .....	70
2.3. Les spécialistes des morts .....	73
2.3.1. Les <i>psychagogoi</i> .....	73
2.3.2. Les goètes .....	77
2.3.3. Les chamanes .....	81
2.3.4. Les contacts avec les étrangers .....	85

CHAPITRE III	
LA NÉCROMANCIE AUX ÉPOQUES HELLÉNISTIQUE ET ROMAINE .....	90
3.1. Mise en contexte .....	93
3.1.1. Les Romains et la nécromancie .....	93
3.1.2. L'association aux étrangers.....	96
3.1.3. Les papyrus grecs de magie .....	99
3.2. La nécromancie par crâne .....	101
3.2.1. Le premier rituel .....	103
3.2.2. Le deuxième rituel .....	106
3.2.3. Les troisième rituel et le quatrième rituel .....	111
3.2.4. L'analyse de ces influences.....	113
3.3. La réanimation .....	119
3.3.1. Le cas d'Érichtô .....	119
3.3.2. Les autres scènes de réanimation .....	125
3.3.3. Les Égyptiens et la résurrection .....	130
3.4. Les autres techniques de nécromancie .....	134
3.4.1. La lécanomancie .....	135
3.4.2. La lychnomancie .....	138
3.4.3. Le ventriloquisme .....	140
CONCLUSION .....	143
BIBLIOGRAPHIE .....	153

## RÉSUMÉ

La nécromancie témoigne d'une croyance des Anciens au pouvoir de consulter les morts et d'obtenir des prophéties. À défaut d'une science moderne empirique et développée, tous les moyens magiques et divinatoires étaient envisageables pour influencer le cours du Destin. Elle était pratiquée dans le monde grec, et certains, tant des Anciens que des auteurs modernes, lui ont prêté une origine orientale. La Mésopotamie, l'Empire perse et l'Égypte étaient, en effet, des lieux où les arts de la magie et de la divination étaient bien développés, et ce, depuis une époque très ancienne.

Il semble que la pratique de la nécromancie a pris plusieurs formes à travers les différentes périodes de la Grèce antique. À l'époque archaïque, les morts étaient consultés dans des lieux caverneux, alors qu'à l'époque classique, des spécialistes des morts connaissant des rituels émergèrent dans les cités-États en plein développement. Puis, à l'époque hellénistique, caractérisée par l'ouverture des contacts entre populations grecque et orientales, jusqu'à l'avènement du monde romain, une diversité de nouvelles techniques firent leur apparition chez les Grecs. L'utilisation de crânes, de lampes, de vaisselles, ou encore la réanimation de cadavre sont des méthodes qui semblent avoir été acquises des peuples de l'Orient au cours de cette période.

Toutefois, aucune source ne permet de croire que la nécromancie grecque ait une origine orientale. Elle s'est développée dans le monde grec par des conceptions originales et circonstanciées, ne subissant des influences qu'à une époque plus tardive.

MOT-CLÉS : NÉCROMANCIE, GRÈCE, ORIENT, DIVINATION, MAGIE

## INTRODUCTION

### Présentation du sujet

L'appel aux forces de la nature, des divinités et des morts faisait partie intégrante des croyances et du quotidien dans l'Antiquité. Magie, sortilèges, divination et superstitions étaient en effet des pratiques courantes. Parmi celles-ci figure la nécromancie, cette science occulte dans laquelle les morts étaient invoqués afin d'obtenir d'eux des révélations de tous ordres, mais particulièrement sur l'avenir. Cette pratique témoigne donc d'une croyance *post-mortem* et de la possibilité d'entrer en contact avec les défunts, affranchis de la condition des mortels et pouvant révéler des informations défiant l'obstacle temporel du futur inexistant. Elle fut tantôt celle de simples particuliers cherchant à obtenir des informations de nature variée, tantôt de rois soucieux d'accomplir leur règne le mieux possible.<sup>1</sup>

Tout comme la magie de façon générale, on croit traditionnellement que la nécromancie était surtout connue et pratiquée en Orient, mais elle était également présente dans le monde grec. Elle était pratiquée par des spécialistes des relations avec les morts qui en connaissaient l'art, tels que les *psychagogoï* (évocateurs d'âme), les *goètes* (sorciers) ou les mages.<sup>2</sup> Elle prenait plusieurs formes et se déroulait dans des endroits différents. Certains consultaient l'âme des défunts dans des grottes souterraines qui étaient considérées comme des entrées infernales qu'on nommait les *nekuomanteia*, d'autres invoquaient les trépassés dans les nécropoles, ou plus précisément sur leur tombe. Le praticien usait des rêves, des incantations, des libations et des sacrifices dans la préparation du rituel. Ainsi, les modalités du rite, les lieux et la façon de pratiquer la nécromancie pouvaient varier, allant parfois jusqu'à la recherche de cadavres sur les champs de bataille pour les réanimer et les

---

<sup>1</sup> Pour la définition du terme, cf. D. Ogden, 2001, p. xx-xxi; E. Bourguignon, 1987, p. 345-347 et B. Schmidt, 1995, p. 111. La nécromancie est l'art d'interroger les morts, ce qui la distingue de la sorcellerie où les morts peuvent être convoqués afin d'intervenir directement dans le quotidien des vivants par des actions bienfaisantes ou malfaisantes.

<sup>2</sup> Voir D. Ogden, 2001, p. 95 sq.

« faire parler ». Toutefois l'objectif demeurait le même : communiquer avec des entités humaines décédées et obtenir d'elles une prophétie ou une révélation.

La plus vieille représentation de la nécromancie grecque remonte à la période archaïque, vers 700-650 avant J.-C. Il s'agit de la scène célèbre décrite par Homère au livre XI de *l'Odyssée*, connue sous le nom de *Nekuia*, lorsqu'Ulysse, après avoir reçu les instructions de Circé, se rend à l'entrée de l'Hadès. Il y consulte l'ombre du prophète défunt Tirésias, qui lui révélera le chemin à suivre pour regagner Ithaque.<sup>3</sup> *Les Perses* d'Eschyle, œuvre écrite en 472 avant J.-C., contient également une scène de nécromancie, qui met en scène des Perses, alors que la reine Atossa, avec l'aide de ses conseillers, fait revenir, depuis sa tombe, le défunt roi Darius.<sup>4</sup> L'œuvre se situe contextuellement après les guerres médiques, à une période où les contacts entre le monde grec et l'Orient retenaient beaucoup l'attention. L'époque hellénistique, à la suite des conquêtes d'Alexandre, a marqué une ouverture de contacts et d'échanges entre populations diverses qui furent favorables aux emprunts, aux découvertes et aux influences de façon générale. Pourtant, la nécromancie est un thème beaucoup plus discret chez les auteurs de cette période. L'intérêt se renouvelle dès le début de l'époque impériale romaine, à l'époque où le monde hellénistique est de plus en plus confronté à la domination de Rome. Bien que la consultation des morts fût une pratique étrangère à la culture romaine, c'est pendant cette période que les références à cette pratique sont les plus abondantes, tant chez les auteurs grecs que latins. Cet intérêt renouvelé pour la nécromancie est marqué cette fois par une nouvelle tendance à associer la pratique à des étrangers orientaux, notamment aux Égyptiens. Datés des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles de notre ère, des centaines de papyrus grecs de magie ont été retrouvés dans les sables d'Égypte, dont la tradition remonte sans aucun doute à l'époque des Lagides.<sup>5</sup> L'Égypte a donc pu exercer une influence sur la pratique grecque.

Bien que la nécromancie semble avoir été une pratique universelle, les Grecs anciens, tout comme leurs voisins romains, l'ont souvent attribuée aux étrangers plutôt qu'à une tradition ancestrale qui aurait pu être le résultat d'un chamanisme archaïque. Des auteurs tels

---

<sup>3</sup> Homère, *L'Odyssée*, XI, 1-640.

<sup>4</sup> Eschyle, *Les Perses*, 598-685.

<sup>5</sup> Voir le recueil des papyrus traduits par H. D. Betz, 1986.

qu'Eschyle, Varron (cité par Saint-Augustin), Strabon ou Pline l'Ancien l'attribuent aux Perses, alors que Lucien, par exemple, l'associe aux Chaldéens ou aux Babyloniens.<sup>6</sup> D'autres, tels qu'Héliodore et Apulée, la prêtent aux Égyptiens.<sup>7</sup> Effectivement, la nécromancie était connue et pratiquée en Orient bien avant le récit d'Homère. En Mésopotamie, le récit de Gilgamesh qui remonte, selon les estimations, à plus de deux millénaires avant J.-C., contient une scène où le héros s'entretient avec le fantôme de son compagnon Enkidu.<sup>8</sup> D'autres sources plus directes illustrent l'existence de la pratique, puisque des tablettes cunéiformes transcrivent certains rituels pour consulter les morts et une lettre de correspondance du roi assyrien Assarhaddon (VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C.) fait mention de l'usage de cette méthode divinatoire.<sup>9</sup> On peut mentionner, comme exemple supplémentaire, cet épisode de l'Ancien Testament, dans lequel le roi Saül consulte une sorcière d'Endor pour s'entretenir avec le fantôme du prophète Samuel.<sup>10</sup> Doit-on alors considérer une influence orientale dans la pratique de la nécromancie grecque? Associée traditionnellement aux étrangers, cette pratique du monde grec a pu subir des influences de la Mésopotamie, de la Perse, de l'Égypte ou des Juifs.

### Problématique

L'objet de cette étude est de déterminer les influences possibles de la nécromancie orientale sur celle du monde grec. Déjà, l'attribution d'une ethnicité étrangère aux nécromanciens par les auteurs grecs et romains, ainsi qu'une pluralité des techniques et de variations dans les modalités du rituel orientent en ce sens. Si tel s'avérait le cas, il serait alors pertinent de s'interroger sur la nature même de cette influence orientale. Hypothétiquement, la pratique grecque pourrait être issue, plus simplement, d'un développement en sol grec, avec certaines influences orientales, que l'on pourrait rattacher à une forme de « métissage » culturel, lié aux contacts étroits établis avec le temps, entre le monde classique et le monde oriental lors des migrations ioniennes, ou encore lors des

---

<sup>6</sup> Voir St-Augustin, *La cité de Dieu*, 7.35; Strabon, *Géographie*, 16, 2, 39 et Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 30, 14.

<sup>7</sup> Héliodore, *Éthiopiennes*, VI, 14, 3-6 et Apulée, *Métamorphoses*, 2, 28-29.

<sup>8</sup> L'épopée de Gilgamesh, tablette XII.

<sup>9</sup> Voir I. Finkel, p. 1-17 pour ces sources.

<sup>10</sup> 1, Samuel, 28, 11-24.

guerres médiques, des conquêtes d'Alexandre ou pendant l'époque romaine. Est-ce bien le cas? Il convient donc de mettre en lumière cette tendance des Anciens à associer la nécromancie aux Orientaux et de dégager, puis de mesurer, s'il y a lieu, ladite influence. En quelque sorte, cette étude devrait permettre de distinguer le « mythe » de la « réalité ».

### Bilan historiographique

Peu d'étude ont porté sur la nécromancie antique en tant que telle et le thème a généralement été abordé dans des études plus larges sur la divination ou la magie, ou encore dans la perspective d'analyses littéraires de certaines scènes d'œuvres anciennes. Dans son impressionnante *Histoire de la divination* écrite en 1884, Auguste Bouché-Leclercq a consacré un chapitre entier à la nécromancie grecque en décrivant l'essentiel de la pratique. Il en attribua l'origine aux Perses, d'après l'argument unique que la nécromancie n'était possible qu'avec l'usage de la magie, cet art provenant des mages perses.<sup>11</sup> Cette position semble avoir influencé Walter Headlam dans un article publié en 1902. Selon lui, Eschyle avait combiné dans *Les Perses* des pratiques magiques grecques et des rites qu'il présentait à son public comme orientaux.<sup>12</sup> Ces influences orientales se discernaient notamment par la présence d'éléments de pureté, tels que l'eau, la terre et le soleil. Cette position fut également défendue par l'orientaliste Joseph Bidez dans un article, en 1937, dans lequel il estimait que les connaissances des Perses, en matière de nécromancie, avaient dû se répandre en Grèce pendant et après les guerres médiques, se reflétant ainsi dans la pièce d'Eschyle.<sup>13</sup> Aucun de ces deux auteurs n'a cependant développé, significativement, une argumentation solide. W. Headlam voulait avant tout souligner le caractère magique dans les scènes de nécromancie chez Homère et chez Eschyle, alors que l'article de J. Bidez était davantage un long commentaire sur *Les Perses* et sur ce qui avait contribué au succès de l'œuvre. Ce même J. Bidez et Franz Cumont ont publié, en 1938, *Les mages hellénisés*, œuvre en deux volumes traitant des mages et des disciples de Zoroastre les plus illustres dans le monde grec. Mais seulement quelques pages ont été consacrées à la nécromancie. Les auteurs présentaient vaguement cette pratique qui proviendrait, selon un témoignage tardif de Tertullien, des

---

<sup>11</sup> A. Bouché-Leclercq, 1963 (réédition de 1884), vol. 3, p. 332.

<sup>12</sup> W. Headlam, 1902, p. 52-61.

<sup>13</sup> J. Bidez, 1937, p. 206-235.

conceptions sur l'âme développées par le mage perse Ostanès.<sup>14</sup> Encore une fois, la question n'était qu'à peine effleurée et l'argument peu convaincant.

Plusieurs auteurs s'opposèrent à cette hypothèse de l'influence perse. Spécialiste du culte antique des morts, Samson Eitrem avait déjà exposé, en 1928, une interprétation différente de la scène des *Perses*. Eschyle aurait d'abord puisé dans la scène de l'*Odyssée* en y ajoutant des croyances et des pratiques religieuses de son temps. Malgré une apparence exotique et perse, la scène de nécromancie s'inspirerait plutôt du culte des héros se développant à Athènes.<sup>15</sup> En 1934, John Cuthbert Lawson s'était lui aussi opposé à la thèse de W. Headlam. Par une critique destructrice, il tenta de démontrer méthodiquement que rien dans la scène d'Eschyle n'avait un caractère de magie, ni orientale ni grecque. La scène serait donc basée sur les éléments d'une tradition religieuse grecque.<sup>16</sup> En 1950, Herbert Jennings Rose, mythologue et commentateur d'Eschyle, opta lui aussi pour cette interprétation. Cependant, l'auteur soulignait les différences notables entre les scènes d'Homère et d'Eschyle, ce qui rendait peu crédible l'idée que l'*Odyssée* ait été la principale source dans la nécromancie des *Perses*. H. J. Rose expliquait que les ressemblances avec la scène de l'*Odyssée* tenaient uniquement à la continuité de pratiques déjà en vigueur au temps d'Homère. Selon lui, l'évocation des morts entrerait déjà dans le cadre des rites religieux.<sup>17</sup> Dix années plus tard, H. D. Broadhead en arriva à peu près aux mêmes conclusions. La nécromancie remontrait aux temps les plus anciens et cette pratique se serait libéralisée et sophistiquée pour se pratiquer n'importe où en dehors des *nekuomanteia* (lieu où des oracles étaient rendus par les morts).<sup>18</sup> Plus récemment, François Jouan a voulu nuancer toutes ces explications. Après avoir fait un bilan historiographique de la question, il procéda à un examen plus approfondi des autres tragédies et souligna que la scène d'évocation des morts dans *Les Perses* n'était pas si singulière. Bien que H. J. Rose et H. D. Broadhead aient eu raison sur l'analyse des éléments religieux traditionnels, ils allaient trop loin en excluant tout

---

<sup>14</sup> J. Bidez et F. Cumont, 1938, vol.1, p. 174-179.

<sup>15</sup> S. Eitrem, 1928, p. 1-16.

<sup>16</sup> J. C. Lawson, 1934, p. 79-89.

<sup>17</sup> H. J. Rose, 1950, p. 257-280.

<sup>18</sup> H. D. Broadhead, 1960, p. 300-307.

caractère magique à la scène.<sup>19</sup> La position de F. Jouan validait les éléments religieux traditionnels, rétablissait un caractère magique à la scène, mais elle excluait l'influence orientale, contrairement à l'argumentation de J. Bidez en 1937.

Ainsi, pendant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, la question des influences orientales dans la nécromancie grecque gravitait essentiellement autour du débat sur l'interprétation de cette scène d'Eschyle. Quant à l'épisode de la *Nekuia* homérique sur cette même question, il a été abordé dans la plupart des ouvrages cités plus haut, mais le plus souvent dans une optique de comparaison avec la scène des *Perses*. L'étude sur l'*Odyssée* de Victor Bérard, *Les Phéniciens et l'Odyssée* (1927), est la seule qui retient ici notre attention. Un chapitre est consacré à la *Nekuia* en décrivant la scène de nécromancie en question. V. Bérard s'opposait aux philologues de l'époque qui croyaient que cette scène avait été ajoutée comme un ornement adapté aux goûts du jour par les aèdes postérieurs à Homère. Le savant français était plutôt d'avis que la description de la scène contiendrait plusieurs éléments de rites sémitiques qui n'auraient pu être inventés de toutes pièces dans l'imaginaire de ces aèdes.<sup>20</sup> V. Bérard suggérait davantage qu'il ne démontrait cette idée d'influences sémitiques, mais il offrait néanmoins une piste qui est depuis restée inexplorée en profondeur. En 1971, Gerd Steiner a tenté d'établir des parallèles entre le rituel homérique et les rites de purification hittite.<sup>21</sup> L'étude pose un certain intérêt bien qu'elle ne semble pas avoir eu d'écho chez les spécialistes homériques.

Le premier ouvrage considérable sur la nécromancie grecque est une thèse de l'université de Liège publiée en 1949 par Marcelle Collard, *La nécromancie dans l'antiquité*. Cette thèse fait surtout un inventaire des sources littéraires anciennes qui traitent de cette pratique et fait le sommaire des différentes études littéraires contemporaines qui ont abordé ce sujet d'étude.<sup>22</sup> Elle constitue un ouvrage complet sur la nécromancie dans la littérature, mais ne s'attarde pas trop longuement à la question des influences et ne fait que reprendre brièvement, sur ce point, les arguments des commentateurs précédents. À partir de M. Collard, les publications sur la nécromancie portèrent davantage sur les fouilles et les

---

<sup>19</sup> F. Jouan, 1981, p. 403-421.

<sup>20</sup> V. Bérard, 1927, vol. 2, p. 312-328.

<sup>21</sup> G. Steiner, 1971, p. 265-283.

<sup>22</sup> M. Collard, 1949.

découvertes archéologiques pendant les années 1950, où des sites furent associés à la localisation des *nekuomanteia* mentionnés par les Anciens.<sup>23</sup> Malgré l'intérêt que ces études suscitérent quant à la réalité de cette pratique, elles ne contribuèrent pas à l'étude des influences orientales.

Intéressons-nous maintenant au cas de Lucain, l'auteur du récit le plus détaillé d'une scène de nécromancie dans sa *Pharsale*, opérée par Éritchô, une sorcière thessalienne. Plusieurs auteurs ont publié des recherches qui s'intéressaient aux sources de Lucain. En 1927, Abel Bourgery avait déjà écrit un article pour éclaircir le rituel décrit par Lucain à la lumière des papyrus grecs de magie. A. Bourgery mettait également en lumière le contexte familial et les racines idéologiques de Lucain.<sup>24</sup> Ce champ d'étude sembla en vogue pendant les années 1960. En 1963, Bernard Dick examina les réflexions de Lucain sur le concept de prophétie et les modes de prédiction.<sup>25</sup> Dans un ouvrage consacré au poète en 1967, Mark P. O. Morford a analysé les mélanges de sources et d'influences des prédécesseurs de l'auteur et fit un court inventaire des auteurs ayant dépeint une scène nécromantique.<sup>26</sup> Mais c'est l'étude de Johanne Volpilhac, en 1978, qui intéresse le plus. L'article porte sur les influences égyptiennes que l'on retrouve dans l'art magique d'Éritchô et dans la scène nécromantique de *La Pharsale* à la lumière des papyrus grecs magiques. Des éclaircissements sur les incantations et leurs prononciations, sur les amulettes pour le rituel de purification, et sur les rites et les menaces aux dieux sont mis en relation avec des conceptions égyptiennes, puis avec les sources de Lucain.<sup>27</sup> Cet ouvrage est l'un des premiers à étudier la nécromancie littéraire à l'aide de sources premières, soit des papyrus magiques, et aborde directement la question des influences orientales.

Dans la vogue de l'histoire culturelle, les historiens de l'Antiquité se sont intéressés davantage aux sorciers, à la magie et aux fantômes dans le monde gréco-romain. Une multitude de monographies et d'études ont été publiées surtout dans les années 1990. En 1991, André Bernand publie les *Sorciers grecs*, une publication sur la magie dans le monde grec, qui considère ouvertement les influences orientales dans le domaine de la sorcellerie,

---

<sup>23</sup> Voir les divers travaux de S. Dakaris, L. D. Caskey et W. Cummer cités dans la bibliographie.

<sup>24</sup> A. Bourgery, 1928, p. 299-313.

<sup>25</sup> B. F. Dick, 1963, p. 37-49.

<sup>26</sup> M. P. O. Morford, 1967, p. 64-70.

<sup>27</sup> J. Volpilhac, 1978, p. 272-288.

toutefois sans entrer dans les détails.<sup>28</sup> A. Bernand a consacré un chapitre aux épisodes de la nécromancie dans la littérature, mais ne présentait aucune analyse nouvelle. En 1994, Fritz Graf a publié *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*, qui s'apparente beaucoup au livre de Bernand, mais il aborde le thème de la nécromancie en quelques pages à travers la lecture de papyrus magiques grecs déchiffrés.<sup>29</sup> La question des influences n'est pas abordée bien que l'auteur présente les éléments descriptifs de ces papyrus de façon plus détaillée qu'à l'habitude. En 1996, Marie-Pierre Donnadiou et Sylvie Vilatte ont tenté de reconstituer la « genèse de la nécromancie hellénique » dans un article au titre frappant, mais qui déçoit quelque peu par son contenu. Afin d'expliquer la nécromancie du monde grec, les deux auteures se sont attachées à définir la mort décrite dans la poésie antique. Cette réalité visuelle perçue par les poètes de l'époque est associée à des couleurs, des tonalités et des ombrages nuancés qui sont connectés au cosmos. Ce fond culturel est mis en relation avec d'autres cultures du pourtour de la Méditerranée, ce qui laisse entrevoir de multiples influences.<sup>30</sup> L'analyse des auteurs ne manque pas d'intérêt, mais les conceptions présentées sont très abstraites et on perçoit mal le lien direct avec la nécromancie.

C'est en 2001 qu'est publié par Daniel Ogden l'ouvrage de référence sur la nécromancie grecque jusqu'à ce jour, *Greek and Roman Necromancy*. Divisant son œuvre en différents thèmes, l'auteur s'est intéressé aux lieux de pratique de la nécromancie, aux acteurs, aux façons de la pratiquer et aux modalités de rituels. Dans un chapitre, il accorde une dizaine de pages à l'attribution de la pratique aux « étrangers » et fait un survol de la position de plusieurs auteurs anciens.<sup>31</sup> Mais la question des influences orientales n'y est pas traitée et D. Ogden pose même l'hypothèse, sans argument, que la nécromancie grecque et la nécromancie orientale se seraient développées à partir d'un même fond culturel de la magie. Si l'on considère que l'ouvrage est une synthèse complète dans son ensemble sur le sujet, l'hypothèse paraît timide et la question des influences orientales reste toujours d'actualité.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> A. Bernand, 1991, p. 259-284.

<sup>29</sup> F. Graf, 1994, p. 22-230.

<sup>30</sup> M.-P. Donnadiou et S. Vilatte, 1996, p. 53-92.

<sup>31</sup> D. Ogden, 2001, p. 128-139.

<sup>32</sup> Ogden a également publié en 2002, *Magic, Witchcraft and the Ghosts in the Greek and Roman Worlds : A Sourcebook*. Il s'agit d'un recueil des sources littéraires gréco-romaines traitant de différents thèmes reliés à la sorcellerie et aux fantômes. Très accessible et bien organisé, l'ouvrage est d'une aide précieuse pour entreprendre une recherche dans ce champ d'étude dont l'auteur souhaite vraisemblablement faciliter l'exploration. Un chapitre entier est réservé au thème de la nécromancie.

En 2005 a paru un collectif édité par Sarah Iles Johnston, dans lequel figurent deux articles traitant de la nécromancie. Johnston y a fait paraître son propre article dans lequel elle revient sur une position précédente avancée dans *Restless Dead*, paru en 1999, dans lequel elle soutenait que plusieurs techniques pour intervenir avec les morts, dont la nécromancie, seraient arrivées d'Orient en Grèce pendant les périodes archaïque et classique.<sup>33</sup> En 2005, elle avança plutôt que les Grecs n'avaient pas réellement de rituels de nécromancie pour s'entretenir avec les morts. La pratique serait toujours originaire de l'Orient, mais pour se développer à une époque plus tardive.<sup>34</sup> Selon elle, c'est l'oracle de Delphes qui aurait ainsi joué le rôle d'intermédiaire dans les relations entre morts et vivants, répondant à un besoin de la société grecque. La vision de S. I. Johnston est convaincante et replace le phénomène de nécromancie dans un contexte historique, chose que peu de prédécesseurs ont entreprise. Mais sa position selon laquelle il n'y avait pas réellement de nécromancie aux époques archaïque et classique est contestable et cherche plutôt à démontrer plus clairement le rôle de Delphes. Là encore, l'idée d'une influence de l'Orient est suggérée, mais n'est pas démontrée. Le second article publié dans ce collectif de 2005 est une étude de Christopher Faraone, qui procède à l'analyse de rituels de nécromancie des papyrus de magie grecs. Les modalités des inscriptions sont mises en relation avec les sources mésopotamiennes témoignant de pratiques nécromantiques avec les mêmes préparations et techniques.<sup>35</sup> Enfin, C. Faraone est l'un des seuls à avoir comparé des sources de nécromancie grecques et orientales et utilisé les rares études portant sur la nécromancie orientale, dont celles de Brian Schmidt, d'Irvin Finkel et de Jo Ann Scurlock.<sup>36</sup>

Il est intéressant de constater que l'émergence des études sur les morts, les fantômes et la sorcellerie dans les années 1990, coïncide également avec une multitude d'ouvrages sur les influences orientales dans le monde grec de façon beaucoup plus générale. De plus en plus, les études indiquent que les Grecs ont subi une grande influence surtout au niveau de la mythologie et du panthéon de leurs divinités. Les travaux de Walter Burkert, notamment sur « la révolution orientale » (1992), ou encore celui de Ian Bremner, plus récemment (2008),

<sup>33</sup> S. I. Johnston, 1999, p. 86-90.

<sup>34</sup> S. I. Johnston, 2005, p. 283-286.

<sup>35</sup> C. Faraone, 2005, p. 255-281.

<sup>36</sup> I. Finkel, 1983-84, p. 1-17, ainsi que les travaux cités dans la bibliographie de B. Schmidt sur l'analyse des différentes sources de nécromancie orientale et de J. Scurlock qui traduit les tablettes cunéiformes qui comprennent des rituels.

montrent que ces deux courants de l'histoire culturelle ne sont pas encore parvenus à se fusionner complètement.<sup>37</sup> L'étude des influences orientales dans la nécromancie grecque semble ainsi se faufiler entre ces deux champs d'études. À la lumière de ce bref survol historiographique, il apparaît qu'une recherche plus approfondie et ciblée sur la question permettra de mieux nuancer le débat autour des sources d'Homère, d'Eschyle et de Lucain notamment, mais également de mieux comprendre pourquoi les auteurs anciens ont souvent attribué la nécromancie à des étrangers. Une meilleure compréhension de ce phénomène pourra certes constituer un apport intéressant aux relations Grèce-Orient, à la représentation grecque de l'au-delà et aux tentatives de communication avec cet univers bien particulier.

#### Cadre spatio-temporel et sources

Les témoignages sur la nécromancie grecque s'étendent sur plusieurs siècles et les influences possibles concernent une vaste géographie englobant des royaumes aux cultures différentes. Afin de relever les changements ou les continuités évolutives de la nécromancie, il est nécessaire de s'étendre sur une longue période. Temporellement, cette recherche couvrira donc l'ensemble du monde grec depuis l'époque archaïque, où l'on trouve la première source de nécromancie grecque, jusqu'à la période impériale, où les références sont les plus nombreuses. Il est donc nécessaire d'inclure le monde romain puisqu'il englobera progressivement le monde hellénistique et que les papyrus grecs de magie datent de cette période. Afin de mieux saisir l'essence de ces influences extérieures, la Mésopotamie, l'Empire hittite, l'Empire perse, le couloir syro-palestinien et l'Égypte doivent faire partie intégrante du cadre spatial, d'une part pour leur emplacement géographique se situant pour la plupart sur le pourtour de la Méditerranée, mais également pour l'importance même de ces royaumes et de leurs richesses culturelles.

Pour répondre à notre problématique, la littérature des Anciens sera largement mise à contribution. Il en sera ainsi des œuvres d'Eschyle, d'Hérodote, de Plutarque, de Pline l'Ancien, de Strabon, de Lucain et d'Héliodore, pour ne nommer que celles-ci. Leurs œuvres décrivent ou commentent des scènes de nécromancie mises en relation avec des étrangers. Ces sources permettront d'identifier ceux qui la pratiquaient et de définir les

---

<sup>37</sup> Voir W. Burkert, 1992 et I. Bremmer, 2008.

éléments-clés du rituel. Les papyrus de magie grecs seront essentiels à cette recherche, puisqu'ils s'avèrent des preuves directes de pratiques nécromanciennes et peuvent expliquer certaines influences étrangères. Ces sources gréco-romaines devront être mises en relation avec les sources orientales dont nous disposons. *L'épopée de Gilgamesh* et l'Ancien Testament contiennent tous les deux des scènes de nécromancie et des commentaires hébraïques religieux et des références tirées du Talmud babylonien complètent le tableau. Les tablettes cunéiformes mésopotamiennes, les correspondances du roi Assarhaddon et les traités de magie contiennent des éléments à mettre en relation avec les sources gréco-romaines. Enfin, des rituels de purification chez les Hittites seront également mis à contribution pour fins de comparaison.

### Méthodologie

Cette étude se partagera en trois chapitres qui couvriront quatre époques de l'histoire grecque ancienne. Cette approche chronologique permettra de mettre en évidence les différents points de rupture et de continuité dans l'évolution de la nécromancie grecque, pour ainsi mieux faire ressortir d'éventuelles influences provenant de l'Orient, ou encore, pour trouver d'autres explications aux changements survenus dans cette pratique divinatoire. Un exercice de comparaison entre les différentes sources permettra de souligner, ou pas, ces emprunts.

Le premier chapitre couvrira l'époque archaïque et fera l'objet d'une analyse de la scène homérique. Le thème des entrées infernales où la nécromancie aurait été pratiquée sera abordé. Enfin, les sources orientales de la même époque feront l'objet de comparaison, soit les rituels de purification hittites, les tablettes babyloniennes et la scène de nécromancie dans l'Ancien Testament.

Le deuxième chapitre couvrira la période classique. Le contexte des relations entre la Grèce et le monde perse sera analysé à la lumière de la pièce d'Eschyle, des différentes associations entre les Perses et la nécromancie. Également, l'arrivée de certains spécialistes grecs des relations avec les morts devra être mise en contexte afin de déterminer l'origine de leur savoir.

Enfin, un troisième chapitre couvrira les époques hellénistique et impériale romaine. La première période ne comporte que de très peu de sources, alors qu'elles abondent pour la seconde. Cependant, il y a de fortes raisons de croire, comme on le verra, que le développement de la nécromancie de la période impériale romaine est une extension de l'époque précédente. Une variété de techniques pour pratiquer la nécromancie, par exemple l'usage d'un crâne, la réanimation ou la lécanomancie, seront examinées à travers une analyse comparée et contextuelle.

## CHAPITRE I :

### LA NÉCROMANCIE À L'ÉPOQUE ARCHAÏQUE

La seule source archaïque évoquant une scène de nécromancie est tirée de l'épisode de la célèbre *Nekuia* homérique, au chant XI de l'*Odyssée*. L'épisode raconte comment Ulysse, après avoir passé près d'un an sur l'île de Circé, Aéa, veut rentrer chez lui à Ithaque. La déesse l'envoie alors jusqu'au bout de l'Océan, à la croisée des fleuves infernaux, là où se trouve la demeure d'Hadès et de Perséphone. Le héros devra consulter le devin Tirésias qui lui indiquera le chemin du retour. Pour s'entretenir avec les morts, Circé prescrit un rituel qu'Ulysse doit effectuer aux portes de l'Enfer. Après avoir procédé minutieusement aux étapes du rituel, le roi d'Ithaque s'entretient d'abord avec son compagnon Elpénor, mort accidentellement, qui lui réclame une sépulture convenable pour reposer en paix; puis avec Tirésias et avec sa propre mère Anticlée. Défilent enfin les âmes d'une longue liste de femmes nobles, puis ses compagnons de guerre Achille et Agamemnon. Ulysse converse même brièvement avec Héraclès.

C'est surtout son entretien avec le devin Tirésias qui a retenu l'attention de plusieurs analystes. D'un point de vue narratif, cet épisode ne fait aucun sens, puisque la prophétie de Tirésias ne mentionne guère les directions du chemin à suivre pour le retour du héros.<sup>1</sup> La prophétie l'avise des dangers qui le guettent, notamment lors de son arrivée à Ithaque, mais ne répond pas au but de sa visite. On observe également qu'Ulysse, pourtant impatient du retour et terrifié par le périple, ne se renseigne aucunement sur l'itinéraire à suivre pour regagner sa patrie, ni auprès de Tirésias, ni auprès d'aucune âme avec lesquelles il s'est entretenu. C'est plutôt Circé qui, après lui avoir imposé elle-même l'aventure, lui indique à son retour la route parsemée d'embûches qui attend l'équipage :

Malheureux qui êtes entrés vivants dans la demeure d'Hadès, (...). Dès que poindra l'Aurore, vous reprendrez la mer. Je vous montrerai votre route et vous renseignerai sur tout, pour que nul artifice funeste, ou sur mer, ou sur terre, ne vous suscite encore d'autres souffrances. (...) Puis, quand ils auront dépassé les Sirènes, je ne te dirai plus avec précision laquelle des deux

---

<sup>1</sup> Plusieurs auteurs ont souligné ce fait dont A. Ballabriga, 1989 et G. Steiner, 1971, p. 265-270.

routes il te faudra suivre; c'est à toi d'en délibérer en ton cœur; je vais te décrire les deux directions (...) Tu arriveras ensuite à l'île de Thrinacie. Si tu ne leur (les bêtes de l'île) fais aucun mal, si tu penses à votre retour, vous pourrez encore, non sans souffrir, atteindre Ithaque, mais si tu les maltraites, alors je prévois la perte de ton vaisseau et de tes gens (...)<sup>2</sup>

Circé raconte à Ulysse l'itinéraire qu'il devra suivre, lui et son équipage. Ils devront croiser les Sirènes, avant d'arriver au passage entre les deux écueils. Sur le conseil de la déesse, l'équipage devra se tenir près du monstre Scylla, pour éviter Charybde qui est encore plus terrible. Ulysse et les siens atteindront ensuite l'île de Thrinacie, mais ne doivent pas se nourrir des bêtes chères à Hélios, au risque d'attirer la colère du dieu. C'est bien cet avertissement que Tirésias a adressé à Ulysse dans pratiquement les mêmes mots :

(...) dès l'instant où tu approcheras ton vaisseau bien charpenté de l'île du Trident, après avoir échappé à la mer violente, quand vous y trouverez au pacage les vaches et les robustes moutons d'Hélios, qui voit tout et entend tout. Si tu ne leur fais aucun mal, si tu penses à votre retour, vous pourrez encore, non sans souffrir, atteindre Ithaque; mais si tu les endammages, alors je te prédis la perte de ton vaisseau et de tes compagnons (...)<sup>3</sup>

Beaucoup plus spécifiques que les propos de Tirésias, ceux de Circé donnent les directions à suivre et les mises en garde nécessaires pour éviter les périls du voyage. Sachant déjà ce qu'Ulysse désire connaître, il était donc inutile de l'envoyer consulter le devin. Ainsi, le voyage chez Hadès perd tout son sens, et plusieurs spécialistes homériques y ont vu une interpolation, qui a souvent conduit à remettre en question, d'une part, la datation du récit, et d'autre part, la signification de cette consultation des morts.<sup>4</sup> Cette question débattue entre les analystes et les unitaristes ne nous concerne ici que dans la mesure où le thème de la nécromancie est représentatif d'une pratique de l'époque archaïque.<sup>5</sup> La scène pourrait

<sup>2</sup> Homère, *Odyssée*, XII, 21-28, traduit par M. Dufour et J. Raison, Flammarion, 1965.

<sup>3</sup> *Ibid.* XI, 104-119.

<sup>4</sup> A. Ballabriga, 1998, p. 141 n. 2. Selon lui, au VII<sup>e</sup> siècle, le retour d'Ulysse ne comportait pas de passage par l'Hadès. V. Bérard, 1927, vol. 2, p. 324, croit plutôt que cette scène n'était pas une interpolation mais s'inspirait des rites sémitiques, de la Sibylle de Cumès et de la sorcière d'Endor. C. Durvy, 2009, p. 37 et 43, souligne des indices d'interpolation du chant dont le catalogue des femmes nobles qui aurait été allongé par les aèdes, au fil du temps, pour mieux rejoindre le public. L'épisode d'Elpénor serait également une autre interpolation.

<sup>5</sup> Les unitaristes croient que l'*Odyssée* et l'*Iliade* ont été composés par Homère, donc par un seul auteur et en une seule œuvre. Les analystes croient plutôt que par la diversité des éléments qui composaient les deux poèmes, les récits viendraient d'auteurs différents, ce qui aurait engendré des modifications dans les récits. Au VI<sup>e</sup> siècle, c'est sous la législation de Pisistrate que la version canonisée des œuvres homériques aurait été transcrite à partir de la tradition orale. Sur le débat entre ces deux écoles de pensée, voir C. Durvy, 2009; M. Nilsson, 1968, p. 1-56; ou encore A. Ballabriga,

également évoquer le souvenir lointain d'une telle pratique, ou encore être tout simplement une invention de l'auteur. Nous verrons plus loin que G. Steiner a interprété l'épisode comme un rituel de purification, visant à calmer la colère de Poséidon, et serait d'origine hittite.

Une deuxième controverse concerne la nature de l'épisode, à savoir s'il s'agit tout simplement d'une variation d'un récit de *catabase*, ou encore d'une réelle pratique de nécromancie. Le thème mythique de la descente aux Enfers, associé à certains héros, est manifestement intégré dans la *Nekuia*, puisque Héraclès fait le récit de sa propre aventure à Ulysse, lors de leur entretien. Celle de Thésée et de Pirithoos y est également sous-entendue, puisque Ulysse, racontant son périple aux Phéaciens, affirme qu'il aurait voulu les rencontrer.<sup>6</sup> Le lieu de la consultation, à la croisée des fleuves infernaux, où se trouve la demeure d'Hadès, appuie également cette idée. Cependant, dans cette optique, on conçoit mal pourquoi un rituel était nécessaire à la consultation des morts. Hypothétiquement, la seule intrusion d'Ulysse aux Enfers aurait suffi à accéder librement aux morts. Or, il n'en est rien, puisque le rituel prescrit par Circé amène précisément les trépassés à se regrouper en foule du fond du fleuve Érébe, qui semble être la frontière nette entre les deux mondes, celui des morts et celui des vivants.<sup>7</sup>

Cette ambiguïté en dit long : la consultation des morts ne pouvait s'effectuer que dans un endroit offrant un accès au monde des morts, soit, dans le cas présent, aux portes de

---

1998, p. 11-50. À cet effet, E. Rohde, 1952, p. 47 sq., croit que la *Nekuia* reprenait de vieilles croyances et des éléments qui n'avaient plus leur sens originel, tel que le rituel pratiqué par Ulysse. Selon lui, Homère se serait inspiré de la similarité d'un culte des morts pour le transposer dans la scène.

<sup>6</sup> Lorsque Héraclès raconte son périple à Ulysse, il utilise les termes suivants: « (...) ah malheureux, traines-tu donc, toi aussi, le triste destin que, moi, je ne cessai de porter sous les rayons du soleil? », *Odyssée*, XI, 622-626. Ainsi, on a argumenté qu'Héraclès compare son périple à celui d'Ulysse, qui sont tous les deux de même nature; c'est-à-dire, de descendre aux enfers. Le mythe de la descente de Thésée et de Pirithoos, 630-631, était déjà connu notamment dans *Minyas*. S. I. Johnston, 2005, p. 288, et A. Bernard, 1991, p. 273 sont parmi ceux qui croient que cet épisode est une variation de récit de *catabase*. M. Nilsson, 1950, p. 158 opte pour cette position puisque selon lui, il n'y a pas de trace de nécromancie dans la Grèce ancienne. Cependant, la nécromancie a pu se pratiquer sans laisser de trace pour autant.

<sup>7</sup> M. Martin, 2005 p. 262 et E. Will, 1953, p. 150 n. 2, font clairement cette distinction. E. Norden, 1916, p. 200 n. 2 est d'avis que dans sa forme primitive, le récit de la *Nekuia* est une consultation nécromantique, et non une descente aux Enfers. On croirait donc, selon lui, que parmi les interpolations du récit, le thème de la *catabase* aurait été ajouté, ce qui permettrait, d'un point de vue narratif, d'offrir la possibilité de décrire ce monde des morts et de présenter des héros.

l'Hadès. Ainsi, le terme « Hadès » est utilisé pour déterminer un lieu de deux façons distinctes : la région infernale à l'autre bout de l'Océan, là où les fleuves se croisent, et la demeure-même d'Hadès en ces lieux, point de non-retour des morts dont l'Érèbe est la frontière. C'est donc précisément « aux portes de l'Enfer » qu'Ulysse pratique son rituel pour attirer et accéder aux morts. Nous reviendrons un peu plus loin sur ce concept de lieu infernal, préalable fondamental et typiquement grec à la consultation des âmes pendant cette époque. Examinons pour l'instant le rituel décrit par Homère.

### 1.1. Le rituel homérique

Le rituel est évoqué à deux reprises par Homère : une première fois lorsque Circé donne ses instructions à Ulysse, à la fin du chant X (516-540), et une seconde fois lorsque le héros les exécute au début du chant XI (22-51). La scène était donc importante. Voici les directives de Circé :

Approche-toi de ce lieu, héros, comme je te l'ordonne, creuse une fosse d'une coudée de profondeur en tout sens, et verse dedans une libation pour tous les morts, d'abord de lait mêlé de miel, ensuite de doux vin, en troisième lieu d'eau; par-dessus répands la blanche farine d'orge. Supplie instamment les têtes vaines des morts; promets-leur, à ton retour en Ithaque, de leur sacrifier dans ta grand-salle une génisse stérile, la plus belle de ton troupeau, et de remplir le bûcher d'offrandes. Au seul Tirésias en particulier promets d'immoler un bélier tout noir, qui se distingue entre toutes les têtes de votre bétail. Puis, quand tu auras invoqué dans tes vœux les tribus illustres des morts, offre-leur un agneau et une brebis noire, que tu tourneras vers l'Érèbe; mais toi, détourne-toi et regarde le cours du fleuve. Alors viendront en foule les âmes des défunts. Ensuite, recommande et ordonne à tes compagnons d'écorcher et de rôtir le bétail, gisant égorgé par l'impitoyable bronze, et d'en faire hommage aux dieux, le puissant Hadès et la terrible Perséphone. Toi, tire du long de ta cuisse ton épée aiguë, reste là, et ne laisse pas les têtes vaines des morts approcher du sang, avant d'avoir interrogé Tirésias. Aussitôt, à ton appel, viendra le devin, chef des peuples, qui te dira ta route, la longueur du chemin, et comment tu accompliras ton retour sur la mer poissonneuse.<sup>8</sup>

Le rituel comprend tout d'abord des libations de lait et de miel mélangés, du *mélicraton*, boisson offerte par tradition aux dieux chtoniens et aux défunts lors des rites funèbres.<sup>9</sup> D'ailleurs, l'ensemble des libations, qui comprennent également du vin doux, de l'eau et de la farine blanche, n'a rien de particulier. Il s'agit d'offrandes que l'on retrouve

<sup>8</sup> Homère, *Odyssée*, X, 516-540, le passage est répété au chant XI aux vers 22-51.

<sup>9</sup> F. Graf, 1980, p. 217 sur l'usage du lait et du miel dans ce rituel. Voir également J. Auberger, 2010, sur les différents usages des aliments en Grèce classique, dont le lait, le miel, le vin et les céréales, et J. Vignola, 2000, plus particulièrement sur le lait et le miel dans la Grèce antique.

dans le culte des morts. Euripide, dans *Iphigénie en Tauride*, décrit bien ces pratiques funéraires grecques :

Je vais répandre sur la terre le cratère des morts, le lait qui jaillit des génisses des monts, les rouges libations bachiques, et le travail des fauves abeilles, consolation que la coutume réserve aux morts.<sup>10</sup>

La fosse creusée dans le sol, ou *bothros*, sert ici de récipient et de lien avec le monde souterrain, là où se retrouvent les trépassés. Les libations sont donc utilisées pour attirer et satisfaire les âmes, mais c'est véritablement le sang qui revivifie et permet aux morts de s'entretenir avec Ulysse. Ce n'est qu'une fois qu'Anticléa, Agamemnon et Achille ont bu le sang qu'ils peuvent reconnaître Ulysse et lui tenir des propos véridiques. Tirésias confirme bien le principe sur les vertus du sang une fois consommé :

(...) Dis-moi, seigneur, comment pourra-t-elle connaître que je suis bien son fils? Ainsi parlais-je; il me répondit aussitôt : « Je vais te dire une chose bien simple et la mettre dans ton esprit : celui des trépassés que tu laisseras approcher du sang te tiendra des discours véridiques; ceux à qui tu le refuseras s'en retourneront. »<sup>11</sup>

Le sang, élément de vie essentiel, ranime ici les sens et la mémoire des morts. C'est pour cette raison qu'Ulysse préserve le sang uniquement pour les âmes avec lesquelles il désire s'entretenir. Assoiffées, elles se précipitent toutes vers la fosse et cherchent à se revitaliser, ce qui force Ulysse à les repousser à l'aide de son épée de bronze. Décrits comme des « têtes débiles », ou encore comme une forme de « songe ou d'ombre », les morts sont à plaindre. Le pouvoir prophétique de ces âmes faibles et errantes semble d'ailleurs bien limité, même lorsque leur « humanité » est restaurée, puisque c'est Ulysse lui-même qui informe les morts sur ce qui se passe dans le monde des vivants.<sup>12</sup> Circé avait d'ailleurs prévenu le roi d'Ithaque au sujet de Tirésias :

(...) le devin aveugle, dont l'esprit demeure toujours le même. Il est le seul qu'après sa mort Perséphone ait doué de clairvoyance; les autres sont des ombres qui volent.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 160, traduit par L. Parmentier et H. Grégoire, Paris, Les belles Lettres, 2002.

<sup>11</sup> Homère, *Odyssée*, XI, 144-149.

<sup>12</sup> « Têtes débiles » (ἀμενηνὰ κάρηνα) *Odyssée*, XI, 48-49, « songe ou ombre » (... σκιῆ εἴκελον ἢ καὶ οὐεῖρω), 209. C'est Ulysse qui informe Agamemnon et Achille sur leur fils respectif. Nous ajouterons qu'Ulysse doit informer les morts sur les circonstances de son voyage et de son arrivée chez Hadès.

<sup>13</sup> Homère, *Odyssée*, X, 493-496.

Tirésias est en effet le seul à reconnaître Ulysse avant de boire le sang. Ce n'est donc pas sa condition de trépassé qui lui permet de livrer des prophéties à Ulysse, mais uniquement la clairvoyance accordée par Perséphone.

C'est l'aspect de pureté de la plupart des éléments offerts qui se distingue dans ce rituel : le lait et le miel sont reconnus pour leur propriété purificatrice, le vin doux (donc coupé probablement avec de l'eau) pour apaiser et reconforter plutôt qu'enivrer, et l'eau pour son importance naturelle. Une attention doit être également portée aux couleurs : la blancheur du lait et de la farine; la génisse et le bélier sans tache destinés aux morts et au seul Tirésias; les animaux sacrifiés, soit l'agneau et la brebis, sont noirs, donc dédiés aux divinités chtoniennes.<sup>14</sup> C'est à croire que les préparatifs purifient le sang versé et offert, étape essentielle, afin que les âmes tiennent des propos véridiques ou « purs ». Notons par ailleurs que le rituel est en parfait contraste avec la concoction, le *cycéon*, préparée par Circé et qu'elle offre aux compagnons d'Ulysse pour les transformer en porcs :

Elle les fit entrer et asseoir sur des chaises et des fauteuils; puis elle battait le fromage, la farine d'orge et le miel vert dans le vin de Pramnos, et dans leur coupe elle mêlait de funestes drogues, pour leur faire perdre tout souvenir de la terre paternelle. Quand elle leur eut donné le breuvage et qu'ils eurent tout bu, elle les frappa de sa baguette et va les enfermer aux stalles des porcs.<sup>15</sup>

La scène est inversée alors que le fromage rappelle le lait caillé, le miel vert n'est pas aussi attrayant que sa couleur dorée habituelle, le vin de Pramnos plus corsé et astringent que le vin doux, les drogues funestes, ou *pharmaka*, qui font perdre le souvenir de la terre paternelle, remplacent ici le sang qui réanime la mémoire des défunts. Alors qu'Ulysse doit économiser le sang et chasser les « têtes débiles » avec son épée, pour que seulement quelques-unes recouvrent leur condition humaine, Circé distribue le breuvage à tout l'équipage et frappe chaque compagnon avec sa baguette magique pour les transformer en animaux.

Cette présence de *pharmaka* dans le sortilège pratiqué par Circé pourrait révéler l'absence d'éléments magiques dans celui de nécromancie. La déesse n'intègre aucune herbe,

---

<sup>14</sup> M.-P. Donnadiou et S. Vilatte, 1996, p. 83. Selon T. Hopfner, 1921-1924, 2, p. 333, le sacrifice préliminaire serait un rite chtonien ou *enagisma*.

<sup>15</sup> Homère, *Odyssée*, X, 233-240.

ni ingrédient spécial dans le rituel d'évocation. Ils seront pourtant bien présents dans la nécromancie d'une époque plus tardive. Ces *pharmaka* sont des végétaux naturels ayant des propriétés ou des effets surnaturels et magiques. Ils peuvent être utilisés en dehors d'un contexte de magie pour guérir des blessures ou pour empoisonner. On les retrouve à quelques reprises dans l'*Odyssée*, ce qui atteste une connaissance des vertus de ces herbes à une époque ancienne. Cette familiarité et cette utilisation dans la sorcellerie sont explicites dans deux passages de l'*Odyssée* : dans le *cycéon* de Circé qui transforme l'équipage d'Ulysse en porcs, et l'herbe qu'Hermès offre au héros, le *moly*, pour en contrer les effets.<sup>16</sup> Les *pharmaka* paraissaient donc délibérément absents du rituel de nécromancie.

Le second point à souligner, quant à cette absence, concerne le rite oral de cette évocation. Seules quelques prières sont adressées aux « têtes vaines des morts » et aux divinités chtoniennes, Perséphone et Hadès. Nous verrons que ce quasi « silence » dans le rituel de la *Nekuia* homérique donna naissance à des interpolations ultérieures et très significatives de cette scène, puisque certains auteurs croyaient qu'une incantation plus élaborée, absente dans le récit d'Homère, devait être ajoutée.<sup>17</sup> À la différence des prières qui peuvent même rester silencieuses, l'incantation, de son origine « *incantatae* », se réfère à l'action du chant et fait partie intégrante du rituel. Le chant, rythmique et répétitif, exprime des formules magiques dont l'effet se mêle aux ingrédients et accentue l'effet du sacrifice.<sup>18</sup> L'action verbale fait partie intégrante du rite et son intention est de commander et d'influencer les dieux en question pour obtenir leur faveur.<sup>19</sup> Dans le cas de la *Nekuia*, ces faveurs sont obtenues, non par la force du verbe, mais à l'aide de sacrifices et de promesses d'offrandes ultérieures. Pourtant, ici encore, l'incantation magique semble connue dans le monde homérique. Au chant XIX, lorsqu'Ulysse est blessé par un sanglier, ses cousins prononcent en effet des paroles magiques, une *épôidè*, pour arrêter l'hémorragie de sa jambe.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> F. Graf, 1995, p. 36-37. On retrouve ces *pharmaka* dans l'*Odyssée*, X, 306 pour le *moly*. Dans l'*Illiade*, IV, 190; XI, 846; XIII, 392, et dans l'*Odyssée* IV, 230; XI, 741; XXII, 94 pour leur usage curatif. Ces plantes ou herbes sont utilisées comme poison dans *Odyssée*, I, 261; II, 329.

<sup>17</sup> Dont une version de Julien l'Africain qui comprend une incantation beaucoup plus développée, voir *infra*, p. 78-79. J.-R. Vieillefond, 1970, p. 30-39 et 279-81, ainsi que D. Ogden, 2001, p. 164 sont également d'avis qu'une incantation était manquante.

<sup>18</sup> Cf. W. Headlam, 1902, p. 56.

<sup>19</sup> A. Bernand, 1991, p. 117 sq.

<sup>20</sup> Cf. F. Graf, 1995, p. 37. *Odyssée*, XIX, 450 sq.

