

Exorcismes et phylactères byzantins : écrire, énoncer les noms du démon

Cahiers " Mondes anciens ". Histoire et anthropologie des mondes anciens , Écritures rituelles, n°1, 2010

Maria Patera

Abstract

This paper examines the significance and authority of a written text intimately linked to an oral performance. In some Byzantine and post Byzantine unofficial rituals of exorcism, the names of the daemon are uttered but it is also specified that they have to be written by way of protection. These exorcisms may also function as phylacteries. The paper will determine the different roles these ritual scripts may play when combined to an oral exorcist performance.

Le questionnement à l'origine de cette étude porte sur la signification de l'écrit rituel lorsqu'il est intimement lié à une performance orale. Qu'en est-il lorsque dans cet écrit que l'on dit, il est clairement énoncé qu'il faut écrire ce que l'on dit ? Les écrits rituels proposés à l'étude ici comportent des mises en abîme constantes de l'écrit dans l'oral, et inversement : on lit à haute voix l'écrit dans lequel il est stipulé que l'on doit écrire ce que l'on dit. Dans ce cas, on ne peut séparer l'écriture de sa performance orale, ni, inversement, la performance orale de l'écriture. Il s'agira donc de réfléchir sur l'écrit rituel dans sa mise en scène orale et inversement sur le rituel oral et sa mise par écrit, ainsi que sur le statut de l'un par rapport à l'autre.

Parmi les croyances byzantines et post-byzantines relatives à la naissance des enfants et à ses dangers, on rencontre fréquemment un être démoniaque féminin du nom de Gylou dont la fonction principale était d'attaquer les enfants¹. Toute une série de textes, en général sous forme d'exorcismes, étaient dirigés contre ce puissant et dangereux personnage. Nous connaissons ces exorcismes principalement par des manuscrits datés du xv^e au xx^e siècle² ; toutefois, un exorcisme

^e siècle a été récemment publié³. En réalité, la tradition que rapportent ces textes a la réputation d'être bien antérieure et de remonter au iv^e ou v^e siècles⁴.

Les papiers de Gylou

Ces textes contiennent des *historiolae*, c'est-à-dire des histoires narrées dans un contexte rituel, qui mettent en scène une figure mythique ou surnaturelle accomplissant une action ou résolvant un problème analogue au problème humain que le récit se propose de résoudre⁵. Par exemple, les exorcismes racontent l'histoire de la créature démoniaque vaincue par un saint ou un archange et ils servent à la conjurer.

Comme ces textes se succèdent de manière continue jusqu'au xx^e siècle, on a la chance de pouvoir connaître, du moins dans les cas les plus récents, l'histoire du manuscrit et préciser la manière dont il était utilisé. Les exorcismes figurent en effet dans des manuscrits qui sont nommés les « papiers de Gylou »⁶, les *gialloudochartia*. Ces *gialloudochartia* pouvaient être écrits par des villageois ou par des prêtres, copiés de manuscrits plus anciens, et soit être utilisés comme exorcismes contre le mauvais œil, la magie, les démons ou des maladies, soit être insérés dans des phylactères que l'on pendait à son cou⁷. Les « papiers de Gylou » se trouvaient couramment en la possession de membres du clergé : plusieurs de nos documents du xix^e et du xx^e siècles appartenaient à des prêtres, voire à des hauts dignitaires de l'Église comme des évêques, ou encore à des monastères⁸.

Pourtant l'Église orthodoxe a officiellement condamné ces croyances et les pratiques qui leur sont associées⁹. Au début du xix^e siècle, elle a défendu aux prêtres la lecture du « papier de Gylou ». Le risque encouru d'être défroqués en cas de désobéissance n'a pas empêché les popes de s'opposer à la hiérarchie ecclésiale : car ils croyaient en l'efficacité thérapeutique de la lecture du « papier »¹⁰. Mais l'Église orthodoxe grecque a toujours lutté contre ce qu'elle appelle les « superstitions » populaires et en faveur de la grande tradition. Elle considère les utilisateurs de ces exorcismes ou des formules rituelles domestiques apparentées¹¹ comme des sorciers, tandis que pour ces derniers de telles pratiques sont partie intégrante de la religion orthodoxe¹². La grande ressemblance entre prières « orthodoxes » de

la religion officielle et prières « non-orthodoxes » de tradition

« alternative »¹³ a conduit à des situations confuses : le « papier de Gylou » a été lu par des prêtres qui, d'un point de vue strictement orthodoxe, auraient dû être considérés comme des sorciers.

Deux types d'*historiolae*

Les *historiolae* contenues dans les exorcismes sont de deux types : tantôt la créature malfaisante est vaincue par saint Sisinnios et ses frères, tantôt elle est chassée par l'archange Michel. Les *historiolae* du type de saint Sisinnios sont généralement construites selon un même stéréotype : d'abord les événements sont approximativement situés dans le temps et dans l'espace, par exemple « sous le règne de Trajan à Constantinople »¹⁴. Le récit introduit alors Mélitène, une femme dont les enfants ont tous été tués par Gylou ; Mélitène, à nouveau enceinte, essaye de se protéger en se réfugiant dans un bâtiment fortifié, hermétiquement clos. Les saints frères de Mélitène, Sisinnios et un ou deux autres viennent lui rendre visite ; Gylou profite de leur entrée dans le bâtiment pour y pénétrer, métamorphosée par exemple en mouche ou en poussière¹⁵, et elle tue l'enfant nouveau-né avant de prendre la fuite. À ce moment commence la poursuite de la créature par Sisinnios et ses frères, qui finissent par la capturer et l'obliger à leur rendre au moins le dernier enfant, ce qu'elle n'accepte de faire que sous la torture. Ensuite, une seconde séance de torture oblige la démonie à révéler aux saints le secret de sa puissance : ses noms secrets – souvent au nombre de douze et demi¹⁶ – qu'elle énumère, et qu'il faudra écrire pour l'éloigner de la maison du porteur du phylactère.