On constate que le rituel homérique, dépourvu d'éléments magiques explicites (sans que l'on puisse penser à une certaine négligence de l'auteur), demeure très simple, et qu'il transpose les mêmes composantes que celles du culte des morts, qui comprenait les mêmes libations et des prières adressées aux morts. Le seul élément « magique » à considérer dans cet épisode est l'aide de Circé qui envoie un vent favorable, pour que l'équipage se rende à destination. Il reste donc un élément plus significatif à expliquer, quant à la cohérence et l'efficacité de ce rituel : le lieu de sa pratique.

### 1.2. Les *nekuomanteia*

C'est dans un endroit spécifique que Circé envoie Ulysse pratiquer le rituel prescrit. Tout comme ce dernier, la localisation de l'Hadès est décrite de façon détaillée au chant X (495-503) :

Quand ton vaisseau arrivera au bout de l'Océan, tu trouveras un rivage plat et les bois sacrés de Perséphone : hauts peupliers noirs et saules qui perdent leurs fruits. Échoue là ta nef, près de l'Océan aux profonds remous; toi, entre dans l'humide demeure d'Hadès. C'est la région où se jettent dans l'Achéron le Pyriphlégéthon et le Cocyte, dont les eaux viennent du Styx. Il y a une roche, d'où tombent avec fracas les deux fleuves après leur jonction.

Une précision additionnelle est ajoutée au chant XI (13-18) :

Là sont le pays et la ville des Cimmériens, couverts de brumes et de nuées; jamais le soleil, pendant qu'il brille, ne les visite de ses rayons, ni quand il s'avance vers le ciel constellé, ni quand il retourne du ciel vers la terre; une nuit maudite est étendue sur ces misérables mortels.

Plusieurs auteurs anciens, nous le verrons, ont tenté de situer l'épisode homérique dans un lieu où les morts rendaient des oracles, notamment au *nekuomanteion* de l'Achéron ou à celui de l'Averne. Les anciens Grecs croyaient donc à l'existence d'endroits spécifiques où il était possible de s'entretenir avec les morts. Malheureusement, on sait peu de choses de ces lieux. En outre, les témoignages conservés, qui sont parfois de simples mentions desdits lieux, sont postérieurs à l'époque archaïque, mais se rattachent majoritairement à l'époque qui nous concerne. Plusieurs d'entre eux concernent également l'époque homérique. Ces sources témoignent d'une certaine croyance populaire, d'où émerge une conceptualisation de la consultation des morts dans l'imaginaire grec archaïque.

Les Grecs utilisaient plusieurs termes pour désigner ces oracles des morts : *nekuomanteion*, « endroit où les morts rendent des prophéties », *psuchomanteion*, « endroit où les fantômes rendent des oracles », ou encore *psuchopompeion*, « endroit qui fait revenir des fantômes ».<sup>21</sup> Les quatre principaux identifiés sont ceux de l’Achéron en Thesprotide, de l’Averne en Campanie, de l’Héraclée pontique et du Cap Ténare. Il est possible que d’autres lieux aient pu exister, mais ils n’ont pas laissé de trace dans les sources grecques. Ceux de l’Achéron et de l’Averne étaient probablement situés près de lacs environnants, alors que ceux d’Héraclée du Pont et du Cap Ténare ont été localisés dans des grottes naturelles. Les archéologues pensent avoir trouvé l’emplacement de la plupart de ces lieux, mais aucune preuve ne confirme que la nécromancie ait pu y être pratiquée.<sup>22</sup> Nous verrons que ces lieux sont en relation directe avec une tradition culturelle autochtone et qu’aucune influence orientale ne semble avoir été exercée sur ce type de nécromancie caractérisée par un lieu de consultation spécifique.

### 1.2.1. Les entrées infernales

Le paysage grec possède un relief montagneux qui a été formé pendant des millénaires par les mouvements tectoniques et la mer, qui ont creusé d’abruptes falaises. Les eaux à forte teneur en carbone ont aussi sculpté le sous-sol grec, formant ainsi des galeries souterraines dans lesquelles s’engouffrent parfois les fleuves dans des gorges profondes. Elles ont également créé naturellement des puits et des cavités qui, grâce à une ouverture située à la surface terrestre, sont parfois accessibles à l’homme.<sup>23</sup> À la proximité de ces paysages montagneux, on retrouve parfois de grandes plaines, comme celles de la Thesprotide et de la Béotie, qui sont en fait d’anciens lacs aujourd’hui asséchés. On note également la présence d’anciens marais en Italie du Sud, mais cette région se démarquait surtout par son activité volcanique et par ses orifices qui laissaient échapper des émanations sulfureuses, supprimant ainsi toute forme de vie animale. C’est pour cette raison que les lacs environnant les

---

<sup>21</sup> *Nekuomanteion* : Hérodote, *Histoires*, 5.92; Pausanias, 9.30.6 et Sophocle, F748 TrGF/Pearson; *psuchomanteion* : Crantor de Soli, cité par Cicéron dans *Tusculanes*, 1.115 et Plutarque, *Œuvres morales*, 109 b-d; *psuchopompeion* : Hesychios s.v. *theoepès*; Photius *Lexicon* s.v. *theoi Molottikoi*; Plutarque, *Œuvres morales*, 555c et 560 ef.

<sup>22</sup> D. Ogden, 2001, p. 17-18.

<sup>23</sup> E. Fouache et F. Quantin, 1996, p. 3-4.

*nekuomanteia* sont parfois qualifiés de « lacs sans oiseau ». Notons que les secousses sismiques ébranlant l'ancienne Asie Mineure ont aussi créé ce même type de cavités dangereuses.<sup>24</sup>

Il ne fait aucun doute que cette topographie parfois inhospitalière du monde grec a joué un rôle important dans l'élaboration de l'image des enfers, et que cette association ne s'est pas limitée à l'aspect littéraire. En effet, les Grecs ont véritablement conféré à certains lieux précis une dimension infernale.<sup>25</sup> Il est d'autant plus significatif de constater que les quatre *nekuomanteia* sont situés aux frontières du monde grec, plus précisément aux points cardinaux : l'Achéron au nord, l'Averne à l'ouest, l'Héraclée pontique à l'est et le Cap Ténare au sud. Les frontières du monde grec connu sont donc perçues comme les frontières du monde des vivants, là où les Hadès débutent. Ces sites se démarquaient, pour la plupart, par la présence d'une ouverture souterraine, qui, croyait-on, communiquait avec le royaume d'Hadès. Ces grottes ou cavernes naturelles pouvaient se situer à proximité d'un ou de plusieurs cours d'eau, qu'on reliait parfois à ceux évoqués par Homère. En effet, on note une récurrence des noms « Achéron » et « Achérousia » désignant certains fleuves et lacs, et qui accentuaient ainsi l'aspect infernal du lieu. L'observation de la disparition des fleuves qui empruntaient des tunnels souterrains pour ensuite resurgir plus loin, et l'émergence de sources à partir d'autres cavités, ont dû amener les Anciens à considérer ceux-ci comme des voies communiquant avec les enfers.<sup>26</sup>

Les sanctuaires les plus anciens étaient d'ailleurs des cavernes et des abris rocheux. Ces lieux servaient d'habitations au paléolithique et au néolithique, de la Suède à la Crète, partout en Europe. Souvent les morts y étaient enterrés, et lorsque les habitations naturelles ont été abandonnées pour des constructions extérieures, ces lieux ont continué de servir à l'emplacement des morts. En témoignent, par exemple, les fouilles archéologiques de la

<sup>24</sup> D. Ogden, 2001, p. 17 sq.

<sup>25</sup> Notamment : Averne et Henna dans la Grande-Grèce; la Thesprotide en Épire; Phénée, Phigalia, Lerne, Hermione, Troezène et le cap Ténare dans le Péloponnèse; Coronée et Lébadée en Béotie; Éleusis et Colone en Attique; Cyzique, Achéra Aornum, Muys et Hiéropolis en Asie Mineure; et Héraclée pontique dans le Pont-Euxin. Voir S. Lanteigne, 2001, p. 39-44.

<sup>26</sup> S. Lanteigne, 2001, p. 24-39 et F. Quantin et E. Fouache, 1996, p. 7-8. On peut également mentionner les gouffres de Katavothrès, sur l'île de Céphalie, qui aspirent d'une étrange manière les eaux de la mer, phénomène unique de la nature qui mystifie toujours les géologues.

grotte crétoise de Miamu, qui ont révélé des ossements humains et d'animaux, ainsi que des pièces de vaisselle.<sup>27</sup> Il est donc fort possible qu'au fil du temps, ces lieux caverneux et leurs cimetières aient été associés au monde des morts, ce qui expliquerait la relation des grottes avec les *nekuomanteia*.

Soulignons que le nombre impressionnant de lieux comportant les mêmes caractéristiques naturelles n'étaient pas tous associés à des entrées infernales. Cependant, à ces endroits étaient attachés quelques épisodes mythologiques de descentes aux Enfers que les Grecs ont tenté de situer : la descente de Thésée et de Pirithoos qui voulaient s'emparer de Perséphone, la descente d'Héraclès qui devait ramener Cerbère lors de l'un de ses douze travaux et celle d'Orphée, désireux de revoir son épouse défunte Eurydice. Ces entrées infernales montrent bien la popularité et l'enracinement d'une telle croyance dans le monde grec et sont étroitement reliées aux endroits où les morts rendaient des oracles. Dans ces sites naturels perçus comme des soupiraux infernaux se retrouvaient également des oracles des héros, tels que ceux de Trophonios à Lébadée et Amphiaraos à Oropos. À la différence, ces personnages avaient été jadis, selon la légende, des mortels qui ont été divinisés après leur mort.<sup>28</sup> Or, leur statut divin ne les relègue donc pas dans la catégorie de la nécromancie, puisqu'ils ne sont pas de simples trépassés qui reviennent prophétiser.

Il y avait aussi les grottes méphitiques connues sous le nom de *plutonia* ou de *charonia*.<sup>29</sup> Ces lieux étaient mieux connus pendant la période classique, et leur association avec le rapt de Perséphone illustre encore une fois une mythologie associée à la transgression des frontières entre le monde des morts et celui des vivants. La vallée du fleuve Méandre en Asie Mineure était riche de telles grottes. Les émanations toxiques de ces lieux passait pour tuer tout le monde, tant les animaux que les humains en santé, mais pouvaient guérir les malades. Les consultations, tout comme celles aux antres de Trophonios et d'Amphiaraos, se déroulaient par incubation, et des prêtres initiés recevaient les traitements recommandés par

---

<sup>27</sup> M. Nilsson, 1950, p. 53 sq.

<sup>28</sup> D. Ogdén, 2001, p. 24-25.

<sup>29</sup> A. Bouché-Leclercq, 1963, vol. 3, p. 333. Les *charonia* sont identifiés par Antigone de Caryste, *Recueil d'histoires*, 123. Strabon, C629-30, parle d'un *plutonium* à Hiérapolis.

les dieux dans leurs rêves.<sup>30</sup> La parenté de ces oracles, par la mythologie et la topographie de ces lieux, avec celle des *nekuomanteia*, laisse donc penser fortement que les consultants expérimentaient eux aussi leurs consultations par incubation. Plutarque rapporte l'histoire d'un dénommé Elysios qui se rend à un *nekuomanteion* afin de consulter son fils décédé et apprendre la cause de sa mort :

Et voici l'histoire de l'Italien Euthynoo. Il était fils d'Élysios de Térina, qui occupait le premier rang parmi ses concitoyens par ses vertus, ses richesses et sa réputation. Euthynoo mourut subitement sans qu'on en sût la raison. Élysios pensa, comme d'autres l'auraient fait, que son fils était peut-être bien mort empoisonné : il n'avait, en effet, que cet enfant, destiné à être l'héritier d'une importante situation et d'une vaste fortune. Mais ne sachant comment vérifier cette supposition, il se rendit dans un lieu où l'on évoque les morts, et, après le sacrifice préliminaire qui est prescrit, il s'endormit et voici la vision qu'il eut. Son propre père lui apparut venant vers lui ; en le voyant, Élysios lui exposa en détail tout ce qui était arrivé à son fils, le pria et le supplia de l'aider à trouver la cause de sa mort. Son père lui répondit : « C'est pour cela que je suis venu. Prends dans les mains de la personne qui est ici l'objet qu'elle t'apporte : il te renseignera sur tout ce qui cause ta douleur. » La personne qu'il montrait était un jeune homme qui le suivait, ressemblant à son fils Euthynoo et ayant tout à fait son âge et sa taille. Élysios lui demanda qui il était, et le jeune homme répondit : « Je suis l'ombre de ton fils » et, en disant cela, il lui tendit un petit rouleau. Élysios l'ouvrit et y vit écrits ces trois vers :

Vraiment l'esprit de l'homme erre en proie à l'ignorance! Euthynoo est mort : le Destin l'a voulu car il n'était pas bon pour lui qu'il ait vécu, ni pour ses parents.<sup>31</sup>

Cette histoire est notre seule source qui relie directement l'incubation aux oracles rendus par les morts dans ces lieux. Après un rituel accompagné de sacrifices, c'est bien dans son sommeil qu'Elysios communique avec son fils. Il s'agit peut-être de l'oracle du lac Averno puisque l'histoire se déroule en Italie, mais nous n'en avons pas la certitude. Il y a cependant une familiarité à souligner entre ces entrées infernales puisqu'elles sont toutes localisées dans des endroits naturellement accidentés auxquels on prêtait des caractéristiques mythologiques similaires.

---

<sup>30</sup> Sur l'incubation dans les *nekuomanteia*, D. Ogden, 2001, p. 17-28. Sur Trophonios, P. et M. Bonnechère, 1989, p. 291, parlent de deux sortes de divinations : par incubation et par révélation prophétique. Cet oracle nous intéresse plus particulièrement, car il était déjà présent pendant la période archaïque. Hérodote, 1.46-48, le cite parmi les oracles que Crésus voulait consulter. La description la plus exhaustive de la procédure de consultation, comprenant des sacrifices et des libations, se trouve chez Pausanias, IX, 39, 1-40, 2. Sur Amphiarao, voir Pausanias, 1.34.

<sup>31</sup> Plutarque, *Œuvres Morales*, 109 b-d, traduit par R. Klaerr et Y. Vernière, Paris, Les Belles Lettres, 1974.

### 1.2.2. L'Achéron

Selon Pausanias, c'est du *nekuomanteion* et de la géographie environnante de l'Achéron que se serait inspiré Homère pour rédiger la *Nekuia* :

Il y a assurément en Thesprotie bien des curiosités qui méritent la visite, tout particulièrement le sanctuaire de Zeus à Dodone et le chêne sacré du dieu. Près de Cichyros se trouve le lac que l'on nomme Achéronien, ainsi que le fleuve Achéron. Celui-ci emporte dans son cours d'eau du Cocyte, l'eau la plus détestable qui soit. À mon sens, Homère avait vu ces paysages et il a osé en faire un sujet de poème sur l'Hadès; en particulier il a donné aux fleuves des noms qu'il tirait de ceux de Thesprotie.<sup>32</sup>

Effectivement, cette région comportait un lac Achérousia (aujourd'hui disparu), un fleuve Achéron et une rivière Cocyte. Le fleuve Achéron effectuait des méandres Est-Ouest, dont un passage suivait un paysage très accidenté où se trouvaient les gorges du fleuve. Il poursuivait son chemin jusqu'au Sud de la Thesprotide avant de se jeter dans le lac Achérousia, puis reprenait son cours vers l'Ouest et rejoignait la rivière Cocyte. La vallée de l'Achéron est, encore de nos jours, bordée de peupliers et de saules qui rappellent la forêt sacrée de Perséphone. Le peuple mythique des Cimmériens aurait été confondu aux Cheimériens par Homère, ce peuple qui aurait occupé le cap de Cheimérion (aujourd'hui Ammoudia) au nord de la baie où l'Achéron débouche. Cet emplacement offrait un port naturel aux navigateurs.<sup>33</sup> L'emplacement exact de ce *nekuomanteion* a fait l'objet de plusieurs hypothèses.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Pausanias, *Description de la Grèce*, I.17.5 : Γῆς δὲ τῆς Θεσπρωτίδος ἔστι μὲν που καὶ ἄλλα θέας ἄξια, ἱερὸν τε Διὸς ἐν Δωδώνῃ καὶ ἱερὰ τοῦ θεοῦ φηγός· πρὸς δὲ τῇ Κιχύρω λίμνῃ τέ ἐστιν Ἀχερουσία καλουμένη, καὶ ποταμὸς Ἀχέρων· ῥεῖ δὲ καὶ Κωκυτὸς ὕδωρ ἀτερπέστατον· Ὅμηρός τε μοι δοκεῖ ταῦτα ἔωρακώς, ἕξ τε τὴν ἄλλην ποίησιν ἀποτολμῆσαι τῶν ἐν ἤδου, καὶ δὴ καὶ τὰ ὀνόματα τοῖς ποταμοῖς ἀπὸ τῶν ἐν Θεσπρωτίδι θέσθαι. Τότε δὲ ἐχομένου Θηρσεως, στρατεύουσιν ἐς Ἄφιδναν οἱ Τυνδάρεω παῖδες, καὶ τὴν τε Ἄφιδναν αἰροῦσι καὶ Μενεσθέα ἐπὶ βασιλείᾳ κατήγαγον. Traduit par J. Pouilloux, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

<sup>33</sup> Sur cet oracle des morts, cf. D. Ogden, 2001, p. 43-59. Voir également Thucydide, 14.6.4 à propos du port. Sur la transposition des « Cimmériens » aux « Chéimériens », cf. dans l'encyclopédie *Etymologicum magnum s.v. Kimmerians* par Protéas Zeugmatites.

<sup>34</sup> S. Dakaris, 1993, le situe au monastère de St-Jean-Prodomos à Mésopotamo. C'est sous ce monastère que se retrouverait un labyrinthe que le consultant devait traverser pour consulter les morts. Selon lui, le consultant se retrouvait dans un état hallucinogène après avoir ingurgité une quantité importante de fèves, aliment qui contient de la *levodopa*. Bien que l'hypothèse de Dakaris semble acceptée par plusieurs, elle a été critiquée notamment par E. Fouache et F. Quantin, 1996, qui pensent plutôt que ce site aurait été un complexe agricole. Cf. l'ouvrage de S. Lanteigne, 2001, qui porte précisément sur ce débat. Voir également le texte d'E. Will, 1953, qui suggère que c'est à Pérachora qu'aurait été pratiquée la consultation des morts en raison d'une quantité de phiales retrouvée qu'il

Puisque la Thesprotide était considérée comme la frontière du monde connu, les Grecs de cette époque y ont imaginé une entrée des Enfers. D'ailleurs, les dieux qui patronnaient la région étaient Hadès et Perséphone. À ce lieu était aussi associée la descente d'Héraclès et de Thésée (aidé de Pirithoos), qui avait tenté d'enlever Perséphone pour en faire son épouse.<sup>35</sup> Dans un autre passage, Pausanias mentionne que c'est en Thesprotide qu'Orphée aurait effectué sa descente aux Enfers pour retrouver sa femme défunte Eurydice; il fait allusion à l'oracle des morts qui s'y trouve :

(...) d'autres racontent que sa femme étant morte avant lui, il alla, à cause d'elle, à Aornos dans la Thesprotide, où il y avait anciennement un oracle des morts; s'étant imaginé que l'âme d'Eurydice le suivait, il se retourna; mais voyant qu'il s'était trompé, il en conçut un tel chagrin qu'il se tua lui-même.<sup>36</sup>

On constate ainsi l'étendue de la mythologie associée à cette région de l'Achéron et de son passage vers le monde des morts. Poursuivons. Si certains héros ont pu descendre et accéder aux Enfers, il était possible qu'à l'inverse, les âmes puissent remonter dans le monde des vivants. Hérodote raconte dans quelles circonstances Périandre, tyran de Corinthe entre 627 et 587, aurait expérimenté le *nekuomanteion* de l'Achéron pour s'entretenir avec sa femme défunte Mélissa, qui connaissait l'emplacement d'un dépôt :

De plus, en un seul jour il dépouilla de leurs parures toutes les femmes de Corinthe, à cause de sa femme Mélissa. Il avait envoyé des messagers sur les bords de l'Achéron, chez les Thesprotes, au lieu où l'on évoque les morts, afin de la consulter sur une somme d'argent qu'elle avait reçue en dépôt d'un hôte : l'ombre de Mélissa était bien apparue, mais avait refusé de donner le moindre signe et de révéler l'endroit où se trouvait l'argent, car elle avait froid, déclara-t-elle, et elle était nue; les vêtements qu'il avait ensevelis avec elle ne lui servaient de rien, puisqu'ils n'avaient pas été brûlés. Et, pour prouver à Périandre qu'elle disait vrai, elle ajouta qu'il avait mis ses pains dans le four froid. Quand Périandre apprit cette réponse – le signe donné lui parut irrécusable, car il s'était uni au cadavre de Mélissa – par la voix du héraut il fit convoquer immédiatement toutes les femmes de Corinthe au temple d'Héra. Elles s'y rendirent comme à une fête, dans leurs plus beaux atours, et Périandre les en fit toutes dépouiller, les femmes libres comme les servantes, par les gardes qu'il avait apostés; puis il fit brûler tous ces vêtements amoncelés dans une fosse, en adressant des prières à Mélissa. Après quoi il envoya de nouveau consulter l'ombre de Mélissa, qui indiqua l'endroit où elle avait déposé l'argent de son hôte.<sup>37</sup>

---

associait à des libations versées. D. Ogden, 2001, p. 47, affirmait plutôt que la nécromancie de l'Achéron était tout simplement pratiquée sur le bord du lac, ce qui explique la difficulté à localiser l'oracle.

<sup>35</sup> Thésée fait sa descente avec Pirithoos. Une fois coincé, c'est Héraclès qui revient le chercher (Pausanias, 1.17). Plutarque, *Thésée*, 31 et 35, évoque également cette descente dans l'Achéron.

<sup>36</sup> Pausanias, 9.30.6, traduit par E. Clavier, Société Royale Académique, Paris, 1821. Autre référence dans 10.30.6.

<sup>37</sup> Hérodote, *Histoires*, 5.92, traduit par A. Barguet, Paris, Gallimard, 1990. L'historicité du récit sur

Le récit d'Hérodote reste muet sur le déroulement de la consultation et sur la mythologie propre à ce lieu. Cependant, l'intérêt de cette source réside dans le fait qu'elle constitue l'unique référence à cet oracle des morts dans un contexte de consultation. Le peu d'information sur ce *nekuomanteion* laisse entendre que les lecteurs d'Hérodote connaissaient déjà les particularités du lieu. Par ce fait, on peut penser que l'anecdote atteste l'existence de cet oracle des morts. Ainsi, il est possible qu'Homère s'en soit inspiré. Quoi qu'il en fût, la topographie du lieu semble avoir stimulé l'imaginaire des anciens Grecs qui, par le biais de plusieurs mythes, en ont fait une entrée vers l'Hadès. Le site réunissait donc tous les critères nécessaires pour en faire un lieu de consultation des morts.

### 1.2.3. Le lac d'Averne

La première référence d'un oracle des morts en Campanie se trouve dans un fragment de Sophocle qui mentionne la présence d'« un *nekuomanteion* dans ou sur un lac tyrrhénien (Italien) ». <sup>38</sup> Le témoignage de Strabon, citant Éphore, en dit long sur la tradition des anciens à localiser une *Nekuia* en ce lieu, et sur la légende associée à sa géographie :

Les récits fabuleux de nos prédécesseurs situent dans l'Averne la scène homérique de l'évocation des morts. Ils racontent, en particulier, qu'il y existait un oracle par nécromancie et qu'Ulysse s'était rendu dans son sanctuaire. L'Averne est un golfe profond jusque près des bords et d'ouverture étroite. Il a la dimension et les caractéristiques d'un port, mais ne se prête pas à cet usage, du fait que le Golfe Lucrin, qui est vaste et sans la moindre profondeur, s'interpose entre la mer et lui. L'Averne est cerné de pentes escarpées qui le dominent de tous côtés, sauf à l'entrée du golfe. La civilisation, aujourd'hui les a mises en culture, mais elles étaient autrefois couvertes d'une forêt de grands arbres, impénétrable et sauvage, et, selon la superstition, plongeait le golfe entier dans l'ombre. Les habitants de la région racontaient que les oiseaux entraînés là dans leur vol s'abattaient aussitôt à la surface des eaux, frappés à mort par les exhalaisons qui se dégageaient de ce lieu comme si ce fussent les Portes de l'Enfer. Ils lui donnaient d'ailleurs, le nom de Plutonium et y localisaient la légende des Cimmériens. Ceux qui désiraient offrir aux dieux infernaux des sacrifices propitiatoires et leur adresser ensuite des supplications y pénétraient pourtant en bateau et il y avait des prêtres affectés à l'exploitation de ce lieu pour accomplir de tels rites. Une source d'eau douce y jaillit sur le bord de la mer, mais tous s'abstenaient d'y goûter, la prenant pour l'eau du Styx. Là s'élève aussi le sanctuaire de l'oracle. Les eaux thermales du voisinage et le Lac Achérusien, enfin, étaient censés révéler la présence du Pyriphlégéthon. Éphore, qui assigne aux Cimmériens ce séjour, assure qu'ils y habitaient dans des demeures souterraines appelées

---

Périandre est parfois remise en question. Il pourrait s'agir fort probablement d'une anecdote ayant pour but de dénoncer les abus de pouvoir du tyran, qui s'apparente d'ailleurs, nous le verrons, avec la consultation du régent Pausanias.

<sup>38</sup> Sophocle, F48 *TrGF* / Pearson = Bekker, *Anectoda graeca*, 414.3: εἶναι δὲ καὶ νεκουμαντεῖον ἐν τῇ Τυρρηνίᾳ λίμνῃ Σοφοκλέως ἱστορεῖ.

là-bas *argilles* et qu'ils se rendaient les uns chez les autres au moyen de tunnels, par lesquels ils conduisaient aussi les étrangers jusqu'au sanctuaire de l'oracle, installé très loin sous la terre. Ils vivaient d'industrie minière et de la consultation des oracles, le roi du pays s'étant engagé, de surcroît, à leur verser une redevance. En vertu de l'usage ancestral du sanctuaire, personne ne devait voir le soleil et l'on ne pouvait sortir des cavernes que la nuit. Si l'on en croit Éphore, c'est cet usage qui aurait fait dire au poète, lorsqu'il parle des Cimmériens : « Jamais de ses rayons Phoebus ne les contemple. » Un roi, plus tard, aurait anéanti ce peuple parce que l'oracle ne lui était pas favorable, mais le sanctuaire subsisterait encore, transféré dans un autre lieu. Telles sont les fables qu'ont racontées nos prédécesseurs.<sup>39</sup>

La région parsemée de cratères volcaniques où des gaz méphitiques s'échappaient, et ce lac sombre entouré d'une forêt ténébreuse, était par son atmosphère un endroit idéal pour situer une entrée aux Enfers. C'est pour cette raison qu'on y situait un oracle des morts.<sup>40</sup> Une tradition associait l'épisode de la *Nekuia* et la présence en ce lieu des Cimmériens qui dirigeaient l'oracle.<sup>41</sup> Emplacement portuaire tout comme l'Achéron, ce *nekuomanteion* a pu être consulté par des navigateurs désireux de connaître leur chemin, ce qui s'accorde également avec les motifs de consultation d'Ulysse. Si Strabon renseigne de façon détaillée sur la géographie du lieu et des mythes associés à l'endroit, Maxime de Tyr en apprend davantage sur le contexte de la consultation oraculaire :

Dans cette contrée de l'Italie, qu'on appelait la Grande-Grèce, auprès d'un lac nommé Aorne, était un antre fatidique; et les prêtres de cet antre empruntaient de leurs fonctions le nom d'évocateurs des âmes, sous lequel ils étaient connus. Là, aussitôt que celui qui venait consulter l'oracle était arrivé, il se mettait en oraison, il égorgait des victimes, il faisait des libations, et évoquait l'âme quelconque d'un de ses parents ou de ses amis. Alors paraissait dans l'obscurité un spectre, difficile à distinguer, mais ayant le don de la parole et celui de prédire l'avenir. Aussitôt qu'il avait répondu à la question qui lui était adressée, il disparaissait. Homère semble avoir connu cet antre, et y avoir conduit Ulysse mais, par une licence poétique, il a transporté le lieu de la scène loin de la mer qui nous environne.<sup>42</sup>

Ainsi, les prérogatives de consultation s'apparentent à celles décrites dans le rituel d'Homère. Le consultant doit procéder à des prières, à des libations et à des sacrifices, assistés par les prêtres ou « évocateurs » du lieu. D'une part, nous avons maintenant de

<sup>39</sup> Strabon, *Géographie*, C244-45, traduit par G. Aujac, Les Belles Lettres, Paris, 1966. Voir également le témoignage de Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, 4.22. Cette description des lieux de l'Averne correspond également à celle de Virgile dans *Énéide*, 6.237-42, qui y localisait la Sibylle de Cumae.

<sup>40</sup> Sur cet oracle des morts, voir D. Ogden, 2001, p. 61-74.

<sup>41</sup> Les Cimmériens ont été localisés dans cette région par d'autres auteurs anciens : Lycophron, *Alexandra*, 695 et Antoine Diogène, cité par Photius, *Bibliothèque*, 109a, 39.

<sup>42</sup> Maxime de Tyr, *Discussions*, 14.2, traduit par J.-J. Combes-Dounous, éditions Bossange, Masson et Besson, Paris, 1802. Nous considérerons cependant que l'auteur a pu se référer directement à Homère pour présenter le déroulement de la consultation.

bonnes raisons de croire que le rituel pratiqué dans ces lieux était conforme, ou très similaire, à celui décrit par Homère. D'autre part, on constate une nouvelle fois que c'est la mythologie infernale attribuée à la topographie du lieu qui rendait la présence possible d'un oracle des morts.

#### 1.2.4. Héraclée du Pont

Plutarque offre la seule attestation proprement dite d'un oracle des morts à Héraclée, dans le Pont.<sup>43</sup> Il raconte la consultation du général spartiate Pausanias, régent de Sparte entre 479 et 469 avant J.-C. Selon Plutarque, c'est pendant son séjour à Byzance que le régent aurait fait venir Cléonice, une jeune fille de rang aristocratique, désireux d'obtenir les faveurs sexuelles de cette dernière. Craintive, Cléonice se rendit à la chambre de l'intéressé et demanda qu'on éteigne la lampe. Se dirigeant silencieusement dans l'obscurité, vers le lit de Pausanias qui dormait déjà, elle fit accidentellement tomber la lampe. Réveillé en sursaut par le bruit, et croyant qu'il s'agissait d'un de ses ennemis qui l'attaquait, le Spartiate tira un poignard caché sous son lit et le planta dans le corps de Cléonice qui mourra de la blessure. Depuis l'incident, le fantôme colérique de la jeune fille revenait toutes les nuits hanter Pausanias dans son sommeil. C'est dans ce contexte que le régent se rendit au *nekuomanteion* d'Héraclée :

Après cet événement, les alliés, au comble de l'indignation, se joignirent à Cimon pour assiéger Pausanias. Celui-ci s'enfuit de Byzance et tourmenté, dit-on, par cette apparition, il eut recours à l'oracle des morts d'Héraclée. Il évoqua l'âme de Cléonice et la conjura d'apaiser sa colère. Elle lui apparut et lui dit que ses maux cesseraient bientôt, dès qu'il serait à Sparte. De cette manière énigmatique, elle lui annonçait, semble-t-il, la mort qui l'attendait. Tel est le récit de la plupart des historiens.<sup>44</sup>

Le règne de Pausanias se situerait entre 479 et 468 avant J.-C., ce qui renvoie à l'époque classique. Cependant, on remarque que cet oracle des morts semblait déjà exister. On peut aisément supposer que ce lieu était déjà établi pendant l'époque archaïque. En dehors de son unique mention, le récit de Plutarque renseigne très peu sur cet oracle des morts.

<sup>43</sup> Sur l'oracle des morts à Héraclée du Pont, cf. D. Ogden, 2001, p. 29-34.

<sup>44</sup> Plutarque, *Vies parallèles*, *Cimon*, 6, traduit par A.-M. Ozanam, Paris, Quarto Gallimard, 2001. L'anecdote est racontée également par Pausanias, *Description de la Grèce*, 3, 17, 8-9. L'historicité de ce récit est à remettre en question puisqu'il s'apparente aussi à celui de Thucydide, 1.132-34, sur ce même Pausanias qui s'entretient, cette fois, avec un homme au Cap Ténare.

Cependant, on retrouve encore une fois une mythologie significative qui est associée au lieu. La ville d'Héraclée est, elle aussi, attachée à la descente aux Enfers d'Héraclès. Lorsque les Mégariens eurent établi une colonie sur le territoire de la côte sud de la mer Noire, vers 560 avant J.-C., ils y ont découvert un passage par lequel, selon eux, Héraclès aurait ramené Cerbère.<sup>45</sup> Ce passage, localisé dans une grotte, se situait dans une vallée boisée, près d'une rivière sous le point culminant de Chersonèse, près du port d'Akone.<sup>46</sup> Cette cavité était qualifiée d'« Achérousienne », puisque la rivière coulant en-dessous aurait pris le nom d'Achéron, puis un lac environnant celui d'Achérousias, en référence à l'épisode homérique et à la Thesprotide.<sup>47</sup>

À nouveau, plusieurs traits sont familiers avec la *Nekuia*, sans compter que l'on attribuait l'invasion de la région, vers le VIII<sup>e</sup> siècle, au peuple des Cimmériens.<sup>48</sup> Donc, malgré le peu d'information sur les oracles rendus par les morts à Héraclée du Pont, l'association entre les composantes naturelles du site, la mythologie infernale et un passage entre les deux mondes, reste essentiellement la même. La nécromancie y était donc concevable pour les Grecs de l'époque.

### 1.2.5. Le Cap Ténare

D'après une autre tradition, Héraclès aurait plutôt ramené Cerbère du monde souterrain par un passage situé au cap Ténare, à la pointe isolée de la péninsule de Magne.<sup>49</sup> L'endroit était connu pour d'autres *catabases*, celle d'Orphée et celle de Thésée et

<sup>45</sup> Sur le mythe d'Héraclès et la fondation de la ville : Xénophon, *Anabase*, 6.2.2.; Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, 2.727-48; Diodore de Sicile, 14.13.

<sup>46</sup> W. Hoepfner, 1966, 2, p. 21 et 1972, p. 41-46, aurait retrouvé cette grotte d'après la description de Quintus de Smyrne, dans *Les Posthomériques*, 6, 469-91, qui associait cet endroit à la caverne des nymphes. L'entrée mesurant un mètre de large conduisait à une chambre d'environ 45 mètres de large par 20 mètres de profondeur.

<sup>47</sup> La mention de cette grotte se retrouve chez Pline, *Histoire naturelle*, 6.4; Pomponius Mela, 1.103 et Ammien Marcellin, 22.8.16-17.

<sup>48</sup> Sur la présence des Cimmériens à Héraclée du Pont: Héraclite, F129 Wehrli; Domitius Callistratus *FGH 433F2*; Arrien *FGH 156 F76*. Selon D. Ogden, 2001, p. 30 n. 3, il s'agirait des Gimmirai du pays de Gamir en Assyrie, ou de Gomer (dans la Genèse 10.2-3).

<sup>49</sup> La descente d'Héraclès au Cap Ténare est citée par Sophocle, *Héraclès à Ténare*, F224-34 Pearson; Euripide, *Héraclès*, 23-5; Strabon, C363; Pausanias, 3.25; Apollodore, *Bibliothèque*, 2.15.12.

Pirithoos.<sup>50</sup> Cette grotte, selon Pausanias, était sise près du temple de Poséidon et d'une baie, sur le haut d'un promontoire de Ténare, près des ports Achilléus et Psamathus. C'est en ce lieu que le poète lyrique Archiloque aurait été consulté par son assassin, un certain Callondès de Naxos. Fils de Télésiclès qui avait dirigé la colonisation de l'île de Thasos, Archiloque quitta sa native Paros, vers 664 avant J.-C., pour aller rejoindre son père. C'est dans un combat contre les Naxiens, adversaires de la métropole, qu'il périt la même année. Son assassin, ce Callondès surnommé « Corax », dut consulter sa victime, sous les ordres de Delphes, afin d'expier son meurtre. D'après le récit de Plutarque, c'est au Cap Ténare que cette consultation a eu lieu :

L'homme qui tua en combat Archiloque se nommait Callondès; Corax, me semble-t-il, c'était son surnom. Eh bien donc, chassé d'abord par la Pythie comme meurtrier d'un homme consacré aux Muses, il multiplia par la suite prières et supplications et y joignit une plaidoirie. Finalement, il reçut l'ordre de se rendre à la demeure de Tettix pour apaiser l'âme d'Archiloque. Cette demeure était le Ténare. C'est là, dit-on, que le Crétois Tettix arriva avec sa flotte, puis fonda et construisit une ville, non loin du lieu où l'on évoque les ombres.<sup>51</sup>

Encore une fois, cette unique référence à la nécromancie au Cap Ténare renseigne peu sur les détails de la consultation. Mais l'endroit, associé lui aussi à une multitude de mythes en rapport avec le passage aux Enfers, offrait un emplacement de choix pour consulter les morts.<sup>52</sup>

Les sites, où la nécromancie de l'époque archaïque se pratiquait, étaient ainsi tous reliés par des caractéristiques similaires qui prêtaient au lieu une ouverture entre les deux mondes, par laquelle il était possible pour les vivants de revenir consulter les morts. Ce sont des sites naturels, auxquels les Grecs ont associé des mythes de leur propre culture. Puisque ces lieux étaient perçus comme des passages déjà établis entre le monde des morts et des vivants, la simplicité du rituel préalable pourrait s'expliquer par l'accessibilité des morts dans ces lieux consultés. Mais avant de valider cette originalité aboutie de la tradition grecque, un

---

<sup>50</sup> La *catabase* d'Orphée est citée par Virgile, *Géorgiques*, 4.467; Ovide, *Métamorphoses*, 10.13; Sénèque, *Hercule sur l'Oeta*, 1061-62 et dans *Hercule furieux*, 587. Celle de Thésée et Pirithoos par Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, 1.101-2, et Hygin, *Fables*, 79.

<sup>51</sup> Plutarque, *Œuvres Morales*, 17, 560 e, traduit par R. Klaerr et Y. Vernière, Paris, Les Belles Lettres, 1974.

<sup>52</sup> Pausanias, 3.25, sur la localisation du promontoire de Ténare. Plusieurs autres mentions des Anciens associaient le Cap Ténare avec les morts ou la mort : Aristophane, *Grenouilles*, 187; Stace, *Thébâides*, 2.32-57; Sénèque, *Hercule furieux*, 662-676. Sur l'oracle du cap Ténare, cf. D. Ogden, 2001, p. 34-41.

regard sur la nécromancie pratiquée en Orient s'impose. L'exercice pourrait déterminer si la nécromancie grecque de cette époque a connu une influence extérieure ou non.

### 1.3. Les rituels orientaux

#### 1.3.1. Les rituels de purification hittites

Le rituel homérique pose plusieurs parallèles avec des rituels hittites de purification, ce qui pourrait indiquer une certaine influence orientale. Ces rituels transcrits ont été retrouvés à Hattusha, la capitale de l'Empire hittite. Ils auraient été écrits entre 1400-1200 avant J.-C., et sont ainsi plus anciens que l'*Odyssée* d'au moins un demi-millénaire.<sup>53</sup> Ce rituel de purification consiste à se débarrasser du mal, dans ses expressions les plus variées, et de l'impureté en général :

Je creuse sur le rivage trois fosses et je romps le pain pour Hanna-Hanna de la rive, et je lui parle comme suit : « Regarde, la victime t'a donné des offrandes, alors redonne aux victimes de la maladie leur vie et leur santé, (...) ».<sup>54</sup>

Suivant la tradition des rites magiques hittites, le rituel est pratiqué par trois types de prêtres : une vieille femme nommée Tunnawi, un consultant d'oiseaux et un devin nommé Irija. Plusieurs éléments s'apparentent avec la *Nekuia* grecque tels que le sacrifice d'un mouton noir et l'emplacement de ce rituel qui se pratique sur le bord d'une rivière, là où l'on retrouve des divinités chtoniennes :

Si tout est arrangé (à savoir, les différents matériaux sacrificiels, y compris un mouton noir), la « vieille femme » prend, à la nuit tombante, deux pains, une cruche de vin, et va au bord de la rivière pour appeler Hanna-Hanna. Si elle se rend sur la rive, la vieille femme rompt le pain pour Hanna-Hanna et le pose sur le rivage, du vin est versé en libation, et elle dit : « Hanna-Hanna de la rive, regarde, je suis revenue pour toi, (...) ».<sup>55</sup>

Ces divinités sont regroupées sous la tutelle d'Hanna-Hanna, l'équivalent de la Déesse-Mère, maîtresse du monde souterrain chez les Hittites. Il semblerait que le meilleur endroit pour établir un contact avec elle soit sur les bords d'une rivière, signifiant ainsi

---

<sup>53</sup> G. Steiner, 1971, p. 270. À noter que les transcriptions hittites n'ont été traduites qu'en allemand. Ainsi, je proposerai une traduction française de ces sources.

<sup>54</sup> KBo V 25 i 20-24, dans O. Carruba, 1966, 2, p. 2 sq.

<sup>55</sup> KUB VII 53 + XII 58 i 24-30 dans A. Goetz, 1938, p. 6 sq.

qu'une rivière ou un lac pouvait être considéré comme un lieu relié avec le monde souterrain. Le rituel se déroule la nuit et une fosse est creusée, avec une dague ou une épée, pour le sacrifice d'un animal :

Et les deux dagues, qui ont été faites ensemble avec la nouvelle idole, permettent de creuser, et ainsi se trouve une fosse sacrificielle en face de la table de la statue. Puis, ils sacrifient un agneau sacré... et le tuent dans la fosse.<sup>56</sup>

Un autre exemple atteste l'utilisation d'une épée pour creuser une fosse, et l'offrande de libations rappelle les *choai* homériques :

Puis, la voyante creuse une fosse sacrificielle à l'aide d'une épée, devant les anciens dieux, et verse des libations d'huile, de miel et de vin dans la fosse.<sup>57</sup>

D'autres rituels de purification évoquant des divinités souterraines se rapprochent tout autant du rituel homérique et rassemblent de façon plus éloquente ces éléments de rituel. Un devin va alors au bord de la rivière, offre de l'huile, de la bière, du vin et d'autres breuvages, du pain, du gruau et un agneau à sacrifier. Lorsque l'animal est sacrifié, le sang est versé dans la fosse et l'animal est brûlé. Un rite oral, ou une incantation, est effectué pour invoquer les anciens dieux tels qu'Aduntarri le devin, Zulki l'oniromancien ou Irpitiga le seigneur de la Terre. Ces vieux dieux feront sortir alors d'autres dieux tels que Namsora, Minki, Amunki et Api qui, par leurs pouvoirs, feront disparaître la maladie, la malédiction, ou encore livreront des prophéties ou des recommandations pour vaincre le mal du consultant :

Puis le devin va à la rive du fleuve. Il prend de l'huile, de la bière, du vin, du walhi et du marnuwan (une sorte de bière), chacun séparément dans un vase; un pain gras, du gruau, des céréales, et un agneau également. Il l'abat ensuite dans une fosse et dit : « Regardez, moi, progéniture de l'Homme, je suis arrivé. Tout comme Hanna-Hanna qui se tient toujours sur la rive, je suis cet homme venu sur les bords de la rivière à l'appel des anciens dieux. Et que le « soleil de la terre » (qui est la maîtresse du monde souterrain) puisse ouvrir la porte et que les anciens dieux : Aduntarri, le voyant; Zulki, l'oniromancien; Irpitiga, le Seigneur de la terre; Nara, Namshara, minki, Amunki, Api, puissent sortir ! »<sup>58</sup>

On peut maintenant se prêter à un exercice de comparaison avec la scène de la *Nekuia* homérique. Les deux rituels se déroulent à la proximité d'une rive, à un endroit en relation avec le monde souterrain. La maîtresse de l'Hadès est Perséphone, alors que dans le rituel hittite, il s'agit d'Hanna-Hanna. On doit gagner la faveur de ces deux déesses pour

<sup>56</sup> KUB XXIX 4 iv 33-36 dans H. Kronasser, 1963, p. 30 sq.

<sup>57</sup> KBo XI 14 iii 8-10 dans G. Steiner, 1971, p. 272.

<sup>58</sup> Lignes 39-52 du texte dans H. Otten, 1961, p. 118-121.

entrer en contact avec d'autres entités du monde souterrain, dont un devin dans les deux cas, Aduntarri et Tirésias. Les libations sont similaires, versées dans une fosse creusée avec une dague ou une épée, un agneau ou un mouton noir est sacrifié et le sang est versé dans la fosse.

On ne peut écarter l'idée d'une influence orientale, mais elle est très difficile à déterminer. S'agit-il tout simplement d'une coïncidence, ou encore Homère se serait-il inspiré d'un rituel similaire pour le transposer à la consultation des morts? Dans son interprétation, G. Steiner croit que le rituel homérique n'est pas de la nécromancie, mais une ancienne forme de ce rituel hittite de purification. Selon lui, c'est pour se libérer de la colère de Poséidon qu'Ulysse va consulter Tirésias afin de pouvoir rentrer chez lui sans problème.<sup>59</sup> Mais cette hypothèse ne tient pas puisque c'est Athéna qui demandera à l'assemblée de l'Olympe de laisser partir Ulysse après un long séjour sur l'île de Calypso. D'ailleurs, le héros devra braver plusieurs épreuves supplémentaires avant d'arriver sur l'île en question. Il devra affronter notamment les sirènes, Charybde et Scylla.

Rappelons que le rituel hittite n'est pas de la nécromancie, mais bien un rituel de purification. Il n'y a d'ailleurs ni trace, ni indice qui indique que la nécromancie ait été pratiquée chez les Hittites. Les entités convoquées ne sont pas des âmes ou des fantômes de défunts humains, mais bien des dieux souterrains. Ces dieux peuvent être des devins, tel Adunatri, mais leur principale fonction est d'exorciser un mal. En ce sens, les oracles des héros Trophonios et Amphiaraos sont plus similaires par leur nature, puisque ces derniers étaient considérés comme des dieux. Les *plutonia* avaient principalement un rôle de guérison qui présente un certain parallèle par leur aspect curatif, en chassant le mal, mais rappelons que ces lieux étaient situés dans des grottes, et non sur les rives d'un lac ou d'une rivière.

La similitude entre les deux rituels est assez frappante, mais nous avons déjà vu que le rituel homérique correspond tout simplement à celui rendu dans le culte des morts. La principale ressemblance entre les libations, la fosse creusée avec une épée et le sacrifice d'une bête noire, peut s'expliquer par une nature chthonienne. Il ne faut pas oublier que le peuple hittite était avant tout indo-européen, tout comme les Grecs, et il est possible que ces mêmes éléments s'expliquent simplement par un fond culturel commun.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> Cf. G. Steiner, 1971, p. 275-279.

<sup>60</sup> *Ibid.* p. 279-283. G. Steiner est cependant d'avis que le rituel hittite proviendrait des Hourrites.

### 1.3.2. Les tablettes babyloniennes

Si la nécromancie à cette époque n'a pas laissé de trace directe ni en Égypte, ni en Asie Mineure, ni dans le Levant, elle était bien présente en Mésopotamie. Cette méthode divinatoire était pratiquée par des rois assyriens comme Assarhaddon, et des lettres de correspondance font la mention de cette pratique. Elle figure même parmi la liste sumérienne des métiers.<sup>61</sup> La version ninivite de *L'Épopée de Gilgamesh* contient également une scène de nécromancie, lorsque Gilgamesh veut s'entretenir avec Enkidu, prisonnier aux Enfers. Ce passage se retrouve sur la tablette XII qui a été ajoutée à cette version. Il s'agit d'un extrait du poème de *Gilgamesh, Enkidu et les Enfers*, qui comprend la descente d'Enkidu aux Enfers, son entretien avec Gilgamesh l'ayant évoqué, puis une longue description de la condition des morts. Notons que plusieurs parallèles entre l'*Odyssée* et l'*Épopée* ont été soulignés et décrits par plusieurs auteurs.<sup>62</sup> À savoir si cette scène d'évocation a pu influencer celle de la *Nekuia*, cela reste une possibilité. Cependant, nous parlerons ici d'influence narrative ou littéraire, plutôt que d'influence sur la pratique réelle de la nécromancie. En ce sens, cet épisode de la littérature mésopotamienne n'informe pas sur la réelle pratique orientale puisqu'elle ne décrit aucun rituel d'évocation, ni de lieu de pratique.

Ce sont cependant les tablettes babyloniennes, datant de la première moitié du 1<sup>er</sup> millénaire avant J.-C., qui renseignent directement sur les rituels opérés. Ces rituels, assez similaires aux prescriptions d'expulsion de fantôme, ne doivent pas être confondus avec celles-ci, puisqu'il s'agit bel et bien de consulter un mort à des fins divinatoires. Contrairement aux rites d'expulsion qui demandent plusieurs participants, la nécromancie se pratiquait par un seul spécialiste. Le temps de préparation de ces rituels durait une nuit au complet, ne requérait pas de date précise, mais pouvait fort bien se pratiquer le 29 du mois d'Abu, date à laquelle on croyait que les morts revenaient dans le monde des vivants.<sup>63</sup> C'est à pareille date que des offrandes étaient données aux morts pour s'assurer leur paix, ou que des rites d'expulsion du mal causé par ceux-ci étaient exercés :

---

<sup>61</sup> I. Finkel, 1983-84, p. 1-3.

<sup>62</sup> Voir M. West, 1997, p. 402-437 qui donne un très bon compte-rendu de ces études ayant pour objet les similitudes plus générales pouvant indiquer des influences orientales dans l'*Odyssée*.

<sup>63</sup> J. Scurlock, 1988, p. 104-105.

Until the red comes to look white and the white to look dyed red, may the ghost who meets with me not return and at the watch of the 29th not meet with me.<sup>64</sup>

En premier lieu, des offrandes aux dieux étaient posées sur des autels en roseaux, ou encore étaient simplement répandues sur le sol, comme de l'orge et plusieurs petits tas de farine « magique ». Certains vases contenaient de la boisson, soit du lait, du vin ou de la bière. Certains fruits étaient offerts comme des figues, des raisins, du miel et de l'huile. On incluait également dans le rituel un bassin d'eau pour que les dieux puissent se laver les mains, et de l'encens de genévrier et de soufre. Ces éléments illustrent l'importance d'une purification préalable au rituel, puisque l'encens était, en effet, utilisé à cette fin. Toutefois le lait, le miel, le vin et la farine d'orge, connus dans le rituel homérique, n'étaient pas versés en libations pour les morts mais pour les dieux Annunaki :

When you perform the ritual for the land of no return : Its ritual : Two reed altars before Shamash and Pabilsag you set up. You prepare twelve food portions each. Dates, *shasqû*-flour, figs, grapes, honey, ghee pressed out (!) oil you scatter. Four *lahannu-jars*, two with wine, one with milk, and one with beer you fill and before the offering arrangement you set them up. You put up a water basin. Barley and magic heaps of flour (...) you scatter them for the Annunaki...in the house.<sup>65</sup>

La méthode de consultation consistait à préparer une mixture ou un onguent magique, fait de plantes spéciales et d'ingrédients très variés. On appliquait cet onguent sur les yeux afin de voir le mort invoqué. Similairement, un baume de la même recette que l'onguent était appliqué sur des figurines du fantôme à consulter. Contrairement au rituel homérique, aucun sacrifice animal n'était nécessaire. Parfois, au lieu d'une figurine, un crâne humain pouvait être utilisé :

Its ritual : you crush mouldy wood (?), fresh leaves (?) of Euphrates poplars in **water**, oil, beer and **wine**. You dry, crush and sieve snake-tallow, lion-tallow, crab-tallow, **white honey**, a frog that lives among the pebbles, hair of a dog, hair of a cat, hair of a fox, bristle of a chameleon and bristle of a red lizard, « claw » of a frog, end-of-intestines of a frog, the left wing of a grasshopper, and marrow from the long bone of a goose. You mix all this in **wine**, **water** and **milk** with *amphara* plant. You recite the incantation three times and you anoint your eyes with it, and you will see the ghost: he will speak to you. You can look at the ghost : he will talk to you.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> CT 23 15-22+ i 67-68, traduit par J. Scurlock, 1988, p. 105 + prescription 17.

<sup>65</sup> SpTU n. 20, 21-28, traduit par J. Scurlock, 1988, p. 335 (prescription 81).

<sup>66</sup> BM 36703 ii 15-23 traduit par I. Finkel, 1983-84, p. 10.

Ce rituel comportait plusieurs ingrédients, dont certains, à nouveau, rappellent le rituel homérique. Cependant, on retrouve ces derniers parmi une myriade d'éléments supplémentaires, plus étranges par leur nature : suif de serpent, de lion et de crabe; poils de chien, de chat, de renard, de caméléon et de lézard rouge; aile de sauterelle; intestin de grenouille; moelle d'un os d'oie, ... La complexité de ces ingrédients témoigne de l'importance et du caractère « magique » de cette mixture à appliquer sur les yeux. Le rituel nécessitait par la suite une incantation récitée de trois à sept fois au moment du paroxysme du rituel, fort probablement avant l'application de l'onguent.<sup>67</sup> Nous avons déjà vu l'importance de l'incantation dans les rituels de magie; elle est ici bien présente et intégrée dans le rituel mésopotamien :

(...) and seven times you recite this incantation over that oil; (...) you anoint your eyes before Shamash, and when you call to him he will answer you.<sup>68</sup>

Si le rituel échouait, il fallait pratiquer une NAM.BUR.BI, c'est-à-dire une solution de rechange pour faire parler le fantôme dans le cas où il ne voudrait pas coopérer. Cette précaution montre le danger d'évoquer les morts qui peuvent demeurer dans le monde d'« en-haut » et causer du tort aux vivants. Lorsque les rites funéraires et les offrandes régulières aux morts n'étaient pas respectés, ces derniers pouvaient manifester leur mécontentement et devenir malveillants envers les vivants. Or, cette mesure de la NAM.BUR.BI permettait aux nécromanciens de prendre le contrôle, si nécessaire, et de rendre le fantôme visible et apte à parler sans qu'il soit dangereux.<sup>69</sup> Les formules d'incantations sur les tablettes sont souvent inintelligibles, mais s'adressent parfois clairement à Shamash :

May he bring up a ghost from the darkness for me! May he put life back into the dead man's limb I call upon you, O skull of skulls : May who is within the skull answer me! O Shamash, who brings light in who opens the darkness!<sup>70</sup>

Bien qu'une particularité des incantations nécromantiques soit de s'adresser à des divinités infernales primordiales, c'est toutefois Shamash qui est la figure centrale. Quoique dieu du soleil, Shamash se voyait également attribuer le rôle de juge des morts. Puisque le

<sup>67</sup> J. Scurlock, 1988, p. 109-110.

<sup>68</sup> BM 36 703 i, 11-13, traduit par I. Finkel, 1983-84, p. 8.

<sup>69</sup> J. Scurlock, 1988, p. 108.

<sup>70</sup> BM 36 703 ii, 3-6, I. Finkel, 1983-84, p. 9.

soleil se couche, on croyait que le dieu se rendait dans le monde des morts pendant la nuit, pour revenir ensuite pendant l'aurore.<sup>71</sup> Voilà pourquoi une divinité solaire, en première instance, était impliquée dans les rituels concernant les morts, dont la nécromancie. Les divinités primordiales étaient probablement les seules assez profondes ou assez sages pour savoir comment faire revenir un mort dans le monde d'« en-haut ». On peut imaginer que leur ancienneté leur attribuait une autorité et un pouvoir de régulation du monde infernal. La nécromancie, étant une transgression de la règle cyclique de la vie et de la mort, devait nécessiter une permission et une intervention exceptionnelles de la part des régents de l'univers.

### 1.3.3. Le récit de la femme d'Endor

L'Ancien Testament contient lui aussi des références à la nécromancie.<sup>72</sup> L'épisode du livre de Samuel (28) raconte dans quel contexte le roi Saül, ayant lui-même banni la pratique de son royaume, se déguise et se rend chez une nécromancienne à Endor pour consulter l'esprit de Samuel. Abandonné par Dieu, Saül veut savoir si la conquête militaire qu'il prépare contre les Philistins sera couronnée de succès. La nécromancienne évoque ainsi Samuel, et Saül peut s'entretenir avec lui :

Qui donc dois-je faire apparaître pour toi? demanda la femme. Samuel, répondit-il. Lorsque la femme vit Samuel, elle poussa un grand cri, puis elle interpella Saül en ces mots : Mais tu es Saül ! Pourquoi m'as-tu trompée ? Ne crains rien, répondit le roi. Dis-moi plutôt ce que tu as vu. J'ai vu une sorte de fantôme qui montait des profondeurs de la terre, dit-elle. Comment est-il ? reprit le roi. C'est un homme âgé, enveloppé d'un manteau, dit-elle. Saül comprit qu'il s'agissait bien de Samuel, et il s'inclina respectueusement jusqu'à terre. Samuel lui demanda : Pourquoi as-tu troublé mon repos? Pourquoi m'as-tu fait appeler?<sup>73</sup>

Puis, un peu plus loin, lorsque Samuel prophétise la défaite de Saül aux mains des Philistins et la chute de son règne, conséquence du mécontentement de Dieu :

Dès qu'il eut entendu ces paroles de Samuel, Saül s'écroula de tout son long, saisi d'une peur épouvantable. De plus il était sans force, n'ayant rien mangé depuis le jour précédent. La femme s'approcha de lui et vit combien il était épouvanté. Alors elle lui dit : « Majesté, je t'ai obéi. Au risque de ma vie, j'ai fais ce que tu me demandais. Maintenant, écoute-moi à mon

<sup>71</sup> J. Bottéro, 1987, p. 237 n. 2

<sup>72</sup> Dans Lévitique, 19.31, 20.6, 20.27; Deutéronome, 18.10-11; Samuel, 28.3; 2 Rois, 23.24 et Ésaïe, 8.19.

<sup>73</sup> Samuel, livre 1, 28, 11-15.

tour : je vais t'apporter un peu de nourriture; tu mangeras pour reprendre tes forces avant de te remettre en route. » Saül refusa de manger quoi que ce soit, mais ses compagnons et la femme insistèrent, si bien qu'il finit par accepter; il se releva de terre et s'assit sur le lit. Sans tarder la femme tua un veau qu'elle engraisait, puis elle prit de la farine, fit de la pâte et cuisit des galettes de pain.<sup>74</sup>

Bien que cet épisode ne décrive pas explicitement la méthode de consultation employée par la femme, nous pouvons établir quelques relations avec les procédures des tablettes mésopotamiennes. Tout d'abord, la scène semble se dérouler dans la demeure de la nécromancienne, puisque Saül s'assoit sur un lit et la femme se met à cuisiner pour le roi et ses compagnons. Donc, aucun lieu spécifique n'est nécessaire pour exercer cette nécromancie. Ensuite, c'est la femme uniquement qui voit Samuel sortir du sol, puisque que Saül l'interroge sur ce qu'elle voit.<sup>75</sup> Il est tentant de déduire que la méthode utilisée par la nécromancienne serait celle de l'onguent appliqué sur les yeux.

B. Schmidt a voulu démontrer rigoureusement que cet épisode serait une interpolation deutéronomiste.<sup>76</sup> D'après cette scène, la pratique daterait au moins de la fin du 2<sup>e</sup> millénaire av. J.-C. puisque le règne de Saül est situé vers 1047-1007. L'emplacement géographique à Endor, ville située au pays cananéen, attribue la pratique aux étrangers. Selon l'historien, il s'agirait d'une construction narrative deutéronomiste voulant associer cette pratique proscrite à des rois responsables de la chute du royaume d'Israël.<sup>77</sup> La nécromancie ne serait arrivée que vers la moitié du premier millénaire, importée ou empruntée de la Mésopotamie, là où, on le sait, les rois la pratiquaient. Ces rois assyriens s'entouraient de devins de toutes sortes pour assurer le succès de leurs campagnes militaires et pour connaître l'héritier le plus valable à la succession du royaume. Une correspondance du roi Assarhaddon, qui a régné entre 680 et 669, renseigne sur cette tendance alors qu'il a consulté sa femme défunte pour connaître lequel de ses fils serait le meilleur successeur au trône :

---

<sup>74</sup> *Ibid.* 20-24.

<sup>75</sup> Elle semble d'ailleurs la seule à l'entendre puisqu'elle sursaute lorsqu'elle découvre, supposément avertie par Samuel, que son visiteur est le roi qui a banni la pratique au pays. Pourtant, une fois Samuel identifié, Saül peut alors s'adresser à lui et dialoguer. Doit-on croire que c'est par ventriloquisme que Samuel s'adresse avec Saül, la nécromancienne étant alors un médium de communication? Si le roi peut soudainement entendre Samuel, peut-il le voir également?

<sup>76</sup> B. Schmidt, 1995, p. 111-129.

<sup>77</sup> L'épisode au chapitre 28 suit le passage au chapitre 15, où il est question de la colère de Dieu envers Saül qui n'a pas respecté son engagement envers Lui. Il devait éliminer tous les Amalécites qui avaient barré le passage, jadis au peuple d'Israël lorsqu'il est sorti d'Égypte. Le chapitre 28, deutéronomiste par le style et le langage utilisé, aurait été ajouté pour aggraver les fautes de Saül.

I shall show to the king a tablet with the prophecy of a necromancer as follow : in the truth of Assur (and) Shamash, they (the spirits) have told me (that he will be) the crown prince of Assyria, her ghost blesses him (and says) as (the prince) has shown reverence to the ghost : « His descendants shall rule over Assyria! »<sup>78</sup>

Toujours selon B. Schmidt, l'auteur du livre de Samuel connaissait les techniques assyriennes de nécromancie. Le royaume d'Israël, à la suite de la conquête de l'Assyrie, aurait subi une acculturation par la familiarisation des scribes avec la caste au pouvoir.<sup>79</sup> Comme d'autres pratiques cananéennes, la nécromancie était dénoncée par les deutéronomistes. Leurs écrits expriment le mépris et le détachement souhaité des coutumes et pratiques religieuses étrangères, qui sont toutes autant de formes d'impiété en regard de leur alliance avec Yahvé.<sup>80</sup> Ainsi, les écrits deutéronomistes véhiculent une forme de propagande hostile, non seulement à l'égard des pratiques cananéennes, mais aussi envers leurs propres rois qui les exerçaient.<sup>81</sup> L'intérêt de cette hypothèse, dans le cadre de notre étude, est d'identifier non seulement la tendance des méthodes de nécromancie orientale, telle que l'utilisation des onguents magiques, mais surtout de montrer un exemple d'influence de la nécromancie mésopotamienne.

Or, dans le cas où B. Schmidt aurait raison, l'épisode de Samuel 28 illustrerait bien un exemple d'emprunt ou d'influence mésopotamienne concernant la nécromancie. Mais dans le cas où il s'avérerait que sa théorie soit fautive, la méthode de consultation serait toute aussi différente des consultations grecques dans les *nekuomanteia*, ce qui fait ressortir d'autant plus l'originalité grecque. C'était dans ces lieux naturellement accidentés, mais mythiquement conceptualisés comme des entrées infernales, que les contacts avec les morts étaient possibles chez les Grecs de l'époque archaïque. La simplicité du rituel, s'apparentant banalement au culte des morts, suffisait à attirer les morts, déjà près du monde des vivants.

<sup>78</sup> I. Finkel, 1983-84, p. 3. La traduction est celle de S. Parapola, LAS 106-107, n. 132.

<sup>79</sup> B. Schmidt, 1995, p. 123.

<sup>80</sup> Dans Deutéronome 18.10-12 : « Qu'on ne trouve parmi vous personne qui offre son fils ou sa fille en sacrifice, ni personne qui s'adonne à la magie ou à la divination, qui observe les présages ou se livre à la sorcellerie, qui jette des sorts ou qui interroge les esprits des morts. Le Seigneur votre Dieu a en horreur ceux qui agissent ainsi, et c'est pourquoi il va déposséder les habitants de ce pays lorsque vous arriverez. »

<sup>81</sup> Outre celles de Saül, les pratiques cananéennes des rois Manassée (qui comprend la consultation des morts) dans 2 Rois, 21.6 et Ahaz, rois à qui on associe la chute du royaume d'Israël, sont dénoncées.

L'absence d'élément magique appuie bien cette idée. Certes, il y avait des prérogatives à respecter, mais elles n'ont rien à voir avec la complexité des techniques transcrites sur les tablettes. La diversité des ingrédients, leur spécificité et leurs propriétés parfois magiques, l'importance de l'incantation et la liberté, du moins apparente, du lieu de pratique, contrastent avec la méthode grecque. Ainsi, rien ne laisse supposer une origine ou une quelconque influence provenant de l'Orient, et ce malgré la similitude de certains rituels hittites de purification, qui rappelons-le encore une fois, ne concernent pas la consultation des morts.

## CHAPITRE II :

### LA NÉCROMANCIE À L'ÉPOQUE CLASSIQUE

Pour la période classique, la seule description détaillée d'un rituel de nécromancie se trouve dans *Les Perses* d'Eschyle. La reine Atossa, veuve de Darius et mère du roi régnant Xerxès, est en proie à des rêves angoissants depuis que son fils a entamé une conquête militaire contre les Grecs. Lorsqu'elle apprend la défaite de l'armée perse, elle souhaite s'entretenir avec son défunt mari. À la suite des recommandations du chœur, vraisemblablement des mages, ces personnages qui font partie de la caste religieuse chez les Perses et dont l'une des spécialités était l'interprétation des rêves, la reine évoque Darius par des libations et des prières. La cour royale veut comprendre les causes de cette défaite et cherche conseil auprès de lui. La description de la procédure de cette consultation est claire. Une fois qu'Atossa verse les libations, c'est le chœur qui prend en charge cette évocation :

ATOSSA : (...) C'est pourquoi je reviens du palais ici, sans mon char, sans mon faste passé, afin d'apporter au père de mon fils les libations apaisantes aux morts que l'amour lui offre : le doux lait blanc d'une vache que le joug n'a point souillé, le miel brillant que distille la pillieuse de fleurs, joints à l'eau qui coule d'une source vierge; et aussi cette pure et joyeuse liqueur, sortie d'une mère sauvage, d'une vigne antique; ce fruit odorant de l'olivier blond, dont le feuillage vivace s'épanouit en toute saison; et des fleurs en guirlandes, filles de la terre fertile. Allons, amis, sur ces libations offertes à nos morts, faites retentir vos hymnes : évoquez le divin Darios, tandis que je dirigerai vers les dieux infernaux ces hommages que boira la terre.

LE CHŒUR : Reine que vénère les Perses, adresse donc tes libations aux demeures souterraines : nos hymnes, à nous, demanderont que ceux qui guident les morts nous soient cléments sous la terre. Allons, saintes divinités des enfers, Terre, Hermès, et toi, souverain des morts, faites remonter cette âme à la lumière. Si, mieux que nous, il sait le remède à nos maux, il peut, seul entre les hommes, nous révéler quand ils finiront. M'entend-il, le roi défunt, égal aux dieux? M'entend-il lancer en langue barbare, claire à son oreille, ces appels gémissants, lugubres, où se mêlent tous les accents de la plainte? Je clamerai haut mes souffrances infinies : du fond de l'ombre m'entend-il? Allons, Terre, et vous, princes du monde infernal, laissez sortir de vos demeures l'être divin et superbe, le dieu, fils de Suse, qu'adorent les Perses. Guidez vers la lumière celui dont jamais la terre des Perses n'a encore recouvert l'égal. Cher nous est le héros, chère nous est cette tombe, car chère nous est l'âme qu'elle enferme. Aïdôneus, fais remonter au jour, ô Aïdôneus, le roi sans pareil, Darios. Hé! Hé! Ce n'est pas lui qui perdait ses soldats dans des débâcles meurtrières! Les Perses l'appelaient l'inspiré des

dieux, et c'est en inspiré des dieux qu'il dirigeait la barque de son peuple. Hé! Hé! Antique monarque, antique monarque, ah! Viens, parais au-dessus du faite qui couronne ta tombe; élève jusque-là la sandale teinte de safran qui enferme ton pied; fais luire à nos yeux le bouton de la tiare royale; viens, père bienfaisant, Darios! Ah! Ah! Viens apprendre de nouvelles, d'inouïes douleurs. Maître de mon maître, apparais. Sur nous flotte une brume de mort : toute notre jeunesse a péri. Viens père bienfaisant, Darios ! Ah! Ah! Hélas! Hélas! Ô mort que pleurent des milliers d'amis. Elles ont péri, nos nefes à triple rang de rames, nos nefes qui ne navigueront plus!<sup>1</sup>

Après ces procédures, l'ombre de Darios apparaît. Le texte confirme que le rituel a lieu près du tombeau royal et que ce sont les libations offertes et le rituel oral qui ont permis l'invocation. Les dieux souterrains ont donc accordé un moment au roi pour s'entretenir avec ses proches :

L'OMBRE DE DARIOS : Ô fidèles entre les fidèles, compagnons de ma jeunesse, vieillards perses, quelle souffrance souffre donc ma cité? Elle gémit, se frappe le sein, et aussitôt le sol se fend. Je vois mon épouse près de mon tombeau, je m'alarme et de tout cœur j'accueille ses libations. Cependant vous vous lamentez autour de cette tombe et vos plaintes aiguës, évocatrices des morts, pitoyablement m'appellent. Il n'est point aisé de quitter les enfers : surtout, les dieux d'en bas savent mieux prendre que lâcher. Mais j'ai auprès d'eux usé de mon crédit : me voici. Dis vite, afin qu'on ne me puisse reprocher un retard quel malheur nouveau pèse donc sur les Perses?<sup>2</sup>

Comme nous le verrons, d'aucuns ont proposé qu'Eschyle s'était inspiré de la *Nekuia* homérique pour construire cette scène tragique.<sup>3</sup> Leur principal argument serait qu'Homère aurait tout simplement créé un schéma narratif qu'Eschyle aurait lui-même repris à son compte. On remarque pourtant que cette consultation diffère de celle d'Homère sur plusieurs points fondamentaux. En premier lieu, malgré la similarité des *choai* de base, soit le lait, le miel, l'eau et le vin, et plus significatif que la substitution de la farine pour des guirlandes de fleurs, c'est l'absence de sang offert et de sacrifice qui est frappante. L'interprétation la plus acceptée prend en considération la complication de matérialiser cette séquence au niveau théâtral, mais nous reviendrons sur cette explication un peu plus loin. Chez Homère, il fallait brûler les bêtes noires écorchées pour Hadès et Perséphone. Dans *Les Perses*, on implore simplement Gâ et Hadès, ce qui suit la logique de la nature chtonienne du rituel, mais la présence d'Hermès surprend. Ensuite, la scène homérique se déroule dans un lieu très précis

<sup>1</sup> Eschyle, *Les Perses*, 598-680, traduit par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1931.

<sup>2</sup> *Ibid.* 681-685.

<sup>3</sup> C'est le cas de S. Eitrem, 1928, p. 1-17; T. Hopfner, 1935, p. 2220-2222; H. J. Rose, 1950, p. 257-280 et H. D. Broadhead, 1960, p. 302-309. Voir également F. Jouan, 1981, p. 407-411, qui présente un bilan historiographique sur les différentes interprétations des *Perses*.

et semble représenter les *nekuomanteia* ou entrées infernales de l'époque archaïque. La scène eschylienne a tout simplement lieu dans la ville de Suse sur le tombeau de Darius. La tradition suggère un rituel nocturne pour pratiquer cet art divinatoire, ou du moins dans un lieu lugubre dépourvu de clarté. Mais Atossa et le chœur opèrent leur rituel en plein jour.<sup>4</sup> L'absence de sacrifice animal montre la différence la plus nette entre les deux scènes, puisque Darius n'a pas besoin de sang pour tenir des propos véridiques, recouvrer ses sens et sa mémoire d'homme. Les modestes prières de la scène homérique font place à un rite oral beaucoup plus nourri dans la tragédie, ce qui suppose une évolution de la technique d'évocation des morts.

Il semble que la consultation des défunts ait été une préoccupation thématique inspirante pour l'auteur de cette tragédie. Effectivement, il ne fait aucun doute qu'Eschyle était familier avec l'épisode de la nécromancie odysseenne puisqu'il a également écrit une pièce, dont il ne reste que des fragments, intitulée *Psychagogoi*, et qui paraît avoir comme thème central celui de la *Nekuia* :

(F273) CHORUS OF EVOCATORS: We, the race that lives around the lake, do honor to Hermes our ancestor.

(F273a) Come on now, guest-friend, take up your stance on the grassy sacred enclosure of the fearful lake. Slash the gullet of the neck, and let the blood of this sacrificial victim flow into the murky depths of the reeds as a drink for the lifeless. Call upon primeval Earth and chthonic Hermes, escort of the dead, and ask chthonic Zeus to send up the swarm of night-wanderers from the mouths of the river, from which this melancholy off-flow water, unfit for washing hands, is sent up by stygian springs.

(F275) GHOST OF TIRESIAS: For a heron, flying from up above, will strike you with its dung, the evacuation of its belly. From this a spine of a marine creature (i.e. probably a roach) will turn your sparse-haired head septic.<sup>5</sup>

La scène décrite respecte l'essentiel de l'épisode odysseén. Le sacrifice est bien effectué pour offrir du sang aux mânes et à Tirésias afin qu'ils puissent prophétiser. Le rituel se déroule autour d'un lac infernal alimenté par les eaux du Styx, et les morts, errant pendant la nuit, suggèrent un rituel nocturne ou se déroulant dans l'obscurité. L'auteur connaissait donc très bien l'épisode d'Homère, ce qui amène à nous interroger sur une influence directe de celui-ci dans le récit de la consultation de Darius. Si l'on revient à la scène des Perses, on note que celle-ci ne diffère ni par hasard, ni par négligence des prérogatives rituelles. L'idée

<sup>4</sup> J. C. Lawson, 1934, p. 82.

<sup>5</sup> Eschyle, *Psychagogoi*, F273, F273a, F275, *TrGF*; voir D. Ogden, 2002, p. 26 (source 25)

selon laquelle l'absence de sacrifice s'explique par des raisons de logistique lors de la représentation publique de la pièce n'a que peu de poids, puisqu'un sacrifice sanglant est en effet bien intégré dans les fragments de *Psychagogoi*.<sup>6</sup> Revenons à cette scène. On note également qu'à la différence de la *Nekuia* homérique, des évocateurs assistent Ulysse, tout comme le chœur à la cour royale qui invoque le roi perse. Dans les *Psychagogoi*, ces évocateurs prétendent être des descendants d'Hermès chthonien et escorte des morts. Son rôle de psychopompe est bel et bien devenu central, depuis son absence parmi les divinités que Circé avait incluses dans le rite prescrit au fils de Laërte, puisque l'on retrouve ce dieu une nouvelle fois dans *Les Perses*.

Pour expliquer ces différences avec l'*Odyssée*, le premier indice à considérer est l'attribution de la scène au peuple oriental lui-même. Est-ce possible qu'Eschyle se soit inspiré d'une pratique perse? Lui qui, on le sait, avait combattu l'armée de Xerxès avant de rédiger ses tragédies, aurait pu prendre connaissance d'une telle pratique chez ce peuple.<sup>7</sup> Examinons cette question en détail.

### 2.1. La nécromancie de l'empire perse

Bien qu'il soit évident qu'Eschyle ait voulu attribuer cette pratique à un peuple étranger, certains indices donnent à penser que cette scène n'a rien d'oriental, contrairement à ce qu'ont prétendu W. Headlam et J. Bidez. Ces deux historiens insistaient en effet sur le caractère étranger de l'invocation, et J. Bidez ajouta même que les Perses vénéraient trop le Feu divin pour lui donner des cadavres à dévorer.<sup>8</sup> Pourtant le chœur parle de sa propre langue comme d'une langue « barbare » (635), ce qui est peu probable de la part d'un noble perse à la cour royale. Ensuite, les divinités psychopompes évoquées ne sont nulles autres qu'Hermès, Gâ et Hadès, des dieux typiquement grecs, qui sont difficiles à concevoir dans un rituel oriental. Hérodote mentionnait d'ailleurs que les Perses n'adressaient des sacrifices

---

<sup>6</sup> La complication de pratiquer un sacrifice sur scène est une explication qui a été proposée par S. Eitrem, 1928, p. 6, suivi par M. Collard, 1949, p. 35 et 38.

<sup>7</sup> Voir T. G. Rosenmeyer, 1982, p. 372.

<sup>8</sup> W. Headlam, 1902, p. 52-61 et J. Bidez, 1937, p. 220-223. L'interprétation de W. Headlam a longtemps été prédominante dans le milieu des historiens jusqu'à ce que J.C. Lawson la soumette à une critique destructive dans son étude publiée en 1934. Ce dernier proposait plutôt que le rite des Perses ne relevait en rien de la magie, ni grecque, ni orientale.

qu'au Soleil, à la Lune, à la Terre, au Feu, à l'Eau et aux Vents.<sup>9</sup> L'inspiration orientale reste donc douteuse.

On peut toutefois souligner certains parallèles avec les pratiques des rois orientaux que l'on a vues au chapitre précédent, par exemple dans la correspondance du roi assyrien Assarhaddon, où il est mentionné qu'il a consulté sa femme défunte pour connaître, parmi ses fils, le meilleur héritier.<sup>10</sup> Chez Eschyle, c'est Atossa qui consulte son défunt mari pour savoir si son fils Xerxès parviendra à réaliser ses ambitions militaires. Cette scène rappelle également la consultation de Saül, à qui l'on prédit son échec face au Cananéens.<sup>11</sup> Ainsi, les consultations d'Assarhaddon, de Saül et d'Atossa concernent toutes des préoccupations dans l'exercice du pouvoir royal en Orient, soit pour les conquêtes militaires ou pour s'informer sur les successeurs du trône. Il est possible que les pratiques royales de nécromancie orientales aient été connues dans le monde grec, ce qui expliquerait qu'Eschyle ait pu la prêter aux Perses. Cependant, le rituel que l'auteur décrit n'a rien d'oriental si on le compare aux techniques utilisées dans les tablettes babyloniennes présentées au chapitre précédent. Ni onguent, ni crâne, ni concoction ne sont présents. En outre, le Talmud babylonien, datant d'environ 500 avant J.-C., contient un passage dans son traité de Sanhédrine qui fait la mention de deux types de nécromanciens :

Our Rabbis taught : *Ba'al 'ôb* denotes both him who conjures up the dead by means of soothsaying, and one who consults a skull.<sup>12</sup>

À propos du premier type, I. Finkel fait remarquer que le texte original mentionne littéralement qu'ils sont ceux « who brings up by calling names »<sup>13</sup>, ce qui signifierait qu'il procède par incantation. Nous ne sommes pas davantage éclairés sur l'ensemble du rituel, mais le deuxième type de nécromancien consulte un crâne, utilisant ainsi une technique présente dans les tablettes. Fait intéressant, des commentateurs juifs médiévaux attestent de la pérennité de cette technique jusqu'à une époque aussi tardive que le XV<sup>e</sup> siècle de notre

<sup>9</sup> Hérodote, *Histoires*, 1, 131 : Πέρσας δὲ οἶδα νόμοισι τοιοισίδε χρεωμένους, ἀγάλματα μὲν καὶ νηοὺς καὶ βωμοὺς οὐκ ἐν νόμῳ ποιευμένους ἰδρῦεσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖσι ποιεῦσι μωρίην ἐπιφέρουσι, ὡς μὲν ἔμοι δοκέειν, ὅτι οὐκ ἀνθρωποφυέας ἐνόμισαν τοὺς θεοὺς κατὰ περ οἱ Ἕλληνες εἶναι· οἱ δὲ νομίζουσι Διὶ μὲν ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν ὀρέων ἀναβαίνοντες θυσίας ἔρδειν, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες· Θέουσι δὲ ἠλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῆ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι.

<sup>10</sup> *Supra*, p. 39-40.

<sup>11</sup> *Supra*, p. 38 sq.

<sup>12</sup> *The Babylonian Talmud*, Nezikin, Sanhedrine, 65b, traduit par I. Epstein, Londres, The Soncino Press, 1978.

<sup>13</sup> I. Finkel, 1983-1984, p. 14, n. 57.

ère. Dans un commentaire sur la Mishna hébraïque, écrit vers 1450, il ressort que le crâne est toujours employé chez les nécromanciens à l'est de la Méditerranée :

« He takes a skull of a dead person after the flesh has decomposed, and he offers incense to it, and asks of it the future and it answers. »<sup>14</sup>

Les sources provenant de l'Orient exposent bien comment la consultation des morts a gardé cette même méthode au cours d'une très longue période de temps. Nous avons donc de bonnes raisons de croire que la nécromancie a été pratiquée avec cette technique dans le vaste empire perse de l'époque classique, qui comprenait plusieurs peuples. Mais puisqu'aucune de ces sources orientales ne fait référence à la nécromancie chez les Perses eux-mêmes, il convient d'examiner les témoignages de certains auteurs gréco-romains, qui leur associaient cette spécialité divinatoire, notamment à leurs mages.

Hérodote raconte que, sur la route de la Grèce, Xerxès s'est arrêté à Troie pour sacrifier mille bœufs à Athéna, pendant que des mages offraient des libations aux héros de la légendaire guerre troyenne :

Quand l'armée fut arrivée sur les bords du Scamandre, -le premier fleuve, depuis qu'en partant de Sardes on s'était mis en route, dont les eaux firent défaut et ne suffirent pas à fournir à boire aux hommes et aux bêtes, - quand, dis-je, Xerxès fut arrivé sur les bords de ce fleuve, il monta à la Pergame de Priam, qu'il avait un grand désir de voir ; après l'avoir contemplée et s'être fait tout expliquer en détail, il offrit à Athéna Ilios un sacrifice de mille bœufs, et les mages firent des libations en l'honneur des héros. À la suite de ces cérémonies, une terreur panique envahit le camp pendant la nuit. Au point du jour, l'armée partit de ces lieux, laissant à gauche la ville de Rhoiteion, Ophyryneion et Dardanos, qui est limitrophe d'Abydos, et à droite les Gergithes Teucriens.<sup>15</sup>

Les intentions de Xerxès et des mages étaient claires : Athéna et les héros de la guerre de Troie étant des bienfaiteurs et des protecteurs du peuple grec, qui leur rendait déjà un culte, les Perses, par des libations et des sacrifices, ont tenté de renverser cette protection à leur

<sup>14</sup> Commentaire du rabbin Obadiha de Bertinoro dans *Encyclopedia Judaica*, Jérusalem, Keter Publishing House, 1971. Voir I. Finkel, 1983, p. 14 n. 58.

<sup>15</sup> Hérodote, *Histoires*, 7.43, traduit par Ph.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1951 : Ἀπὸ κομμένου δὲ τοῦ στρατοῦ ἐπὶ ποταμὸν Σκάμανδρον, ὃς πρῶτος ποταμῶν, ἐπεῖτε ἐκ Σαρδίων ὀρμηθέντες ἐπεχείρησαν τῇ ὁδῷ ἐπέλιπε τὸ ῥέεθρον οὐδ' ἀπέχρησε τῇ στρατιῇ τε καὶ τοῖσι κτήνεσι πινόμενος, ἐπὶ τοῦτον δὴ τὸν ποταμὸν ὡς ἀπικετο Ξέρξης, ἐς τὸ Πριάμου πέργαμον ἀνέβη, ἡμερον ἔχων θεήσασθαι· Θεησάμενος δὲ καὶ πυθομένος ἐκείνων ἕκαστα τῇ Ἀθηναίῃ τῇ Ἰλιάδι ἔθυσσε βοῦς χιλίας· χοὰς δὲ οἱ μάγοι τοῖσι ἥρωσι ἔχεαντο. Ταῦτα δὲ ποιησαμένοισι νυκτὸς φόβος ἐς τὸ στρατόπεδον ἐνέπεσε. Ἄμα ἡμέρη δὲ ἐπορεύετο ἐνθεῦτεν, ἐν ἀριστερῇ μὲν ἀπέργων. Ῥοῖτειον πόλιν καὶ Ὀφρυνεῖον καὶ Δάρδανον, ἣ περ δὴ Ἀβύδω ὄμιμος ἐστί, ἐν δεξιῇ δὲ Γέργιθας Τευκρούς.

compte. En effet, d'autres anecdotes racontent l'intervention des héros grecs lors des guerres médiques.<sup>16</sup> La panique engendrée par la suite dans l'armée perse pourrait s'expliquer par l'évocation de ces héros qui, désirant rester fidèles aux Grecs, revinrent plutôt hanter le camp de Xerxès. Dans le présent cas, il n'est pas explicitement question d'une nécromancie. Il se pourrait que les Perses aient tenté de reprendre le culte rendu aux héros à leur propre compte, pratique qui sera décrite un peu plus loin. En tout état de cause, le résultat fut bien différent de ce qu'ils avaient souhaité.

Cité par St-Augustin, l'historien romain du 1<sup>er</sup> siècle avant J.-C., Varron, rapporte que l'hydromancie était une technique divinatoire servant à consulter les morts et qu'elle provenait de la Perse. Elle aurait été pratiquée par le roi romain Numa, puis par Pythagore ultérieurement :

Comme aucun prophète de Dieu, ni aucun ange ne fut envoyé à Numa, il eut recours à l'hydromancie pour voir dans l'eau les images des dieux ou plutôt les prestiges des démons, et apprendre d'eux les institutions qu'il devait fonder. Varron dit que ce genre de divination a son origine chez les Perses, et que le roi Numa, et après lui le philosophe Pythagore, en ont fait usage. Il ajoute qu'on interroge aussi les enfers en répandant du sang, ce que les Grecs appellent nécromancie; mais hydromancie et nécromancie ont ce point commun qu'on se sert des morts pour connaître l'avenir. Comment y réussit-on? Cela regarde les experts en ces matières (...) <sup>17</sup>

Ce texte inspira à A. Bouché-Leclercq l'idée que la nécromancie grecque, ne pouvant que s'exercer par le concours de la magie, avait été importée des Perses.<sup>18</sup> Cependant, Varron fait la distinction entre deux techniques de consultation : l'une par l'eau et l'autre par le sang. Selon l'auteur, la première, l'hydromancie, serait d'origine perse et aurait été pratiquée dans

<sup>16</sup> Par exemple, à Marathon lorsque Thésée se bat armé (Plutarque, *Thésée*, 35) et lorsqu'Echetlos fait son apparition sur ce même champ de bataille (Pausanias, 1, 15,3 et 32, 5). À Salamine les Grecs demandèrent également des secours à leurs héros comme le rapporte Hérodote, 8, 64. Voir également Hérodote, 8, 38, 39.

<sup>17</sup> St-Augustin, *La cité de Dieu*, 7.35, traduit par L. Jerphagon, Paris, Gallimard, 2000 : *Nam et ipse Numa, ad quem nullus Dei propheta, nullus sanctus angelus mittebatur, hydromantian facere compulsus est, ut in aqua videret imagines deorum vei potius ludificationes daemonum, a quibus audiret, quid in sacris constituere atque observare deberet. Quod genus divinationis idem Varro a Persis dieit allatum, quo et ipsum Numam et postea Pythagoram philosophum usum fuisse commemorat ; ubi adhibito sanguine etiam inferos perhibet seiseitari et νεκρομαντείαν Graece dicit vocari, quae (sive hydromantia) sive necromantia dicatur, id ipsum est, ubi videntur mortui divinare. Quibus haec artibus fiant, ipsi viderint.*

<sup>18</sup> A. Bouché-Leclercq, 1963, vol. 3, p. 332, qui a été appuyé par W. Headlam, 1902, p. 52-61 et J. Bidez, 1937, p. 220-223, pour expliquer l'influence orientale dans *Les Perses*.

le monde gréco-romain dès l'époque archaïque. Également, en objection à Varron, si on estime que le règne de Numa (bien qu'il soit romain et non grec) se situe entre 715 et 673 avant J.-C., c'est fort probablement plutôt des Assyriens que le roi l'aurait apprise. Pendant cette période dite de la « Révolution orientale », plusieurs emprunts artistiques et religieux orientaux ont influencé la culture gréco-romaine.<sup>19</sup> Strabon associe lui aussi l'hydromancie aux Perses, en commentant les pratiques de son époque, au I<sup>er</sup> siècle de notre ère :

The Bosporeni have their Achaicarus, the Indians their gymnosophists, the Persians their mages and their necromancers (*nekuomanteis*) and furthermore their so-called lecanomancers (*lekanomanteis*) and hydromancers (*hydromanteis*), the Assyrians their Chaldaeans, and the Romans their Etruscan horoscope-mongers (*hōroskopoi*).<sup>20</sup>

À la lumière de ces deux sources, on remarque que l'hydromancie est bel et bien considérée comme une méthode perse. Si le témoignage de Varron est exact, cela signifierait que les Perses, à l'époque classique, s'adonnaient fort possiblement à ce type de divination. Le passage de Strabon distingue lui aussi la nécromancie de l'hydromancie et de la lécanomancie, une forme de divination exercée à l'aide d'un bol. On ignore si, selon le géographe, la nécromancie nécessitait l'usage du sang pour la distinguer notamment de l'hydromancie, et s'accorder ainsi avec la définition de Varron. L'appellation de « nécromancie » donnée par les Grecs n'en faisait pas forcément une méthode qui leur était exclusive. Il semble que ce passage met en relation les mages avec ces différents spécialistes, mais rien ne nous indique ici de quelle façon les nécromanciens perses procédaient à la consultation de leurs morts. D'autant plus qu'aucune source de l'époque classique ne fait mention de l'hydromancie pratiquée chez les Grecs, à l'exception du témoignage de Varron, qui mentionne, sans plus, Pythagore. On a plutôt l'impression que St-Augustin préfère ne pas élaborer sur ces questions et laisse le tout à des experts.

Un autre document doit être versé au dossier. Athénée rapporte un fragment d'une satire, écrite par Python de Catane aux environs de 326 avant J.-C. et intitulée *Agēn*. Il est

<sup>19</sup> Voir notamment l'ouvrage de W. Burkert 1992 sur les influences orientales dans le monde grec qui auraient eu lieu surtout pendant l'époque archaïque, période qui est marquée par l'expansion du pouvoir des Assyriens.

<sup>20</sup> Strabo, *Geography*, XVI, 2, 39, traduit par H. L. Jones, Cambridge, Loeb Classical Library, 1930 : Δεκαίνεος ἢ παρὰ δὲ τοῖς Βοσπορηνοῖς Ἀχαικάρος, παρὰ δὲ τοῖς Ἰνδοῖς οἱ γυμνοσοφισταί, παρὰ δὲ τοῖς Πέρσαις οἱ μάγοι καὶ νεκυομάντιες καὶ ἔτι οἱ λεγόμενοι λεκανομάντιες καὶ ὑδρομάντιες, παρὰ δὲ τοῖς Ἀσσυρίοις οἱ Χαλδαῖοι, παρὰ δὲ τοῖς Ῥωμαίοις οἱ Τυρρηνικοὶ οἰωνοσκόποι.

question d'Harpale Pallidès, le trésorier d'Alexandre le Grand, qui est nommé gouverneur de Babylonie. Des mages lui auraient proposé de consulter son épouse morte, une hétéaire nommé Pythionice, près d'un temple qu'il avait fait construire pour elle. Voici cet extrait :

There is, where this reed grows, a birdless lake. Here on the left is the famous temple of the prostitute, which Pallides build before condemning himself to flight through his actions. It was there that some mages of the barbarians saw him in a wretched condition and persuaded him that they would raise up the ghost of Pythionice.<sup>21</sup>

On remarque que la scène se déroule près d'un lac « sans oiseau », ce qui correspond bien à l'une des caractéristiques des *nekuomanteia*. Cependant, le lieu où se déroule cette histoire s'explique surtout par la présence du temple de Pythionice, plutôt que par le lac « sans oiseau ». Le site en question se situe à Babylone, ce qui indique que les mages ne sont pas forcément des Perses, mais peuvent être des Chaldéens.<sup>22</sup> Encore une fois, nous ignorons la façon de procéder de ces mages. Nous pouvons retenir l'association avec l'eau qui se rapproche de l'hydromancie, mais sans plus.

Pline l'Ancien rapporte à son tour, dans un exposé sur l'histoire et l'arrivée de la magie dans le monde romain, qu'un dénommé Ostanès, un mage ayant accompagné Xerxès pendant les guerres médiques, aurait été le premier à écrire un traité sur la magie et l'aurait ainsi répandu là où il est passé. Une variété de formes de divination est associée à ce personnage, dont la consultation des morts :

Comme l'a enseigné Ostanès, il y a plusieurs espèces de magie. En effet, elle utilise l'eau, les boules, l'air, les étoiles, les lampes, les bassins, les haches et beaucoup d'autres procédés pour promettre la divination, ainsi que le pouvoir de converser avec les ombres et les enfers; (...).<sup>23</sup>

Pline ne mentionne pas explicitement que la nécromancie aurait été importée par cet Ostanès, mais lui en attribue clairement la pratique. On retrouve ici aussi l'hydromancie parmi les différentes formes de divinations listées, mais la consultation des morts y est

<sup>21</sup> Athenae, *Deipnosophistai*, 595e-596a, traduit par D. Ogden dans 2002, p. 38 (source 42) : ἔστιν δ' ὅπου μὲν ὁ κάλαμος πέφυχ' ὅδε φέτωμ' ἄορνον. οὐξ ἀριστερᾶς δ' ὅδε πόρνης ὁ κλεινὸς ναός, ὃν δὴ Παλλίδης τεύξας κατέγνω διὰ τὸ πρᾶγμ' αὐτοῦ φυγῆν. ἐνταῦθα δὴ τῶν βαρβάρων τινὲς μάγοι ὀρώντες αὐτὸν παγκάκως διακείμενον ἔπεισαν ὡς ἄξουσι τὴν ψυχὴν ἄνω τὴν Πυθιονίκης.

<sup>22</sup> D. Ogden, 2002, p. 38.

<sup>23</sup> Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 30.14, traduit par A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1947 : *Vt marravit Ostanēs, species eius plures sunt. Namque et aqua et sphaeris et aëre et stellis et lucernis ac peluibus securibusque et multis aliis modis diuina promittit, praeterea umbrarum inferorumque colloquia ; (...)*

mentionnée à part des autres, ce qui la distinguerait des autres spécialités. Pline n'emploie pas non plus de terme spécifique tel que « nécromancie » pour décrire la consultation des morts, contrairement à Varron. Le seul élément à retenir de ce témoignage est la polyvalence de certains mages quant aux méthodes de divination, qui comprennent ici la consultation des morts. À propos de ce même Ostanès, Démocrite affirme qu'il aurait acquis lui-même un certain savoir du personnage et qu'il l'aurait invoqué une fois mort :

After learning these things from the teacher I mentioned earlier (i.e., the great Ostanès), and having come to understand the diversity of matter, I tried to find a way to transmute natures. Since our teacher was dead, and we had not yet completed our education, but were still engaged in the understanding of matter, I ventured to bring him from Hades, as they call it. Setting my hand to this, I summoned him at once and said, « Will you provide me with gifts in return for what I have done for you? » He made no reply. He told me it was difficult to speak because the demon did not allow him. All he would say was : « The books are in the shrine ». <sup>24</sup>

Démocrite explique dans ce passage que lui et un second Ostanès, le fils du premier, cherchent à compléter leur apprentissage sur l'alchimie à l'aide de livres que leur maître avait en sa possession lorsqu'il était en vie. Doit-on croire que l'art de consulter les défunts fut lui aussi enseigné à Démocrite par son mentor? C'est une possibilité, mais là encore la source ne nous renseigne aucunement sur le rituel exercé. Il est également possible que l'auteur de ce

---

<sup>24</sup> *Physica et mystica* 2, p. 42, dans J. Bidez et F. Cumont, 1938, 2, p. 317-318. N.B. La version anglaise utilisée est la traduction de D. Ogden, 2002, p. 45 (source 46) : Ταῦτα οὖν παρὰ τοῦ προειρημένου διδασκάλου μεμαθηκώς καὶ τῆς ὕλης τὴν διαφορὰν ἐγνωκώς, ἡσχοῦμην ὅπως ἀρμόσω τὰς φύσεις · εἰ γὰρ καὶ τέθνηκεν ἡμῶν ὁ διδάσκαλος, μηδέπω ἡμῶν τελειωθέντων, ἀλλ' ἔτι περὶ τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ὕλης ἀπασχολουμένων, ἐξ " Αἰδοῦ, φασίν, τοῦτον φέρειν ἐπειρώμην. Ὡς δὲ εἰς τοῦτο ὤρμησα, εὐθύς παρεκάλεσα λέγων · « Παρέχεις δωρεὰς ἐμοὶ ἀνθ' ὧν ἀπειργασμαὶ εἰς σέ ; » Καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐσιώπα. Ὡς δὲ πολλὰ παρεκάλουν, ἠρώτων θ' ὅπως ἀρμόσω τὰς φύσεις, ἔφησέ μοι δύσκολον λέγειν, οὐκ ἐπιτρέποντος αὐτῷ τοῦ δαίμονος. Μόνον δὲ εἶπεν · « Αἱ βιβλῖοι ἐν τῷ ἱερῷ εἰσιν. » Ἀναστρέψας εἰς τὸ ἱερὸν ἐγενόμην ἐρευνήσων, εἶπερ δυνηθεῖην εὐπορῆσαι τῶν βιβλίων· οὔτε γὰρ περιῶν τῷ βίῳ τοῦτο εἰρήκει · ἀδιάθετος γὰρ ὧν ἐτελεύτα, ὡς μὲν τινὲς φασιν, δηλητηρίῳ χρησάμενος δι' ἀπαλλαγὴν ψυχῆς ἐκ σώματος, ὡς δὲ ὁ υἱὸς φησιν, ἀπροσδοκῆτως ἐσιώμενος. Ἦν δὲ πρὸ τῆς τελευτῆς ἀσφαλίσάμενος μόνον τῷ υἱῷ φανήσεσθαι τὰς βιβλούς, εἰ τὴν πρώτην ὑπερβῆ ἡλικίαν · τοῦτων δὲ οὐδεὶς οὐδὲν ἡμῶν ἠπίστατο. Ὡς οὖν ἐρευνήσαντες εὕρομεν οὐδέν, δεινὸν ὑπέστημεν κάματον ἔστ' ἂν συνουσιωθῶσι καὶ συνεισκριθῶσιν αἱ οὐσίαι καὶ αἱ φύσεις. Ὡς δὲ ἐτελειώσαμεν τὰς συνθέσεις τῆς ὕλης, χρόνου τινὸς ἐνστάτος καὶ πανηγύρεως οὔσης ἐν τῷ ἱερῷ πάντες ἡμεῖς εἰσιτώμεθα · ὡς οὖν ἦμεν ἐν τῷ ναῷ, ἐξ αὐτομάτου στήλη τις (κίων ἦν) διαρρήγνυται, ἦν ἡμεῖς ἐωρῶμεν ἔνδον οὐδὲν ἔχουσαν. Ὁ δὲ " Οστάνης ἔφρασκεν ἐν αὐτῇ τὰς πατρῶας τεθησαυρισθαι βιβλούς, καὶ προκομίσας ἐς μέσον ἤγαγεν · ἐγκύψαντες δὲ ἐθαυμάζομεν ὅτι μὴθὲν ἦμεν παραλείψαντες, πλὴν τοῦτον τὸν λόγον εὕρομεν ἐκεῖ πάνυ χρήσιμον · « Ἡ φύσις τῆ φύσει τέρπεται καὶ ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ καὶ ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ ». Ἐθαυμάσαμεν πάνυ ὅτι ἐν ὀλίγῳ λόγῳ πᾶσαν συνήγαγε τὴν γραφὴν.

fragment soit Bolos de Mendès, le Pseudo-Démocrite du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, dont les écrits sur l'occultisme ont souvent été publiés sous le nom du philosophe présocratique. Bolos prétendait lui-même avoir acquis son savoir d'Ostanès le mage.<sup>25</sup>

Ainsi, les sources qui associent la nécromancie aux mages perses n'offrent aucune information substantielle permettant de se faire une idée juste sur leur savoir-faire technique. Strabon, certes, décrit les rites pratiqués par les mages de son pays qui versent sur le sol de l'huile, du miel, du lait et du vin, ce que corrobore Appien en parlant des mêmes libations versées par les rois mazdéens sur le bûcher de leurs sacrifices, mais ces rites ne concernent pas la nécromancie.<sup>26</sup> Même si tel était le cas, ces éléments ne suffiraient pas à déterminer une influence perse dans la nécromancie grecque, puisque ces libations faisaient déjà partie d'une longue tradition culturelle, déjà présente chez Homère. D'autant plus qu'Hérodote mentionne, au sujet des Perses, que lorsqu'ils immolent des victimes à leurs dieux, ils ne font pas de libations et doivent conduire la victime dans un lieu pur, ce qui serait nécessaire en préalable aux divinités psychopompes dans la nécromancie.<sup>27</sup>

Bien que nous ayons des raisons de croire que l'emploi d'un crâne était toujours pratiqué dans le vaste empire perse, soit par des Babyloniens ou des Israélites, on ne peut confirmer comment les Perses de l'époque classique consultaient les morts. Les Grecs

<sup>25</sup> Sur l'attribution possible à Démocrite ou au Pseudo-Démocrite, cf. D. Ogden, 2002, p. 45-46 (source 46)

<sup>26</sup> Strabon, *Géographie*, 15, 3, 14 : Διαφερόντως δὲ τῷ πυρὶ καὶ τῷ ὕδατι θύουσι, τῷ μὲν πυρὶ, προσπιθέντες ξηρὰ ξύλα τοῦ λέπους χωρὶς πιμελῆν ἐπιπιθέντες ἄνωθεν· εἴθ' ὑφάπτουσι ἔλαιον καταχέοντες, οὐ φυσῶντες ἀλλὰ ῥιπίζοντες· τοὺς δὲ φυσήσαντας ἢ νεκρὸν ἐπὶ πῦρ θέντας ἢ Βόλβιτον θαυσατοῦσι· τῷ δ' ὕδατι, ἐπὶ λίμνην ἢ ποταμὸν ἢ κρήνην ἐλθόντες, βόθρον ὀρύξαντες εἰς τοῦτον σφαγιάζονται, φυλαττόμενοι μὴ τι τοῦ πλησίον ὕδατος αἰμαχθειῆ, ὡς μιανοῦντες· εἴτ' ἐπὶ μυρρίνην ἢ δάφνην διαθέντες τὰ κρέα ῥάβδοις λεπτοῖς \* ἐφάπτονται οἱ Μάγοι καὶ ἐφάδουσι, ἀποσπένδοντες ἔλαιον ὁμοῦ γάλακτι καὶ κεκραμένον οὐκ εἰς πῦρ οὐδ' ὕδωρ, ἀλλ' εἰς τοῦδαφος· τὰς δ' ἐφωδὰς ποιοῦνται πολὺν χρόνον ῥάβδων μυρικίνον λεπτῶν δέσμην κατέχοντες, Appien, *Guerre mithridatique*, 66 : 'Ο δει καὶ τὰ ἐν Καππαδοκίᾳ φρούρια τοῦ Μουρήα πάντα ἐπιδραμῶν τε καὶ ἐξελάσας ἔθουε τῷ στρατίῳ Διὶ πάτριον θυσίαν ἐπὶ ὄπους ὑψηλοῦ, κορυφῆν μείζονα ἄλλην ἀπὸ ξύλων ἐπιπιτεῖς. Πρῶτοι δ' ἐς αὐτὴν οἱ βασιλεῖς ξυλοφοροῦσι, καὶ περιθέντες ἐτέπαν ἐν κύκλῳ βραχτέπαν τῇ μὲν ἄνω γάλα καὶ μέλι καὶ οἶνον καὶ ἔλαιον καὶ θυμαμάματα τάντα ἐπιφοροῦσι, τῇ δ' ἐπιπέδῳ σπῆτον τε καὶ ὄψον ἐς ἄριστον τοῖς ταροῦσιν ἐπιπιθέντες, οἷον τι καὶ ἐν Πασαργάδαις ἐστὶ τοῖς Περσῶν βασιλεῦσι θυσίας γένος, ἄπτουσι τὴν ὕλην. Ἡ δ' αἰθομένη διὰ τὸ μέγεθος τηλοῦ τε χιλίων σταδίων γίγνεται τοῖς πλέουσι καταφανῆς, καὶ πελάσαι φασὶν ἐς τολλὰς ἡμέρας, αἰθομένου τοῦ ἀέρος, οὐ δυνατὸν εἶναι.

<sup>27</sup> Hérodote, *Histoire*, 1, 132 : Θυσίη δὲ τοῖσι Πέρσησι περὶ τοὺς εἰρημένους θεοὺς ἦδε κατέστηκε· οὔτε πῦρ ἀνακαίουσι μέλλοντες θύειν, οὐ σπονδῆ χρέωνται, οὐκὶ οὐλῆσι· τῶν δὲ ὡς ἐκάστῳ θύειν θέλη, ἐς χῶρον καθαρὸν ἀγαγὼν τὸ κτῆνος καλεῖ τὸν θεόν, ἕστεφανωμένος τὸν τιάραν μυρσίνην μάλιστα. Ἐωυτῷ μὲν δὴ τῷ θύοντι ἰδίῃ μόνῳ οὐ οἱ ἐγγίνεται ἀρᾶσθαι ἀγαθὰ, ὁ δὲ τοῖσι πάσι Πέρσησι κατεύχεται εὔ γίνεσθαι καὶ τῷ βασιλεῖ· ἐν γὰρ δὴ τοῖσι ἅπασιν Πέρσησι καὶ αὐτὸς γίνεται.

l'ignoraient-ils eux-mêmes ? À tout le moins, l'hypothèse selon laquelle Eschyle s'est inspiré d'un rituel perse dans son œuvre théâtrale doit être écartée, pour l'instant du moins, puisque nous n'avons rien qui puisse le démontrer. Pourtant, le rituel de cette scène était-il représentatif des pratiques grecques de l'époque ? Nous devons maintenant nous pencher sur cette question. Le monde grec allait connaître l'arrivée de certains spécialistes des relations avec les morts qui savaient comment les évoquer et s'entretenir avec eux. Mais avant de les présenter et d'étudier leur savoir-faire, nous devons expliquer le contexte de leur arrivée, ainsi que les pratiques qui allaient se développer à l'époque classique. De nouvelles notions grecques sur la conception de la mort et des relations avec les morts éclaireront certaines différences entre les scènes nécromantiques d'Homère et d'Eschyle.

## 2.2. Le contexte des relations avec les morts

Dans les récits homériques, nous l'avons vu, les trépassés sont qualifiés « d'ombres » et de « têtes débiles ». Les morts semblent plutôt faibles et inoffensifs, et ne viennent que très rarement interagir avec les vivants. En dehors de la scène de la *Nekuia*, on peut citer l'exemple du fantôme de Patrocle qui revient voir Achille au chant XXIII de l'*Illiade* (62-72). Cependant, aucun passage des poèmes homériques ne suggère que les vivants ont le pouvoir et le savoir techniques pour interagir avec les morts, sauf dans des circonstances très particulières. Cette situation prend une tournure bien différente à la fin de l'époque archaïque et au début de l'époque classique, alors que le monde grec accorde une importance particulière à maintenir des relations harmonieuses avec les défunts, qui semblent dorénavant beaucoup plus dangereux et munis de plus grands pouvoirs. Cette nouvelle tendance aura bien évidemment une influence sur la nécromancie.