La révélation des noms démoniaques est également le point culminant des *historiolae* dans lesquelles Gylou est vaincue par l'archange Michel¹⁷. Les *historiolae* du type de saint Sisinnios mettent en scène un épisode précis de la vie de la créature, le meurtre de l'enfant de Mélitène et sa défaite consécutive consécutive à l'intervention du saint. En revanche, dans les *historiolae* du type de saint Michel, c'est plutôt la description de la créature et de ses fonctions qui est développée. L'archange n'y combat pas la créature pour réparer un méfait précis, mais simplement parce qu'il la rencontre et qu'elle est un démon. Ces *historiolae* se déroulent toutes à l'identique¹⁸ : elles commencent par la rencontre — forme typique de manifestation des démons à l'époque byzantine¹⁹ — entre la démonie et l'archange Michel²⁰ descendant du ciel²¹. L'effrayante apparence physique de la

créature est alors soigneusement décrite : elle peut avoir des cheveux longs jusqu'aux talons, des « yeux de feu », des serpents autour du

corps, de la poix sortant de ses narines²², etc. L'archange l'interroge alors sur sa provenance et sa destination. Dans sa réponse, Gylou fournit une description de ses fonctions, de ses capacités de métamorphose²³ et surtout des maux de toutes sortes qu'elle provoque²⁴, principalement ceux des nouveau-nés et de leurs mères²⁵. Dans plusieurs de ces exorcismes elle précise qu'elle a voulu aussi s'attaquer au Christ au moment de sa naissance, mais que sa tentative échoua²⁶. Enfin, l'archange l'oblige à lui révéler le moyen de se prémunir d'elle, et la démonne énumère alors ses noms et précise, comme dans les *historiolae* de saint Sisinnios, qu'il faut les écrire sur un phylactère pour qu'ils soient efficaces.

Ainsi les humains ignorant les noms de Gylou sont susceptibles de devenir ses victimes : le pouvoir de la créature réside dans le secret dont elle entoure ses noms ; une fois le secret divulgué et traité de manière adéquate, une fois donc les noms récités dans un exorcisme et/ou écrits sur un phylactère, Gylou est dépossédée de sa puissance. Ces noms varient d'une version à l'autre, ainsi que leur nombre qui peut varier de douze et demi à soixante-douze et demi. Cependant, le « demi » clôt l'énumération des noms dans la majorité des cas²⁷. Ce « demi » ajouté signifie qu'on n'en a oublié aucun, que leur énumération est complète. Si un nom était oublié, Gylou ne serait pas totalement exorcisée car elle pourrait revenir sous la forme du nom oublié. La signification de ces noms est souvent obscure, mais certains peuvent avoir un sens précis : Gylou est par exemple « menteuse » (*pseudomenē*) ou « étrangleuse de petits enfants » (*brep hopnigousa*)²⁸, ou encore « mouche » (*muia*)²⁹, forme sous laquelle il lui arrive de pénétrer chez Mélitène³⁰.

Les textes des deux types se terminent donc de manière identique par une application de l'*historiola* à la situation présente : une fois l'enfant de Mélitène rendu ou la créature vaincue par l'archange, l'*historiola* fournit aux humains le moyen de se protéger d'elle. L'*historiola* fonctionne comme un précédent explicite de ce que l'exorcisme se propose d'accomplir dans le présent³¹. Notons que la majorité des manuscrits contenant les exorcismes contre Gylou sont pourvus d'espaces destinés à inscrire les noms des contemporains³². L'archange ou le saint conjure Gylou de ne pas entrer dans la maison d'Untel, ce qui atteste une application pratique de ces exorcismes³³, et parfois nous avons des noms de contemporains précis, et nous savons le nom du destinataire du phylactère et/ou de l'exorcisme.

Ecrire et réciter

Ce qui nous intéresse ici c'est que l'on écrive les noms que l'on énonce ; c'est que dans l' *historiola* on précise que ces noms doivent être écrits alors qu'ils le sont forcément puisqu'on les lit au malade à partir d'un manuscrit. Les textes précisent (c'est Gylou qui s'adresse à ses vainqueurs) : « Saints de Dieu ne me torturez pas trop et je jure... que là où sera écrit votre nom et votre gouvernement reconnu, et mes douze noms et demi, je n'oserais pas approcher de cette maison, mais je m'en éloignerai de trois milles »³⁴. Ailleurs, elle dit : « Si quelqu'un peut écrire mes douze noms et demi, je n'entrerai pas dans (ou eiseleusomai eis) sa maison, dans la maison du serviteur de Dieu Untel qui a cette prière, ni dans sa femme Une telle, ni dans leurs enfants. Mais que je soit éloignée de leur maison de soixante-quinze stades »³⁵. Ou plus simplement : « Ceux-là sont mes noms, ceux que je t'ai dits, et je ne nuirai pas à celui qui les écrira sur un phylactère »³⁶.