En premier lieu, un changement se constate dans le processus de la mort. Dans les poèmes homériques, la transition est simple et le trépassé se rend directement chez Hadès. Mais dans les poèmes plus tardifs, comme dans le chant XXIV de l'*Odyssée* (1-15), partie dont il est d'opinion répandue qu'elle aurait été un ajout ultérieur à l'œuvre, Hermès apparaît pour la première fois dans un rôle de psychopompe alors qu'il devient le guide des trépassés

en accompagnant les défunts jusqu'aux enfers.<sup>28</sup> Dans un poème minyen conservé par Pausanias (X, 28, 2), Charron apparaît avec sa barque pour que les défunts traversent le Styx qui sépare le monde des morts de celui des vivants.<sup>29</sup> L'arrivée des divinités psychopompes indique une complexification de la mort et de son processus de transition.<sup>30</sup> C'est donc pour cette raison qu'Hermès apparaît dans les deux scènes de nécromancie d'Eschyle et que son rôle est central dans l'évocation des morts. Il apparaît également sur un vase daté d'environ 440 avant J.-C., en compagnie d'Ulysse et d'Elpénor, probablement en commémoration de la *Nekuia*.<sup>31</sup> Il s'agit d'une nouvelle tendance. Gardien des routes et des voyageurs, Hermès est désormais le guide des âmes qui se rendent chez Hadès, et suivant cette logique, il peut, à l'inverse, guider les âmes mortes pour un séjour momentané chez les vivants. Pendant la période archaïque, la mort était acceptée et faisait partie intégrante de la vie des Grecs, même si elle était désagréable. À l'époque classique, elle devient l'objet de crainte et d'angoisse. Ce changement de perception de la mort et de l'après-vie est aussi en étroite relation avec les apparitions des mystères et des initiations dans le monde grec, tels que l'orphisme, les mystères d'Éleusis et le pythagorisme, qui garantissent et facilitent un passage et une condition *post-mortem* plus agréables.<sup>32</sup>

On craint spécifiquement quatre types de morts qui ne peuvent trouver le repos après leur décès. Ces morts mécontents sont ceux qui reviennent hanter les vivants et peuvent même servir à la pratique de la sorcellerie. Condamnés à errer entre le monde des vivants et celui des morts, ils ne peuvent trouver le repos après avoir franchi la frontière du fleuve

---

<sup>28</sup> Homère, *Odyssée*, XXIV, 1-15. Déjà au II<sup>e</sup> avant J.-C., Aristophane de Byzance et son disciple Aristarque de Samothrace croyaient que l'épopée homérique se terminait au vers 296 du chant XXIII. Selon eux, le restant de l'œuvre aurait été ajouté par un ou plusieurs autres poètes. L'argument principal, récupéré ultérieurement par les analystes au cœur du débat qui les opposaient aux unitaristes (*supra*, p. 14 n. 5), s'appuie sur une étude rigoureuse des anomalies linguistiques aux niveaux du vocabulaire, de la syntaxe et du style de l'écriture caractérisant le chant XXIV. Voir D. Page, 1955, p. 101-136 sur la présentation de ces anomalies, plus particulièrement p. 116-119 sur le nouveau rôle psychopompe d'Hermès, ainsi que C. Sourvinou-Inwood, 1995, p. 94-103.

<sup>29</sup> Charron dans un poème minyen est cité par Pausanias, 10, 28, 2.

<sup>30</sup> Homère, *Iliade*, XVI, 856 et XXII, 362. Ces passages indiquent une transition simple du mort dans le monde des trépassés. Voir aussi C. Sourvinou-Inwood, 1995, p. 56-59 et S. I. Johnston, 1999, p. 96 sq. sur cette transition dans le passage de la mort.

<sup>31</sup> Ce vase se trouve au Fine Arts Museum de Boston, inv. 34.79. Voir L. D. Caskey, 1934, p. 201-202. La scène illustrée inclut également un bélier noir sacrifié.

<sup>32</sup> C. Sourvinou-Inwood, 1981, p. 16-17.

infernal, là où ils sont destinés, puisque la transition entre les deux mondes a été corrompue dans son cycle naturel.

Parmi ces types de morts, figurent les *aôroi*, ceux qui sont morts prématurément. N'ayant pas écoulé leur temps de vie terrestre, ces âmes peuvent errer dans l'amertume près des vivants, privés de la totalité de leur expérience de vie. Le plus souvent, ce sont des enfants ou des bébés. Les *biaiothanatoi* sont les trépassés de morts violentes. On compte parmi ceux-ci les morts au combat, les victimes de meurtre, les criminels exécutés et les suicidés. Ce sont les plus hostiles des morts qui reviennent hanter les vivants. Les *agamoi* sont ceux qui sont décédés avant le mariage, particulièrement les jeunes filles qui n'ont pu connaître la maternité et n'ont pu s'accomplir pleinement dans leur vie de femme. Enfin, les *ataphoi* n'ont pas reçu de rite funéraire adéquat, surtout parce que leur corps n'a pas été enterré.<sup>33</sup>

Ces catégories de morts semblent avoir été déjà bien distinctes dès l'époque homérique, puisque Patrocle revient voir Achille pour lui demander une sépulture convenable, tout comme le fera Elpénor auprès d'Ulysse, afin d'achever leur transition *post-mortem*. Ce sont également ces types de morts qui défileront les premiers après l'exécution du rituel accompli dans la *Nekuia*.<sup>34</sup> Mais des indices supplémentaires laissent croire que les morts sont devenus beaucoup plus dangereux et actifs auprès des vivants à la fin de l'époque archaïque. Plusieurs oracles rendus par Delphes concernent les relations avec les morts et c'est à cette époque que l'on retrouve les premières tablettes de sortilèges, ces *katadesmoi* retrouvés près des tombes et qui montrent une interactivité entre les morts et les vivants.<sup>35</sup> Une loi sacrée de Sélinonte, en Sicile, datée d'environ 460 avant J.-C., témoigne clairement des soucis de l'époque concernant les méfaits que peuvent causer les morts :

L'individu qui veut se faire purifier des esprits vengeurs (?). Qu'après avoir proclamé où il souhaite le faire, quand dans l'année, à quel mois, quel jour, il souhaite le faire, en proclamant vers qui, il se purifie. Pour l'accueillir (l'esprit vengeur, qu'on lui donne de quoi se laver les mains, qu'on lui offre un petit déjeuner, ainsi que du sel ; et qu'après avoir sacrifié un porcelet à Zeus, on s'écarte de lui, et que l'on procède à la marche circulaire. Que celui qui se purifie

<sup>33</sup> Sur les catégories de morts, voir les explications de Tertullien, *De l'âme*, 56-57 et Virgile, *Énéide*, VI, 325-330. Voir aussi D. Ogden, 2002, p.146.

<sup>34</sup> Homère, *Iliade*, XXIII, 62-76; *Odyssée*, XI, 51-80 pour Elpénor et 37-42 pour les catégories de morts.

<sup>35</sup> S. I. Johnston, 2005, p. 283-305. Son étude révèle que sur 519 oracles de Delphes répertoriés, 54 (10%) concernent les relations avec les morts. Ce nombre excède celui des consultations à propos de la colonisation, sujet pourtant fameux à Delphes, qui n'en comptent que 34 (7.5 %).

puisse se voir adresser la parole, prendre de la nourriture et dormir là où il veut. Si quelqu'un souhaite se purifier d'un esprit vengeur, de quelqu'un d'étranger ou de quelqu'un de la famille, de quelqu'un dont il a entendu parler ou de quelqu'un qu'il a vu ou de qui que ce soit d'autre, qu'il se purifie de la même façon dont se purifie un coupable quand il veut se purifier d'un esprit vengeur. Qu'après avoir sacrifié une victime adulte sur l'autel public, il soit considéré comme pur. Qu'après avoir procédé à une délimitation (?) et à des aspersion d'eau de mer avec un récipient en or, il s'en aille. Quand il désire faire un sacrifice à Elastéros, qu'il sacrifie comme on sacrifie aux dieux, mais que l'on égorge en direction de la terre.<sup>36</sup>

En prescrivant un rituel visant à chasser les fantômes qui reviennent causer des méfaits chez les vivants, cette loi, qui s'adresse à la cité entière, indique explicitement une inquiétude et une crainte face aux morts. Les morts sont parfois responsables des sécheresses, des mauvaises récoltes, ou encore de la peste qui se propage.<sup>37</sup> Ils deviennent une source de problème qui doit être prise en charge, et nécessite que l'on intervienne auprès d'eux par certaines techniques pour résoudre leurs méfaits. Du temps des poèmes homériques jusqu'au début de l'époque classique, on passe d'une situation où l'on croit que les morts ne peuvent pas interagir avec les vivants en dehors de conditions particulières, à une situation où les vivants croient pouvoir interagir avec eux, selon leur gré et par des techniques spécifiques.

Certains facteurs en relation avec le développement des cités-États expliquent ces changements de perception de la mort et des morts. L'époque archaïque se caractérise par un essor de la vie urbaine et d'une forte croissance démographique qui, on le sait, engendra le développement des *poleis*. Pour offrir plus d'espace aux habitants, dès la fin du VIII<sup>e</sup> et au début du VII<sup>e</sup> siècle, les cimetières sont relocalisés aux marges de la cité. Une plus grande population signifie également plus de mortalité et cette relocalisation offre ainsi plus d'espace interne aux populations des villes. Cette tendance aura pour effet de créer une distanciation avec la mort et les morts, les rendant ainsi moins familiers, puisque les morts avaient toujours

<sup>36</sup> Loi sacrée de Sélinonte, colonne B, traduite par L. Dubois, 1995, p. 144 : αἴ κ' ἄνθρωπος αὐτορρέκτας ἐλαστέρον ἀποκαθαίρεσθαι λῆι προειπόν ἡόπῳ κα λῆι καὶ τῷ φέτεος ἡόπῳ κα λῆι καὶ τῷ μενός ἡοπέϊσ κα λῆι καὶ ἀμέραι ἡοπέϊαι κα λῆι, ποροειπόν ἡόπυι κα λῆι, καθαιρέσθῳ. Ἡο ἡυποδεκόμενος ἀπονίψασθαι δότῳ κάκρατίξασθαι καὶ ἀλα τῷ αὐτορρέκται. Θύσας τῷ Δι χοῖρον ἐξ αὐτῷ ἴτῳ καὶ περιστραφέσθῳ (vac.) καὶ ποταγορέσθῳ καὶ σῆτον ἡαιρέσθῳ καὶ καθευδέτῳ ἡόπῃ κα λῆι. Αἴ τίς κα λει ξενικόν ἔ πατροιον, ἔ πακουστὸν ἔ φορατὸν ἔ καὶ χῶντινα καθαιρέσθαι, τὸν αὐτὸν τρόπον καθαιρέσθῳ ἡόνπερ ἡούτορρέκτας ἐπεὶ κ' ἐλαστέρον ἀποκαθάρεται. (vac.) Ἡιαρέϊον τέλεον ἐπὶ τῷ βῶμῳ τῷ δαμοσίῳ θύσας καθαρὸς ἔστῳ· διορίζας, ἡαλί καὶ χρυσοῖ ἀπορρανάμενος ἀπὶ τῳ. Ἡόκα τῷ Ἐλαστέροϊ χρέζει θύεν, θύεν ἡοσπερ τοῖς ἀθανάτοισι· σφαζέτῳ δ' ἐς γῆν.

<sup>37</sup> La notion de « pollution » semble englober ces méfaits. Voir S. I. Johnston, 1999, p. 124-162 et E. Rohde, 1952, p. 145-147 sur les héros qui peuvent être responsables de ces mêmes maux, lorsqu'ils ne sont pas reconnus et qu'aucun culte ne leur est rendu.

cohabité traditionnellement avec les vivants. Le démarquage plus net des territoires et des emplacements spécifiques, délimités par des murs de pierres, accentue cette distance. Des endroits sont consacrés aux morts, d'autres aux dieux, et les autres aux vivants, ce qui répartit la ville en des endroits séculiers et des endroits sacrés.<sup>38</sup>

Par cet effet de distanciation, les vivants commencent à ressentir un malaise face à la mort et aux morts. La relocalisation des cimetières servira également à un autre but, celui du développement du sentiment collectif de la cité-État. Pour ce faire, des espaces d'enterrement collectifs ont été aménagés pour intégrer les petits lots familiaux traditionnels plus répartis. Ces nouveaux emplacements funéraires doivent être déplacés en dehors des villes. Antérieurement, les Grecs préféraient garder leurs morts familiaux proches d'eux, notamment pour valider leurs droits ancestraux, ou tout simplement pour faciliter la régularité des offrandes. Lorsque la peur de la mort s'est développée, on a voulu les défunts plus loin parce qu'ils la rappelaient. Un cercle vicieux se développa : les morts, plus effrayants, sont repoussés, mais en étant plus loin, ils apparaissaient encore plus effrayants. Les Grecs devinrent craintifs et incertains sur leur nature et de plus grands pouvoirs furent attribués aux défunts. Ainsi, les Grecs se sont interrogés sur les façons dont les morts pouvaient affecter les vivants, comme en témoigne la loi de Sélinonte, tout comme le développement du culte des héros et l'apparition des *katadesmoi* qui seront vus sous peu.<sup>39</sup>

Plusieurs autres facteurs peuvent expliquer cette tendance à attribuer plus de pouvoirs aux morts, comme le développement du culte des héros et la notion de métempsychose répandue dans le monde grec par des personnages comme Pythagore et Empédocle. Nous retiendrons cependant que, paradoxalement, cet effet de distanciation des morts allait faciliter et rendre plus accessible la pratique de la nécromancie de deux façons : dorénavant plus puissants, les défunts étaient plus faciles à contacter, et l'emplacement de ces nouveaux cimetières, qui réunissaient tous les trépassés de la cité, allait créer un nouveau « monde » des morts. Les consultants n'avaient ainsi plus à parcourir une grande distance pour se rendre aux *nekuomanteia*, ces lieux spécifiques et éloignés de consultation. Il serait toutefois imprudent d'affirmer que ces entrées infernales ne furent plus utilisées à l'époque classique,

<sup>38</sup> C. Sourvinou-Inwood, 1995, p. 413-444. Voir également R. Seaford, 1994, p. 79-84.

<sup>39</sup> S. I. Johnston, 1999, p. 95-100.

ni que la nécromancie ne fut pas pratiquée sur les tombes avant l'époque classique, mais il ne fait aucun doute qu'une nouvelle tendance, reliée aux relocalisations de l'époque, s'est imposée. Les tombes sont devenues les principaux lieux de consultation, puisqu'elles sont les demeures mêmes des défunts.<sup>40</sup>

On compte plusieurs exemples de scènes dans la littérature tragique qui s'apparentent d'ailleurs à celle des *Perses*. Dans les *Choéphores* d'Eschyle (15, 23, 87, 149, 156 et 164), Électre procède à des offrandes sur la tombe d'Agamemnon et lui demande de l'aide pour le venger de ses meurtriers. La scène est similaire dans l'*Électre* de Sophocle (893-896), lorsqu'Oreste dépose lui aussi des libations sur la tombe de son père. Néoptolème le fait au tombeau d'Achille dans l'*Hécube* d'Euripide (528-536), alors qu'Hermione fait de même sur la tombe de Clytemnestre dans l'*Oreste* d'Eschyle (112-115). Ces scènes ne sont pas précisément nécromantiques, mais elles sont en relation avec les pratiques religieuses sur les tombes.<sup>41</sup>

Plusieurs exemples supplémentaires de nécromancie illustrent cette tradition bien implantée. Plutarque écrit qu'à Thèbes, au IV<sup>e</sup> siècle, un certain Théanor, membre d'une secte pythagoricienne, aurait consulté la tombe de son ami Lysis. Ce dernier, récemment décédé, a été enterré en terre étrangère et Théanor veut s'assurer que les coutumes funéraires de leur groupe ont bien été respectées. Après avoir versé des libations sur sa tombe et procédé à son évocation pendant la nuit, il entend finalement la voix de son compagnon qui le rassure sur les usages traditionnels qui ont été respectés.<sup>42</sup> Jamblique rapporte également l'histoire d'un berger qui aurait entendu la voix de Philolaus, un maître pythagoricien décédé, à sa tombe.<sup>43</sup> Selon Philostrate, Apollonios de Tyane se serait entretenu avec Achille sur sa tombe à Troie. Plusieurs récits romains concernent également des consultations nécromantiques aux tombes.<sup>44</sup> Ces quelques exemples indiquent une tradition bien établie de consulter les défunts à leur tombe, mais l'époque classique allait connaître également le développement de deux

---

<sup>40</sup> Platon, *Phèdre*, 81 b-d; Hippocrate, 1.38 se prononcent en ce sens. Également chez les Romains : Apulée, *Apologie*, 6; Origène, *Contre Celse*, 7.5; Lactance, *Institutions divines*, 2.6; et Porphyre, *De l'abstinence*, 2.27. Voir aussi D. Ogden, 2001, p. 3-12 sur la nécromancie aux tombes.

<sup>41</sup> Voir l'étude de F. Jouan, 1981, p. 403-421, qui compare ces scènes tragiques à celle de l'évocation des *Perses* pour souligner leur familiarité et le caractère grec du rituel pratiqué par la cour royale perse.

<sup>42</sup> Plutarque, *Œuvres morales*, 585 e-f.

<sup>43</sup> Jamblique, *Vie de Pythagore*, 139 et 148.

<sup>44</sup> Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 4, 11, 16.

pratiques, très proches de la nécromancie : le culte des héros et le dépôt des tablettes de sortilège.

### 2.2.1. Le culte des héros

C'est principalement la nature des entités invoquées qui différencie la nécromancie du culte des héros. Dans la première, ce sont surtout les morts mécontents, invoqués, alors que dans le second, les héros sont des esprits d'hommes bienfaiteurs morts, qui ne sont ni des demi-dieux, ni des démons, ces êtres divins de rangs inférieurs. Ils étaient des hommes, devenus des héros par leurs exploits accomplis de leur vivant, et faisaient donc partie d'une vie plus haute dans une classe spéciale à côté des dieux et des hommes.<sup>45</sup> Ceux qui ont su se distinguer pendant leur vie, ou en étaient dignes d'honneurs, se virent accorder le titre de héros après leur mort : poètes, législateurs, champions de jeux olympiques, guerriers, etc... Selon E. Rohde, l'héroïsation s'est développée à un moment de l'histoire grecque durant lequel la croyance aux dieux s'était affaiblie.<sup>46</sup>

Le contexte du développement des cité-États, stimulant un sentiment collectif sociétal, explique l'institutionnalisation de certains personnages qui sont devenus des symboles du bien commun. Mais les motifs religieux pour héroïser ces hommes ne manquaient pas. Les oracles de Delphes expliquaient souvent la cause de l'infertilité du sol ou des maladies pestilentielles par la colère de héros pour lesquels il fallait établir un culte. Déjà présent à la période archaïque, le culte s'est amplifié à la période classique, alors que les guerres médiques ont eu pour effet d'entraîner une vague d'héroïsation de ceux qui étaient morts pour la liberté des cités grecques. Les héros se sont alors multipliés en grand nombre.<sup>47</sup>

La vénération du héros était liée au lieu où il était enterré, là où il séjournait dans la mort. Son tombeau, en tant que centre de cette vénération, était élevé en un lieu prestigieux, le plus souvent, sur la place du marché de la ville ou dans une enceinte sacrée. Le tombeau était situé à l'intérieur des portes de la ville ou à la frontière du pays, dont le héros devenait le

---

<sup>45</sup> Pindare, *Pythioniques*, 5, 88, sq., *Olympiques*, 2; et Platon, *République*, 3, 392a, 4, 427b sur la nature des héros et de leur héroïsation.

<sup>46</sup> E. Rohde, 1952, p. 131.

<sup>47</sup> Voir E. Rohde, 1952, p. 121-164 sur le culte des héros. Également, le collectif de V. Pirenne-Delforge et E. Suárez de la Torre, 2000, I. Morris, 1988, p. 750-761 et A. Snodgrass, 1988, p. 107-119.

protecteur. Ces hommes étaient honorés par des sacrifices, comme les dieux chtoniens, le soir ou la nuit, exécutés sur un foyer bas au niveau du sol, dans une fosse creusée ou sur un autel élevé.<sup>48</sup> On leur immolait des animaux mâles noirs, leur tête tournée vers la terre, et le sang était versé pour rassasier le héros.<sup>49</sup> Ils étaient attachés à un lieu, secouraient les malades et pouvaient prédire l'avenir, la plupart du temps par l'iatromantie, ou la divination relative à la médecine. Pour obtenir des bienfaits héroïques, les consultants se couchaient sur une peau de bélier sacrifié et recevaient ainsi des oracles sur les maladies à guérir. Il ne semble qu'aucun rituel oral n'était nécessaire pour les consulter.

Ces prédictions par incubation provenaient du fond des tombes, surtout de héros qui avaient été devins pendant leur vie, comme Mopsos et Amphilocos, à Mallos en Cilicie. On pouvait consulter Tirésias à Orchomène, ou Calchas en Apulie. Il était même possible de consulter Ulysse près d'Euritonos en Étolie et Protésilaos à Elaius, en Chersonnèse de Thrace. Hormis les devins, ces héros n'avaient pas de raisons particulières de livrer des prophéties, ce qui signifie que la connaissance de l'avenir et sa transmission aux vivants étaient l'apanage général des âmes des héros qui avaient été élevés au rang d'esprit. Les héros qui rendaient des oracles étaient donc liés à l'emplacement de leur tombeau et leur consultation nécessitait des sacrifices et des libations nocturnes.<sup>50</sup>

### 2.2.2. Les *katadesmoi*

Une autre pratique aux tombes atteste que les morts pouvaient interagir avec les vivants par des techniques et des rituels plus spécifiques, notamment par le dépôt des *katadesmoi*, ces tablettes de plomb sur lesquelles des sortilèges étaient inscrits. En effet, les fantômes n'étaient pas seulement craints en eux-mêmes, mais aussi parce qu'on pouvait les

<sup>48</sup> Sur les sacrifices pour honorer les héros : Arrien, *Anabase*, 4, 11, 3; pratiqués pendant la nuit : Pindare, *Les Isthmiques*, 3, 83 sq.; Apollonios de Rhode, *Argonautiques*, 1, 587; Pausanias, 2, 11, 7 et 8, 14, 11 et Plutarque, *Solon*, 9. Ils étaient également honorés par des jeux funèbres : Pausanias, 8, 4, 5.

<sup>49</sup> Sur l'offrande de sang : Pindare, *Olympiques*, 1, 90 et Plutarque, *Aristide*, 21. Voir également C. Antonaccio, 1995, p. 6 et 249.

<sup>50</sup> Mopsos et Amphilocos à Mallos : Pausanias, 1, 34, 3; Tirésias à Orchomène : Pausanias, IX, 3, 4; Calchas en Apulie : Strabon, VI, 3; Ulysse à Euritonos : Lycophron, *Alexandra*, 799; Protésilaos à Elaius : Philostrate, *Héroïques*, I, 4-7. Sur les oracles rendus par les héros, voir spécialement E. Rohde, 1925, p. 153-156 pour une liste exhaustive de ces oracles et leurs références chez les Anciens. Voir aussi A. Bouché-Leclercq, 1963, vol. 3, p. 757-785.

utiliser pour s'attaquer à autrui. Ces tablettes apparaissent dans le monde grec, selon les données archéologiques, vers la fin du VI<sup>e</sup> siècle, en Sicile, et vers le milieu du V<sup>e</sup> siècle à Athènes. Elles arrivent ailleurs sur le continent vers le début du IV<sup>e</sup> siècle.<sup>51</sup>

Les tablettes les plus vieilles sont concises et incluent seulement, en général, le nom de la victime et le verbe « lier » ou « inscrire ». Les tablettes les plus tardives contiennent plus d'informations, telles que les instructions sur la procédure à suivre pour accomplir le sortilège ou sur la nature des agents.<sup>52</sup> On suppose qu'au dépôt des tablettes les plus rudimentaires se joignait un rite oral d'accompagnement. Pour s'adresser aux dieux et aux morts, il fallait emprunter des méthodes qui se rapprochaient du chant, ce qui ajoute à l'idée du rite oral. Puisque les tablettes les plus tardives, au IV<sup>e</sup> siècle, tout comme les papyrus de magie grecs datés majoritairement du III<sup>e</sup> siècle, contiennent des formules et des rites oraux à prononcer, on suppose que ce même élément rituel était déjà intégré dès l'époque classique.<sup>53</sup>

On sait par ailleurs que le statut marginal des *aôroi*, « les morts prématurés », et des *biaiothanatoi*, c'est-à-dire ceux « frappés de mort violente », facilitait l'interaction avec les vivants et en faisait de meilleurs collaborateurs pour les praticiens.<sup>54</sup> Ces types de morts étaient donc les opposés des âmes qui avaient obtenu une protection des dieux chtoniens en étant initiés aux cultes à mystères ou héroïsés de leur vivant.<sup>55</sup> Condamnés à errer entre les deux mondes, ils étaient les intermédiaires parfaits entre les vivants et les dieux infernaux évoqués pour leurs pouvoirs de nature plus obscure. D'ailleurs, les divinités les plus fréquemment mentionnées sur ces tablettes sont Hermès, Hécate et Perséphone. On sait que

---

<sup>51</sup> Sur les tablettes de sortilège : F. Graf, 1997, p. 139-198; S.I Johnston, 1999, p. 71-80; M. Martin, 2005, p. 229-245. Il y avait parfois des figurines, semblables à des poupées vaudou, qui étaient déposées aux tombes, les *kolossoi*. Si les *kolossoi* pouvaient être parfois des statuettes cultuelles de cire, elles étaient parfois des statues de grande taille qui représentaient un peuple, voir P. Baker et G. Thériault, 2005, p. 335-337.

<sup>52</sup> S.I. Johnston, 1999, p. 71-73. Le principe central de ces *katadesmoi* est celui de « ligature », c'est-à-dire que par l'écriture sur la tablette de plomb, un demandant (dans le cas d'une requête bienfaisante) ou une victime (dans le cas d'une malédiction) est relié à la divinité ou à l'entité concernée par une sorte de « contrat » ou une « commande » qui assure une action, ce qui explique la récurrence des verbes « lier » ou « inscrire ».

<sup>53</sup> *Ibid.* p. 76.

<sup>54</sup> Les tombes des *aoroi* étaient particulièrement populaires, comme en témoigne l'âge du décès déterminé archéologiquement par les restes de squelettes, ou encore par les offrandes déposées, voir *ibid.*, p. 71.

<sup>55</sup> *Ibid.* p. 78-79.

certains dieux ont pris une nouvelle ou une plus grande importance dans l'interaction avec les morts, tel Hermès devenu divinité psychopompe. Leur rôle apparaît avec l'avènement des *katadesmoi*, ou de la nécromancie, car dès lors ces divinités permettent à des praticiens spécialistes d'accéder aux trépassés.<sup>56</sup> Laissons de côté Hermès, dont le rôle est bien connu. Hécate est notamment la maîtresse des morts qui ne reposent pas en paix. Son apparition fréquente sur les tablettes s'explique par le fait qu'elle enregistre ou témoigne des sorts à lancer et s'assure que les morts sous sa direction appliquent les tâches demandées.<sup>57</sup> Quant à Perséphone, son statut de reine des morts lui accorde le pouvoir de faire revenir les âmes chez les vivants, selon son désir.

Ces divinités sont mobilisées non pour agir par elles-mêmes, mais pour ordonner aux esprits concernés de poser les actions commandées. Les entités, croyait-on, infligeaient les dommages inscrits sur les tablettes. Elles pouvaient être invoquées pour nuire aux vivants de toutes sortes de façons, par exemple pour nuire à un concurrent en affaire, ou pour des charmes érotiques. Voici un exemple d'une de ces tablettes impliquant Hermès et un rituel concernant l'action d'un ou des morts:

Cercis, Blastos, Nicander, Glycera. I bind Cercis and the speech and actions of Cercis and his/her tongue before bachelors and whenever they read this, only then may Cercis have power to speak.  
I bind Theon, himself and his girls and his trade and his work-opportunities and his work and his speech and his deeds. Underworld Hermes, perform this act of restraint and keep reading this so long as these people live.<sup>58</sup>

Il semble que ce sortilège ait été jeté contre un certain proxénète nommé Theôn et contre ses prostituées. Par le biais d'Hermès, des célibataires sont invoquées, fort probablement des *agamoï*, pour intervenir dans les affaires de Theôn. Parmi les autres

<sup>56</sup> *Ibid.* p. 72-74 sur le nouveau rôle de ces divinités et de leur présence sur les tablettes.

<sup>57</sup> À l'époque archaïque, Hécate était d'ailleurs une déesse reconnue pour le secours et la protection qu'elle apportait aux femmes, lors de leurs grossesses et de leurs accouchements, ainsi qu'aux nouveau-nés. Déjà, *L'Hymne homérique à Déméter* (438-440) lui attribuait un certain rôle psychopompe, puisqu'elle était devenue la compagne inséparable de Perséphone en l'accompagnant tant dans le monde des vivants que dans celui des morts. Cependant, elle est devenue une divinité beaucoup plus terrifiante et menaçante, associée à la sorcellerie et aux âmes sans repos qui ont finalement formé son propre cortège. On pourrait expliquer la transition des fonctions sur son rôle par cette plus grande peur des morts à l'époque classique. Déjà reliée aux enfants et aux jeunes femmes à une époque plus reculée, Hécate fut progressivement associée au contrôle de ceux-ci dans le monde des morts, ainsi qu'aux méfaits provoqués par leurs invocations. À ce sujet, voir N. Léger, 2002, p. 67-87. Voir également S. I. Johnston, 1999, p. 203-249.

<sup>58</sup> *DT 52* traduit par Jordan, 1999, p. 115-124, n. 2.

invocations de ces morts, on retrouve, par exemple, la demande de paralyser la langue d'un individu pour l'empêcher de parler.<sup>59</sup>

Cela dit, parmi ces tablettes, aucune ne concerne un appel concernant la prophétisation. L'explication la plus plausible serait que la nécromancie demande une intervention instantanée, c'est-à-dire un entretien avec le mort au moment même du rituel, alors que les sorts jetés sur ces tablettes exigent probablement un délai de quelques jours. Quoi qu'il en soit, cette pratique s'apparente à la nécromancie, notamment parce qu'elle s'adressait aux tombes à leurs fantômes, qu'elle comprenait fort probablement un rite oral et qu'on y retrouvait Hermès, régulièrement au centre du rituel.

Il nous faut maintenant jeter un regard plus direct sur l'art des spécialistes qui savaient comment établir ces contacts avec les morts.

### 2.3. Les spécialistes des morts

#### 2.3.1. Les *psychagogoi*

En dehors des pièces d'Eschyle, les sources confirmant la pratique de la nécromancie pendant la période classique sont celles qui mentionnent certains spécialistes des relations avec les morts, que l'on contactait afin de prévenir les méfaits causés par le mécontentement des trépassés, ou parfois afin d'intervenir dans les diverses affaires humaines. Ces *psychagogoi*, qui savaient comment consulter les âmes des morts, pouvaient soit les évoquer, soit les chasser.<sup>60</sup> Il est possible qu'ils opéraient déjà à l'époque archaïque (du moins vers la fin), tout comme le *goês* que nous verrons sous peu. Mais il reste que c'est à l'époque classique qu'ils apparaissent le plus souvent. La première mention de ces spécialistes des morts apparaît dans le titre de la pièce éponyme d'Eschyle, *Les Psychagogoi*, que nous avons déjà examinée. Mais un oracle rendu à Dodone, daté des environs du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., fait aussi la mention de ce type de spécialiste :

To Zeus of the place and to Dione. They shouldn't use Dorios the evocator (psychagogos), should they ?<sup>61</sup>

<sup>59</sup> S.I. Johnston, 1999, p. 75.

<sup>60</sup> D. Ogden, 2001, p. 95-96. Voir p. 95-115 pour une couverture plus complète sur les *psychagogoi*.

<sup>61</sup> Traduit par Christidis *et al.*, dans 1999, n. 5.

Les *psychagogoi* opéraient sans doute dans les *nekuomanteia* et répondaient aux besoins des particuliers ou même des cités.<sup>62</sup> Dorios pourrait avoir pratiqué à l'Achéron, puisque Dodone était également en Thesprotie. La pièce fragmentée d'Eschyle, malheureusement, ne spécifie pas en quel lieu la scène de consultation se déroulait, mais nous avons vu, ci-dessus, qu'elle se situait sans doute dans un *nekuomanteion*, ou dans un lieu analogue, à l'instar de l'épisode homérique. Nous savons également que, selon Maxime de Tyr, des *psychagogoi* pratiquaient en Averno.<sup>63</sup> On rappelle que Plutarque avait rapporté la consultation du régent Pausanias au *nekuomanteion* d'Héraclée du Pont. Hanté par le fantôme de Cléonice, une jeune fille qu'il avait accidentellement tuée, le régent s'était rendu en ce lieu pour consulter son fantôme. Ce même épisode a également été raconté par Pausanias le Périégète, mais avec quelques variations.<sup>64</sup> Selon lui, le régent se serait plutôt rendu à Phigalie, en Arcadie, pour consulter des évocateurs d'âmes :

Ce fut en vain qu'il eut recours à toutes sortes d'expiations; qu'il se rangea parmi les suppliants de Jupiter *Phyxius*, qu'il alla même à Phigalie en Arcadie, vers ceux qui évoquent les âmes : il subit, comme cela était juste, la punition des crimes qu'il avait commis envers Cléonice et les dieux.<sup>65</sup>

Peut-on croire qu'un *nekuomanteion* se trouvait également à Phigalie? On ne sait. Quoi qu'il en soit, cet extrait montre comment, pour s'expier de la colère d'une âme morte non-naturellement et se purifier de la pollution d'un meurtre commis, ces spécialistes savaient comment gérer les relations avec les morts. D'autant plus que le régent de Sparte, ayant attiré la colère de la population locale en raison de son crime, se réfugia dans le temple d'Athéna pour fuir ses détracteurs. Assiégé en ce lieu, il y mourut de faim et son propre fantôme hanta les citoyens de Sparte. Plutarque raconte alors que sous l'ordre de Delphes, les Spartiates firent venir eux aussi des spécialistes pour apaiser l'âme du régent :

(...) un oracle ordonna aux Spartiates d'apaiser l'âme de Pausanias; sur quoi on manda d'Italie des magiciens évocateurs d'âme qui firent des sacrifices et réussirent à écarter du temple le fantôme.<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup> D. Ogden, 2001, p. 96.

<sup>63</sup> *Supra*, p. 28.

<sup>64</sup> *Supra*, p. 29.

<sup>65</sup> Pausanias, *Description de la Grèce*, 3,17, traduit par J. Pouilloux, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

<sup>66</sup> Plutarque, *Œuvres morales*, XVII, 560-f, traduit par R. Klaerr et Y. Vernière, Paris, Les Belles Lettres, 1974.

C'est cette fois d'Italie que les Spartiates font venir leurs spécialistes. Dans un premier temps, on note qu'il aurait été illogique de les faire venir d'aussi loin que d'Italie, puisque Phigalie était beaucoup plus près. Cependant, il est possible que, vu leur ressemblance, les mots Phigalie et Italie aient été confondus.<sup>67</sup> Dans le cas où il s'agissait bien d'Italiens, ils provenaient fort possiblement de l'Averne. Plutarque parle par ailleurs de sacrifices pratiqués pour chasser le fantôme de Pausanias, ce qui fournit un premier indice sur leur méthode de travail. Bien qu'elle date d'une époque aussi tardive que le XI<sup>e</sup> siècle, une définition de la *psychagogia*, tirée de la *Souda*, décrit explicitement la façon de faire de ces évocateurs :

On evocation: They accomplish certain acts of sorceries with regard to the dead. For whenever they come to the places from where the people who ask them in want them to drive away the ghosts, they come to where those to be subjected to evocation are dead. However, they do not immediately find the exact place, but track it down in the following fashion. They bring along with them a black sheep, taking hold of it either by one of its horns or by its front feet, and they lead it around standing on its other feet. It follows the dragging very readily. But whenever it comes to the place where the man or woman in question lies buried, there the sheep casts itself down. When this happens, they remove the sheep, burn it in holocaust and then, together with certain elaborate sacrifices and spells, they mark off and walk around the place and they listen to the ghosts as they speak and ask the reasons for their anger. Antonius the emperor of the Romans evocated concerning his father Commodus.<sup>68</sup>

La description du rite pratiqué vise surtout à connaître le mécontentement des *airoi*, *biaiothanatoi*, *agamoï* et *ataphoi*, plutôt que de les évoquer à des fins divinatoires. Pour déterminer les raisons de leur hostilité, les *psychagogoi* doivent s'entretenir avec eux. Paradoxalement, pour chasser ces esprits nuisibles, il faut d'abord les évoquer.<sup>69</sup> L'utilisation d'une chèvre noire et de son sacrifice correspond bien à la tradition des rites autour des morts et à celui décrit par Homère. La *Souda* mentionne de plus que certains actes de sorcellerie accompagnent le rite, ce qui implique fort probablement une incantation spéciale. C'est donc à la tombe du défunt, découverte en premier lieu si nécessaire par cette chèvre noire, que se pratique cette consultation. Sur le rite de ces *psychagogoi*, Porphyre ajoute que les mêmes libations de base de lait et de miel étaient utilisées :

---

<sup>67</sup> Voir les commentaires de D. Ogden, 2001, p. 21-24, et 2002, p. 190 (source 152) sur cette hypothèse.

<sup>68</sup> *Souda*, sv. *Psychagôgias*, traduit par Ogden dans 2002, p. 29 (source 30).

<sup>69</sup> D. Ogden, 2001, p. 98.

(...) ceux qui veulent évoquer les âmes leur offrent en libations un mélange de lait et de miel; car attirées par la volupté elles désirent aller vers la génération et, en même temps qu'elles sont enfantées, le lait se produit.<sup>70</sup>

Le rituel de ces spécialistes se familiarise ainsi avec celui de la *Nekuia*, et illustre une continuité. Mais subsiste une différence, car il est pratiqué autour d'un lieu de sépulture et non à une entrée infernale.

Une dernière mention de *psychagogoi* se retrouve dans l'*Alceste* d'Euripide, pièce tragique écrite en 438 avant J.-C. Dans un entretien entre Admète et Héraclès, lorsque ce dernier veut rendre l'hospitalité à son hôte, il combat Thanatos afin de faire revenir sa défunte femme Alceste :

ADMÉTOS: N'est-ce pas son fantôme (i.e. l'apparition de sa femme Alceste) évoqué des Enfers?

HÉRACLÈS: Non; ton hôte n'est pas évocateur des ombres (*psuchagogos*).<sup>71</sup>

Cet extrait de la pièce d'Euripide a d'ailleurs été commenté par un scholiaste qui semble familier avec ce type de personnages:

Scholium ad loc. There are some evocators (*psuchagogoi*), sorcerer (*goêtes*) in Thessaly being so termed, who summoned up and drive out ghosts. In fact the Spartans sent for theses, when the ghost of Pausanias was frightening away people who tried to approach the temple of Athene of the Bronze House, as Plutarque says in his Homeric Studies.<sup>72</sup>

Ce commentaire du scholiaste associe donc évocateurs et sorciers. Il appert par conséquent que les *goêtes* ont aussi constitué un type d'évocateurs des morts.

### 2.3.2. Les *goêtes*

Le *goès*, au pluriel *goêtes*, est un sorcier spécialisé dans l'art de la *goëtia*, qui est l'art de persuader les dieux par des chants et des prières et de communiquer avec les morts. Platon parle en effet dans les *Lois* de ceux qui pratiquent la *goëtia* et qui prétendent que leurs sacrifices, prières et chants peuvent faire revenir les âmes et persuader les dieux :

<sup>70</sup> Porphyre, *L'autre des nymphes*, 28, traduit par J. Trabucco, Paris, Émile Nourry (éd.), 1918.

<sup>71</sup> Euripide, *Alceste*, 1127-1128, traduit par G. Duclos et H. Berguin, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

<sup>72</sup> Le commentaire du scholiaste est traduit par D. Ogden dans 2002, p. 27 (source 27).

Quant à ceux qui, devenus semblables à des bêtes fauves, non seulement ne croient pas à l'existence, à la providence et à l'inflexible justice des dieux, mais qui, méprisant les hommes, séduisent un grand nombre de vivants et se disent capables d'évoquer les morts (*psychagogein*) et promettent de fléchir les dieux en les charmant (*goèteuontès*) par des sacrifices (*thusiais*), des prières (*euchais*) et des incantations (*epoidais*), et entreprennent, pour satisfaire leur avarice, de renverser de fond en comble les fortunes des particuliers, des maisons entières et des États.<sup>73</sup>

Peu élogieux, ce commentaire du philosophe dénonce surtout la fourberie, l'escroquerie et l'impiété de ces personnages. Puisque Platon lui-même écrit ce passage afin de proposer des sanctions à leur endroit, on suppose que les activités des *goètes*, des *psychagogoï* et de leurs semblables n'étaient pas proscrites officiellement à cette époque. Les expressions « *psychagogein* », « *goèteuontès* » et « *epoidais* » attestent en tout cas une familiarité entre les deux types d'évocateurs. L'invocation des morts se retrouve au cœur des activités du *goès* par son rite oral, possible par une persuasion préalable des dieux qui en accordent la faveur. À ce propos, les mots *goès* et *goëtia* dériveraient de *goos*, ce chant ou cette lamentation funèbre pratiquée et improvisée, surtout par les femmes, lors des rites funéraires, et du verbe *goao* signifiant « l'acte de la chanter ». La racine indo-européenne *gow* était d'ailleurs en relation avec les onomatopées du deuil<sup>74</sup>. Les sources anciennes plus tardives, comme la *Souda*, sont les plus explicites sur la définition de la *goëtia* qui serait l'art d'invoquer les morts :

Sorcery (*goëtia*) : (...) Magic is the invocation of beneficent spirits for the production of something good; like oracles of Appolonius of Tyana. The term « sorcery » is applied to the raising of the dead by invocations, and the term is derived from the wailing (*gooi*) and the laments that are performed at tombs. (...) Sorcery (*goëtia*) is invocation of maleficent spirits which takes place around the grave.<sup>75</sup>

Ainsi, l'invocation des morts attribuée au *goès* est clairement pratiquée aux tombes par un acte de sorcellerie relié directement à un rite oral comprenant chant ou plainte funèbre. Le *goos*, spontané et émotionnellement plus puissant que le *threnos*, cette autre forme de chant de deuil plus modéré et poétique, est devenu progressivement, dans son contexte

<sup>73</sup> Platon, *Les Lois*, 909 a-b, traduit par L. Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

<sup>74</sup> Sur l'étymologie de *goès* ou *goëtia*, voir W. Burkert, 1962, 43-44; S.I. Johnston, 1999, p. 160 sq.; D. Ogden, 2001, p. 110-111.

<sup>75</sup> *Souda*, sv. *Goëtia*, traduit par D. Ogden dans 2002, p.48-49 (source 48).

funéraire, une façon de faire appel à la justice ou plutôt de dénoncer l'injustice d'une mort.<sup>76</sup> L'effet d'entraînement provoqué par le *goos*, qui demande une action en se plaignant aux morts, est très proche d'une invocation directe. Au tournant des époques archaïque et classique, les deux formes de lamentations furent restreintes par des lois gouvernant les pratiques funéraires dans plusieurs lieux.<sup>77</sup> En tenant compte du climat politique tendu de l'époque et du caractère vengeur du *goos*, on chercha à dissiper ce qui pouvait engendrer des querelles et des vendettas dans le monde grec. Le *goos* fut donc affaibli dans sa pratique par la limitation de participants aux rites funèbres, par la longueur et la fréquence de sa performance, et par les endroits où l'on pouvait le pratiquer.<sup>78</sup>

Cela dit, chez les Grecs comme ailleurs, les lamentations n'étaient pas uniquement des manifestations de piété ou d'affliction humaine envers les morts. Elles faisaient partie d'une croyance selon laquelle les expressions les plus vives de la douleur étaient les plus agréables aux trépassés. Selon E. Rohde, les pleurs et les lamentations étaient d'ailleurs perçus comme une bonne façon de s'attirer les bienfaits des héros.<sup>79</sup> Récupéré par de nouveaux professionnels de la mort et des morts, le *goos* est ainsi devenu un élément central dans les rites de la *goëtia*, ce qui explique son efficacité et son évolution au cœur de la nécromancie. On le constate dans *Les Perses*, puisque le chœur a invoqué Darius par cette « plainte évocatrice des morts (*psychagogois goois*) ». Les sanglots d'Atossa et les onomatopées du chœur s'accordent non seulement à la nature de l'évocation, mais semblent même accentuer son effet.<sup>80</sup> Ainsi, le *goès* et son chant présentent un aspect développé dans le rituel oral de la nécromancie, et en dehors des *Perses*, on trouve d'autres exemples dans la littérature classique qui s'accordent avec ce principe. Dans le *Polyxène* de Sophocle, le fantôme d'Achille apparaît près de sa tombe à la suite de *gooi*, et similairement dans les

<sup>76</sup> S. I. Johnston, 1999, p. 100-102; 111-112. Voir aussi M. Alexious, 1974, p. 11-15 sur le développement des lamentations funéraires et leur usage dans la vengeance.

<sup>77</sup> Par exemple, à Athènes suite aux lois de Solon dans Plutarque, *Vies parallèles*, Solon, 12 et 21. Voir D. Ogden, 2001, p. 112 et la note 47 pour plus d'exemples, ainsi que M. Alexious, 1974, p. 15-20.

<sup>78</sup> *Idem.* note 69. Voir également R. Seaford, 1994, p. 74-79, N. Loraux, 1998, p. 9-28 et S. I. Johnston, 1999, p. 102.

<sup>79</sup> E. Rohde, 1952, p. 183 sq.

<sup>80</sup> Eschyle, *Les Perses*, « ψυχαγωγοῖς (...) γόοις », 697. Darius rajoute un peu plus loin aux vers 697-699 qu'il est sorti des enfers après avoir écouté ces plaintes dissonnantes: Ἄλλ' ἐπεὶ κάτωθεν ἦλθον σοῖς γόοις πεπεισμένος, μὴ τι μακιστήρα μῦθον ἀλλὰ σύντομον λέγων εἰπέ καὶ πέραινε πάντα, τὴν ἐμὴν αἰδῶ μεθεῖς. Les onomatopées prononcées par le chœur vont également dans ce sens: « Hé », 651 et 656; « ὄϊ », 663 et 671; « Αἰαῖ αἰαῖ », 672. Voir également le texte de J. A. Haldane, 1972, sur la nature de ces plaintes dissonnantes.

*Choéphores* d'Eschyle, c'est par des pleurs et des *gooi* qu'Électre et Oreste, accompagnés par un chœur de femmes, demandent de l'aide à leur défunt père Agamemnon pour trouver ses assassins et le venger.<sup>81</sup> Il est fort probable que cette plainte funèbre et son chant se développèrent en incantation, accentuant l'action du chant par la répétition afin d'en soutirer le meilleur effet possible dans les rituels de sorcellerie, ou plus précisément dans la nécromancie. Apprenti d'Empédocle, Gorgias parle de l'effet persuasif du chant dans la *goëtia* :

Come now, let me progress from one argument to another. Divinely inspired incantations made through the medium of words induce pleasure and dismiss pain. The power of incantation engages with the soul's understanding and bewitches and persuades it and altars it by sorcery (*goëtia*). An art of magic and an art of sorcery have both been discovered: these are mistakes of the soul and deceptions of the understanding.<sup>82</sup>

En dehors du rite oral, de façon plus générale, le *goès* est un spécialiste à qui l'on attribue une connaissance et des techniques variées dans tout ce qui gravite autour du thème de la mort. Alors que la spécialisation du *psychagogos* semble se limiter à l'évocation et la chasse des esprits nuisibles, les *goêtes* sont associés également à la purification et à l'initiation aux mystères. Le contexte de l'angoisse de la mort à cette époque a engendré un besoin chez les Grecs d'être rassurés dans le passage *post-mortem*. C'est pendant cette période, où la mort était une chose crainte, que ces spécialistes proposent des solutions pour garantir une meilleure transition entre les deux mondes, notamment par l'initiation à des mystères et par la purification de l'âme.<sup>83</sup> De tels spécialistes de la mort ne pouvaient que connaître les secrets des relations avec les morts. Platon parle de ces spécialistes « itinérants » qui proposent leurs services par porte-à-porte :

Des charlatans et des devins viennent aux portes des riches, ils les persuadent que les dieux leur ont conféré un certain pouvoir, en raison de leurs sacrifices et de leurs incantations : si quelque injustice a été commise par eux-mêmes ou par leurs ancêtres, ils pourront en guérir par le biais de plaisirs et de fêtes. Désire-t-on faire du mal à un ennemi en particulier, ils feront moyennant une petite rétribution, du tort à l'homme juste comme à l'injuste, en recourant à des formules incantatoires et à des envoûtements, car les dieux, prétendent-ils, se laissent convaincre de leur rendre service. (...)

Ils mettent en avant quantité de livres de Musée et d'Orphée, fils de la Lune et des Muses, dit-

<sup>81</sup> Sophocle, *Polixène*, F523 TrGF; Eschyle, *Choéphores*, 123-51, 479-513.

<sup>82</sup> Gorgias, *Encomium of Helen*, 10, traduit par D. M. MacDowell, Bristol, Bristol Classical Press, 1982. Platon le considéra d'ailleurs comme un sophiste et lui dédia, en son nom, le titre d'un de ses traités. L'effet persuasif ne trouvait pas uniquement son pouvoir dans le chant, mais également dans le discours et dans la rhétorique.

<sup>83</sup> Cf. S. I. Johnston, 1999, p. 100-123.

on, pour fonder sur eux les règles de leurs sacrifices, et ils font croire, non seulement aux individus mais aussi aux cités, qu'on peut être délivré et purifié de ses injustices par des sacrifices et des plaisirs innocents, que ce soit au cours de sa vie, ou même après la mort. Ils appellent initiations les rites qui nous délivrent des maux de là-bas; et ceux qui n'offrent pas de sacrifices, des choses terrifiantes les attendent.<sup>84</sup>

Ces spécialistes prétendent donc connaître les secrets d'une vie et d'une mort meilleures. Ils connaîtraient, par leurs techniques, leurs sacrifices et leurs incantations, les moyens d'influencer les dieux et de les rendre favorables. Ils sauraient également comment contrôler les âmes des morts et les faire agir contre certaines personnes. La polyvalence de ces personnages, ainsi que leur rôle d'apaiser ou de contrôler les âmes, ressemble étrangement à celui des chamanes, à qui revenait la tâche de faciliter le passage du mort dans le monde de l'au-delà.

### 2.3.3. Les chamanes

Pendant la période archaïque (et même avant) jusqu'au début de l'époque classique, le monde grec connut une série d'hommes mythiques auxquels on attribuait une grande connaissance. D'aucuns savaient produire des miracles et des prodiges de toutes sortes en rapport avec la manipulation de l'âme : Orphée (époque mythique), Trophonios (époque mythique), Aristée de Proconnèse (début du VII<sup>e</sup> siècle), Hermotime de Clazomènes (VII<sup>e</sup> siècle), Épiménide de Cnossos (aux environ de 600), Pythagore de Samos (VI<sup>e</sup> siècle), Abaris d'Hyperborée (VI<sup>e</sup> siècle), Zalmoxis de Thrace (VI<sup>e</sup> siècle) et Empédocle d'Agrigente (ca 485 à 435).<sup>85</sup> Le terme de « chamane » a été utilisé par des intellectuels contemporains pour désigner cette catégorie de personnages. Bien que le terme ne fasse pas l'unanimité chez les intellectuels et qu'il était même ignoré chez les Grecs, il apparaît difficile ici de nommer et de classer autrement ces personnages.<sup>86</sup> C'est notamment par leurs similitudes aux chamanes ou thaumaturges de Sibérie qu'on les désigne ainsi, par leur capacité à détacher leur âme de

<sup>84</sup> Platon, *République*, II, 364b-365a, traduit par L. Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

<sup>85</sup> Sur les chamanes, voir notamment les ouvrages de M. Martin, 2005, p. 55-64; D. Ogden, 2001, p. 116-127; I. Bremmer, 1983, p. 25-46; M. Detienne, 1973, p. 184-237; M. Eliade, 1968, p. 387-393 et E. Rhode, 1952, p. 209-303.

<sup>86</sup> D. Ogden, 2001, p. 116-117. Sur l'association de ces personnages aux chamanes, voir l'ouvrage de K. Meuli, 1935, p. 121-76 et E. R. Dodds, 1936 et 1951, p. 135-178. Voir également l'étude de L. Zhmud, 1997 et J. N. Bremmer, 2002, p. 27-40 qui s'opposent à cette association.

leur corps dans une transe extatique, ou encore par leur art de chasser les animaux en les attirant par la musique.