Notons qu'il existe un cas intéressant d'exorcisme « double » en quelque sorte, où juste après une *historiola* du type de saint Sisinnios – dans laquelle Gylou précise de nouveau que « celui qui aura (ses noms secrets) dans sa maison ou sur un phylactère », sera protégé d'elle, et dans laquelle suit l'énumération de ses noms –, elle rencontre l'archange Michel qui lui demande également ses noms, ce à quoi elle répond que « les saints les ont tous écrits »³⁷.

Dans certains cas, les exorcismes contiennent uniquement l'énumération des noms de la créature, sans *historiola* préalable³⁸. L'élément narratif est alors absent et on se limite à utiliser les « mots de pouvoir », ceux qui assurent la domination sur la créature, sans autre contexte ou explication. En revanche les noms y sont soigneusement énumérés et parfois aussi les contextes d'action démoniaque dont l'homme doit être protégé³⁹ : « que tu ne pénètres pas dans le serviteur de Dieu Untel de quelque manière que tu puisses vouloir le faire, que ce soit pendant la nuit, ou pendant le jour, ou à l'heure⁴⁰, ou à midi, ou dans un prêtre, ou dans un moine, ou dans un homme ou dans une femme, ou dans les ténèbres, ou dans l'obscurité⁴¹, que tu ne pénètres pas dans le serviteur de Dieu Untel, séjour du baptême. Au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit, amen. – Car ton premier nom est Gylou... »⁴².

Il est même possible, dans de rares cas, de conjurer la créature non pas au moyen de ses propres noms, mais, après la récitation de l' *historiola*, au moyen de noms de saints et d'anges⁴³, comme on peut écrire sur un phylactère à la fois les noms démoniaques et les noms saints.

Lorsque ces textes sont contenus dans un phylactère ils ne sont pas lus mais protègent le porteur par la simple présence des noms inscrits – et

par la présence bien sûr de l' *historiola* qui fonctionne comme le précédent réussi de l'action entreprise dans le présent. Dans un exorcisme provenant d'un manuscrit du xv^e siècle, l'écriture des noms démoniaques est associée à leur énonciation orale : « Je vous prie, dit Gylou, saints de Dieu ne me torturez pas (...). Et je n'entrerai pas là où se trouvera ce phylactère et là où il sera lu (*récité*) je ne pénétrerai pas en cet endroit ; (...) Et si quelqu'un peut écrire mes douze noms, je ne nuirai pas à cette maison, je ne dominerai pas sa maison, je ne tuerai pas son bétail et je n'aurai pas de pouvoir sur ses membres »⁴⁴.

Dans cet exemple, il est énoncé clairement qu'il faut écrire et/ou réciter les noms de la créature. L'exorcisme équivaut au phylactère, l'oral à l'écrit et inversement. Dans l'exorcisme, l'écriture transforme les « mots de pouvoir », les noms démoniaques en phylactère, qui peut suffire à protéger son porteur et sa maison. En outre, l'exorcisme lui-même une fois écrit pouvant constituer le phylactère, on peut dire que, par l'écriture, le discours rituel devient un objet matériel⁴⁵ : l'écriture fixe et matérialise ce discours dans tous ses détails et lui permet de transcender l'espace et le temps limités du rituel, rendant ce discours constamment actuel, constamment puissant, ce qui correspond exactement à la fonction d'un phylactère.

Pour expliquer ce souci d'énumération des noms démoniaques, il faut souligner que l'une des préoccupations majeures de l'exorciste est de connaître (de bâtir ?) la personnalité du démon qu'il combat⁴⁶ : quel est son nom, à quelle troupe il appartient, quelle est sa place dans la hiérarchie des puissances infernales, quelle est sa fonction. Ayant livré tous ces renseignements, étant repéré en quelque sorte dans le vaste monde du surnaturel, le démon pourra difficilement, croit-on, résister aux injonctions, conjurations et menaces qui lui sont adressées. En effet, dans notre cas, l'archange ou le saint demande à Gylou sa fonction, sa provenance et sa destination et lui fait dire ses noms sous la menace. Il est essentiel que l'exorciste connaisse d'abord le nom⁴⁷ du démon : il aura ainsi plus de prise sur lui, et le démon ne pourra pas prétendre devant Dieu que l'ordre donné ne lui était pas adressé. Dans nos documents, l'action se concentre sur l'effort de faire révéler tous ses noms à Gylou : les connaître signifie la contrôler. L'omission d'un nom signifie que la créature n'est pas entièrement exorcisée. Le pouvoir des noms s'étend à celui de divers saints ou d'anges, dont les noms sont plus forts que les noms démoniaques et permettent, à qui les écrit, les prononce ou les possède, d'exorciser le démon. Ajoutons que le substantif *onoma*, « le nom », signifie également « personne » en grec médiéval⁴⁸.

Exorcismes et amulettes

Dans les exorcismes du type de saint Michel, une tendance analogue à la complétude — dire et/ou écrire *tous* les noms démoniaques — se manifeste également avec la liste que donne Gylou de ses activités aussi nombreuses que variées : en mentionnant toutes, ou du moins une majorité de ses possibilités d'action répertoriées, on prétend éloigner les maux qu'elle peut provoquer, en même temps que ses attaques contre les enfants. Cette liste est en outre une manière de signifier l'importance et le pouvoir de cette créature et, par là, le pouvoir du saint ou de l'ange qui triomphe d'elle.

En revanche, sur certaines amulettes tardo-antiques ou protobyzantines⁴⁹ qui semblent relever de la même croyance à Gylou, dans ce cas sous son nom d'Abyzou⁵⁰, les inscriptions prophylactiques enjoignent simplement à « la détestée » ou à Abyzou de partir, au nom de Sisinnios et/ou de Salomon. En effet, dans le *Testament de Salomon*, un texte des premiers siècles de notre ère⁵¹, Salomon vainc un démon féminin meurtrier d'enfants du nom d'Obyzouth, nom duquel dériverait celui d'Abyzou⁵². Par ailleurs, Abyzou est l'un des noms les plus courants de Gylou dans les exorcismes des manuscrits byzantins et post-byzantins, mais également dans celui de la tablette de plomb du viii^e siècle⁵³. Enfin, il existe des amulettes plus tardives (x^e-xi^e siècles), qui nomment également Abyzou et Sisinnios⁵⁴.

Sur les amulettes, contrairement à ce qui se passe avec les exorcismes, on utilise un nom générique (« détestée » ou Abyzou) pour éloigner le démon. On ne compte pas sur une énumération minutieuse des « mots de pouvoir » mais plutôt sur le pouvoir de l'amulette elle-même, qui se dit « sceau de Dieu » ou « sceau de Salomon », se référant au fameux anneau que Dieu donna à Salomon et qui lui conféra le pouvoir de soumettre tous les démons⁵⁵. Leurs formules se réfèrent donc au pouvoir de Dieu, de Sisinnios et/ou de Salomon et sont souvent accompagnées d'une représentation de la défaite de la démone vaincue par le saint ou le roi⁵⁶. Ces images prophylactiques remplissent une fonction similaire à celle des *historiolae* des exorcismes. L' *historiola* opère une transmission de pouvoir du domaine mythique de la narration au présent humain ; l'amulette transmet le pouvoir du « mythe » représenté (par exemple, la légende d'un saint) dans le présent du porteur. *Historiola* et amulettes illustrent ces épisodes mythiques comme continuellement, constamment puissants⁵⁷.

Il est intéressant d'examiner brièvement le vocabulaire des exorcismes. Les verbes qui y sont employés contre la démone sont « exorciser, conjurer », *horkizô, exorkizô*⁵⁸, *aphorkizô*. Le sens premier du terme *exorkizô* est « obliger quelqu'un à accomplir une action en lui faisant prêter serment ». Selon Louis Delatte⁵⁹, l'idée d'exiger un serment des démons provient des pratiques magiques décrites dans les

papyri et des imprécations inscrites sur les tablettes. Et en effet, lorsque la démone donne aux saints ses noms et le moyen de les

utiliser, elle *jure*⁶⁰ qu'elle n'entrera pas dans la maison du porteur du phylactère.

Les mots et les instances efficaces

Une autre notion répandue dans les exorcismes est celle du bannissement du démon (*horizô, aphorizô* : « bannir ») ou de sa poursuite (*ekdiôkô* : « chasser, pourchasser »)⁶¹. En outre, s'y retrouvent certaines expressions utilisées également dans des formules de rituels domestiques grecs modernes, accomplis contre des sorcières du nom de Geloudes, pluriel de Gylou⁶². Ces expressions figurent parfois à la fin des exorcismes où sont énumérés les noms d'anges et de saints par lesquels Gylou est conjurée. On y invite ces saints personnages à la « lier », à la « museler/bâillonner » et à la « sceller au plomb ».

C'est le cas par exemple dans un exorcisme du type de saint Sisinnios provenant d'un manuscrit de la première moitié du xvii^e siècle⁶³. Après que la créature a précisé qu'elle n'entrera pas dans la maison de celui qui pourra écrire ses noms et qu'elle a énuméré ces derniers, commence une invocation de différents saints personnages appelés à venir à l'aide du destinataire de l'exorcisme :

« Saints Sisinnios et Synidôros, aidez le serviteur de Dieu Untel et sa femme Une telle et leurs enfants ayant ce phylactère. Et *liez*, et *scellez par le plomb* toute apparition et tout [esprit] aérien et l'impure Gylou, qu'elle n'ait ni le pouvoir ni la force de se rapprocher de la maison du serviteur de Dieu Untel, ni de sa femme Une telle, ni de leurs enfants, ni de nuit, ni de jour, ni à minuit, ni à midi. (...) Sainte Marina (...) *lie et muselle/bâillonne* et vaincs tout [esprit] aérien et démoniaque et l'impure Gylou, loin de la maison du serviteur de Dieu Untel, et de sa femme Une telle, et de leurs enfants. Saint Georges, saint Théodore de Tyr et Général, aidez la servante de Dieu Une telle et son époux et ses enfants. Et vainquez et *chassez* et *liez* et *scellez par le plomb* tout [esprit] démoniaque et toute apparition et [tout esprit] aérien et tout esprit malin, loin de la maison du serviteur de Dieu Untel et de sa femme Une telle et de leurs enfants...».

Des verbes de ligature sont donc utilisés dans ces exorcismes. Un des sens du verbe *deô* est « lier quelqu'un par des moyens magiques »⁶⁴. « Museler », « bâillonner » (*phimônô*), « faire taire » un esprit est une habitude courante dans la littérature magique⁶⁵. Dans l'évangile de

Luc, Jésus menace le démon installé dans un démoniaque en lui disant :

« Tais-toi (sois bâillonné), et sors de lui »⁶⁶. Pour le verbe « sceller par le plomb » (*molubdôñô*) la créature, notons que le plomb est le métal qui sert à sceller les entrées des demeures de Mélitène dans certaines *historiolae* du type de saint Sisinnios, ce qui est un moyen d'empêcher Gylou d'entrer dans la tour et de tuer l'enfant nouveau-né⁶⁷. Il peut également servir à immobiliser les démons que l'on « scelle au plomb » comme dans l'exemple mentionné ci-dessus ou plus généralement à agir sur eux, lorsque l'exorcisme est par exemple inscrit sur une tablette de plomb⁶⁸.