Selon Ogden, la nécromancie serait à l'intersection de trois thèmes récurrents chez ces individus.<sup>87</sup> En premier lieu, on remarque leur habileté à détacher leur âme de leur corps. La réincarnation et la métempsychose sont au centre de la doctrine pythagoricienne : Hermotime serait la réincarnation de Pythagore, Épiménide celle d'Aecus, le frère de Minos, et Empédocle aurait mené autrefois la vie d'un poisson. Ils auraient tous été capables de voyager par l'intermédiaire de leur âme, auraient eu le don d'ubiquité, comme il en fut question pour Pythagore, qui se serait retrouvé simultanément à Métaponte et à Croton. Le même phénomène de bilocalisation est rapporté au sujet d'Aristée.<sup>88</sup> Ensuite, ces chamanes auraient également fait des séjours dans des chambres souterraines qui s'apparentent à des entrées infernales, là où ils auraient parfois reçu un enseignement, procédé qui rappelle d'ailleurs celui de la *catabase*. Pythagore en aurait visité plusieurs en Italie, en Égypte et en Crète, et Épiménide aurait dormi pendant 57 ans dans une grotte, pour en ressortir et vivre jusqu'à 299 ans.<sup>89</sup> Enfin, ils auraient eu aussi l'habileté de prophétiser grâce à des voyages astraux et leur séjour dans ces grottes. Selon Pythagore, les âmes initiées aux mystères pouvaient s'entretenir avec les dieux et les morts dans leurs rêves et leurs visions. Épiménide avait prédit une malédiction qui allait s'abattre sur Athènes, tandis qu'Aristée prétendait être possédé par Apollon, dieu de la mantique.<sup>90</sup> Ainsi, en raison de ces éléments conceptuels et de ces habiletés, l'art de la nécromancie leur était attribué.

Plusieurs autres sources relient la nécromancie à Pythagore ainsi qu'à l'héritage philosophico-mystique qu'il a laissé après sa mort. Jamblique prétend que le maître aurait affirmé qu'il pouvait communiquer avec les morts dans les rêves.<sup>91</sup> Il semble également que

---

<sup>87</sup> D. Ogden, 2001, p. 119-123.

<sup>88</sup> Voir pour les réincarnations d'Hermotime : Porphyre, *Vie de Pythagore*, 14; d'Épiménide : Diogène Laërce, 1,114 et d'Empédocle : F117 DK. Au sujet de la bilocalisation de Pythagore : Jamblique, *Vie pythagoricienne*, 134; Aristée : Hérodote, 4.14.

<sup>89</sup> Sur les grottes visitées par Pythagore en Italie : Porphyre, 34; Diogène Laërce 8.41 et Tertullien, *De l'âme*, 28. En Égypte : Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, 1.66 et Diogène Laërce, 8.3. En Crète : Diogène Laërce, 8.3 et Porphyre, 17. Sur Épiménide : Xénophane, DK 21 B20.

<sup>90</sup> Sur les habiletés prophétiques de Pythagore : Jamblique, *Vie pythagoricienne*, 142; d'Épiménide : Diogène Laërce, 1.114 et Plutarque, *Solon*, 12. Aristée : Hérodote, 4.13 et 4.15.

<sup>91</sup> Jamblique, *Vie pythagoricienne*, 139. Voir également Justin le Martyr, *Apologie*, 1.18.

la nécromancie faisait partie de l'enseignement doctrinal du maître, puisque plusieurs élèves ou adeptes pythagoriciens l'ont pratiquée. Dans la parodie des *Oiseaux* (1553-1564) d'Aristophane, Socrate est représenté comme un évocateur d'âme pythagoricien. Vatinius, cet homme d'État romain que Cicéron avait accusé de nécromancie dans son *In Vatinium* (14), était un pythagoricien. Nous avons vu que lorsque Théanor consulta Lysis sur sa tombe, ce fut conformément aux coutumes pythagoriciennes, l'évocateur et le défunt étant tous les deux des initiés.<sup>92</sup> Enfin, Apollonios de Tyane, philosophe, prédicateur et héritier de la pensée du maître, qui aurait lui-même accompli plusieurs miracles, comptait lui aussi la consultation des morts parmi ses divers exploits. Selon Philostrate, il aurait consulté le fantôme d'Achille sur sa tombe située dans la plaine de Troie, sans sacrifice mais uniquement au moyen d'une prière indienne.<sup>93</sup> Pythagore étant un adepte du végétarisme, il est peu probable qu'un sacrifice de bête noire ait été impliqué dans le rituel.<sup>94</sup> Les consultations aux tombes nocturnes de Théanor et d'Apollonios, ainsi que les propos rapportés par Jamblique sur le pouvoir de Pythagore de s'entretenir avec les morts dans les rêves, laissent fortement supposer que la nécromancie pythagoricienne procédait par incubation à la tombe.<sup>95</sup> Fort de ces différents exemples, il y a de bonnes raisons de croire que Pythagore et sa doctrine ont eu une forme d'influence sur le développement de la nécromancie grecque à l'époque classique.

L'on rapporte au sujet d'Épiménide qu'il aurait été convoqué à Athènes, vers 595 avant J.-C., pour purifier la cité à suite de l'affaire des Cyloniens. Cylon et ses partisans, rappelons-le, après l'échec de leur coup d'État, s'étaient réfugiés sur l'Acropole auprès des dieux, ce qui leur garantissait le droit d'asile. L'archonte Mégaclos et les Alcémonides les firent tout de même tous massacrer, crime sacrilège auquel on tenta de remédier. Diogène Laërce décrit ainsi la convocation et l'intervention d'Épiménide:

Aussi, comme la peste affligeait alors les Athéniens, la Pythie leur prescrivit dans un oracle de purifier la cité. Les Athéniens envoient en Crète un navire, ainsi que Nicias, fils de Nicéatos, pour faire appel à Épiménide. Celui-ci vint en la quarante-sixième Olympiade pour purifier leur cité et fit cesser la peste de la manière suivante. Ayant pris des brebis noires et des blanches, il les conduisit sur l'Aréopage. Et là il les laissa aller où elles voulaient, après avoir ordonné à ses assistants d'offrir, là où chacune d'elles se coucherait, un sacrifice au dieu du

<sup>92</sup> *Supra*, p. 58.

<sup>93</sup> Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 4, 11, 16.

<sup>94</sup> Voir le témoignage d'Ovide dans *Métamorphoses*, XV, 60-142 sur le végétarisme de Pythagore.

<sup>95</sup> D. Ogden, 2001, p. 3-4 et 11-12.

voisinage. Et c'est ainsi que le mal cessa. C'est pourquoi encore aujourd'hui il est possible de découvrir dans les demeures d'Athènes des autels anonymes, en souvenir de la propitiation qui fut alors célébrée. D'autres rapportent qu'il aurait dit que la cause de la peste était la souillure liée à l'affaire de Cylon et qu'il aurait indiqué la façon de s'en débarrasser.<sup>96</sup>

Il ne semble pas qu'Épiménide ait ici pratiqué une forme de mantique par les morts dans cet épisode, mais son rôle et la technique utilisée dans cette histoire se rapprochent grandement de ceux des *psychagogoi* décrits par la *Souda*. Il s'agit de se débarrasser de la pollution de morts offensés ayant provoqué un fléau. Le spécialiste fait usage lui aussi d'une chèvre noire (ainsi que d'une blanche) qu'il laisse promener aléatoirement sur l'Aréopage avant de procéder à des sacrifices adressés aux divinités concernées. Les méthodes des *psychagogoi* de l'époque classique seraient vraisemblablement héritées de prédécesseurs de la sorte.

Le cas d'Empédocle est quelque peu particulier, puisqu'il est le dernier de cette lignée de chamanes et qu'il a vécu en plein cœur de l'époque classique, entre 490 et 435 avant J.-C. Dans un passage fragmentaire, il affirmait à l'un de ses apprentis la possibilité d'évoquer les ombres des enfers :

Tous les remèdes des maladies, et ce qui rend la force à la vieillesse, tu vas l'apprendre, et c'est à toi seul que je révélerai tout cela. Tu sauras arrêter l'élan des vents infatigables, qui sur la terre s'élèvent en tourbillons et dévastent les champs, et même, quand tu le voudras, tu pourras exciter un vent contraire. Après la sombre pluie, tu rétabliras la chaleur propice, et dans l'ardeur des étés tu feras revenir, pour arroser les moissons, l'eau nourricière des plantes. Tu ramèneras de l'Hadès l'homme déjà mort.<sup>97</sup>

Empédocle s'attribuait donc le pouvoir de s'entretenir avec les morts. Par l'étendue de ses pouvoirs, le personnage est associé à la *goëtia*, et Gorgias, son apprenti, aurait aidé son maître à pratiquer cet art.<sup>98</sup> Ainsi, ceux que l'on appelle les chamanes grecs semblent avoir transmis la base du savoir des *goètes*. Plus globalement, ces personnages « surhumains » savaient aussi purifier des cités et avaient répandu les mystères dans le monde grec, comme c'est le cas de Pythagore, d'Abaris, d'Empédocle et d'Épiménide.<sup>99</sup>

<sup>96</sup> Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, 110, traduit par R. Goulet, Paris, La Pochothèque, 1999.

<sup>97</sup> Empédocle, fr. 111 D, traduit par P. Tannery, Paris, Gauthier-Villars et cie, 1930.

<sup>98</sup> Voir S.I Johnston, 1999, p. 104-108 et D. Ogden, 2001, p. 118.

<sup>99</sup> Pythagore : Jamblique, 135-136; Abaris : Jamblique, 91-92, 140 et 217; Empédocle : F111 DK, Diogène Laërce, 8.59-60 et Plutarque, *Œuvres morales*, 515c et 1126b; Épiménide : Plutarque, *Solon*, 12 et Diogène Laërce, I, 110. D'autres de ces personnages ont été qualifiés de *goès*, tels qu'Aristée

#### 2.3.4. Les contacts avec les étrangers

Un autre débat concerne l'origine du savoir de ces personnages. On associe à ces personnalités maints contacts avec les étrangers. Les tatouages d'Épiménide, de Pythagore et de Zalmoxis en sont des indices, puisque les Grecs attribuaient cet art corporel aux « barbares ». Pour K. Meuli et E. R. Dodds, ce serait aux Scythes qu'Abaris, Aristée et Épiménide auraient emprunté leurs visions chamaniques.<sup>100</sup> On dit également que Pythagore se réclamait des croyances thraces et juives, qu'il aurait voyagé et été instruit en Égypte par des Chaldéens et des Phéniciens pour les mathématiques, et par des mages pour la religion.<sup>101</sup> S.I. Johnston croit que les relations avec les morts et les diverses techniques pour intervenir auprès d'eux, outre les changements occasionnés par le développement des cités-États, ont été influencées par des notions et des techniques orientales provenant d'Égypte et de Mésopotamie.<sup>102</sup> Pour W. Burkert, ces nouvelles idées et techniques, comme le concept de purification, les haruspices étrusques ou le sacrifice de substitution par un cochon, tel que présenté dans la loi sacrée de Sélinonte, se seraient répandues dans le monde grec par l'intermédiaire d'experts itinérants originaires de l'Orient.<sup>103</sup> On attribue également une influence des mages perses sur le développement des philosophes présocratiques, tels que Démocrite, Thalès de Milet, Anaximandre et Héraclite.<sup>104</sup> La possibilité d'influences extérieures sur les notions entourant la mort et les morts ne peut être écartée, mais elle demeure, tout au plus, très indirecte en ce qui concerne la nécromancie. Bien que la *Souda* mentionne que la magie, cet art des mages, et la *goëtia* viennent des Mèdes et des Perses, elle fait néanmoins la distinction entre les deux. Selon cette source, la magie implique l'intervention d'entités bienveillantes, alors que la *goëtia* est cette invocation des morts aux

---

dans Strabon, C21 et C589, et Apollonios dans Philostrate, *Vie d'Apollonios*, 8.19 (voir aussi 4.18).

<sup>100</sup> Cf. K. Meuli, 1935, p. 121-76, E. R. Dodds, 1951, p. 135-178 et M. Martin, 2005, p. 55-65.

<sup>101</sup> Sur les influences de Pythagore : Porphyre, *Vie de Pythagore*, 6 et Diogène Laërce, 8.3.

<sup>102</sup> S. I. Johnston, 1999, p. 86-95. Selon elle, les changements occasionnés par le développement des cités-États auraient disposé les Grecs à accepter ces nouvelles idées et techniques. En ce qui concerne la nécromancie, elle croit que, tout comme les tablettes de sorcellerie qui sont bien différentes de celles retrouvées en Mésopotamie, l'idée aurait été empruntée, et non le rituel.

<sup>103</sup> W. Burkert, 1983, p. 115-119. D'autres exemples d'emprunts sont exposés dans son livre publié en 1992. Ces conceptions se rapprochent tout autant des rituels hittites présentés dans le chapitre 1. Mais même si de tels emprunts proviennent d'ailleurs, ce n'est pas forcément le cas pour la nécromancie.

<sup>104</sup> A. Bernand, 1991, p. 62-64.

tombes par un procédé hérité du *goos*.<sup>105</sup> Or, nous avons décrit comment ce chant funèbre a évolué dans la société grecque et il n'y a pas plus de raisons de croire à un emprunt oriental, d'autant plus qu'il n'y a aucune description d'un rituel perse pouvant permettre une analyse comparée. En revanche, pour expliquer cette mention d'une origine perse dans la *Souda*, F. Graf explique que :

La magie, comme pratique des prêtres perses, ce qui, dans l'Athènes du 5<sup>e</sup> siècle avant J.-C., ne veut pas seulement dire pratique non grecque, mais bien plus emphatiquement pratique des ennemis du peuple hellénique, s'insère dans une structure bien connue. Tylor en parle déjà : dans *Primitive Culture*, il dresse une liste impressionnante de peuples qui qualifient la magie du nom de leur voisins détestés (ou redoutés).<sup>106</sup>

Ainsi, ce témoignage de la *Souda* semble suivre lui aussi cette tendance à associer les pratiques magiques à des peuples étrangers. Enfin, le rituel des *goètes* et des *psychagogoi* ne diffère pas vraiment de celui d'Homère, qui repose sur des libations et le sacrifice d'une bête noire. La nécromancie de l'époque classique se situe, par sa familiarité, à mi-chemin entre le culte des héros et les sortilèges jetés près des tombes. Le rite oral, plutôt effacé dans la *Nekuia*, devient beaucoup plus important dans *Les Perses* en raison de l'évolution du *goos*, cette plainte funèbre qui a évolué à travers le contexte des relations avec la mort et les morts, pour se retrouver éventuellement au cœur de la *goëtia*.

Mais pour exposer encore plus clairement la continuité de ses éléments du rituel, une comparaison doit être effectuée avec une scène de *Illiade*. À la suite du refus d'Agamemnon de redonner au prêtre Chrysès sa fille, ce dernier s'adresse à Apollon et exige qu'il punisse les Achéens. Le dieu exauce sa prière et envoie la peste. Pour découvrir les raisons du fléau qui s'est abattu, Achille propose à ses pairs d'interroger un devin, un prêtre, ou un interprète des rêves. Convoqué, le devin Calchas en expliquera la cause et prescrira le rituel à suivre, qui comprenait une cérémonie de purification de l'armée, des sacrifices de chèvres sans tache et un chant spécial chanté toute la journée et joint à une danse. Par cette scène, W. Burkert a montré que déjà, aux temps homériques, l'expérience du mal nécessitait l'intervention d'un médiateur qui revendiquait un savoir surhumain ou divin. Il définissait et localisait ensuite la cause de ce mal, pour enfin proposer les mesures nécessaires pour lui échapper et obtenir le salut.<sup>107</sup> La présence d'un spécialiste dont le savoir expliquait la cause du problème, la notion

<sup>105</sup> *Souda*, sv. *goëtia* et *mageia*.

<sup>106</sup> F. Graf, 1994, p. 40-41. Il reprend dans son argument l'étude d'E. B. Tylor, 1873, p. 113-117.

<sup>107</sup> W. Burkert, 1994, p. 27-40. Homère, *Illiade*, I, 1-474.

de purifier, le rite pour remédier à ce mal comprenant les chèvres sans tache et le chant se retrouvent aussi dans la nécromancie de l'époque classique. La différence fondamentale avec cette scène de *Illiade* est, qu'à l'époque classique, les méfaits étaient causés par des morts plus puissants. Ainsi, chamanes, *goètes* et *psychagogoï* n'ont qu'adapté un rôle, un savoir et des rituels, antérieurs et similaires, au contexte de leur époque durant laquelle la société grecque était en mutation. La continuité de ces éléments, combinés à certains changements de la fin de l'époque archaïque et au début de l'époque classique, suffisent à eux seuls pour expliquer le rituel nécromantique et l'arrivée de ces spécialistes des morts. Il n'y a donc aucune raison de penser que la pratique fut influencée par l'Orient, encore moins de façon significative.

L'évocation de Darius paraît en fait représentative de la nécromancie à l'époque classique sur plusieurs points : elle fut pratiquée à un tombeau, comportait des libations de base traditionnelles, incluait la présence d'Hermès en tant que divinité psychopompe et intégrait un rite oral efficace proche des lamentations funèbres. Il reste cependant à expliquer l'absence de sacrifice et le déroulement diurne de la scène. Bien qu'il semble que les pythagoriciens ne sacrifiaient pas d'animaux, aucun indice supplémentaire ne permet de proposer que la scène eschylienne s'en inspirât. L'hypothèse selon laquelle il était compliqué d'intégrer un sacrifice animal lors de la représentation de la pièce ne suffit pas à expliquer pourquoi elle se déroulait en plein jour, et nous avons vu également que dans *Les Psychagogoï*, le sacrifice homérique semblait bien présent. Il est vrai que toutes règles comportent ses exceptions et que la pièce entière est inconnue. Mais une interprétation alternative, qui ne fera pas ici l'objet d'une démonstration rigoureuse, pourrait être simplement proposée. L'œuvre d'Eschyle n'aurait aucunement cherché à dénigrer le peuple ennemi. Au contraire, les louanges y sont nombreuses et le thème de la lumière est récurrent. Ainsi, Eschyle a peut-être voulu présenter un rituel dépourvu de tout élément sombre ou morbide, afin que la prophétie de Darius soit davantage « éclaircie », puisque la lumière est synonyme de la vérité. La Fortune aurait véritablement abandonné les Perses, à la suite de la folie et de la démesure de Xerxès, pour se tourner à l'avantage du peuple grec, victorieux finalement.

### CHAPITRE III :

#### LA NÉCROMANCIE AUX ÉPOQUES HELLÉNISTIQUE ET ROMAINE

Le thème de la nécromancie se fait plutôt discret dans les sources de la période hellénistique. Pourtant, c'est une époque où les Grecs avaient établi de nombreux contacts avec les Orientaux, lorsque l'empire d'Alexandre engloba le monde gréco-macédonien et l'Orient. Or, c'est pendant l'époque impériale romaine que les références et les sources sur cette pratique sont les plus nombreuses. Les maintes associations de cet art occulte à des étrangers, tout comme l'étude des papyrus de magie grecs, laissent croire que la pratique a évolué grâce à des influences orientales. Mais puisque le monde romain a lui-même absorbé une bonne partie des conquêtes d'Alexandre, le processus de ces influences a pu s'opérer dès l'époque hellénistique, comme nous le verrons plus loin. Examinons d'abord les sources latines.

Plus conservatrices et traditionnelles, certaines scènes de nécromancie dans la poésie latine transposent la fameuse scène de la *Nekuia* homérique. C'est le cas au chant VI de l'*Énéide* de Virgile, où le héros Énée, mené par la Sibylle de Cumès, découvre le pays des morts. Tout comme Ulysse, Énée doit accomplir certains sacrifices et se rendre dans un lieu lugubre. Il rencontre différentes ombres sur le bord du Styx et s'entretient lui aussi avec plusieurs guerriers ayant combattu à Troie, avant de finalement rencontrer son père Anchise qui lui présente ses futurs descendants.<sup>1</sup> Dans son *Roi Œdipe*, Sénèque fait intervenir le prophète Tirésias afin de consulter Laïus, le défunt père d'Œdipe, qui révélera avoir été assassiné par son fils, qui a ensuite épousé sa propre mère. Tirésias procède alors au même rituel qu'Ulysse pour exercer sa nécromancie.<sup>2</sup> Dans ses *Thébaïdes*, Stace fait également écho à la *Nekuia* d'Homère lorsqu'Étéocle a recours aux habiletés nécromantiques de Tirésias pour connaître l'assassin de son grand-père Laïus. Le prophète procède à un rituel assez

---

<sup>1</sup> Virgile, *Énéide*, Chant VI.

<sup>2</sup> Sénèque, *Œdipe*, 557-558.

traditionnel à l'aide de génisses noires et creuse neuf trous pour verser des libations de lait, de miel, de vin et de sang. Enfin, il installe trois bûchers sur lesquels il sacrifie les bêtes et y jette un gâteau de farine pure. C'est cependant son évocation beaucoup plus prononcée, comprenant même des menaces envers les dieux lorsque les mânes n'arrivent pas instantanément, qui contraste avec la modération des rituels oraux d'Homère et d'Eschyle :

Je le jure, s'écrivit-il, divinités pour qui j'ai alimenté ces feux et vidé de la main gauche ces coupes dans le sein creusé de la terre, je ne puis plus supporter votre retard. (...) Ne méprisez pas ma vieillesse et ce nuage qui s'épaissit sur mon front, ne me méprisez pas, je vous en avertis, et moi aussi, je peux employer la violence. Je sais tout ce que vous craignez d'entendre, tout ce que vous craignez de voir révéler; et je pourrais troubler Hécate, sans le respect que j'ai pour toi, dieu de Thymbrée! Je sais le nom du souverain du triple monde, qu'il est défendu de prononcer, mais je le tais; rendez-en grâce à ma vieillesse, amie du repos. Cependant si...!<sup>3</sup>

Chez Homère et chez Eschyle, celui qui voulait consulter les morts s'adressait avec beaucoup plus d'humilité et de soumission aux dieux pour se voir accorder la permission de consulter des défunts. Dans le cas présent, c'est Tirésias qui semble détenir le pouvoir de confronter les dieux par les menaces qu'il adresse. Beaucoup plus agressif dans ses propos que les lamentations qu'on retrouvait dans *Les Perses*, le nécromancien ne dépend plus uniquement de la volonté des dieux car il peut forcer leur action. Il semble que depuis Homère et Eschyle, la conception nécromantique a bel et bien évolué. Jugée insuffisante ou incomplète, la scène homérique a donné lieu à des interpolations pour l'adapter aux tendances contemporaines, comme le montre cet ajout de Julien l'Africain qu'il commente lui-même :

« Hear me, propitious god, overseer, well-sired Anubis ... (undecipherable verses)... come, Hermes, snatcher, come to me underworld Zeus, with your fair tresses, grant that this spell should work and accomplish it. Come here Hades and Earth, imperishable fire, Sun-Titan, come also Yahweh and Ptah and Phre (Ra), guardians of laws. And greatly honored Nephtho and very blessed Albanatho, with belt of fiery snakes, earth-tearing, Isis-headed, Abraxas, demon celebrated for your cosmic name, director of the earth' axis and the star »s dance and cold light of the Bears, come also for me Phren, outstripping all in self-control ... (undecipherable verse 2)... and Birth and Passing-of-prime and beautifully burning Fire, come Isis of earth and heaven, you who control dreams and Sirius, who... » (...)

Therefore, since this is so, either the poet himself passed in silence over the extra passage of the spell to preserve the tone of the narrative, or the Pisistratids excised it when they were making their recension of these verses, because they felt that it had been interpolated into the poem at this point...I myself have restored it here as a rather valuable piece of epic creativity. You will find the whole section deposited in the archives of my own town, the colony of Aelia Capitolina (i.e., Jerusalem in Palestine and in Nysa in Caria, and, up

<sup>3</sup> Stace, *Thébaïdes*, IV, 500-517, traduit par R. Lesueur, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

in thirteen verse, in Rome at the baths of Alexander and in the beautiful library of the Pantheon, which I myself assembled for Augustus (i.e. Severus Alexander).<sup>4</sup>

Datant du III<sup>e</sup> siècle de notre ère, ce commentaire de Julien l'Africain est particulièrement intéressant dans la mesure où, selon lui, ce passage impliquant plusieurs divinités étrangères de l'Orient faisait partie de l'œuvre originale. Pourtant, à la lumière des deux chapitres précédents, il a été vu que la nécromancie des époques archaïque et classique se serait sans doute développée par elle-même dans le monde grec, sans influence manifeste provenant de l'Orient. D'autant plus que les *katadesmoi* ne comprenaient aucune mention de dieux étrangers, et faisaient majoritairement appel à un dieu unique, soit à Hermès ou à Hécate. Ainsi, les nouveaux pouvoirs concédés au nécromancien et l'implication de dieux étrangers, dans les scènes littéraires contemporaines de consultation des morts, sont des indices que non seulement la pratique a évolué, mais que ces changements pourraient s'expliquer par des contacts avec des étrangers. Il est donc nécessaire de mettre en contexte la nécromancie à l'époque romaine, époque où les références sont les plus nombreuses, puisque l'époque hellénistique n'offre que très peu de sources à étudier.

### 3.1. Mise en contexte

#### 3.1.1. Les Romains et la nécromancie

Si la nécromancie est parfois nécessaire aux Grecs pour assurer l'harmonie de leur société et de leurs relations avec les morts, le monde romain est, en contrepartie, très hostile envers cette pratique.<sup>5</sup> Une atmosphère d'anxiété contre les étrangers règne dès la fin de la République, notamment contre les mages et les Chaldéens, dont les activités sont associées aux différentes formes de divinations qui sont dorénavant mal vues.<sup>6</sup> Ce sont surtout les groupes et les rituels privés dans leur ensemble que l'on craint, puisqu'ils peuvent donner

<sup>4</sup> Julius Africanus, *Kestoi*, 18, traduit par D. Ogden dans 2002, p. 183 (source 145).

<sup>5</sup> Voir D. Ogden, 2001, p. 149-159 sur la nécromancie dans le monde romain.

<sup>6</sup> D. Ogden, 2001, p. 155-156. Voir l'ouvrage de R. Turcan, 1989, traitant de la vague des cultes orientaux qui font leur arrivée dans le monde romain tels que ceux de l'Isis égyptienne, de la Cybèle phrygienne, du Mithra perse pour ne nommer que ceux-ci. Plus spécifiquement, p. 263-287 où les thèmes de l'occultisme et la théosophie d'Orient sont abordés tels que l'astrologie, l'hermétisme, la théurgie, la magie et d'autres, dont la nécromancie (p. 264-266).

cours clandestinement à l'organisation de révolutions.<sup>7</sup> Avec l'avènement de l'Empire, on cherche dorénavant à défendre le pouvoir impérial. Pour contrer ces menaces, l'Empereur se dresse contre les mages, les Chaldéens et les cultes étrangers, qui sont de plus en plus nombreux et présents dans le monde romain. Le discours d'Agrippa en 33 avant J.-C. contre les astrologues et les sorciers, rapporté par Dion Cassius, est représentatif de cette idéologie :

(...) que les fauteurs des cérémonies étrangères soient haïs et punis par toi, non seulement en vue des dieux, attendu que, lorsqu'on les méprise, il n'est rien autre chose dont on puisse faire cas ; mais aussi parce que l'introduction de nouvelles divinités engage beaucoup de citoyens à obéir à d'autres lois ; de là des conjurations, des coalitions et des associations que ne comporte en aucune façon un gouvernement monarchique. Ne permets non plus à personne de faire profession d'athéisme, ni de sorcellerie.<sup>8</sup>

La véritable menace provenant de la divination, sous ses formes diverses qui incluent naturellement la nécromancie, est de savoir à quel moment l'Empereur va mourir.<sup>9</sup> Sachant cela, ces groupes clandestins peuvent organiser des actions de nature diverse, mais surtout politique, et prendre avantage de la situation. Cependant, l'accusation de nécromancie sert tout aussi bien aux empereurs pour se débarrasser de leurs ennemis ou des gens qu'ils suspectent. Des mesures législatives ont donc été prises pour contrer ce phénomène. Auguste avait déjà banni l'usage de la magie et de la divination pour prédire la mort, mais ce fut véritablement Tibère qui appliqua ces purges contre ce qui devint un crime de lèse-majesté.<sup>10</sup> Il bannit plus précisément la consultation pour connaître la mort de l'Empereur et en fit une peine capitale. Toujours sous Tibère, le préteur Libo Drusus a été accusé de complot contre l'Empereur. Il aurait notamment organisé une révolution avec l'aide d'un Chaldéen nommé

---

<sup>7</sup> L'affaire des Bacchanales en 186 avant J.-C. est un bon exemple de ce climat de méfiance contre les cultes privés et des mesures pour les combattre. Dans *Son Histoire de Rome depuis sa fondation*, XXXIX, Tite-Live raconte qu'un sénatus-consulte a été décrété sévèrement contre les adeptes du culte de Bacchus sous prétexte que les réunions secrètes donnaient lieu à des débauches immorales, à la falsification de divers documents tels que des testaments, ainsi qu'à des viols et des meurtres. Les Bacchanales suscitaient la réprobation des Romains puisqu'elles mettaient en pratique un renversement de l'ordre social où les esclaves et les femmes occupaient une position dominante contrairement à leur position dans la société romaine. Cette association privée, en opposition à une religion romaine officielle et publique, était donc jugée dangereuse par les autorités car elle pouvait susciter un sentiment de révolte sociale menant à un complot.

<sup>8</sup> Dion Cassius, *Histoire romaine*, 52, 36,1-2, traduit par E. Gros et V. Boissée, Paris Firmin Didot, 1866.

<sup>9</sup> D. Ogden, 2001, p. 156.

<sup>10</sup> Sur la législation d'Auguste, voir Dion Cassius, *ibid*, 49, 43; 52, 36 ainsi que 56, 23 et 25. Selon Suétone, *Auguste*, 31, 11, le premier Empereur de Rome a fait brûler plus de 2000 parchemins et livres traitant de magie en 13 avant J.-C.

Iunius, qui aurait consulté les morts avec des incantations. À la lumière de cette affaire, le sénat expulsa les astrologues et les mages d'Italie, dont quelques-uns furent même assassinés.<sup>11</sup> En 52, Néron aurait lui-même fait exiler un certain Furius Scribonianus pour avoir consulté des Chaldéens afin de connaître le moment de la mort du Prince.<sup>12</sup> Septime Sévère, lors de son règne entre 193 et 221, aurait similairement fait tuer ceux qui avaient consulté des Chaldéens et des devins pour connaître le moment de sa mort, et en 199, son préfet d'Égypte a prescrit la peine capitale pour la divination.<sup>13</sup> Enfin, la nécromancie deviendra un crime ciblé sous les termes de la loi *De maleficis et mathematicis et ceteris similibus*, promulguée sous Constantin II en 357, législation qui bannit toutes formes de divinations, surtout celles des Chaldéens et des magiciens, ainsi que les rites nocturnes et les incantations aux démons et aux fantômes.<sup>14</sup>

Bien que la nécromancie fût proscrite et perçue d'un très mauvais œil, on comptait pourtant plusieurs cas rapportés où les empereurs se seraient prêtés à son exercice. Certes, elle était parfois associée à des empereurs impopulaires dont on voulait dénoncer les excès, la folie ou l'impiété de leur règne, mais les cas sont beaucoup trop nombreux pour penser que ces témoignages ne sont que propagande diffamatoire.<sup>15</sup> Plus intéressants sont ceux où l'on a recours à des spécialistes étrangers. Suétone raconte qu'après avoir fait tuer sa mère Agrippine, Néron a fait appel à un mage perse pour s'entretenir avec elle et obtenir son pardon, alors que le fantôme de celle-ci revenait sans cesse le tourmenter avec l'aide des Furies.<sup>16</sup> Pline l'Ancien rapporte également au sujet de Néron, fasciné par la magie et l'Orient de façon générale, qu'il aurait convoqué le mage Tiridate en l'an 66 pour assister à une

---

<sup>11</sup> Sur la législation de Tibère : Suétone, *Tibère*, 63, 1. Sur l'affaire de Libo Drusus, voir Tacite, *Annales*, 2, 27-32.

<sup>12</sup> Tacite, *Annales*, 12, 52.

<sup>13</sup> Spartianus, *Severus*, 15 et *P. Yale* inv. 299, publié par R. Parassoglou, 1976.

<sup>14</sup> Code théodosien, 9, 16, 4 et voir aussi le Code de Justinien, 9, 18, 6.

<sup>15</sup> Voir D. Ogden, 2001, p. 152 sq. pour une liste plus complète de ces empereurs et de leurs pratiques occultes qui ne sont pas toujours explicitement de la nécromancie, mais qui s'en rapprochent certainement.

<sup>16</sup> Suétone, *Néron*, 34 (Cf. 46) : *neque tamen conscientiam sceleris, quanquam et militum et senatus populique gratulationibus confirmaretur, aut statim aut umquam postea ferre potuit, saepe confessus exagitari se materna specie uerberibusque Furiarum ac taedis ardentibus. quin et facto per Magos sacro euocare Manes et exorare temptauit.*

nécromancie.<sup>17</sup> Au cours de son règne, entre 211-217, Caracalla aurait demandé à Maternianus, le chargé de Rome, de consulter les meilleurs devins et d'appeler les morts pour connaître les circonstances de sa mort et de découvrir si des complots s'élaboraient contre lui.<sup>18</sup> Considérant leur réputation, nul doute qu'on ait fait appel à des étrangers pour satisfaire la requête de l'Empereur. Pour sa part, Eusèbe raconte que l'Empereur chrétien Valérien (253-260) aurait été corrompu par Macrianus, le chef des magiciens égyptiens, se livrant alors à des rituels magiques et des sacrifices qui comprenaient fort probablement la nécromancie.<sup>19</sup> En dehors de ces quelques exemples chez les empereurs, l'association de la nécromancie aux étrangers est encore plus fréquente dans le bassin littéraire de l'époque.

### 3.1.2. L'association aux étrangers

La nécromancie est très souvent associée à des professionnels étrangers perses, babyloniens et surtout égyptiens.<sup>20</sup> Tertullien l'associait à Ostanès le Perse et aux Égyptiens Typhon, le dieu maléfisant associé à Seth, au pharaon Nectanebo et à Bérénice II de Cyrène, épouse de Ptolémée III.<sup>21</sup> Énée de Gaza fait une référence aux Chaldéens, Égyptiens et Grecs

<sup>17</sup> Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 30, 14-18 : *Inmensum, indubitatum exemplum est falsae artis, quam dereliquit Nero ; utinamque inferos potius et quoscumque de suspicionibus suis deos consulisset quam lupanaribus atque prostitutis mandasset inquisitiones eas! (...) Magus ad eum Tiridates venerat (...) Magos secum adduxerat, magicis etiam cenis eum initiaverat ; non tamen, cum regnum ei daret, hanc ab eo artem accipere valuit.*

<sup>18</sup> Hérodien, *Histoire des empereurs romains*, 4, 12-14 : Ἀεὶ τε πάντας ὑπώπτευσεν ὡς ἐπιβουλεύοντας, χρηστηρίων τε πάντων ἐνεφορεῖτο, τοὺς τε πανταχόθεν μάγους τε καὶ ἀστρονόμους καὶ θύτας μετεπέμπετο· καὶ οὐδεὶς αὐτὸν ἐλάνθανε τῶν τῆν γοητείαν ταύτην ὑπισχνουμένων· ὑποπτεῦων δ' αὐτοὺς ὡς οὐ τάληθῆ αὐτῷ ἀλλὰ πρὸς κολακείαν θεσπίζοντας, ἐπιστέλλει Ματερνιανῶ τινί, τότε πάσας ὑπ' αὐτοῦ τὰς ἐν Ῥώμῃ πράξεις ἐγκεχειρισμένῳ, πιστοτάτῳ εἶναι δοκοῦντι φίλων καὶ μόνῳ κοινῶν τῶν ἀπορρήτων· κελεύει δὲ αὐτῷ μάγων τοὺς ἀρίστους ζητήσαντι νεκυία τε χρησαμένῳ μαθεῖν περὶ τοῦ τέλους τοῦ βίου αὐτοῦ, καὶ μὴ τις ἄρα ἐπιβουλεύει τῇ ἀρχῇ.

<sup>19</sup> Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, 7, 10 : ἀποσκευάσασθαι δὲ παρέπεισεν αὐτὸν ὁ διδάσκαλος καὶ τῶν ἀπ' Αἰγύπτου μάγων ἀρχισυνάγωγος, τοὺς μὲν καθαρούς καὶ ὁσίους ἄνδρας κτείνεσθαι καὶ διώκεσθαι κελεύων ὡς ἀντιπάλους καὶ κωλυτὰς τῶν παμμιάρων καὶ βδελυκτῶν ἐπαιδῶν ὑπάρχοντας, καὶ γὰρ εἰσὶν καὶ ἦσαν ἱκανοί, παρόντες καὶ ὀρώμενοι καὶ μόνον ἐμπνέοντες καὶ φθεγγόμενοι διασκεδάσαι τὰς τῶν ἀλιτηρίων δαιμόνων ἐπιβουλὰς, τελετὰς δὲ ἀνάγνους καὶ μαγγανείας ἐξαγίστους καὶ ἱερουργίας ἀκαλλιερήτους ἐπιτελεῖν ὑποτιθέμενος, παῖδας ἀθλίους ἀποσφάττειν καὶ τέκνα δυστήνων πατέρων καταθῆναι καὶ σπλάγχνα νεογενῆ διαρῆναι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ διακόπτειν καὶ καταχορδεῖν πλάσματα, ὡς ἐκ τούτων εὐδαιμονήσοντας.

<sup>20</sup> Voir D. Ogden, 2001, p. 128-147.

<sup>21</sup> Tertullien, *De l'âme*, 55 et 57.

qui peuvent évoquer l'âme des morts.<sup>22</sup> On rappelle que la nécromancie a été associée aux Perses par Strabon, Pline l'Ancien, le pseudo-Démocrite et Saint-Augustin qui citait Varron.<sup>23</sup>

On remarque également que les termes de *psychagogos* et de *goès* sont délaissés pour ceux de *magos* ou mage. Ce terme n'est plus strictement une appellation pour désigner cette caste sacerdotale chez les Perses, mais identifie dorénavant de façon plus générale ces spécialistes des sciences occultes, du mysticisme et des pratiques magiques en provenance d'Orient.<sup>24</sup> Par exemple, Simon le Mage, qui aurait conçu un garçon avec des éléments de la nature transformés, pour le sacrifier par la suite et pratiquer la nécromancie, était un Samaritain.<sup>25</sup> Tiridate, que Néron avait convoqué, était un mage arménien, et dans le fragment, d'Athénée que l'on a vu précédemment, dans lequel il est question d'Harpale Pallidès, la consultation de sa femme défunte se fit par des mages à Babylone, d'où ils étaient probablement originaires.<sup>26</sup> D'ailleurs, on associait aussi la nécromancie aux Chaldéens et aux Babyloniens dans la littérature. Deux exemples proviennent des œuvres de Lucien. Dans *Les amis du mensonge*, un Chaldéen redonne la vie à un esclave agonisant nommé Midas qui a été mordu par un serpent. Dans le *Ménippe*, une scène de nécromancie se déroule à Babylone sous la supervision de Mithrobarzanès, un Chaldéen babylonien identifié comme un mage perse, disciple de Zoroastre.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Énée de Gaza, *Théophraste*, p. 18-19.

<sup>23</sup> *Supra*, p. 48-52.

<sup>24</sup> Dans le monde grec de l'époque classique, le terme « mage » est surtout employé pour désigner un prêtre ou un spécialiste religieux chez les Perses. Selon Hérodote, *Histoires*, I, 140, les Mages sont l'une des six tribus mèdes, notamment spécialistes de l'interprétation des songes, des sacrifices royaux, des rites funéraires et de la divination, ce qui correspond bien aux personnages de la cour royale dans *Les Perses* d'Eschyle. Xénophon, *Cyropédie*, 8, 3, 11, décrit lui aussi les mages comme les prêtres officiels de l'Empire perse. Platon, *Alicibiade majeur*, 122a, s'accorde à cette même description du mage, mais ajoute que ce sont des disciples de Zoroastre qui connaissent l'art de la religion et du devoir d'un roi. À l'époque impériale, le terme va cependant être prêté, de façon beaucoup plus générale, à celui qui exerce la magie ou « l'art des mages », suivant la notion qu'on attribue les pratiques magiques à des peuples étrangers (*supra* p. 70). Voir F. Graf, 1995, p. 33 sq. et M. Martin, 2005, p. 65-70 sur l'évolution du terme *magos*.

<sup>25</sup> Dans Pseudo-Clément, *Reconnaisances*, 2.5, 3.73 et 7.15.

<sup>26</sup> Tiridate : Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXX, 14-18 et Athénée, *Depnosophistai*, 596e-596a (*supra*, p. 49-50).

<sup>27</sup> Lucien, *Les amis du mensonge*, 11-13 et *Ménippe*, 6-11.

Pendant la période impériale, c'est cependant surtout à des Égyptiens qu'on associe la nécromancie. Moeris, le personnage de Virgile, appelle souvent les âmes du fond de leur tombe.<sup>28</sup> Selon Ogden, l'origine de ce personnage est incertaine, mais il porte le nom d'un pharaon égyptien.<sup>29</sup> Trois sources font une association directe entre la nécromancie et des prêtres égyptiens. Le pseudo-Clément en offre un exemple simple, racontant que, lorsqu'il était jeune, Clément de Rome cherchait désespérément une preuve de l'immortalité de l'âme. Il décida donc de se rendre en Égypte afin de trouver un prêtre qui pourrait pratiquer une évocation de fantôme devant lui pour obtenir cette preuve.<sup>30</sup> Ce récit s'apparente à celui du médecin Thessalos de Tralles, qui raconte que lorsqu'il était un jeune étudiant, il tenta désespérément d'appliquer les recettes de médecine de l'Égyptien Nechepso. Se rendant à Thèbes pour chercher de l'aide, il rencontra un prêtre égyptien. Ce prêtre offrit le choix à Thessalos s'il désirait, par le biais de visions provoquées dans un bol d'eau, s'entretenir avec un défunt ou avec un dieu.<sup>31</sup> Deux autres scènes, sur lesquelles nous reviendrons plus en détail, présentent des Égyptiens aux pouvoirs analogues. Dans les *Métamorphoses* d'Apulée, le prêtre égyptien Zatchlas est en effet appelé pour réanimer le cadavre de Thelyphron afin qu'il puisse identifier son meurtrier. Héliodore raconte également qu'une vieille femme de Bessa en Égypte, aurait réanimé le cadavre de son fils.<sup>32</sup>

Fait curieux, parmi les nombreuses références à la nécromancie et à ses praticiens, aucune source latine ni grecque ne l'associe aux Romains. On constate cependant que cette association à des étrangers date de l'époque où le monde romain connaît ce phénomène « orientalisant » et que cette anxiété a pu provoquer un effet de distanciation avec cette pratique. Mais il est question dans cette étude de la nécromancie grecque, et si la représentation littéraire de l'époque l'attribue surtout à des Orientaux, la pratique est également associée aux Grecs, dont les sorcières thessaliennes. Dans les *topoi* littéraires latins, ces sorcières peuvent ouvrir la terre, évoquer les morts, prendre des parties du corps et avoir une influence sur la lune et contrôler les éléments de la nature. Horace présente Canidia

---

<sup>28</sup> Virgile, *Bucoliques*, 8.95-99.

<sup>29</sup> D. Ogden, 2001, p.134.

<sup>30</sup> Pseudo-Clément, *Reconnaisances*, 1.5.

<sup>31</sup> Thessalos de Tralles, *De la vertu des herbes*, dans A. Bernand, 1991, p. 267-270.

<sup>32</sup> Apulée, *Métamorphoses*, II, 28-29 et Héliodore, *Éthiopiennes*, VI, 14, 3-6.

dans ses *Épodes* qui peut faire revenir les morts incinérés, et appelle un trépassé avec sa comparse Sagana pour pratiquer un charme érotique.<sup>33</sup> Dans les *Métamorphoses*, Apulée présente des sorcières thessaliennes qui peuvent pratiquer la nécromancie, telles que Pantia et Méroé.<sup>34</sup> Mais l'exemple le plus explicite est celui de la sorcière Érichtô, personnage décrit par Lucain, référence sur laquelle nous devons revenir. Cela dit, les sources littéraires romaines présentent une nécromancie contemporaine pratiquée soit par des Orientaux, Égyptiens, Chaldéens ou Perses, soit par des sorcières thessaliennes. Mais encore une fois, les contacts des Grecs avec les Orientaux, qui ont pu favoriser l'échange de nouvelles influences, ont eu lieu dès l'époque hellénistique. D'ailleurs, de nouvelles notions magiques apparaissent sur les papyrus de magie grecs dont les plus anciens, bien qu'ils soient minoritaires dans le corpus, remontent au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C.

### 3.1.3. Les papyrus grecs de magie

Les papyrus grecs de magie (*PGM*), qui ont été retrouvés en sol égyptien, surtout dans la région de Thèbes, sont des sources directes et permettent d'analyser ces échanges entre Grecs et Orientaux. Ces papyrus comprennent une variété de sortilèges, de formules magiques, d'hymnes, de remèdes et de rituels qui datent principalement entre le II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. et le V<sup>e</sup> siècle de notre ère.<sup>35</sup> La principale caractéristique de ces papyrus est le syncrétisme magico-religieux qu'on y retrouve, notamment une forte influence de la religion égyptienne. Bien que la plupart soient écrits en grec, d'autres sont transcrits en démotique (*PDM*) ou en copte. Ce syncrétisme est une mixture d'éléments de Grèce, d'Égypte, de Babylone et de la religion juive. Certaines sections sont grecques par origine et par nature, comptant parmi celles-ci les dieux Zeus, Hermès, Apollon, Artémis, Hécate, Perséphone et Hélios, pour ne nommer que ceux-ci. D'autres sections relèvent davantage de la religion égyptienne où l'on retrouve les dieux Osiris, Horus, Isis et Seth, par exemple. Parfois on retrouve des éléments égyptiens transformés par des concepts religieux helléniques, et vice versa. Les papyrus traduisent une religion égyptienne traditionnelle qui est hellénisée. Elle y

---

<sup>33</sup> Horace, *Épodes*, 5.

<sup>34</sup> Apulée, *Métamorphoses*, 1, 5-19.

<sup>35</sup> Pour une présentation de ces papyrus, voir l'introduction de H. D. Betz, 1986, p. xli- xlvi. Pour la datation, voir p. xli-xlii.

est réduite et simplifiée afin de faciliter son assimilation dans la religion hellénique qui est la référence culturelle prédominante de l'époque.<sup>36</sup> Une grande part d'influence dans ces papyrus provient également du judaïsme, la religion juive étant fameuse pendant l'antiquité, et elle est bien représentée par les mentions d'Iao, des anges et des formules exorcistes. Peu de traces romaines sont décelables dans ces sources premières, et ce malgré le contrôle de Rome sur l'Égypte à cette époque.<sup>37</sup> Il s'agit donc d'un métissage gréco-égyptien, et non gréco-romain ou égypto-romain, ce qui laisse supposer que les échanges et les influences remontent à l'époque du règne des Ptolémées, et que cette dynamique de syncrétisme s'est perpétuée jusqu'à l'Antiquité tardive.

Auteurs de ces textes, les magiciens étaient donc des fonctionnaires religieux, autant dans les textes les plus grecs que les plus égyptianisés.<sup>38</sup> Pour ces magiciens, il n'y avait pas de différence culturelle entre les dieux égyptiens et grecs, ou entre ces derniers et le dieu juif Iao et ses anges. Ce métissage forme une nouvelle religion qui unifie les différentes attitudes et croyances.<sup>39</sup> Les dieux souterrains, les démons et les esprits des morts sont constamment évoqués et exploités sans scrupule pour que les humains atteignent leurs buts terrestres : trouver l'amour, la richesse, la santé, la notoriété, la connaissance de l'avenir, etc. Dans une culture de transition comme l'Égypte gréco-romaine, ces fonctionnaires religieux avaient le rôle de gérer les crises et les angoisses, et sont devenus nécessaires dans la vie des gens ordinaires. Le rôle du spécialiste de magie est de donner le sentiment qu'il offre des alternatives pour réussir dans un monde où les vieilles religions ne suffisent plus. Leur savoir technique est donc très varié, afin de pouvoir satisfaire les demandes les plus diverses. D'ailleurs, l'une des explications de ces influences dans le domaine de la magie pourrait être la compétition entre ces spécialistes. En adoptant des concepts étrangers, les praticiens de l'art magique pouvaient ainsi offrir un plus grand inventaire de services à leurs consultants.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> *Ibid.* p. xliv-xlv.

<sup>37</sup> *Idem.*

<sup>38</sup> *Ibid.* p. xlvi.

<sup>39</sup> *Ibid.* p. xlvi-xlvii.

<sup>40</sup> *Idem.*

### 3.2. La nécromancie par crâne

Des papyrus de magie grecs retrouvés en sol égyptien contiennent un certain nombre de procédés pour la nécromancie, dont une série de quatre rituels dans le papyrus IV. Selon ce que l'on peut lire, ces rituels seraient supposément recopiés d'une lettre du roi thessalien Pitys, adressée au roi Ostanès désirant apprendre comment consulter les morts à l'aide d'un crâne. Bien qu'on estime que la copie de cette lettre daterait du IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, son contenu serait antérieur de deux siècles.<sup>41</sup> Les historiens sont généralement d'avis que le roi Ostanès serait en réalité ce fameux mage perse qui avait été dans l'entourage du roi Xerxès. L'identification réelle du roi Pitys est cependant plus problématique car aucun roi thessalien de ce nom n'est connu. Cependant, si Ostanès est bien ce mage perse plus connu, et non un roi, il est possible que Pitys ait été un Thessalien qui n'était pas, lui non plus, roi pour autant. Certains suggèrent que Pitys serait plutôt un prophète égyptien nommé Bitys (ou Bitos), personnage nébuleux évoqué par Jamblique dont on sait très peu. Ce prêtre égyptien aurait, selon le philosophe, découvert des hiéroglyphes eschatologiques écrits par Hermès-Thot dans un sanctuaire de Sais, au nord de l'Égypte, et les aurait retranscrits sur tablettes pour le pharaon Ammon.<sup>42</sup> F. Graf croit, pour sa part, que cette lettre aurait été inventée de toute pièce à la période hellénistique, afin d'alimenter la tradition selon laquelle Ostanès aurait répandu son savoir sur la magie de la Perse jusqu'en Grèce, en passant par la Thessalie, qui aurait été la première partie du monde hellénique à adopter son art, qui aurait compris la nécromancie.<sup>43</sup> Ainsi, l'identité des personnages pose certains problèmes et demeure incertaine. On ne peut donc s'appuyer sur la mention de ces noms pour déterminer qui a appris cette technique de nécromancie de qui.

Comme nous l'avons évoqué, l'une de ces lettres comprend quatre rituels, dont deux plus longs, qui utilisent pour la consultation des morts des crânes, sous le terme de *skyphos*,

<sup>41</sup> D. Ogden, 2001, p. 211 et voir W. Brashear, 1995, p. 3419 pour la datation.

<sup>42</sup> D. Ogden, 2001, p. 211. Sur ce Bitys : Jamblique, *Sur les Mystères*, 8.5 et 10.7 ou Bitos : Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 28.82. Il est d'autant plus difficile de situer temporellement ce personnage puisque le nom d'Ammon ne désigne spécifiquement aucun pharaon d'Égypte. Il s'agit de l'appellation du dieu de la religion égyptienne dont le nom a pu être assimilé aux fonctions et à la nature divine attribuée au pharaon par les Égyptiens.

<sup>43</sup> F. Graf, 1994, p. 198. C'est d'ailleurs ce que Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXX, 1-20, laisse entendre dans son témoignage. Voir aussi *supra* p. 50.

c'est-à-dire, la « coupe ». Ces rituels sont décrits comme des charmes érotiques, à en croire l'utilisation du terme *agôgè*, qui d'ailleurs revient souvent dans de telles opérations dans les livres de magie.<sup>44</sup> Cependant, dans ce contexte, le terme désignerait plutôt « conduire l'âme », ce qui serait l'équivalent du terme *psychagogia*, plus familier à la nécromancie.<sup>45</sup> Ces rites, beaucoup plus complexes que le traditionnel sacrifice de bête noire et de libations de lait, de miel, de vin et d'eau, comprennent des formules orales et des ingrédients à caractères magiques indiquant une élaboration plus importante du rituel nécromantique, redevable sans doute à un syncrétisme et à des influences orientales.

### 3.2.1. Le premier rituel

Le premier rituel débute avec deux invocations à Hélios, dont les pouvoirs semblent assimilés à des dieux étrangers.<sup>46</sup> Voici la première (1930-1954) :

**Spell of Attraction of King Pity over any skull cup (*skyphos*). His prayer of petition to Helios :** Stand facing the east and speak thus : « I call upon you, lord Helios, and your angels on this day, in this very hour: Preserve me, NN for I am THÊNÔR and you are my holy angels, guardians of the ARDIMALECHA. And ORORÔ, MISRÊN NEPHÔ ADÔNAI AUEBÔTHI ABATHARAI THÔBEUA SOULMAI SOULMAITH ROUTREBOUTÊN ÔPHREÔPHRI ÔLCHAMAÔTH OUTE SOUTÊATH MONTRO ELAT, CHOUNIOI LATHÔTH ÔTHETH, I beg you, lord Helios, hear me NN and grant me power over the spirit of this man who died a violent death, from whose (*skênos*) tent I hold « this », so that I may keep him with me, (NN) as a helper and an avenger for whatever business I crave from him ».

Selon C. Faraone, cette première invocation ressemble à une prière en prose juive qui doit être prononcée au lever du soleil à Hélios, fort probablement assimilé à Jahvé, puisque la

<sup>44</sup> Selon H. Liddell et R. Scott, 1996, p. 18, le terme *agôgè* peut signifier « saisir, capturer », ou encore, dans un contexte plus général « mener, guider, conduire ou entraîner ». Dans un contexte de magie érotique, le mot désignerait « mener » de force une femme vers un homme (ou vice versa). Le terme *agôgè* ne doit pas ici être confondu avec son utilisation plus connue comme étant le système d'éducation de la jeunesse mis en place par les Spartiates qui était obligatoire, collectif et organisé par la cité. Les jeunes étaient mis à l'écart pour être éduqués, formés et entraînés pour devenir des citoyens à part entière.