Un trait caractéristique de ces exorcismes, c'est le nombre des personnages qui y sont à l'œuvre. Les puissantes actions destinées à contrer les méfaits de la créature sont entreprises à plusieurs niveaux. Le but est toujours le même : celui qui entreprend l'action, qui exorcise donc ou fabrique le phylactère, agit pour protéger une personne et ses proches contre l'action du démon. Il y a donc un protecteur, un protégé, le destinataire de l'exorcisme ou du phylactère, et l'être démoniaque porteur de danger. Le protecteur, qui agit dans le présent, invoque différents saints personnages en implorant leur aide ; ces personnages agissent d'une part dans l'*historiola*, et d'autre part, une fois l'*historiola* finie, dans l'exorcisme lorsqu'on leur demande leur aide. Une aide qui permet d'agir sur le démon dans le but de l'éloigner. Le démon subit donc l'action doublement, voire triplement : il y a l'action qu'entreprend celui qui fait office d'exorciste ou fabrique le phylactère, bien ancrée dans le présent, celle des saints Sisinnios ou Michel dans le passé surnaturel de l'*historiola* et, enfin, celle des divers saints et anges invoqués, toujours dans le cadre de l'exorcisme, par la vertu de la récitation de l'*historiola*. Ainsi l'on agit sur le démon de plusieurs manières : par le discours écrit aussi bien que par le discours oral et en réunissant un nombre important de puissances protectrices. L'accumulation des moyens se fait de nouveau sentir à ce niveau : comme on essaye de n'oublier aucun des noms de Gylou et de mentionner la majorité des maux qu'elle est susceptible de provoquer, on essaye également d'accumuler le maximum de moyens pour la contrer.

On peut ainsi fabriquer un phylactère en y insérant un exorcisme, duquel l'*historiola* stipule qu'il faut fabriquer un phylactère en écrivant les noms démoniaques. Dans ces exorcismes qu'on peut également réciter, deux temps s'enchevêtrent : le temps de l'*historiola* de saint Sisinnios ou de saint Michel qui fonctionne comme le précédent de ce que l'on veut accomplir en récitant l'exorcisme, et le présent qui peut être exprimé par la séance d'invocation de noms saints pour neutraliser la créature ainsi que par l'introduction dans l'*historiola*

et/ou dans l'exorcisme des noms de contemporains destinataires de l'exorcisme ou du phylactère. En outre, il s'agit d'un acte rituel doublement efficace qui tire parti à la fois du récit du précédent comprenant les « mots de pouvoir », de l'*historiola* donc qui peut suffire en certains cas, et de l'invocation directe des saints auxquels il est instantanément demandé – de manière, dirions-nous, directive – d'intervenir.

L'efficacité de ces écrits rituels repose sur l'interaction entre le récit et l'acte rituel, comme entre ce qui est écrit et ce qui est dit. Pour se protéger on récite ce qui, pour être efficace, doit être écrit. Il y a une sorte de continuité entre la réalité du récit et la réalité de l'acte rituel, comme entre l'écrit et son énonciation orale, une continuité qui repose peut-être elle aussi sur un souci de complétude ou d'efficacité ; écrire et réciter les mots de pouvoir est doublement efficace pour se protéger du démon. Aucun des deux ne suffit en soi, puisque dans l'écrit il est stipulé qu'il faut réciter, et dans le récit oral qu'il faut écrire. En revanche, la combinaison des deux relève d'un souci d'efficacité, de la volonté de ne rien omettre dans le but de combattre l'action d'un être réellement craint.

Notes

1. Pour un bref passage en revue de ces croyances qui concernent non seulement la démoniaque Gylou mais également les sorcières humaines à fonction similaire désignées sous le pluriel de Geloudes, cf. Patera, 2006/2007. Le nom du personnage variant selon les manuscrits, nous avons adopté sa graphie la plus courante.

2. Pour leurs publications, cf. Greenfield, 1989.

3. Giannobile, 2004.

4. Sorlin, 1991, p. 425.

5. Frankfurter, 1995.

6. Imellos, 1965, p. 40, n. 4.

7. Cf. par ex. Zervos, 1958, p. 253-254.

8. Cf. par ex. Spyridakis, 1941/1942, p. 61-62 ; Oikonomidis, 1940, p. 65-70 ; Imellos, 1965, p. 40-41.

9. Voir les exemples cités par Koukoules, 1948-1957, t. I, 1, p. 158, n. 4, concernant Gylou et les Geloudes (sorcières à fonction similaire), ainsi que Koukoules, 1940, p. 10.

10. Cf. Oikonomidis, 1940, p. 65 ; 1975/1976, p. 260 ; Stewart, 1991, p. 223.

11. Pour les rituels domestiques, cf. par ex. Aikaterinidis, 1990.

12. Stewart, 1991, p. 246 ; Greenfield, 1995, p. 150.

13. La difficulté de distinguer entre exorcismes ou prières « orthodoxes » et non-orthodoxes est soulignée par Stewart, 1991, p. 243, ainsi que par Greenfield, 1995, p. 149, n. 108.

14. Sathas, 1876, p. 573-575.

15. Sathas, 1876, p. 573-575 (mouche) ; Imellos, 1965, p. 43-45 (poussière).

16. Cf. par ex. : Sathas, 1876, p. 573 et 575 ; Allatius, 1645, p. 126-133 ; Aikaterinidis, 1990, p. 246-248.

17. Ex. dans Sathas, 1876, p. 576-577 ; Pradel, 1907, p. 275.

18. Cf. Greenfield, 1989, p. 104.

19. Peterson, 1926, p. 109 ; Delatte & Josserand, 1934, p. 212.

20. Le même type d'exorcismes met parfois en scène l'archange Gabriel ou un saint autre que saint Sisinnios : cf. Delatte, 1927, p. 248-249 (Gabriel) ; Sathas, 1876, p. 577 (saint Arsenios).

21. Ou du mont Sinaï : cf. Pradel, 1907, p. 275.

22. Cf. par ex. : Sathas, 1876, p. 576-577 ; Imellos, 1965, p. 41-43.

23. Elle prend souvent l'aspect d'un serpent ou d'un dragon : cf. par ex. Sathas, 1876, p. 576 ; Reitzenstein, 1904, p. 299 ; Pradel, 1907, p. 280 ; Aikaterinidis, 1990, p. 246-248. Sur la symbolique byzantine associée au dragon, cf. Auzépy, 2002.

24. Par ex. elle provoque des naufrages, la mort du bétail ou encore la haine entre prêtres : cf. Pradel, 1907, p. 275. Elle sépare aussi les couples, bouche les sources et brûle les aires à battre le grain : cf. Reitzenstein, 1904, p. 297-298.

25. Elle éveille et fait pleurer les petits, les sort de leur lit, leur trouve la bille, les fouette et les étrangle (cf. par ex. Reitzenstein, 1904, p. 297-298 ; Delatte, 1927, p. 235 ; Pradel, 1907, p. 275 ; Imellos, 1965, p. 41-43). Elle provoque les fausses couches, elle gèle ou assèche le lait des mères et leur inflige des plaies (cf. par ex. Spyridakis, 1941/42, p. 61-62 ; Pradel, 1907, p. 275 ; Sathas, 1876, p. 576-577).

26. Sathas, 1876, p. 576-577 ; Reitzenstein, 1904, p. 298-299 ; Pradel, 1907, p. 280 ; Spyridakis, 1941/42, p. 61-62, etc.

27. Pour les listes de ces noms, cf. Greenfield, 1989, p. 126-142, qui constate (p. 99) que les textes les plus anciens donnent douze noms de Gylou, tandis que les plus récents en donnent vingt, voire plus.

28. Aikaterinidis, 1990, p. 246-248.

29. Cf. Sathas, 1876, p. 573-575 ; Delatte, 1927, p. 98-99.

30. Sathas, 1876, p. 573-575.

31. Frankfurter, 1995, p. 466.

32. Cf. Greenfield, 1989, p. 100-101.

33. Insérer les noms des contemporains est également une manière de faire le lien entre le temps dans lequel se déroule l'*historiola* et la situation présente à laquelle s'applique l'exorcisme : cf. Frankfurter, 1995, p. 471.

34. Sathas, 1876, p. 573-575 (ms. du XVI^e s.). C'est nous qui soulignons.

35. Allatius, 1645, p. 126-33 (ms. de la première moitié du XVII^e s.).

36. Imellos, 1965, p. 41-43 (ms. de 1858).

37. Oikonomidis, 1940, p. 65-70.

38. Cf. Delatte, 1927, p. 98-99 (ms. du début du XVIII^e s.).

39. Delatte, 1927, p. 130-131 (ms. du XVIII^e s.).

40. Le terme *ôra* peut signifier l’« heure », mais également une partie du jour ou de la nuit (matin, midi, après-midi, nuit), ou une saison de l’année : cf. Dimitrakos, 1964, s.v. La même série temporelle se trouve dans le premier *aphorkismos* lu avant le baptême : cf. Zervos, 1869, p. 131.

41. Le terme *gnophos* désigne le mauvais temps, le temps de brouillard ou de tempête, et l’obscurité qui en découle.

42. Delatte, 1927, p. 117 (ms. du xvii^e s.).

43. Reitzenstein 1904, p. 297-298 (ms. du xv^e s.) ; Delatte, 1927, p. 248-249 (ms. de 1710).

44. Greenfield, 1989, p. 86-88 (ms. du xv^e s.).

45. Cf. Bott É ro, Herrenschmidt, Vernant, 1998, p. 36.

46. Delatte, 1957, p. 120.

47. *Ibidem*, p. 145.

48. Ce sens est conservé dans le substantif moderne *nomatoi* : « gens, personnes » : cf. Andriotis, 1951, s.v.

49. Barb, 1972, p. 343-357 ; Seyrig, 1934, p. 5-9.

50. Sur les amulettes, le nom se retrouve sous sa graphie d’Abizou, graphie que l’on retrouve dans les manuscrits : cf. par ex. Delatte, 1927, p. 98-99.