<sup>45</sup> C. Faraone, 2005, p. 256-258. Donc dans le contexte d'un rite de nécromancie, il s'agit plutôt de « mener ou de conduire » un fantôme ou une âme morte depuis le monde des morts, plutôt qu'une personne. Il est cependant plus difficile à déterminer si (voir ci-dessus), dans le cas d'un charme érotique, le terme signifie « mener » directement de force une femme vers un homme (ou vice versa) par un envoûtement, ou encore est-ce par le biais d'un fantôme qui exerce une certaine influence sur l'esprit et le désir érotique de la personne à qui le rituel est adressé.

<sup>46</sup> Premier rituel : *PGMIV*, 1928-2005, traduit par E. N. O'Neil dans H. D. Betz, 1986, p. 72-73.

mention des anges, qui lui sont associés, relève typiquement du judaïsme.<sup>47</sup> Cette prière doit lui être récitée au-dessus du crâne d'un *biaiothanatos*, afin d'en faire revenir l'âme et s'entretenir avec elle. L'hymne s'adresse donc à une divinité solaire beaucoup plus puissante que celle connue dans le monde grec, où Hélios n'occupe ordinairement qu'un rôle de second plan dans le panthéon. Dans l'antiquité plus tardive et dans les papyrus de magie grecs, on lui attribue également les pouvoirs d'Apollon, du dieu perse Mithra et des dieux égyptiens Râ ou Horus.<sup>48</sup>

Une deuxième évocation est beaucoup plus explicite sur l'étendue de son nouveau pouvoir (1955-1989) :

*At sunset the same man's prayer to Helios* : « Borne » on the breezes of the wandering winds, Golden-haired Helios, who wield the flame's unresting fire, who turn in lofty paths around the great pole, who create all things yourself which you again reduce to nothing. For from, indeed, come elements which are arranged to suit your laws which nourish all the world with its four yearly turning points. Hear, blessed one, I call on you who rule heaven and earth and Chaos and Hades, where dwell daimons of men who once gazed on the light. And even now I beg you, blessed one, unailing one, the master of the world, if you go to the depths of earth and reach the regions of the dead, this daimon send to move at midnight hours perforce at your commands, from whose tent I hold this. And let him tell to me (NN) whatever my mind designs, and let him tell me fully and with truth. Let him be gentle, gracious, let him think no thoughts opposed to me. And may you not be angry at my sacred chants. But guard that my whole body come to light intact; let him (NN) reveal to me the what and the whence, whereby he now can render me his service and at what time he serves as my assistant, for you yourself gave these for men to learn, lord. Because I call upon your four-part name : CHTHETHÔ NI LAILAM LAÔ ZOUCHE PIPTOË. I call upon your name, Horus, which is in number equal to the Moirai's names : ACHAI PHÔTHÔTHÔ AIË IAË IAË AIË IAÔ THÔTHÔ PHIACHA. Be gracious unto me, O primal god, O father of the world, self-generated one.

Plusieurs éléments égyptiens caractérisent cette deuxième invocation, dont la plus manifeste est l'association cette fois d'Hélios à Horus. La magie égyptienne se rattache directement aux doctrines eschatologiques de la religion, dans laquelle le Soleil, connu sous le nom de Râ, passe alternativement du séjour des ténèbres ou de la mort au séjour de la lumière et de la vie. Le Soleil joue donc le rôle de générateur et de père de l'univers. Il engendre la vie, mais il n'a point été engendré, existant par lui-même et en étant son propre générateur. Ce principe caractérise cette invocation, notamment à la dernière ligne. Le soleil, pendant son séjour nocturne, prenait plus précisément le nom d'Osiris. Les douze heures de

<sup>47</sup> C. Faraone, 2005, p. 258-259.

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 260.

la nuit étaient personnifiées en autant de dieux, à la tête desquels se trouvait Horus, c'est-à-dire le lever du soleil.<sup>49</sup> Cette conception religieuse égyptienne explique non seulement l'assimilation d'Horus à Hélios, mais également la raison pour laquelle l'invocation doit être récitée à l'aube et vers l'est, là où le soleil se lève.

Ces noms magiques, qui prennent l'apparence de formules inintelligibles, sont également très familiers à la magie égyptienne. Ces noms ne sont pas que des formules d'incantations, mais seraient plutôt des appellations secrètes de dieux que seuls les initiés pouvaient connaître.<sup>50</sup> Ainsi, dans cette invocation, le nom d'Horus comprend quatre parties identifiées par des noms magiques, dont la gématrie, qui est l'attribution de chiffres aux lettres, puis de nombres aux mots, correspond à celle des trois Moires, divinités grecques associées au Destin.<sup>51</sup> Ces notions sur l'importance et le pouvoir des noms seront développées un peu plus loin ; retenons pour le moment qu'elles sont typiquement égyptiennes. Enfin, notons que ce passage écrit se retrouve également, du moins en bonne partie, dans trois autres prescriptions magiques : dans un rite de charme érotique (*PGM*, IV 436-61), dans une invocation d'Apollon (*PGM* I, 315-25 et 341-42) et dans un rituel pour obtenir en rêve un oracle rendu par le dieu égyptien Besa (*PGM* VIII, 74-81).<sup>52</sup> Cet hymne était donc utilisé dans un contexte magique plus large que la nécromancie.

À la suite de ces deux invocations, des prérogatives supplémentaires sont prescrites pour consulter le fantôme (1990-2005) :

After burning armara and uncut frankincense, go home. *Enquiry* : Ivy with 13 leaves. Begin from the left side and write on them one by one with myrrh, and after putting on the wreath say over them the same names. And over the skull cup place the same writing on the forehead with the proper words : « SOITHERCHALBAN OPHROUROR ERÊKISITHPHÊ (formula)

<sup>49</sup> F. Lenormant, 1885, p. 72-74.

<sup>50</sup> *Ibid.* p. 97-100.

<sup>51</sup> Voir J. Volpilhac, 1978, p. 273-276, et la note 4 p. 275-276 : « La gématrie repose sur la valeur numérique qu'ont les lettres dans la plupart des anciens alphabets, notamment le grec et l'hébreu : au lieu de désigner quelqu'un par son nom, on additionnait les lettres-chiffres de ce nom et on désignait la personne par son chiffre afin que le nom ne pût être découvert que par les habiles. » Ainsi, le nombre associé aux quatre parties du nom magique sont décrites comme l'équivalent numérique du nom magique des trois Moires. Volpilhac poursuit sur « cette notion d'égalité de deux noms en valeur numérique ou d'un nom propre et d'une épithète passa pour le signe d'une identité, d'une analogie, d'un rapport de caractère entre ceux qui le portaient, ou bien d'une prédestination de ces personnages à jouer tel ou tel rôle. » Donc dans ce passage du rituel, Horus a les mêmes pouvoir que les trois Moires, c'est-à-dire d'intervenir dans les différentes portions du Destin assignées à chaque homme.

<sup>52</sup> C. Faraone, 2005, p. 260-262.

IABE ZEBYTH LEGEMAS THMESTAS MESMYRA BAUANECHTHEN KAI LOPHÔTÔ BRËLAX HARCHENTECHTHA APSOIER CHALBAN ». *And the ink* : Serpent's blood and the soot of a goldsmith.

Le praticien doit brûler de l'armara et de l'encens avant de rentrer chez lui. Il doit également inscrire les questions et les vœux sur le front du crâne avec de l'encre faite de sang de serpent et de suie d'orfèvrerie, puis écrire les noms magiques avec de la myrrhe sur treize feuilles de lierre, avec lesquelles il doit confectionner une couronne à porter. Ainsi, Hélios fera revenir le fantôme du mort et le consultant pourra s'entretenir avec lui.

### 3.2.2. Le deuxième rituel

Le deuxième rituel est beaucoup plus long et comprend trois procédures alternatives très détaillées.<sup>53</sup> Elles vont au-delà du simple rite de nécromancie et peuvent même être utilisées pour des charmes érotiques. La rubrique s'amorce par une lettre de Pitys à Ostanès, ce dernier voulant apprendre comment interroger des crânes (2006-2014) :

**Pity's spell of attraction** : Pitys to King Ostanès : greetings. Since you write to me on each occasion about the inquiry of skull cups, I have deemed it necessary to send you this process as one which is worthy of admiration and able to please you greatly. And subsequently I will submit to you the process, and finally the black ink will be revealed.

La première procédure a pour but de faire revenir un fantôme visible. Le consultant doit prendre une peau de fesse qu'il doit faire sécher et y inscrire une incantation composée d'une série de noms magiques, avec une encre spéciale faite avec du sang de cette fesse et de la suie d'une chaudronnerie. Il doit également y dessiner un homme au visage de lion crachant du feu portant une ceinture, tenant dans sa main droite une baguette autour de laquelle un serpent est enroulé, et dans sa main gauche une vipère. Il est à noter que l'utilisation d'une peau de fesse séchée est un procédé magique égyptien associé au dieu Seth.<sup>54</sup> En dehors des ingrédients et de l'iconographie, typiquement magiques et beaucoup plus complexes que ceux du rite traditionnel des *psychagogoï* et des *goètes*, c'est le passage de la formule incantatoire suivant les noms magiques, qui atteste une nouvelle forme d'influence orientale (2034-2038) :

<sup>53</sup> Deuxième rituel : *PGM IV*, 2006-2125, *ibid.* p. 73-75.

<sup>54</sup> D. Ogden, 2001, p. 212.

I adjure you (*exorkizō*), dead spirit, by the powerful and inexorable god by his holy names, to stand beside me in the coming night in whatever form you used to have, and inform me whether you have the power to perform the NN deed; immediately, immediately; quickly, quickly!

Ce type d'incantation est comparable aux formules d'exorcisme communément retrouvées dans les *defixiones* romaines, ces tablettes dans lesquelles des sortilèges pour des charmes érotiques ou autres sortilèges variés sont inscrits, semblables au *katadesmoi* grecs.<sup>55</sup> R. Kotansky a toutefois démontré que ces formules d'exorcisme se sont développées au premier siècle de notre ère dans la communauté juive hellénisée en Palestine et en Asie Mineure, pour se répandre par la suite jusqu'au nord de l'Afrique et dans plusieurs endroits du pourtour méditerranéen.<sup>56</sup> Les Juifs ont possiblement emprunté ces formules aux Mésopotamiens, peut-être même par le biais des Chaldéens, chez qui l'exorcisme était une tradition très ancienne. L'influence dans le cas qui retient ici notre attention est sans doute d'origine juive. Normalement chez les Juifs, ces formules sont adressées aux démons qui logent dans les cadavres et sont déposées dans les tombes, mais dans le cas présent, la formule doit être déposée sous un crâne (2039-2047) :

Then go quickly to where someone lies buried or where something has been discarded, if you do not have a buried body; spread the hide under him at about sunset. Return home, and he will actually be present and will stand beside you on that night. And he describes to you how he died, but first he tells you if he has the power to do anything or to perform any service.

La traduction de ce passage, par E. N. O'Neill, pose un certain problème d'interprétation, qui fait débat puisque cette version stipule que le cadavre en entier serait utilisé et non seulement le crâne. Or, le grec original est très flou et Faraone a remarqué que les termes *soma*, *nekros*, *nekus*, et *skénos*, qui désignent généralement un cadavre, sont absents dans ce passage.<sup>57</sup> Ogden croit plutôt que c'est fort probablement par l'usage unique d'un crâne que ce rituel peut s'opérer, comme le mentionne le titre du rituel, d'autant plus qu'il se situe entre deux autres recettes qui en impliquent l'usage.<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> C. Faraone, 2005, p. 265.

<sup>56</sup> R. Kotansky, 1995, p. 243-277.

<sup>57</sup> C. Faraone, 2005, p. 265-266.

<sup>58</sup> D. Ogden, 2001, p. 212.

Vient ensuite une deuxième procédure afin de faire revenir un fantôme, cette fois dans les rêves (2048-2067) :

And take a leaf of flax and with the black ink which will be revealed to you, paint on it a figure of the goddess who will be revealed to you, and paint in a circle this spell (and place on his head the leaf which has been spread out and wreath him with black ivy, and he will actually stand beside you through the night in dreams, and he will ask you, saying, « Order whatever you wish, and do it ») : « PHOUBEL TAUTHY ALDE MINÔOURITHI SENECHÔ CHELÊTHICHITIATH MOU CHÔ ARIANTA NARACHI MASKELLI (formula) AEBITHÔ ACHAIL CHAÔSOUNISOU SOUNIARTENÔPH ARCHEREPHTHOUMI BOLPHAI ARÔCHÔ ABMENTHÔ PHORPHORBA CHNOUCHIOCHOIME; I adjure you (*exorkizô*), dead spirit, by the Destiny of Destinies, to come to me, NN, on this day, on this night, and agree to the act of service for me. And if you don't expect other chastisements. »

Il est précisé un peu plus loin que du sang de faucon mélangé à de la suie d'orfèvrerie servira à inscrire l'incantation, et à illustrer la déesse grecque Hécate avec trois têtes, six mains tenant chacune une torche et des pieds chaussés de sandales. La tête de droite doit être celle d'une vache, celle de gauche d'une chienne et celle du milieu d'une jeune fille. Cette deuxième procédure prescrit le placement d'une feuille de lin sur la tête qui doit être couronnée de feuilles de lierre noires, ce qui est similaire à la première recette où le crâne devait être couronné également de lierre ; les questions devaient de même être écrites sur son front. Ces similitudes, combinées à l'implication seule de la tête du « supposé » cadavre, sont des arguments supplémentaires pour croire que seul un crâne est utilisé.<sup>59</sup> On remarque pour une seconde fois qu'une formule d'exorcisme figure dans ce rituel oral, mais qu'elle est combinée cette fois-ci à des menaces de châtiments envers le mort qui n'obéit pas au nécromancien.

La recette se poursuit avec une troisième procédure, lorsque le fantôme apparaît et que le consultant désire utiliser des charmes érotiques sur une femme ou un homme. Puisque le but diffère de la simple consultation d'un mort, il s'agirait d'une addition plus tardive ou d'une adaptation d'un rituel désigné originellement pour la nécromancie.<sup>60</sup> Une fois que le fantôme accepte d'apparaître, à la suite des deux procédures précédentes, le consultant doit cette fois inscrire l'incantation sur un papyrus avec du sang d'anguille et de l'acacia,

<sup>59</sup> C. Faraone, 2005, p. 266.

<sup>60</sup> *Ibid.* p. 268, cf. F. Graf, 1994, p. 198-200.

ingrédient que l'on retrouve surtout dans la magie égyptienne.<sup>61</sup> L'acacia est une plante que l'on faisait brûler pour le dieu Râ et ses propriétés solaires servaient également à la magie. Voici cette incantation (2089-2098) :

*Spell*: « I say to you, chthonic daimon, for whom the magical material of this female (of this male) has been embodied on this night: proceed to where this female (or this male) resides and bring her to me NN either during the middle of the night or quickly. Perform the NN deed because the holy god OSIRIS KMËPHI SRÔ wishes and commands it of you. Fulfill, daimon, what is written here. And after you have performed it, I will pay you a sacrifice. But if you delay, I will inflict on you chastisements which you cannot endure. And perform for me the NN deed, immediately, immediately; quickly, quickly. »

La menace à la fin de l'incantation, plus prononcée que la précédente, marque encore une fois une influence nettement égyptienne. Par leurs évocations et leurs formules magiques, les Égyptiens prétendaient contraindre les dieux d'obéir à leurs désirs et se manifester devant eux.<sup>62</sup> Appelés par leur nom véritable, les dieux ne pouvaient résister à l'effet de l'évocation. Non seulement les Égyptiens appelaient les dieux par leur nom, mais s'ils refusaient d'apparaître, le recours aux menaces imposait leur soumission.<sup>63</sup> Ainsi, pour poursuivre ce qui a déjà été mentionné un peu plus haut, l'emploi des noms avait une place importante dans la magie et dans la religion de l'Égypte. La myriade de noms de ces dieux conditionnait l'instruction des prêtres et des magiciens à connaître, par exemple, les nombreux noms d'Osiris. Conception originale d'Égypte, la connaissance des noms mystiques d'un dieu suffisait à exercer un pouvoir sur lui, puisqu'appelé par son nom, le dieu se voyait obligé d'obéir. C'est donc pour cela que ces noms demeuraient secrets, de peur qu'on en abuse, et que seuls les initiés pouvaient les connaître.<sup>64</sup> À la lumière de ces notions, ces noms magiques prennent toute leur signification.

Cependant, dans ce rituel, les menaces ne s'adressent pas au dieu Osiris, mais plutôt au défunt que l'on veut évoquer. Ainsi la notion de contrôle et de pouvoir sur le défunt montre une influence typiquement égyptienne transposant une conception magico-religieuse. Si on revient à la première menace figurant dans la deuxième procédure, on constate qu'elle semble se combiner à une formule d'exorcisme par l'emploi du terme *exorkizô*. Pourtant, à la

<sup>61</sup> C. Faraone, 2005, p.268.

<sup>62</sup> F. Lenormant, 1885, p. 90-94.

<sup>63</sup> F. Lenormant, 1885, p. 91. Selon lui, ces formules de contrainte à l'égard des dieux étaient appelées par les Grecs « θεῶν ἀνάγκαι ».

<sup>64</sup> *Ibid.* p. 85.

différence d'un exorcisme dont le but est de se débarrasser d'un démon ou d'un mauvais esprit, une invocation nécromantique cherche plutôt à le faire apparaître pour s'entretenir avec lui. Cette combinaison peut s'expliquer par un syncrétisme de notions juives et égyptiennes, qui confèrent un pouvoir supérieur au nécromancien sur les morts. Ajoutons enfin qu'outre l'inscription magique à écrire sur le papyrus, le praticien devait également illustrer un Osiris (2124-2125) :

*And inscribed on the piece of papyrus* : Osiris clothed as the Egyptians show him.

À travers ce qui semble bien être des influences égyptiennes, il est à se demander si ces rituels n'auraient pas été plutôt écrits par des Égyptiens connaissant l'écriture et ayant subi une influence des Grecs. Mais la façon dont cette dernière mention du rituel est écrite, « en dessinant Osiris à la façon que, eux, les Égyptiens le représentent », implique une forme de détachement ethnique confirmant que ces formules ont bel et bien été écrites en grec, par un Grec.

### 3.2.3. Les troisième et quatrième rituels

Les troisième et quatrième rituels sont beaucoup plus courts et moins significatifs quant à la question des influences orientales. Il s'agit de deux courts paragraphes qui succèdent au deuxième rituel et ayant chacun leur titre. Bien que les éditeurs modernes les aient publiés comme des rituels séparés, C. Faraone a suggéré qu'il puisse s'agir d'ajouts ultérieurs au deuxième rituel.<sup>65</sup> Quoi qu'il en soit, ils sont eux aussi reliés à l'usage d'un crâne.

Le troisième n'est pas explicitement attribué au roi Pitys et ne prescrit pas un rituel de nécromancie. La prescription explique plutôt comment se débarrasser d'un crâne ne livrant pas de vraies prophéties en scellant sa bouche avec de la saleté :

**A restraining seal** for skulls that are not satisfactory for use in divination, and also to prevent them from speaking or doing anything whatever of this sort : Seal the mouth of the skull with dirt from the doors of a temple of Osiris and from a mound covering graves. Taking iron from a leg fetter, work it cold and make a ring on which have a headless lion engraved. Let him have, instead of his head, a crown of Isis, and let him trample with his feet a skeleton (the right foot should trample the skull of the skeleton). In the middle of these should be an owl-

---

<sup>65</sup> C. Faraone, 2005, p. 269.

eyed cat with its paw on a gorgon's head; in a circle around all of them, these names : IADÔR INBA NICHAIOPLÊX BRITH.<sup>66</sup>

En dehors de l'évidence selon laquelle un crâne est utilisé à des fins de nécromancie, cette source contient elle aussi quelques éléments iconographiques qui montrent un syncrétisme gréco-égyptien. La mention du temple d'Osiris et de la couronne d'Isis sont des symboles égyptiens, alors que la tête de la Gorgone est un élément mythologique grec. Cependant, la signification de ces symboles ne fera pas l'objet d'une tentative d'interprétation.<sup>67</sup> Tout au moins, ce syncrétisme iconographique fait bien ressortir, lui aussi, l'assimilation de nouveaux concepts, de notions et d'images dans l'univers magique grec.

Enfin, le quatrième rituel, beaucoup plus simple, est le seul qui identifie Pitys en tant que Thessalien :

**Pitys the Thessalian's spell for questioning corpses (*skênos*)** : On a flax leaf write these things: « AZÊL BALEMACHÔ ». *Ink* : Made from red ochre, burnt myrrh, juice of fresh wormwood, evergreen, and flax. Write on the leaf and put it in the mouth of the corpse (*skênos*).<sup>68</sup>

De nouveau, cette formule pose un problème d'interprétation, puisque le terme *skênos* pourrait signifier « cadavre » plutôt que « crâne ». Ogden est cependant d'avis que, tout comme la deuxième recette, puisque l'insertion de la feuille de lin sur laquelle sont écrits des mots magiques se fait dans la bouche, le rituel ne serait envisageable qu'à l'aide d'un

<sup>66</sup> Troisième rituel : *PGM IV*, 2125-39, traduit par M. Smith, dans H. D. Betz, 1986, p. 75.

<sup>67</sup> L'interprétation des symboles du rituel par C. Faraone, 2005, p. 269, qui divise systématiquement les éléments grecs et égyptiens, n'est guère convaincante. Selon lui, les éléments de l'image du lion à la couronne d'Isis qui écrase un crâne seraient, à l'iconographie égyptienne, ce que l'image du chat aux yeux de chouette piétinant sur une tête de Gorgone équivaldrait, en parallèle, à l'iconographie grecque. S'il est vrai que le lion à la couronne d'Isis peut être égyptien, le chat aux yeux de chouette, qui, selon C. Faraone, représenterait Athéna (qu'on associait à la chouette), n'est pas grec pour autant. Au contraire, il est connu que le chat est un animal sacré de la religion égyptienne et qu'il est la représentation de la déesse Bastet. Et s'il est vrai que la tête de Gorgone est plus typiquement grecque, cela ne signifie pas pour autant que le crâne que le lion piétine est forcément un élément égyptien. Faraone étend même son système en prêtant une nature grecque à la saleté provenant d'une tombe pour sceller le crâne, en dépit de l'autre saleté, provenant du temple d'Osiris qui serait égyptienne. C. Faraone s'entête donc à percevoir une division symétrique entre éléments grecs et égyptiens, mais le rituel ne suggère aucunement une telle logique ou une telle nécessité. La présence des divers éléments culturels illustre certes un syncrétisme, et leurs symbolismes individuels répondent fort possiblement à des notions magiques, mais le système de Faraone ne tient pas.

<sup>68</sup> Quatrième rituel : *PGM IV*, 2140-44, traduit par W. C. Grese, dans H. D. Betz, 1986, p. 76.

crâne.<sup>69</sup> Toutefois, puisque l'utilisation du terme *skênos* est ici beaucoup plus précise, rien n'est moins sûr.

### 3.2.4. L'analyse de ces influences

Représentons brièvement les éléments observés afin de procéder à une analyse. On distingue des influences orientales sur la notion du dieu solaire Hélios et ses nouveaux pouvoirs assimilés aux dieux égyptiens et juifs. Les hymnes ont également des connotations soit juives, soit égyptiennes. Alors que les formules d'exorcisme sont juives, les noms magiques, les menaces aux dieux, les ingrédients et certains éléments iconographiques sont clairement égyptiens. Cependant, on se doit de préciser que ces influences, qui se reflètent de façon évidente jusque dans ces rites de nécromancie, se retrouvent ailleurs et de façon générale dans les rituels les plus variés des papyrus grecs de magie. C'est donc le syncrétisme magique gréco-égyptien et juif qui a influencé, dans son ensemble, les formules d'incantation et l'usage d'ingrédients spéciaux, ces *pharmaka* qui étaient absents, depuis l'époque homérique, dans ces rituels de consultation des morts. Cependant, l'influence qui concerne le plus directement la nécromancie est l'emploi d'un crâne, ce qui tend à montrer que de nouvelles méthodes sont dorénavant employées pour s'entretenir avec les âmes des défunts. Une comparaison de cette technique doit être établie avec les rites des tablettes babyloniennes, que nous avons observées au premier chapitre. Elles stipulent qu'avec l'aide du dieu solaire Shamash, il faut brûler du soufre et du genévrier et ensuite préparer une concoction spéciale pour l'appliquer sur les yeux du consultant ou sur le crâne à utiliser :

May he bring up a ghost from the darkness for me! May he put life back into the dead man's limb! I call upon you, O skull of skull : May he who is within the skull answer me! O Shamash, who brings light in (who opens) the darkness! (...) You mix all together and leave it to stand overnight. In the morning you anoint either the *etemmu* and/or the Nam and/or the skull, and when you call upon him he will answer you.<sup>70</sup>

Tout comme Hélios dans le premier rituel des papyrus, le dieu solaire Shamash va visiter le monde souterrain pendant la nuit pour revenir à l'aube. Il devient ainsi un dieu psychopompe qui a le pouvoir de faire revenir les morts. Le fantôme doit s'identifier,

<sup>69</sup> D. Ogden, 2001, p. 212.

<sup>70</sup> BM 36703, lignes 5-10, traduit par I. Finkel dans 1983-83, p. 9.

similairement aux informations biographiques requises dans le deuxième rite des papyrus. Ainsi, en dehors de l'emploi du crâne et de l'importance du dieu solaire, on a déjà noté la complexité des ingrédients des tablettes qui sont nécessaires. Les menaces adressées aux morts dans les papyrus peuvent également être comparées aux NAM.BUR.BI des tablettes babyloniennes qui servent à faire participer le mort si la première tentative échoue :

(...) You recite the incantation three times and then let the ghost make a decision for you. If it is silent and cannot be loosed, you perform a NAM.BUR.BI.<sup>71</sup>

On ignore si ces NAM.BUR.BI sont précisément des rites oraux, mais il s'agit bel et bien d'un moyen de faire parler le fantôme.<sup>72</sup> On constate toutefois des différences fondamentales entre les approches mésopotamiennes et gréco-égyptiennes. Tout d'abord, aucune offrande aux dieux n'est offerte dans les rites des papyrus, alors qu'elles ont une part importante dans les tablettes, qui exigent également, au préalable, un processus de purification. Ensuite, les ingrédients magiques dans les papyrus servent à préparer un sang spécial pour écrire sur des feuilles de plantes, alors que c'est la concoction d'un onguent qui est central chez les Mésopotamiens. Bien qu'il soit appliqué sur le crâne à consulter, cet onguent n'est parfois appliqué que sur les yeux de celui qui veut s'entretenir avec les morts. L'utilisation du crâne comme médium ne semble pas toujours nécessaire, puisque c'est plutôt l'onguent qui fait en sorte que l'âme du mort devient visible :

Incantation to get a man's *namtaru* to talk (...) Your face you rub (with the oil) and you can question him (i.e. the *namtaru*), he will speak to you.<sup>73</sup>

Est-ce à cause de ces différences que D. Ogden pense que les similitudes entre les deux méthodes de nécromancie employant des crânes ne seraient que des coïncidences? Selon lui, cette technique dériverait plutôt d'une longue tradition grecque, dans laquelle plusieurs récits rapportent que des têtes décapitées livraient des prophéties.<sup>74</sup> L'exemple le plus frappant est celui de la tête oraculaire d'Orphée. Selon la mythologie grecque, Orphée aurait été démembré par des femmes thraces et sa tête aurait été jetée à la mer. Celle-ci aurait accosté sur les rives de l'île de Lesbos, où, explique Philostrate, elle rendait des oracles dans

<sup>71</sup> Prescription 81, lignes 5-6, traduit par J. Scurlock dans 1988, p. 336.

<sup>72</sup> *Supra*, p. 37.

<sup>73</sup> Prescription 80, lignes 15-20, traduit par J. Scurlock dans 1988, p. 334.

<sup>74</sup> D. Ogden, 2001, p. 208-211, voir aussi p. 214 où il soutient que les similitudes aux tablettes mésopotamiennes ne sont que des coïncidences.

une crevasse sur l'île.<sup>75</sup> Ce récit est également illustré sur un vase attique datant d'environ 440 avant J.-C. La scène centrale montre des Muses, dont une tient la lyre d'Orphée.<sup>76</sup> La tête du poète repose dans un trou entre deux rochers et un consultant se tient au-dessus avec deux cordes. Celles-ci servaient à descendre dans l'ancre pour consulter la tête, un peu de la même façon que l'on consultait l'oracle de Trophonios, en descendant dans une cavité à l'aide d'une échelle.

En dehors de l'exemple d'Orphée, d'autres récits sont reliés à des têtes mantiques. Élien rapporte qu'avant d'accéder au trône vers 520 avant J.-C., le roi Cléomène 1<sup>er</sup> de Sparte avait fait le serment d'inclure son ami Archonide dans toutes ses affaires une fois arrivé au pouvoir. Lorsqu'il obtint le trône, il coupa la tête de son ami et la conserva dans une jarre de miel. On raconte qu'ainsi, avant d'entreprendre une quelconque action dans l'exercice de son règne, il discutait avec la tête qui lui donnait des conseils.<sup>77</sup> Hérodote rapporte aussi qu'à Amathonte, pendant la révolte ionienne du VI<sup>e</sup> avant J.-C., la tête du roi de Salamine Onésile fut suspendue au-dessus des portes de la ville et une horde d'abeilles entra dedans pour la remplir de miel. L'événement fut interprété comme un signe et un oracle rendu prescrivit aux Amathusiens d'enterrer la tête et de faire un sacrifice annuel à Onésile en tant que héros. Il est fort possible que la tête rendit des oracles une fois le roi héroïsé.<sup>78</sup> Aristote raconte pour sa part que, lorsqu'un prêtre de Zeus Hoplosmios en Arcadie fut décapité par un inconnu, la tête chanta sans cesse le nom de son assassin.<sup>79</sup>

<sup>75</sup> Philostrate, *Héroïque*, 306 et *Vie d'Apollonios*, 4.14. Cf. C. Faraone, 2004, p. 5-27.

<sup>76</sup> Le vase est une hydrie à figure rouge, BS 481, qu'on retrouve à Bâle, en Suisse, au Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig. Voir l'étude de C. Faraone, 2004 sur ce vase et sur trois autres de la même collection du musée de Bâle sur la tête d'Orphée. Voir aussi W. Deonna, 1925, p. 45-69 et J. Doerig, 1991, p. 61-64.

<sup>77</sup> Élien, *Histoires variées*, 12.8 : Κλεομένης ὁ Λάχων, τῶν ἐταίρων τῶν αὐτοῦ παραλαβὼν Ἀρχωνίδην, κοινῶν ἐποιεῖτο τῶν πραγμάτων. Ἐπώμνυεν οὖν, εἰ κατὰσχοι, πάντα σὺν τῇ αὐτοῦ κεφαλῇ πράττειν. Κατασχῶν οὖν τὴν ἀρχὴν, ἀποκτείνας τὸν ἐταῖρον αὐτοῦ, καὶ ἀποκρίνας τὴν κεφαλὴν καὶ μέλιτι ἐμβάλων, ὁπότε μέλλοι τι πράττειν, τῷ ἀγγεῖω προσχύψας, ἔλεγεν ὅσα ἔπραττε, λέγων μὴ παρασπονδεῖν μηδὲ ἐπιορκεῖν, βουλευέσθαι δὲ μετὰ τῆς Ἀρχωνίδου κεφαλῆς.

<sup>78</sup> Hérodote, *Histoires*, 5.114 : Ὀνησίλου μὲν νυν Ἀμαθούσιοι, ὅτι σφέας ἐπολιόρκησε, ἀποταμόντες τὴν κεφαλὴν ἐκόμισαν ἐς Ἀμαθοῦντα καὶ μιν ἀνεκρέμασαν ὑπὲρ τῶν πυλέων· κρεμαμένης δὲ τῆς κεφαλῆς καὶ ἦδη εὐούσης κοίλης, ἐσμὸς μελισσῶν ἐσδύς ἐς αὐτὴν κηρίων μιν ἐνέπλησε. Τοῦτου δὲ γενομένου τοιοῦτου, ἐχρέωντο γὰρ περὶ αὐτῆς οἱ Ἀμαθούσιοι, ἐμαντεύθη σφι τὴν μὲν κεφαλὴν κατελόντας θάψαι, Ὀνησίλω δὲ θύειν ὡς ἥρωι ἀνὰ πᾶν ἔτος, καὶ σφι ποιεῦσι ταῦτα ἄμεινον συνοίσασθαι.

<sup>79</sup> Aristote, *Des animaux composés*, 673a : Λέγουσι γὰρ τινες ἐπαγόμενοι καὶ τὸν Ὀμηρον, ὡς διὰ τοῦτο ποιήσαντος· "φθεγγομένη δ' ἄρα τοῦγε κάρη κόνιησιν" ἐμίχθη· ἀλλ' οὐ, φθεγγομένου. Περί δὲ Καριαν οὕτω τὸ τοιοῦτον διεπίστευσαν ὥστε καὶ κρίσιν ἐποίησαντο περὶ τίνος τῶν ἐγχωρίων. Τοῦ γὰρ ἱερέως τοῦ Ὀπλοσμίου Διὸς ἀποθανόντος, ὑφ' ὅτου δὲ δὴ ἀδήλωτος, ἔφασάν τινες ἀκούσαι τῆς κεφαλῆς

Deux autres histoires de tête oraculaires sont tirées des *Merveilles* de Phlégon.<sup>80</sup> La première provient d'une lettre écrite au roi Antigone le Borgne et fait le récit de Polycrite, un citoyen d'Étolie qui avait été élu par le peuple pour gouverner le pays. Après sa mort, sa femme, enceinte, mit au monde un hermaphrodite, naissance dans laquelle les prêtres et les oracles crurent voir un présage de guerre avec Locres, située en Italie du sud, et proposèrent de brûler vif l'enfant et sa mère. Le spectre de Polycrite apparut vêtu de noir et dévora le bébé en entier, à l'exception de la tête qui prédit les maux qui allaient s'abattre sur les Étoliens. Le deuxième récit de Phlégon raconte l'histoire du général romain Publius, mort en l'an 9 de notre ère. Lors de la bataille de Teutoburg, le général aurait été englouti par un énorme loup rouge qui laissa uniquement sa tête, qui, elle aussi, se mit à prophétiser.

En dépit de la multitude de ces récits concernant des têtes oraculaires, l'hypothèse proposée par Ogden est peu convaincante. Hormis la tête d'Orphée qui semble avoir réellement livré des prophéties, ces récits sont plutôt folkloriques. Quant à cette tête d'Orphée, on en ignore la nature, à savoir si elle était artificielle ou si elle s'agissait en réalité d'un crâne. D'ailleurs, ces histoires de « têtes parlantes » n'impliquent pas précisément un crâne, et sont surtout des têtes qui demeurent « vivantes ». Les récits de têtes oraculaires s'expliqueraient plutôt par la valeur symbolique de cette partie du corps.<sup>81</sup> La tête n'est-elle pas le siège de l'esprit et celui de la parole? Il serait plus plausible de supposer que l'utilisation d'un crâne à des fins divinatoires dériverait de son origine première aux temps préhistoriques où, notamment chez les Néanderthaliens, un culte des crânes faisait partie de la culture des peuplades. Dans la grotte de Pradel, dans la région de l'Aveyron en France, des archéologues ont trouvé une calotte crânienne retournée qui, selon eux, aurait été une coupe rituelle qui a

---

ἀποκεκομμένης λεγούσης πολλάκις ἐπ' ἄνδρὸς ἄνδρα Κερκιδᾶς ἀπέκτεινεν. Διὸ καὶ ζητήσαντες ὃ ὄνομα ἦν ἐν τῷ τόπῳ Κερκιδᾶς, ἔκριναν.

<sup>80</sup> Phlégon de Tralles, *Merveilles*, 2 pour le récit de Polycrite : τοῦ δὲ ὄχλου συνδραμόντος καὶ περὶ τὴν ἄρσιν τοῦ τέρατος ἔχοντος, ἐπιλαβόμενος τοῦ παιδίου καὶ τοὺς πλείστους αὐτῶν ἀνείρξας ἰταμώτερον διέσπασέ τε αὐτὸ καὶ ἦσθιε. κραυγῆς δὲ γενομένης καὶ λίθων ἐπ' αὐτὸν ἐκριπτομένων ὑπελάμβανον τροπὴν αὐτοῦ ποιήσασθαι. ὁ δὲ ἄπληκτος ὢν ὑπὸ τῶν λίθων τὸ σῶμα πᾶν τοῦ παιδίου κατανάλωσε πλὴν τῆς κεφαλῆς, καὶ αὐτίκα ἀφανῆς ἐγένετο. δυσφορούντων δ' αὐτῶν ἐπὶ τοῖς γενομένοις καὶ ἐν ἀπορίᾳ καθεστεικότων οὐ τῆι τυχοῦσι βουλομένων τε ἀποστῆλαι εἰς Δελφοὺς, φθέγγεται ἡ κεφαλὴ τοῦ παιδίου ἐπὶ τοῦ ἐδάφους κειμένη καὶ λέγει χρησμῶι τὰ ἀποβησόμενα· Pour le récit du général Publius, *Merveilles*, 3 : ἀναλώσας δὲ τὸ σῶμα αὐτοῦ πλὴν τῆς κεφαλῆς ἐτράπετο εἰς τὸ ὄρος, προσελθόντος δὲ τοῦ ὄχλου καὶ βουλομένου ἀνελέσθαι τὰ ὑπολειμμένα, κτερίσαι τε αὐτὸν νομίμως, ἡ κεφαλὴ κειμένη ἐπὶ τῆς γῆς ἀνεῖπε τοὺς στίχους τούτους : (...) καὶ συνέβη ἅπαντα τὰ ὑπὸ τοῦ Ποπλίου ρηθέντα γενέσθαι.

<sup>81</sup> W. Deonna, 1925, p. 67-69.

dû servir aux libations cultuelles à plusieurs reprises.<sup>82</sup> Cette coupe crânienne était posée sur une sorte d'autel situé au centre de squelettes inhumés en cercle. L'idée primitive de rapprochement entre le cadavre et son vivant s'expliquerait par l'idée de substance ou de mystique de l'âme. Celui qui s'empare du crâne s'empare de l'âme de celui-ci. De cette notion aurait pu naître la conception de la consultation des oracles par crâne, utilisé comme médium. D'autres exemples de ces crânes ont été retrouvés jusqu'en Croatie, où ils étaient aussi utilisés comme des « coupes ». Or, l'analogie est très significative puisque les rites dans les papyrus parlent de *skyphos* qui est l'équivalent de « coupe ». On sait également par Hérodote que les Scythes utilisaient les crânes de leurs ennemis pour en faire des coupes à boire, ce qui montrerait la survivance de ce concept jusqu'à l'époque historique.<sup>83</sup>

Ainsi, l'utilisation d'un crâne pour la nécromancie, de même que les récits folkloriques de têtes oraculaires, auraient pu se développer à partir des mêmes croyances très anciennes, dérivées du culte des crânes. Cependant, son utilisation à des fins de nécromancie, qui n'a pas laissé de trace dans le monde grec avant son apparition dans les papyrus, pourrait provenir non des Mésopotamiens, mais plutôt des Juifs, qui, comme nous l'avons vu précédemment, leur avaient fort probablement emprunté. Nous avons vu également, au chapitre II, que certains commentaires hébraïques, de l'époque du Talmud babylonien jusqu'aux commentaires beaucoup plus tardifs du Moyen Âge, illustraient la pérennité de cette technique.<sup>84</sup> Ainsi, à travers le répertoire d'influences juives qui se sont manifestées dans les papyrus d'Égypte, il est possible que l'emploi du crâne pour la nécromancie en soit un exemple supplémentaire. La technique aurait pu faire son entrée pendant l'époque ptolémaïque, durant laquelle une importante migration de Juifs avait franchi le sol égyptien, notamment lors de la révolte des Maccabées au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C., et/ou encore au moment de la *diaspora juive*, à la suite du massacre de Massada par les Romains vers la fin du I<sup>er</sup> siècle.

---

<sup>82</sup> A. Glory et R. Robert, 1947, p. 114-133.

<sup>83</sup> Hérodote, *Histoires*, IV, 64-66. Voir A. Glory et R. Robert, 1947, p. 116-117, G. Dumézil, 1978, p. 240 sq. et V. Schiltz, 1994, p. 54-58.

<sup>84</sup> Cf. *supra* p. 46-47.

### 3.3. La réanimation

La littérature latine de l'époque impériale présente quelques scènes d'une nouvelle méthode pour évoquer les morts, qui est cette fois beaucoup plus directe et plus frappante que celles qui ont été présentées jusqu'ici. Le pouvoir des spécialistes des morts est tel qu'il est dorénavant concevable de réanimer des cadavres pour s'entretenir avec eux.

#### 3.3.1. Le cas d'Érichtô

C'est Lucain qui présente la scène de nécromancie la plus détaillée et la plus morbide dans la sixième partie de ses *Pharsales*. Désirant connaître l'issue de la guerre entre César et Pompée, le fils de ce dernier, Sextus, va consulter la terrible sorcière thessalienne Érichtô, afin qu'elle puisse interroger un mort sur l'avenir. En premier lieu, elle choisit minutieusement un cadavre sur un champ de bataille qu'elle veut ramener à la vie momentanément. La gorge du cadavre est coupée et elle y introduit un crochet pour le traîner jusqu'à une sombre caverne où elle pourra pratiquer son rituel. Le lieu est lugubre, près d'une forêt où le soleil n'éclaire pas. Voici la première partie du rite :

Elle revêt un vêtement bigarré et dont le manteau multicolore convient à une Furie; elle découvre son visage en écartant ses cheveux et ceint sa chevelure hérissée de guirlandes de vipères (...). Dès lors elle remplit d'un sang bouillant la poitrine ouverte par de nouvelles blessures (par le crochet), elle lave les moelles de leur corruption et leur fournit en abondance le virus lunaire. Elle y mêle tout ce que la nature a produit dans un sinistre enfantement. Il n'y manque ni l'écume des chiens qui redoutent l'eau, ni les viscères du lynx, ni l'épine rigide de l'hyène, et les moelles de cerf nourries de serpent; ni la rémora, qui retient au milieu des eaux la poupe quand l'eurus tend les câbles, et les yeux du dragon, et les pierres qui résonnent sous l'aigle lorsqu'elle a pondu, ni le serpent volant des Arabes et la vipère née dans la mer Rouge qui garde les coquilles précieuses, ou la peau d'un céraste libyen encore vivant ou la cendre du phénix placé sur l'autel de l'Orient. Après avoir mélangé les fléaux vulgaires avec ceux qui ont un nom, elle y ajouta des feuillages imprégnés d'un charme impie et des herbes qui, à leur naissance, reçurent la salive de sa bouche sinistre et tout le venin qu'elle-même a donné à l'univers.<sup>85</sup>

Ainsi, après avoir enfilé son costume de rituel, lui donnant vraisemblablement l'apparence d'Hécate avec ses tresses de serpents dans les cheveux, elle concocte une mixture qui semble agir sur les dieux. Elle passe alors au rite oral :

---

<sup>85</sup> Lucain, *Pharsales*, VI, 653-684, traduit par A. Bougery et M. Ponchont, Paris, Belles Lettres, 1964.

Alors sa voix, plus puissante que toutes les herbes pour évoquer les dieux du Léthé, murmure d'abord des sons discordants et bien différents du langage humain. Elle a l'aboïement des chiens et le hurlement des loups, la plainte du hibou tremblant ou du strix nocturne, le grincement ou le grognement des bêtes sauvages, le sifflement du serpent, elle rend les battements de l'eau qui se brise sur les écueils, le bruissement des forêts et le tonnerre de la nuée qui crève : tant de choses forment une seule voix. Bientôt les autres formules se dégagent dans son chant hémonien, et son langage pénètre dans le Tartare : « Euménides, forfaits stygiens, châtiments des coupables, Chaos avide de confondre d'innombrables univers, et toi, maître de la terre que tourmente le retard apporté à la mort des dieux, Styx, Elysée que ne mérite aucune Thessalienne, Perséphone qui haït le ciel et ta mère, et toi, dernière partie de notre Hécate, par qui les Mânes et moi échangeons des secrets, portier de la vaste demeure, qui jette au chien cruel nos entrailles dispersées, sœurs, qui vont reprendre et remanier les fils, et toi, passeur de l'onde brûlante, vieillard déjà lassé par les ombres qui reviennent à moi, écoutez mes prières; si la voix qui vous invoque est assez impie et souillée, si celle qui chante ces formules n'est jamais à jeun de fibres humaines, si je vous ai donné des seins fécondés, si j'ai lavé des entrailles avec une cervelle chaude, si tous les enfants qui ont mis leur tête et leurs viscères sur vos plats étaient appelés à vivre, obéissez à ma prière. L'âme que nous réclamons n'est pas depuis longtemps cachée dans l'ancre du Tartare et accoutumée aux ténèbres, mais elle vient de fuir la lumière et de descendre sous terre; elle est encore arrêtée au premier entrebâillement du pâle Orcus, et malgré l'appel de ces herbes, ne viendra qu'une fois vers les mânes. Que l'ombre d'un soldat, nôtre, tout à l'heure, proclame l'avenir pompéien au fils de son chef, si les guerres civiles méritent bien de vous. »<sup>86</sup>

Après l'invocation, la sorcière voit l'âme du corps apparaître, hésitante toutefois à entrer dans le corps mutilé. La sorcière s'étonne de la résistance de cette âme à son pouvoir et elle se met à frapper le cadavre avec un serpent vivant. Furieuse, elle aboie contre les mânes à travers les fissures de la terre, que son invocation a provoquées, et s'en prend aux dieux :

Tisiphone, Mégère, indifférentes à ma voix, vous ne poussez pas de vos fouets cruels à travers le vide de l'Erèbe l'âme infortunée? Je vais vous attirer sous votre vrai nom et vous abandonner, chiennes stygiennes, dans la lumière d'en haut, vous suivre vigilante par les bûchers, par les cadavres, vous expulser des tombeaux, vous chasser de toutes les urnes; et toi Hécate, avec ta figure pâle et décharnée, je te montrerai aux dieux près desquels tu as coutumes de t'avancer sous un visage d'emprunt et te défendrai de changer ta face infernale. Je révélerai quels festins te retiennent sous l'immense poids de la terre, Hennéenne, quel pacte te fait aimer le lugubre roi de la nuit, à la suite de quel contact Cérès ne voulut pas te rappeler. Pour toi, le pire des arbitres de l'univers, je ferai brèche dans tes cavernes, j'y lancerai Titan et tu seras frappé d'un jour subit. Obéissez-vous, ou faudra-t-il m'adresser à celui dont le nom fait toujours trembler la terre ébranlée, qui voit Gorgone à découvert et châtie Erynnis tremblante sous ses coups, qui occupe les régions du Tartare à vous invisibles, pour qui êtes les dieux d'en haut, qui viole ses serments sur les eaux stygiennes?<sup>87</sup>

C'est de la sorte qu'Érichtô finit par convaincre les dieux de faire obéir le mort. Aussitôt, le cadavre se soulève, non membre par membre, mais d'un seul coup, et Erichthô lui

<sup>86</sup> *Ibid.* 684-718.

<sup>87</sup> *Ibid.* 730-749.

fait la promesse de le récompenser s'il livre des prophéties exactes. Cette récompense sera de l'immuniser contre toutes formes de sortilèges qui le mettront au service de la sorcière, et il pourra ainsi se reposer en paix dans le monde des trépassés. Après cette promesse, la Thessalienne effectue un charme supplémentaire pour donner le pouvoir à l'âme de livrer des prophéties. En bref, le cadavre révélera la mort de Pompée, puis Erichthô tiendra sa promesse en procédant à un rituel supplémentaire et en faisant brûler le cadavre.

Surprenante par sa longueur et ses détails précis, qui lui donnèrent un caractère réaliste et laissèrent sans doute une forte impression chez le lecteur, cette scène a fait l'objet de nombreux débats. Certains analystes, tel que R. Gordon, ont cru que l'épisode serait avant tout le résultat d'une influence intertextuelle des récits d'auteurs et de personnages précédents.<sup>88</sup> L'épisode des *Pharsales* s'inspirerait notamment de la descente aux enfers de l'*Énéide* de Virgile et de la Médée de Sénèque, sorcière à qui Lucain aurait emprunté certains traits pour développer son personnage d'Erichthô. Le germe de cette scène de réanimation proviendrait cependant d'un récit de Pline l'Ancien, qui raconte l'histoire de Gabienus et de la prophétie qu'il livre à Sextus Pompée. Pendant les guerres de Sicile, en 38-36 avant J.-C., Sextus aurait fait prisonnier un certain Gabienus, combattant dans le camp de César, et lui aurait coupé la gorge pour abandonner son corps sans vie sur une plage. Pline raconte que Gabienus se serait relevé spontanément pour réclamer la présence de Pompée ou d'un de ses proches. Prétendant qu'il était revenu des morts pour livrer un message, il annonça enfin que les dieux souterrains étaient favorables à la cause de Pompée.<sup>89</sup> En raison de la réanimation de Gabienus, de l'implication de Sextus et du fait que le récit se déroulait pendant la guerre entre Pompée et César, cette histoire de Pline aurait fortement influencé la scène de Lucain. Enfin, à travers le personnage d'Erichthô et de ses pratiques horribles, R. Gordon croit que l'auteur latin voulait représenter la reclassification des valeurs religieuses dans un monde renversé où la vertu et la piété faisaient place dorénavant aux crimes, dans le contexte d'une époque où le monde romain en crise voyait ses valeurs fondamentales se renverser. Pour se démarquer des scènes littéraires de nécromancie précédentes et exprimer sa vision de la

---

<sup>88</sup> R. Gordon, 1987, p. 231-241.

<sup>89</sup> Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 7.178-179. Voir aussi D. Ogden, 2001, p. 207-208.

société romaine de l'époque, Lucain aurait poussé cette scène à l'extrême par sa propre imagination.<sup>90</sup>

Quant aux détails du rituel, D. Ogden croit que Lucain se serait inspiré d'Ovide dans ses *Métamorphoses*, où la sorcière Médée rajeunit Jason à l'aide d'un procédé magique qui illustre certaines similarités avec le rite d'Érichto.<sup>91</sup> La Médée d'Ovide coupe la jugulaire de Jason, enlève le sang de son corps et en prépare du nouveau mélangé à des ingrédients magiques dans un chaudron. Elle adresse des prières à Hadès, Perséphone, Hécate, Terre et Nuit, prétend même avoir le pouvoir d'ouvrir la terre et de faire revenir les morts de leurs tombes.<sup>92</sup> L'élément central des scènes d'Ovide et de Lucain est le pompage de liquide chaud dans le corps par les blessures qui rajeunit Jason chez Ovide et réanime le cadavre chez Lucain.

D'autres analystes ont voulu montrer le caractère réaliste du rituel chez Lucain par comparaison aux papyrus de magie grecs. A. Bourgery était d'avis que rien n'est laissé ni au hasard, ni à l'imagination de l'auteur de la scène, puisqu'au contraire, Lucain fait preuve d'une connaissance certaine des pratiques magiques de son époque.<sup>93</sup> La liste des ingrédients, nombreux, précis et inusités, qui comprend le virus lunaire, les viscères du lynx et les yeux de dragon (pour ne nommer que ceux-ci), sont effectivement présentés de la même façon dans les papyrus qui ont des noms cachés pour signifier leur vraie nature :

A snake's head : a leech. / A snake's "ball of thread" : this means soapstone. / Blood of snake : hematite. / A bone of an ibis: this is buckthorn. / Blood of a hyrax: truly of a hyrax. / "Tears" of a Hamadryas baboon: dill juice. / Crocodile dung: Ethiopian soil. / Blood of a Hamadryas baboon: blood of a spotted gecko. / Lion semen: human semen. / Blood of Hephaistos: wormwood. / Hairs of a Hamadryas baboon: dill seed. / Blood of Ares: purslane. / Blood of an eye: tamarisk gall. / Blood from a shoulder: bear's breach. / From the loin: camomile. / A man's bile: turning sap. (...)<sup>94</sup>

<sup>90</sup> R. Gordon, 1987, p. 238 sq.

<sup>91</sup> D. Ogden, 2001, p. 206-207.

<sup>92</sup> Ovide, *Métamorphoses*, VII, 179-349.

<sup>93</sup> A. Bourgery, 1928, p. 299-313.

<sup>94</sup> *PGM XII*, 401-444, traduit par J. Scarborough dans H.D. Betz, p. 167-169.

Cette liste d'ingrédients magiques était donc codée par des noms semblables à ceux employés par Lucain et, tout comme les noms magiques qui apparaissent dans les papyrus, ils étaient fort probablement connus des seuls initiés en sorcellerie.