51. Mac Cown, 1922, XIII, p. 43-45.

52. Cf. Sorlin, 1991, p. 426. Les amulettes répercutent la tradition de Salomon/Sisinnios contre Obyzouth/ Abyzou/Gylou.

53. Giannobile, 2004, p. 729-730.

54. Cf. par ex. Spier, 1993, p. 30, p. 55, n° 33, pl. 3a. On ne peut évidemment être certain que le lien Obyzouth/Abyzou/Gylou ait existé dès les premiers siècles de notre ère, date de rédaction du *Testament*. Cependant, il semble naturellement établi par la fonction commune de meurtrière d’enfants que partagent ces personnages. Beaucoup plus tard, dans un manuscrit du début du xvii^e s. (cf. Delatte, 1927, p. 235) le lien est clairement établi entre Gylou/Abyzou et Obyzouth, à travers le nom de forme intermédiaire de *Abyzouth*, « celle qui est appelée Gylou chez les hommes », personnage caractérisé par les mêmes traits que l’Obyzouth du *Testament*.

55. Ce qu’il fait dans le *Testament de Salomon*, où grâce au sceau il soumet à sa volonté les démons – dont Obyzouth – les uns après les autres.

56. Nous n’avons fait qu’évoquer ici ces amulettes pour lesquelles on pourra se référer, entre autres, à Barb, 1972 ; Matants é va, 1994.

57. Frankfurter, 1995, p. 464.

58. Selon Kotansky, 1995, p. 250, l’usage du verbe *horkizô* dans le sens de « conjurer le démon » ne serait pas attesté avant le i^{er} s. av.n.è. ; il était surtout utilisé pour contraindre le démon à réaliser une tâche pour le magicien, souvent dans un contexte de magie érotique. En revanche, le verbe *exorkizô* était plutôt utilisé dans un contexte de guérison, pour contraindre les démons (ou les maladies qu’ils provoquent) à s’éloigner du patient. Sur l’emploi de ces termes,

notamment en contexte chrétien, cf. Ntantis, 1983, p. 143-151.

[59.](#) Delatte, 1957, p. 141-142.

[60.](#) Sathas, 1876, p. 573-575 (*omnuô*) ; p. 576-577 (*exorkizô sou*) ; Imellos, 1965, p. 41-43 (*horkon omnuô*). La démone prête également serment sans utiliser de verbe le signifiant, mais avec des expressions comme « par le trône de Dieu (...) je te dis la vérité » (cf. Pradel, 1907, p. 275).

[61.](#) Delatte, 1957, p. 144.

[62.](#) Ex. chez Aikaterinidis, 1990, p. 244-245 ; Michaïlidou-Nouarou, 1932, p. 159.

[63.](#) Allatius, 1645, p. 126-133. Autre ex. chez Oikonomidis, 1956, p. 19-23.

[64.](#) Cf. Dimitrakos, 1964, s.v.

[65.](#) Ex. chez Eitrem, 1925, p. 76-77 ; 1966, p. 38.

[66.](#) Luc, IV, 35 : *phimôthêtî kai exelthe ex autou*.

[67.](#) Ex. chez Greenfield, 1989, p. 86-88 ; Imellos, 1965, p. 43-45 ; Sathas, 1876, p. 573-575.

[68.](#) L'exorcisme du viii^e s. publié par Giannobile, 2004, est inscrit sur une tablette de plomb. À propos du plomb et de son utilisation dans les ligatures, cf. Hopfner, 1921-1924, I, p. 154, § 608-609 ; Gager, 1992, p. 3-4 ; Carastro, 2006, p. 167-168. Des formules analogues sont utilisées dans les rituels de guérison domestiques contre les Geloudes. Ex. chez Aikaterinidis, 1990, p. 244-245, et Michaïlidou-Nouarou, 1932, p. 159, où l'on lie et bride ces créatures, bien que le plus souvent, on les « cloue » : cf. par ex. Aikaterinidis, 1964, p. 8.

Bibliographie

- Aikaterinidis Georges N., 1964, « Traditions populaires des départements de Sitia et de Merambellos » (en grec), *Κρητική Πρωτοχρονιά*, p. 3-14.
- —, 1990, « Gellô dans la tradition populaire de la Crète » (en grec), *'Επετηρίς τοῦ Κέ ντρου Ἐρεύνης τῆς Ελληνικῆς Λαογραφίας*, 26/27 (1981/1986), p. 236-257.
- Allatius Leo, 1645, *De templis Graecorum recentioribus*, Cologne.
- Andriotis Nicolaos P., 1951, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque moderne courante* (en grec), Thessalonique.
- Auzépy Marie-France, 2002, « Constantin, Théodore et le dragon », in K. Nikolaou (éd.), *Toleration and Repression in the Middle Ages. In Memory of Lenos Mavrommatis*, Athènes, p. 87-96.
- Barb Alphonse A., 1972, « Magica varia », *Syria*, 49, p. 343-357.
- Bott é ro Jean, Herrenschmidt Clarisse, Vernant Jean-Pierre, 1998, *L'Orient ancien et nous. L'écriture, la raison, les dieux*, Paris (1^{ère} éd. 1996).
- Carastro Marcello, 2006, *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble.
- Delatte Armand, 1927, *Anecdota Atheniensia*, I, *Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions*, Liège (Bibliothèque de la Faculté de

Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 36).

- Delatte Armand & Josserand Charles, 1934, « Contribution à l'étude de la démonologie byzantine », *Mélanges Bidez*, I, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves de l'Université Libre de Bruxelles*, 2, p. 207-232.
- Delatte Louis, 1957, *Un office byzantin d'exorcisme* (Ms. De la Lavra du Mont Athos, Θ 20), Bruxelles (Académie royale de Belgique. Classe des Lettres, Mémoires, 52).
- Dimitrakos Démétrios B., 1964, *Grand dictionnaire de la langue grecque* (en grec), 9 vols, Athènes.
- Eitrem Samson, 1925, *Papyri Osloenses*, I, *Magical Papyri*, Oslo.
- —, 1979, *Some Notes on the Demonology in the New Testament (Symbolae Osloenses, suppl. 20)*, 2^e éd., Oslo (1^{ère} éd. 1950).
- Frankfurter David, 1995, « Narrating Power : the Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells », in M. Meyer & P. Mirecki (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leyde (Religions in the Graeco-Roman World, 129), p. 457-476.
- Gager John G., 1992, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York.
- Giannobile Sergio, 2004, « Un dialogo tra l'arcangelo Michele e il demone Abyzou in un'iscrizione esorcistica cipriota », *Mediterraneo Antico*, 7/2, p. 727-750.
- Greenfield Richard, 1989, « Saint Sisinnios, the Archangel Michael and the Female Demon Gylou : the Typology of the Greek Literary Stories », *Byzantina*, 15, p. 83-142.
- —, 1995, « A Contribution to the Study of Palaeologan Magic », in H. Maguire (éd.), *Byzantine Magic*, Washington, p. 117-153.
- Hopfner Theodor, 1921-1924, *Offenbarungszauber*, 2 t., Leipzig.
- Imellos Stéphane D., 1965, « Exorcismes de Gellô de manuscrits d'Amorgos » (en grec), *Ἐ πετηρὶ στοῦ λαογραφικοῦ ἡρῷον*, 17, p. 40-52.
- Kotansky Roy D., 1995, « Greek Exorcistic Amulets », in M. Meyer & P. Mirecki (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leyde (Religions in the Graeco-Roman World, 129), p. 243-277.
- Koukoules Phédon, 1940, « Contribution au folklore crétois sous la domination vénitienne » (en grec), *Ἐ πετηρὶ στοῖ ταιρείας κρητικῶν σπουδῶν*, 3, p. 1-101.
- —, 1948-1957, *Vie et civilisation des Byzantins* (en grec), 6 t. en 9 vol., Athènes.
- Matants é va Tatiana, 1994, « Les amulettes byzantines contre le mauvais œil du Cabinet des Médailles », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 37, p. 110-121.
- Mac Cown Chester Charlton, 1922, *The Testament of Salomon* (Untersuchungen zum Neuen Testament, 9), Leipzig.
- Ntantis Stylianós P., 1983, *Expressions de menace dans les inscriptions tombales protochrétiennes grecques* (en grec), Athènes.
- Oikonomidis Démétrios, 1940, « Le papier de (G)yalou » (en grec), in *Mélanges folkloriques d'Apeiranthos*, I, Athènes, p. 65-70.

- —, 1956, « Exorcismes et recettes médicinales d'un manuscrit épirote » (en grec), *Ἐπετηρὶς τοῦ Λαογραφικοῦ Ἀρχείου*, 8, 1953/1954, p. 14-40.
- —, 1975/1976, « Gellô dans les folklores grec et roumain » (en grec), *Laographia*, 30, p. 246-278.
- Patera Maria, 2006/2007, « Gylou, démon et sorcière du monde byzantin au monde néogrec », *Revue des Études Byzantines*, 64/65, p. 311-327.
- Peterson Erik, 1926, *Eis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 41).
- Pradel Fritz, 1907, *Griechische und süditalienische Gebete. Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*, Giessen (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, III, 3).
- Reitzenstein Richard, 1904, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig.
- Sathas Constantin N. (éd.), 1876, *Bibliotheca Graeca Medii Aevi*, t. V, Venise–Paris.
- Seyrig Henri, 1934, « Invidiae Medici », *Berythus*, I, p. 1-11.
- Sorlin Irène, 1991, « Striges et Géloudes, histoire d'une croyance et d'une tradition », *Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et de civilisation de Byzance*, 11, p. 411-436.
- Spier Jeffrey, 1993, « Medieval Byzantine Magical Amulets and Their Tradition », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 56, p. 25-62.
- Spyridakis Georges K., 1941/1942, « Exorcismes et défixions magiques de manuscrits crétois » (en grec), *Ἐπετηρὶς τοῦ Λαογραφικοῦ Ἀρχείου* 3/4, p. 60-76.
- Stewart Charles, 1991, *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton.
- Zervos Spyridon (éd.), 1869, *Euchologion to Mega*, 3^e éd., Venise.
- Zervos Jean, 1958, « De l'île de Kalymnos. Traditions – Contes historiques – Superstitions – Stoicheia – Lieux hantés – Coutumes – Mauvais esprits » (en grec), *Δωδεκανησιακὸν Ἀρχεῖον*, 3, p. 239-265.

Nos partenaires

Le projet Savoirs est soutenu par plusieurs institutions qui lui apportent des financements, des expertises techniques et des compétences professionnelles dans les domaines de l'édition, du développement informatique, de la bibliothéconomie et des sciences de la documentation. Ces partenaires contribuent à la réflexion stratégique sur l'évolution du projet et à sa construction. Merci à eux !

- CONCEPTION :
[ÉQUIPE SAVOIRS](#),
PÔLE NUMÉRIQUE
RECHERCHE ET
PLATEFORME
GÉOMATIQUE
(EHESS).
- DÉVELOPPEMENT :
DAMIEN
RISTERUCCI,
[IMAGILE](#),
[MY SCIENCE WORK](#).
DESIGN : [WAHID MENDIL](#).