Le rite oral d'Érichtô présente aussi beaucoup de similitudes avec les concepts que l'on retrouve dans les papyrus, notamment dans la façon de prononcer une incantation : « dire la formule comme un bruit d'ailes (PGM II, 2); comme un chien (PGM IV, 928); siffler et faire claquer sa langue (PGM IV, 580); meugler trois fois (PGM IV, 486-487) ». <sup>95</sup> Il s'agit bien d'expressions utilisées très proches de celles décrivant les murmures d'Érichthô, différents pour leur part de la voix humaine : aboiement de chien, bruits d'oiseaux, hurlement de loup, etc. On remarque la même chose pour les éléments de la nature assimilés dans la prononciation d'Érichtô, dans lesquels les battements de l'eau, les bruissements de forêt et les bruits de tonnerre ont leurs parallèles dans les papyrus :

Pour prononcer la formule *aoiaôeoêu* de façon contraignante, dire le *a* la bouche ouverte, comme une mer démontée, le *o* comme un ouragan pour effrayer les esprits, le *i* à ô dirigé vers la terre, l'air et le ciel, le *e* comme un cynocéphale, le *o* de même que plus haut, le *ê* avec une voix grasse et joyeuse, le *u* long comme un berger. <sup>96</sup>

Le réalisme du rituel oral d'Érichtô ressort également lorsqu'elle menace les dieux de révéler leur identité par leurs vrais noms et leurs actions si on ne lui obéit pas. On a déjà vu un peu plus tôt que de telles notions étaient bien présentes dans l'art magique des papyrus. Il semble donc que Lucain se soit appuyé sur la réalité en matière de magie pour décrire le rituel d'Érichtô. Les éléments d'intertextualité littéraires ont pu lui servir pour présenter son récit, mais ils n'expliquent pas à eux-seuls le contenu du rituel. La comparaison avec les papyrus de magie témoigne bien de leurs similitudes. Mais là encore, tout comme dans l'analyse des rituels par crâne, ce qui se rattache plus directement à la nécromancie en dehors des notions magiques d'ordre plus général, c'est le procédé de réanimation. Or, puisque Lucain semble s'appuyer sur de vraies connaissances, nous devons nous interroger à savoir si la réanimation était bel et bien une méthode employée pour s'entretenir avec les morts.

<sup>95</sup> Voir J. Volpilhac, 1978, p. 273.

<sup>96</sup> *PGM V*, 24-30, traduit par J. Volpilhac, dans 1978, p. 273.

### 3.3.2. Les autres scènes de réanimation

Le texte de Lucain n'est pas le seul où il est question de réanimation de cadavre.<sup>97</sup> Des récits d'Apulée et d'Héliodore doivent être évoqués. Dans ses *Métamorphoses*, Apulée raconte qu'à Larissa, en Thessalie, un certain Thelyphron aurait été supposément assassiné à la suite d'un complot organisé par sa femme. Lors de la procession funèbre, l'oncle du défunt, déchiré par le chagrin, porta des accusations en public contre la femme de Thelyphron. Cette dernière nia tout et la foule ne put départager son opinion quant à l'identité de l'assassin. Le vieil oncle demanda alors à un prophète égyptien, nommé Zatchlas, de réanimer le cadavre afin d'identifier son assassin. L'étranger se mit à l'œuvre :

Le prophète implore de la sorte, place une herbe sur la bouche du mort, une autre sur sa poitrine. Puis, tourné vers l'Orient et invoquant en silence l'auguste majesté du soleil qui monte sur l'horizon, par la solennité de cette mise en scène il fait grandir de proche en proche, parmi les assistants, l'attente du miracle. (...) Et voici que la poitrine se gonfle et se soulève; le poulx se met à battre, le corps s'emplit d'un souffle de vie, et le cadavre se dresse et le jeune homme parle. Il dit : « Pourquoi, de grâce, quand j'avais bu les eaux du Léthé, quand je naviguais sur les marais du Styx, pourquoi me rappeler aux fonctions d'une vie qui ne doit durer qu'un instant? Laisse, laisse, je t'en prie, et m'abandonne à mon repos. » Telles furent les paroles que le corps fit entendre. Mais le prophète s'échauffant : « Quoi, tu refuserais », dit-il, « de rapporter au peuple tout ce qui s'est passé et d'éclaircir le mystère de ta mort? Penses-tu que mes incantations n'aient pas le pouvoir d'évoquer les Furies, le pouvoir de torturer tes membres fatigués? »<sup>98</sup>

Le rituel présenté est plutôt simple dans cet épisode si on le compare à celui d'Érichto. Il s'agit de faire usage de quelques herbages magiques, de les poser sur la bouche et sur la poitrine du cadavre, puis d'invoquer le dieu soleil en lui adressant des prières, le visage tourné vers l'Est. Zatchlas doit faire lui aussi usage de menace et n'obtient pas les informations désirées dès la première tentative.

---

<sup>97</sup> On compte d'autres références à la réanimation, dont un passage de Stace, *Thébaïdes*, III, 140-146, où une femme nommée Idé recherche ses fils morts sur un champ de bataille. Elle est comparée à une sorcière thessalienne qui cherche des cadavres pour pratiquer un rituel de réanimation et obtenir des révélations. Il y a également cette anecdote d'Apulée, *Métamorphoses*, I, 12-17, où un personnage nommé Socrate est réanimé par Méroé, une sorcière thessalienne. Cependant, cette scène n'est d'aucun intérêt dans cette étude puisqu'il ne s'agit pas d'une réelle nécromancie. Socrate revient à la vie grâce à une éponge que la sorcière a posée sur sa gorge tranchée, ce qui semble davantage être une singularité littéraire, plutôt qu'une véritable représentation de réanimation de cadavre. Toutefois, ces deux références sont notables pour leur association aux sorcières thessaliennes et leur pouvoir de réanimer des morts.

<sup>98</sup> Apulée, *Métamorphoses*, 2, 28-29, traduit par P. Valette, Paris, Belles Lettres, 1965.

Dans les *Éthiopiennes*, Héliodore raconte qu'un couple, Calarisis et Chariclée, cherche leurs amis Théagène et Thyamis en Égypte près de la ville de Bessa. En approchant du village, ils traversent un champ de bataille où plusieurs hommes décédés gisent au sol.<sup>99</sup> Ils rencontrent alors une vieille femme qui embrasse le cadavre de son fils en se lamentant de chagrin. Offrant ses services pour guider les deux aventuriers vers Bessa, la vieille femme leur demande d'attendre au lendemain, puisqu'elle doit accomplir certains rites, décrits comme familiers aux Égyptiens, et dont Chariclée sera témoin :

La vieille mère, pensant que nul ne la dérangerait, ni ne la verrait, commença par creuser un trou dans la terre. À droite et à gauche elle alluma deux foyers, entre lesquels elle déposa le corps de son fils. Puis elle prit successivement sur un trépied placé à côté, trois coupes d'argile, qu'elle vida dans le trou : l'une était remplie de miel, la seconde de lait, la troisième de vin. Elle prit ensuite un gâteau de farine qui figurait un homme, le couronna de laurier et de fenouil et le jeta dans le trou. Enfin, elle ramassa une épée, et, agitée de mouvements frénétiques, adressa à la lune des invocations dans une langue barbare et étrange. Elle se fit une incision au bras, recueillit le sang avec une branche de laurier et en aspergea le foyer. Après d'autres pratiques non moins étonnantes, elle se pencha sur le cadavre de son fils, lui murmura à l'oreille je ne sais quelles incantations, et cette sorcière parvint à le réveiller et à le faire dresser sur ses pieds. (...) Elle lui demanda si son frère, le fils qu'il lui restait, reviendrait sain et sauf. Aucune parole ne sortit de sa bouche, mais il fit un signe de tête que la mère pouvait interpréter comme une réponse favorable, puis s'affaissa soudain et s'allongea la face contre terre. Elle retourna le corps sur le dos et, loin de renoncer à obtenir une réponse claire, elle réitéra avec plus de force encore les moyens de contraindre qu'elle avait déjà employés, le harcelant de ses incantations, et bondissant l'épée à la main, tantôt vers le feu, tantôt vers la fosse. Elle le réveilla une seconde fois, et quand il fut dressé, elle lui posa la même question et le contraignit à répondre, non point par des signes équivoques, mais par des paroles claires.<sup>100</sup>

On remarque dans cette séquence que le rituel comporte des éléments traditionnels, tels que les offrandes de libations habituelles versées dans une fosse creusée, l'offrande de sang et la présence d'une épée, qui rappellent la *Nekuia* homérique. Cependant, il n'y a pas de sacrifice, et la vieille femme semble faire usage d'un gâteau en forme d'homme, semblable à une poupée vaudou. Tout comme Érichtô, la vieille femme use d'incantations magiques, qu'elle chuchote cette fois à l'oreille de son fils défunt, et doit répéter sa démarche pour consulter avec succès le cadavre réanimé.

<sup>99</sup> Selon A. Bernand, 1991, p. 280, ce récit fictif d'Héliodore se déroulerait au dernier temps de la domination perse en Égypte. Ce champ de bataille serait le théâtre des bandes insoumises de la terre égyptienne au temps de la « reconquête », c'est-à-dire à la période qui suivit la victoire perse de 342 avant J.-C. Si tel est le cas, cette histoire se déroulerait avant la période hellénistique.

<sup>100</sup> Héliodore, *Éthiopiennes*, VI, 14, 3-6, traduit par J. Maillon, Paris, Belles Lettres, 1960.

En dépit de certaines variations, les trois principales scènes de nécromancie par réanimation, celles de Lucain, d'Apulée et d'Héliodore, ont des caractéristiques communes qui doivent être soulignées.<sup>101</sup> D'abord, dans les trois scènes le cadavre réanimé est relativement récent et n'est pas enterré. Érichtô trouve le sien sur un champ de bataille, tout comme la vieille femme de Bessa, et Zatchlas réanime Thelyphron avant que celui-ci ne soit enterré. Les trois cadavres sont décédés de morts violentes et prématurées. Ensuite, le cadavre, durant le rituel, se redresse d'un seul coup sur ses pieds, geste qui symbolise le retour à la vie. On le voit dans les trois scènes. En troisième lieu, les trois séquences font usage d'herbes magiques. Érichtô les incorpore dans sa potion, la femme de Bessa utilise des feuilles de laurier pour mettre le sang dans le feu et pour couronner sa poupée vaudou, alors que Zatchlas pose des herbes sur la poitrine et la bouche du cadavre.

Cependant, la caractéristique la plus significative est que les trois scènes s'insèrent dans un contexte égyptien, et deux d'entre elles dans un contexte thessalien. La scène d'Apulée est accomplie par un prophète égyptien en Thessalie, et celle d'Héliodore par une vieille femme égyptienne à Bessa où, on le rappelle, le rite semble être communément admis, donc connu et pratiqué en Égypte. Zatchlas opère d'ailleurs son rituel en se tournant vers l'Est, là où le soleil d'Horus se lève en lui rendant des prières, notions que l'on reconnaît dans le premier rituel à crâne dans les papyrus. Quant à Érichtô, une étude de J. Volpilhac a cherché à montrer l'inspiration et l'influence égyptienne dans la scène de Lucain. Bien qu'Érichtô soit présentée comme une Thessalienne, la magie thessalienne n'était, selon elle « (...) qu'un prêtre-nom qui recouvrait des magies d'origines diverses ».<sup>102</sup> Les rituels transcrits sur les papyrus de magie témoignent bien de ce phénomène, ou du moins, qu'un syncrétisme a approfondi l'art magique grec en y incorporant des éléments étrangers. Outre les menaces adressées aux dieux et les notions autour des noms secrets qui, comme il a été vu, sont des notions étroitement rattachées à la magie égyptienne, J. Volpilhac a établi certaines similitudes entre les pratiques d'Érichtô et celle des rituels autour de la momification chez les Égyptiens. Elle tire ses éléments dans la préface de la scène de réanimation, où Lucain introduit son personnage en présentant, toutes aussi horribles qu'elles

<sup>101</sup> D. Ogden, 2001, p. 203 et 205 où ces points communs sont bien illustrés. Voir également 2002, p. 192 et sq.

<sup>102</sup> J. Volpilhac, 1978, p. 272

soient, les pratiques auxquelles se livre la sorcière dans son quotidien. Érichtô est décrite comme embrassant des cadavres, ce qui évoque, selon J. Volpilhac, le rite égyptien d'embrasser une statue d'un dieu pour y faire venir son « ka » ou son énergie vitale, et elle fait le même lien lorsque la sorcière est décrite comme ouvrant la mâchoire d'un cadavre pour lui confier des secrets par un murmure.<sup>103</sup> J. Volpilhac va jusqu'à faire un lien entre la transfusion de « nouveau sang magique » dans le cadavre et le procédé de momification égyptien où les embaumeurs, dans la version la plus simplifiée du rituel, plongeaient le cadavre d'un mort dans le bitume noir.<sup>104</sup>

L'étude de J. Volpilhac n'a trouvé d'appui chez aucun autre analyste de la scène, en dehors d'Ogden qui admet l'intérêt de ces rapprochements. Pourtant, D. Ogden va trop loin en prétendant que J. Volpilhac interprète la scène comme étant une imitation ou une parodie de la momification égyptienne.<sup>105</sup> Si tel était le cas, l'hypothèse de J. Volpilhac pourrait être sévèrement discréditée, puisque plusieurs éléments de son analyse sont tirés de la présentation d'Érichtô, et non du rituel central de l'épisode. Cependant, son article intitulé *Lucain et l'Égypte dans la scène de nécromancie de la Pharsale, VI, 413-830, à la lumière des Papyrus grecs magiques* indique plutôt qu'elle veut relever les différents traits autour du personnage qui ont une certaine connotation égyptienne, dont les plus évidents sont ceux qui relèvent du syncrétisme magique dans les papyrus. Pourtant, bien que D. Ogden soit d'avis que la réanimation ne serait en réalité qu'un *topos* littéraire, l'idée selon laquelle la momification pourrait être reliée à cette technique mérite d'être explorée davantage.<sup>106</sup>

### 3.3.3. Les Égyptiens et la résurrection

Tout comme le mythe d'Osiris, le concept de résurrection est au cœur de la religion égyptienne. Ce mythe, qui remonte aux temps les plus anciens d'Égypte, raconte qu'Osiris, souverain éclairé, fut un jour victime d'un complot meurtrier organisé par son frère Seth qui était jaloux. Lors d'un banquet donné en l'honneur d'Osiris, Seth le captura et l'enferma dans

---

<sup>103</sup> *Ibid.* p. 278

<sup>104</sup> *Ibid.* p. 278-279.

<sup>105</sup> D. Ogden, 2001, p. 135.

<sup>106</sup> D. Ogden, 2002, p. 197.

un coffre et le jeta dans le Nil. Isis, sœur et épouse d'Osiris, décida de partir à la recherche de son mari et trouva le coffre en Phénicie. Elle décida de le cacher pour que personne ne le retrouve mais Seth, lors d'une partie de chasse, retrouva Osiris et le découpa en quatorze morceaux qu'il éparpilla à travers toute l'Égypte. Isis partit à la recherche des morceaux composant son mari et elle les retrouva tous à l'exception du phallus qu'un poisson du Nil avait dévoré. Isis reconstitua le corps d'Osiris et l'apporta à son neveu Anubis pour qu'il le momifie. Isis qui était également magicienne, aidée de sa sœur Nephthys, de Thot et d'Horus, son fils conçu par union avec le cadavre de son mari, redonna le souffle de la vie à Osiris à l'aide de formules magiques.<sup>107</sup>

C'est à partir de ce mythe que le concept de momification se développa en Égypte et fut à la base du rituel funéraire. Puisque les Égyptiens croyaient en l'immortalité, la conservation du corps était un symbole très important et sa destruction représentait un risque très grave de ne pas survivre dans l'au-delà. Le rituel de momification était une reproduction du mythe d'Osiris, ce qui permettait à tout individu de confondre son destin avec celui du dieu. Le trépassé était appelé à revivre dans le monde des morts où il devait surmonter des obstacles et des épreuves qu'il ne pouvait vaincre qu'en assimilant la sagesse et la connaissance d'Osiris, donc en devenant lui-même le dieu. La mort, chez les Égyptiens, représentait la séparation entre le support matériel et les éléments immatériels du *ba*, qui correspond à l'âme, et le *ka*, qui représente l'énergie vitale. Il fallait donc que le *ba* et le *ka*, au réveil de sa nouvelle vie, puissent réintégrer le corps, préalablement conservé. La momification avait comme but principal de purifier et de rendre divin le corps pour que celui-ci devienne un Osiris et réunifier les substances immatérielles au corps. Dès qu'un décès avait lieu, le corps était remis aux embaumeurs au milieu des pleureuses professionnelles, puis était transporté à l'ouest de la ville, dans un endroit élevé, pour que les crues du Nil ne puissent pas l'atteindre.<sup>108</sup>

Chez les embaumeurs, l'intervention était accompagnée de formules récitées à voix haute pour chaque étape, par les prêtres seuls qui connaissaient les écrits sacrés et pouvaient donc endosser le rôle des dieux. Le mort devait d'abord franchir le Nil par une traversée à la

---

<sup>107</sup> I. Franco, 1993, p. 29-32.

<sup>108</sup> *Ibid.*

fois réelle et symbolique avant d'entrer dans la tente de purification. Dès lors, le rituel était supervisé par Anubis et par un Supérieur des mystères. C'était lui qui s'apprêtait à rendre la vie au défunt en lui réchauffant le cœur de ses deux mains et en restituant l'usage de ses sens grâce à une herminette magique. Cette scène, la plus représentée dans le monde égyptien, résume à elle seule la totalité du rituel de momification.<sup>109</sup>

Suivait ensuite l'embaumement en deux phases distinctes : la préparation du corps et le bandage. Après le séjour dans la tente de purification, le cadavre passait à l'*ouâbet* où on lui enlevait les entrailles et le cerveau. Puis il passait à la Maison de Régénération ou *pèr-néfer*. C'est à cet endroit qu'on rajeunissait le cadavre, qu'on lui redonnait l'apparence de vie et qu'il recevait les bandelettes afin d'opérer cette transformation mystique. Après les formules d'« Horus », le cadavre était rembourré de tissus, de sciure de bois, de paille ou de natron, puis la plaie d'éviscération était recouverte d'une plaque de cire avec le *oudjat*, ce symbole de l'intégrité du corps et de la préservation de la vie. Les membres du corps étaient protégés et rendus à la vie par les praticiens et le mort était à même de recouvrer ses facultés de « déplacement ». La prochaine étape du rituel funéraire était celle du rite de l'ouverture de la bouche et des yeux, rituel qui était également pratiqué sur les statues des dieux pour leur donner un souffle de vie. Le prêtre procédait à des purifications par fumigations et lustrations, et il tenait l'herminette pour effleurer les yeux, la bouche et les oreilles du cadavre, tout en prononçant des paroles. Plusieurs instruments étaient utilisés tels qu'une lame de métal, le bâton « Grand-de-magie » qui se terminait par une tête de serpent, détenteur de tout potentiel de vie, et d'un *khépesch*, ou une patte de bœuf abattu utilisée pour la force vitale de l'animal. Enfin, le défunt avait ainsi recouvré l'usage de ses sens, et sa résurrection était opérée.<sup>110</sup>

À la lumière de cette description, on saisit bien l'importance de la notion d'immortalité et de résurrection chez les Égyptiens. Mais surtout, on retrouve certains éléments dans les scènes de réanimation évoquées. J. Volpilhac a souligné l'usage du serpent par Erichtho lorsqu'elle fouette le cadavre qui tarde à se réanimer, instrument qui se rapproche

---

<sup>109</sup> *Ibid.*

<sup>110</sup> I. Franco, 1993, p. 32-64. Voir également l'ouvrage de J.-C. Goyon, 1972, p. 18-184 pour une description très détaillée des rituels d'embaumement et de l'ouverture de la bouche.

du bâton « Grand-de-magie » utilisé dans la cérémonie de l'ouverture de la bouche et qui sert à réanimer les sens de la momie. Pourtant, le rituel de la vieille femme de Bessa ne montre aucun parallèle avec le rite de momification. Ainsi, ce n'est peut-être pas tant à partir de ce rite funéraire que la réanimation a pu se développer, mais bien plutôt à partir du concept de résurrection qui est au cœur de la religion égyptienne, et auquel le dieu Osiris était assimilé. Par ailleurs, selon Pline, un grammairien gréco-égyptien, Apion, aurait évoqué Homère avec des herbes *cynocephalia* (tête de chien), que les Égyptiens appelaient *osiritis*, ou l'herbe d'Osiris, ce qui associe le dieu au retour des morts<sup>111</sup>. On le constate, la réanimation est associée aux Égyptiens et n'est pas qu'un *topos* littéraire puisqu'elle apparaît dans les papyrus de magie grecs. Au livre VIII de Moïse, un rituel décrit brièvement comment ressusciter un cadavre :

*Ressurrection of a dead body* : « I conjure you, spirit coming in air, enter, inspire, empower, resurrect by the power of the eternal god, this body; and let it walk about in this place, for I am he who acts with the power of Thayth (Thoth), the holy god. » Say the Name.<sup>112</sup>

Le rituel ne décrit pas de procédure à suivre en dehors de cette invocation et ne spécifie pas si cette résurrection s'opère à des fins divinatoires, ce qui est néanmoins fortement possible, si l'on pense qu'Érichtô a eu besoin de jeter un sort supplémentaire au cadavre pour qu'il puisse livrer des prophéties une fois réanimé. Puisqu'elle est attestée dans les papyrus, on peut fortement soupçonner que la réanimation découle de ce syncrétisme magique, grandement redevable aux Égyptiens.<sup>113</sup> Hormis cet exemple, rappelons que deux des rituels avec crâne, dont l'un fait clairement usage du terme *skênos*, posent un problème d'interprétation, à savoir si un crâne unique ou un cadavre entier était utilisé pour la nécromancie. Ce qui ne signifierait par pour autant, si tel était le cas, que le cadavre était

<sup>111</sup> Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 30.18.

<sup>112</sup> *PGM XIII*, 278-282, traduit par M. Smith dans H. D. Betz, 1986, p. 180.

<sup>113</sup> La scène d'Apulée présentant le prêtre égyptien Zatachlas à Larissa présente un certain intérêt puisque le récit évoque plusieurs sorcières thessaliennes dans les vers précédents (II, 21, 7 à 22, 6). Le narrateur, Lucius, doit guetter un cadavre pendant une nuit entière afin de le protéger des sorcières, puisque ces dernières ont l'habitude d'arracher les membres des morts pour s'en servir dans leur art magique. Cette méfiance envers les sorcières témoigne d'une crainte de leur pouvoir, mais pourtant, on ne fait appel à aucune de celles-ci pour réanimer Thelyphron. C'est le prêtre venu d'Égypte qui procède au rituel. On pourrait stipuler, à partir de ce fait, que se sont réellement les Égyptiens qui ont enseigné cet art aux occultistes grecs, d'autant plus que le rite semble faire partie de leur religion, Zatchlas étant un prêtre. Le rituel de la femme de Bessa est également décrit comme étant familier et accepté des coutumes égyptiennes, ce qui renchérit à l'idée d'une origine égyptienne.

réanimé, puisqu'aucun indice dans les procédures ne permet de le prétendre. Mais il pourrait plutôt s'agir d'une étape rituelle intermédiaire, dans laquelle l'usage d'un cadavre pour la nécromancie atteignait son paroxysme par la résurrection.<sup>114</sup>

Le concept de nécromancie par réanimation proviendrait donc des Égyptiens. Les spécialistes de magie ont fort probablement récupéré la notion religieuse de résurrection dans leurs propres pratiques et pouvoirs individuels. Si ces spécialistes prétendaient détenir le pouvoir de soumettre les dieux à leur volonté, en usant de menaces et de connaissances des noms magiques notamment, il est aisé d'imaginer que ces mêmes spécialistes pouvaient concevoir l'étendue de la puissance de leur art jusqu'à la possibilité de réanimer un cadavre. Ce concept se serait ensuite rendu chez les Grecs, comme en témoigne sa présence dans les papyrus, et fut sans doute, par le fait même, intégré dans le répertoire des pratiques des sorcières thessaliennes, pour citer l'exemple d'Érichtô.

#### 3.4. Les autres techniques de nécromancie

Les papyrus de magie grecs et démotiques comprennent plusieurs formules divinatoires de lécanomancie et de lychnomancie. Si majoritairement ces procédés servaient à communiquer avec des dieux pour obtenir leurs révélations, il semble que ces méthodes aient été utilisées également pour consulter les morts, ce qui révèle un syncrétisme conceptuel où de nouveaux moyens pouvaient se prêter à l'exercice de la nécromancie. On remarque également dans ces formules que les prophéties livrées se font parfois par l'intermédiaire d'un jeune garçon agissant comme interprète ou comme médium. Les jeunes garçons, plus précisément ceux qui étaient encore vierges, étaient perçus comme étant plus aptes à décoder les messages de ces différentes entités, puisque leurs âmes, n'ayant pas été souillées par l'acte sexuel, étaient plus pures et moins corrompues.<sup>115</sup> On ignore si cette intervention d'un jeune garçon était un procédé oriental ou un pur produit du monde grec. Dans sa description de la consultation de Trophonios, Pausanias décrit en tout cas leur implication dans la procédure à

<sup>114</sup> Le *PGM* IV, 2140-2144, décrit même une formule comment interroger un cadavre : « Pitys the Thessalian's spell for questioning corpses (...) ».

<sup>115</sup> D. Ogden, 2001, p. 196-201. Voir aussi les témoignages de Justin le Martyr, *Apologies*, 1, 18 et Apulée, *Apologie*, 42.

suivre pour obtenir des oracles; le phénomène s'était donc étendu aux formes mantiques les plus diverses en Grèce.<sup>116</sup>

### 3.4.1. La lécanomancie

La lécanomancie est un procédé divinatoire qui consiste à interpréter les ondulations ou les images reflétées par un liquide versé dans un bol ou une assiette. Les Grecs et les Romains attribuaient cette méthode divinatoire aux Perses.<sup>117</sup> Comme on l'a vu, Varron, cité par St-Augustin, associait l'hydromancie aux Perses, qui s'avérait en fait de la lécanomancie avec de l'eau. Selon lui, elle se distinguait de la nécromancie faisant usage de sang, mais les deux techniques semblaient permettre la consultation des morts :

Comme aucun prophète de Dieu, ni aucun ange ne fut envoyé à Numa, il eut recours à l'hydromancie pour voir dans l'eau les images des dieux ou plutôt les prestiges des démons, et apprendre d'eux les institutions qu'il devait fonder. Varron dit que ce genre de divination a son origine chez les Perses, et que le roi Numa, et après lui le philosophe Pythagore, en ont fait usage. Il ajoute qu'on interroge aussi les enfers en répandant du sang, ce que les Grecs appellent nécromancie; mais hydromancie et nécromancie ont ce point commun qu'on se sert des morts pour connaître l'avenir. Comment y réussit-on? Cela regarde les experts en ces matières (...)<sup>118</sup>

Strabon parlait des mages perses et de leurs nécromanciens, leurs lécanomanciens et leurs hydromanciens :

The Bosporeni have their Achaicarus, the Indians their gymnosophists, the Persians their mages and their necromancers (*nekuomanteis*) and furthermore their so-called lecanomancers (*lekanomanteis*) and hydromancers (*hydromanteis*), the Assyrians their Chaldaeans, and the Romans their Etruscan horoscope-mongers (*hōroskopoī*).<sup>119</sup>

<sup>116</sup> Pausanias, *Description de la Grèce*, IX, 39.

<sup>117</sup> Cf. *supra* p. 48-52.

<sup>118</sup> St-Augustin, *La cité de Dieu*, 7.35, traduit par L. Jerphagon, Paris, Gallimard, 2000 : *Nam et ipse Numa, ad quem nullus Dei propheta, nullus sanctus angelus mittebatur, hydromantian facere compulsus est, ut in aqua videret imagines deorum vei potius ludificationes daemonum, a quibus audiret, quid in sacris constituere atque observare deberet. Quod genus divinationis idem Varro a Persis dieit allatum, quo et ipsum Numam et postea Pythagoram philosophum usum fuisse commemorat ; ubi adhibito sanguine etiam inferos perhibet seiseitari et νεκυομαντείαν Graece dicit vocari, quae (sive hydromantia) sive necromantia dicatur, id ipsum est, ubi videntur mortui divinare. Quibus haec artibus fiant, ipsi viderint.*

<sup>119</sup> Strabo, *Geography*, XVI, 2, 39, traduit par H. L. Jones, Cambridge, Loeb Classical Library, 1930 : Δεκαίνεος ἢ παρὰ δὲ τοῖς Βοσπορηνοῖς Ἀχαιοῦ, παρὰ δὲ τοῖς Ἰνδοῖς οἱ γυμνοσοφισταί, παρὰ δὲ τοῖς Πέρσαις οἱ μάγοι καὶ νεκυομάντεις καὶ ἔτι οἱ λεγόμενοι λεκανομάντεις καὶ ὑδρομάντεις, παρὰ δὲ τοῖς Ἀσσυριοῖς οἱ Χαλδαῖοι, παρὰ δὲ τοῖς Ῥωμαίοις οἱ Τυρρηνικοὶ οἰωνοσκόποι.

Pline l'Ancien faisait lui aussi mention des magies qui conversaient avec les dieux dans leurs bols, avec leurs lampes ou par d'autres moyens, méthodes qu'il attribuait notamment à Ostanès :

Comme l'a enseigné Ostanès, il y a plusieurs espèces de magie. En effet, elle utilise l'eau, les boules, l'air les étoiles, les lampes, les bassins, les haches et beaucoup d'autres procédés pour promettre la divination, ainsi que le pouvoir de converser avec les ombres et les enfers; (...).<sup>120</sup>

Une formule dans les papyrus grecs atteste cette assimilation entre la lécanomancie et la nécromancie :

*Inquiry of bowl divination and necromancy* : Whenever you want to inquire about matters, take a bronze vessel, either a bowl or a saucer, whatever kind you wish. Pour water : rain water if you are calling upon heavenly gods, seawater if gods of the earth, river water if Osiris or Sarapis, spring water if the dead. (...) whomever you called will appear, god or dead man, and he will give an answer about anything you ask.<sup>121</sup>

Différentes sortes d'eau, qui se rapprochent du rituel de l'hydromancie, permettaient au consultant de s'entretenir soit avec des dieux, soit avec des morts. L'eau de la pluie provenant des cieux appelait les dieux célestes, l'eau de mer les dieux chtoniens, l'eau de la rivière (probablement celle du Nil) était associée à Osiris et Sérapis, alors que l'eau de source permettait de s'entretenir avec les morts. La formule mentionne également que le praticien devait tenir le bol entre ses deux genoux (ou de ceux d'un assistant), verser de l'huile d'olive sur la surface du bol et procéder à des incantations. Le dieu ou le mort convoqué se manifesterait alors par le scintillement de la vaisselle ou par les formes provoquées par l'huile.

D'autres exemples attestent du lien entre la lécanomancie et la consultation des morts. On a vu qu'au I<sup>er</sup> après J.-C., un médecin grec de Tralles, nommé Thessalos, voulut s'initier à l'astrologie et mieux connaître l'utilisation des plantes. Pour enrichir son savoir, il se rendit en Égypte et rencontra un prêtre à Thèbes, qui lui proposa de converser, selon son choix, avec le fantôme d'un mort ou avec une divinité. Le prêtre assura Thessalos qu'il avait le pouvoir

<sup>120</sup> Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 30.14, traduit par A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1947 : *Vt marrauit Ostanès, species eius plures sunt. Namque et aqua et sphaeris et aëre et stellis et lucernisac peluibus securibusque et multis aliis modis diuina promittit, praeterea umbrarum inferorumque colloquia ; (...)*

<sup>121</sup> PGM IV, 222-260, traduit par E. N. O'Neil, dans H. D. Betz, 1986, p. 42.

de produire des visions au moyen d'un bassin rempli d'eau.<sup>122</sup> Il en ressort, d'une part, que la lécanomancie pouvait servir à consulter soit un dieu ou soit un mort, et d'autre part, que la technique était connue des Égyptiens. D'ailleurs, une formule dans un papyrus magique, cette fois écrite en démotique, apporte d'autres exemples de consultation de dieux ou de morts par lécanomancie :

**A vessel divination :** (...) **Its preparation :** (...) You should bring a new bowl and fill it with clean oasis oil. You should put it in to the dish gradually without producing cloudiness so that it becomes exceedingly clear. You should bring a pure youth who has not yet gone with a woman; you should speak down into his head beforehand, he standing up, to learn whether he would be useful in going to the vessel. (...) Prescription for bringing the gods by force : You should put bile of crocodile and ground myrrh on the brazier. If you wish to make them come in quickly, again : You should put stalks of anise on the brazier together with eggshell, above. It enchants at once. If you wish to bring in a living man : You should put sulphate of copper on the brazier. He comes in. If you wish to bring in a spirit : You should put *s3-wr* stone on the brazier. The spirit comes in. You should put the heart of a hyena or a hare; it is very good. If you wish to bring in a drowned man : You should put *sea-garab* on the brazier. If you wish to bring in a dead man : You should put ass's dung and an amulet of Nephtys on the brazier. He comes in.<sup>123</sup>

Dans le cas présent, ce n'est pas de l'eau que le praticien doit verser dans un brasero, mais de l'huile provenant d'un oasis. La lécanomancie peut donc se pratiquer avec un liquide différent de l'eau, ce qui la distingue de l'hydromancie. D'autres prérogatives accompagnent le rituel alors qu'il faut faire brûler ou incorporer divers ingrédients pour s'adresser à différents types de morts. Ici aussi, un jeune garçon vierge doit interpréter les visions provoquées par ces fantômes, mais il semble que sa participation ne concerne pas strictement la lécanomancie, puisqu'elle est aussi exigée dans d'autres formes divinatoires, telle que la lychnomancie.

#### 3.4.2. La lychnomancie

De façon similaire à la lécanomancie, la lychnomancie est une autre méthode divinatoire permettant de s'entretenir soit avec des dieux, soit avec des morts. Sa technique consistait à interpréter les oracles rendus à travers les images ou les différentes formes de la

<sup>122</sup> Thessalos de Tralles, *De la vertu des herbes*, p. 51-52.

<sup>123</sup> *PDM* xiv, 1-92, traduit par J. H. Johnson, dans H. D. Betz, 1986, p. 199-200.

flamme d'une lampe. Bien qu'on en retrouve dans les papyrus grecs, les exemples les plus nombreux de cette technique se trouvent cependant dans les papyrus de magie démotiques.<sup>124</sup> Voici un exemple de son emploi nécromantique, qui est d'ailleurs combiné ici à la lécanomancie, ce qui rapproche les deux techniques :

**The vessel inquiry of Khonsus :** (...) Mighty Mithos will send out a lion of the sons of Mithos, he being forced to bring me quickly the divine souls, the human souls, the souls of the Underworld, the souls of the horizon, the spirits, the dead, so that they tell me the truth today concerning that about which I am inquiring (...) I will cause the flame to circulate around this bandage (...) If you wish to do it by vessel you being alone, you should fill your eyes with this ointment (...)<sup>125</sup>

Plus précisément, la prophétie doit là aussi être livrée par les observations d'un jeune garçon à l'âme pure qui doit se pencher au-dessus du bol ou de la lampe. On remarque toutefois une méthode alternative si le consultant voulait procéder seul. Il devait utiliser un onguent magique qu'il devait appliquer sur ses yeux, ce qui se rapproche étroitement de la méthode nécromantique des tablettes mésopotamiennes, dans laquelle le consultant devait appliquer un onguent sur un crâne, ou même uniquement sur ses propres yeux. Bien que le rite ne soit pas écrit en grec, mais plutôt en égyptien, il est difficile de croire que le procédé n'ait pas été répandu jusque chez les Grecs, étant donné l'importance du syncrétisme magique dans les papyrus, tant grecs que démotiques. Ces documents écrits, on le rappelle, rassemblent les notions les plus variées autour de la religion, de la divination et de la magie de différents peuples.

Pendant la période hellénistique et l'époque impériale, de nouvelles techniques divinatoires, telles que la lécanomancie et la lychnomancie, auxquelles l'hydromancie pourrait être jointe, furent empruntées par les Grecs pour s'entretenir avec les morts. Ces moyens, qui servaient fort probablement à prime abord à obtenir des oracles de dieux, ou à connaître leur volonté, ont été récupérés dans la nécromancie. Ces méthodes proviendraient de la Perse ou/et d'Égypte, ou du moins, elles n'ont pas laissé de traces chez les Grecs avant leur apparition dans les papyrus de magie. La divination au moyen d'un bol ou d'une lampe a

<sup>124</sup> *PDM* xiv, 117-49, 239-95, 489-515, 516-27 ou dans les *PGM* IV, 930-114 et *PGM* V, 1-53. Il est à noter que les oracles sont rendus le plus souvent par des dieux, mais ces multiples exemples mettent en évidence la récurrence de cette technique divinatoire.

<sup>125</sup> *PDM* xiv, 239-295, traduit par J. H. Johnson, dans H. D. Betz, 1986, p. 209-213.

sûrement été développée par les Assyriens à une époque où les rois, dans l'exercice de leur pouvoir, avaient recours aux formes les plus diverses de divinations, ce qui attirait un certain nombre de spécialistes à la cour royale, qui tentaient chacun de faire connaître leur art oraculaire respectif.<sup>126</sup> Les Mésopotamiens cherchaient à percevoir, dans les manifestations les plus diverses de la nature, le langage et la volonté des dieux, ce qui comprenait inmanquablement les formes et les visions provoquées par les ondulations liquides et les flammes. Les Perses ont fort probablement emprunté ces procédés des Mésopotamiens, eux qui avaient notamment emprunté l'astrologie des Chaldéens, pour les répandre ensuite parmi les populations occidentales à la suite des conquêtes d'Alexandre ou de l'extension de l'Empire romain en Orient.<sup>127</sup>

Quoi qu'il en fût, l'utilisation de ces nouveaux moyens, tout comme l'usage d'un crâne, illustrent un syncrétisme technique et une influence orientale sur la nécromancie grecque. En dehors des échanges entre les spécialistes de magie, qui cherchaient à approfondir leur art, leur connaissance et leur pouvoir individuel, l'emprunt de ces nouvelles méthodes devait convenir aux nécromanciens pour des raisons plus pratiques. Alors que Rome se méfiait des nécromanciens et des rites nocturnes et isolés, et où des lois allèrent même jusqu'à bannir les rituels dans les cimetières, ces méthodes permettaient la consultation des morts en dehors de ces lieux. L'emploi d'une lampe ou d'un bol, tout comme celui d'un crâne, pouvait se faire aisément chez soi, ou dans tout autre lieu plus discret et moins spécifique. Ces techniques permettaient ainsi aux nécromanciens de pratiquer leur art à l'abri des autorités suspicieuses, ce qui a pu faciliter leur adoption par les praticiens grecs.

### 3.4.3. Le ventriloquisme

Bien qu'elle ne figure pas dans les papyrus de magie, une technique différente associée à la nécromancie était utilisée par une variété de professionnels, soit le ventriloquisme. Déjà à l'époque classique, des références d'Aristophane et de Platon laissent supposer que le ventriloquisme consistait en une sorte de pouvoir qui résidait dans l'estomac de certaines personnes, prenant partiellement possession de leur voix et donnant des

---

<sup>126</sup> J.-J. Glassner, 2002, p. 253 sq.

<sup>127</sup> J. Bidez et F. Cumont, 1938, p. v-xi.

prophéties en les murmurant. Au temps de Plutarque, on désignait le ventriloque comme un *engastrimuthos*, « celui qui parle de l'estomac », terme associé à l'hôte de ce pouvoir. Sophocle utilisait le terme *sternomantis*, ou celui qui livre des prophéties de sa poitrine, mais on ignore dans quel contexte. Selon une idée différente, Hésichios d'Alexandrie utilisait le même terme *engastrimuthos* pour désigner, non ceux qui étaient les hôtes, mais plutôt les démons prophétiques qui les pénétraient.<sup>128</sup>

L'association entre l'*engastrimuthos* et le nécromancien était cependant plus importante à l'époque hellénistique. Au début de cette période, la Septante, cette version grecque de la Bible hébraïque traduite à Alexandrie vers 270 avant J.-C., utilise plusieurs fois le terme *engastrimuthos* pour traduire le terme hébreu « ob ». <sup>129</sup> Puisque la signification première du mot se rapproche de « bouteille », l'expression pourrait très bien signifier celle d'un prophète qui contient à l'intérieur de lui-même une entité étrangère.<sup>130</sup> *Ob* est la désignation de la plus fameuse des nécromancières hébraïques, la sorcière d'Endor, qui a appelé l'âme de Samuel pour le roi Saül. La Septante traduit donc le terme *ob* par *engastrimuthos*, bien qu'il ne soit pas clair que sa méthode de consultation ait été pratiquée par ventriloquisme. Il est probable que la technique était fort connue chez les Hébreux et qu'on a voulu l'associer à cette sorcière pour désigner l'ensemble de ces nécromanciens, ce qui indiquerait que cette pratique était assez connue et répandue. Au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., Philochore faisait lui aussi cette association. La *Souda* rapporte ses propos et fait mention de ces femmes ventriloques :

<sup>128</sup> Aristophane, *Les guêpes*, 1018-1022 : νῦν αὖτε λεῶ προσέχετε τὸν νοῦν, εἴπερ καθαρὸν τι φιλεῖτε. μέμψασθαι γὰρ τοῖσι θεαταῖς ὁ ποιητὴς νῦν ἐπιθυμεῖ. ἀδικεῖσθαι γὰρ φησιν πρότερος πόλλ' αὐτοὺς εὐ πεποικῶς, τὰ μὲν οὐ φανερώς ἀλλ' ἐπικουρῶν κρύβδην ἐτέροισι ποιηταῖς, μιμησάμενος τὴν Εὐρυκλέους μαντείαν καὶ διάνοιαν, εἰς ἀλλοτρίας γαστέρας ἐνδύς κωμῶδικὰ πολλὰ χέασθαι: μετὰ τοῦτο δὲ καὶ φανερώς ἤδη κινδυνεύων καθ' ἑαυτὸν, οὐκ ἀλλοτρίων ἀλλ' οἰκείων Μουσῶν στόμαθ' ἠνιοχῆσας. ; Platon, *Sophiste*, 252c : Τῶ τε "εἶναι" που περὶ πάντα ἀναγκάζονται χρῆσθαι καὶ τῶ "χωρὶς" καὶ τῶ "τῶν ἄλλων" καὶ τῶ "καθ' αὐτὸ" καὶ μυρίοις ἐτέροις, ὧν ἀκρατεῖς ὄντες εἴργεσθαι καὶ μὴ συνάπτειν ἐν τοῖς λόγοις οὐκ ἄλλων δεόνται τῶν ἐξελεγχόντων, ἀλλὰ τὸ λεγόμενον οἴκοθεν τὸν πολέμιον καὶ ἐναντιωσόμενον ἔχοντες, ἐντὸς ὑποφθεγγόμενον ὥσπερ τὸν ἄτοπον Εὐρυκλέα περιφέροντες αἰὶ πορεύονται. ; Plutarque, *Morales*, 414 e : Εὐθες γὰρ ἐστὶ καὶ παιδικὸν κομιδῇ τὸ οἶεσθαι τὸν θεὸν αὐτὸν ὥσπερ τοὺς ἐγγαστριμύθους Εὐρυκλέας πάλαι, νυνὶ δὲ Πύθωνα προσαγορευομένους ἐνδύομενον εἰς τὰ σώματα τῶν προφητῶν ὑποφθέγγεσθαι τοῖς ἐκείνων στόμασι καὶ φωναῖς χρώμενον ὄργανοις. ; Sophocle, F59 TrGF/Pearson : ἐν κτερνομάντεκι et Hésichios, *Lexique*, sv. *Puthon* : Πύθων· ὁ ἐγγαστριμύθος ἢ ἐγγαστριμαντις, ἢ Βυζάντιος τὸ γένος ; πύθων· δαιμόνιον μαντικόν.

<sup>129</sup> Dans 1 Samuel, 28, 3 et 7-9; Deutéronome, 18, 11; 1 Chroniques, 10, 13; 2 Chroniques, 33, 6; Lévitique, 19, 31 et Isaïe, 8, 19 et 19, 3.

<sup>130</sup> D. Ogden, 2001, p. 113.

In the third book of his *On the prophetic Art*, Philochorus also mentions women *engastrimuthoi*. These women called up the souls of the dead. Saul used one, who called up the soul of the prophet Samuel.<sup>131</sup>

Malgré les références grecques qui gravitent autour de la nécromancie par ventriloquisme, il n'est pas explicite que cette méthode fût utilisée chez les Grecs. En revanche, l'association est beaucoup plus nette avec la pratique chez les Juifs. Traduite à Alexandrie, la Septante pourrait bien révéler que cette technique fût, elle aussi, importée de Judée jusque dans l'Égypte ptolémaïque. Les formules d'exorcisme, dont nous avons vu l'origine juive dans la magie grecque, servaient également à se débarrasser des entités malveillantes qui s'emparaient d'un corps pour prophétiser.<sup>132</sup> La conceptualisation de cette méthode nécromantique semble donc avoir bel et bien été développée par les Juifs. Néanmoins, il est possible que les Grecs l'aient pratiquée eux aussi, et si tel est le cas, une influence juive est fortement à considérer.

---

<sup>131</sup> *Souda*, s.v. *engastrimuthos*.

<sup>132</sup> D. Ogden, 2001, p. 114-115.

## CONCLUSION

L'analyse des influences orientales sur la nécromancie grecque a permis de mettre en relief des points de rupture et de continuité. Pour bien comprendre le motif qui a orienté cette étude, il est nécessaire de faire un bref retour sur l'historiographie. Plusieurs auteurs anciens ont en effet attribué cette pratique divinatoire à des Orientaux et y ont vu l'origine des pratiques du monde grec. C'est le cas, entre autres, de Pline l'Ancien, pour qui le mage Ostanès aurait répandu l'art magique jusqu'en Grèce, ce qui aurait compris la nécromancie. Varron, cité par St-Augustin, affirmait que l'hydromancie, qui venait des Perses, servait à consulter les morts et que Pythagore l'aurait pratiquée. Des auteurs contemporains se sont fondés sur de telles affirmations. Pour A. Bouché-Leclercq, la nécromancie n'était que possible par le concours de la magie et c'est pour cette raison qu'elle provenait des Perses, tout comme pour J. Bidez et F. Cumont, qui croyaient à cette même origine.<sup>1</sup> L'idée s'est perpétuée dans des études beaucoup plus récentes : S. I. Johnston, notamment, croyait que la nécromancie était arrivée dans le monde grec en même temps que plusieurs autres techniques d'intervention avec les morts lors de la Révolution orientale.<sup>2</sup> Pourtant, à la lumière de la présente étude, l'assertion semble relever davantage du mythe que de la réalité.

Pendant la période archaïque, la tendance dominante de la nécromancie était déterminée par le lieu où les Grecs l'exerçaient. Dans certains endroits accidentés se trouvaient des ouvertures souterraines, des cavités et des puits naturels qui ont été interprétés par les Anciens comme des passages ou des entrées infernales, là où il était possible de s'entretenir avec les âmes des défunts qui pouvaient, momentanément, revenir parmi les vivants pour la consultation. Mais la topographie accidentée de ces lieux n'explique pas à elle seule l'image de ces entrées infernales. Les *nekuomanteia* étaient tous situés aux extrémités

---

<sup>1</sup> A. Bouché-Leclercq, 1963, vol. 3, p. 332; J. Bidez et F. Cumont, 1938, vol. 1, p. 174-179 et J. Bidez, 1937, p. 206-235.

<sup>2</sup> S. I. Johnston, 1999, p. 86-90 et 2005, p. 283-286.

des limites connues du monde grec : celui de l'Achéron en Thesprotie, celui du lac d'Averne en Grande-Grèce, celui d'Héraclée du Pont en Asie Mineure et celui du Cap Ténare au bout de la péninsule du sud du Péloponnèse, entre les golfes de Messénie et de Laconie. C'était donc aux frontières du monde des vivants que les Grecs situaient ces entrées du royaume des morts.

On remarque également qu'une riche mythologie est associée à ces emplacements, puisque le thème de la descente aux enfers y est récurrent : celle d'Ulysse, celle de Thésée et de Pirithoos, d'Héraclès et d'Orphée. Des exemples supplémentaires renchérisent aux éléments communs associés à ces lieux : la présence antérieure des Cimmériens et la proximité d'un point stratégique de navigation. Le récit homérique de la *Nekuia* semble donc s'inspirer d'un de ces lieux de consultation, soit celui de l'Achéron ou du lac d'Averne (selon la croyance de certains Anciens). Ulysse, on le sait, dut se rendre à l'autre bout du monde, au pays des Cimmériens, pour consulter le devin Tirésias afin de retourner sain et sauf à Ithaque. Ainsi, le récit homérique s'accorde parfaitement avec les mythes associés aux *nekuomanteia* et illustre avec quelle originalité les Grecs concevaient la possibilité d'obtenir des oracles des trépassés, dans des lieux spéciaux.

Ces *nekuomanteia* s'apparentaient à d'autres lieux de consultation, tels que les antres de Trophonios et d'Amphiaraios, ou encore aux *charonia* et aux *plutonia*. De façon plus générale, les oracles de Delphes et de Dodone illustraient eux aussi cette tendance de la période archaïque à associer davantage les oracles rendus dans des lieux spécifiques plutôt que par des rituels complexes.<sup>3</sup> Cette originalité conceptuelle se démarque des rituels de nécromancie orientaux, notamment ceux des tablettes babyloniennes, qui requéraient divers éléments magiques spéciaux et des incantations beaucoup plus prononcées. Le rituel homérique était, quant à lui, beaucoup plus simple et s'apparentait aux offrandes rendues tout simplement aux morts. De la sorte, l'hypothèse de D. Ogden, selon laquelle les Grecs auraient développé la nécromancie à partir d'un même fond culturel et magique, semble

---

<sup>3</sup> L'étude de J.-F. Millette, 2000, porte sur les diverses conceptions que les Anciens attribuaient aux grottes, aux antres et aux autres cavernes dans le monde grec, lieux qu'on associait à la naissance, à la mort, aux initiations et aux cultes. De tels lieux étaient donc considérablement rattachés dans la représentation du monde chez les Grecs. Une courte section de cette étude porte d'ailleurs sur les cavernes oraculaires (p. 122-127), mais les *nekuomanteia* ne sont pas abordés.

devoir être écartée.<sup>4</sup> Rien ne laisse en effet supposer une origine ou quelque influence provenant de l'Orient, et ce malgré la similitude de certains rituels hittites de purification soulignée par G. Steiner, qui rappelons-le, ne concernent pas la nécromancie.<sup>5</sup> L'interpolation de la scène homérique par Julien l'Africain, qui avait ajouté des divinités étrangères supposément censurées dans la version réformée des Pisistratides, est donc une transposition de nouvelles tendances contemporaines de son époque, au III<sup>e</sup> siècle.<sup>6</sup>

Pendant la période classique, la nécromancie fut l'affaire de certains spécialistes des morts et de la mort, les *psychagogoï* et les *goêtes*. Leur rituel comportait des éléments plus traditionnels, comme les libations de lait et de miel et les sacrifices de bêtes noires, mais on constate de nouveaux changements dans leur pratique, qui se faisait dorénavant sur les tombes, avec un rite oral plus développé. Ces nouveautés s'expliquent par l'aménagement de nouveaux cimetières corporatifs, qui ont eu pour effet, en quelque sorte, de créer de nouveaux environnements où il était possible d'entrer en contact avec des défunts. Ces lieux étaient d'ailleurs beaucoup plus accessibles que les lointaines entrées infernales. Quant au rite oral si caractéristique des *goêtes*, il s'agirait d'un chant funèbre, le *goös*, dont la transcendance permettait dorénavant d'invoquer les morts.

Cependant, l'arrivée de ces nouveaux spécialistes s'explique par un contexte beaucoup plus large dans la société grecque : le développement de la cité-État, l'éclosion du culte des héros, l'arrivée des tablettes de sortilèges, l'élaboration conceptuelle de l'âme, pour ne nommer que des phénomènes qui ont tous contribué, chez les Grecs, à une nouvelle perception relationnelle avec la mort et les morts. Il en résulta une angoisse envers la mort, reliée à un effet de distanciation avec celle-ci et à l'attribution de certains pouvoirs aux trépassés. Les morts pouvaient certes être des bienfaiteurs, comme dans le cas des héros honorés dans les cités en tant que protecteurs, guérisseurs ou oracles, mais on pouvait également les tenir responsables de plusieurs maux et d'attaques envers les vivants. C'était tantôt des morts mécontents des circonstances de leur décès, tantôt des esprits directement convoqués par des individus pour nuire à d'autres, comme dans le cas des *katadesmoi*. Les

---

<sup>4</sup> D. Ogden, 2001, p. 133-134.

<sup>5</sup> G. Steiner, 1971, p. 275-279, *supra*, p. 32-34.

<sup>6</sup> Julien l'Africain, *Cestes*, 18.

morts faisaient ainsi partie du quotidien des Grecs et pouvaient interagir avec les vivants. C'est donc dans ce contexte d'une réalité bien « grecque » que ces spécialistes apparaissaient, par leur savoir et leurs techniques, comme des intermédiaires dans les relations avec les morts. Le rôle de la nécromancie semblait davantage se concentrer sur l'harmonie entre les morts nuisibles et les vivants, plutôt que sur leur pouvoir prophétique.

Une seule source de l'époque classique met en relation la nécromancie avec l'Orient, *Les Perses* d'Eschyle. Mais il n'y a aucune raison de croire, comme il a été proposé par certains, que le rituel présenté correspondait à celui pratiqué par les Perses et dont le tragédien aurait pu s'inspirer.<sup>7</sup> Aucune source ne permet la comparaison. Au contraire, la scène eschylienne semble plutôt une transposition d'un rite grec, qui pourrait même témoigner de la méconnaissance des rites orientaux. Il ressort donc de notre étude que, d'une part, l'influence ou l'origine perse est absente, du moins à l'époque classique et, d'autre part, que la nécromancie grecque était un phénomène répondant au contexte de son époque, après récupération d'éléments rituels traditionnels qui ont évolué.

Les vastes conquêtes en territoire oriental d'Alexandre le Grand et la fondation de villes comme Alexandrie en Égypte, ont toutefois favorisé les échanges culturels entre populations gréco-macédoniennes et orientales. Dès les débuts de la dynastie des Ptolémées, Alexandrie devint le centre intellectuel du monde, lorsque furent fondées la célèbre bibliothèque, ainsi que les écoles d'astronomie, de mathématique et de médecine, qui regroupaient les courants intellectuels les plus divers.<sup>8</sup> Une importante population juive vint également s'installer en Égypte, notamment lors de l'affaire des Maccabées, au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Les diverses populations eurent alors l'occasion d'échanger et de métisser leurs connaissances dans les domaines les plus divers, parmi lesquels l'art de la magie et de la nécromancie.

Les papyrus de magie grecs retrouvés en Égypte, datés en grande majorité de l'époque romaine, témoignent bien de ce métissage des arts magiques les plus divers, dans lesquels s'incorpore une diversité de notions religieuses, de méthodes divinatoires et de dieux,

<sup>7</sup> Dont W. Headlam, 1902, p. 52-61, J. Bidez, 1937, p. 206-235 et S. I. Johnston, 1999, p. 116-118.

<sup>8</sup> N. L. Collins, 2000, p. 110-114. Ptolémée II aurait demandé « aux grands rois de ce monde » d'envoyer leurs œuvres afin qu'elles puissent être copiées, ce qui atteste d'un esprit multi-culturaliste et d'une grande ouverture aux idées orientales.

toutes issues des cultures grecque, égyptienne et juive. On retrouve quelques rituels pour consulter les morts, dont les techniques et les modalités diffèrent grandement du traditionnel sacrifice de bête noire et de libations. Parmi eux, figure l'emploi d'un crâne, technique déjà pratiquée en Mésopotamie assyrienne, d'où elle aurait été importée par l'intermédiaire des Juifs. D'autres, telles que la lécanomancie et la lychnomancie, proviendraient plutôt des Perses, des Chaldéens, des Égyptiens ou même des trois. On peut s'interroger sur la signification de telles influences et d'emprunts dans la nécromancie grecque. L'une des explications est que de telles méthodes ne nécessitaient pas une pratique dans des cimetières ou aux tombes. Dès les débuts de l'Empire, Rome s'était d'ailleurs montrée très hostile à la nécromancie et se méfiait des cultes et des rituels privés qui se déroulaient dans les cimetières. Donc, l'emploi de nouvelles techniques de consultation permettait ainsi la pratique dans n'importe quel lieu à l'abri des autorités. Cela dit, pour saisir la véritable signification de ces influences, il faut retourner aux spécialistes des morts de l'époque classique, ainsi qu'à leurs prédécesseurs.

Nous avons vu, que, dès l'époque homérique, des personnages ou devins pouvaient être appelés afin d'opérer un rituel pour contrer une épidémie provoquée par un dieu. C'est le cas de Kalchas dans *Illiade*, convoqué pour expliquer la peste provoquée par la colère d'Apollon. Le rituel comprit alors des sacrifices, des chants et des purifications. On suppose que le devin se familiarisait grandement avec le rôle et les moyens employés par les spécialistes des morts à l'époque classique, la différence fondamentale est que le mal pouvait être causé soit par un dieu, soit par un mort. Or, nous avons vu que les *psychagogoi* et *goètes* auraient été les héritiers de certains personnages dits « chamaniques », à qui l'on attribuait un inventaire varié de savoirs et de pouvoirs, capables de réaliser des prodiges et des miracles comme l'ubiquité ou le sommeil prolongé pendant plusieurs années. Ils étaient à la fois guérisseurs, purificateurs, devins, connaissaient les mystères et semblaient pouvoir contacter les morts. Ils aspiraient à devenir eux-mêmes des dieux.<sup>9</sup>

Deux de ces personnages méritent un intérêt plus particulier : Pythagore et Empédocle. Le tournant des périodes archaïque et classique fut également la période où

---

<sup>9</sup> M. Martin, 2005, p. 55-64.

émèrgèrent les premiers penseurs philosophiques dits « présocratiques » qui s'interrogeaient sur les causes des phénomènes naturels. Le scepticisme et le rationalisme semèrent les premiers germes de la pensée scientifique. Sans être athéistes pour autant, les philosophes cherchaient à expliquer la nature par la nature, délaissant les explications traditionnelles des phénomènes par des mythes, des dieux et des causes surnaturelles. Si Pythagore et Empédocle sont de nos jours à la fois considérés comme des personnages « chamaniques », à qui l'on attribue également l'occultisme et l'ésotérisme, on les range tout autant parmi les philosophes « présocratiques ».<sup>10</sup> Ces personnages aspiraient à étendre leurs connaissances à tous les niveaux, conciliant la pensée « magique » à la pensée philosophique. Le rôle traditionnel de ces devins, chamanes, spécialistes des morts ou sorciers demeurait toujours le même : non seulement expliquer la cause d'un phénomène, mais intervenir par un moyen ou un rituel.<sup>11</sup> Malgré le début de la pensée scientifique, qui englobait dans le même ordre d'idées les auteurs hippocratiques et leurs avancées en médecine, les progrès techniques ne furent pas suffisants pour favoriser des interventions dans le quotidien et l'obtention de résultats efficaces.<sup>12</sup> En conséquence, le recours aux personnages traditionnels et à leurs pratiques subsistait, puisque ces spécialistes proposaient des moyens d'intervention concrets contre les maux humains. Ils étaient en quête de connaissances et de techniques accroissant leur savoir et leur pouvoir personnel, ainsi que leur capacité d'interaction.

Revenons aux papyrus de magie grecs. La signification de ces emprunts de nouvelles méthodes peut s'expliquer plus simplement par la curiosité et par la volonté d'acquérir de nouvelles connaissances et de nouvelles techniques afin d'élargir un pouvoir personnel d'intervention. Cette supposition est valable pour le domaine de la magie en général, mais elle s'applique également, de façon plus nette, à la nécromancie. Les influences orientales, en

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 60-64.

<sup>11</sup> Voir l'étude de W. Burkert, 1994, où il traite de la causalité religieuse qui passe par quatre étapes caractéristiques : l'expérience du mal, l'intervention d'un médiateur qui réclame le savoir surhumain ou divin, la définition et la localisation du mal par ce médiateur et, enfin, l'application de mesures nécessaires pour échapper au mal et obtenir le salut. Non seulement W. Burkert met en évidence la constance de ces étapes dans l'expérience du monde grec, mais il la met en relation avec d'autres peuples, ce qui semble être une dynamique universelle.

<sup>12</sup> Voir l'ouvrage de G. E. R. Lloyd, 1990, particulièrement p. 25-70, où il expose comment les explications traditionnelles magiques sont remises en question par les philosophes et par les auteurs hippocratiques du corpus *De la maladie sacrée*.

effet, ne se manifestaient pas seulement par la diversité des médiums de consultation, mais également dans la façon de faire. Les rituels comprenaient des plantes et autres éléments plus magiques qui étaient typiquement égyptiens.<sup>13</sup> Mais outre la diversité des dieux orientaux impliqués, le rite oral était caractérisé par de nouvelles notions étrangères, qui accentuaient le pouvoir du praticien grec sur les dieux et sur les morts. C'est le cas des menaces prononcées lorsque le défunt invoqué tardait à se manifester, qui relevaient de la magie égyptienne et des formules d'exorcisme juives, également présentes. Ce concept de menace est particulièrement intéressant et semble découler d'une quête de pouvoir personnel. Les Égyptiens prétendaient avoir le pouvoir de soumettre les dieux à leur volonté, notamment par la connaissance des noms magiques. Ils s'assimilaient eux-mêmes à ces divinités, confondant leur propre personnalité à celle du dieu. De telles notions ne pouvaient que contribuer favorablement à cette quête de pouvoir des occultistes grecs. Ainsi, la méthode de nécromancie la plus significative, quant aux influences orientales et qui, à nouveau, est fortement redevable aux Égyptiens, est celle de la réanimation d'un cadavre. Cette méthode, certes, s'est fort probablement inspirée des notions autour de la momification et du concept de résurrection dans la religion égyptienne, mais elle est devenue l'apothéose, non seulement de la nécromancie, mais du pouvoir occulte individuel. La réanimation du cadavre n'était plus uniquement un contrôle absolu sur un mort, mais sur la mort, c'est-à-dire le pouvoir de redonner la vie à un cadavre, l'objet de mort ultime. Si l'on considère qu'il y avait des moyens plus modestes pour s'entretenir avec un défunt, la réanimation d'un cadavre semble avant tout une démonstration de pouvoir.

Les représentations littéraires des sorcières thessaliennes dans la poésie latine illustrent bien cet univers réellement conçu dans la magie ou la sorcellerie. L'archétype de celles-ci est l'Érichtô de Lucain, qui a assimilé des notions magiques orientales, plus précisément égyptiennes, que J. Volpilhac a bien soulignées. Son pouvoir était tel qu'elle pouvait réanimer un cadavre pour l'interroger. La scène décrite par Lucain n'était donc pas qu'un *topos* littéraire, puisque le rituel figurait réellement dans les papyrus de magie.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Parallèlement au domaine de la médecine, les Grecs ont d'ailleurs emprunté les substances pharmacopées des Égyptiens après la mise en place de l'école de médecine à Alexandrie. Voir H. Van Staten, 1989, p. 1-26.

<sup>14</sup> Si la réanimation a été perçue comme un *topos* ou une fantaisie littéraire, notamment par D. Ogden, 2001, p. 202 sq. et 202, p. 157 ou encore par R. Gordon, 1987, p. 231-241, c'est ignorer

Pour conclure, la nécromancie grecque a connu une influence orientale, certes, mais à une époque assez tardive. Elle semble avoir débuté dans les cavernes perçues comme des entrées infernales, là où il était possible de s'entretenir avec les morts, pour ensuite se déplacer vers les cimetières. Le contexte changeant des relations avec les morts, à l'époque classique, a amené certains personnages traditionnels à adapter leurs rituels aux nouvelles croyances émergentes pour devenir de nouveaux spécialistes. C'est par l'ouverture des contacts avec les peuples d'Orient, dès l'époque hellénistique, que des techniques et des notions nouvelles furent empruntées par les praticiens de la nécromancie. Les papyrus de magie grecs retrouvés en Égypte témoignent du syncrétisme qui a fait évoluer cet art occulte.

Ainsi, l'interrogation des influences orientales sur la nécromancie grecque a non seulement permis de mettre en relief et d'expliquer les points de rupture et de continuité dans son évolution, mais elle a servi à démythifier cette soi-disant origine orientale. Auteur de l'unique synthèse sur la nécromancie à ce jour, Ogden a organisé son étude en plusieurs thèmes, ce qui lui a permis d'explorer maints aspects de cette pratique chez les Grecs. Cependant, par une approche chronologique, la présente étude complète très bien la précédente puisqu'elle replace son évolution, ses tendances et ses particularités, tant au niveau des modalités du rituel que du praticien, à travers le contexte sociétal grec et de ses relations avec l'Orient de chaque époque qui a été abordée. Enfin, elle a également permis de poser un regard différent sur l'interprétation de certaines scènes de la littérature antique qui la représentaient.

---

certaines rites dans les papyrus qui sont aussi surprenants. Les *PGM* I, 222-31 et 247-262; *PGM* VII, 619-627 ainsi que *PGM* XII, 268-269 décrivent des formules qui permettent aux praticiens de devenir invisibles! De telles possibilités illustrent comment les sorciers s'accordaient des pouvoirs aussi significatifs, et par conséquent, la conceptualisation de la réanimation d'un cadavre n'a donc rien d'étonnant. D'ailleurs, des rituels pour réanimer un cadavre (n. 10, 25v-28r) ou pour devenir invisible (n. 11, 28r-29v; n. 21, 40v; n. 45, 107v-108r) sont également présents dans le *Codex Latinus Monacensis* 845, un manuel latin de nécromancie médiévale du XV<sup>e</sup> siècle, qui est actuellement à Munich, et qui comprend plusieurs rituels de magie. Voir l'ouvrage de R. Kieckhefer, 1997 qui a retranscrit et commenté ces rituels.

## BIBLIOGRAPHIE

Sources anciennes :

Ammien Marcellin, *Histoire*, traduit par E. Galletier avec la collaboration de J. Fontaine, 6 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1968-1999.

*Ancient Testament (L')*, Toronto, Société biblique canadienne, 1989.

Antigone de Caryste, *Fragments*, traduit par Tiziano Torandi, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

Apollodorus, *Bibliotheca*, traduit par J.G. Frazer, Cambridge-London, Harvard University Press, W. Heinemann, 1976.

Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, traduit par É. Délage, Paris, Les Belles Lettres, 1974-1981.

Appien, *Les guerres civiles à Rome*, traduit par J.-I. Combes-Dounous, Paris, Les Belles Lettres, 1994.

Apulée, *Apologie*, traduit par P. Valette, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

——— *Métamorphoses*, traduit par P. Valette, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

Aristophane, *Les Thesmophories; Les grenouilles*, traduit par V. Coulon et H. Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1946.

Aristote, *Parties des animaux*, traduit par J.-M. Le Blond, Paris, Flammarion, 1995.

Arrien, *Histoire d'Alexandre : l'anabase d'Alexandre le Grand et l'Inde*, traduit par P. Savinel, suivi de *Flavius Arrien entre deux mondes*, traduit par P. Vidal-Naquet, Paris, éditions de Minuit, 1984.

*Babylonian Talmud (The)*, traduit par I. Epstein, Londres, The Soncino Press, 1978.

*Code Théodosien (livres I-XV), Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes*, traduit par J. Rougé et R. Delmaire, Paris, Cerf, 2009.

Cicéron, *Tusculanes*, traduit par D. Merle, Paris, Ellipses, 1999.

——— *In Vatinius*, traduit par R. Gardner, Cambridge, Loeb Classical Library, 1958.

- Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, traduit par M. Caster, 7 vols., Paris, du Cerf, 1951-1997.
- Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, livres I-III; IX-XV; XVII-XVIII, collection des universités de France : Série grecque, Paris, Les Belles Lettres, 1976-1978.
- Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, La Pochothèque, sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, 1999.
- Dion Cassius, *Histoire romaine*, 9 vols., traduit par E. Gros et V. Boissée, Paris, Firmin Didot, 1845-1867.
- Épopée de Gilgamesh (L'): *L'épopée de Gilgamesh : le grand homme qui ne voulait pas mourir*, traduit par J. Bottéro, Paris, Gallimard, 2005.
- Élien, *Histoire variée*, traduit par A. Lukinovich et A.-M. Morand, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- Etymologicum magnum genuinum: Symeonis etymologicum una cum Magna grammatica*, vol. 1, sous la direction de Franciscus Lasserre et Nicolaus Livadaras, Rome, dell'Ateneo, 1976.
- Encyclopedia Judaica*, Jérusalem, Keter Publishing House, 1971.
- Énée de Gaza, *Théophraste*, dans *Les Ennéades de Plotin*, vol. 2, traduit par M.-N. Bouillet, Paris, Hachette, 1859.
- Eschyle, *Les Perses*, traduit par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1931.
- *Les tragédies : œuvres complètes/Eschyle*, traduit par Ad. Bouillet, Paris, Paleo, 2007.
- Euripide, *Hécube*, traduit par L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- *Alceste*, traduit par G. Duclos et H. Berguin, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- *Héraclès*, traduit par L. Parmentier et H. Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1923.
- *Iphigénie en Tauride*, traduit par L. Parmentier et H. Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1925.
- Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, traduit par G. Bardy, Paris, Cerf, 2003.

- Die Fragmente der griechischen Historiker* (FGH), sous la direction de F. Jacoby, 4 tomes, Berlin, Weidmann, 1923-1959.
- Gorgias, *Encomium of Helen*, traduit par D.M. MacDowell, Bristol, Bristol Classical Press, 1982.
- Héliodore, *Éthiopiennes*, 2 volumes, traduit par J. Maillon, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- Hérodien, *Histoire des empereurs romains : de Marc-Aurèle à Gordien III (180 ap. J.-C. -238 ap. J.-C.)*, traduit par D. Roques, Paris, Les Belles Lettres, 1990.
- Hérodote, *L'enquête*, traduit par A. Barguet, 2 vols., Paris, Gallimard, 1985-1990.
- *Histoires*, traduit par Ph.-E. Legrand, 9 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1932-1955.
- Hippocrate, *La maladie sacrée*, traduit par J. Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- Horace, *Satires*, traduit par F. Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1951.
- Homère, *L'Odyssée*, traduit par M. Dufour et J. Raison, Paris, Flammarion, 1965.
- *L'Illiade*, traduit par E. Lasserre, Paris, Flammarion, 1965.
- Hygin, *Fables*, traduit par J.-Y. Boriaud, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- Iamblichus, *On the Pythagorean Way of Life*, traduit par J. Dillon et J. Hershbell, Atlanta, Scholars Press, 1991.
- *De mysteriis*, traduit par E. C. Clarke, J. M. Dillon et J. P. Hershbell, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003.
- Justin le Martyr, *Apologie pour les chrétiens*, traduit par C. Munier. Paris, éditions du Cerf, 2006.
- Lactance, *Institutions divines*, livres I à VII, traduit par P. Monat. Paris, Editions du Cerf, 1973-1992.
- Lucain, *Les Pharsales*, 2 tomes, traduit par A. Bougery et M. Ponchont, Paris, Les Belles Lettres, 1993-1997.
- Lucien, *Oeuvres*, traduit par J. Bompaire, Paris, Les Belles Lettres, 1993-.
- Lycophron, *Alexandra*, traduit par P. Quignard, Paris, Mercure de France 1971.
- Maxime de Tyr, *Discussions*, traduit par J.-J. Combes-Dounous, éditions Bossange, Masson et Besson, Paris, 1802.

- Origène, *Contre Celse*, 5 tomes, traduit par M. Borret, Paris, du Cerf, 1967-1976.
- Ovide, *Métamorphoses*, traduit par G. Lafaye, Paris, Gallimard, 1992.
- Pausanias, *Description de la Grèce*, livres I à VIII, traduit par J. Pouilloux, Paris, Les Belles Lettres, 1992-1998.
- *Description de la Grèce*, livres IX et XII, traduit par E. Clavier, Société Royale Académique, Paris, 1821.
- Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana*, traduit par C.P. Jones, 3 tomes, Cambridge, Harvard University Press, 2005-2006.
- *On Heroes*, traduit par J. K. Berenson Maclean et E. Bradshaw Aitken, Boston, Brill, 2003.
- Phlegon of Tralles, *Book of Marvels*, traduit par W. Hansen, Exeter, Devon, UK, University of Exeter Press, 1996.
- Photios de Constantinople, *Bibliothèque*, I à VIII, traduit par R. Henry, Paris, Les Belles Lettres, 1967-1977.
- Pindare, *Oeuvres complètes*, traduit par J.-P. Saignes, Paris, La Différence, 1990.
- Pomponius Mela, *Œuvres complètes / Macrobe. De la langue latine / Varron. Œuvres complètes / Pomponius Méla*, publiées sous la direction de M. Nisard, Paris, F. Didot, 1863.
- Platon, *Œuvres complètes*, sous la direction de L. Brisson, Paris, Flammarion, 2008.
- Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, 37 tomes, collection des universités de France : Auteurs latins, textes latins et traductions françaises, Paris, Les Belles Lettres, 1950-1972.
- Plutarque, *Vies parallèles*, traduit par A.-M. Ozanam, Paris, Quarto Gallimard, 2001.
- *Œuvres Morales*, collectif de traducteurs, 15 tomes, Paris, Les Belles Lettres, 1972-.
- Porphyre, *L'ancre des nymphes*, traduit par J. Trabucco, Paris, Émile Nourry (éd.), 1918.
- *De l'Abstinence*, traduit par J. Bouffartigue, Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- *Vie de Pythagore; Lettre à Marcella*, traduit par E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

- Quintus de Smyrne, *La suite d'Homère*, 3 tomes, traduit par F. Vian. Paris, Les Belles Lettres, 1963-1969.
- Sénèque, *Théâtre complet*, 2 volumes, traduit par F. Dupont, Paris, Imprimerie nationale, 1991.
- Sophocle, *Électre*, traduit par V.-H. Debidour, Paris, Librairie générale française, 2005.
- Souda (La), en ligne : *Suda On Line: Byzantine Lexicography* : <http://www.stoa.org/sol/>.
- Suétone, *Vies des douze Césars*, 3 volumes, traduit par H. Ailloud, Paris, Les Belles Lettres, 1931-1980.
- Stace, *Thébaïde*, 3 volumes, traduit par R. Lesueur, Paris, Les Belles lettres, 1990-1994.
- St-Augustin, *La cité de Dieu*, sous la direction de L. Jerphagon, Paris, Gallimard, 2000.
- Strabon, *Géographie*, 9 tomes (livres I à XII); traduit par G. Aujac, F. Lasserre et R. Baladié, Les Belles Lettres, Paris, 1966-1981.
- *Geography, book XVI*, traduit par H.L. Jones, Cambridge, Loeb Classical Library, 1930.
- Tacite, *Annales*, traduit par P. Grimal, Paris, Gallimard, 1993.
- Tertullien, *De l'âme*, traduit par E-A. De Genoude, Paris, Louis Vivès, 1852.
- Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, traduit par J. de Romilly, Paris, éd. Robert Laffont, 1990.
- Tragicorum Graecorum fragmenta* (TrGF) sous la direction de B. Snell, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981-.
- Virgile, *Bucoliques; Géorgiques*, traduit par C.M. Cluny, Paris, Différence, 2007.
- *Énéide*, traduit par A. Bellesort, Paris, Hatier, 2006.
- Xénophon, *Anabase*, traduit par P. Chambry, Paris, Garnier, 1954.
- *Cyropédie*, 3 vols., traduit par M. Bizos, Paris, Les Belles Lettres, 1971-1973.

Études modernes :

- Abusch, T. 1987, *Babylonian Witchcraft: Case Studies*, Atlanta, Scholars Press.
- Ahl, F.M. 1969, « Appius Claudius and Sextus Pompey in Lucan », *Classica et mediaevalia*, 30, p. 331-46.
- Ameling, W. 1986, « Baiae, Odysseus und Marc Aurel », *Hermes*, 114, p. 380-382.
- Antonaccio, M. 1995, *An Archeology of Ancestors : Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*, Lanham, Md., Rowman and Littlefield, 1995.
- Alexanderson, B. 1967, « Darius in the Persians », *Eranos*, 65, p. 1-11.
- Alexious, M. 1974, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge, University Press.
- Auberger, J. 2010, *Manger en Grèce classique : la nourriture, ses plaisirs, ses contraintes*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Aubert, J.-J. 1989, « Treathened Wombs : Aspects of Ancient Uterine Magic » *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 30, p. 421-49.
- Baker, P. et G. Thériault, 2005, « Les Lyciens, Xanthos et Rome dans la première moitié du I<sup>er</sup> S. a.C. : nouvelles inscriptions », *Revue des études grecques*, 118, p. 329-366.
- Ballabriga, A. 1989, « La prophétie de Tirésias », *Métis*, 4, p. 291-304.
- 1998, *Les fictions d'Homère : l'invention mythologique et cosmographique dans l'Odyssée*, Paris, Presses universitaires de France.
- Baldini-Moscadi, L. 1976, « Osservazioni sull'episodio magico del VI libro della *Farsaglia* di Lucano », *Studi italiani di filologia classica*, 48, p. 140-199.
- Baldick, J. 1994, *Homer and the Indo-Europeans : Comparing Mythologies*, Londres, I.B. Tauris.
- Bayliss, M. 1973, « The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia », *Iraq*, 35, p. 115-25.
- Bean, G. E. 1971, *Turkey beyond the Maeander*, Londres, Benn.
- Benveniste, É. 1938, *Les mages dans l'ancien Iran*, Paris, G.P. Maisonneuve.
- Bérard, V. 1927, *Les Phéniciens et l'Odyssée*, 2 vols., Paris, Colin.
- Bernand, A. 1991, *Sorciers grecs*, Paris, Fayard.

- Besnier, M. 1920, « Récents travaux sur les *defixionum tabellae* latines 1904-1914 », *Revue de Philologie*, 44, p. 5-30.
- Betz, H. D. 1980, « Fragments from a Catabasis Ritual in a Greek Magical Papyrus », *History of Religions*, 19, p. 287-95.
- 1986, *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic spells*, sous la direction de H.D. Betz, Chicago, University of Chicago Press.
- 1991, « Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri », dans C.A. Faraone et D. Obbink, éd., *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York, Oxford University Press, p. 244-59.
- Bevan, E. 1926, « Classical Ghosts », *Quarterly Review*, 246, p. 60-74.
- Bickerman, E.J et H. Tadmor. 1978, « Darius I Pseudo-Smerdis and the magi », *Athenaeum*, 59, p. 239-261.
- Bidez, J. 1937, « À propos des *Perses* d'Eschyle », *Bulletin de l'académie royale de Belgique : Classe des lettres*, p. 206-35.
- et F. Cumont. 1938, *Les mages hellénisés*, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres.
- Bonnechère, P. et M. Bonnechère. 1989, « Trophonius à Lébadée : Histoire d'un oracle », *Études classiques*, 57, p. 289-302.
- Bonnechère, P. 1990, « Les oracles de Béotie », *Kernos*, 3, p. 53-65.
- Bonner, C. 1932, « Witchcraft in the Lecture Room of Libanius », *Transactions of the American Philological Association*, 63, p. 34-44.
- Bottéro, J. 1980, « La mythologie de la mort en Mésopotamie ancienne », dans B. Alster, éd., *Death in Mesopotamia*, Copenhague, Akademisk forlag, p. 25-52.
- 1983, « Les morts et l'au-delà dans les rituels en accadien contre l'action des revenants », *Zeitschrift für Assyriologie*, 73, p. 153-203.
- 1987, *L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, Gallimard.
- Bouché-Leclercq, A. 1963, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 4 vols., Bruxelles, Culture et CivilisationGrenoble.
- Bourgery, A. 1928, « Lucain et la magie », *Revue des études Latines*, 6, p. 299-313.
- Bourguignon, E. 1987, « Necromancy », dans M. Eliade, éd., *Encyclopedia of Religion*, 10, New York, p. 345-47.

- Brashear, W. 1992, « Magical Papyri: Magic in Bookform », dans P. Gantz, éd., *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, p. 25-59.
- 1995, « Magical Papyri: An Introduction and Survey with an Annotated Bibliography », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2.18.5, p. 3380-3684.
- Bravo, B. 1987, « Une tablette magique d'Olbia pontique, les morts, les héros et les démons », dans Centre Louis Gernet, éd., *Poikilia : Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, éditions des Hautes études en Sciences sociales, p. 185-218.
- Bremmer, J. N. 1983, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, Princeton University Press.
- 1994, « The Soul, Death, and the Afterlife in Early and Classical Greece », dans J.-M. Bremer, T.P.J. van den Hout, et Peters, éd., *Hidden Futures : Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, Amsterdam, p. 91-106.
- 2002, *The Rise and Fall of the Afterlife : The 1995 Read-Tuckwell lectures at the University of Bristol*, Londres/New York, Routledge.
- 2008, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Leiden, Brill.
- Brice, W. C. 1978, « A Note on the Descent into the Plutonium at Hierapolis of Phrygia », *Journal of Semitic Studies*, 23, p. 226-27.
- Brisson, L. 1976, *Le mythe de Tirésias*, Leiden, Brill.
- Broadhead, H. D. 1960, *The Persae of Aeschylus*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Burkert, W. 1962, « Goes : Zum griechischen 'Schamanismus' », *Rheinische Museum*, 105, p. 36-55.
- 1983, « Itinerant Diviners and Magicians : A Neglected Element in Cultural Contacts. », dans R. Hägg, éd., *The Greek Renaissance of the Eight Century B.C. : Tradition and Innovation*, Stockholm, Svenska Institutet, p. 115-119.
- 1983, « The Greeks and the Persians : The Process of Acculturation », *Historia*, 32, p. 257-267.
- 1992, *The Orientalization Revolution : Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, Harvard University Press.
- 1994, « Causalité religieuse : la faute, les signes, les rites », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 9, p. 27-40.

- 2001, *La tradition orientale dans la culture grecque*, Paris, Macula.
- Burn, A. K. 1962, *Persia and the Greeks : The Defence of the West c.546-478*, New York, St-Martin's Press.
- Burns, J. B. 1978, «Necromancy and the Spirits of the Dead in the Old Testament », *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, 26, p. 1-15.
- Caplice, R. 1970, « Namburbi Text in the British Museum iv », *Orientalia*, 39, p. 13-141.
- Caquot, A. 1968, « La divination dans l'ancien Israël », dans A. Caquot et M. Leibovici, éd., *La divination*, 2 vols., 1, Paris, Paris Presses Université de France, p. 83-113.
- Carastro, M. 2005, *La cité des mages*, Grenoble, J. Millen.
- Carruba, O. 1966, *Das Beschwörungsritual für die Göttin Wishurijanza*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- Caskey, L. D. 1934, « Odysseus and Elpenor on a Vase in Boston », *Journal of Hellenic Studies*, 54, p. 201-202.
- et J. D. Beazley. 1954, *Attic Vase Paintings in the Museum of Fine Arts, Boston*, Oxford, Oxford University Press.
- Castellino, G. 1953, « Rituals and Prayers against 'Appearing Ghosts' », *Orientalia*, 22, p. 240-74.
- Cavaignac, E. 1959, « Pythagore et Socrate », *Revue de philologie*, 33, p. 246-248.
- Christidis, A.-P., S. Dakaris et I. Vokotopoulou. 1999, « Magic in the Oracula Tablets of Dodona », dans D.R. Jordan, H. Montgomery et E. Thomssen, éd., 1999, *The World of Ancient Magic : Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen, Norwegian Institute at Athens, p. 67-72.
- Conteneau, G. 1940, *La divination chez les Assyriens et Babyloniens*, Paris, Payot.
- Clark, R. J. 1968, « Trophonios : The Manner of His Revelation », *Transactions of the American Philological Association*, 99, p. 63-75.
- 1979, *Catabasis : Vergil and the Wisdom Tradition*, Amsterdam, Grüner.
- Collard, M. 1949, *La nécromancie dans l'antiquité*, thèse de l'Université de Liège.

- Collins, N. L., 2000, *The Library in Alexandria and the Bible in Greek*, Boston, Brill Academic Publishers.
- Cooper, F. A. 1988, « The Quarries of Mount Taygetos in the Pelopponesos, Greece », dans N. Hertz et M. Walkens, éd., *Classical Marble : Geochemistry, Technology, Trade*, Dordecht, Kluwer, p. 65-76.
- Cooper, J. S. 1992, « The Fate of Mankind : Death and Afterlife in Ancient Mesopotamia », dans H. Obayashi, éd., *Death and Afterlife: Perspectives of World Religions*, New York, Greenwood Press, p. 19-33.
- Cummer, W. 1978, « The Sanctuary of Poseidon at Tainaron, Lakonia », *Mitteilungen des deutschen archäologisschen Instituts, Athenische Abteilungen*, 93, p. 35-43.
- Cumont, F. 1949, *Lux perpetua*, Paris, P. Geuthner.
- Dakaris, S. I. 1963, « Das Taubenorakel von Dodona und das Totenorakel bei Ephyra », *Antike Kunst*, 1, p. 35-55.
- 1973, « The Oracle of the Dead on the Acheron », dans E. Melas, éd., *Temples and Sanctuaries of Ancient Greece*, Londres, p. 139-149.
- 1993, *The Nekyomanteion of the Acheron*, Athènes, Ministry of Culture Archaeological Receipts Fund.
- Dalègre, J. 1983, « Un sanctuaire des morts, le nekuomanteion de l'Achéron en Épire », *Connaissance hellénique*, 6, p. 49-51.
- Daux, G. 1962, « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1961 », *Bulletin de correspondance hellénique*, 86, p. 629-974.
- Dodds, E. R. 1936, « Telepathy and Clairvoyance in Classical Antiquity », dans G. Murray, hon., C. Bailey, et al., éd., *Greek Poetry and Life : Essays Presented to Gilbert Murray on His Seventieth Birthday*, Oxford, Clarendon Press, p. 364-386.
- Del Olmo Lete, G. 1999, *Canaanite Religion : According to the Liturgical Texts of Ugarit*, Bethesda, Md., CDL Press.
- Démarée, R. J. 1983, *The 3h ikr n R'-Stelae : On Ancestor-Worship in Ancient Egypt*, Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Deonna, W. 1925, « Orphée et l'oracle de la tête coupée », *Revue des études grecques*, 38, p. 44-69.
- Detienne, Marcel, 1973, *Les maîtres de vérités dans la Grèce archaïque*, Paris, F. Maspero.

- Deubner, L. 1900, *De Incubatione*, Leipzig, B.G.Teubner.
- Dick, B. F. 1963, « The Technic of Prophecy in Lucan », *Transactions of the American Philological Association*, 94, p. 37-49.
- Donnadieu, M.-P. et S. Vilatte. 1996, « Genèse de la nécromancie hellénique : de l'instant de la mort à la prédication du futur », *Dialogue d'histoire ancienne*, 22, p. 53-92.
- Dubois, L. 1995, « Une nouvelle inscription archaïque de Sélinonte », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 69, 1, p. 127-144.
- Dumézil, G. 1978, *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, Payot.
- Durvy, C. 2009, *L'Odyssée, Homère : chants V à XIII, les « Récits chez Alcinoos »*, Paris, Ellipses.
- Ebach, J. et U. Rütterswörden. 1977, « Unterweltsbeschwörung im Alten Testament », *Ugarit-Forschungen*, 9, p. 57-70.
- Eitrem, S. 1928, « The Necromancy of in the *Persae* of Aeschylus », *Symboloae Osloenses*, 6, p. 1-16.
- Eliade, M. 1964, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot.
- 1968, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. (2<sup>e</sup> édition revue et augmentée), Paris, Payot.
- Evans-Pritchard, E. E. 1972, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard.
- et M. Maignan, 2001, *Des théories sur la religion des primitifs*, Paris, Payot.
- Faraone, C. A. 1991, « Binding and Burying the Forces of Evil : The Defensive Use of 'Voodoo' Dolls in Ancient Greece », *Classical Antiquity*, 10, p. 165-205.
- 1993, « Molten Wax, Split Wine, and Mutilated Animals : Near Eastern and Early Greek Oath Ceremonies », *Journal of Hellenic Studies*, 113, p. 60-80.
- 2004, « Orpheus' Final Performance : Necromancy and a Singing Head on Lesbos », *Studi italiani di filologia classica*, series 4, 2 (2004) : p. 5-27.
- 2005, « Necromancy Goes Underground : The Disguise of Skull and Corpse-Divination in the Paris Magical Papyri (PGM IV 1928-2144) » dans S.I. Johnston et P. Struck, éd., *Mantikè : Studies in Ancient Divination*, Leiden, Boston, Brill, p. 255-281.
- Fauth, W. 1975, « Die Bedeutung der Nekromantie-Szene im Lucans *Pharsalia* », *Rheinisches Museum für Philologie*, 118, p. 325-344.

- Felton, D. 1999, *Haunted Greece and Rome : Ghost Stories from Classical Antiquity*, Austin, University of Texas Press.
- Finkel, I. C. 1983-84, « Necromancy in Ancient Mesopotamia », *Archiv für Orientforschung*, 29-30, p. 1-17.
- Fouache, E. et F. Quantin, 1996, « L'entrée des enfers de Thesprôtie : du mythe à la recherche d'une rationalité géomorphologique et historique », *Arob@se*, vol. 1, n. 1, en ligne : [http://www.univ-rouen.fr/arobase/v1\\_n1/enf.html#fnB0](http://www.univ-rouen.fr/arobase/v1_n1/enf.html#fnB0)
- Frazer, J.G. 1994, *The Collected Works of J.G. Frazer : 8. The belief in Immortality and the Worship of the Dead*, Richmond, Curzon.
- Franco, I. 1993, *Rites et croyances d'éternité*, Paris, Pygmalion/Gérard Watelet.
- Ganschietz/Ganszyniec, R. 1919, « Katabasis », dans A. Pauly, G. Wissowa et W. Kroll, *Real Encyclopédie der klassischen Altertumswissenschaft*, 10, Stuttgart, J. B. Metzlerscher, col. 2359-2449.
- 1925, « Lekanomanteia », dans A. Pauly, G. Wissowa et W. Kroll, *Real Encyclopédie der klassischen Altertumswissenschaft*, 12, Stuttgart, J. B. Metzlerscher, col. 1979-1889.
- 1929, « De Antiquorum Psychagogia », *Eos*, 32, p. 557-58.
- Germain, G. 1954, *Genèse de l'Odyssée. Le fantastique et le sacré*. Paris, Presses universitaires de France.
- Glory, A. et R. Robert, 1947, « Le culte des crânes humains aux époques préhistoriques », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 8, p. 114-133.
- Goetz, A. et E. H. Sturtevant. 1938, *The Hittite Ritual of Tunnawi*, American Oriental Society, New Haven Conn.
- Gordon, R. 1987, « Lucan's Erichtho », dans M. Whitby, P. Hardie, et M. Whitby, éd., *Homo Viator. Classical Essays for John Bramble*, Bristol, Bristol Classical Press, p. 231-41.
- Goyon, J.-C. 1972, *Rituels funéraires de l'Ancienne Égypte : le Rituel de l'Embaumement et le Rituel de l'Ouverture de la Bouche*, Paris, Du Cerf.
- Gnoli, G et J.-P. Vernant. 1982, *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences.
- Graf, F. 1980, « Milch, Honig und Wein » dans A. Brelich, hon., G. Piccaluga, éd., *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Rome, dell'Ateneo, p. 209-221.

- 1994, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Hachette.
- 1995, « Excluding the Charming : The Developpment of the Greek Concept of Magic » dans M. Meyer et P. Mirecki, éds. *Ancient Magic and Ritual of Power*, Leiden, Brill, p. 29-42.
- Glassner, J.-J. 2002, *La Mésopotamie*, Paris, Les Belles Lettres.
- Günther, K. 1988, « Der Poseidontempel auf Tainaron », *Antike Welt*, 19.2, p. 58-60.
- Haldane, J. A. 1972, « 'Barbaric Cries' (Aesch. *Pers.* 633-79) », *Classical Quarterly*, 22, p. 42-50.
- Hall, E. 1989, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford.
- Hardie, C. 1969, « The Great Antrum at Baiae », *Proceeding of the British School at Rome*, 37, p. 14-33.
- Headlam, W. 1902, « Ghost-Raising, Magic and the Underworld », *Classical Review*, 16, p. 52-61.
- Hickman, R. 1938, *Ghostly Etiquette on the Classical Stage*, Cedar Rapids (Iowa), coll. Studies in Classical Philology.
- Hoepfner, W. 1966, *Forschungen an der Nordküste Kleinasiens ii.1 : Herakleia Pontike-Eregli : eine baugeschichtliche Untersuchung*. Ergänzungsbände zu den Tituli Asiae Minoris, no.1, Vienna, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse.
- Hopfner, T. 1921-1924, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, Studien zur Paläographie und Papyruskunde, 2 vols., Leipzig, H. Haessel.
- 1935, « Nekromantie », dans A. Pauly, G. Wissowa et W. Kroll, *Real Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, 16.2, Stuttgart, J.B. Metzlerscher, col. 2218-2233.
- Huxley, G. L. 1958, « Odysseus and the Thesprotian Oracle of the Dead », *La parola del passato*, 13, p. 245-48.
- Janssens, E. 1961, « Leucade et le pays des morts », *Antiquité classique*, 30, p. 381-94.
- Jeffers, A. 1996, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*, Leiden, New York, E.J. Brill.
- Johnston, S. I. 1990, *Hekate Soteria : A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Litterature*, Atlanta, Scholars Press.

- 1999, *Restless Dead : Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley, University of California Press.
- 2005, « Delphi and the Dead », dans S.I. Johnston et P. Struck, éd., *Mantikè : Studies in Ancient Divination*, Leiden, Boston, Brill, p. 283-306.
- Jordan, D. R. 1999, « Three Curse Tablets », dans D.R. Jordan, H. Montgomery et E. Thomssen, éd., 1999, *The World of Ancient Magic : Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen, Norwegian Insitute at Athens, p. 115-124.
- Jouan, F. 1981, « L'évocation des morts dans la tragédie grecque », *Revue de l'histoire des religions*, 198, p. 403-21.
- Kellens, H. 1991, « La religion iranienne à l'époque achéménide », *Archives des sciences sociales et religions*, 85, p. 46-67.
- Kerrigan, M. B. 1980, « A Theme by the CA Painter: Necromancy at Lake Avernus », *Archaeology News*, 9, p. 21-32.
- Kieckhefer, R. 1997, *Forbidden rites : a necromancer's manual of the fifteenth century*, London, Sutton Publishing Limited.
- Kilian, L. 2000, *De l'origine des Indo-Européens*, Paris, éd. Du Labyrinthe.
- Kingsley, P. 1994, « Greeks, Shamans and Magi », *Studia Iranica*, 23, 2, p. 35-54.
- Knight, J. F. 1970, *Elysion : On Ancient Greek and Roman Beliefs Concerning a Life after Death*, Londres, Rider.
- Kotansky, R. 1995, « Greek Exorcistic Amulets », dans M. Meyer et P. Mirecki, éd., *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, p. 243-277.
- Kronasser, H. 1963, « Die Umsiedlung der Schwarzen Gottheit », *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften*, philosoph.-hist. Klasse, 241, 3, p. 27-53.
- Laflamme, M. 2007, *Figures féminines de la mort en Grèce ancienne : une cohérence dans la diversité*, mémoire de maîtrise en histoire, Université du Québec à Montréal.
- Lawson, J. C. 1934, « The Evocation of Darius (Aesh. *Persae* 607-93) », *Classical Quarterly*, 28, p. 79-89.
- Lanteigne, S. 2001, *Le complexe agricole de Mésaponton : oracle des morts ou complexe agricole? Analyse critique des hypothèses de S. Dakaris, d'E. Fouache et de F. Quantin*, mémoire de maîtrise en études classiques, Université de Montréal.

- Léger, N., 2002, *Le paradoxe d'une déesse : Hécate, de la courotrophe à la croque-mitaine*, mémoire de maîtrise en histoire, Université du Québec à Montréal.
- Lévy, E. 1997, *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*, Paris, De Boccard.
- Lichtheim, M. 1973-1980, *Ancient Egyptian Literature*, 3 vols., Berkley, University of California Press.
- Liedloff, C. 1884, *De tempestatis, Necyomantae, Inferorum Descriptionibusquae apud Poetas Romanos Primi post Chr. Sacculi Leguntur*, Dissertation, Leipzig, Université de Leipzig.
- Loraux, N. 1998, *Mothers in Mourning*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Lowe, J.E. 1929, *Magic in Greek and Latin Literature*, Oxford, B.Blackwell.
- Lloyd, G. E. R. 1990, *Magie, raison et expérience: origines et développement de la science grecque*, Paris, Flammarion.
- McAllister, M. H. 1969, « A Temple at Hermione », *Hesperia*, 38, p. 169-185.
- Manning, C.E. 1970, « Canidia in the *Epodes* of Horace », *Mnemosyne*, 23, p. 393-401.
- Martin, M. 2005, *Magie et magiciens dans le monde gréco-romain*, Paris, Errance.
- Masters, J. 1992, *Poetry and Civil War in Lucan's Bellum Civile*, Cambridge, Cambridge University Press.
- McCarthy, B. 1934, « Lucian and Menippus », *Yale Classical Studies*, 4, p. 3-55.
- Meier, G. 1937, *Die assyrische Beschwörungs Sammlungaqlû*. Berlin, Archiv für Orientforschung Beiheft.
- Millette, J.-F. 2000, *Grottes, antres et autres cavernes dans la littérature grecque*, mémoire de maîtrise en histoire, Université du Québec à Montréal.
- Molé, M. 1963, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris, Presses universitaires de France.
- Momigliano, A. 1980, *Sagesses barbares: les limites de l'hellénisation*, Paris, F. Maspero.
- Morris, I. 1988, « Tomb Cult and the Greek 'Renaissance' : The Past In The Present in the Eighth Century B.C. », *Antiquity*, 62, p. 750-761.
- Morford, M. P. O. 1967, *The Poet Lucan : Studies in Rhetorical Epic*, Oxford, Blackwell.

- Meyer, M. et P. Mirecki. 1995, *Ancient Magic and Ritual Power*, Boston, Leiden. Brill Academic Publishers.
- Nilsson, M. 1950, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, éditions C.W.K. Gleerup.
- 1968, *Homer and Mycenae*, New York, Cooper Square Publisher.
- Nock, A. D. 1950, « Tertullian and the Achori », *Vigiliae Christianae*, 4, p. 129-41.
- Norden, E. 1916, P. Vergilius Maron Aneis Buch VI, Leipzig, Teubner.
- Ogden, D. 2001, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton, Princeton University Press.
- 2002, *Magic, Witchcraft, and the Ghosts in the Greek and Roman Worlds : A Sourcebook*, Oxford, Oxford University Press.
- Otten, H. 1961, « Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Bogazköy », *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, 54, Neue Folge 20, p. 114-157.
- Otto, E. 1960, *Das ägyptische Mundöffnungsritual*, 2 vols., Wiesbaden, Harrassowitz.
- Pagano, M., M. Reddé, et J.-M. Roddaz. 1982, « Recherches archéologiques et historiques sur la zone du lac d'Averne », *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'école française de Rome*, 94, p. 271-323.
- Page, D. 1955, *The Homeric Odyssey*, Oxford, Clarendon Press.
- Paget, R.F. 1967, « The Great Antrum at Baiae : A Preliminary Report », *Proceeding of the British School at Rome*, 35, p. 102-12.
- 1967, « The Great Antrum at Baiae », *Vergilius*, 13, p. 42-50.
- Parassoglou, G. 1976, « Circular from a Prefect : Sileat Omnibus Perpetuo Divinandi Curiositas » dans A.E. Ganson et H.C. Youtie, hon, *Collectanea Papyrologica : Texts Published in Honor of H.C. Youtie*, Bonn, Rudolf Habelt Verlag GMBH, 1, n. 30, p. 262-274.
- Paratore, 1976, « E. Seneca e Lucano, Medea ed Erichtho », dans *Romanae Litterae*, Rome, Bardi, 1976, p. 585-595.
- Parke, H. W. et B. C. McGing. 1988, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, Londres, Routledge.
- Picard, O. 1980, *Les Grecs devant la menace perse*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur.

- Pirenne-Delforge, V. et E. Suárez de la Torre, 2000, *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs : actes du colloque organisé à l'Université de Valladolid du 26 au 29 mai 1999 / édités par Vinciane Pirenne-Delforge & Emilio Suárez de la Torre*, collectif de l'Université de Valladolid, coll. Kernos. Supplément (10), Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique.
- Philipps, E. D. 1953, « Odysseus in Italy », *Journal of Hellenic Studies*, 73, p. 53-67.
- Polignac, F. 1984, *La naissance de la cité grecque : cultes espaces et société*, Paris, La découverte.
- Preisendanz, K. 1935, « Kekyllaion », dans A. Pauly, G. Wissowa et W. Kroll *Real Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, 16.2, Stuttgart, J.B. Metzlerscher, coll. 2240-2266.
- Reinach, T. 1907, « Hérodote et le Talmud », *Revue des études juives*, 54, p. 271-273.
- Reiner, E. 1938, *Die rituelle Totenklage der Griechen*, Tübingen, Tübingen Beiträge zur Altertumswissenschaft, 30.
- 1966, « La magie babylonienne », dans *Le monde du sorcier*, Paris, Du Seuil, p. 69-98.
- 1987, « Magic Figurines, Amulets, and Talismans », dans E. Porada, hon., A.E. Farkas, eds., *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds*, Mainz, P. Von Zabern, p. 27-36.
- Robert, C. 1917, « Das orakelnde Haupt des Orpheus », *Jahrbuch des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts*, 32, p. 146-147.
- Rohde, E. 1952, *Psychè : le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris, Payot.
- Ritner, R. K. 1993, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago, Oriental Institut of University of Chicago.
- Rose, H. J. 1950, « Ghost Ritual in Aeschylus », *Harvard Theological Review*, 43, p. 257-80.
- Rosenmeyer, T. G., 1982, *The Art of Aeschylus*, Berkeley, University of California Press.
- Rusten, J. S. 1982, « The Aeschylean Avernus », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 45, p. 33-38.
- Schachter, A. 1981-1994, *Cults of Boiotia*, 4 vols., Londres, University of London.
- Schmidt, B. 1994, *Israel's Beneficent Dead : Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

- 1995, «The Witch of En-dor, I Samuel 28, and Near Eastern Necromancy », dans M. Meyer et P. Mirecki, édés., *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, Brill, p. 111-129.
- Schumacher, R. W. M. 1993, « Three related Sanctuaries of Poseidon : Geraistos, Kalaureia and Tainaron », dans N. Marinatos et R. Hägg, édés., *Greek Sanctuaries : New Approaches*, Londres, Routledge, p. 62-87.
- Scurlock, J. A. 1988, *Magical Means of Dealing with Ghosts in Ancient Mesopotamia*, 2 vols., dissertation, Chicago, University of Chicago.
- 2001, «Magical Uses of Ancient Mesopotamian Festivals of the Dead », dans M. Meyer et P. Mirecki, édés., *Ancient Magic and Ritual of Power*, Leiden, Brill, p. 93-107.
- Seaford, R. 1994, *Reciprocity and Ritual : Homer and Tragedy in the Developing City State*, Oxford, Clarendon Press.
- Sergent, B. 2005, *Les Indo-Européens : histoires, langues, mythes*, Paris, Éditions Payot et Rivages.
- 2008, *Athéna et la grande déesse indienne*, Paris, Les Belles Lettres.
- Schiltz, V. 1994, *Les Scythes : guerriers nomades au contact des brillantes civilisations grecques*, Pari, Dijon Faton.
- Smelik, K. A. D. 1979, «The Witch of Endor : I Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis till 800 A.D », *Vigiliae Christianae*, 33, p. 160-78.
- Snodgrass, A. 1988, « Les origines du culte des héros dans la Grèce antique », dans J.-P. Vernant et P. Gnoli, 1992, édés., *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 107-119.
- Sourvinou-Inwood, C. 1981, « To Die and Enter the House of Hades : Homer, Before and After », dans J. Whaley, *Mirrors of Mortality : Studies in the Social History of Death*, London, Europa Publication, p. 15-39.
- 1983, « A Trauma in Flux: Death in the Eight Century and After », dans R. Hägg éd., *The Greek Renaissance in the Eight Century B.C. : Tradition and Innovation*, Stockholm, p. 33-48.
- 1995, «Reading» *Greek Death to the End of the Classical Period*, Oxford, Clarendon Press.
- Steiner, G. 1971, « Die Unterweltbeschwörung des Odysseus im Lichte hetitischer Texte », *Ugarit-Forschungen : Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas*, p. 265-283.

- Stern, J. 1989, « Demythologisation in Herodotus », *Eranos*, 87, p. 13-20.
- Touchefeu-Meynier, O. 1968, *Thèmes odysseens dans l'art antique*, Paris, De Boccard.
- Tropper, J. 1986, « Beschwörung des Enkidu? Anmerkungen zur Interpretation von GEN 240-243// Gilg. XII 79-84 », *Welt des Orients*, 17, p. 19-24.
- 1989, *Nekromantie : Totenbefragung im Alten Orient und Alten Testament*, Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments 223. Neukirchen Vluyn.
- Tsukimoto, O. 1985, *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamen*, Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments 216. Neukirchen Vluyn.
- Tupet, A.-M. 1976, *La magie dans la poésie latine*. Vol. 1, *Des origines à la fin du règne d'Auguste*, Paris, Belles Lettres.
- 1988, « La scène de magie dans la Pharsale : Essai de problématique » dans H. Le Bonniec, hon., D. Porte et J.-P. Néraudau, eds., *Hommages à H. Le Bonniec*, Bruxelles, p. 419-427.
- Turcan, R. 1989, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres.
- Tylor, E. B. 1873, *Primitive Culture*, Londres, éd. John Murray.
- Van Staten, H. 1989, *Herophilus : The Art of Medicine In Early Alexandria*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Van Straten, F. T. 1982, « Twee orakles in Epirus. Het orakel van Zeus in Dodona en het nekyomanteion an de Acheron », *Lampas*, 15, p. 195-230.
- Vernant, J.-P. et G. Gnoli, 1992, eds., *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Vessey, D. W. T. C. 1973, *Statius and the Thebaid*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Vieillefond, J.-R. 1970, *Les "Cestes" de Julius Africanus. Études sur l'ensemble des fragments avec édition, traduction et commentaires*, Paris, M. Didier.
- Vignola, J. 2000, *Symboliques et usages du lait et du miel dans le monde grec*, mémoire de maîtrise en histoire, Université du Québec à Montréal.
- Volpilhac, J. 1978, « Lucain et l'Égypte dans la scène de nécromancie de la *Pharsale* vi. 413-830 à la lumière des papyrus grecs magiques », *Revue des études latines*, 56, p. 272-88.

- Vrugt-Lentz, J. T. 1960, *Mors Immatura*, Groningen, J.B. Walters.
- Waszink, J. H. 1947, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima*, Amsterdam, North-Holland.
- West, M. 1997, *The East Face of Helicon : West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, New York, Clarendon Press.
- West, S. 1983, « P. Mich. 3378 : A Voice from the Grave? », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 51, p. 55-58.
- Will, E. 1953, « Sur la nature de la mantique pratiquée à l'Héraion de Perachora », *Revue de l'histoire des religions*, 143, p. 145-69.
- Wiseman, J. 1998, « Rethinking the 'Halls of Hades' », *Archaeology*, 51.3, p. 12-18.